

ნიკოლოზ კოპალეიშვილი

ნეტარი ავგუსტინეს
ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

Nikoloz Kopaleishvili

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
OF ST. AUGUSTINE

თბილისი 2023 Tbilisi

ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი
კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი

NEW GEORGIAN UNIVERSITY
Archive of Caucasian Philosophy and Theology

სამეცნიერო რედაქტორი:

პროფესორი, დოქტორი თენგიზ ირემაძე

Scientific Editor:

Prof. Dr. Tengiz Iremadze

რეცენზენტები:

პროფესორი, დოქტორი მიხეილ გოგატიშვილი
პროფესორი, დოქტორი მიხეილ მახარაძე

Reviewers:

Prof. Dr. Mikheil Gogatishvili

Prof. Dr. Mikheil Makharadze

დაკაბადონება და ყდის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონი
Cover design and Book layout: Giorgi Bagrationi

პირველი გამოცემა, 2023

First Edition, 2023

© კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი, 2023

© Archive of Caucasian Philosophy and Theology, 2023

დაიბეჭდა შპს „ფავორიტი სტილში“, 2023

ISBN 978-9941-8-5882-6

სარჩევი

ნინათქმა	7
შესავალი	10
I. ადამიანი – ღმერთის ქმნილება	26
Imago Dei	26
ადამიანის ტრინიტარული სტრუქტურა	32
ცოდვით დაცემა	39
ადამიანის ონტოლოგიური მიმართება ღმერთთან	42
II. ადამიანი და გარესამყარო	47
ადამიანის სხეული	47
ადამიანი და ღმერთის კვალი სამყაროში	52
ადამიანი და ფილოსოფია	57
სიცოცხლისა და სიკვდილის კატეგორიები	61
ადამიანის რელიგიური ცნობიერება	65
ბედნიერება, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია	71
III. ადამიანის ბიოგრაფია, როგორც	
ანთროპოლოგიური კატეგორია	77
ქრისტეს მაგალითი	77
„ძველი კაცი“ და „ახალი კაცი“	81
„აღსარებანი“	87
IV. ადამიანის ნება	95
ნეტარი ავგუსტინეს ადრეული მოძღვრება ნების	
თავისუფლების შესახებ	95
ავგუსტინეს გვიანდელი მოძღვრება	
ნების თავისუფლების შესახებ	100
ადამიანის ნების დიფერენცირება	108

წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ	113
V. სიყვარული	117
ღმერთი, როგორც სიყვარულის აბსოლუტური ობიექტი ..	117
მოყვასის სიყვარული	123
სიყვარული, როგორც აბსოლუტური ეთიკური კატეგორია ..	127
ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება სიყვარულის შესახებ – „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი“	131
VI. ადამიანური სულის შესახებ	139
ადამიანური სული და ღმერთი	139
მშვიდობის პრინციპი ადამიანში	142
სულის უკვდავების არგუმენტაცია	144
სული და გონება	148
სულის მოქმედება სხეულზე	152
სულის წარმოშობა და აგებულება	157
სულის შესახებ მოძღვრება ბიბლიური შესაქმის ჭრილში ..	160
VII. ადამიანი – შემეცნებელი არსება	167
გონება, როგორც ადამიანის ღმერთთან მიმართების საფუძველი	167
ღმერთი, როგორც საყოველთაო და აუცილებელი ჭეშმარიტება	176
ქრისტიანობის უნივერსალიზაცია ადამიანური შემეცნების პერსპექტივიდან	184
დასკვნა	189
ბიბლიოგრაფია	193
რეზიუმე	217
სახელთა საძიებელი	221
საგანთა საძიებელი	225
ავტორის შესახებ	228

CONTENTS

Foreword	7
Introduction	10
I. Human – the creation of God	26
Imago Dei	26
Trinitarian structure of the human	32
Fall	39
Human's ontological relation with God	42
II. Human and universe	47
Human body	47
Human and God's trace in the world	52
Human and philosophy	57
Categories of life and death	61
Religion consciousness of the human	65
Happiness as anthropological category	71
III. Human biography as anthropological category	77
Example of Christ	77
"Old man" and "New man"	81
"Confessions"	87
IV. Human's will	95
St. Augustine's early teaching about freedom of the will	95
St. Augustine's later teaching about freedom of the will	100
Differentiation of the human's will	108
On the predestination of saints	113
V. Love	117
God as absolute object of love	117

Love of neighbor	123
Love as absolute ethical category	127
St. Augustine's teaching on love – "Christian Neoplatonism"	131
VI. On the human soul	139
Human soul and God	139
Principle of the peace in human	142
Argumentation of the immortality of soul	144
Soul and reason	148
Soul's impact on the body	152
Origin and structure of the soul	157
Teaching about the soul in the light of Bible	160
VII. Human – Cognitive being	167
Reason as the basis of relation between God and human	167
God as the Universal and Necessary truth	176
Universalisation of Christianity from the perspective of cognition	184
Conclusion	189
Bibliography	193
Resume	217
Name Index	221
Subject Index	225
About the Author	228

წინათქმა

წინამდებარე წიგნი წარმოადგენს 2018-2022 წლებში ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში, ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქრისტიანული ფილოსოფიის სადოქტორო პროგრამაზე შესრულებულ სადისერტაციო ნაშრომს (ნაშრომის სამეცნიერო ხელმძღვანელი – ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის დირექტორი, პროფ. თენგიზ ირემაძე), რომლის დაცვა შედგა 2022 წლის 26 ივლისს, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში. წიგნი მიზნად ისახავს უმნიშვნელოვანესი ქრისტიანი მოაზროვნის – ნეტარი ავგუსტინეს – ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გააზრებას და, ამასთანავე, არის სადოქტორო პროგრამაზე სწავლის პერიოდში მიღებული ცოდნის, გამოცდილების ერთგვარი შეჯამება.

„...სცნათ ჭეშმარიტი, და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნეს თქვენ“ (ინ. 8.32) – ჭეშმარიტება სამყაროს ორი ათასწლეულის წინ გამოეცხადა და, ამ პერიოდიდან მოყოლებული, კაცობრიობა ცდილობს თავისუფლების მოპოვებას – ჭეშმარიტების შეცნობას. სწორედ ამ ჭეშმარიტებაზე წერდნენ საუკუნეთა მძილზე ქრისტიანი ავტორები, რომლებიც სულიერ-ინტელექტუალურ საზრდოს აწვდიდნენ ადამიანებს. სწორედ ამგვარ ავტორთა რიცხვს მიეკუთვნება ნეტარი ავგუსტინეც, რომლის შემოქმედების მუდმივმა აქტუალობამაც განაპირობა ჩვენი არჩევანი საკვლევი თემატიკის შერჩევისას. ცხადია, არ მაქვს პრეტენზია, მკითხველს შევთავაზო ჭეშმარიტება, მაგრამ, ნეტარი ავგუსტინეს, ამ დიადი ავტორის შემოქმედების დიდი ქრისტიანული ღირებულების გამო, იმედს ვიტოვებ, რომ მოცემული წიგნი, სულ მცირედით მაინც, მკითხველს აზიარებს ქრისტიანობის იმ დიდებულ საგანძურს, რომელთან შეხებაც – სახარებისეული ძვირფასი მარგალიტის მსგავსად, რომლის გამოც ვაჭარი მოსვენებას დაკარგავს და მის შესაძენად ყოველივეს გაყიდის (შდრ. მთ. 13.45-46) – სრულიად ახალ პერსპექტივებს უზსნის ადამიანს. ვმადლობ ღმერთს, რომ თავი გავართვი მოცემულ გამონვევას, რომლის შედეგიც ეს წიგნია. ვიმედოვნებ და ფრიად

მოხარული ვიქნები, თუ წიგნი, მცირედით მაინც, განახორციელებს ქრისტიანული ფილოსოფიის ამოცანას – უბიძგებს მკითხველს ქრისტიანობის გაცნობიერებისკენ.

მსურს, საგანგებოდ, მადლიერება გამოვხატო ჩემი სამეცნიერო ხელმძღვანელის, პროფ. თენგიზ ირემადის მიმართ. სწორედ მისი დასახული მიმართულება, რჩევები, ინტელექტუალური თუ მორალური თანადგომა გახდა საფუძველი ამ ნაშრომის შექმნისა; ამასთანავე, ვაცნობიერებ რა დიდ პასუხისმგებლობას, ამ გამორჩეული მეცნიერის, ფილოსოფოსის ხელმძღვანელობით განსწავლას რომ ახლავს თან, იმედი მაქვს, რომ ნაშრომი მისი, როგორც ძვირფასი მასწავლებლის განეულ ღვაწლს სათანადოდ წარმოაჩენს. მადლიერება მინდა გამოვხატო ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის რექტორის, ფოთისა და ხობის მიტროპოლიტ გრიგოლის (ბერბიჭაშვილი) მიმართ, ვის (როგორც ინსტიტუციის ხელმძღვანელის და როგორც სასულიერო პირის) თანადგომას, მზრუნველობას ამ პერიოდის მანძილზე მუდმივად ვგრძნობდი. საგანგებოდ მინდა აღვნიშნო ჩემი ძვირფასი მასწავლებლის, პროფ. ლალი ზაქარაძისადმი მადლიერებაც – რამდენადაც, ჯერ კიდევ აკადემიური მოღვაწეობის დასაწყისიდან მოყოლებული დღემდე, ყოველთვის ვგრძნობდი მისგან განსაკუთრებულ მხარდაჭერას. მადლობას ვუხდი პროფ. მიხეილ გოგატიშვილს (სადისერტაციო ნაშრომის რეცენზენტი; ასევე, მის მიერ 2016 წლის შემოდგომის სემესტრში, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში, ქრისტიანული ფილოსოფიის სამაგისტრო პროგრამაზე წაკითხული კურსი „რელიგიის ფილოსოფია“ გარკვეული ბიძგების მომცემი აღმოჩნდა ჩემთვის მოცემულ საკითხზე მუშაობისას) და პროფ. გიორგი ხუროშვილს, ჩემს მასწავლებელსა და უფროს მეგობარს. მადლობას ვუხდი პროფ. მიხეილ მახარაძეს (სადისერტაციო ნაშრომის რეცენზენტი), რომლის კვალიფიციური რჩევებიც ძალზედ მნიშვნელოვანი გამოდგა დისერტაციის წიგნად გამოცემის პროცესში. ასევე, განსაკუთრებული სიყვარულითა და პატივისცემით მსურს მოვიგონო ან განსვენებული ქალბატონი, პროფ. დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია, რომელსაც ვუმაღლი ჩემი აკადემიური უნარ-ჩვევების განვითარებას. არ შემიძლია არ აღვნიშნო ის თანადგომაც, რომელსაც იგი ჩემ მიმართ იჩენდა სამაგისტრო და

სადოქტორო პროგრამებზე სწავლის პერიოდში. მადლობას ეუხ-
დი ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის მთელ შემადგენლობას,
რამდენადაც მის ყოველ წევრს სხვადასხვაგვარად შეაქვს წვლილი
უნივერსიტეტის წარმატებაში, უნივერსიტეტისა, რომლის სლო-
განიც სწორედ ზემოხსენებულ სახარებისეულ სულისკვეთებას
ასახავს: „თავისუფლება ჭეშმარიტებაშია!“. დაბოლოს, მადლობას
ეუხდი ჩემს სულიერ მოძღვარს, დეკანოზ ზაქარიას (მესხი) და ყო-
ველ ქრისტესმიერ ადამიანს ჩემს ირგვლივ, რამდენადაც, მიმაჩნია,
რომ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ნაშრომის შექმნა, მათ შორის,
სულიერ მხნეობასა და ქრისტიანობისადმი გაუნელებელ, ცოცხალ
ინტერესს ეფუძნება, რაშიც წვლილი სწორედ ჩვენს ირგვლივ ყო-
ველ ღვთისმოყვარე ადამიანს შეაქვს.

იმედი მაქვს, მოცემული წიგნი საინტერესო და სასარგებლო იქ-
ნება როგორც საკუთრივ ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებით, ისე,
ზოგადად, ქრისტიანული ფილოსოფიით დაინტერესებული მკით-
ხველისთვის. ასევე, ძალზედ მოხარული ვიქნები, თუკი ნაშრომში
წარმოდგენილი საკითხები სამომავლოდაც იქცევა კვლევის, გან-
ვრცობის საგნად.

ნიკოლოზ კოპალეიშვილი

ქ. ფოთი, 31 მარტი, 2023 წ.

შესავალი

ნეტარი ავგუსტინე ფილოსოფიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მოაზროვნეა. მისი ფილოსოფიური ნააზრევით, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიის საინტერესო რეცეფციასა და ინტერპრეტაციას, მის სინთეზს ქრისტიანულ მოძღვრებასთან; მეორე მხრივ კი ძალზედ ფართოა ის ჰორიზონტი, რომელიც ავგუსტინეს ფილოსოფიის გავლენის ქვეშ მყოფ სააზროვნო ტრადიციებს მოხაზავს. ამის საფუძველზე ავგუსტინე შეიძლება მივიჩნიოთ დასავლური აზროვნების პარადიგმატულ ავტორად. ის აერთიანებს წარსულსა და მომავალს. მის ნააზრევში თავმოყრილია დასავლური აზროვნების მრავალი მნიშვნელოვანი მხარე, თავისებურება, ნიუანსი. გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ის აქტიურად იყო ჩართული სხვადასხვა ერესებთან ბრძოლის საქმეში. ეს კიდევ ერთი მტკიცებულებაა მისი აზროვნების ვრცელი დიაპაზონისა.

ავგუსტინეს ნააზრევის ეს მრავალფეროვნება შეიძლება ნაწილობრივ მისი განვლილი გზის საფუძველზეც აიხსნას. მისი ბიოგრაფია მოგვითხრობს ადამიანის ძიებაზე, რომელიც სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლებსა და რელიგიურ მიმდინარეობებს შორის ვითარდებოდა. საკმარისია აქ დავასახელოთ არისტოტელეს და ციცერონის ფილოსოფია, სკეპტიციზმი, მანიქეველთა მოძღვრება, პლატონიზმი, პელაგიანიზმი, დონატიზმი, რომ დავადგინოთ, თუ რა ვრცელ არეალთან გვაქვს საქმე ავგუსტინეს ფილოსოფიაზე საუბრისას.

ზემოთქმულის საფუძველზე ნეტარი ავგუსტინე მთელი ქრისტიანული სამყაროს მნიშვნელოვან ფიგურად გვევლინება. მაგალითად, V მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ავგუსტინე ეკლესიის ავტორიტეტულ მამად იქნა სახელდებული. მისი მოძღვრება გამოყენებულ იქნა ტრინიტარულ და ქრისტოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობისას¹; მოღვაწეთა სიკვდილის შემდგომ განსჯის განხილ-

1 R. Pavouris, *The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context: The Assessment and Judgement of Emperor Justinian and the Fifth Ecumenical Council (553)*, thesis submitted to the department of theology and church history of the university of Glasgow in fulfilment of the requirements for the degree of doctor of philosophy, 2001, გვ. 179, 204.

ვისას მისი მოძღვრება არაერთგზის მთავარ ავტორიტეტადაცაა მოხმობილი. ის ისეთი მამების გვერდითაა დაყენებული, როგორებიცაა ათანასე, ჰილარიუსი, ბასილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და გრიგოლ ნოსელი, ამბროსი, თეოფილე, იოანე კონტანტინეპოლელი, კირილე და სხვ.² ავგუსტინე განსაკუთრებული პატივით მოხსენიებულია VI მსოფლიო კრების ოქმებშიც³. ეს ნიშნავს იმას, რომ 1054 წ.-ის სქიზმამდე ავგუსტინე სახელდებულია ერთიანი ეკლესიის მამად, ავტორიტეტად. ის კაბადოკიელების და სხვა მამების მსგავსი ავტორიტეტით სარგებლობს. შესაბამისად, ის განხეთქილების შემდგომაც ყოველმხრივ ინარჩუნებს აქტუალობას მთელი ქრისტიანული სამყაროსთვის. მეტიც, ის აღმოსავლელი მამები, რომლებიც განსაკუთრებით აქტიურად იყვნენ ჩაბმულნი დასავლეთთან დისკუსიებში (ფოტი და, მოგვიანებით, ფერარო-ფლორენციის კრების მთავარი ფიგურანტი მარკოზ ეფესელიც), ყოველთვის განიხილავდნენ ავგუსტინეს ეკლესიის მამად და კამათისას აქტიურად იმონებდნენ მის თხზულებებს⁴. ამასთანავე, რამდენადაც ქრისტიანული რელიგია ყოველთვის აქტიურ როლს თამაშობდა და დიდ ინტერესს იწვევდა საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნების ჭრილში, ავგუსტინეს ფილოსოფიაც, მისი საერთო ქრისტიანული ღირებულების გამო, ფილოსოფიის მთელ ჰორიზონტზე დიდ ინტერესს აღძრავს.

ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედება საინტერესოა „წმინდად ფილოსოფიურადაც“, კონკრეტული რელიგიური ნარატივების მიღმა. მის ნააზრევში ვხვდებით ანტიკურობის საუკეთესო წარმომადგენლების: პითაგორას, პლატონის, არისტოტელეს, პლოტინის, პორფირიოსის და სხვათა მოსაზრებების ინტერპრეტაციას. განსაკუთრებით საინტერესოა ზოგ შემთხვევაში ავგუსტინეს მიერ ან-

2 იქვე, გვ. 223.

3 G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou, *Augustine and the Orthodox: „The West“ in the East*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, გვ. 13.

4 იქვე, გვ. 13, 16; ასევე, მართლმადიდებლურ სამყაროში ნეტარი ავგუსტინეს აქტუალობის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: ლ. ზაქარაძე, *ნეტარი ავგუსტინე XX საუკუნის მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში*, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 38-81.

ტიკური ფილოსოფიის ანალიზი/შეჯამება. ზოგან ის ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიკოსადაც კი გვევლინება. მისი მოღვაწეობის პერიოდიდან გამომდინარე, ის შეგვიძლია მივიჩნიოთ ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებში გარდამავალ მოაზროვნედ, ანტიკურობის ქრისტიან შემფასებლად.

ავგუსტინე გახლავთ ახალი ეპოქის ერთ-ერთი მესაძირკვლე. მას ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი მამა შეგვიძლია ვუწოდოთ. მისი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ შუა საუკუნეების ისეთი მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აქვინელი, იოანე დუნს სკოტი და სხვ. დიდია ავგუსტინეს ფილოსოფიის გავლენა ახალ დროის აზროვნებაზეც. მაგალითად აქ შეგვიძლია რენე დეკარტის და თვით იმანუელ კანტის ფილოსოფიაც კი დავასახელოთ. ავგუსტინეს გავლენის ქვეშ იყო ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, სიორენ კირკეგორი, XX საუკუნეში კი მის მიმართ განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ მარტინ ჰაიდეგერი (განსაკუთრებით, რელიგიის ფენომენოლოგიის კვლევისას) და მისი სკოლის წარმომადგენლები. საყურადღებოა XXI საუკუნეში ავგუსტინეს ფილოსოფიის ანალიზი ქრისტიანული ფილოსოფიის არაერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის მხრიდანაც. ამგვარად, ავგუსტინე გვევლინება წარსულისა და აწმყოს გამაერთიანებელ ფიგურად!

შესაბამისად, მოცემული კვლევა საშუალებას მოგვცემს სიღრმისეულად ჩავიხედოთ დასავლური ფილოსოფიური ტრადიციის საფუძვლებში. ის, ერთი მხრივ, დაგვანახებს ქრისტიანული მოძღვრების ცალკეულ ასპექტებს, მეორე მხრივ კი გაგვაცნობს დასავლური ფილოსოფიის მთავარ იდეებს, რაც ავგუსტინეს შესახებ ამ კვლევის აქტუალობას განაპირობებს. გარდა ამისა, ნაშრომის აქტუალობას განსაზღვრავს ავგუსტინეს ფილოსოფიის კონკრეტული მიმართულებაც – ანთროპოლოგია. სწორედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაა ის დარგი, რომლის მიმართაც ყველა ეპოქაში ცხოველი ინტერესი არსებობს. ფილოსოფია ზოგადად ადამიანური აქტივობაა, ფილოსოფიაზე მსჯელობისას უპირველეს საკითხს ადამიანი წარმოადგენს, შესაბამისად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის რაობის შესახებ მოძღვრებაა, მანამდე

შეინარჩუნებს თავის აქტუალობას, ვიდრე იარსებებს ფილოსოფია. ზემოთქმული ასპექტების გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, ავგუსტინეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევა განსაკუთრებით საინტერესოა.

ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედება მრავალფეროვანია როგორც თემატურად, ისე ერთ კონკრეტულ საკითხზე გამოთქმული განსხვავებული შეხედულებებითაც. ამის საფუძველზე, ვფიქრობთ, შეგვიძლია გამოვყოთ რამდენიმე ეტაპი ავგუსტინეს აზროვნებაში. მაგალითად, ადრეული პერიოდის თხზულებები გაჯერებულია „პლატონური“ ფილოსოფიის ელემენტებით. ეს ერთგვარი „ქრისტიანული პლატონიზმი“ა. შემდგომ პერიოდში კი ავგუსტინეს აზროვნება მკაცრად დოგმატურია. საინტერესოა ავგუსტინეს ერთ-ერთი უკანასკნელი ნაშრომი *Retractationes*, სადაც ის მთელ მის შემოქმედებას აჯამებს და ცდილობს რიგ საკითხებში მეტი სიცხადე წარმოაჩინოს. ამით, შეიძლება ითქვას, ავგუსტინე თავადვე აღიარებს ზოგიერთ ორაზროვნებას თავის შემოქმედებაში. მიუხედავად ნაშრომში არსებული მხოლოდ მოკლე მითითებებისა, ეს გახლავთ საკუთარი შემოქმედების შეფასება და აწონ-დაწონვა, ამავდროულად კი საბოლოო პასუხების მოძიების მცდელობაც. ავგუსტინე, როგორც ჩანს, თავადვე აღიქვამდა თავის შემოქმედებას როგორც „მრავალი ავტორის“ მიერ დანერგილს. ხატოვნად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ავგუსტინეს უზარმაზარი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა „რამდენიმე ავტორის“, „რამდენიმე ავგუსტინეს“ მიერაა დანერგილი. შესაბამისად, ეს ართულებს მისი შემოქმედების მთლიანობაში აღქმას, თუმცა, რიგ საკითხებში ეს არ არის შეუძლებელი.

ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაც სწორედ ამის მაგალითია. მიუხედავად მისი შემოქმედების სხვადასხვა ეტაპზე არსებული რიგი სხვაობებისა, ნაშრომში შევეცადეთ გამოგვეყო ის ძირითადი ასპექტები, რომლებიც საერთოა ავგუსტინეს ნააზრევის ყველა პერიოდისთვის. ავგუსტინესთვის ამოსავალ წერტილს შესაქმის ბიბლიური ვერსია წარმოადგენს. შესაბამისად, ადამიანი მისთვის არის არსი, რომელიც თავისი უნარებით უცვლელია მთელი ისტორიის მანძილზე (ცხადია, მაცხოვრის განკაცება წარმოადგენს გარღვევას ისტორიაში, რომელიც ადამიანს აძლევს მთელ რიგ შესაძ-

ლებლობებს, რომლებიც მან ცოდვით დაცემის შემდგომ დაკარგა). შესაბამისად, ავგუსტინეს კონცეფცია ადამიანის შესახებ, თავად ავგუსტინეს რომ დავეყრდნოთ, აქტუალური უნდა იყოს დღესაც, თხუთმეტი საუკუნის შემდგომ. ავგუსტინე ცდილობს აჩვენოს ადამიანში ის არსობრივი ასპექტები, რომლებიც ყველა დროში დამახასიათებელია ადამიანისთვის.

მოცემული კვლევის მიზნის განსახორციელებლად რამდენიმე ამოცანა უნდა შესრულებულიყო: 1. უპირველესად, უნდა მომხდარიყო ნეტარი ავგუსტინეს მრავალრიცხოვანი ნაშრომების შესწავლა/დამუშავება და მათში ანთროპოლოგიური იდეების წარმოჩენა, შემდგომ კი ამ იდეების დაჯგუფება/კლასიფიკაცია, რის საფუძველზეც შესაძლებლობა გვექნებოდა ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის ერთიანი მოდელის შესახებ საუბრისა; 2. უნდა მომხდარიყო იმ მთავარი წყაროების წარმოჩენა, რომელთა გავლენასაც განიცდიდა ნეტარი ავგუსტინე, რის საფუძველზეც შევძლებდით ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის არაერთი მნიშვნელოვანი ნიუანსის დადგენას; 3. უნდა მომხდარიყო ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის შემდგომი ინტერპრეტაციისა და გავლენების გააზრება, რაც ამ მოაზროვნის ერთიან ფილოსოფიურ სისტემაში წარმოდგენას შეუწყობდა ხელს; 4. ცხადია, ყოველივე ზემოთქმულის განხორციელება საჭიროებდა ავგუსტინეს ნააზრევის შესახებ სამეცნიერო-კვლევითი ლიტერატურის შესწავლა/დამუშავებას. გამომდინარე ამგვარი ლიტერატურის მრავალრიცხოვნებისა, ნაშრომზე მუშაობისას, უპირველესად, მხედველობაში მივიღეთ ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის შესახებ უახლესი ავტორიტეტული სამეცნიერო ნაშრომები. მოცემული ამოცანების განხორციელების შემდგომ, ცხადია, მივმართეთ ჩვენს საკუთარ ინტერპრეტაციას, რის საფუძველზეც, ვფიქრობთ, შევძელით ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იმგვარი ბუნების წარმოჩენა, რომელიც ნაშრომში წარმოდგენილ ჰიპოთეზაშია ნაგულისხმევი.

ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის თანახმად, ადამიანი მრავალი არსობრივი თვისების/მახასიათებლის/უნარიის მატარებელია, ეს ყოველივე კი ერთიანდება მის მიმართებაში ღმერთთან, მის შემოქმედთან. საბოლოოდ, ადამიანის ყველა მიმართება და

აქტივობა ავგუსტინესთან დაიყვანება ადამიანისა და ღმერთის მიმართებაზე⁵. მოცემულ ნაშრომში სწორედ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ადამიანში არსობრივად ძვეს თავის შემოქმედთან მიმართება. ზოგადად, ქმნილება მეტყველებს თავის შემოქმედზე; თუმცა, ადამიანის შემთხვევაში ამას კიდევ უფრო კომპლექსური სახე აქვს. ადამიანი გახლავთ სპეციფიკური მიმართებების მქონე არსება და ეს მიმართებები მისთვის უნიკალურია. მაგალითისთვის, ასეთია სიყვარული. ამას პირობითად „ცნობიერი მიმართება“ შეგვიძლია დავარქვათ. შემოქმედზე ყველა ქმნილება მიუთითებს, ადამიანის შემთხვევაში კი ამას ემატება ცნობიერი მიმართება. ადამიანს ახასიათებს ყოფნა, აზროვნება და სიყვარული და სამივე მათგანის საფუძველზე ის მიმართებაშია ღმერთთან. ადამიანის მიზანი, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია, დაკავშირებულია მის შემოქმედთან. მხოლოდ ღმერთთან მართებული მიმართების საფუძველზე ხორციელდება ადამიანი, როგორც ასეთი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანი, როგორც ასეთი, არის ღმერთთან მიმართებაში მყოფი არსი; ერთში თითქოს ორი იკითხება: ერთი თავად ის და მეორე ღმერთი. ეს ავგუსტინესეული კონცეფცია ეგზისტენციალიზმის ცალკეული მიმართულებების საფუძველდაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ: ადამიანი ყალიბდება თავისი მიმართებების საფუძველზე! ამგვარად, მოცემულ ნაშრომში ვცადეთ წარმოგვეჩინა ავგუსტინესთან ღმერთთან მიმართებაში მყოფი ადამიანის ანთროპოლოგიური

5 მიმართების კატეგორიაზე საუბრისას აღვნიშნავდით, რომ ნაშრომში საგანგებოდ ავარიდეთ თავი ადამიანის პიროვნულობის უშუალო განხილვას, რამდენადაც ავგუსტინეს ნააზრევში ადამიანის პიროვნებისა და ბუნების კატეგორიები, შინაარსობრივად და ტერმინოლოგიურად, ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული. როგორც ამას მოგვიანებით ვნახავთ, ავგუსტინესთან რთულია მათი ერთმანეთისგან მკაცრი გამოიჯენა. შესაბამისად, როდესაც ჩვენი გეზი ადამიანის არსის განხილვისკენ ავიღეთ, ამ პროცესში ბუნების საკითხებთან ერთად არაერთი ისეთი პიროვნული ასპექტიც წარმოჩნდა, ავგუსტინესთან უშუალოდ „პიროვნულობის“ სახელს რომ არ ატარებს. ამგვარია ჩვენ მიერ წამოყენებული „მიმართების“ გარეგანდამწვდომი ანთროპოლოგიური კატეგორიაც, რომელიც პიროვნულობის ფილოსოფიურ მოდელთან მჭიდრო კავშირშია. ასე რომ, ავგუსტინესთან ადამიანის შესახებ რიგი ფილოსოფიური კატეგორიების განხილვისას წარმოჩნდება ავგუსტინეს „პიროვნების ფილოსოფიის“ თავისებურებებიც, რომელთა საკუთრივ „პიროვნულობის“ ქრილში განხილვაც პიროვნების ონტოლოგიის, პიროვნებისა და ბუნების მიმართების და სხვა მსგავსი საკითხების ქრილში უნდა იქნეს წარმოდგენილი.

მოდელი. ადამიანი, როგორც ასეთი, არ არის თავისთავად, განყენებული არსი, მასში იკითხება ღმერთთან კავშირიც.

დაბოლოს, აღვნიშნავთ, რომ ავგუსტინეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომლის ანალიზსაც ქვემოთ გთავაზობთ, ცალკეულ ასპექტებში, ვფიქრობთ, რომ აქტუალურია ყველა დროში; ავგუსტინესეული მოძღვრება თამამად შეგვიძლია განვიხილოთ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ქრილშიც. ავგუსტინეს მოძღვრებამ დღესაც შეიძლება მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დადგენის საქმეში. გარდა ამისა, ავგუსტინეს ანთროპოლოგია, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში საუკეთესო ანტიკურ კონცეფციებსა და ბიბლიურ ტექსტებს ეყრდნობა, შეგვიძლია, ამასთანავე, ქრისტიანობის უნივერსალური ხასიათის წარმოჩენის ერთ-ერთ საინტერესო კონცეფციადაც კი განვიხილოთ.

* * *

ნეტარი ავგუსტინე ერთ-ერთი ყველაზე ფართოდ რეციპირებული და ნაკვლევი ავტორია ფილოსოფიის ისტორიაში. ეს განპირობებულია ავგუსტინეს შემოქმედების მრავალფეროვნებით, სიღრმით და, ამასთანავე, მრავალი სააზროვნო პარადიგმის რეცეფცია-ტრანსფორმაციით მის ნაშრომებში. გარდა ამისა, როგორც ეს აქამდეც აღვნიშნეთ, მისი გავლენა მის შემდგომ მოაზროვნეებზე სხვადასხვა ეპოქებში განუზომლად დიდია. ყოველივე ეს განაპირობებს იმას, რომ ავგუსტინეს შემოქმედება ყოველთვის ცხოველ ინტერესს იწვევდა ფილოსოფიის მკვლევართა შორის.

ნეტარი ავგუსტინეს შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაზე საუბრისას, უპირველესად, უნდა მოვახდინოთ მისი შრომების გამოცემათა მიმოხილვა. ავგუსტინეს მრავალრიცხოვანი შრომებიდან სრული უმრავლესობა აკადემიური გამოცემების სახითაა ხელმისაწვდომი. მათგან აღსანიშნავია სერიები, რომელთა ფორმატშიც გამოიცა ავგუსტინეს შრომები: [CSEL] *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien: Holder, Pichler, Tempsky, უკანასკნელი ტომები – Berlin: De Gruyter) და [CCL] *Corpus Christianorum*

Series Latina (Turnhout: Brepols). ასევე ყურადღებას იმსახურებს შემდეგი სერიაც: *Patrologia Latina* edition [PL] (Jacques-Paul Migne (ed.), Paris 1877); მოცემული სერიის ფორმატში გამოცემული ავგუსტინეს შრომები წარმოადგენს ხელახალ გამოცემას XVII საუკუნეში ბენედიქტიანელთა ორდენის მიერ პარიზში გამოცემული ავგუსტინეს შრომებისა და ვერ აკმაყოფილებს თანამედროვე კრიტიკულ სტანდარტებს, თუმცა კი, საყურადღებოა იმ კუთხით, რომ აქ წარმოდგენილია ავგუსტინეს ცალკეული ქადაგებები, რომელთაც ვერ შეეხვდებით თანამედროვე გამოცემებში. ავგუსტინეს შრომათა კრიტიკული გამოცემების სრული ნუსხა მოცემულია „ავგუსტინეს ლექსიკონში“: *Augustinus-Lexikon* 4 (2012–2018), pp. XI–XXXIV.

რაც შეეხება თარგმანებს, ავგუსტინეს შრომები მრავალ ენაზეა (ინგლისურ, გერმანულ, ფრანგულ, ბერძნულ, რუსულ, ქართულ და სხვ.) თარგმნილი. აქ მხოლოდ რამდენიმე გამოცემაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. მაგალითად, საგულისხმოა ინგლისურენოვანი სერია: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo, a new translation* edited by Marcus Dods, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872–1892, 15 vol. ავგუსტინეს შრომების ინგლისური თარგმანებიდან, ასევე, გამოირჩევა შემდეგი სერია: [WSA] *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, 46 vols., John E. Rotelle et al. (eds.), New York: New City Press, 1991–2019. მოცემული სერია თანამედროვე კრიტიკულ სტანდარტებს სრულად აკმაყოფილებს, ამასთანავე, ის ავგუსტინეს შრომათა თარგმანების ყველაზე უფრო სრულყოფილი გამოცემაა. აღსანიშნავია ავგუსტინეს თხზულებათა თარგმანები გერმანულ ენაზეც. აქ უნდა გამოვეყოთ შემდეგი ორენოვანი სერია: [AOW] *Augustinus: Opera – Werke*, Wilhelm Geerlings, Johannes Brachtendorf and Volker Henning Drecol (eds.), Paderborn: Schöningh, 2002 ff. რაც შეეხება ავგუსტინეს თხზულებათა ქართულ თარგმანებს, თავდაპირველად, 1985 წელს გამოიცა „აღსარებანის“ ქართული თარგმანი, რომელიც შეასრულა ვ. ბურკაძემ: *აღსარება ნეტარე ავგუსტინესი*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1985, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1985 წ., გვ. 121–523; შემდეგ ქართულად ითარგმნა და გამოიცა ავგუსტინეს ადრეული პერიოდის ნაშრომი „ქეშმარიტი სარწმუნოე-

ბისათვის": ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991 წ., გვ. 9-75 (პირველი ნაწილი); ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991 წ., გვ. 5-53 (მეორე ნაწილი). მოგვიანებით „აღსარებანი“ ხელმეორედ ითარგმნა ბ. ბრეგვაძის მიერ: ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 1995 წ. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ნეტარი ავგუსტინეს ფსალმუნთა შესახებ მოკლე კომენტარის XIX ს.-ის თარგმანი, რომელიც გამოქვეყნდა საღვთისმსახურო წიგნის – „დავითნი“ – წინათქმის სახით – *თქმული აგვისტინე მასწავლელისაგან. ფსალმუნთა აღმოკითხვისა და ძალთა მისთა შეგნებისათვის, იტყვის აგვისტინე ფილოსოფოსი, შესხმასა ამას ფსალმუნთასა*, წიგნში: *დავითნი*, ტფილისი: ექვთიმე ხელაძის სტამბა, 1880 წ., გვ. 5-9. აღნიშნული თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს რუსული თარგმანიდან. ასევე, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის მიერ ქართულად ითარგმნა და გამოიცა ავგუსტინეს „სამების შესახებ“ V წიგნიც: ნეტარი ავგუსტინე, *სამების შესახებ*, წიგნი V, ქართულად თარგმნა ნ. კოპალეიშვილმა, კრებულში: *ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან*, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 120-163.

როგორც აღვნიშნეთ, ავგუსტინე ფილოსოფიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მეტად შესწავლილი ავტორია. მის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვისას აქ მხოლოდ რამდენიმე ძირითად მიმართულებას შევხებით (იმ ნაშრომების ვრცელ ნუსხას, რომლებიც ავგუსტინეს ნააზრევის კვლევას ეხება, „ბიბლიოგრაფიაში“ წარმოვადგენთ) და, ასევე, მაგალითისთვის წარმოვაჩენთ რამდენიმე კვლევას, რომელიც, ჩვენი აზრით, უშუალოდ მისი ანთროპოლოგიის შესწავლის საქმეში და, კერძოდ, ჩვენ მიერ წიგნში ხაზგასმული იდეების მნიშვნელობის წარმოჩენაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. უპირველესად, უნდა აღინიშნოს იმ ტიპის ლი-

ტერატურა, სადაც ავგუსტინეს ანთროპოლოგია წარმოჩენილია მისი მთლიანი ფილოსოფიის კონტექსტში სხვადასხვა ადამიანური უნარის ანალიზის საფუძველზე. მაგალითად, ამგვარ ლიტერატურას მიეკუთვნება ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარის, ეტიენ ჟილსონის ნაშრომი „ნეტარი ავგუსტინეს ქრისტიანული ფილოსოფია“ (É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, second edition, Paris: Vrin, 1943. ინგლისური თარგმანი: *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, L. E. M. Lynch (trans.), New York: Random House, 1960). მოცემული ნაშრომი საინტერესოა სწორედ ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის კვლევის კუთხით. წიგნი ეხება ადამიანის შემეცნება/განსჯის უნარს, რომელიც ადამიანისთვის ღმერთისაკენ სავალ გზაზე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს; ასევე, ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულებას ადამიანური ნების კვლევის კუთხით. წიგნში, ასევე, საუბარია ადამიანის მიერ სამყაროსა და საკუთარ თავში ღმერთის ჭვრეტის შესახებაც. ძალზედ ღირებულ ნაშრომს ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის შესწავლის საქმეში წარმოადგენს კრებული – *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. წიგნი აერთიანებს ავგუსტინეს თანამედროვე მნიშვნელოვანი მკვლევარების გამოკვლევებს. აქ ყურადღება ეთმობა სხვადასხვა საკითხებს: ადამიანის ცოდვით დაცემას, პრედესტინაციის ანუ წმინდათა წინასწარგანსაზღვრულობის საკითხს და ამ საკითხის მიმართებას პელაგიანიზმთან და სხვ. კრებულში ყურადღებას იმსახურებს სულის შესახებ ავგუსტინესეული მოძღვრების განხილვა სტატიაში – R. Teske, *Augustine's theory of soul*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. აქ ნაჩვენებია ავგუსტინესთან სულისა და სხეულის მიმართების საკითხები, ასევე, პლატონური ფილოსოფიის მძაფრი გავლენა ავგუსტინეს სულის თეორიაზე. საყურადღებოა თავისუფალი ნების შესახებ ავგუსტინეს მოძღვრების კვალიფიციური წარმოჩენა კრებულის ერთ-ერთი რედაქტორ-შემდგენელის, ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი წამყვანი თანამედროვე მკვლევარის, ელეონორ სტამპის მიერ – E. Stump, *Augustine on Free Will*, in: *The Cambridge companion to*

Augustine, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. აქ ავგუსტინეს მოძღვრება თავისუფალი ნების შესახებ ლიბერტარიანიზმისა და კომპატიბილიზმის შუქზეა განხილული. სტამპი დეტალური ანალიზის საფუძველზე აჩვენებს, რომ მიუხედავად ამ სხვაობებისა, ავგუსტინესთან შეგვიძლია ვისაუბროთ ე.წ. „მოდულიზაცირებული ლიბერტარიანიზმის შესახებ“, რომელიც საკუთარ თავში ავგუსტინეს თხზულებებში გამოვლენილი ორაზროვნების მორიგებას ახერხებს. ნაშრომი ავგუსტინეს არაერთ თხზულებას მიმოიხილავს და ამით მის აზროვნებაში თავისუფალი ნების შესახებ, შეიძლება ითქვას, ამომწურავ სურათს გვიხატავს. გარდა ზემოაღნიშნული სტატიებისა, კრებულში საყურადღებოა ეთიკის შესახებ შემდეგი სტატიაც: B. Kent, *Augustine's ethics*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, სადაც ავგუსტინეს მოძღვრებაში ქრისტიანული ეთიკის ფილოსოფიური დაფუძნების ანალიზს ვხვდებით.

ჩვენი საკვლევი პრობლემატიკის ჭრილში განსაკუთრებით საყურადღებოა იმგვარი სამეცნიერო-კვლევითი ლიტერატურა, სადაც ადამიანი, როგორც მიმართებაში მყოფი არსება ცენტრალურ საკითხს წარმოადგენს. მაგალითად, აქ აღნიშვნის ღირსია შემდეგი წიგნი: C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, Albany: State University of New York Press, 2003. ავგუსტინეს „აღსარებანის“ ცალკეული პასაჟების საფუძველზე აქ ნათლადაა ნაჩვენები იდეა ადამიანის და ღმერთის მიმართებისა; ყურადღება ეთმობა ავგუსტინესთან ღმერთისა და სულის, როგორც ორი უმთავრესი კატეგორიის წარმოჩენას; ამავე კონტექსტში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს შემდეგი მონოგრაფია: J. Ortiz, *You Made us for Yourself, Creation in St. Augustine's Confessions*, Minneapolis: Fortress Press, 2016. აქ ცხადად და ნათლადაა წარმოჩენილი ადამიანის, როგორც შემოქმედთან მიმართებაში და გარკვეულ „ონტოლოგიურ“ დამოკიდებულებაში მყოფი არსების შესახებ ავგუსტინესეული მოძღვრება. ნაშრომის მთავარ თემატიკას ღმერთის ქმნილება წარმოადგენს, რომელშიც შემოქმედი იკითხება. ქმნილებას მთელ სამყაროსთან ერთად განეკუთვნება ადამიან-

ნიც. შესაბამისად, ადამიანი როგორც გარესამყაროს, ისე საკუთარი თავის ანალიზის მეშვეობით მიდის ღმერთამდე. ნაშრომში – R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 – წარმოდგენილია თემატიკა ქრისტეს ხატის როლის შესახებ ანთროპოლოგიაში. აქ წარმოჩენილია ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ადამიანის/ადამიანობის სრულყოფის, განხორციელების გზა, რომლის საფუძველიც განკაცებული ღმერთია; შესაბამისად, ღმერთკაცი არის ადამიანის ეტალონი.

გარდა ამისა, საყურადღებოა იმ ტიპის კვლევები, სადაც ცალკეა განხილული ადამიანის რომელიმე მახასიათებელი. მაგალითად, ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს სიყვარულის კატეგორია, რომლის კვლევის თვალსაზრისითაც უნდა აღინიშნოს XX საუკუნის ცნობილი ფილოსოფოსის, ჰანა არენდტის ნაშრომი „სიყვარული და ნეტარი ავგუსტინე“ (H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, Edited and with an Interpretive Essay by J. V. Scott and J. C. Stark, Chicago: The University of Chicago press, 1996). სიყვარული აქ ადამიანის არსობრივ თვისებადაა წარმოჩენილი; საუბარია სიყვარულზე, როგორც სწრაფვაზე, რომელიც მომავლისკენაა მიპყრობილი. ასევე, ქმნილების შემოქმედთან კავშირის საფუძველზე წარმოჩენილია ადამიანის ღმერთისადმი გარკვეული დამოკიდებულება. აქ საგანგებოდაა განხილული სიყვარულის ორი გამოვლინება: *caritas* და *cupitidas*; ასევე, მოცემულ კატეგორიასთან დაკავშირებული სხვა საკითხებიც. უნდა ითქვას, რომ, უდავოდ, მოცემული კვლევა ხსენებული საკითხის შესახებ ერთ-ერთ მოწინავე ტექსტს წარმოადგენს.

ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით უდავოდ საინტერესო კვლევებს წარმოადგენს იმ ტიპის ლიტერატურა, სადაც ყურადღება ადამიანის თვითრეფლექსიას ეხება. მაგალითად, საინტერესოა შემდეგი წიგნი: P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000. ნაშრომი უპირველესად საყურადღებოა იმ კუთხით, რომ მასში ავგუსტინეს ნააზრევი ანტიკური ფილოსოფიის შუქზეა წარმოჩენილი. საკვლევ თემას სული და მასთან დაკავშირებული საკითხები წარმოადგენს. აქ ყურადღება ეთმობა

ისეთ საკითხებს, რომლებიც ანტიკურ აზროვნებაში სულის რაობის, თვითშემეცნებისა და ინტელიგებელური სამყაროს თემატიკას ეხება; ანტიკური ფილოსოფიის მთავარი ანთროპოლოგიური კონცეპტების ასახვის ფონზე კი წარმოდგენილია უშუალოდ ავგუსტინეს ანთროპოლოგიური ნააზრევი. საინტერესო კვლევას წარმოადგენს შემდეგი გამოცემა: B. Stock, *Augustine's Inner Dialogue, The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 2010. აქ, უპირველესად, უნდა აღინიშნოს თვითრეფლექსიის ავგუსტინესეული მოდელის დეტალური დამუშავება, სადაც განხილულია ავგუსტინეს მონოლოგების სტრუქტურა და ნათლად არის ნაჩვენები მათი მიზანი. საუბარი, დიალოგი საკუთარ თავთან წარმოადგენს ადამიანის მიერ სამყაროს შემეცნების ქვაკუთხედს. სამყაროს შემეცნება კი ხორციელდება ყოფიერების უმნიშვნელოვანესი ელემენტების – ღმერთისა და ადამიანის გააზრების ხარჯზე.

ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის შესახებ სამეცნიერო-კვლევითი ლიტერატურის ამ მცირე მიმოხილვის შემდეგ უპრიანია ქართულ მეცნიერებაში ავგუსტინეს კვლევასაც შევხვით. ამ კუთხით აღსანიშნავია, ფაქტობრივად, ერთადერთი ფუნდამენტური კრებული, რომელიც ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის მიერ მომზადდა: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, კრებულის შემდგენელი და სამეცნიერო რედაქტორი – თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017. მოცემული კრებული ქართულ მეცნიერებაში ავგუსტინეს ფილოსოფიის შესწავლის კუთხით სრულიად ახალ საფეხურს წარმოადგენს. ეს წიგნი 2016 წლის 22-23 სექტემბერს, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის (ქ. ფოთი) ორგანიზებით ჩატარებული საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის („ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი“) მასალებს აერთიანებს. ღონისძიებაში ქართველ ფილოსოფოსებთან ერთად მონაწილეობდნენ ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის ცნობილი უცხოელი მკვლევარებიც.

სამეცნიერო კრებულის პირველი სტატია „ნეტარი ავგუსტინე და ქართული აზროვნება“ ეკუთვნის ამავე კრებულის რედაქტორს,

პროფ. თენგიზ ირემაძეს (იხ. აღნიშნული კრებული, გვ. 9-37). სტატია ქართულ აზროვნებაში ნეტარი ავგუსტინეს რეცეფციის ისტორიაზე მოგვითხრობს; აქ საუბარია ქართული აზროვნების ისეთ მნიშვნელოვან წარმომადგენლებზეც, როგორიცაა ანტონ ბაგრატიონი და იონა ხელაშვილი. ავტორი საგანგებოდ ეხება ანტონ ბაგრატიონის სულის შესახებ მოძღვრებას. სწორედ ამ კონტექსტში ხდება აქტუალური ნეტარი ავგუსტინე, რომელიც სულის შესახებ სწავლებას ქრისტიანობისა და ანტიკური ფილოსოფიის სინთეზის მეშვეობით გადმოსცემს. აღსანიშნავია იონა ხელაშვილის ნააზრევიც ავგუსტინეს შესახებ, სადაც ადამიანის თავისუფალი ნების შესახებ მსჯელობაა წარმოდგენილი. იონა ხელაშვილის ფილოსოფიაში ავგუსტინეს აზროვნების ეს ასპექტები ადამიანის ხსნის საკითხის შუქზეა განხილული. ამდენად, პროფ. ირემაძის სტატია ნათლად ასახავს ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის რეცეფციასაც ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში.

ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაზე საუბრისას ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენს მისი ტრინიტარული მოძღვრება. ამ საკითხს ეხება კრებულში მოცემული ერთ-ერთი სტატიაც, რომლის ავტორიც გერმანელი მკვლევარი ჰელმუტ შნაიდერია – „ტრინიტარული თეოლოგიის განვითარება და მისი კულმინაცია ავგუსტინესთან“ (იხ. აღნიშნული კრებული, გვ. 82-118). პროფ. შნაიდერის სტატია არა მხოლოდ ავგუსტინეს შეხედულებებს, არამედ ტრინიტარული თეოლოგიის/ფილოსოფიის სხვა მნიშვნელოვან ფაზებსაც ეხება. ისტორიულ-ფილოსოფიური ანალიზი საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ანტიკურ აზროვნებაში ტრიადულ სტრუქტურათა მაგალითები და მათი შემდგომი ინტერპრეტაციები, ასევე, ტრინიტარული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის განვითარება ადრეული ხანის ქრისტიანულ აზროვნებაში. სამების ჰიპოსტასთა ურთიერთმიმართების განხილვის შემდეგ აქ განსაკუთრებით საინტერესოა ტრინიტარული თეოლოგიისა და ანთროპოლოგიის კვეთა, სადაც ადამიანის არსების ტრინიტარული ხასიათი წარმოჩნდება. ამის საფუძველზე ქართულ სამეცნიერო სივრცეში ხსენებული სტატია განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის კვლევის საქმეში.

კრებულში წარმოდგენილი პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკის სტატია „ლოკალიზაცია – სული – ტვინი. შუა საუკუნეების ტვინის ფილოსოფიის სანყისები ავგუსტინესთან“ (იხ. აღნიშნული კრებული, გვ. 144-175) ასევე ანთროპოლოგიური შინაარსისაა, რადგან მასში სულის ლოკალიზაციის პრობლემაზეა საუბარი. სტატიაში საკითხის განხილვა უფრო ადრეული, ანტიკური ხანის თეორიებით იწყება; ასევე, მოცემულია ადრეული ხანის ქრისტიან მოაზროვნეთა შეხედულებებიც ამ საკითხის შესახებ და ამ კონტექსტში ხაზგასმულია ტვინის ფილოსოფიის საკითხები. ტვინი, როგორც ერთ-ერთი შესაძლო ადგილი სულის ლოკალიზებისა, ადრეული ხანიდანვე იქცა ფილოსოფიური განაზრებების ობიექტად. სულის ლოკალიზების ისეთ შემთხვევათა საგანგებო განხილვა, როგორიცაა სულის განფენილობა მთელ სხეულში, მოკრება ერთ კონკრეტულ ადგილზე, მიმართება სხეულის ფორმასთან, სტატიის შინაარსს განსაკუთრებით საინტერესოს ხდის. მოცემულ სტატიაში ავგუსტინეს შეხედულებები არაერთი ნაშრომის თანმიმდევრული ანალიზის მეშვეობითაა წარმოდგენილი. ამასთანავე, იეკის სტატია თანამედროვე ნეირომეცნიერებების კონტექსტში ქრისტიანული ანთროპოლოგიის აქტუალურ იდეათა ინტეგრირების შესაძლებლობას იძლევა.

ჩვენს კონტექსტში განსაკუთრებით საინტერესოა პროფ. მიხეილ გოგატიშვილის სტატია „პოლიტიკის თეოლოგიური პროექტი: ნეტარი ავგუსტინე და ერიკ ფიოგელინი“ (იხ. აღნიშნული კრებული, გვ. 186-207). სტატიაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ჩვენთვის საინტერესო საკითხს – ადამიანის მიმართებას თავის შემოქმედთან, ღმერთთან. ავტორი, ავგუსტინეს თხზულებათა ანალიზის საფუძველზე, ნათლად აჩვენებს ადამიანის თვითრეფლექსიისა და ადამიანის ღმერთთან დამოკიდებულების უწყვეტ კავშირს. აქ საგანგებო ყურადღება ეთმობა ადამიანის, როგორც ქმნილების შემოქმედთან არსებითი მიმართების ფილოსოფიურ კონცეფციას, რის საფუძველზეც სტატიაში ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის უმნიშვნელოვანესი ასპექტებია წარმოდგენილი. როგორც აღვნიშნეთ, მოცემული სტატია ჩვენი კვლევისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რამდენადაც (თუმცა კი, განსხვავებული გზებით) წინამდებარე სადოქტორო ნაშრომში წარმოდგენილ ზოგიერთ საკითხსა და კატეგორიას ეხება.

აღნიშნულ კრებულში წარმოდგენილი სხვა სტატიების გათვალისწინებით, უნდა ითქვას, რომ ეს სამეცნიერო კრებული ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევის შესახებ ქართველ მკითხველს საკმაოდ ვრცელ და სანდო ინფორმაციას აწვდის. ის საინტერესოა ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის შესწავლის კუთხითაც. კრებულში წარმოდგენილი კვლევები ნათელ წარმოდგენას ქმნის ნეტარი ავგუსტინეს – ქრისტიანობის ამ დიადი მასწავლებლის – ადამიანის შესახებ მოძღვრების არაერთ მხარეზე.

გარდა ზემოხსენებული კრებულისა, რომელიც, როგორც ვაჩვენეთ, ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის კვლევის კუთხით ქართულ აზროვნებაში მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს, აღსანიშნავია მ. მახარაძის⁶, გ. ჯოხაძის⁷, მ. ბიჭაშვილის⁸, მ. ჭელიძის⁹, მ. სურმავას¹⁰ და სხვათა ქართულენოვანი სამეცნიერო სტატიები ნეტარი ავგუსტინეს აზროვნების სხვადასხვა ასპექტის შესახებ.

6 მ. მახარაძე, ავგუსტინეს მსოფლმხედველობის თეოლოგიური და ფილოსოფიური ინტერპრეტაციები, წიგნში: მ. მახარაძე, *ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში*, თბილისი: „მეცნიერება“, 1999, გვ. 111-131.

7 გ. ჯოხაძე, ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და ჟამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა, თბილისი: პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.

8 მ. ბიჭაშვილი, შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეორიები (ნეტარი ავგუსტინე, ალ ფარაბი, თომა აკვინელი), წიგნში: მ. ბიჭაშვილი, *პოლიტიკური თეორია*, თბილისი: „სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი“, 2006, გვ. 29-35.

9 მ. ჭელიძე, აერელიუს ავგუსტინე, კრებულში: *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები*, ნაწილი I, რედ. გ. თევზაძე, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981, გვ. 18-38.

10 მ. სურმავა, *ღვთის ქალაქი vs მინის ქალაქი*, ჟურნალი: „რელიგია“, სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ჟურნალი, №3 (2012), გვ. 65-76.

1. ადამიანი – ღმერთის ქმნილება

IMAGO DEI

ნეტარი ავგუსტინე, როგორც ქრისტიანი ფილოსოფოსი, ადამიანის წარმოშობას შესაქმის ბიბლიური ისტორიის (დაბ. 1.26-1.31) კონტექსტში განიხილავს; ყველაზე ცხადად კი ეს თხზულებაში „შესაქმის წიგნის სიტყვასიტყვითი განმარტება“ არის წარმოდგენილი. ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში, როგორც ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში, ხაზგასმულია, რომ ადამიანი ღმერთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი; ის განმგებლობს ყველა ქმნილებაზე. ამასთანავე, მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ქმნილება ატარებს თავისი შემოქმედის კვალს, ადამიანში არსებული ღმერთის ხატება (imago Dei) ადამიანის უნიკალური პრივილეგიაა¹¹. ის მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი აღემატება ყველა სხვა ქმნილებას – ადამიანს აქვს გონება (mens), რაც შემოქმედთან ამ უნიკალური მიმართების უმთავრესი ნიშანია¹². ეს ნათლადაა წარმოჩენილი „ღვთის ქალაქშიც“: ავგუსტინეს აზრით, ღმერთმა ადამიანს, თავის ხატად და მსგავსად შექმნისას, შთაბერა სული, რომელიც გონიერებას ფლობს. ამის მეშვეობით განსხვავდება ადამიანი ყოველი სხვა ქმნილებისგან¹³. ავგუსტინესთან, ისევე, როგორც მთელ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, ამგვარი დებულებების მეშვეობით ხდება საკუთრივ ადამიანური არსის მაღალი ღირსების წარმოჩენა. ეს ღირსება, მართალია, მატულობს ან კლებულობს ადამიანის ეთი-

11 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. by L. E. M. Lynch, NY: Vintage Books, A Division of Random House, 1967, გვ. 219.

12 Saint Augustine, *On Genesis*, translated by E. Hill, *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, J. E. Rotelle et al. (eds.), v. 1/13, New York: New City Press, 2002, გვ. 234-235. ნეტარ ავგუსტინესთან ქმნილებათა შორის ადამიანის აღმატებულების, როგორც ღმერთის ხატება-მსგავსების ნიშნის შესახებ იხ.: S. A. Dunham, *The Trinity and the Creation in Augustine, An ecological analysis*, Albany, New York: State University of New York Press, 2008, გვ. 112-117.

13 Aurelius Augustine, *City of God*, translated by M. Dods, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by M. Dods, v. 1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1932, გვ. 520.

კურ ქცევათა ფონზე, თუმცა, ეს ვერ განსაზღვრავს ამ ღირსების ყოფნა-არყოფნას, რამდენადაც ის არსებითია ადამიანისთვის¹⁴. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის ეს მაღალი ღირსება დამახასიათებელია უკლებლივ ყველასთვის, მიუხედავად მათი ცხოვრების წესისა. ამგვარი მსჯელობით ხდება ზოგად-ადამიანური, საერთო-ადამიანური ნიშან-თვისებების გამოვლენა, რომლებიც ადამიანისა და მისი შემოქმედის უწყვეტ კავშირს განაპირობებენ. ამგვარი მიდგომის საფუძველზე ცხადი ხდება ქრისტიანული ანთროპოლოგიის უნივერსალური ხასიათი. ავგუსტინე ცდილობს იმგვარი დებულებები მოიხმოს, რომლებიც ყველა ადამიანისთვის თანაბრად იქნება შესატყვისი. ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნა თავის ხატად და მსგავსად ავგუსტინეს უბიძგებს დაადგინოს ადამიანის მიმართება ღმერთთან¹⁵. ამ კავშირის მეშვეობით ადამიანს შეუძლია თავისი ყოფიერების, არსის სრულყოფილი რეალიზება. ეს ადამიანს განსაზღვრავს იმგვარ არსებად, რომელიც არა თავის თავში, არამედ ღმერთში აღწევს თავისი ყოფიერების სრულყოფილებას¹⁶, რაც ადამიანური არსის თავის შემოქმედთან მუდმივ ონტოლოგიურ ბმას წარმოგვიჩენს.

ადამიანს საკუთარი უნიკალურობის გაცნობიერება ევალება¹⁷; სწორედ ამის საფუძველზე გვევლინება ის ყველა არსების მბრძანებლად. ამის მიზეზი მისი გონებაა. ადამიანი, როგორც გონიერი

14 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, გვ. 219.

15 ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: მ. გოგატიშვილი, *პოლიტიკის თეოლოგიური პროექტი: ნეტარი ავგუსტინე და ერიკ ფიოგელინი*, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 186-187. ამ სტატიაში, რომელშიც განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა „აღსარებანის“ პირველ პასაჟებს, საგანგებოდაა ხასგასმული ადამიანის ღმერთთან მიმართების ფილოსოფიური ანალიზი ავგუსტინეს ნააზრევში, მათ შორის, ბიბლიური შესაქმნის ქრილშიც, რაც ჩვენი კვლევის კონტექსტში განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია.

16 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 1995, გვ. 295; იხ. ასევე: C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, Albany: State University of New York Press, 2003, გვ. 51-52.

17 ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევში თვითშემეცნების ადგილის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: მ. მახარაძე, *ავგუსტინეს მსოფლმხედველობის თეოლოგიური და ფილოსოფიური ინტერპრეტაციები*, გვ. 112.

არსება, უნდა ისწრაფოდეს იმისკენ, ვის ხატად და მსგავსადაც არის შექმნილი. ამის გარეშე ის, ფსალმუნის სიტყვისამებრ, პირუტყვს ემსგავსება¹⁸ – ადამიანს არ გააჩნია პრივილეგია სხვა არსებებზე, თუკი ის არ ისწრაფის საკუთარ არსში იმის დანახვისკენ, ვის მსგავსადაცაა შექმნილი¹⁹. აქ თავს იჩენს „შინაგანი“ და „გარეგანი“ ადამიანის შესახებ სწავლება, რომელსაც, მაგალითად, ჩვენ ავგუსტინეს თხზულებაში „სამების შესახებ“ ვხვდებით (წიგნი XII, თავი I). სწორედ შინაგანი ადამიანია ღმერთის ხატების და მსგავსების მატარებელი, გარეგანი ადამიანი კი მიწიერი ცხოვრებით ცხოვრობს და არ სხვაობს ცხოველებისგან²⁰. ადამიანის გონიერება, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი არსის სწორ გააზრებაში ვლინდება. თუკი ადამიანი საკუთარ თავში იკეტება და ცდილობს თავისი ბუნება თვითმყოფადად განიხილოს, როგორც საკუთარი თავის მსგავსი, ის არ განსხვავდება სხვა ქმნილებებისგან, ხოლო თუ შეძლებს საკუთარ თავში დაინახოს ის, ვის მსგავსადაცაა შექმნილი, ის გვევლინება სწორედ ისეთად, როგორადაც ის ღმერთმა ჩაიფიქრა – სამყაროს განმგებლად²¹. სწორი თვითრეფლექსია აქ ადამიანის თვითრეალიზების საფუძველია და ადამიანის და ღმერთის დიალოგის წინაპირობას წარმოადგენს!

Imago Dei გადაფარავს ადამიანის სქესობრივ დაყოფას. ადამიანი, მართალია, შექმნილია მამაკაცად და დედაკაცად, თუმცა, სულიერ ჭრილში მათ შორის განსხვავება არ არსებობს, რაც გულისხმობს იმას, რომ ღმერთისკენ სწრაფვა თანაბრადაა ორივე სქესისთვის აუცილებელი²². ღმერთის სიყვარული, შეიძლება ითქვას, ათანაბრებს ორივე სქესს. ნეტარი ავგუსტინე აქ პავლე მოციქულს ეყრდნობა²³, ვისი აზროვნების გავლენაც ჰიპონის ეპისკოპოსზე

18 „კაცი პატივსა შინა იყო და არა გულისხმა-ყო, ჰბადვიდა იგი პირუტყუთა უგუნურთა და მიემსგავსა მათ“ (ფს. 48.21).

19 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 296.

20 P. Groth, *Women and the Imago Dei: Gender Ontology in St. Augustine's Thought*, in: *International Journal of Undergraduate Research and Creative Activities*, 9(2) (2017), გვ. 58.

21 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 296-297.

22 იქვე, გვ. 296.

23 „არა არს ჰურიება, არცა წარმართება; არა არს მონება, არცა აზნაურება; არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედაკაცისა, რამეთუ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტე იესუს მიერ“ (გალ. 3.28).

ძალზედ დიდია. ამ თანასწორობის საფუძველი ზემოხსენებული გონიერებაა. იგივე გონიერება, რაც აქვს მამაკაცს, აქვს ასევე ქალსაც, რომელიც ასევე ღმერთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი²⁴. თუმცა, ქალსა და მამაკაცს შორის არსებობს გარკვეული განსხვავებაც, რომელიც მინიერ ცხოვრებაში ვლინდება: როგორც ადამიანში ერთი მხარე ემორჩილება მეორეს, ასევეა შექმნილი ქალიც, როგორც სქესით მორჩილი მამაკაცისა. თუმცა, ის ასე ხორციელადაა შექმნილი²⁵. ცხადია, აქ არ იგულისხმება სულიერი ასპექტი, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ქალიც მამაკაცის თანასწორია ღმერთის ხატებად ყოფნაში – გონიერებაში. ამასთან, მცდარია იმგვარი ინტერპრეტაცია, რომლის თანახმადაც ქალი მხოლოდ მამაკაცთან ერთად იძენს ხატება-მსგავსებას²⁶ და ამ ღირსების ერთგვარი თანამატარებელი გახლავთ, თუმცა, დამოუკიდებლად ეს არ გააჩნია. ამგვარი შეხედულების საფუძველი, მაგალითად, შეიძლება იყოს ის, რომ, დაბადების წიგნის თანახმად, ქალი შექმნილია მამაკაცის შემნედ, მისივე სხეულის ნაწილიდან. ამ შეხედულების საპირისპიროდ უნდა აღინიშნოს, რომ ავგუსტინესთან არაერთ სწავლებას ვხვდებით, სადაც აღნიშნულია ქალის ღირსება მამაკაცისგან დამოუკიდებლად. ასეთია სწავლება უბინოების შესახებ, ასევე ქვრივთა სათნო ცხოვრების შესახებ²⁷. ავგუსტინე არაერთხელ ახსენებს საკუთარ დედასაც – მონიკას – სწორედ როგორც კეთილმსახურ ქვრივს. ამგვარად, ქალიც ღმერთის ხატებისა და მსგავსების მატარებელი გახლავთ მამაკაცისგან დამოუკიდებლად. ადამის გამოთქმა (სადაც საუბარია ხორცსა და ძვალზე), ავგუსტინეს აზრით, აჩვენებს იმას, რომ ქალის სული არ არის შექმნილი ადამისგან. თუკი ეს ასე იქნებოდა, ეს აუცილებლად იქნებოდა აღნიშნული წმინდა წერილში, რადგანაც ამ დროს გამოიკვეთებოდა დიდი სხვაობა ქალსა და მამაკაცს შორის²⁸.

24 ნეტარ ავგუსტინესთან სქესობრივი დაყოფის შესახებ იხ.: G. Clark, *Adam's Engendering: Augustine on Gender and Creation*, in: *Studies in Church History*, 34 (1998), გვ. 13-22.

25 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 305.

26 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, in: *Augustiniana*, vol. 40, no. 1/4, 1990, გვ. 171.

27 P. Groth, *Women and the Imago Dei: Gender Ontology in St. Augustine's Thought*, გვ. 60.

28 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 398-399.

ამგვარად, ქალს, როგორც ადამიანს, დამოუკიდებლად გააჩნია მიმართება თავისი შემოქმედისადმი. ადამიანის სულის შესაქმნაში შესაქმნის დროს იგულისხმება ქალის სულიც. შესაქმნისას წარმოთქმული სიტყვები, ხატებასა და მსგავსებას რომ ეხება, სულის შესახებ ითქმება, სქესობრივი დიფერენციაცია კი სხეულს ეხება²⁹.

ადამიანის შესაქმნის ბიბლიური ისტორიის ანალიზისას ავგუსტინე განიხილავს და გამოყოფს ადამიანის შესაქმნის ორ ისტორიას, რომლებიც დაბადების წიგნის პირველ და მეორე თავებშია მოთხრობილი. თავდაპირველად, შესაქმნის მეექვსე დღეს იქმნება ადამიანის პოტენცია, რომელიც საკუთარ თავში აერთიანებს ორივე სქესს. ადამიანის უშუალოდ განხორციელება კი შემდგომ ხდება, უკვე მატერიალურ დროში, რომელიც იზომება მნათობთა ციკლით. ეს აღწერილია დაბადების წიგნში, როდესაც მიწისგან იქმნება ადამი, მისი ნეკნისგან კი იქმნება ევა. აქ ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს ღმერთის მიერ პოტენციის აქტუალიზების იდეა³⁰. იდეალური სამყაროს განხორციელების საკითხის წინ წამოწევით, აქ, მკვლევართა აზრით, ავგუსტინე ნეოპლატონიზმისა და სტოელთა გავლენას განიცდის³¹. ადამიანის შესაქმნის პირველ და მეორე ისტორიას შორის სხვაობაა. ის გამოიხატება ადამიანის არსებობის ფორმაში – პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ზუსტად იმგვარ ადამიანთან, როგორც მეორე შემთხვევაში, თუმცა, მხოლოდ პოტენციის დონეზე. ცოცხალი ადამიანი გვევლინება მხოლოდ შესაქმნის მეორე ისტორიის შემდგომ. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს „უხილავ არსებობასთან“, როცა არსებობს ჯერ კიდევ განუხორციელებელი მომავალი³².

ავგუსტინე თავს იკავებს იმაზე საუბრისგან, თუ რა ასაკში შეიქმნა ადამი³³. ცხადია ერთი რამ: ადამიანის შესაქმნის პირველი აქტის ხასიათიდან გამომდინარე, ადამიანური პოტენცია შეიცავდა საკუ-

29 იქვე, გვ. 400.

30 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 304-305.

31 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 170.

32 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 306-307.

33 იქვე, გვ. 314.

თარ თავში ადამიანის განვითარების ყველა საფეხურს³⁴. ადამიანურ არსს გააჩნია პოტენციის ფართო ჰორიზონტი. მაგალითად, ჭაბუკი პოტენციურად მოხუცდება, მაგრამ მოხდება თუ არა ეს ნამდვილად მასთან დაკავშირებით, უცნობია, რადგანაც ის შეიძლება ახალგაზრდა ასაკში გარდაიცვალოს³⁵.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ საკითხში ავგუსტინე ანტიკური ფილოსოფიის გავლენას განიცდის. განსაკუთრებით კი, ადამიანის პოტენციის ამგვარი გამოკვეთა ხაზს უსვამს ნეტარი ავგუსტინეს ქრისტიანული ფილოსოფიის „პლატონურ“ ხასიათს. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ინტელიგიბელური საფეხურები უახლოვდება ყოფიერების ნეოპლატონურ იერარქიულ სისტემას³⁶. აკი აღნიშნავს კიდევ ნეტარი ავგუსტინე თავის „აღსარებანში“³⁷, რომ პლატონიკოსთა თხზულებები შინაარსობრივად ძალზედ ახლოსაა იოანეს სახარების პირველ პასაჟებთან, სადაც სამყაროს სიტყვის მიერ ქმნაზეა საუბარი. ამგვარად, საკმაო საფუძველია საიმისოდ, რომ ადამიანის პოტენციის შესახებ მოძღვრება ნეტარ ავგუსტინესთან პლატონურ იდეალიზმს დაეუკავშიროთ. ადამიანის პოტენცია ადამიანის იმგვარი ყოფიერებაა, როგორადაც ის ჩაიფიქრა ღმერთმა – ის გულისხმობს ადამიანური არსის სრულყოფილებას, რისკენაც ისწრაფის განხორციელებული ადამიანი თავის ცხოვრებაში. ამასთან, ეს სრულქმნა ხორციელდება თავის შემოქმედთან ურთიერთობის საფუძველზე. ამგვარად, ადამიანი თავიდანვე, თავის იდეალურ ფორმაში ატარებს ღმერთთან ურთიერთობის აუცილებლობას, ის იქმნება ღმერთთან ურთიერთობისთვის. სანყისშივე ადამიანის პოტენცია გულისხმობს იმას, რომ ადამიანი არაა მარტო, არამედ მიმართებაში დგას ღმერთთან.

34 იქვე, გვ. 315.

35 იქვე, გვ. 316.

36 J. O'Meara, *Saint Augustine's Understanding of the Creation and Fall*, in: *The Maynooth Review / Revue Mhá Nuad* 10 (1984), გვ. 55.

37 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 122.

ადამიანის ტრინიტარული სტრუქტურა

თავის ცნობილ ტრაქტატში „სამების შესახებ“ ავგუსტინე ახდენს ადამიანში ღმერთის ხატების ტრინიტარულ ქრილში წარმოჩენას. ავგუსტინეს მიერ ტრინიტარიზმის ადამიანის ბუნებასთან დაკავშირების თეორიამ დიდი კვალი დატოვა მომდევნო თაობების დასავლურ ქრისტიანულ აზროვნებაზე. მაგალითად, მას ეყრდნობა პეტრე ლომბარდიელი თავის „სენტენციებში“; ეს ნაშრომი დიდი გავლენით სარგებლობდა მომდევნო ეპოქების თეოლოგთა შორის³⁸. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ამ კონცეფციის განვითარება ბონავენტურასთანაც, რაც შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში „ფრანცისკანული ეგზეგეზიკალიზმის“ სახელითაა ცნობილი. აქ სამება ღმერთის კვალის დანახვა ხდება როგორც ადამიანში, ისე მთელ შესაქმეში³⁹.

ავგუსტინეს ტრინიტარული ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება მიმართული იყო არიანული მოძღვრების წინააღმდეგ. სამპიროვანი და ერთარსება ღმერთის კონცეფციის ახსნასა და მტკიცებას კი, ჰიპონის ეპისკოპოსი, მათ შორის, ერთგვარი ანალოგიების გზით ახდენდა. ადამიანის გააზრება სამების ხატად კარგი მტკიცებულება აღმოჩნდა მათთვის, ვინც ერთარსობისა და სამპიროვნების მორიგებას კრიტიკულად უყურებდა⁴⁰. ამ მტკიცებულებათა ღირსების წარმოსაჩენად დავსძენთ, რომ ავგუსტინესთვის აქ მთავარ გზას თვითრეფლექსია წარმოადგენს, რომელიც მასთან უტყუარი და ცხადი ცოდნის შეძენის საუკეთესო საშუალებაა; თვითრეფლექსიის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნები დიდ სანდოობას აღძრავს ადამიანში.

ავგუსტინეს ეს თეორია წიგნში „სამების შესახებ“ შემდეგი სახით გამოიხატება: ადამიანში არსებობს გონება (mens), რომელსაც აქვს ცოდნა (notitia) საკუთარი თავის შესახებ და ასევე აქვს სიყვარული (amor) საკუთარი თავისა და საკუთარი თავის შესახებ ცოდნისა. თავ-

38 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, გვ. 219-220.

39 პ. შნაიდერი, *ნეტარი ავგუსტინე სამების შესახებ*, კრებულში: *ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან*, თარგმნა გ. თავაძემ, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფაფორიტი სტილი“, 2019, გვ. 63-64.

40 H. Chadwick, *Augustine*, Oxford, 1986, გვ. 91-92.

დაპირველად, ავგუსტინე განიხილავს სიყვარულს, რომელიც თავად სამი ნაწილისგან შედგება: ვისაც უყვარს, ვინც ან რაც უყვართ და თავად სიყვარული. სიყვარული გამორიცხებულია, თუკი არ არსებობს რაღაც, რაც უყვართ, შესაბამისად, ვერ იქნება ისეთი მდგომარეობა, როცა ვიღაცას უყვარს მხოლოდ თავისი სიყვარული (სიყვარული აქ ორნაწილიანი გამოდის); საკუთარი თავის სიყვარული ნიშნავს გსურდეს საკუთარი თავი ისეთად, როგორითაც ტკბები, და ნიშნავს საკუთარი თავის ცოდნას. ამ შემთხვევაში, ავგუსტინეს აზრით, ცოდნა უტოლდება სასურველს ანუ გონებას; სიყვარულიც უტოლდება მას, ვისაც უყვარს, ანუ გონებას. გონებაც, ცოდნაც და სიყვარულიც სულიერი არსებია. ავგუსტინე ცდილობს წარმოაჩინოს მათი ერთობა და, ამავდროულად, სხვაობაც. ეს სხვაობა მათი ერთმანეთისადმი მიმართებითაა გამოხატული⁴¹. ამასთან, მათ აქვთ ერთი „ესენცია“ და თავისი „სუბსტანციები“. ეს ცხადყოფს ადამიანის სამება ღმერთისადმი მსგავსების პრინციპს. ავგუსტინე სამების შესახებ საუბრისას იგივე ტერმინოლოგიას იყენებს – ერთი „ესენცია“, სამი „სუბსტანცია“ (*unam essentiam tres substantias*)⁴². ადამიანის გონების არსებობა, საკუთარი თავის ცოდნა და საკუთარი თავისადმი სიყვარული, თუმცა კი, სხვაობენ ერთმანეთისგან, მაგრამ ერთნიც არიან.

როგორც აღვნიშნეთ, გონების მიერ საკუთარი თავის სიყვარულს აუცილებლად ესაჭიროება საკუთარი თავის ცოდნა. ამასთან, გონება საკუთარი თავის ცოდნას ვერ მიიღებს სხვა გონებების, როგორც ნიმუშების შემეცნების საფუძველზე. გონება სხეულებრივს შეიმეც-

41 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, translated by A. West Haddan, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 7, Edinburgh: T. & T. Clark, 1873, გვ. 224-225.

42 ნეტარი ავგუსტინე სამების შესახებ საუბრისას აღნიშნავს ენობრივ ჩვეულებას, რომლის მიხედვითაც „ესენციის“ მინარსის გამოსახატად ხშირად გამოიყენება სიტყვა „სუბსტანცია“: „მაგრამ, რამდენადაც ჩვენი ენობრივი ჩვევა ჩამოყალიბდა ისე, რომ, როდესაც ჩვენ ვამბობთ „არსი“ (*essentiam*), ჩვენ იგივეს ვგულისხმობთ, რასაც და როდესაც ვამბობთ „სუბსტანცია“ (*substantiam*), იმდენადვე ვერ ვბედავთ ვთქვათ ერთი არსი და სამი სუბსტანცია, არამედ ვამბობთ: არსი ან სუბსტანცია და სამი პირი (*essentiam vel substantiam et tres personas*)“. (ნეტარი ავგუსტინე, *სამების შესახებ, ნიგნი V*, ქართულ ენაზე თარგმნა ნ. კოპალეიშვილმა, კრებულში: *ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან*, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფაქტობრივი სტილი“, 2019, გვ. 137.

ნებს სხვადასხვა გრძნობის ორგანოს მეშვეობით, არასხეულებრივს კი საკუთარი თავის მეშვეობით. ამგვარად ის საკუთარ თავსაც შეიმეცნებს მხოლოდ საკუთარი თავის მეშვეობით, რადგანაც თავად უსხეულოა⁴³. ამასთან, ამ ტრიადის განხილვისას ნათლად ჩანს, რომ საკუთარი თავის ცოდნისა და სიყვარულის აუცილებელი ელემენტი გახლავთ სრულყოფილება, სისრულე – ისინი იგივეობრივნი არიან იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი არიან სრულნი; სრული ცოდნა ნიშნავს ობიექტთან იგივეობრიობას და სრული სიყვარულიც ნიშნავს თავის ობიექტთან იგივეობრიობას⁴⁴.

ტრიადის წევრთა ერთარსობის პარალელურად არსებული სხვაობის წარმოსაჩენად ავგუსტინე, ისევე, როგორც სამება ღმერთზე საუბრისას, მათ შორის მიმართებაზე საუბრობს. თითოეული მათგანი გარკვეულ მიმართებაშია სხვასთან (მაგალითად, ერთი იმეცნებს, სხვას კი უყვარს). ამასთან, მათი მიმართება ორმხრივია⁴⁵, რაც აუქმებს მათ შორის გარკვეულ იერარქიულ განლაგებას.

მოცემული სამი კატეგორია სულის (anima) შემადგენლებია. ეს შემადგენლობა კი ატარებს „სუბსტანციურ“, ან, როგორც ამას სხვაგვარად, იგივე შინაარსით ამბობს ავგუსტინე, „ესენციურ“ ხასიათს. აქ იგულისხმება, რომ ეს არ არის იმგვარი დამახასიათებელი თვისებები, როგორიცაა, მაგალითად, ფერი ან სხვა რამ. უკანასკნელ შემთხვევაში, ეს თვისებები რჩება მარტოოდენ მათ შემცველ საგანში, ხოლო რაც შეეხება ამგვარ „სუბსტანციურ“ შემადგენლებს, ისინი არსებობენ სუბსტანციურად და, შესაბამისად, შეუძლიათ „გარე“ მოქმედებაც. ამგვარად, გონებას უყვარს საკუთარი თავი სიყვარულით, თუმცა კი, მას ასევე შეუძლია უყვარდეს მის ირგვლივ სხვა საგნებიც. ეს განპირობებულია იმით, რომ სიყვარული არის „სუბსტანციური“ (substantialiter). თითოეული მათგანი – გონება, სიყვარული და ცოდნა, მიუხედავად იმისა, რომ ერთმანეთთან მიმართებაში არიან, თავისთავად წარმოადგენენ სუბსტანციებს (substantia).⁴⁶

43 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, გვ. 226.

44 იქვე, გვ. 226-227.

45 J. E. Sullivan, *The Image of God, The Doctrine of St. Augustine and it's Influence*, Dubuque, Iowa: The Priory Press, 1963, გვ. 119.

46 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, გვ. 227.

ამგვარად, ავგუსტინესთან ამ ტრიადის – გონება, სიყვარული და ცოდნა – სამივე სუბსტანციათაგან თითოეული განმსჭვალავს დანარჩენს. თითოეულ მათგანს გააჩნია საკუთარი სუბსტანცია და, ამავედროულად, თითოეული მათგანი არსობრივ მიმართებაშია ერთმანეთთან⁴⁷. ადამიანური ტრიადის ამ ვერსიით ავგუსტინე სამების პირთა მიმართების წარმოჩენას ცდილობს. ცოდნას შეესაბამება ძე ღვთისა, რომელსაც ასევე სიტყვად მოიხსენიებს წმინდა წერილი. სიყვარულს კი შეესაბამება სულიწმინდა. ცოდნისა და მისი სიყვარულის მიმართების საფუძველზე ჰიპონის ეპისკოპოსი ცდილობს ნათლად და ცხადად გადაწყვიტოს იმ პერიოდის ქრისტიანულ სამყაროში არსებული დებატები სამების პირთა შესახებ⁴⁸.

უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინე ამ საკითხში ქრისტიანული ფილოსოფიის, როგორც ცოდნისა და რწმენის, წმინდა წერილისა და ანტიკური სიბრძნის შეთავსების საუკეთესო მაგალითს გვთავაზობს. უპირველესად, აღსანიშნავია, რომ აზროვნების ტრიადული სტრუქტურა სათავეს ჯერ კიდევ პითაგორას ნააზრევში იღებს, განსაკუთრებით საინტერესო განვითარებას კი პლატონის დიალოგებში ჰპოვებს. პლატონური ტრიადა კიდევ უფრო დაიხვეწა ნეოპლატონიზმში. ავგუსტინესთან ტრიადის, როგორც სამპიროვანი ერთის წარმოჩენაც ნეოპლატონური ფილოსოფიის კვალს ატარებს (ეს განსაკუთრებით იკვეთება ადრეულ თხზულებებში, რის შესახებაც მოგვიანებით უფრო ვრცლად ვისაუბრებთ)⁴⁹. ავგუსტინე მარჯვედ

47 იქვე, გვ. 229-230.

48 J. E. Sullivan, *The Image of God*, გვ. 122.

49 ავგუსტინეს ტრინიტარულ თეოლოგიაში ნეოპლატონური ტრიადის, როგორც „სამელემენტიანი ყოფნის“ დიალექტიკური პრინციპის ინტეგრირება, შესაძლოა, სამებაში არსის პიროვნებაზე წინ დაყენებას უქმნის საფუძველს, რაც არაერთი მართლმადიდებელი თეოლოგის კრიტიკის ობიექტი გამხდარა (მაგალითად, მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის). თუმცა, არიან ისეთებიც, ვინც ამ კრიტიკას არ ეთანხმება (მაგალითად, არისტოტელე პაპანიკოლაუ). ვფიქრობთ, რომ ხსენებული საკითხის გადაჭრა ინტერპრეტაციაზე და მოკიდებული. ერთი მხრივ, თუკი ავგუსტინესთან არსებობას განვიხილავთ როგორც ერთგვარ პრედიკატს (გონებას აქვს არსებობა, ცოდნა და სიყვარული), კრიტიკა გამართლებული იქნება, რამდენადაც ტრიადა ცალკეული ელემენტის (ამ შემთხვევაში, გონების) ყოფნის სამ მოდუსს წარმოაჩენს, რაც ტრინიტარულ ჭრილში არსს პიროვნებაზე აღმატებულ კატეგორიად წარმოაჩენს. მაგრამ თუკი არსებობას თავად არსებულს გაუთანაბრებთ (არის გონება, რომელსაც

ახდენს სამპიროვნების და, ამავდროულად, ერთობის წარმოჩენას. ამასთან, ვფიქრობთ, რომ განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ავგუსტინეს მეთოდი თეოლოგიური მტკიცებებისას – თვითრეფლექსია, როგორც ყველაზე უტყუარი ცოდნა ადამიანში სამპიროვნო ღმერთის შესახებ საუბრისას ავგუსტინეს იარაღს წარმოადგენს. აქ ღმერთის ქმნილების, ადამიანის ბუნების ანალიზის მეშვეობით ღმერთის შესახებ კონკრეტული თეოლოგიური დასკვნის გამოტანა ხდება.

ავგუსტინე სამების მსგავსებას ადამიანში (ოღნავ განსხვავებულიად) თავის „აღსარებანშიც“ აჩვენებს: „მე ვისურვებდი, იმ სამთვისებას დაჰფიქრებოდნენ კაცნი, რომელიც თვით მათშივეა. ეს სამი, რა თქმა უნდა, სამება როდია. მე მხოლოდ იმას მივანიშნებ ადამიანებს, თუ საით წარმართონ თავიანთი ზრის ძალისხმევა და კვლევა-ძიება, რათა დარწმუნდნენ, რაოდენ შორს არიან როგორც ერთის, ისე მეორის გაგებისაგან.

აი, ეს სამი თვისება: ყოფნა, ცოდნა და ნდომა. მე ვარ, მე ვიცი, მე მნებავს. მე ვარ მცოდნე და ნების მქონე; მე ვიცი, რომ ვარ და მნებავს; მე მნებავს, ვიყო და ვიცოდე.

ეს სამი თვისება განუყოფელ ერთიანობად ერწყმის ერთმანეთს, და ეს ერთიანობაა სიცოცხლე: ერთი სიცოცხლე, ერთი გონება და ერთი არსი. მიუხედავად ამისა, თვითეული მათგანი რაღაც თავისთავადია და ერთადერთი. სამივე ერთმანეთისაგან განუყოფელია, მაგრამ, იმავდროულად, განსხვავებულიც. ვისაც შეუძლია, გაიგოს

აქვს ცოდნა და სიყვარული), მაშინ ამგვარი კრიტიკა უსაფუძვლო იქნება. პირველ შემთხვევასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ავგუსტინესთან „პრედიკატული“ არსებობის კატეგორიის მოაზრება არ არის უსაფუძვლო; მაგალითად, აქ შეგვიძლია გავიხსენოთ ავგუსტინეს ნააზრევის შემდგომი გავლენა ანსელმ კენტერბერიელის ფილოსოფიაზე. სწორედ ავგუსტინე გვთავაზობს ერთგვარ „პრეფიგურაციას“ ანსელმის ცნობილი „ონტოლოგიური არგუმენტისა“, სადაც ამოსავალ წერტილს სწორედ „პრედიკატული“ არსებობა წარმოადგენს (ეს არგუმენტი სწორედ არსებობის „პრედიკატული“ ბუნების აბსურდულობის საფუძველზე გააკრიტიკა იმანუელ კანტმა თავის ცნობილ ნაშრომში „წმინდა გონების კრიტიკა“). რაც შეეხება მეორე შემთხვევას, ვფიქრობთ, რომ მისი ცალსახა გამორიცხვაც უმართებულო იქნება. ამგვარად, ავგუსტინესთან სამებაში პიროვნებისა და არსის ურთიერთდამოკიდებულების გარკვევა ანთროპოლოგიური ტრადიის ფონზე, მათ შორის, ავგუსტინესთან არსებულისა და არსებობის კატეგორიების მიმართების ინტერპრეტაციაზე უნდა იყოს დამოკიდებული.

– თვითეული ჩვენგანი თავისი თავის წინაშე დგას: დაე, ჩაიხედოს საკუთარ სულში, დაინახოს და მითხრას⁵⁰.

აქაც იკვეთება, რომ ადამიანის არსი ტრიადული სტრუქტურისაა. ამასთანავე, ეს სამი თვისება განუყოფელია და აყალიბებს ერთ არსს – ადამიანს. საკუთარი თავის შემეცნება აქ წარმოადგენს ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნების გზას. თვითრეფლექსია საშუალებას იძლევა საიმისოდ, რომ განეჭვრიტოთ (რალაც ხარისხით მაინც) ღმერთის სამპიროვნება. ამასთან, როგორც ეს მოცემული ფრაგმენტიდან ჩანს, ავგუსტინე ამას ზოგადადამიანურ განზომილებაში განიხილავს: ღმერთის შესახებ თვითრეფლექსიის საფუძველზე მსჯელობა ყველა ადამიანისთვის არის შესაძლებელი. თუმცა, ეს სამი თვისება ადამიანისა არ არის სრულყოფილი, განსხვავებით მისი შემოქმედისგან. ღმერთის შემთხვევაში ეს სამივე ელემენტი სრულია და ურთიერთს განმსჭვალავს – რამდენადაც სრულია ერთი, იმდენადვე სრულია სხვა დანარჩენიც. ადამიანს კი არ ძალუძს, მაგალითად, საკუთარი თავის შემეცნება სრულყოფილად. ეს მხოლოდ პირველარსის პრივილეგია გახლავთ⁵¹.

მსგავს მოსაზრებებს გეთავაზობს ავგუსტინე თავის „ღვთის ქალაქშიც“. ავგუსტინე დანვრილებით საუბრობს ადამიანის წმინდა სამებისადმი მსგავსების შესახებ. მისი თქმით, სამების მსგავსება გაფანტულია მთელ ყოფიერებაში. ეს ითქმის ადამიანზეც, თუმცა, არა არსით, არამედ მხოლოდ ცალკეული ნიშნებით; ეს შეინიშნება თვით ისეთ ადამიანშიც კი, რომელიც არაა ნეტარი. ადამიანი არსებობს, იცის რომ არსებობს და უყვარს მისი ეს არსებობა, ანუ სურს, რომ არსებობდეს. ეს ადამიანისთვის თვითცხადი რამაა. ზემოხსენებული ელემენტები არ შეიცნობა გრძნობებით, რათა შესაძლო გახდეს მათში დაეჭვება. ისინი არც მეხსიერებაში არსებული იდეებისა და ხატების მსგავსია. ამ სამ ელემენტს არ მიეყენება აკადემიკოსთა სკეპტიციზმი, რადგანაც თუკი ჩვენ რაიმეში ვტყუვდებით, ეს უკვე ნიშნავს, რომ ვარსებობთ. თუკი ადამიანი ტყუვდება იმაშიც, რომ არსებობს, ის არსებობს, და, მაშასადამე, არ ტყუვდება

50 ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, გვ. 283.

51 იქვე, გვ. 287-288.

ამაში. აქედან გამომდინარე, თუკი ის არ ტყუვდება, მან იცის, რომ არსებობს! ამასთანავე, ადამიანმა იცის ისიც, რომ მან იცის თავისი არსებობის შესახებ. იქედან გამომდინარე კი, რომ მას სურს არსებობა (ავგუსტინე ამასაც თვითცხადად მიიჩნევს), ვიღებთ ადამიანურ ტრიადას. ნებელობა აქ გვევლინება როგორც თვითცხადი და აუცილებელი თანმდევი წინა ორი ელემენტისა⁵². ამგვარად, ადამიანის ტრიადა ხასიათდება როგორც ყოფნა, ცოდნა, ნებელობა (*esse, nosse, velle*). თითოეული მათგანი ერთმანეთის თანასწორია. ამასთანავე, თითოეული მათგანი თავისთავადი და ცხადია, რამდენადაც არავინაა, ვისაც არ სურს, რომ არსებობდეს.

ავგუსტინეს ნაშრომებში სხვა ტრიადებსაც ვხვდებით. საგულისხმოა „სამების შესახებ“ X-XIV წიგნებში განვითარებული კონცეფცია შემდეგი ტრიადის შესახებ: მეხსიერება, გონება, ნება (*memoria, intellegentia, voluntas*). ტრიადების შესახებ ავგუსტინეს კონცეფციაზე მარიუს ვიქტორინუსის გავლენა იგრძნობა. ასევე, აღსანიშნავია ერთი თავისებურებაც: მეორე ელემენტი ყოველთვის შემეცნებასთანაა დაკავშირებული, მესამე კი ნებასთან, რომელიც სიყვარულში მჟღავნდება⁵³.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანში არსებული სამების ხატება ადამიანს მიმართებაში ამყოფებს თავის შემოქმედთან. თვითრეფლექსია საფუძველს იძლევა ადამიანის გონებამ ღმერთის შესახებ კონკრეტული დასკვნები გააკეთოს. გარდა ამისა, თვით ცოდვილების შემთხვევაშიც კი, რომლებიც ასევე მატარებელნი არიან ამ ხატებისა, ეს რჩება ერთგვარ ბაზისად, პოტენციალ საიმი-სოდ, რომ ადამიანებმა შეიმეცნონ და შეიყვარონ ღმერთი⁵⁴. საკუთარი თავის მეშვეობით ღმერთის შემეცნება ამგვარად ადამიანის პერსპექტივას წარმოადგენს და მისი დაცემული ბუნების აღდგენას უკავშირდება საღვთო მადლის მეშვეობით.

52 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 468-469.

53 პ. შნაიდერი, *ნეტარი ავგუსტინე სამების შესახებ*, გვ. 66.

54 J. E. Sullivan, *The Image of God*, გვ. 143.

ცოდვით ღაცება

ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაზე (და, ზოგადად, ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაზე) საუბრისას კაცობრიობის ისტორიის საკვანძო (და საბედისწერო) მომენტს წარმოადგენს ადამიანის ცოდვით დაცემა, რომელიც დაბადების წიგნშია მოთხრობილი: ადამიანი არ ემორჩილება ღვთის მცნებას და ჭამს აკრძალულ ნაყოფს. ღვთაებრივი მცნების დარღვევის საფუძველზე ადამიანის ბუნება ცვლილებებს განიცდის. ეს ცვლილება, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება მის მიმართებაში ღმერთთან. ადამიანი ღმერთის სიყვარულის უუნარო ხდება. ცოდვით დაცემამდე ადამიანის არსება უშუალო მიმართებაში იყო ღმერთთან, ის იყო ისეთი, როგორიც შეიქმნა. თუმცა, ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანში შემოდის მრავალი ნაკლოვანება, სნეულება, მათ შორის, ადამიანი კარგავს ღმერთთან სიყვარულის მეშვეობით უშუალო ურთიერთობის შესაძლებლობას. ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევში ადამიანის პირველქმნილ მდგომარეობაში უმთავრეს ადგილს იკავებს ადამიანის გონება, რომელიც, შეიძლება ითქვას, გაციისკროვნებული იყო ღვთაებრივი ნათლით. ეს ჩანს თუნდაც მის სიბრძნეში, როდესაც პირველი ადამიანი ცხოველთა სახელებს ახდენს⁵⁵. ცოდვით დაცემის შედეგებიც, უპირველეს ყოვლისა, გონებაზე აისახა. ეს შედეგები, პირველი ადამიანის გავლენით, გავრცელდა მთელ კაცობრიობაზე. გონებაში გამოწვეული ცვლილებები საფუძველი გახდა იმისა, რომ ადამიანის გონებას დამოუკიდებლად, საღვთო მადლის გარეშე, არ ძალუძს ღმერთთან და, აქედან გამომდინარე, მის შექმნილ სამყაროსთანაც ზემოხსენებული დამოკიდებულების განხორციელება. მეტიც, პავლე მოციქულის სპეციფიკური ინტერპრეტაციის საფუძველზე ავგუსტინე პირველქმნილ ცოდვას ადამის შთამომავლობასაც აკისრებს⁵⁶, რაც აისახა კიდევ მის ისეთ სწავლებებში, რომლებიც, მაგალითად, უნათლავი ჩვილების სამომავლო მდგომარეობას ეხება.

დაცემით გამოწვეული ერთ-ერთი ასეთი ცვლილება ადამიანის ბუნებაში გამოიხატება თუნდაც იმით, რომ ადამიანები აცნობიე-

55 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, გვ. 149.

56 A. Jacobs, *Original Sin, a cultural history*, New York: Harper One, 2009, გვ. 32.

რებენ თავიანთ სიშიშვლეს. ნეტარი ავგუსტინეს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ეს ფაქტი გონებასა და სხეულს შორის წარმოქმნილი კონფლიქტით, ერთგვარი შეუსაბამობით, უუნარობით (*ignorantia* ან *infirmity*) იხსნება: შეცოდებამდე ადამიანების გონებაში არაფერი იყო ისეთი, რაც სხეულთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა. ადამიანებს არაფრის უნდა შერცხვენოდათ, რადგანაც მათ სხეულებრივ მოძრაობაში არაფერი იყო მათი გონების საწინააღმდეგო. ეს კონფლიქტი სხეულსა და გონებას შორის შემოდის დაუმორჩილებლობის საფუძველზე, როგორც ცოდვის შედეგი⁵⁷. ამგვარად, ცოდვის შედეგად ირლვევა ჰარმონია ადამიანის გონებასა და სხეულს შორის. ცოდვით დაცემა, როგორც კაცობრიობის ისტორიის საკვანძო მომენტი, საწყისია ადამიანის არსებაში დაწყებული დაპირისპირებისა, რის საფუძველზეც ადამიანი ღვთაებრივი წესრიგის მიღმა აღმოჩნდა. ადამიანის არსი გადის ყოფიერების იმ ჰარმონიიდან, რომელიც შემოქმედის მიერ „ყოველივეს კეთილად ქმნის“ შედეგია. ამგვარად, ცოდვით დაცემა არის ერთგვარი გარლვევა ყოფიერებაში, რომელიც ღვთაებრივ წესრიგს უპირისპირდება⁵⁸. საბოლოოდ, ის არის არარსებობის შემოყვანა არსებობაში, რამდენადაც თავდაპირველი ყოფიერება ეს არის ყოფიერება, რომელიც მიმართულია თავისი შემოქმედისკენ, რომელიც არსებობის წყაროა. მასში ყოველივეს თავისი კუთვნილი ადგილი აქვს, რომლის მეშვეობითაც ახორციელებს იმ არსებობას, რომელიც არსებობის წყაროდან მიიღო. შესაბამისად, ღვთაებრივი წესრიგის დარლვევა არის არსებულთა წესრიგის დარლვევა და ამით არსებობის საპირისპიროს – არარსებობის შემოყვანა ასპარეზზე. ეს არარსებობა კი, თუმცა, შეიძლება არ ვლინდებოდეს სრული არარსებობით, მაგრამ თავდაპირველი ღმრთივობიძებული არსებობისგან გაუცხოებით უკვე არ არის არსებობა. აქ ტრადიციული ქრისტიანული სიკეთის მონისტური კონცეფცია მოდის წინ, რომლის თანახმადაც ბოროტება სიკეთის მოკლებაა. სიკეთე უკავშირდება არსებობას, საბოლოოდ კი, ეს ჯაჭვი თავის ლოგიკურ დასრულებას პოულობს იმაში, რომ ცოდ-

57 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 430.

58 ცოდვით დაცემის ფაქტის ნეოპლატონურ ონტოლოგიურ ჭრილში განხილვისათვის იხ.: R. J. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the soul, Beyond O'Connell and his Critics*, Washington: The Catholic University of the America Press, 2006.

ვით დაცემა, როგორც პირველქმნილი წესრიგის დარღვევა, ბოროტების სათავეა კაცობრიობაში.

ცოდვით დაცემის, როგორც ღვთაებრივი წესრიგის დარღვევის ფაქტი, ცხადია, საინტერესო განხილვის საგანია გონიერი შემოქმედის ყოვლისმცოდნეობის ფონზე, რადგანაც, როგორც ყოვლისმცოდნეს, მას ამის ცოდნაც ექნებოდა. ავგუსტინე ამბობს, რომ ამ საკითხის შესახებ გადაჭრით რთულია საუბარი, მაგრამ, მისი აზრით, ამით ღმერთის სამართლიანობა გამოვლინდა. ადამიანი სცოდავს თავისუფალი ნების საფუძველზე, შესაბამისად, ხელოვნური არიდება ამ ყოველივესი იქნება თავისუფალი ნების შეზღუდვა; სიკეთის სტატუსი განსაზღვრულია თავისუფალი ნების ხარჯზე⁵⁹. აქ ვლინდება ღვთიური სამართალი: ერთი მხრივ, დამსახურებული სასჯელის, მეორე მხრივ კი, ჯილდოს სახით. ამასთანავე, ჯილდო, რომელიც სათნოების საპასუხოდ ეძლევა ადამიანს, მხოლოდ მაშინაა დამსახურებული, თუკი ხდება საცდურზე გამარჯვება – საცდური გვევლინება ერთგვარ ლეგიტიმატორად სათნოებისთვის⁶⁰. ასე რომ, ზემოხსენებული ღვთაებრივი წესრიგის დარღვევა – ცოდვით დაცემა – წინააღმდეგობაში არ მოდის გონიერი შემოქმედის ყოვლისმცოდნეობასთან, რამდენადაც ღმერთის ქმნილებებში – წესრიგში – მოიაზრება ადამიანის თავისუფლება და სიკეთეც, რომელიც ამ თავისუფლებით ხორციელდება.

ცოდვით გამოწვეული კონფლიქტი სხეულსა და გონებას შორის, ე.წ. „თვალის ახელა“, რომელიც ცოდვას მოჰყვა, გულისხმობს იმას, რომ „სულიერი“ პოტენციალის მქონე სხეული შეიცვალა – გაუქმდა ჰარმონია გონებასა და სხეულს შორის. დაცემის გარეშე სხეულს შეეძლო პროგრესირება და „სულიერ“ სხეულად ქცევა, ახლა კი სიკვდილის მატარებელი სხეული გახდა, რომელიც გონებასთან დისჰარმონიაშია. ამ ფაქტის შედეგად შემოვიდა სიკვდილი და, მასთან ერთად, სწეულებები. სხეულში დაიწყო სრულებით ახალი პროცესები – მან ასაკთან ერთად ცვლილება დაიწყო.

ასევე, საბედისწერო ცვლილება, რაც ადამიანმა ცოდვით დაცემის შემდგომ განიცადა, უკავშირდება მის თავისუფალ ნებას. ეს

59 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 432.

60 იქვე, გვ. 433.

საკითხი ავგუსტინეს სხვადასხვა პერიოდის შრომებში, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, სხვადასხვაგვარადაა გადაჭრილი. საკითხი შემდეგი სახით დგას – შეუძლია თუ არა ადამიანს სიკეთის ქმნა დამოუკიდებლად? ავგუსტინესთან, განსაკუთრებით მის გვიანდელ ნაშრომებში, ამის საფუძვლად საღვთო მადლი გვევლინება, რომელიც ადამიანს საკუთარი დამსახურებების მიხედვით როდი ეძლევა. ამის შესახებ ვრცლად მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

ადამიანის ონტოლოგიური მიმართება ღმერთთან

როგორც ითქვა, ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ადამიანის და ღმერთის მიმართების საკითხი ერთ-ერთ ცენტრალურ თემას წარმოადგენს. ეს მის ადრეულ თხზულებებშივე იჩენს თავს (მაგალითად, „მონოლოგებში“). ეს ცხადია მის ცნობილ ავტობიოგრაფიულ ნაშრომშიც „აღსარებანი“⁶¹: ადამიანი მთელი თავისი არსით, მგრძნობელობით, მეხსიერებით, გონებით მიმართულია თავისი შემოქმედისკენ⁶¹. ამის უმთავრეს მიზეზად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ადამიანი არის ღმერთის ქმნილება.

ადამიანის, როგორც ღმერთის ქმნილების აუცილებელი მიმართება თავის შემოქმედთან ჩანს „აღსარებანის“ პირველივე სიტყვებში. აქ საუბარია ღმერთის აღმატებულებაზე და ადამიანის უბადრუკობაზე, რომელიც, ცხადია, განიხილება ადამიანის ცოდვის კონტექსტში. თუმცა კი, ავგუსტინე ამბობს, რომ ღმერთმა თავად საკუთარი თავისთვის შექმნა ადამიანი. აქ იკვეთება მნიშვნელოვანი მომენტი: ღმერთი არის შემოქმედი ადამიანისა, რომელიც შექმნილია იმისთვის, რომ ღმერთთან იყოს მიმართებაში. მიუხედავად მისი უბადრუკობისა, ეს გახლავთ სწორედ ადამიანის შექმნის მიზეზი. ამასთან, მიუხედავად ადამიანის შეზღუდულობისა (ცოდვით დაცემის შემდგომ) ღმერთთან ურთიერთობისთვის, მასში, როგორც ქმნილებაში, მაინც არსებობს გარკვეული მიმართება შემოქმედთან, რომელსაც პირობითად ონტოლოგიური მიმართება შეგვიძლია ვუწოდოთ. თუმცა კი, ამ ონტოლოგიური მიმართების

61 C. G. Vaught, *The Journey toward God in Augustine's Confessions, Books I–VI*, გვ. 8-10.

მიზეზსაც ღმერთი წარმოადგენს. როგორც ნეტარი ავგუსტინე ამბობს, ადამიანის გული ვერ მოისვენებს, ვიდრე ღმერთში არ პოუვებს განსვენებას⁶². აქ ნათლად ჩანს, რომ ადამიანი ვერ განახორციელებს თავის არსს, თუკი შემოქმედის მიზანს აცდება, ეს მიზანი კი შემოქმედთან ერთობაში ვლინდება.

ღმერთთან ადამიანის მიმართების ონტოლოგიური ხასიათი „აღსარებანის“ მნიშვნელოვან ნაწილს გასდევს თან⁶³. მაგალითად, ავგუსტინე ამბობს, რომ უნდა მოუხმოს ღმერთს, რომელიც მასშია, ან ის თავადაა ღმერთში, რადგანაც ის არსებობს. ღმერთი აქ გვევლინება არსებობის პირველმიზეზად, რომლის მიერაცაა არსებობა ყველა არსში. ღმერთის დამტვევი არაფერია მის ქმნილებებს შორის, თუმცა კი, თავად ღმერთი ყველაფერშია, როგორც მისი შემოქმედი. შესაბამისად, ადამიანი, რომელიც ვერ იქნება ღმერთის დამტვევი, თუმცა კი, უხმობს მას, იქედან გამომდინარე, რომ მისი ქმნილებაა, უხმობს მას საკუთარ თავშიც. ამგვარად, ადამიანს აქვს არსობრივი მიმართება თავის მიზეზობრივ არსთან. აქ ჩანს ერთგვარი მტკიცებულება ღმერთის არსებობისა: ავგუსტინე ამბობს, რომ „არ ვიქნებოდი, შენ რომ არ ყოფილიყავი ჩემში“⁶⁴. შესაბამისად, საკუთარი არსებობის გაცნობიერებით ის აცნობიერებს მიზეზობრივ არსს, რომლისგანაც მიიღო არსებობა. ამავე კონტექსტში საგულისხმოა ავგუსტინეს ერთი მიმართვა ღმერთისადმი, კერძოდ, „ვინ ხარ... თუ არა უფალი ღმერთი? (quid, rogo, nisi dominus deus?)“⁶⁵. ამის შემდეგ ავგუსტინე საუბრობს ღმერთის ყოვლისშემძლეობაზე, მის განმსჯელობაზე, ყოვლადკეთილობასა და სხვა ღვთაებრივ ატრიბუტებზე. ასევე, მოგვიანებით, ის საუბრობს საკუთარი გულის ნუგეშზეც, რომელიც უკეთურებათა მიტევებით მიუღია; ასევე საკუთარ შობაზეც, რომელიც, თუმცა კი, არ ახსოვს, მაგრამ დროში

62 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 3. ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: მ. გოგატიშვილი, *პოლიტიკის თეოლოგიური პროექტი: ნეტარი ავგუსტინე და ერიკ ფიოგელინი*, გვ. 186-187.

63 H. Chadwick, *Augustine*, გვ. 67.

64 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 3-4.

65 იქვე, გვ. 4-5.

მისი შობა და აღზრდა სწორედ ღვთის ნებით განხორციელდა⁶⁶. მისი არსებობაში მოსვლა და ყოველივე, რაც მას თავს გადახდა, ვფიქრობთ, აქ მოყვანილია სწორედ ზემომოხმობილი ციტატის ასახსნელად. ღმერთის არსებობა და მისი კავშირი ადამიანთან ცხადია ადამიანის ცხოვრებაში მისი გამოვლინების საფუძველზე. „ვინ, თუ არა უფალი?“ – ეს რიტორიკული კითხვა მიუთითებს სწორედ იმაზე, რომ ღმერთი ადამიანის არსებობაში მოსვლასა და მისი ცხოვრების წარმართვაში, მისი ნუგეშსა და ცხოვრების თითოეულ ნაბიჯში იჩენს თავს და ეს სწორედ არის ყოვლისშემძლე, ყოვლისგამრიგე, ყოვლადკეთილი ღმერთი.

„აღსარებანში“ ნეტარი ავგუსტინე საუბრობს სულიერ შიმშილზე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთთან ურთიერთობით შეიძლება დაკმაყოფილდეს. ავგუსტინე ცდილობდა ამ შიმშილის მოკვლას ხორციელი სიამოვნებებით, თუმცა კი, მხოლოდ და მხოლოდ აძლიერებდა მას⁶⁷. მოცემული ფრაგმენტის მეშვეობით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ადამიანი გახლავთ უკმარობის მატარებელი არსება. ამ უკმარობის შევსება შეუძლებელია ხორციელი სიამოვნებებით, პირიქით, ამ დროს ის კიდევ უფრო მძაფრდება. ეს უკმარობა, რომელიც არსობრივია ადამიანისთვის, აღმოიფხვრება მხოლოდ ღმერთთან ურთიერთობით. ადამიანი არის „ღმერთის მსაჭიროებელი“ არსება. ავგუსტინეს ფილოსოფიაში არაერთხელ მტკიცდება, რომ ღმერთია ის უმაღლესი სიკეთე, რომლისკენ სწრაფვაც მისი ქმნილების – ადამიანის – უმთავრესი მიზანი და ვალია⁶⁸.

ადამიანის ღმერთისადმი ონტოლოგიური მიმართება ცოდვის შესახებ სწავლებაშიც იჩენს თავს. როგორც ზემოთ ვთქვით, ცოდვას ავგუსტინე სწორედ ღმერთის წესრიგის დარღვევად მიიჩნევს. ღმერთის წესრიგს აქვს ონტოლოგიური ბუნება, შესაბამისად, მისი დარღვევა არის ადამიანის მიერ საკუთარი არსის, ბუნების წინააღმდეგ წასვლა. ადამიანი ცოდვის მეშვეობით უუცხოვდება საერთო სიკეთეს, რომელიც გახლავთ ღმერთი. ეს საერთო სიკეთე ადამიან-

66 იქვე, 1995, გვ. 5-6.

67 იქვე, გვ. 34.

68 C. G. Vaught, *The Journey toward God in Augustine's Confessions, Books I-VI*, გვ. 9.

ნისთვის განისაზღვრება როგორც მთლიანობა⁶⁹. ადამიანი არ უნდა მისდევდეს ნაწილს, ეს მისი არსებობისთვის დამაკნინებელია, რამდენადაც ნაწილები ყოველთვის ენაცვლება ერთი-მეორეს და არარსებობისკენ ისწრაფის, მათი მიღვენება კი ადამიანის არსისთვის ასევე არარსებობისკენ სწრაფვად იქცევა მათი წარმავალი ბუნების გამო⁷⁰. ღმერთი ადამიანისთვის უცვალებელ მიზანს წარმოადგენს, რომელიც მისი ბედნიერების წყაროა. სხვადასხვა ქმნილებების სიყვარული წარმოადგენს წარმავალ სიყვარულს, რომელიც ადამიანს ვერ მიანიჭებს ბედნიერებას. ბედნიერებას ავგუსტინე განიხილავს მარადიულობის პერსპექტივაში, ანუ რაც წარმავალია, საბოლოო ჯამში, შეუძლებელია ბედნიერების მომტანი იყოს. ამის საფუძველზე ბედნიერების წყარო, სიყვარულის ობიექტი ყოველთვის უნდა იყოს წარუვალ სიკეთე – ღმერთი. ყოველივეს შეყვარება სწორედ ღმერთში უნდა ხდებოდეს⁷¹. ადამიანი განწირულია მწუხარებისთვის, რამდენადაც მიელტვის ამქვეყნიურ საგნებს. პრობლემები მუდმივი თანმდევა ადამიანისა, ადამიანი ატარებს მწუხარებას, რაც გამოწვეულია მთელისგან ჩამოშორებით და ნაწილების თავის-თავადად აღქმით. ამის საპირისპიროდ, ადამიანი საკუთარი არსის განხორციელებისთვის უნდა ისწრაფოდეს – ის უნდა ისწრაფოდეს მთელისკენ, ანუ ნაწილების მეშვეობით უნდა ჭვრეტდეს მთელს. ამის მეშვეობით გარესამყაროც განსაკუთრებულ სტატუსს იძენს სულისა და ღმერთის მიმართების საკითხში⁷². ადამიანის ბედნიერება მდგომარეობს სრულყოფილ არსებობაში, რაც გულისხმობს ყოფიერების მთლიანობასთან კავშირს. ეს კი ადამიანს შეუძლია მხოლოდ პირველმიზეზთან, ღმერთთან თანაზიარებით მოახდინოს⁷³. ამგვარად, ადამიანი თავისი ცხოვრებით, რომელიც მიმდინარეობს წარმავალ საგნებს შორის და რომლებიც მას უქმნიან მუდმივად პრობლემებს, გვევლინება ღმერთთან მიმართებაში მყოფ არსე-

69 R. J. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the soul, Beyond O'Connell and his Critics*, გვ. xxii.

70 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 46.

71 იქვე, გვ. 59.

72 C. G. Vaught, *The Journey toward God in Augustine's Confessions, Books I–VI*, გვ. 10.

73 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 60.

ბად, ეს მიმართება კი, უწინარეს ყოვლისა, ატარებს ონტოლოგიურ ხასიათს, რაც ქმნილების შემოქმედთან ურთიერთობით განისაზღვრება. ღმერთი, როგორც არსებობის მიზეზი, არის საფუძველი იმ ყოფიერების მთლიანობისა, რომელიც ადამიანს საშუალებას აძლევს თავისი ბედნიერება მოიპოვოს.

ღმერთი გახლავთ ადამიანის შემოქმედი, რომელიც არ დაივიწყებს მის ქმნილებას იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ამას ქმნილება გააკეთებს. ადამიანი ღმერთს უხმობს თავის სულში, რაც გამოხატავს მათ განსაკუთრებულ ახლო, „შინაგან“ ურთიერთდამოკიდებულებას. ავგუსტინე ამბობს, რომ სწორედ ღმერთმა ჩაუნერგა ადამიანის სულს ამის სურვილი. ღმერთი თავად ასწრებს ადამიანს, როდესაც მას სხვადასხვა გზით ცხოვრების გზაზე ევლინება. ღმერთი არ განიცდის ადამიანისგან არავითარ საჭიროებას. ადამიანის მსახურება ვერ გაზრდის ღმერთის ძალმოსილებას, თაყვანისცემა კი ვერ შემატებს პატივსა და დიდებას. მათი ურთიერთობა მხოლოდ ადამიანისთვისაა საჭირო, რათა ბედნიერი იყოს ღმერთით. ეს ბედნიერების უნარი კი თავად ღმერთის მიერ ბოძებული ნიჭია ადამიანისთვის⁷⁴.

74 იქვე, გვ. 277.

II. ადამიანი და გარესამყარო

ადამიანის სხეული

ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ადამიანის სხეული ადამიანური არსის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია. მართალია, ის დაქვემდებარებული უნდა იყოს სულზე, მაგრამ ეს სულაც არ აკნინებს მის როლს ადამიანის შემოქმედთან მიმართებით რეალიზაციის საქმეში. ის არ არის ბოროტების წყარო და, მეტიც, ადამიანს ის უნდა უყვარდეს კიდევ⁷⁵. ამას მოწმობს თუნდაც ის, რომ როდესაც ღმერთმა ადამიანი შექმნა (პოტენციურად), ადამიანი არ წარმოადგენდა მხოლოდ სულს. დაბადების წიგნში აღწერილ ადამიანის შესაქმნის პირველ ისტორიაში საუბარია ადამიანის „მამაკაცად და დედაკაცად“ შექმნაზე. როგორც ითქვა, ავგუსტინე სქესობრივ დიფერენციაციას განუკუთვნებს მხოლოდ სხეულს და არა სულს. ამგვარად, შესაქმნის პირველ ისტორიაში, როდესაც იქმნება ადამიანის არსი, ადამიანის პოტენციის შექმნა ხდება მთლიანად – იქმნება სულიც და სხეულიც⁷⁶.

ავგუსტინე თავის განაზრებებში სხეულის შესახებ იყენებს ორ ტერმინს – *corpus* (სხეული) და *caro* (ხორცი). „სხეული“ ადამიანის ბუნების ნაწილია. „ხორცი“ გამოიყენება მის სინონიმად, თუმცა, უმთავრესად, მოციქულ პავლეს გავლენით, ის ხრწნადი, დაზიანებული, დაცემული ადამიანის ბუნების ნაწილის აღმნიშვნელია. ხშირად ავგუსტინე მას სხულის საპყრობილის მსგავსი შინაარსითაც იყენებს⁷⁷.

ნეტარი ავგუსტინე თხზულებაში „შესაქმნის წიგნის სიტყვასიტყვითი განმარტება“ განიხილავს სხეულის მშვინივერობისა და სულიერობის საკითხს (1 კორ. 15.44). მისი აზრით, ადამს დაცემამდე არ ჰქონდა ის სხეული, რომელიც აღდგომის შემდგომ ეძლევა ადამიანს. ადამიანმა ცოდვით დაცემით შეიძინა სიკვდილი, რაც მეტყველებს იმაზე, რომ ის უკვდავების მატარებელი იყო. მაგრამ რო-

75 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 168.

76 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 307-308.

77 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 167-168.

გორ შეიძლება ეს ასე ყოფილიყო, თუკი მას სულიერი სხეული არ ექნებოდა?⁷⁸ ავგუსტინე ფიქრობს, რომ ადამს უნდა შეეძინა სულიერი სხეული, რისი შესაძლებლობაც დაკარგა ცოდვის მეშვეობით⁷⁹. ადამს ცოდვით დაცემამდე ჰქონდა სხეული, რომელსაც ჰქონდა შესაძლებლობა სიკვდილისა, მაგრამ ის არ იყო მისთვის აუცილებელი. თუმცა, მისთვის აუცილებელი არც უკვდავება იყო, როგორც ეს სულიერ სხეულებშია – მას შეეძლო სიკვდილი⁸⁰. პირველ ადამიანს შეეძლო არ ყოფილიყო უკვდავი, რადგანაც მისი უკვდავება განპირობებული იყო სიცოცხლის ხის ნაყოფის ჭამით, რაც შემდგომ აეკრძალა. შესაბამისად, ცოდვის შედეგად სხეული არა მოკვდავი, არამედ მკვდარი გახდა, რისი არიდებაც ადამიანს შეეძლო, თუკი არ შესცოდავდა⁸¹.

ადამის შემდგომი ადამიანების სხეულებიც ასევე მშვენიერი, მაგრამ ისინი ბევრად უფრო დაბალ საფეხურზეა, ვიდრე ადამის სხეული, რადგანაც ადამს ჰქონდა სიკვდილის თავიდან აცილების შესაძლებლობა. ავგუსტინეს აზრით, პირველქმნილი ცოდვა და მასთან ერთად სიკვდილი მემკვიდრეობით გადაეცა მთელ კაცობრიობას. მაგრამ ადამიანებს შეუძლიათ განახლება⁸², რომელიც ხდება ცნობიერების და არა სხეულის დონეზე. ქრისტიანები, ღმერთთან ურთიერთობის მეშვეობით, შეიძენენ იმგვარ სხეულს, როგორიც არ ჰქონია ადამს, თუმცა კი, შეეძლო რომ ჰქონოდა. ადამმა ცოდვის შედეგად დაკარგა გარკვეული ცნობიერი მდგომარეობა, გონიერი მდგომარეობა, რომლის აღდგენაც ხდება ახალ ადამში – ქრისტეში. ავგუსტინე საუბრობს ადამიანის განახლებაზე, ე.ი. ძველის აღდგენაზე. ეს არ არის სხეული, შესაბამისად, აქ ყურადღება ეთმობა ე.წ. „შინაგან კაცს“ (*interiorem hominem*), რომლის აღდგენაც ხდება⁸³. შესაბამისად, უნდა ვიფიქროთ, რომ სხეულებრივი ცვლილებები კავშირშია შინაგანი მდგომარეობის ცვლილებასთან – გონებასა და

78 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 320.

79 იქვე, გვ. 321.

80 იქვე.

81 იქვე, გვ. 322.

82 იქვე.

83 იქვე, გვ. 322-323.

სხეულს შორის მიმართება იცვლება, რაც სხეულის ცვლილებას განაპირობებს.

სხეული ცოდვით დაცემის შემდეგ უარესობისკენ იცვლება, იგი სიკვდილის „მატარებელი“ ხდება, ამის ფონზე კი იკვეთება, თუ რაა დამახასიათებელი მოკვდავი არსებებისთვის; ერთ-ერთი მათგანია კვება. ადამიანს ცოდვით დაცემამდე არ ჰქონდა საკვების საჭიროება, მას არ ანუხებდა შიმშილის გრძნობა. შიმშილი დამახასიათებელია იმგვარი არსებებისთვის, რომლებიც სიკვდილთან არიან ნილნაყარნი⁸⁴. ამასთან, შიმშილი ადამიანის ერთ-ერთი თვისებაა, რომელიც მის ნაკლოვან ბუნებას გამოხატავს – ადამიანის სხეული მუდმივად საჭიროებს რალაცას (საკვებს), რაც მას შეავსებს. შესაბამისად, ის პოტენციაში ატარებს საკუთარი (სხეულებრივი) არსებობის განადგურებას. საჭიროება აქ გვევლინება ადამიანის მოკვდავობის ნიშნად. ამგვარად, ცოდვით დაცემის შემდგომი ადამიანის ბუნება, იმის საფუძველზე, რომ ადამიანი ხორციელ საჭიროებას განიცდის, ასახავს იმისა, რომ ადამიანის სხეული მოკვდავია!

ზემოთქმულის საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ ადამიანის შესაქმნის ბიბლიური ისტორიის განმარტებისას იკვეთება ადამიანის სხეულის, როგორც მთლიანი ადამიანის შემადგენელი ნაწილის თავისებურება – ის პირდაპირ დამოკიდებულია თავის შემოქმედზე! ამგვარად, ადამიანი ღმერთთან მიმართებაში დგას სხეულებრივად. მის სხეულში იკითხება ღმერთის კვალი და, ასევე, ის მიზანიც, რომლის თანახმადაც ადამიანის სხეულის სრულყოფა უნდა მოხდეს სწორედ ღმერთთან ურთიერთობის საფუძველზე.

სხეული ადამიანის სხვა ქმნილებებისგან (კონკრეტულად, ცხოველებისგან) განსხვავების საფუძველიცაა. აქ ხაზი უნდა გაესვას მის აგებულებას, კერძოდ, მის „აღმართულობას“, რაც გამოხატავს იმას, რომ ადამიანი ზეცისკენ უნდა იყოს მიმართული და, ცხოველებისგან განსხვავებით, ვისთვისაც სიამოვნების წყარო მიწიერია, არ უნდა მიილტვოდეს მიწიერისკენ⁸⁵. ამგვარად, ადამიანის სხეული გა-

84 იქვე, გვ. 320.

85 ნეტარი აგეუსტინეს ეს მოსაზრება უახლოვდება კაბადოკიელ მამათაგან ერთ-ერთის, გრიგოლ ნოსელის შეხედულებას. თავის თხზულებაში „შესაქმისათვის კაცისა“, კერძოდ, VIII თავში გრიგოლ ნოსელი წერს: „ტანი კაცისა აღმართულია, ზეცისაკენ აზიდული და ზეამხედველი, რითაც მისი უფროსობა და მეფური

რეგული ფორმით შეესაბამება მის სულსაც, რამდენადაც ადამიანის სული სწორედ ზეციურისკენ უნდა იყოს მიმართული, იმ საგანთა ჭვრეტისკენ, რომლებიც აღმატებულია⁸⁶. რაც შეეხება სხეულის შემადგენლობას, ავგუსტინეს აზრით, ადამიანის სხეული შედგება მიწის ელემენტისგან, ასევე, ჰაერის ელემენტისგან, რომელიც კონკრეტულად ფილტვებში, არტერიებსა და ადამიანის სხეულის სხვა ორგანოებში გვხვდება. მასში არის წყლის ელემენტიც და, ასევე, ცეცხლის ელემენტიც – ადამიანის სხეულს გააჩნია სითბოს თვისება, რომელიც თავმოყრილია ღვიძლში, სინათლის თვისება კი თავმოყრილია თავის ტვინის ზედა ნაწილში, საიდანაც ადამიანის ხედვის უნარი მომდინარეობს. ადამიანის თავის ტვინიდან გრძნობათა ორგანოებისკენ გამოსულია ერთგვარი მილები, რომლებიც გრძნობის პროცესის გამტარები არიან. შეხების გრძნობა მთელ სხეულს ეკუთვნის. მას ტვინი აკონტროლებს კისრისა და ძვლის ტვინის მეშვეობით. ძვლის ტვინისგან გამომდინარეობს ქსელი, რომელიც ახორციელებს სწორედ შეგრძნებას მთელ სხეულში⁸⁷. სული სწორედ ამ სისტემის საფუძველზე ახდენს შემეცნებას, თუმცა კი, იმის საჩვენებლად, რომ სული არ განეკუთვნება რაიმე სხეულებრივს და არც კონკრეტულ სხეულებრივ ლოკაციას ფლობს, ავგუსტინე აჩ-

ღირსებაა გამოცხადებული. ის, რომ არსთა შორის ამგვარი მხოლოდ ადამიანია, ხოლო სხვას ყველას ქვედადრეკილი სხეულები აქვთ, ღირსებათა სხვაობას მბრძანებლობის წინაშე ქედდადრეკილთა და ძალაუფლებით მათზე ამალგებულთა შორის ნათლად წარმოაჩენს“ (იხ.: წმინდა გრიგოლ ნოსელი, *შესაქმისათვის კაცისა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გ. კოპლატაძემ, წიგნში: საქართველოს ეკლესიის 2010 წლის კალენდარი, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2009, გვ. 34*). შესაბამისად, ადამიანის აგებულების, როგორც ადამიანის ღვთაებრივი დანიშნულების მატარებლის ასახვა მიღებული და გავრცელებული მოსაზრებაა IV-V საუკუნის ქრისტიან მამებში, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ამასთან, დავძენთ, რომ აქ არ უნდა შეგვექმნას შთაბეჭდილება, რომ, თითქოს, ავგუსტინე ამ საკითხში ნოსელის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ავგუსტინე არათუ არ იცნობდა ნოსელის შემოქმედებას, არამედ დაზუსტებით მისი პიროვნების შესახებაც არ ჰქონდა ინფორმაცია. ამის ნათელი მაგალითია ერთ-ერთ წერილში ავგუსტინეს მიერ ბასილი დიდის ძმად ნოსელის ნაცვლად გრიგოლ ნაზიანზელის მოხსენიება. იხ.: J. T. Leinhard, *Augustine of Hippo, Basil of Caesarea and Gregory Nazianzen*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by A. Papanikolaou, G. E. Demacopoulos, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, გვ. 81.

⁸⁶ Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 313-314.

⁸⁷ იქვე, გვ. 333.

ვენებს, რომ სულს შეუძლია ყველა სხეულებრივი გრძნობისგან აბსტრაჰირება და გონიერი საგნების ჭერეტას მიცემა⁸⁸. გარდა ამისა, სული, რომელიც არ არის სხეულებრივი და არ შედგება არცერთი იმ ოთხი ელემენტისგან, სხეულს მართავს ნაკლები სიხშირის მქონე ელემენტების მეშვეობით (ცეცხლის და ჰაერის მეშვეობით). სული, რომელიც არასხეულებრივია, „ნაკლებად სხეულებრივი“ ელემენტების მეშვეობით უკავშირდება სხეულს⁸⁹.

ავგუსტინე გამოყოფს რამდენიმე სახის აქტს სხეულებში. პირველი მათგანი დამახასიათებელია მცენარეებისთვის და მოძრაობაში (როგორც შინაგანში, ისე გარეგანში) მდგომარეობს. მეორე მათგანი კი ცხოველებისთვისაა დამახასიათებელი და შეგრძნებაში ვლინდება. შეგრძნებათა ცენტრს ავგუსტინე მოიაზრებს თავის ტვინის წინა ნაწილში. ამ მიზეზით შეგრძნებათა ორგანოებიც მასთან ახლოს, სახეზეა განლაგებული. გამონაკლისს წარმოადგენს შეხების გრძნობა, რომლის აღქმაც მთელი სხეულით ხდება. თუმცა კი, მისი სანყისიც თავის ტვინის წინა ნაწილია, საიდანაც შეხების გრძნობა ზურგის ტვინს კეფისა და კისრის მეშვეობით უკავშირდება⁹⁰.

თავის ტვინი იყოფა სამ ნაწილად: წინა ნაწილი, რომელიც შეგრძნებებზეა პასუხისმგებელი, უკანა ნაწილი, რომელიც მოძრაობაზეა პასუხისმგებელი, და შუა ნაწილი, რომელიც პასუხისმგებელია მეხსიერებაზე. მეხსიერება წარმოადგენს ერთგვარ მოსაშუალებს გრძნობასა და მოძრაობას შორის. მეხსიერება აქ ერთვება მოძრაობის, რომელიც შეგრძნებითაა გამოწვეული, დროში გაშლის საფუძველზე. ამასთან, სული, რომელიც ამოძრავებს ამ ყოველივეს, თავად არ განეკუთვნება ამ ორგანოებს⁹¹.

სხეულთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებებს ვხვდებით ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებაში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“. ავგუსტინე ხაზს უსვამს იმას, რომ სხეული (corpus) ერთგვარი ჰარმონიის მატარებელია. ის ერთგვარი ერთობაა. სხეული ყოველივეს პირველმიზეზის თანაზიარია იმით, რომ არის კონკრეტული

88 იქვე, გვ. 333.

89 იქვე, გვ. 333-334.

90 იქვე, გვ. 334.

91 იქვე, გვ. 334-335.

მყოფი. ყველა კონკრეტულ მყოფს გააჩნია ჰარმონიულობა, რომელიც მან მიიღო თავისი შემოქმედისგან, რომელიც უმაღლესი ჰარმონიის მატარებელია და არის ჭეშმარიტი არსებული. გამონაკლისი არც სხეულია⁹². ყოველ სხეულს გააჩნია კონკრეტული ფორმა. სწორედ ეს ფორმა განსაზღვრავს იმას, რომ ის უმაღლესი მშვენიერების თანახმარია. ფორმა აქ მშვენიერების შესაბამისი კატეგორია გახლავთ. პირველმიზეზი, რომელიც ყოველივეს დასაბამია, გახლავთ უმაღლესი მშვენიერების მატარებელი, სწორედ მისი მეშვეობით გახლავთ სხეულიც მშვენიერი, რამდენადაც კონკრეტულ მყოფობასა და ფორმას ფლობს⁹³. აქ, უპირველესად, უნდა აღინიშნოს სხეულისადმი ტრადიციული, ქრისტიანული მიდგომა, რომლის თანახმადაც სხეული, მატერია არ გახლავთ ბოროტების საწყისი. ამ ადრეულ თხზულებაში ავგუსტინე ცდილობს სხეულის, როგორც არსებულის წარმოჩენით აჩვენოს მისი ღირსება. ისიც საღვთო წესრიგის მატარებელია, მიუხედავად ადამიანის ცოდვით დაცემით გამოწვეული კონფლიქტისა ადამიანის გონებასა და სხეულს შორის. ამასთანავე, ამ ადრეულ თხზულებაზე საუბრისას ხაზი უნდა გავუსვათ იმასაც, რომ ავგუსტინეს ეს მსჯელობები მანიქეველთა წინააღმდეგაა მიმართული. სხეულის ლეგიტიმაცია ავგუსტინეს მიერ ეწინააღმდეგება სწორედ მანიქეურ იდეას, რომლის თანახმადაც ბოროტების სათავეს მატერია და, მათ შორის, ადამიანური სხეული წარმოადგენს.

ადამიანი და ღმერთის კვალი სამყაროში

ძველი აღთქმის თანახმად, ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანის განწესება ფიზიკურ სამყაროში (ედემის ბაღში) ხდება. ღმერთმა ადამიანს ბუნებასთან ურთიერთობის, მისი დამუშავების ერთგვარი დავალება მისცა. ეს, ცხადია, ვერ იქნებოდა სასჯელი, რადგანაც ადამიანი ჯერ კიდევ არ იყო ცოდვით დაცემული. შესაბამისად, ეს იყო

92 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 167.

93 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ. ნიგნძი: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991, გვ. 31.

ადამიანის იმგვარი მდგომარეობა, ბუნებასთან ურთიერთობა, რომელიც ერთგვარ ნეტარებას წარმოადგენდა. შემდგომაც კი, ადამიანს ბუნებასთან ურთიერთობა სიამოვნებას ანიჭებს. ძველი აღთქმის თანახმად, ვიდრე ადამიანი ცოდვით დაცემით გაუუცხოვდებოდა ბუნებას, თავად ბუნება მეტად ნაყოფიერი იყო, ვიდრე შემდგომ. ნეტარი ავგუსტინე განმაცვიფრებელს უწოდებს იმას, რასაც ადამიანი ბუნებასთან ურთიერთობით მიიღებდა – ეს იქნებოდა მინათ-მოქმედება, მცენარეებთან თუ ცხოველებთან დამოკიდებულება თუ სხვა რამ. აქ იკითხება სამყაროს წესრიგი, ღმერთმა რომ შექმნა და რომლით ტკობაც შეეძლო ადამიანს – სამყაროში ყველაფერი თავისი მიზეზით ხორციელდება, ამ მიზეზებში კი ხდება ღვთის ხელის ამოკითხვა⁹⁴. სამყარო ადამიანისთვის წარმოადგენს ღმერთის სიბრძნის ასახვას, რაც, შესაბამისად, ნეტარებას გვრის ადამიანს. ცოდვით დაცემამდე ადამიანის ბუნებასთან ურთიერთობა მისი მთავარი დანიშნულების, ღმერთთან ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმა იყო.

ქრისტიანული აზროვნებისთვის შესაქმიდან შემოქმედზე მითითება უცხო არასდროს ყოფილა. ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ტექსტებში ვხვდებით მსგავს პასაჟებს. მაგალითად, ფსალმუნთა წიგნში (103-ე ფსალმუნი) საუბარია სამყაროს წესრიგზე, სადაც ყველაფერი თავის როლს ასრულებს; ეს წესრიგი კი განადიდებს მის შემოქმედს – ღმერთს. პავლე მოციქულიც საუბრობს იმის შესახებ, რომ ღმერთი შეიცნობა მისსავე ქმნილებებში⁹⁵. ფილოსოფიის ისტორიას ახსოვს არაერთი მტკიცებულება ღმერთის არსებობისა, რომელიც სამყაროს წესრიგის შემეცნებას ეფუძნება⁹⁶. ავგუსტინესთან კი ეს მომენტი – სამყაროს მეშვეობით მის შემოქმედზე დასკვნის გაკეთება – მათ შორის, ადამიანის ნეტარების საფუძველია. ადამიანისთვის ნეტარებას წარმოადგენს ღმერთის ჭვრეტა და, შესაბამისად, ბუნებასთან ურთიერთობა, მასთან მუშაობა.

94 Saint augustine, *On Genesis*, გვ. 356-357.

95 შდრ. რომ. 1.20.

96 ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური არგუმენტები. ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: ნ. კოპალეიშვილი, *ღმერთის არსებობის არგუმენტები ქართულ აზროვნებაში, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია*, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/131> (წვდომა განხორციელდა: 14.07.2020).

ადამიანმა ბუნება უნდა დაიცვას, მოუფრთხილდეს მას⁹⁷. ამასთან, როგორც მისთვის განკუთვნილი სამყარო ემსახურება და ექვემდებარება ადამიანს, ასეთივე დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეს ადამიანს შემოქმედთანაც. ადამიანის ურთიერთობა შემოქმედთან ქმნილ ბუნებასთან სწორი ურთიერთობის შენარჩუნების გარანტია. როდესაც ადამიანმა უარყოფითად შეცვალა ურთიერთობა ღმერთთან, შეიცვალა ურთიერთობა ბუნებასთანაც, რომელმაც მას „ნარ-ეკალი“ აღმოუცენა⁹⁸. როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის უპირატესობა სხვა ქმნილებათა შორის ღმერთის ხატება-მსგავსებითაა გამოწვეული. ეს უნდა განხორციელდეს სწორედ ქმნილები-სადმი ზრუნვით, რაც მისი შემოქმედისადმი პატივისცემის დასტური იქნება⁹⁹. აქვე დავძენთ, რომ ეს კონცეფცია განსაკუთრებულ აქტუალობას თანამედროვე დროს იძენს, როდესაც სამყარო ეკოლოგიური კატასტროფის წინაშე დგას. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ადამიანის გარესამყაროსადმი დამოკიდებულების არასწორი ფორმების შედეგია. ადამიანი თანამედროვე დროს არ გვევლინება სამყაროს მზრუნველ განმგებლად, არამედ ის მის გამოყენებას ახდენს საკუთარი თავისთვის იმგვარად, რომ არ ხდება ქმნილებაში შემოქმედის დანახვა. ეს იწვევს ქმნილების დაზიანებას, რაც, საბოლოო ჯამში, დიდი საფრთხის შემცველია თავად ადამიანისთვისაც¹⁰⁰. შესაბამისად, ზემოხსენებული ქრისტიანული კონცეფცია და მისი ავგუსტინესეული ინტერპრეტაცია თანამედროვე დროს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანი, რომელიც გარესამყაროში არსებობს, გარკვეულ მიმართებებში დგას მასთან. ეს მიმარ-

97 „და აკურთხნა იგინი ღმერთმან მეტყუელმან: აღორძნდით და განმრავლდით. და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას. და მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინველთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქვეყანასა და ყოველთა ქუენარმავალთა, მავალთა ქვეყანასა ზედა“ (დაბ. 1.28).

98 Saint augustine, *On Genesis*, გვ. 359-360.

99 S. A. Dunham, *The Trinity and the Creation in Augustine, An ecological analysis*, New York: State University of New York Press, 2008, გვ. 112.

100 ბიბლიური შესაქმნის ეკოლოგიურ პრობლემათა ჭრილში განხილვისათვის იხ.: მიტროპოლიტი კალისტე (უეარი), *შესაქმნის მართლმადიდებლური ხედვა*, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019.

თებები კი ხშირად გახლავთ სამყაროს მთლიანი ყოფიერების პრინციპის (რომელიც, ცხადია, გულისხმობს სამყაროს მისი შემოქმედისადმი, ღმერთისადმი მიმართებასაც) პირდაპირი თუ მრუდე ასახვა. შესაბამისად, ადამიანის ქმედებებსა და სწრაფვებში შეიძლება ამოვიკითხოთ დამახინჯებული ფორმები მისი დანიშნულებისა, ღმერთისადმი სწრაფვას რომ გულისხმობს. ეს ვლინდება, მაგალითად, ადამიანის პატივმოყვარეობაში, რაც დამახასიათებელია დაცემული ადამიანისთვის, ამის ფონზე კი უმაღლესი პატივის ღირსი, მისი განხორციელების უმაღლესი მიზანი ღმერთია. ადამიანს გააჩნია შიში, რომლის საფუძველიცაა სამყაროსთვის დამახასიათებელი ძალთა არათანაბარი განაწილება, თუმცა კი, უმაღლესი ძალაუფლების მქონე გახლავთ ღმერთი და ადამიანისთვის ჯერარს მისი ძალაუფლების შიში. ადამიანს გააჩნია სწრაფვა სიყვარულისკენ, სიყვარულის უმაღლესი ობიექტი კი გახლავთ ღმერთი. ადამიანს გააჩნია სწრაფვა შემეცნებისკენ და შემეცნების უმაღლესი მიზანიც ღმერთია. ღმერთია ერთადერთი რამ, რისი მეშვეობითაც ადამიანი სიმშვიდეს მოიპოვებს. ამასთან, ისაა უმაღლესი სიმდიდრეც, ადამიანის სიმდიდრისკენ სწრაფვის ფონზე. ავგუსტინე საუბრობს ადამიანის დაცემული ბუნების ყოველგვარ მანკიერებაზე, შურზე, სიხარბეზე, შიშზე, და ყოველივე ამას უპირისპირებს ადამიანის ღმერთთან დამოკიდებულებას. ამგვარად, ღმერთშია მხოლოდ ხსნა ადამიანისა¹⁰¹. ეს ცხადყოფს იმას, რომ სამყაროსადმი ადამიანის ყოველგვარი მიმართება არის აჩრდილი ნამდვილი მიმართებისა – ღმერთთან მიმართებისა.

ღმერთი ადამიანის მიმართების მთავარი ობიექტია¹⁰². თუკი ვიმსჯელებთ პირველ კომპონენტებზე, ძალაუფლებას რომ ეხება, აქ უნდა ამოვიკითხოთ ადამიანის ბუნების მნიშვნელოვანი ასპექტი, სხვასთან მიმართებას რომ ეხება – ადამიანი სხვას აღიქვამს როგორც საკუთარ თავზე დაქვემდებარებულად ან პირიქით,

101 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 30-31.

102 აქ საყურადღებოა ავგუსტინეს ნააზრევს XX საუკუნის ეგზისტენციალურ ფილოსოფიასთან შედარება. ამის მაგალითად შეგვიძლია მოვიხმოთ მარტინ ბუბერის „მე და შენ“, სადაც ადამიანის მიერ ნათქვამი ყოველი „შენ“ წარმოადგენს მარადიული „შენ“-ის აჩრდილს, იხ.: M. Buber, *I and Thou*, translated by W. Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

რაც გამოწვეულია სამყაროს იერარქიული წყობით – იერარქია გულისხმობს სამყაროში ძალთა არათანაბარ განაწილებას. ამგვარი მიმართება არსობრივია ადამიანისთვის და თავის პირველსახეს ადამიანის ღმერთისადმი დაქვემდებარებაში ჰპოვებს. ღმერთია ის სხვა, რომლის მეშვეობითაც ადგენს ადამიანი საკუთარ თავს, როგორც მიმართებაში მყოფს. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ღმერთის სიყვარულის ობიექტად სახელდება. სიყვარულის უნარიც აქ ადამიანის არსობრივ უნარად გვევლინება. ამ უნარის ყველაზე სრულყოფილ ფორმად კი ავგუსტინე ღმერთის სიყვარულს სახავს. სწორედ ისაა მაცოცხლებელი სიყვარული, რამდენადაც მას ობიექტად თავად უმაღლესი მშვენიერება აქვს. ღმერთია ის ცოდნის სისრულეც, რომელიც ადამიანის შემეცნებას აკმაყოფილებს. შემეცნებაც ადამიანის არსობრივი უნარია, რომელიც ასევე სრულქმნისთვის სრულყოფილ ობიექტს მოითხოვს. ღმერთი ინტელიგიბელობის მწვერვალად გვევლინება (თუმცა, აქ ხაზი უნდა გავუსვათ იმასაც, რომ, საბოლოოდ, ღმერთის ბუნება ადამიანის გონებისთვის მიუწვდომელია). რაც შეეხება ადამიანურ მანკიერებებს, ავგუსტინე იმგვარ მანკიერებებზე საუბრობს, რომლებსაც ყოველი ადამიანი სჩადის. მათგან გამოსავალი კი მხოლოდ ღმერთში გახლავთ. ღმერთია ის მიზანი, რომლის მეშვეობითაც გადაილახება ადამიანური სისუსტეები. ამგვარად, ღმერთი არის ადამიანური სრულქმნის აუცილებელი პირობა და ადამიანის არსის ხსნაც სწორედ მასში მდგომარეობს. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ, ავგუსტინეს ზემოთ მოხმობილი დებულებების თანახმად, ადამიანი გახლავთ არსება, რომელიც არსობრივად მიმართულია ღმერთისკენ. ღმერთი გახლავთ ის სხვა, რომლის მეშვეობითაც ხდება საკუთარი თავის დადგენა (ეს ჩანს, მაგალითად, „ალსარებანის“ ნიგნის პირველივე სიტყვებიდან), ის გახლავთ ადამიანის ცნობიერების (ცნობიერებას კი სხვადასხვა სწრაფვები ახასიათებს: სიყვარული, შემეცნება და ა.შ.) ყოველგვარი მისწრაფების საბოლოო ობიექტი. დაცემული ადამიანის მიმართება სამყაროსადმი წარმოადგენს გამრუდებულ სახეს მისი ნამდვილი არსისა, რომლისთვისაც მთავარი მიმართების ობიექტი გახლავთ ღმერთი.

გარესამყაროსთან ურთიერთობის საფუძველზე გამოხატული ადა-

მიანის მიმართება ღმერთისადმი ცხადია შემდეგი მონაკვეთის საფუძველზეც. ავგუსტინე ამბობს, რომ ყოველი ადამიანი მონოდებულია ღმერთის სიყვარულისთვის. ეს განპირობებულია მისი გარესამყაროში არსებობით. გარესამყარო, ავგუსტინეს აზრით, მეტყველებს ღმერთზე და ყველას მოუწოდებს მისი სიყვარულისკენ¹⁰³. ამას ავგუსტინე ცხადყოფს ბუნების გამოძიებით. ის, თითქოსდა, ეკითხება ყოველ არსს სამყაროში, თუ ვინ არის ღმერთი, ისინი კი პასუხობენ მას, რომ მათი შემოქმედია ღმერთი. იგივე შეკითხვა დაესმის ადამიანსაც, რომელიც ორი, შინაგანი და გარეგანი არსისგან შედგება, სულისგან და სხეულისგან. თუკი სულს დავუსვამთ შეკითხვას, თუ ვინ არის ღმერთი, მაშინ ის გარეგან არსზე დაყრდნობით გვიპასუხებს, რომ ღმერთი სწორედ სამყაროს შემოქმედია. ამგვარად, სამყაროს შემეცნების საფუძველზე სხეული სულისთვის მიმთითებელია ღმერთზე¹⁰⁴.

საგულისხმოა, რომ ავგუსტინე აქ ადამიანის სპეციფიკას წარმოაჩენს. სამყაროს ხედავენ ცხოველებიც და სხვა არსებებიც, თუმცა, მათ, ადამიანებისგან განსხვავებით, არ გააჩნიათ განსჯის უნარი. სწორედ განსჯაა ის, რისი მეშვეობითაც ადამიანი გარესამყაროსთან შეხებისას რელიგიურ არსებად წარმოგვიდგება¹⁰⁵. ადამიანი არის არსება, რომლის უნარიცაა გარესამყაროს განსჯა და იქ შემოქმედის კვალის დანახვა. ადამიანი, რომელიც დადგენილია შექმნილი სამყაროს განმგებლად, თავის ამ მისიას უნდა ასრულებდეს სწორედ ქმნილების ონტოლოგიური სტატუსის გააზრებით – ქმნილება საკუთარ თავში გულისხმობს შემოქმედს.

ადამიანი და ფილოსოფია

ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, ვფიქრობთ, საგანგებო ადგილი უნდა დავუთმოთ თავად ფილოსოფიას, როგორც ადამიანის სპეციფიკურ აქტივობას. სწორედ ფილოსოფია წარმოადგენს აქტივობის იმ ტიპს, რომელიც განასხვავებს ადამიან-

103 ნეტარი ავგუსტინე, *ალსარებანი*, გვ. 183.

104 იქვე, გვ. 183-184.

105 იქვე, გვ. 184-185.

ნებს სხვა არსებებისგან. ფილოსოფია ისეთი ფენომენია, რომელიც არ ხელენიფება ცხოველებს და რომელიც არ სჭირდება ღმერთს¹⁰⁶. ადამიანისთვის ის წარმოადგენს ერთგვარ გზას ღმერთისკენ, რამდენადაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს სამყარო როგორც ღმერთის ქმნილება.

ავგუსტინეს შემოქმედებაში ვხვდებით არაერთი ფილოსოფიური სისტემის მიმოხილვას. ეს მიმოხილვები ატარებენ როგორც ისტორიულ, ისე სისტემურ ხასიათს. მათ შორის განსაკუთრებით საინტერესოა ნეტარი ავგუსტინეს „შეხვედრა“ ციცერონის ფილოსოფიასთან¹⁰⁷. ამ შემთხვევის აღწერისას იკვეთება ავგუსტინეს ნააზრევში ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი როლი ადამიანის ღმერთისაკენ წარმართვაში, რამდენადაც ის სიბრძნის სიყვარულია და მარადიულ ღირებულებებს სახავს ცნობიერების ჰორიზონტზე¹⁰⁸. ციცერონის „ჰორტენზიუსში“ აღწერილია სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობები და უმთავრეს მიზნად წარმოჩენილია არა რომელიმეს მსახურება, არამედ თავად სიბრძნის სიყვარული, რამაც უნდა გვანუგეშოს ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. ეს იყო ავგუსტინესთვის სწორედ ამქვეყნიური ტკობისგან მოწყვეტის საბაბი. ამ ტექსტმა ავგუსტინეში გააღვიძა სიბრძნის და, აქედან გამომდინარე, ღმერთის ძიების სურვილი¹⁰⁹. თუმცა, როგორც თავად ამბობს, მისი წყურვილი ამ თხზულებამ სრულყოფილად ვერ დაამყოფილა, რამდენადაც მასში არ არის მოთხრობილი ძე ღვთისას, ქრისტეს შესახებ.

მოცემული ფრაგმენტი ცხადყოფს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას ადამიანის ცხოვრებაში. ავგუსტინე ამბობს იმასაც, რომ ზოგი ფილოსოფია შეიძლება საცდურადაც კი ექცეს ადამიანს, მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში, თუკი ის ადამიანს მცდარ სიბრძნეს სთავაზობს. ჭეშმარიტი სიბრძნე, ცხადია, ერთია. შესაბამი-

106 თ. ირემაძე, *ალექსანდრიის სკოლის ფილოსოფიური რეალიზმი. შალვა ნუცუბიძე და მისი აზროვნების ახლებური სანყისები*, გერმანულიდან თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 2013, გვ. 11-12.

107 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 37.

108 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, გვ. 59.

109 H. Chadwick, *Augustine*, გვ. 9-11.

სად, მართებულია მისკენ სწრაფვა და არა კონკრეტული ავტორიტეტებისა თუ სკოლებისადმი მიმხრობა. „ჰორტენზიუსმაც“ ავგუსტინეს ის კი არ ასწავლა, თუ „როგორ ეთქვა, არამედ რა ეთქვა“¹¹⁰. შესაბამისად, ფილოსოფიური თხზულების ღირსება განისაზღვრება იმით, თუ რამდენადაა აზროვნების განმავითარებელი ესა თუ ის მოძღვრება, და არა იმით, თუ რამდენად ატარებს ის რომელიმე მოაზროვნის კერძო შეხედულებას. ციცერონის „ჰორტენზიუსი“ სასოწარკვეთილებიდან სიბრძნის მეშვეობით გამოსავლის ძიებას გვისახავს. შესაბამისად, მისთვის თავისთავად სიბრძნეა მნიშვნელოვანი, რაც ასე აინტერესებს ახალგაზრდა ავგუსტინეს. ამგვარად, ფილოსოფია, როგორც სიბრძნის სიყვარული და არა კერძო სკოლების გავლენის ქვეშ ყოფნა არის გრძელი გზა ღმერთისკენ, რომელსაც ავგუსტინე ცხრამეტი წლის ასაკში დაადგა. ეს ცხადყოფს იმას, რომ ფილოსოფიას, როგორც ადამიანის გონების აქტივობას და არა როგორც ისტორიულ ცოდნას გააჩნია ადამიანისთვის უდიდესი მნიშვნელობა!

ავგუსტინეს „აღსარებაში“ საგულისხმოა ერთი მონაკვეთი, სადაც ის პლატონიკოსთა წიგნებთან შეხვედრას აღწერს. ეს წიგნები მისთვის იქცა ერთგვარ შესავალ კარიბჭედ ქრისტიანობაში. ეტიენ ჟილსონი ამ მოვლენას უწოდებს ანტიკური აზროვნებისა და ქრისტიანული რწმენის ეპოქალურ შეხვედრას¹¹¹. ნეოპლატონური მონიზმის კონცეფცია ავგუსტინესთვის აღმოჩნდა იარაღი დუალიზმის შესახებ მანიქეველთა მოძღვრების წინააღმდეგ. შესაბამისად, მისთვის ნათელი გახდა ჭეშმარიტების საკითხიც, რადგანაც ჭეშმარიტება, რომელიც ერთია, აქ სწორედ მონიზმის პრინციპს ეფუძნება. ავგუსტინე აღწერს, რომ იპოვა ჭეშმარიტება, რომლის წვდომაც მას ჯერ კიდევ არ შეეძლო. სწორედ ეს ჭეშმარიტება გვევლინება ადამიანის ბედნიერების წყაროდ; ის ღმერთს უიგივდება. ამგვარად, ავგუსტინე ადამიანს სახავს როგორც ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში მყოფ არსებას, რომლის გულიც მხოლოდ მაშინ მოიპოვებს სიმშვიდეს, როდესაც ამ ჭეშმარიტებას იპოვის¹¹². ამასთან, მიუხედავად პლატონიკოსთა მთელი რიგი ღირსებებისა, ავგუსტინე მათ

110 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 38.

111 E. Gilson, *God and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1941, გვ. 44.

112 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 124.

მაინც ნაკლოვან მდგომარეობაში აყენებს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან – ქრისტიანობასთან – მიმართებით.

ეს შეხედულებები ცხადი ხდება ავგუსტინეს ცნობილ თხზულებაშიც „ღვთის ქალაქი“. ავგუსტინე, ფილოსოფოსების შეხედულებათა მიმოხილვის შემდგომ (სადაც ის იწყებს ჯერ კიდევ იონელებიდან და, საბოლოოდ, უპირატესობას პლატონურ ფილოსოფიას ანიჭებს), ქრისტიანობის თვითმყოფად ღირებულებაზე საუბრობს. მისთვის ქრისტიანობა, რომელიც წმინდა წერილს ეფუძნება (ავგუსტინე საგანგებოდ საუბრობს ქრისტიანზე, რომელმაც იცის წმინდა წერილი), თავისთავადაა ჭეშმარიტების მქადაგებელი. ადამიანმა, შესაძლოა, არაფერი უწყოდეს ბუნების ფილოსოფიის, ლოგიკის ან მორალური ფილოსოფიის შესახებ, თუმცა, ქრისტიანული რწმენის მეშვეობით ახდენდეს სწორ ორიენტირებას. მისი მიმართულების განმსაზღვრელი გახლავთ ქრისტიანული რელიგიის ღმერთი, რომელიც მისთვის სახავს როგორც სამყაროს რაობის, ისე ჭეშმარიტების და საკუთარი მართებული ქცევის წესებს. აქ იკვეთება ავგუსტინეს დამოკიდებულება ფილოსოფიის მიმართ: ის ფილოსოფია, რომელიც ჭეშმარიტებას ეძიებს ღმერთის მიღმა (მაგალითად, სტიქიებში), მცდარია. ამგვარ სწავლებას ავგუსტინე პავლე მოციქულის ნააზრევითაც განამტკიცებს¹¹³. თუმცა, იგი აქვე აღნიშნავს, რომ თუ ფილოსოფია ორიენტირებულია ღმერთზე, მაშინ ის იძენს თავის ღირებულებას. პლატონიკოსთა თხზულებებიც, რამდენადაც მათში იდეალურ პირველმიზეზზეა საუბარი, მისთვის სწორედ ამ კონტექსტშია ღირებული.

განსაკუთრებით საინტერესო გახლავთ ფილოსოფიის ბუნება ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებაში „აკადემიკოსთა წინააღმდეგ“. აქ ვხვდებით პითაგორას, პლატონის, არისტოტელეს და სხვათა ნააზრევის ისტორიულ და სისტემურ ანალიზს. ამ თხზულებაში ფილოსოფია გახლავთ საღვთო და ადამიანურ საგანთა ცოდნა. ამასთან, საღვთო საგნებში იგულისხმება ისეთი საგნები, რომლებიც ყოფით სივრცეს მოცილებულია¹¹⁴. საბოლოო ჯამში, შეიძლება ით-

113 „ეკრძალენით, ნუ ვინმე იყოს წარმტყუენველ თქუენდა სიბრძნის მოყუარებითა და ცუდითა საცთურითა მოძღურებისა მისებრ კაცთასა, წესთა მათებრ ამის სოფლისათა და არა ქრისტეს მიერ“ (კოლ. 2.8).

114 Saint Augustine, *Against the Academics*, translated by J. J. O'Meara, Westminster: The Newmann Press, 1951, გვ. 143-145.

ქვას, რომ ავგუსტინეს მიერ ფილოსოფიის ბუნების განხილვა სახავს ადამიანის მთავარ ორიენტირებს. პლატონური ფილოსოფიისთვის უპირატესობის მინიჭებით ცხადი ხდება, რომ ადამიანის მზერა მიპყრობილი უნდა იყოს მარადიული ხატებისკენ, რომელთა მეშვეობითაც მას ეძლევა საშუალება უმაღლეს ჭეშმარიტებას წვდეს. ადამიანი თავის „ადამიანობას“ სწორედ მარადიულის განზომილებაში ახორციელებს, ამის გაცნობიერებაში კი მას ფილოსოფია შეიძლება დაეხმაროს. ფილოსოფიური აქტივობა თამამად შეიძლება გავიაზროთ ადამიანის რეალიზების ერთ-ერთ წინაპირობად.

სიცოცხლისა და სიკვდილის კატეგორიები

ნაშრომში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“, რომელიც ავგუსტინეს ადრეულ ნაშრომს წარმოადგენს და ნეოპლატონური ფილოსოფიის დიდ გავლენას განიცდის, ონტოლოგიურ ჭრილშია განვითარებული ადამიანის სიკვდილისა და სიცოცხლის შესახებ მსჯელობები. სიცოცხლის სანყისი არის ღმერთი, რომელიც ყოფიერების წყაროა. სიკვდილი კი სხვა არაფერია, თუ არა წესრიგის დარღვევა და სწრაფვა არარასკენ. ამასთან, მას უკავშირდება ყოველგვარი უნესობა: გარყვნილება ადამიანში სწრაფვაა სწორედ სიკვდილისკენ, რომელიც არარაა. ამიტომაც იწოდება გარყვნილი ადამიანი არარაობად. ამასთან, სიკვდილი, როგორც არარა და სუბსტანციის არმქონე, გახლავთ ადამიანის თავისუფალი ნების შედეგი. ბოროტების მიზეზი არ გახლავთ სხეული, რადგანაც ისიც გარკვეული წესრიგის მატარებელია¹¹⁵. აქ იკვეთება პლატონისეული „სიკეთის“ იდეის საინტერესო ინტერპრეტაცია, რასაც ავგუსტინე ხსენებულ ნაშრომში არაერთხელ ახდენს. სიკეთე, რომელიც ნეოპლატონიკოსებთან პირველსანყისს დაუკავშირდა, წარმოადგენს ყოფნის უპირატესობას არყოფნაზე. ამასთან, ის იძენს ეთიკურ დატვირთვასაც – ყოველი კეთილი ქმედება საბოლოოდ დაიყვანება არსებობის არჩევით არარსებობასთან მიმართებით. არსებობა აქ არის ყველაზე

115 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, გვ. 11.

განყენებული, გარეგანდამწვდომი კატეგორია, რომელიც, საბოლოოდ, ყოველგვარ კატეგორიას მნიშვნელადობას ანიჭებს. ის საბოლოო სიკეთეს წარმოადგენს. ნებისმიერი ქმედება, აქტი, პირველ რიგში, საჭიროებს იმას, რომ ის არსებობდეს. ამგვარად, არსებობა არის უმთავრესი, უზენაესი კატეგორია. სიკეთეც, საბოლოოდ, ფორმირდება როგორც არსებობის უპირატესობა არარსებობასთან მიმართებით. ამგვარად, არარა გვევლინება როგორც ბოროტება.

საგულისხმოა ავგუსტინეს „აღსარებანში“ ერთი მნიშვნელოვანი შენიშვნა; კერძოდ, როდესაც ავგუსტინე საუბრობს ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნაზე და წარმოაჩენს ამ ქმედების უნიკალურობას, ის ხაზს უსვამს წესრიგის კატეგორიასაც, რაზეც ზემოთ ნაწილობრივ ვისაუბრეთ კიდევ. ღმერთი შემოქმედია, რომელიც თავის ქნილებას გარკვეული წესრიგით ქმნის. ღმერთმა შექმნა ადამიანის სხეული, რომელსაც აქვს გრძნობები, და მისცა მას სიცოცხლე. ამასთანავე, ნიშნულია ისიც, რომ ავგუსტინე ამ წესრიგს და ჰარმონიას ადამიანის არსში შემდეგი სახითაც გადმოგვცემს: ის, როგორც ცოცხალი არსი, მიისწრაფის ამ სიცოცხლის შენარჩუნებისა და სრულყოფისკენ¹¹⁶. ვფიქრობთ, აქ იკვეთება ადამიანის არსებითი თვისება – სწრაფვა სიცოცხლისაკენ. უბრალოდ, ხშირად ადამიანი ამ სწრაფვას არასწორი მიმართულებით წარმართავს. ეს სწრაფვაც ავგუსტინეს ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენით უნდა აიხსნას. ყოველი არსი თავისი არსებობით მიისწრაფის არსებობისკენ! ავგუსტინე ახდენს გაყოფას ცოცხალ და არაცოცხალ არსებს შორის და ცოცხალ არსებს განუკუთვნებს ამ არსობრივ თვისებას – სწრაფვას სიცოცხლისკენ. შესაბამისად, ადამიანი გვევლინება როგორც მუდმივ პროცესში მყოფი არსება, რომელიც საკუთარი სიცოცხლის შენარჩუნებისკენ და სრულყოფისკენ ისწრაფის¹¹⁷. მსგავს მოსაზრებებს ავითარებს ავგუსტინე „ღვთის ქალაქშიც“. ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ ყველა ადამიანისთვის ნიშანდობლივია არსებობისკენ სწრაფვა. ეს ვლინდება მაშინაც კი, როდესაც ადამიანი გარკვეულ განსაცდელს განიცდის. მას ურჩევნია არ შეწყვიტოს არსებობა, ვიდრე გათავისუფლდეს ტანჯვისგან არარსებობა-

116 ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, გვ. 9.

117 იქვე, გვ. 9.

ში გადასვლით. თუმცა, აქ ეს კონკრეტული თვისება არ გახლავთ ადამიანის უნიკალური თვისება, რამდენადაც, ავგუსტინეს აზრით, უსულო არსებებიც კი, მაგალითად, ისეთები, როგორიც ხეებია, მიისწრაფიან არსებობისკენ, რომ არაფერი ეთქვათ ცხოველებზე: „ბუნება გაურბის არარსებობას“¹¹⁸.

ამავე ონტოლოგიურ კონტექსტში განიხილავს ავგუსტინე ადამის დაცემასაც. მისი აზრით, ადამიანის მანკიერება და სწრაფვა არარასკენ მდგომარეობს იმაში, რომ ის მეტად იყვარებს ნაკლოვანს, ანუ სხეულს, ვიდრე აღმატებულს, სულს. სხეულის, მით უმეტეს, ცოდვით დაზიანებული სხეულის არაზომიერ სიყვარულს ადამიანი არარამდე მიჰყავს¹¹⁹. ამავე აზრით, ადამამაც არ აღასრულა ღმერთის მითითება და აკრძალული ნაყოფი იხმია. ის არ დაემორჩილა ღმერთის მცნებას, რომლის მიხედვითაც, თუკი ის იგემებდა აკრძალულ ნაყოფს, მოკვდებოდა. მან შეიყვარა სხეულებრივი უმაღლესი სიკეთის ნაცვლად და სასჯელად მოიმკო კიდეც სიკვდილი. უმაღლესი სიკეთის სიყვარული კი ადამიანს იხსნის სიკვდილისგან, რაც საყოველთაო აღდგენის ქრისტიანულ სწავლებაში გამოიხატება¹²⁰.

ეს სწავლება კარგად გამოხატავს ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის საფუძვლებს. ის მიგვითითებს იმაზე, თუ რაა ადამიანი ახლა, და იმაზეც, თუ რად გახდომა უნდა იყოს მისი მიზანი¹²¹. უმეტესწილად, ავგუსტინესთან აღდგენა პირველ მდგომარეობას (სპეციფიკური ფორმით) უკავშირდება¹²². ავგუსტინე ამბობს, რომ სიკვდილი პირველი ცოდვის შედეგად გამოწვეული სასჯელი გახლავთ და აღდგენისას ადამიანი სწორედ ამ მდგომარეობას დაიბრუნებს მთელი მისი პოტენციალის განხორციელების თანხლებით. თუმცა კი, სხეული სიმტკიცეს არა თავისი ნებელობით, არამედ ღმერთის მიერ გაძლიე-

118 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 469-471.

119 J. Ortiz, *You Made us for Yourself, Creation in St. Augustine's Confessions*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, გვ. 34-35.

120 ნეტარი ავგუსტინე, *ქექმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 3, გვ. 32-33.

121 J. Ortiz, *You Made us for Yourself, Creation in St. Augustine's Confessions*, გვ. 110.

122 აქ, ცხადია, იგულისხმება ის პოტენციალიც, რომელიც „სულიერ სხეულს“ ეხება. ადამს გააჩნდა ეს პოტენციალი, თუმცა კი, ვერ შეძლო მისი განხორციელება. ამის განხორციელება აღდგომილი ადამიანის მახასიათებელია.

რებული სულის ძალით მოიპოვებს; სული არა თავისი ნებელობით, არამედ ღმერთის მიერ განძლიერდება, რადგანაც მისით დატკეპბა. ამგვარად, სული უფრო სრულყოფილი ცხოვრებით იცხოვრებს, ვიდრე სხეული. სხეული იცხოვრებს სულის მიერ, სული კი ჭეშმარიტების მიერ. სხეულის კეთილი მდგომარეობა სულის მიერაა განპირობებული, რასაც ავგუსტინე ნმინდა ნერილის მოხმობით განამტკიცებს: „განიწმიდეთ პირველად შინაგანი იგი... რათა იყოს გარეშეცა მისი წმიდა“ (მთ. 23.26)¹²³. მოცემული პასაჟის ინტერპრეტაცია ნათელყოფს ავგუსტინეს ამ თხზულებაში სულის პირველად პოზიციას სხეულთან მიმართებით. ავგუსტინეს მოძღვრება აღდგომის შესახებ, რომელიც სხეულის აღდგინებასაც გულისხმობს, ეწინააღმდეგება სხვადასხვა წარმართი მოაზროვნის მტკიცებულებებს, რომლებიც სხეულებრივ აღდგომას უარყოფდნენ. მაგალითად, პორფირიოსი მკედარი სხეულის სხვადასხვა სხეულებში მოხვედრის საფუძველზე ამტკიცებდა ამას (მეზღვაური შეჭამეს თევზებმა, თევზი ძაღლებმა, ძაღლი კი სვავებმა... როგორ უნდა მოხდეს მეზღვაურის სხეულის აღდგინება?). ამავე კონტექსტში უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ავგუსტინეს პერიოდში კანიბალიზმი ჯერ კიდევ მძაფრად არსებობდა სამყაროში, რის შესახებაც ავგუსტინეს უნდა სცოდნოდა. ამას ავგუსტინე რთულ საკითხად მიიჩნევს და მის გადალახვას ღმერთის ყოვლისშემძლეობის რწმენით ცდილობს: „და თმა თავისა თქუენისა არა წარწყმდეს“ (ლკ. 21.18)¹²⁴.

სიკვდილის შესახებ საუბრისას „ღვთის ქალაქის“ სხვა ფრაგმენტიც უნდა მოვიხმოთ. აქ მსჯელობა პირწმინდად თეოლოგიურ ჭრილში მიმდინარეობს. ავგუსტინეს აზრით, სიკვდილი გახლავთ პირველი ადამიანის შეცოდების შედეგი. ის მას ორგვარად ანანევრებს: სხეულებრივად და სულიერად. სული, მართალია, უკვდავია, მაგრამ, გარკვეულწილად, ექვემდებარება სიკვდილს. ის, მართალია, არ წყვეტს ყოფნასა და შეგრძნებას, მაგრამ მისთვის სიკვდილი გახლავთ ღმერთისგან დაშორება, ისევე, როგორც სხეულისთვის სიკვდილი სულისგან განშორებაა. სული ღმერთის მეშვეო-

123 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ. ნიგნძი: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 3, გვ. 34.

124 R. M. Grant, *The Resurrection of the Body [continued]*, in: *The Journal of Religion*, Vol. 28, No. 3, Chicago: The University of Chicago Press (Jul., 1948), გვ. 197-198.

ბით ცოცხლობს, ის ღმერთის ქმნილებაა და სწორედ მისგან იღებს ნეტარებას. მის გარეშე კი ის განწირულია ტანჯვისთვის. ამასთან, სხეული, თუკი ის ღმერთისგან განშორებულ სულთან თანაარსებობს, მაგალითად, საყოველთაო აღდგომის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, მეორედ იგემებს სიკვდილს, რამდენადაც მას გრძნობები სიამოვნებას ვერ მიანიჭებს და სრული დომინირება მიეცემა სულს¹²⁵.

ადამიანის რელიგიური ცნობიერება

ადამიანის რელიგიური ცნობიერების წარმოჩენისას ნეტარი ავგუსტინე აქტიურად განიხილავს იმ ფილოსოფოსთა რელიგიურ შეხედულებებს, რომელთა ნააზრევის გავლენაც მასზე დიდია. ასეთია, მაგალითად, პლოტინი, რომლის ფილოსოფიაშიც პირველშივეზისადმი სხვა არსებულების, როგორც მისი შედეგების მიმართება თანხმობაშია ქრისტიანულ სულისკვეთებასთან. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ნეოპლატონური სწავლების ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიური ნაწილის ქრისტიანობასთან გარკვეულ თანხმობასთან. თუმცა კი, ავგუსტინეს აზრით, პლატონიკოსებმა, მოუხედავად იმისა, რომ ღმერთს ჭერედნენ როგორც სამყაროს პირველშივეზს, ზურგი აქციეს მას და წარმართულ სულებს მიაგეს პატივი თავიანთი მანკიერებით¹²⁶. ამის საპირისპიროდ ავგუსტინესთვის რელიგიური ცნობიერების ქვაკუთხედს ღმერთის განკაცების რწმენა წარმოადგენს, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის ცენტრალური მოვლენაა და სულ სხვა მნიშვნელობას, მიზნობრიობასა და ერთიანობას სძენს მას¹²⁷.

პლატონიკოსთა წარმართული მსხვერპლშენიერვის ფონზე წინ ნამდვილი მსხვერპლი მოდის. ეს გახლავთ ადამიანის ეთიკური ქცევა¹²⁸. ოღონდ, ეს ეთიკური ქცევა უნდა ხორციელდებოდეს

125 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 521-522.

126 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 180.

127 R. E. Cushman, *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine*, in: *Church History*, vol. 19, no. 4, New York: Cambridge University Press (1950), გვ. 271-272.

128 „მსხვერპლი ღმერთისა არს სული შემუსრვილი, გული შემუსრვილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხ-ყოს“ (ფს. 50.19).

ლმერთის გამო. ამგვარი ფორმა ეთიკურობისა არათუ ნაკლოვანია თავისი განზრახულების გამო (რადგანაც, ერთი შეხედვით, რაიმე მოტივი ეთიკურ ქცევას საფუძველს აცლის), არამედ, პირიქით, ეთიკურობის ყველაზე სრულყოფილი ფორმაა. აქ უნდა მოვიხმოთ ავგუსტინეს სიყვარულის შესახებ მოძღვრება, რომლის თანახმადაც ნამდვილი სიყვარული ხორციელდება არსებაში მისი შემოქმედის განჭვრეტით. თუმცა, ზემოთქმულის ნათელსაყოფად ცუდი არ იქნება მორალის ფილოსოფიის ისეთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის ნააზრევის მოხმობაც, როგორიც იმანუელ კანტია, რომელზეც ირიბად იგრძნობა ავგუსტინეს (და, ასევე, ციცერონის) გავლენა საყოველთაო სიკეთის იდეის გაგებაში¹²⁹. კანტთან „კატეგორიული იმპერატივი“ და „ჰიპოთეტური იმპერატივი“ ეთიკურობის ორ მთავარ კატეგორიას წარმოადგენს. ამათგან პირველის აღსრულება მორალური ქცევის ქვაკუთხედი. ჰიპოთეტური იმპერატივი გარკვეულ მოტივს გულისხმობს ქცევისთვის, რაც მორალურობას ძირს უთხრის. საპირისპიროდ ამისა, კატეგორიული იმპერატივი ყოველგვარი მოტივებისგან ცარიელია და მიზნად საკუთარი თავი აქვს. თუმცა, ამგვარ ქცევას მოტივაციას სრულად ვერ ჩამოვაშორებთ. მისი მოტივია საყოველთაო სიკეთე („მოექეცი სხვას ისე, როგორც გინდა მოგექცნენ შენ“). ამ საყოველთაო სიკეთის გარანტორად კი კანტი ლმერთის რწმენას მოიაზრებს – მორალური ქცევისთვის საჭიროა ლმერთის რწმენა¹³⁰. კანტისეული საყოველთაო სიკეთის იდეა, გარკვეულწილად, საზრდოობს ავგუსტინეს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ლმერთის, როგორც საყოველთაო სიკეთის გარანტორის იდეისგან. შესაბამისად, ავგუსტინესთან ეთიკური ქცევის საფუძვლად ლმერთის გამოცხადება ნიშნავს აბსოლუტური მორალური ქცევის დაფუძნებას. ლმერთია ის, რის საფუძველზეც ხორ-

129 ე. გრონდენი, *რელიგიის ფილოსოფია*, თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2018, გვ. 146. იხ. ასევე: L. Pasternack, C. Fugate, *Kant's Philosophy of Religion*, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/> (ნდომბა განხორციელდა: 21.01.2021); იხ. ასევე: A. Zwitter, *Peace and Peace Orders: Augustinian Foundations in Hobbesian and Kantian Receptions*, in: *Democracy, Peace and Security*, H. Gärtner, J. W. Honig, H. Akbulut (ed.) Rowman and Littlefield: Lexington Books, 2015, გვ. 59-80.

130 ი. კანტი, *პრაქტიკული გონების კრიტიკა*, თარგმნა ლ. რამიშვილმა, თბილისი: carpe diem, 2016, გვ. 349-369.

ციელდება მიუკერძოებელი, ყოველგვარი მოტივებისგან დაცლილი მორალური ქცევა, რამდენადაც ღმერთი არის სამყაროს ყოფიერების შემოქმედი, მისი პირველმიზეზი.

ამგვარად ადამიანის ეთიკური ქცევა (თავისი სწორი ფორმით) გვევლინება აბსოლუტის – ღმერთის – მიმართ მსხვერპლშენივად. ღმერთი არ საჭიროებს არავითარ გარეგან მსხვერპლს, როგორც ამას წარმართები აკეთებდნენ, არამედ მისთვის მსხვერპლია მისი ნების აღსრულება. ავგუსტინე შენიშნავს, რომ არა მხოლოდ ქცევა, არამედ თავად ადამიანიც გვევლინება ღმერთისთვის შენირულ მსხვერპლად¹³¹. ამით ადამიანი გვევლინება თავისი არსის განმახორციელებლად, რამდენადაც ის ღმერთის ქმნილებაა. ადამიანი, რომელიც თავის არსს ახორციელებს, მსხვერპლია ღვთისადმი (ამ სიტყვის დადებითი მნიშვნელობით).

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს რელიგიური ცნობიერების ჩამოყალიბებაზე საუბარიც. თავის ავტობიოგრაფიულ ნაშრომში („აღსარებანი“), რომელიც რელიგიური ცნობიერების ჩამოყალიბების კუთხით განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში¹³², ავგუსტინე ამბობს, რომ სიყრმისას მას უხდებოდა მრავალი დამცირების გადატანა თავისი მასწავლებლებისგან. შესაბამისად, როდესაც მან მორწმუნე ადამიანებისგან ყოვლისშემძლე ღმერთის შესახებ გაიგო, მას საშველად მოუხმო, როგორც მფარველს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ავგუსტინემ სხვებისგან გაიგო, და როგორც თავადვე ამბობს, თვითონაც მიხვდა, რომ ღმერთია ის, ვინც ყოვლისშემძლეა. აქ იკვეთება ის, რომ ღმერთი ადამიანის ცნობიერებაში გვევლინება როგორც „მფარველი მამა“, რამაც შეიძლება დატოვოს შთაბეჭდილება, რომლის მიხედვითაც ღმერთი გახლავთ ადამიანის ცნობიერების შედეგი, რომელსაც გონება წარმოქმნის დაუცველობის განცდის დროს. ცხადია, ავგუსტინე არ ცდილობს განავითაროს ეს დებულება ამგვარად. მისთვის ღმერთის არსებობა ჭეშმარიტებაა. შესაბამისად, ამ მომენტზე საუბრისას უნდა გამოვკვეთოთ შემდეგი რამ: ავგუსტინესთვის ღმერთთან ეს შეხვედრა არის ადამიანის მიერ

131 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 390-391.

132 P. Woollcott, *Some Considerations of Creativity and Religious Experience in St. Augustine of Hippo*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 5, no. 2, Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell (1966), გვ. 273.

საკუთარი სისუსტის გაცნობიერების შედეგი. ავგუსტინე ამბობს, რომ ის – სხვებისგან მოსმენილის გარდა – თავადაც მიხვდა ღმერთის ყოვლისშემძლეობას¹³³. ამასთან, მცირეწლოვანი ავგუსტინეს ღმერთის ეს იდეა ეფუძნება ღმერთისა და სამყაროს ონტოლოგიურ სხვაობას. ავგუსტინეს ეს ადრეული რელიგიური განცდები, ქრისტიანული თვალსაზრისით, საკმაოდ ახლოს იყო ჭეშმარიტებასთან, თუმცა, მოგვიანებით, მათი დაჩრდილვა მანიქეურ მოძღვრებასთან ავგუსტინეს კავშირმა განაპირობა¹³⁴. ადამიანი თვითრეფლექსიის მეშვეობით მიდის ღმერთამდე, ხოლო ის, თუ რატომ არ ხორციელდება ეს ყველა ადამიანში, ქვემოთაა განმარტებული.

ავგუსტინე გვიანდელ შრომაში „წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ“ შედარებით განსხვავებულად განიხილავს ადამიანის რელიგიურ ცნობიერებას. ამოსავალ წერტილს ავგუსტინეს მსჯელობებში წარმოადგენს რწმენა (*fides*). რწმენა გვევლინება როგორც პირველადი აქტი ღმერთთან ურთიერთობისას. შესაბამისად, წინ ორი სხვადასხვა დებულება მოდის: 1. ადამიანს მაღლი ეძლევა მისი პირველადი რწმენით ღმერთისადმი, რაც თავად ადამიანის მიზეზით ხორციელდება. შემდგომში, ამ რწმენის საფუძველზე ბოძებული მაღლი თავად ამ რწმენას განამტკიცებს; 2. ადამიანის პირველადი რწმენაც ღმერთის საბოძვარი გახლავთ ადამიანისთვის. ავგუსტინე მეორე დებულებას ემხრობა, რაც მისი პელაგიანელებთან დაპირისპირების შედეგია. ეს აზროვნების ბუნების დადგენით განისაზღვრება. რწმენა განუყოფელია აზროვნებისგან. ადამიანი აზროვნებს რალაციის შესახებ, და შემდგომ, ან თანადროულად, თანხმობაში მოდის ამ აზროვნებასთან და სწამს მისი. ამოსავალი წერტილი აქ თავად აზროვნების თავისთავადობის შეუძლებლობაა. ის, რომ რწმენის საფუძველი ღმერთშია და არა ადამიანში, ეფუძნება იმ ფაქტს, რომ თავად ადამიანის აზროვნების შესაძლებლობა ეფუძნება ღმერთს¹³⁵. ავგუსტინეს ეს მოსაზრებები დიდი დავის საგანია მკვლევართა შორის. მათმა ინტერპრეტაციამ, საბოლოო ჯამში, შეიძლება მიგვიყვანოს იქამდე, რომ ადამიანის რელიგიური ცნობიერება, ისევე როგორც მისი ხსნა (რამდენადაც ეს

133 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 10.

134 J. Ortiz, *You Made us for Yourself, Creation in St. Augustine's Confessions*, გვ. 50.

135 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 124.

ცნობიერება განაპირობებს სწორედ გამოსხნას), სრულიად დამოუკიდებელია ადამიანისგან. ზოგის აზრით, ამის საფუძველზე ავგუსტინე კალვინის წინამორბედად გვევლინება¹³⁶. ამ პრობლემაში ცენტრალურ ადგილს ნების თავისუფლების საკითხი იკავებს, რაზეც დანვრილებით ქვემოთ ვისუბრებთ.

ზემოხსენებულ ნაშრომში („წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ“) ავგუსტინე ახდენს თავისი ეპისკოპოსობის წინარე პერიოდის შრომების კრიტიკას, სადაც მიჩნეულია, რომ ადამიანი თავად მიდის რწმენამდე – ღმერთის მიერ არის გაცხადებული ჭეშმარიტება, მისი რწმენა კი ადამიანის საქმეა. ხსენებულ ნაშრომში ავგუსტინე ეწინააღმდეგება იმ აზრსაც, რომლის მიხედვითაც რწმენა წარმოადგენს ადამიანის იმგვარ თვისებას, რომელიც საერთოა მისი ბუნებისთვის და რომელიც შემორჩა მისი ბუნების დაცემის შემდეგ. ადამიანებს შორის არსებობს განსხვავება, რომელიც ხორციელდება სულიწმინდის მეშვეობით. ამგვარად, რწმენა შეუძლებელია მიჩნეულ იქნეს ზოგადადადამიანურ კატეგორიად, მას ანიჭებს ღმერთი თავის რჩეულთ. რწმენა მადლის მეშვეობით მიიღება და არ არის დამახასიათებელი მთელი ბუნებისთვის. ასეთი მახასიათებელი გახლავთ აზროვნება, რომელიც, ავგუსტინეს სიტყვებით, ასევე მადლმოსილებაა და ადამიანს განასხვავებს ცხოველებისგან. რწმენის შემთხვევაში მადლი ადამიანებს განასხვავებს სხვა ადამიანებისგან, აზროვნების შემთხვევაში კი ადამიანს სხვა არსებებისგან. ადამიანის ბუნებას აქვს პოტენციური ჰქონდეს რწმენა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მას აქვს რწმენა. რწმენის, ისევე, როგორც სიყვარულის (მისი მართებული ფორმით) ფლობის შესაძლებლობა ადამიანის ბუნებისთვის დამახასიათებელია, მაგრამ ამ შესაძლებლობის რეალიზება, ანუ ფლობა რწმენისა ან სიყვარულისა, მართალთა ხვედრია მხოლოდ მადლის მეშვეობით. ამასთან, ავგუსტინე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რწმენა ნებით ხორციელდება, მაგრამ ეს ნება რჩეულებში ღმერთითაა განპირობებული¹³⁷.

136 J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, *The Journal of Theological Studies*, vol. 20, no. 2, Oxford: Oxford University Press (1969), გვ. 420.

137 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 132.

ადამიანის რელიგიურ ცნობიერებას ავგუსტინე სულის შესახებ მოძღვრების განხილვის დროსაც წარმოგვიდგენს (ეს მოძღვრება სხვაობს ზემოხსენებული გვიანდელი მოძღვრებისგან). აქ ამოსავალ წერტილს სამყაროს წესრიგის კატეგორია წარმოადგენს. მის ტრაქტატში „სულის რაოდენობისათვის“ ნათლად ჩანს სულის აღმატებულება. თუკი უნდა ვაღიაროთ, რომ ის არ არის ღმერთი, ასევე უნდა ვაღიაროთ ისიც, რომ ღმერთის ქმნილებებს შორის არაფერია უფრო ახლოს ღმერთთან, ვიდრე სული¹³⁸. ეს ავგუსტინესთან რელიგიური ცნობიერების ქვაკუთხედად გვევლინება. სული ყველაზე აღმატებულია, მასზე აღმატებული კი ღმერთია. ამგვარად, სულისთვის თაყვანისცემის ობიექტი უნდა იყოს ის, რაც მასზე აღმატებულია; გამომდინარე სულის აღმატებიდან გარესამყაროზე სულისთვის თაყვანისცემის ობიექტი ვერ იქნება ვერაფერი გარემომცველი სამყაროდან – საგნები, ბუნება, მნათობები. ის თაყვანს სცემს ღმერთს, რომელიც მას აღემატება და რომელზე საუბარიც, თუ ვინ არის ის, რთულია. გარესამყაროდან აბსტრაქტირება ავგუსტინესთან აპოფატიკურ და კატაფატიკურ მეთოდებს აფუძნებს ღმერთის დახასიათებისა – „რომელზე უფრო საიდუმლოც არაფერია და რომელზე უფრო ახლოსმყოფიც არაფერია, რომელიც რთულია იპოვო სადა და რთულია იპოვო თუ სად არაა...“¹³⁹. სულის განკერძოება გარესამყაროდან განაპირობებს ღმერთთან მის მიმართებას. ამოსავალ წერტილს კი ამ მსჯელობაში წარმოადგენს ის, რომ სული აღემატება ყველა ქმნილებას (ის აღემატება ცხოველთა სულებსაც, მაგრამ თანაბარია ანგელოზებთან შედარებით). სული ემორჩილება ღმერთს, მისი მეშვეობით კი ღმერთს ემორჩილება სხეული. სულს გააჩნია თავისუფალი ნება, მაგრამ აქ ავგუსტინე ხაზს უსვამს იმასაც, რომ თავისუფალი ნება მას არ მიეცა იმისთვის, რომ დაერღვია შემოქმედის მიერ დადგენილი წესრიგი¹⁴⁰. ამ ადრეულ თხზულებაში, განსხვავებით წინა განხილული თხზულებისგან, ადამიანის რელიგიური ცნობიერების განვითარება თავად ადამიანზეა დამოკიდე-

138 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, translated by L. Scopp, in: *The Fathers of the Church*, a new translation, V. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 145.

139 იქვე, გვ. 146.

140 იქვე, გვ. 148-149.

ბული. რელიგიური ცნობიერება განისაზღვრება როგორც წესრიგის განხორციელება – აღმასვლა ყოფიერთა კიბეზე. შესაბამისად, ამის პოტენციალი ყველა ადამიანურ სულს გააჩნია, ეს მისთვის არსობრივია. გააკეთებს თუ არა ის ამას, ადამიანის ნებაზეა დამოკიდებული.

უნდა ითქვას, რომ აქ თვალნათლივ ჩანს კონტრასტი ავგუსტინეს ამ ადრეულ ტრაქტატსა და გვიანდელ „წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ“-ს შორის. ადამიანის „რელიგიურობა“ სწორედ ის ერთ-ერთი ასპექტია, რომელიც ავგუსტინეს შემოქმედებაში ერთი საკითხის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებებს წარმოგვიჩენს. ამის საფუძველზე შეგვიძლია ნათლად წარმოვადგინოთ ის განსხვავება, რომელიც ავგუსტინეს ადრეულ, „პლატონურ“ ტექსტებსა და გვიანდელ თხზულებებს შორისაა.

ბედნიერება, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია

ბედნიერება ადამიანთან დაკავშირებული უმნიშვნელოვანესი კატეგორიაა. ნეტარ ავგუსტინესთან, როგორც ეს აქამდეც აღვნიშნეთ, ის ადამიანის ღმერთთან მიმართების კონტექსტშია განხილული; ამის საჩვენებლადაც უპრიანია შევხვოთ ჰიპონის ეპისკოპოსის ადრეულ ნაშრომს „ნეტარი ცხოვრების შესახებ“, სადაც ის ვრცლად ეხება მოცემულ საკითხს. თხზულებაში განვითარებული მსჯელობები ციცერონის „ჰორტენზიუსის“ გარკვეულ გავლენებს შეიცავს, რაც ფილოსოფიური აზროვნების როლს გამოკვეთს ადამიანური ბედნიერების საკითხში¹⁴¹. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფილოსოფიის როლი ბედნიერების მიღწევაში ავგუსტინესთან მარადიული იდეების ჭვრეტაში შეიძლება დავინახოთ. როგორც შემდგომში ვნახავთ, ავგუსტინესთვის ადამიანური ბედნიერების საფუძვლები ისეთ კატეგორიებს ეფუძნება, რომლებიც პლატონურ ფილოსოფიაში ადამიანური შემეცნების უმთავრესი კატეგორიებია. ასეთია, მაგალითად, მარადიულობა, უცვლელობა.

141 R. N. S. Topping, *Happiness and Wisdom, Augustine's Early Theology of Education*, Washington: The Catholic University of America Press, 2012, გვ. 67-68.

ავგუსტინე ამ კატეგორიაზე საუბარს იწყებს ადამიანის მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერებით. ეს ხორციელდება, პირველ რიგში, საკუთარი სიცოცხლის გაცნობიერებით, რაც სულის გაცნობიერებას გულისხმობს. შემდგომ კი ხდება ადამიანის მიერ საკუთარი სხეულის გაცნობიერებაც. ამის საფუძველზე დგინდება ერთი ანთროპოლოგიური ჭეშმარიტება: ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისგან¹⁴². ადამიანის ამ ორი შემადგენლიდან გამომდინარე, თავს იჩენს ადამიანის ორი სახის საჭიროება: სხეულებრივი და სულიერი. პირველი მათგანის მარტივ მაგალითს წარმოადგენს საკვები. ამასთან, საკვები არ არის აუცილებელი სულისთვის. სულის საკვებში იგულისხმება ცოდნა. ადამიანთა სულები, რომლებიც მოკლებულია ცოდნას, ნაკლოვანნი არიან იმ ადამიანთა სულებთან შედარებით, რომლებიც სავსეა ცოდნით. გარდა ამისა, ასეთი სულები, ისევე როგორც დაუძლურებული სხეული, ექვემდებარება სნეულებებს, კერძოდ, სულიერ სნეულებებს, მანკიერებებს¹⁴³. საკვები, როგორც სულიერი, ისე ხორციელი, არსებობს ორი სახის: სასარგებლო და მავნებელი. სულიერ საკვებთან დაკავშირებით ეს გამოიხატება მაშინ, როდესაც ადამიანის სული იკვებება მარადიული ხატებებით, და არა არაერთი. ავგუსტინე აქ, ცხადია, გულისხმობს ფილოსოფიაში გაწაფვას, რომელიც გზას უხსნის ადამიანს მარადიული ხატების ჭერეტიკენ¹⁴⁴. არაარად ავგუსტინე მოიხსენიებს გარყვნილებას, რომელიც, მისი აზრით, გახლავთ დედა ყოველგვარი მანკიერებისა. ამგვარად, სულისთვის სასარგებლოა იმგვარი საკვები, რომელიც მას არსის წვდომას ანიჭებს¹⁴⁵. არსში კი აქ იგულისხმება მარადიული იდეები, რომლებიც, ავგუსტინეს ამ ადრეულ თხზულებაში, პლატონური ფილოსოფიის გავლენით, ცოდნის საფუძველს წარმოადგენს.

ნეტარებაზე საუბრისას ავგუსტინე, უპირველესად, წარმოაჩენს სასურველ მდგომარეობას ადამიანისთვის. ის სვამს შეკითხვას:

142 Saint Augustine, *The Happy Life*, translated by L. Schop, in: *The Fathers of the Church, The Writings of Saint Augustine*, v. 1, New York: Cima Publishing, Co., Inc., 1948, გვ. 51.

143 იქვე, გვ. 52.

144 R. N. S. Topping, *Happiness and Wisdom, Augustine's Early Theology of Education*, გვ. 8.

145 Saint Augustine, *The Happy Life*, გვ. 53.

გვსურს თუ არა ვიყოთ ნეტარნი? თუმცა, ეს სურვილი ყოველთვის როდია გამართლებული. გასათვალისწინებელია, რომ ჯანმრთელ სულს ჯანმრთელი საკვები სურს, სნეული კი, როგორც ეს სხეულის შემთხვევაშიც ჩანს, უარს ამბობს საკვებზე. პასუხი კითხვაზე – გვსურს თუ არა ვიყოთ ნეტარნი, დადებითა ყოველი ადამიანის შემთხვევაში, თუმცა კი, ყოველთვის არ გულისხმობს ადამიანის ამ არსობრივი სწრაფვის მართებულ განხორციელებას. შესაბამისად, ნეტარების საკითხში სიცხადის შესატანად უნდა მოვახდინოთ შემდეგი ფორმულირება: ნეტარია ის, ვისაც აქვს სიკეთე, რადგანაც სიკეთის საპირისპირო რამის ფლობა, მიუხედავად სურვილისა, ბედნიერების წყაროდ ვერ იქცევა.

როგორც აღვნიშნეთ, ნეტარებაზე საუბრისას ავგუსტინე ციცერონის „ჰორტენზიუსის“ გავლენას განიცდის, სადაც ეთიკურ განაზრებებში ადამიანის ბედნიერება არ განისაზღვრება სასურველი სახით ცხოვრებით. უბედურების მთავარ წყაროდ გვევლინება არა რაიმეს ფლობა, არამედ თავად შეუფერებელი რამის ფლობის სურვილი. ამგვარად, სწორად წარმართული ნება ადამიანის ბედნიერების ერთ-ერთ ძირითად ელემენტად გვევლინება¹⁴⁶.

ადამიანური ნეტარების პირობა დროითი განზომილების უარყოფას მოითხოვს – სასურველის ფლობას მუდმივი სახე უნდა ჰქონდეს, სასურველი მუდმივად სახეზე მყოფი უნდა იყოს. შესაბამისად, ადამიანის ბედნიერების მიზეზი არ უნდა ექვემდებარებოდეს რაიმე შემთხვევითობებს და წარუვალი უნდა იყოს. ბედნიერების მიზეზის, როგორც წარუვალის შესახებ საუბრისას ავგუსტინეს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში წინ ღმერთის კატეგორია მოდის, რომელიც, ეჭვგარეშეა, გახლავთ მარადიული. „ასე რომ, ნეტარია ის, ვინც ღმერთს ფლობს“, – ამბობს ავგუსტინე¹⁴⁷. ღმერთის ფლობა (*Deum habere*) ეთიკურ ხასიათს ატარებს და ფორმულირდება სათნო, ღვთისთვის საამო ცხოვრების სახით¹⁴⁸. ამავე ფონზე უნდა ითქვას ისიც, რომ, ერთი შეხედვით, ადამიანს წარმავალი სიკეთეების სიჭარბეც ანი-

146 იქვე, გვ. 53-54.

147 იქვე, გვ. 56-57.

148 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, translated by M. Janebova, Leiden, Boston: Brill, 2012, გვ. 9.

ჭებს ბედნიერებას. თუმცა, ასეთ შემთხვევაში, ბედნიერების სანა-
ნაალმდეგო პირობად გვევლინება ამ საგანთა დაკარგვის შიში¹⁴⁹. ამ-
გვარად, ბედნიერების მიზეზი არ უნდა იძლეოდეს მისი დაკარგვის
შიშს. ხოლო თუ ადამიანი წარმავალ საგანთა ფლობისას და სარ-
გებლობისას ზომიერებას იჩენს, ნეტარების მიზეზად არა საგნები,
არამედ ეს ზომიერება გვევლინება, რაც, რამდენადაც სათნოებაა,
ავგუსტინეს აზრით, განეკუთვნება მარადიულ საგნებს¹⁵⁰.

ბედნიერების კატეგორიის მისეული მოდელის წარმოსაჩენად
ავგუსტინე ბედნიერი ადამიანის მოდელს სახავს, რომელშიც ბრძე-
ნი ანუ გონიერი ადამიანი იგულისხმება. უბედურება, როგორც
ბედნიერების საპირისპირო, საჭიროებასთანაა დაკავშირებული,
ბრძენი კი სწორედ ისაა, ვინც ამ საჭიროებებს, ცხოვრებაში რომ
გვახსენებენ თავს, ბრძნულად უდგება და არ აძლევს მათ საკუთა-
რი თავის გაუბედურების საშუალებას. ნეტარება სულიერ მოთ-
ხოვნილებებშია, რომელთაც ბრძენი ფლობს, ხოლო რაც შეეხება
ხორციელ მოთხოვნილებებს, ის საჭიროების მიხედვით იყენებს
მათ. მას არ აშინებს მათი ნაკლებობა, თუკი აქვს, იყენებს, თუკი
არა, მშვიდად არის, რადგანაც არ ეშინია ხორციელი სნეულებები-
სა და სიკვდილისა. რამდენადაც შესაძლებელია, ის თავს არიდებს
მათ, ხოლო თუკი არ აარიდებს, უბედური იქნება არა იმიტომ, რომ
ეს განიცადა, არამედ იმიტომ, რომ სულელურად მოიქცა. ის ვერ იქ-
ნება უბედური, რადგანაც მას არაფერი ემართება მისი ნების მიღმა.
ასეთი ადამიანი, ავგუსტინეს აზრით, არის ის, ვინც საღვთო განა-
ნესისა და მცნებების მიხედვით მოქმედებს. საჭიროებისადმი მი-
ჯაჭვულობა, რომელიც შიშს ბადებს, სიბრძნის საპირისპიროა. სა-
ბოლოოდ, ზემოხსენებული შიში წარმოჩნდება როგორც სიბრძნის
საჭიროება – სისულელე. სულის სიღარიბე სხვა არაფერია, თუ არა
სისულელე¹⁵¹. სისულელე, რომელიც სიღარიბეა, უპირისპირდება
სიბრძნეს, სიღარიბეს კი უპირისპირდება სისავსე, რომელიც გან-

149 შიში, როგორც ბედნიერების საპირისპირო, განსაკუთრებით იჩენს თავს
ავგუსტინეს სიყვარულის შესახებ მოძღვრებაში. იხ.: H. Arendt, *Love and Saint
Augustine*, Edited and with an Interpretive Essay by J. V. Scott and J. C. Stark, Chicago:
The University of Chicago press, 1996, გვ. 12-16.

150 Saint Augustine, *The Happy Life*, გვ. 58-59.

151 იქვე, გვ. 70-73.

სხვაელება გარდამატებისგან. გამოდის, რომ სიბრძნეს შეესაბამება სისავსე¹⁵², რაც გამოხატავს ზომიერების მნიშვნელობას ამ საკითხში. ამგვარად, სიბრძნე ზომიერებას უკავშირდება. ზომიერებაში კი საკუთარი თავის (როგორადაც ის ღმერთის მიერაა ჩაფიქრებული) რეალიზება უნდა დავინახოთ – სულის ზომიერება არის სიბრძნე, რომ არ ჩამორჩეს სულის სისავსეს. სული გარდამატებას განიცდის, მაგალითად, სიამაყისას, ფუფუნებისას, ამპარტავნებისას, ხოლო ნაკლულია შიშისა და დარდის დროს. მაგრამ როდესაც ის ქვრეტს მოპოვებულ ჭეშმარიტებას, ის ეჭიდება მას, არ განიცდის შიშს და არ ღელავს არავითარი ამოცების გამო.

სიბრძნეს ავგუსტინე ღვთაებრივის კონტექსტში განიხილავს და მას „სიბრძნე ღვთისას“ (1 კორ 1.24) უკავშირებს. ეს სიბრძნე არის ძე ღვთისა. აქ კვლავ ბრუნდება პირველი დებულება, რომ ნეტარია ის, ვინც ღმერთს ფლობს. ეს სიბრძნე არის ჭეშმარიტება (ინ. 14.6), რომელიც ხასიათდება ზომის კატეგორიით. მას გააჩნია ნამდვილი და უმაღლესი საზომი – ძე ღვთისა. ძე ღვთისა გახლავთ ერთგვარი ეტალონი, საზომი ადამიანური რეალიზებისა¹⁵³. ასე რომ, ნეტარია ის, ვინც ზომიერებით, ანუ სიბრძნით ცდილობს თავისი არსის განხორციელებას უმაღლესი საზომის – ქრისტეს – მეშვეობით, რომელიც ჭეშმარიტებაა.

ამგვარად, ნაშრომში „ნეტარი ცხოვრებისათვის“ ავგუსტინეს მიერ განსაზღვრული ადამიანური ბედნიერება სწორედ ადამიანისა და ღმერთის კავშირს ეფუძნება. ამის საფუძველზე ადამიანი დგება მიმართებაში ქრისტესთან, როგორც თავისი ბედნიერების წყაროსთან. ბედნიერება, რომელიც, ავგუსტინეს ამ ადრეული თხზულების თანახმად, ზოგადადადამიანური კატეგორია, ყოველი ადამიანის მოთხოვნა და სურვილია, ხორციელდება ადამიანის მიმართებით თავის შემოქმედთან, ღმერთთან – განკაცებულ ძე ღვთისასთან, როგორც ღვთაებრივ და ადამიანურ ბუნებათა მატარებელთან კავშირით. ამის საფუძველზე, ვფიქრობთ, ავგუსტინე ცდილობს ქრისტიანული სწავლების უნივერსალური ბუნების წარმოჩენას! ქრისტიანული

152 იქვე, გვ. 74-75.

153 F. B. A. Asiedu, *The Wise Man and the Limits of Virtue in 'De Beata Vita': Stoic Self-sufficiency or Augustinian Irony?*, in: *Augustiniana*, vol. 49, no. 3/4, Leuven: Peeters Publishers (1999), გვ. 222.

დოქტრინები, რომლებიც კერძო საფუძვლებიდან მომდინარეობენ (მაგალითად, წმინდა წერილიდან), ავგუსტინესთან ფილოსოფიური მსჯელობებითაა გამართლებული. ეს ჩანს სწორედ ადამიანის ბედნიერების კატეგორიის განხილვისას. ბედნიერებას ავგუსტინე ადამიანის გონებაზე აფუძნებს, რაც უნივერსალური კატეგორიაა ყველა ადამიანისთვის. ასეთი უნივერსალური კატეგორიიდან კი ის კონკრეტული რელიგიური ნარატივის, ღმერთის განკაცების და ადამიანისთვის მისი საჭიროების მტკიცებას ახდენს.

III. ადამიანის ბიოგრაფია, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია

ქრისტეს მაგალითი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის შესახებ მოძღვრებაა, ცხადია, გულისხმობს ადამიანის, როგორც ასეთის, მიზანს, დანიშნულებას; ადამიანი, რომელიც მარადიულობისთვისაა შექმნილი, თავის ამ მარადიულ მიზანს ახორციელებს დროში, თავის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. შესაბამისად, მის დროში განფენილ ცხოვრებას განსაკუთრებული როლი ენიჭება მარადიულ მიზანთან მიმართებაში. დროში განვლილი ცხოვრება, ბიოგრაფია, აქედან გამომდინარე, წარმოადგენს ადამიანის ერთ-ერთ საშუალებას საკუთარი არსის განხორციელებისა. შესაბამისად, ადამიანის ბიოგრაფია შეიძლება მოვიაზროთ ანთროპოლოგიურ კატეგორიად. ნეტარ ავგუსტინესთან ადამიანის ბიოგრაფიას გააჩნია თავისი სასურველი ფორმა, ნიმუში, რომლის მიხედვითაც უნდა წარიმართოს ადამიანის ცხოვრება. სწორედ ამ ნიმუშის შესახებ ვიმსჯელებთ ქვემოთ.

ავგუსტინეს ანთროპოლოგიას – მთელი მისი შემოქმედების მანძილზე – თან გასდევს დებულება: ღმერთი ხდება ადამიანი, რათა მოგვცეს მაგალითი, ეტალონი ადამიანად ყოფნისა¹⁵⁴. ის გვთავაზობს სწორედ ადამიანის უზოგადეს ხატს, რომელიც ჯერ კიდევ ადამის მეშვეობითაა გაერთიანებული, შემდგომ კი ქრისტეს მეშვეობით ხდება მისთვის ჯეროვანი პირობების დადგენა¹⁵⁵. ეს თეოლოგიური მუხტის მატარებელი ადამიანის განმარტება, რომელიც ახალი აღთქმის წიგნებიდან საზრდოობს, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში. ადამიანის ადგილი სამყაროში, მისი მიმართება ღმერთთან და საკუთარ თავთან, ასევე

154 მოცემულ თავში, ძირითადად, ყურადღებას გავამახვილებთ სახარებისეულ მაგალითზე, ნიმუშზე, კაცობრიობას რომ მიეცა, და ნაკლებად შევეხებით ადამიანის ქრისტესთან ერთობის საკითხს.

155 R. J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386-391, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1968, გვ. 159.

გარშემომყოფებთან, განსაზღვრულია სწორედ ქრისტეს მეშვეობით. ქრისტიანის ქვაკუთხედი, რომელზეც ყალიბდება ადამიანისა და ღმერთის ორმხრივი მიმართება¹⁵⁶.

ავგუსტინე ადამიანის რაობას ამ სამყაროში ქრისტესადმი მიმსგავსებით განსაზღვრავს. ადამიანი მინიერ სამყაროში ცხოვრობს და მონოდებულია ზეციური მოქალაქეობისთვის – მინიერ და ზეციურ მოქალაქეობებს თანაბარი ღირებულება როდი აქვთ. „ენქირიდიონში“ – პავლე მოციქულზე დაყრდნობით – ავგუსტინე საუბრობს ადამიანის ცხოვრების ოთხი საფეხურის შესახებ. ჯვარცმა, სიკვდილი, აღდგომა და მარჯვენით მამისა დაჯდომა სწორედ ის საფეხურებია, რომლებიც ქრისტიანის ცხოვრების აუცილებელი ელემენტები უნდა იყოს. პირველი ორი ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას მიეკუთვნება, ბოლო ორი კი მის სამომავლო ცხოვრებას. განაპირობებს, რომელიც უკვე სხვა განზომილებაში ხორციელდება. ამასთანავე, ბოლო ორი პირველი ორის შედეგად მიიღწევა. ეს საფეხურები ერთგვარი მკაა იმ შედეგისა, რომელიც პირველი ორი საფეხურის მეშვეობით დაითესა. ამგვარ ფორმულირებაში, ავგუსტინეს აზრით, ადამიანის ის მოდელია წარმოჩენილი, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოთ ქრისტიანი: „ამ მოვლენებს უნდა ემსგავსოს ცხოვრება ქრისტიანისა, რომელიც აქ ხორციელდება“¹⁵⁷. ადამიანის მიერ გარკვეული თავგანწირვა, რომელიც, ერთი მხრივ, ქრისტესთან ერთად ჯვარცმაში, საკუთარი ვნებების მოკვდინებაში, მეორე მხრივ კი ნათლობის მეშვეობით ქრისტესთან ერთად სიკვდილში მდგომარეობს, საკუთარ თავში ადამიანის ცვლილებას, ახალ ადამიანად გახდომას ემსახურება; ის განაპირობებს ადამიანის შემდგომ ცხოვრებას, კერძოდ კი, სიკვდილის, ხრწნილების დამარცხებასა და განღმრთობას, რაც ქრისტესთან ერთობის შედეგად მიიღწევა. ზემოთქმულის საფუძველზე ჩანს, რომ ზეციური მოქალაქეობა

156 W. P. O'Connell, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, Dissertation Submitted to the Faculty of Philosophy of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Archdiocese of Milwaukee, 1921, გვ. 76.

157 Saint Augustine, *The Enchiridion on Faith, Hope and Charity*, translated by B. Harbert, in: *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, John E. Rotelle et al. (eds.), v. 1/8, On Christian Belief, New York: New City Press, 2005, გვ. 305-306.

უპირატესია და პირველის სწორი განხორციელების საფუძველზე მიიღწევა. ეს განაპირობებს კიდევ ავგუსტინეს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას, რომელიც ადამიანის მინიერ ცხოვრებისთვის მიზნის დადგენაში მდგომარეობს.

ანთროპოლოგიის ნიმუში ქრისტეს მიხედვით აიგება. ამგვარი განზოგადება ნათლადაა ასახული, მაგალითად, ავგუსტინეს ფსალმუნთა კომენტარის არაერთ ადგილზე. ფსალმუნები თავადაც მრავლად გვთავაზობენ განზოგადებულ მოდელს ადამიანისა, ცდილობენ საერთო ადამიანური პრობლემების ერთი ადამიანის მაგალითზე განხილვას. მით უმეტეს, ეს ფორმა ცხადად წარმოჩნდა ავგუსტინეს კომენტარებშიც. „ნეტარ არს კაცი, რომელი არა მივიდა ზრახვასა უღმრთოთასა...“ (ფს. 1.1) – ფსალმუნის ეს სანწყისიეული პასაჟი სწორედ იმ ადამიანზე მოგვითხრობს, რომელიც ადამიანობის მართებული განხორციელების ფორმაა. ავგუსტინეს განმარტებით, აქ ქრისტეზეა საუბარი. შესაბამისად, მაგალითი, ეტალონი კაცობრიობისა, რომელიც „ნეტარ არს...“, რადგანაც უღმრთოებასთან არ დაიდო წილი, ქრისტე გახლავთ¹⁵⁸. ქრისტე გვევლინება ადამიანური საზოგადოების განხორციელების სწორი, სამართლიანი (iustitia) ფორმის საფუძველად¹⁵⁹.

ეს ეტალონი შემომკრებია კაცობრიობისა. ღმერთისადმი მიმართება, ადამიანის რელიგიური ცნობიერება სწორედ ამ ერთშია გაერთიანებული. ადამიანის ღალადება ღმერთისადმი, რომელიც განპირობებულია ადამიანის ამქვეყნიური ყოფით, ამქვეყნიური განსაცდელებით, სწორედ ამ ერთის მეშვეობით მიემართება ღმერთს: „...ღალად-ვყავ მოწყინებასა გულისა ჩემისასა“ (ფს. 60.3). ეს არის ქრისტეს ეკლესია, ერთობა, მისი სხეული. ეს ხმა, ეს ღალადება ეკუთვნის სწორედ ამ ერთობას¹⁶⁰.

ავგუსტინე ერთგან ქრისტეს, ძე ღვთისას განკაცებაზე საუბრობს როგორც საუკეთესო მაგალითზე ადამიანებისთვის. ქრისტეს

158 St. Augustin, *Exposition on the Book of Psalms*, translated by E. Cleveland Coxe, in: *The Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. By P. Schaff, v. 8, Edinburg: T & T Clark, 1980, გვ. 9.

159 R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, გვ. 72.

160 St. Augustin, *Exposition on the Book of Psalms*, გვ. 502-504.

განკაცება წარმოადგენს ჩვენებას იმისა, თუ რა მაღალი ადგილი უკავია ქმნილებათა შორის ადამიანს, რომელიც ღმერთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი. ქრისტეს განკაცება ცოდვით დაცემით გამოწვეული მონობის დამსხვრევის საწყისია. ღმერთი ადამიანზე არ ძალმომრეობს. შესაბამისად, ქრისტეს ცხოვრება წარმოადგენს ერთგვარ შეგონებას კაცობრიობისთვის. ძველ მონობას ანაცვლებს თავისუფლება – ადამიანი აცნობიერებს იმას, რომ ის თავისუფალი ნების მატარებელია¹⁶¹. ამასთან, საინტერესოა ის, რომ ავგუსტინე ქრისტეს სასწაულმოქმედებას ღმრთისადმი რწმენის საფუძვლად მიიჩნევს, ქრისტეს ტანჯვას კი ადამიანისადმი რწმენის საფუძვლად. ამგვარად, ქრისტე გვევლინება როგორც საუკეთესო მაგალითი ადამიანის მართებული ცხოვრებისა, რომელსაც ადამიანი წარმართავს თავისი თავისუფალი ნების მეშვეობით¹⁶². ადამიანისადმი რწმენა, რომლის საფუძველიც ქრისტეს ვნებებია, ცხადყოფს ადამიანის სიდიადეს. ადამიანს, ქრისტეს მეშვეობით, თავისუფალი ნების საფუძველზე შეუძლია უმაღლესი სიკეთისკენ სწრაფვა¹⁶³. ამგვარად, სახარებისეული ნიმუში აქ გვევლინება როგორც ადამიანობის საუკეთესო განხორციელება.

გარდა ამისა, ავგუსტინე საუბრობს ქრისტეს აღდგომაზეც, რომელიც დასტურია იმისა, რომ მცირე ნაწილიც კი ადამიანის ბუნებისა არ ისპობა, როცა მასში ყოველივე მრთელია ღმერთის მიერ. ამასთან, ქრისტე იძლევა მაგალითს იმისა, თუ როგორ უნდა ემსახუროს სხეული სულს. ავგუსტინე შენიშნავს, რომ ამ სუბსტანციათაგან არცერთია ბოროტება, არამედ ქრისტეს მაგალითზე ჩანს, რომ ორივეს შეუძლია ისწრაფოს სიკეთისკენ. ამას ავგუსტინე ბუნებისმიერ დამოძღვრას უწოდებს, რაც, ვფიქრობთ, უნდა გავიგოთ ადამიანის არსის კონტექსტში. ეს სწავლება წარმოადგენს სწორედ ადამიანის სრული არსის – სულის და სხეულის – მართებული მდგომარეობის აღწერას.

ამგვარად, განკაცებული ღმერთი გვევლინება ადამიანობის ნი-

161 თავისუფალი ნების მნიშვნელობა ადამიანის მიერ ქრისტესადმი მიმგავსებაში ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებებში განსაკუთრებითაა ხაზგასმული.

162 ნეტარი ავგუსტინე, *ქვეყნარბიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნძი: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 3, გვ. 39.

163 R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, გვ. 75.

მუშად. ავგუსტინეს ანთროპოლოგია, ისევე, როგორც ზოგადად ქრისტიანული ანთროპოლოგია, ქრისტოცენტრულია. განკაცებული ღმერთი წარმოადგენს ანთროპოლოგიურ იდეალს, რომელსაც უნდა ემსგავსოს ყოველი ადამიანი. ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში არსებობს „ბიოგრაფიული მოდელი“, ნიშნული, რომლის მიხედვითაც უნდა აიგოს თითოეული ადამიანის ცხოვრება, რათა მოხდეს ადამიანის დანიშნულების მართებული განხორციელება.

„ძველი კაცი“ და „ახალი კაცი“

ადამიანის ბიოგრაფიულ მოდელს ავგუსტინე სხვა ფორმითაც გვთავაზობს. ნაშრომში „ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“ ავგუსტინე იძლევა ადამიანის ყოფის ორ მოდელს, რომლებიც საერთოა ყველასთვის და უნივერსალურ სახეს ატარებს. პირველი მათგანი არის „ძველი კაცი“ (vetus homo), რომლის არსიც ამქვეყნიურს მიჯაჭვულ ადამიანს გამოხატავს. ადამიანის ამ მოდელისთვის საერთოა შემდეგი ბიოგრაფიული ასპექტები, რომლებიც ადამიანის ფიზიკურ განვითარებას ეფუძნება: ღრმა ბავშვობა, რომლის მეხსიერებასაც ადამიანი მოგვიანებით კარგავს; ბავშვობის შემდგომი ეტაპი, როდესაც ადამიანში ცნობიერება სულ სხვა ძალით ვითარდება და იძენს მეხსიერებას; შემდგომ საფეხურზე ადამიანი შთამომავლობის ყოლის უნარს იძენს; შემდეგ საფეხურს წარმოადგენს უკვე საზოგადოებაში ფეხმოკიდებული ადამიანი, რომელიც აქტიურადაა ჩართული სოციალურ ცხოვრებაში. ბოლო საფეხურს კი წარმოადგენს სიბერე ვიდრე სიკვდილამდე. ეს გახლავთ ყველაზე მეტად რთული საფეხური ადამიანის ცხოვრებაში, რადგანაც ამ დროს ადამიანი განიცდის დიდ ფიზიკურ სისუსტეს, რომელიც სულ უფრო მეტად იზრდება¹⁶⁴. საგულისხმოა, რომ ძველი ადამიანის ეს აუცილებელი საფეხურები სახეზეა ყოველთვის, მიუხედავად იმისა, თუ რა პირობებში ცხოვრობს ადამიანი. სიბერე და უძლურება ის მომენტებია ადამიანის ბიოგრაფიაში, რომლებიც გარდაუვალია

164 ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, გვ. 58.

და ვერ გადაილახება ვერავითარი მატერიალური კეთილდღეობით. ეს ძველი კაცის გარდაუვალი მდგომარეობაა. როგორც მატერიაა წარმავალი, ისევეა მასზე მიჯაჭვული ადამიანიც, რომელიც ცხოვრობს დროში და, საბოლოოდ, განწირულია დროის მდინარებაში დაკარგოს ის, რაც მისთვის იყო ძვირფასი. ამგვარად, „ძველი კაცი“ არ გახლავთ ადამიანის იმგვარი მოდელი, რომლის საფუძველზეც ადამიანი შეძლებს ბედნიერების მოპოვებას და თავისი ყოფიერების სრულქმნას.

ადამიანის მეორე მოდელს კი წარმოადგენს „ახალი კაცი“ (novus homo). თავდაპირველად ყველა ადამიანი (აუცილებლობით) ძველი კაცის მოდელით ვითარდება, თუმცა კი, ზოგიერთი ცხოვრების რალაც საფეხურზე მარადიული ჭეშმარიტებისკენ მიიქცევა და შემდგომ თანდათან თრგუნავს კიდეც ძველ კაცს ვიდრე სიკვდილის შემდგომ აღორძინებამდე. ამ ტიპის ადამიანსაც გააჩნია თავისი ასაკები, მაგრამ ეს ასაკები არ არის დამოკიდებული წელიწადის დროების მონაცვლეობაზე, არამედ სულიერი უნარების განვითარებაზე. პირველ ასაკს წარმოადგენს ადამიანის სულიერი ცხოვრების ის მონაკვეთი, რომლის დროსაც ადამიანი ისტორიის ველზე იმყოფება და მაგალითების მეშვეობით ასაზრდოებს თავის სულიერ ცხოვრებას. მეორე ასაკს წარმოადგენს პერიოდი, როდესაც ადამიანი უარყოფს ადამიანურ ავტორიტეტს და მისი გონება ღვთიური სჯულის მიხედვით მოქმედებს. მესამე ასაკი გახლავთ პერიოდი, როდესაც ადამიანი გონებით იმორჩილებს ყოველგვარ ხორციელ სურვილს. ის ამ ასაკში არ სცოდავს არა მხოლოდ იძულების გამო, არამედ თავადვე არ სურს ეს. ავგუსტინე ამას უკავშირებს წარსულის მოგონებას სულის მიერ. ვფიქრობთ, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს ადამიანის მიერ საკუთარი პირველქმნილი მდგომარეობის გახსენება. პლატონური ფილოსოფიის გავლენით, სადაც ცოდნის შეძენა გახლავთ მოგონებაზე დაფუძნებული (სული იხსენებს თავის პირველად მდგომარეობას და ამის მეშვეობით იხსენებს სწორედ ცოდნას), ვფიქრობთ, რომ ავგუსტინესთანაც (განსაკუთრებით კი ამ ადრეულ ტექსტში), სპეციფიკური ფორმით, ადამიანს უნდა გააჩნდეს ერთგვარი „მოგონების“ (anamnesis) უნარი, რომელსაც ის ავითარებს სულიერი განვითარების კვალდაკვალ. ადამიანი იხსენებს,

ან უმჯობესია ვთქვათ, აცნობიერებს მდგომარეობას, რა მდგომარეობაშიც ის შეიქმნა, შესაბამისად, ახლანდელ მდგომარეობასთან შედარებით მას უჩნდება ერთგვარი სირცხვილის განცდა, რომელიც გამოწვეულია ამ ორ მდგომარეობას შორის დიდი სხვაობით. ამის შედეგად ადამიანი უკვე გაცნობიერებულად აღარ სცოდავს, რადგანაც ზემოთქმულის მეშვეობით მას აქვს მისი სულის მდგომარეობის უკეთესი ფორმის ცოცხალი მაგალითი (ცხადია, ამ მოგონებაში არ იგულისხმება კონკრეტული ისტორიული მომენტის მოგონება, თითქოს პირველი ადამიანის ცნობიერებასთან ზიარება, არამედ გაცნობიერება იმისა, რომ ადამიანი შექმნილია სიკეთისთვის). მეოთხე ასაკს ნარმოადგენს იგივე მდგომარეობა უფრო გამყარებული სახით. ასეთ ადამიანს შეუძლია დაითმინოს ყოველგვარი ამქვეყნიური განსაცდელი, რაც, ვფიქრობთ, გულისხმობს შექმნილი სამყაროს, როგორც ღმერთის ქმნილების და ამის ფონზე მასში მიმდინარე ხდომილებების გაცნობიერებას. მეხუთე პერიოდი გახლავთ ადამიანის მშვიდი, უშფოთველი მდგომარეობა, როდესაც ადამიანი სიბრძნის სრულ სიმდიდრეში ჰგებხს. მეექვსე ასაკისას ადამიანი მთლიანად ივინჯება ამქვეყნიურ ცხოვრებას, სრულადაა შემზადებული და სრულყოფილების იმ სახეს იძენს, რასაც ღმერთის ხატად და მსგავსად შექმნა ითვალისწინებს. მეშვიდე ასაკი კი უკვე გარდაცვალების შემდგომ დგება, როდესაც ადამიანი სიკვდილის შემდგომ დაიმკვიდრებს საუკუნო სიცოცხლეს¹⁶⁵. პირველი მდგომარეობის, ძველი კაცის ბოლო საფეხური ხორციელი სიკვდილია, მეორის, ახალი კაცის ბოლო საფეხური კი სრულყოფილი ყოფიერების ფორმა, რომელიც დროის მიღმა ხორციელდება.

ამ მოდელებიდან პირველი ყოველი ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი, მეორე კი პირველთან ერთად ხორციელდება ზოგ ადამიანში ისე, რომ პირველი თანდათან უძლურდება, მეორე კი ძალას იკრებს. ამ ორ მოდელს გააჩნია „ისტორიული“ მნიშვნელობაც: მთელი კაცობრიობა, როგორც ერთი კაცი, მათ მიხედვით ცხოვრობს. თუმცა, კონკრეტულ ისტორიულ მომენტში, როდესაც კაცობრიობას ძეღვთისა ევლინება, ზოგი ადამიანი იწყებს ახალ ცხოვრებას, რომე-

165 იქვე, გვ. 59-60.

ლიც მეორე მოდელის სახით ვითარდება¹⁶⁶. საბოლოოდ, ისტორია სრულდება სრული ასაკის მიღწევით, რომლითაც ზოგი მარადიულ ცხოვრებას, ზოგიც კი მარადიულ სატანჯველს დაიმკვიდრებს აღდგომის შემდგომ. ამ მოდელების უნივერსალური სახე განპირობებულია იმით, რომ ყველა ადამიანი გახლავთ ღმერთის ქმნილება. ამის საფუძველზე ყველა ადამიანს გააჩნია საერთო ნიშან-თვისება – ღმერთთან მიმართება. სწორედ ეს იძლევა საშუალებას მთელი კაცობრიობის გაერთიანებისა ამ მოდელებში.

ადამიანის ეს ორი მოდელი ავგუსტინეს გვიანდელ თეორიას შეგვიძლია შევადაროთ, რომელიც მის ცნობილ ნაშრომში „ღვთის ქალაქი“ არის მოცემული. ავგუსტინე კაცობრიობაში დაპირისპირებაზე საუბრობს, რომელიც სათავეს ამქვეყნიური განზომილების მაქსიმალიზაციიდან იღებს, რაც ღმერთისგან განდგომაში გამოიხატება. ეს განდგომა შეიძლება სულისა და სხეულის კონფლიქტადაც აღვიქვათ – კაცობრიობა ორ სამყაროდ იყოფა, რაც, მათ შორის, სულისა და ხორცის შეპირისპირების ფონზე წარმოჩნდება. ის ამბობს, რომ სულს ერთი სურს, ხორცს კი მეორე¹⁶⁷. ამით იკვეთება ადამიანის ორი მიმართულება – ზემოთ და ქვემოთ. პირველის საფუძველზე ადამიანი უკავშირდება თავის პირველმიზეზს, მეორის საფუძველზე კი შესაძლოა მატერიისკენ მიისწრაფოდეს და დაშორდეს სიკეთეს¹⁶⁸. ეს განპირობებულია თავად სულისა და ხორცის აგებულებითაც (თუმცა, ამ შემთხვევაში, ცხადია, ვერ ვილაპარაკებთ მათ შორის აუცილებელ დაპირისპირებაზე, რომლის საფუძველზეც მოხდებოდა სხეულის ბოროტების სათავედ გამოცხადება. ეს ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული, რომელიც საღვთო მადლთან თანამოქმედებს. ავგუსტინესთან, საბოლოოდ, მათი მორიგების კონცეფციაა ნამყვანი, რამდენადაც აღდგომის შემდგომ ადამიანის სხეული ემორჩილება სულს და აღწევს „განსულიერებული“ სხეულის მდგომარეობას). ავგუსტინე საუბრობს ორ საზოგადოებაზე: *civitas Dei* (ღვთის ქალაქი) და *civitas terrena*

166 იქვე, გვ. 61-62.

167 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 141.

168 ავგუსტინესთან სულისა და სხეულის მიმართების შესახებ იხ.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, გვ. 354-361.

(მინიერი ქალაქი). მათ შორის სხვაობა ღმერთთან დამოკიდებულებაში გამოიხატება. მეორე მათგანი ეფუძნება „ამქვეყნიური“ ღირებულებების გააბსოლუტებას. პირველისთვის კი მიზანს ღმერთთან ერთობა წარმოადგენს. საგულისხმოა, რომ ავგუსტინეს ამ შედარებით გვიანდელ თხზულებაში გადამწყვეტ როლს ღმერთის მიერ მონიჭებული მაღლი თამაშობს. შესაბამისად, ორ ქალაქს შორის სხვაობას ღვთის მაღლი განაპირობებს. მინიერი ქალაქის წევრები დაცემული ანგელოზები, გარდაცვლილი ადამიანები, რომლებმაც ცხოვნება ვერ დაიმკვიდრეს და ის ცოცხალი ადამიანები შეადგენენ, რომლებისთვისაც ღმერთი არ წარმოადგენს მთავარ მიზანს. ღვთის ქალაქს კი შეადგენენ ღვთისმსახური ანგელოზები, გარდაცვლილი მართლები და ის ცოცხალი ადამიანები, რომლებსაც მიენიჭათ საღვთო მაღლი და, შესაბამისად, მათ არჩევანი ღმერთის სასარგებლოდ გააკეთეს¹⁶⁹. მოცემული თავის დასაწყისში წარმოდგენილი ძველი და ახალი კაცის დუალიზმიც, შეიძლება ითქვას, ამ კონცეფციის პრეფიგურაცია გახლავთ.

ადამიანის განვითარების შესახებ მსგავს მოსაზრებებს ვხვდებით ავგუსტინეს მიერ სულისა და სხეულის მიმართების დახასიათების დროსაც ნაშრომში „სულის რაოდენობის შესახებ“. ადამიანში სხვადასხვა შეგრძნებების (რაც მცენარეებსა და ცხოველებშიც გვხვდება) ასახვის შემდგომ ავგუსტინე ადამიანის სულიერი ცხოვრების თავისებურებებს და მის განვითარებას ასახავს. სულიერი ცხოვრება ადამიანს ყველა სხვა ქმნილებებისგან განასხვავებს. ის ადამიანის სწორი მიმართულებით განვითარებას განაპირობებს და ზემოხსენებული „ახალი კაცის“ მახასიათებელია. სხვადასხვა საფეხურის შემდგომ ავგუსტინე ადამიანის ცხოვრებაში ეთიკურ ასპექტს წარმოაჩენს, რაც ადამიანის სათნოებასთანაა დაკავშირებული. აქ ხდება საკუთარი თავის გაცნობიერება სამყაროში – ერთი მხრივ, ხდება გამიჯვნა რიგი საკითხებისგან, რომლებიც სამყაროშია, ხდება მათგან განწმედა, მეორე მხრივ კი ხდება სა-

169 R. W. Dyson, *St. Augustine of Hippo, The Christian Transformation of Political Philosophy*, London: Continuum, 2006, გვ. 31-32. ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: გ. ხუროშვილი, *ღვთისა და ადამიანის ქალაქთა კონფლიქტი ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევში*, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე - ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემადე, თბილისი: „ფაფორიტი სტილი“, 2017, გვ. 176-185.

კუთარი თავის გაცნობიერება საზოგადოებაში. ეს გაცნობიერება ემსახურება იმას, რომ ადამიანი მხოლოდ საკუთარი თავიდან არ უტყვერს სამყაროს, მას უხდება გარემომცველი სამყაროს შეფასება. ცხადია, სამყაროს ერთიანობაში აღქმა გულისხმობს მთელ რიგ დამოკიდებულებებს, რომლებიც არაერთგვაროვანია. აქ ადამიანი გვევლინება როგორც მიმღები და უარყოფელი, როგორც შემწყნარებელი და მებრძოლი. სამყაროს ერთიანობაში თავისი თავის აღქმა, პირველ რიგში, უკავშირდება საკუთარი თავის საზოგადოებაში აღქმას. სხვა ადამიანები ის ელემენტებია, რომელთა გათვალისწინებაც ადამიანის უნიკალური თვისებაა. ადამიანი ინტერსუბიექტური არსებაა! ამის საფუძველზე იქმნება მორალი. შემთხვევითი როდია, რომ ავგუსტინე ამ ადგილზე მოიხმობს სახარებისეული ეთიკის (რომელიც მისი შემოქმედების მუდმივი თანამგზავრია) ოქროს წესს: მოექეცი სხვებს ისე, როგორც გინდა მოგექცნენ შენ. სწორედ ეს წესი გულისხმობს იმას, რომ საკუთარი თავის აღქმა უნდა მოხდეს არა განკერძოებულად, არამედ ერთობაში. აქ ადამიანი გვევლინება როგორც არსება, რომელსაც გააჩნია ერთობის აღქმა, ერთობისა, რომელიც მორალურობის საწინდარია¹⁷⁰. მორალურობის მატარებელი ადამიანი გვევლინება არსება-მებრძოლადაც. ესეც განპირობებულია მისი აღქმით გარესამყაროს მთლიანობაში საკუთარი თავისა. ეს, ცხადია, ეფუძნება სამყაროს, „ამა სოფლის“ ქრისტიანულ ხატს, სადაც თავისი მოძღვრის (რაც ავგუსტინეს ადამიანის იდეალია) მსგავსად ქრისტიანები იღვენებიან და საცდურების გარემოცვაში არიან. ადამიანი ეთიკური ქცევით წინ უნდა აღუდგეს თავის საცდურებს. ამგვარად, ის გვევლინება როგორც გარკვეულ წინააღმდეგობაში მყოფი სამყაროსთან. ის მუდმივ ბრძოლაში და შრომაშია. ამით ის გვევლინება აქტიურ არსებად. ამგვარად, ახალი კაცი, როგორც ანთროპოლოგიური მოდელი, გვევლინება საზოგადოებაში მყოფ, მებრძოლ არსებად, რომელსაც უხდება გამკლავება ძველი კაცისთვის დამახასიათებელ გამოწვევებთან.

170 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 137-143.

„აღსარებანი“

„აღსარებანი“ (*Confessiones*) ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი თხზულებაა ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებიდან. ავტორის ღმერთთან დიალოგი, ზოგჯერ კი მონოლოგი ნათლად ასახავს ადამიანის რელიგიურ ცნობიერებას სხვადასხვა საფეხურზე. ეს ცნობილი ნიგნი, რომელმაც საუკუნეთა განმავლობაში დიდი გავლენა მოახდინა საკაცობრიო აზროვნებაზე, გვიჩვენებს, თუ როგორ მივიდა კონკრეტული ადამიანი ცხოვრებაში განცდილი სხვადასხვაგვარი მოვლენების შედეგად ქრისტიანული ღმერთის რწმენამდე. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ ტექსტის შინაარსი წარმოადგენს საკუთარი თავის, როგორც ღმერთთან მიმართებაში მყოფის გაცნობიერებას, რაც სხვადასხვა გზით მტკიცდება¹⁷¹. ამასთანავე, ვფიქრობთ, რომ ავგუსტინეს ეს თხზულება შეიძლება განხილულ იქნეს ადამიანის ბიოგრაფიის, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის შუქზე. ამ კატეგორიაში ვგულისხმობთ ე.წ. უნივერსალურ ბიოგრაფიას, ყოველი ადამიანისთვის საერთო ბიოგრაფიულ მახასიათებლებს, ან კიდევ ისეთ მოვლენებს, რომლებსაც თანაბარი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეთ ნებისმიერი ადამიანის ცხოვრებაში¹⁷². ავგუსტინე საკუთარი ცხოვრების მაგალითზე სახავს ზოგადად ადამიანის პრობლემატიკას, მის დანიშნულებას, მიზანს და ა.შ.¹⁷³ ამ საერთო ბიოგრაფიულ მონაცემებში, ცხადია, იგულისხმება ადამიანის შობა, ბავშვობა და სხვადასხვა ასაკები, ყველა ადამიანისთვის დამახასიათებელი ვნებები, სწრაფვა ბედნიერებისკენ და ა.შ. ასევე ისეთი მნიშვნელოვანი მომენტები ადამიანის ცხოვრებიდან, როგორიცაა ადამიანის მიერ საკუთარი თავისა და ღმერთის გაცნობიერება და სხვ. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ „აღსარებაში“ მოთხრობილი ისტორია გვაუწყებს ღმერთის მითითებებს არა მხოლოდ ავგუსტინესადმი, არამედ თითოეული ადამიანისადმი¹⁷⁴.

171 S. Magedanz, *St. Augustine's Confessions*, New York: Wiley Publishing, inc. 2004, გვ. 17.

172 C. Tornau, *Saint Augustine*, <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/> (ნდობა განხორციელდა: 02.01.2021).

173 H. Chadwick, *Augustine of Hippo, A Life*, New York: Oxford University Press, 2009, გვ. 1.

174 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, გვ. 2.

ავგუსტინე არაერთი ღრმა ფილოსოფიური ტექსტის ავტორია, მისი მიზანი ყოველთვის იყო მკითხველისთვის ქრისტიანობის ჭეშმარიტების მტკიცება. იგივე შეიძლება ითქვას მის „აღსარებანზეც“, რომლის მიზანიც ასეთივეა. ეს ავტობიოგრაფიული თხზულებაა, თუმცა, ნეტარი ავგუსტინეს მიზანი არ უნდა ყოფილიყო მხოლოდ მისი ცხოვრების გადმოცემა, მის თხზულებას დიდაქტიკური ხასიათი აქვს. თავისი ცხოვრების აღწერით ავგუსტინე ცდილობს შეაღწეოს მკითხველის ცნობიერებაში იმის საფუძველზე, რომ მოახდინოს ყველასათვის ნაცნობ სიტუაციებზე მითითება და იქ ღმერთის კვალის დანახვა. ავგუსტინე ავტობიოგრაფიას წერს არა საკუთარი ცხოვრების უკვდავსაყოფად, არამედ ადამიანების შესაგონებლად. ის ცდილობს სხვების გულებამდე დასვლას ისეთი შემთხვევების მოხმობით, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ნაცნობია მათთვის.

ავგუსტინე ამ თხზულებაში აღწერს მრავალ ასაკს თავისი ცხოვრებიდან. სანყის, ცხადია, ჩვილობის ასაკი წარმოადგენს. ავგუსტინე ცდილობს ჩვილობის ასაკის ის თავისებურებები გამოკვეთოს, რომლებიც ზოგადად ნიშანდობლივია ადამიანებისთვის. იგივე ითქმის სხვა ასაკებზეც. აქ აღწერილია სხვადასხვა ასაკისთვის დამახასიათებელი ვნებები და მისწრაფებები, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ყველა ადამიანის ცხოვრების ნაწილს წარმოადგენს.

გარდა ამისა, ავგუსტინეს ამ თხზულებაში საყურადღებოა საკაცობრიო კულტურის უმნიშვნელოვანესი ელემენტების განხილვაც, მაგალითად, ისეთების, როგორიცაა სხვადასხვა ფილოსოფიური და რელიგიური სკოლები, რომლებთან ურთიერთობაც თავისი ცხოვრების მანძილზე ავგუსტინეს არ აკლდა. ვფიქრობთ, ამ სკოლების მნიშვნელობისა და გავრცელების გამო შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ამ კულტურული ელემენტების საყოველთაო მნიშვნელობაზე (სულ მცირე, იმდროინდელი რომის იმპერიის ფარგლებში; რომის იმპერია წარმოადგენდა ცივილიზებული სამყაროს მნიშვნელოვან ნაწილს. ცხადია, აქ, ავგუსტინეს დროის გათვალისწინებით, რთული იქნება აღმოსავლურ კულტურებზე საუბარი; სულ ცოტა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ეხება კაცობრიობის იმ ნაწილს, რომელიც ეზიარა ბერძნულ ფილოსოფიასა და ბიბლიურ ტრადიციას). აქ თითქოს ერთიან კაცობრიობაზე, როგორც ერთ ადამიანზეა ლაპარაკი, რომე-

ლიც სხვადასხვა გამოწვევების წინაშე დგას. ეს არის კაცობრიობის გზა, რომელსაც ის გადის მრავალ ფილოსოფიურ და რელიგიურ მოძღვრებას შორის. საგულისხმოა ავგუსტინეს მიერ ქრისტიანობაზე მოქცევა, რომელსაც წინ უძღოდა ნაცნობობა მრავალ სააზროვნო ტრადიციასთან. ესეც, ვფიქრობთ, მაგალითია იმისა, რომ აქ საუბარია კაცობრიობის აზროვნების სრულყოფაზე, რომელიც გადის სხვადასხვა ეტაპებს – სხვადასხვა ფილოსოფიურ სწავლებებს. ფილოსოფია აქ ადამიანური აქტივობების რიცხვს მიეკუთვნება. როგორც ადრეც ითქვა, ავგუსტინესთან ფილოსოფიურ სწავლებათა შორის დიდი ყურადღება ეთმობა პლატონურ ფილოსოფიას. მისი აზრით, კაცობრიობის ინტელექტუალურ ისტორიაში პლატონიზმი ერთგვარი შემამზადებელი პერიოდია ქრისტიანობისა. ასევე ავგუსტინეს ცხოვრებაშიც¹⁷⁵. სწორედ ამგვარი ფაქტები იძლევა ავგუსტინეს ბიოგრაფიის განზოგადების საშუალებას. ავგუსტინეს მდიდარი გამოცდილება იძლევა შესაძლებლობას საიმისოდ, რომ ზოგადად კაცობრიობის ინტელექტუალურ და რელიგიურ გამოცდილებას მივაქციოთ ყურადღება.

„ალსარებანში“ წარმოდგენილი იდეა ადამიანის ბიოგრაფიაში ფილოსოფიის როლის შესახებ სათავეს ავგუსტინეს ყველაზე ადრეული თხზულებებიდან იღებს. ნაშრომში „ნეტარი ცხოვრების შესახებ“ საუბარია ნეტარი ცხოვრების ნავსაყუდელზე, რომელიც ადამიანის ბიოგრაფიაში იკავებს თავის ადგილს. ავგუსტინეს თქმით, ადამიანები, კეთილი ნების არარსებობის გამო, ხშირად თავადვე არ წყვეტენ ცხოვრების მანძილზე ამ ნავსაყუდელში შესვლას. თუმცა კი, ცხოვრებაში არსებობს განსაცდელები, რომლებიც არა შემთხვევითობის ნაყოფს, არამედ საღვთო დაშვებას წარმოადგენენ¹⁷⁶. სულიერ ნავსაყუდელში შესასვლელად ცალკეული ადამიანების ბიოგრაფიაში სამი სახის შემთხვევები ფიქსირდება: ერთ შემთხვევაში ადამიანები დიდად არ არიან დაშორებულნი ნავსაყუდელს და სიბრძნის ასაკის მოსვლისას უცებ მიაშურებენ მას. მეორე შემთხვევაში ხალხი სცილდება ნავსაყუდელს და შუა ზღვაში გადის. აქ ისინი ამქვეყნიურ სიამეთა ტალღებში დაცურა-

175 ნეტარი ავგუსტინე, *ალსარებანი*, გვ. 121-122.

176 Saint Augustine, *The Happy Life*, გვ. 44.

ვენ, ზოგჯერ შეიძლება პირქარიც კი უბერავდეს, რომელიც მათ კიდევ შორს მიერეკება. ასეთი ადამიანები განსაცდელების დროს მიაშურებენ ხოლმე სიბრძნეს. მესამე კატეგორიის ხალხი კი თავისი ცურვისას ზურგსუკან ხედავს რალაც ნიშნებს, იხსენებს მამულს და ამ მონატრებით შეპყრობილი მიაშურებს ნავსაყუდელს. შესაძლოა გზაში ისინიც შეფერხდნენ, მაგრამ ადრე თუ გვიან სხვადასხვა განსაცდელის მეშვეობით ისინი ნავსაყუდელს უბრუნდებიან¹⁷⁷. ავგუსტინე მოცემულ მაგალითებს თავის ცხოვრებასაც უკავშირებს. ის ოცი წლის ასაკში ეცნობა ციცერონის „ჰორტენზიუსს“, აქედან მასთან იწყება უკვე მეტ-ნაკლები ლტოლვა სიბრძნისკენ, თუმცა, ის ხშირ შემთხვევაში ვარსკვლავების მეშვეობით ცდილობდა გზის გაკვლევას. დიდი ძიებების შემდეგ ის ასკენის, რომ ღმერთზე საუბარი მართებულია ისე, როგორც არასხეულებრივზე, სულზე. ამაში მას ასევე ეხმარებოდა პლატონის ფილოსოფია. მოცემული მონაკვეთის საფუძველზე იკვეთება, რომ ცხოვრებისეული ნავსაყუდელი, რომლის შესახებაც საუბრობს ნეტარი ავგუსტინე, გახლავთ ქრისტიანული ფილოსოფია – ის ადამიანს ცხოვრებისეული ქარიშხლებისგან განარიდებს და დაცულად ამყოფებს.

ამგვარად, ავგუსტინე ცდილობს თითოეული ადამიანის უნიკალურ ბიოგრაფიაში აჩვენოს საერთო ნიშნები, რომლებსაც შეიძლება ღმერთის კვალი ან ღმერთისადმი ბუნებრივი მიმართება ვუნოდოთ ადამიანის ცხოვრებაში. ამის საფუძველზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ადამიანის ბიოგრაფიაზე, როგორც ანთროპოლოგიურ კატეგორიაზე, რომელიც გულისხმობს ადამიანის დროში სვლას და მიმართებას მთავარ მიზანთან. ადამიანი დროში ცხოვრობს, დრო მისი ცხოვრების ნაწილია, ის იღებს გამოცდილებას, განიცდის ცვლილებებს, მისი ბიოგრაფია კი, ერთად აღებული, არის „ადამიანი დროში“, როგორც დინამიური არსება.

როგორც ვთქვით, „აღსარებანში“ ავგუსტინე განიხილავს ჩვილობის ასაკს, რომელიც ყველა ადამიანისთვის წარმოადგენს გამოცდილების საგანს. ავგუსტინე, რამდენადაც მიიჩნევს, რომ ადამიანის ბუნება (და ნებაც) დაზიანებულია ცოდვით დაცემის შემდგომ, ფიქრობს, რომ ეს დაბადებიდანვე იჩენს თავს. ადამიანის

177 იქვე, გვ. 45-46.

მანკიერი ნება მოქმედებს სანყისშივე. ავგუსტინეს მაგალითად საკუთარი ჩვილობა მოჰყავს, რომელიც, თუმცა კი, არ ახსოვს, მაგრამ სხვა ჩვილებზე დაკვირვებით აღწერს ბავშვის ცოდვებს, რომლებიც სხვადასხვა სახის ჭირვეულობაში ვლინდება და პოტენციურად წარმოადგენს სხვებზე ძალადობის ფორმას. ეს ცხადყოფს, რომ ჩვილობის ასაკშიც კი ადამიანი თავისი დაცემული ნებით ისევე სცოდავს, როგორც მოწიფულობის ჟამს¹⁷⁸. საგულისხმოა ისიც, რომ ჩვილობის ასაკში ჩადენილი ცოდვა არ სხვაობს მოწიფულ ასაკში ჩადენილი ცოდვისგან და მხოლოდ ვითარებებით განსხვავდება მისგან. არსებობს ისეთი ცოდვებიც, რომელთაც ჩვილი სჩადის, ხოლო მოწიფულ ასაკში კი ადამიანი ვითარებების გამო იკავებს მათზე თავს. ავგუსტინე შენიშნავს, რომ ჩვილსა და ზრდასრულ ადამიანს შორის მხოლოდ ფიზიკური სხვაობაა, ისინი სხვაობენ მხოლოდ ფიზიკური სხეულით, მათი სული კი თანაბარი ძალმოსილებითაა¹⁷⁹. მოწიფულობის ასაკში, უბრალოდ, მეტად ხდება ამ ყოველივეს შენიღბვა. ასეთი მსჯელობებიც ხაზს უსვამს ავგუსტინეს ავტობიოგრაფიაში იმას, რომ ავტორი საერთო ბიოგრაფიული მახასიათებლების დადგენას ცდილობს; ეს ცხადყოფს მისი ავტობიოგრაფიის არა ისტორიულ, არამედ ფილოსოფიურ, კერძოდ კი – ანთროპოლოგიურ ხასიათს!¹⁸⁰

ადამიანებისთვის საყოველთაოდ საინტერესო და მნიშვნელოვანია სამყაროს ონტოლოგიური სტატუსის საკითხიც. სამყაროს არსის გაცნობიერების წყურვილი ზოგადად ადამიანურ თავისებურებად უნდა მივიჩნიოთ (აქ არ ვგულისხმობთ ონტოლოგიის „აკადემიურ“ შესწავლას, არამედ ზოგად განცდასა და ინტერესს არსებობისადმი, მისი გაცნობიერებიდან რომ მოდის). ამ კონტექსტში შეგვიძლია განვიხილოთ ავგუსტინეს შეხება მანიქეველებთან, რომლის შესახებაც ის თავის ავტობიოგრაფიაში დაწვრილებით მოგვითხრობს. ავგუსტინე საუბრობს მათ ფილოსოფიურ-რელიგიურ შეხედულებებზე და წარმოაჩენს, რომ მანიქეველთა შემოთავაზებული კონცეფ-

178 ნეტარი ავგუსტინე, *ალსარაბანი*, გვ. 8.

179 იქვე, გვ. 8-9.

180 C. Starnes, *Augustine's Conversion, A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1990, გვ. 2.

ციები რეალური საგნების ჭეშმარიტებას ექვემდებარებიან, თუმცა კი, ამ რეალურ საგნებზე აღმატებული ის ჭეშმარიტებაა, რომლის-კენაც ილტვის სული¹⁸¹. ღმერთი ყოველგვარ არსს აღმატება თავისი ჭეშმარიტებით და პასუხობს სწორედ სულის წყურვილს. ავგუსტინე ღმერთს სულის მაცოცხლებელს, სიცოცხლეს უწოდებს¹⁸². ასე რომ, მანიქეველებთან დაპირისპირების საგანს წარმოადგენს ადამიანის არსის მიმართება უმაღლეს ჭეშმარიტებასთან. ამ დავაში ავგუსტინე, უმეტესწილად, პლატონური ფილოსოფიით უპირისპირდება მანის მოძღვრებას. ადამიანი უნდა მიილტვოდეს აღმატებული ჭეშმარიტებისკენ და არ უნდა მოექცეს საგანთა გავლენის ქვეშ¹⁸³. საყურადღებოა, ასევე, მანიქეველთა კრიტიკის დროს ავგუსტინეს მიერ ადამიანის „ღმერთის ხატებად“ ყოფნის მოხმობა. მანიქეურ კონტექსტში ის სრულიად გაურკვეველად მიიჩნევს იმას, რაც ადამიანშია და რისი მეოხებითაც ის არსებობს, რასთან მიმართებაშიც ეწოდება ადამიანს „ღმერთის ხატება“¹⁸⁴. ავგუსტინე ამბობს, რომ მანიქეველებთან ყოფნის დროს მან ჯერ კიდევ არ იცოდა ის, რომ ღმერთი სულია, რომ მას არ აქვს ასოები, არ გააჩნია სიდიდე და სხვ. ღმერთის, როგორც სულის დახასიათებას ავგუსტინე ადამიანის „ღმერთის ხატებას“ უკავშირებს. სწორედ სულია ადამიანში ის, რაც გამოხატავს ამ ხატებას. ამგვარად, ავგუსტინე საკუთარი ანთროპოლოგიით უპირისპირდება მანიქეველებს. ღმერთის, როგორც სულის განსაზღვრა, რომელსაც არ გააჩნია სიდიდე და სხვა სხეულებრივი მახასიათებლები, საზრდოობს ადამიანის სწორი თვითაღქმიდან და კავშირშია მანიქეურ და ქრისტიანულ ონტოლოგიებს შორის სხვაობასთან. ქრისტიანული ონტოლოგია მონისტურ პრინციპს ეფუძნება, რომელსაც ასე იცავდა ავგუსტინე მანიქეველების საპირისპიროდ (განსაკუთრებით, ნაშრომში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“). სიკეთის მონიზმი, რომელიც ავგუსტინესთან პლატონური ფილოსოფიით საზრდოობს¹⁸⁵, ადამიანის სპეციფიკურ ფორმას

181 H. Chadwick, *Augustine of Hippo, A Life*, გვ. 13.

182 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 39-41.

183 H. Chadwick, *Augustine of Hippo, A Life*, გვ. 24-25.

184 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 42.

185 H. Chadwick, *Augustine of Hippo, A Life*, გვ. 21.

ითვალისწინებს – ადამიანი არსობრივად მიმართულია სიკეთის-კენ. შესაბამისად, სიკეთის მონიშმის კონცეფციას აქვს ანთროპოლოგიური დატვირთვა, რაც ჩანს, მათ შორის, ეთიკის შესახებ ავგუსტინეს განაზრებებშიც.

ავგუსტინეს აზრით, სამართლიანობა ყოველთვის ერთია და ადამიანშიც არსებობს მხოლოდ ერთი მიმართულება ეთიკური ქმედებისა, რომელიც აბსოლუტური სიკეთით, ღმერთით განისაზღვრება. თუმცა კი, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სხვადასხვა ეპოქებში ეს სხვადასხვა სახით არ ვლინდება. დროის შესაბამისად არსებობს სხვადასხვა ვითარებები, რომლებიც ცვლიან ეთიკური ქცევის გარეგნულ ფორმას; ეს, ერთი შეხედვით, ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ ეთიკა რელატივისტურ სახეს ატარებს, რაც არასწორია. ავგუსტინე მიუთითებს, რომ ცვალებადია დრო და ვითარებები, შესაბამისად, ცვალებადია ეთიკური გამოვლინებებიც, თუმცა კი, მათ აქვთ მყარი და უცვლელი ათვლის წერტილი, რომელშიც ღვთის სამართლიანობა, უმაღლესი სიკეთე იგულისხმება¹⁸⁶; ის კი ადამიანში ღმერთისა და ადამიანების სიყვარულში ვლინდება და მიზნად საყოველთაო სიკეთის იდეას ისახავს. სიკეთისკენ სწრაფვა ადამიანისთვის არსობრივია. რაც შეეხება მანკიერებებს, ისინი არაბუნებრივია ადამიანისთვის და სიკეთის უარყოფას ეფუძნება. მანკიერებები თანაბრადაა ცდომილება ყველა ადამიანისთვის (განსხვავდება მხოლოდ ვითარებები). გამოდის, რომ ავგუსტინესთან ადამიანის ეთიკა ეფუძნება ადამიანის ონტოლოგიურ სტატუსს და, მისგან გამომდინარე, მთელ ონტოლოგიას. ავგუსტინე ცდილობს ონტოლოგიაზე დაფუძნებული უნივერსალური ეთიკის ჭრილში წარმოაჩინოს მანიქეველთა ცდომილებები. სამყაროს მონისტური კონცეფცია აქ ანთროპოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ავგუსტინე ქრისტიანულ დოქტრინებს ზოგადადადამიანურ, საერთო ცნობიერებაზე აფუძნებს და საკუთარი ბიოგრაფიის ამ ასპექტის განხილვით გვთავაზობს საერთო ადამიანური პრობლემატიკის გადაჭრის გზას.

ავგუსტინე „აღსარებაში“ კონკრეტული საგნების შესახებ თხრობით ცდილობს ყოველი ადამიანისთვის დასახოს უნივერსალური პრობლემატიკა, რომელშიც კოსმოლოგიური, ეთიკური და

186 ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, გვ. 42-43.

სხვა ტიპის საკითხებია წარმოდგენილი; ამის საფუძველზე კი ის ცდილობს ადამიანის ბიოგრაფიის, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორიის ქრისტიანული ეტალონის წარმოჩენას. ადამიანის ქრისტიანული მოდელი მასთან ადამიანის ცნობიერების მართებული განვითარების შედეგია, რაც ქრისტიანულ მოძღვრებას უნივერსალურ ხასიათს სძენს.

IV. ადამიანის ნება

ნეტარი ავგუსტინეს ადრეული მოძღვრება ნების თავისუფლების შესახებ

ნების თავისუფლების საკითხი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში, და ზოგადად, მის ფილოსოფიაში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ასპექტს წარმოადგენს. მის შესახებ არსებობს არაერთი კვლევა, რომელთა შინაარსიც ხშირად სხვაობს ერთმანეთისგან. ამის მიზეზია ავგუსტინეს სხვადასხვა ნაშრომებში ხსენებული საკითხის შესახებ არსებული ერთი შეხედვით განსხვავებული მოსაზრებები. ადრეულ შრომებში მეტი სიცხადით იკვეთება ადამიანში ნების ავტონომიურობის საკითხი, გვიანდელ შრომებში კი ცალკეული ასპექტების გათვალისწინებით ეს შედარებით ბუნდოვანია¹⁸⁷. ამგვარი განსხვავებიდან გამომდინარე, სხვაობს ამ კონცეფციის ინტერპრეტაციებიც სხვადასხვა მკვლევართან, რომლებიც ავგუსტინეს ამ მოძღვრებას ხან სტოიკოსების, განსაკუთრებით, სენეკას, ხანაც პლატონის ფილოსოფიის გავლენის შედეგად მიიჩნევენ¹⁸⁸. ქვემოთ შევეცდებით სწორედ ეს თავისებურებები წარმოვაჩინოთ, განსაკუთრებით კი ხაზი გაესმება ნების თავისუფლების შესახებ საკითხის იმ მხარეებს, რომლებიც ავგუსტინეს ანთროპოლოგიასთან დაკავშირებით ჩვენ მიერ დასახული კვლევითი მიზნების წარმოჩენაში დაგვეხმარება.

ავგუსტინესთან ცოდვა ადამიანის თავისუფალი ნების შედეგია და ეს განსაკუთრებით იკვეთება მის ადრეულ თხზულებებში. ადრეულ ტექსტში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“ შემოთავაზებული მსჯელობების თანახმად ის, რომ ცოდვა ადამიანის თავისუფალი ნების შედეგია, სასჯელის შესაძლებლობის საფუძველზე მტკიცდება. მაგალითად, თუკი ცოდვა ადამიანის თავისუფალი ნების შედე-

187 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 15.

188 S. Byers, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, in: *Augustinian Studies* 37:2 (2006), გვ. 171–189; J. Rist, *Augustine: Freedom, Love, and Intention*, in: *Mistero del Male e la Libertà Possibile (IV): Ripensare Agostino. Studia Ephemeridis Augustinianum*, 59 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), გვ. 14–18;

გი არ არის და ავადმყოფობის მსგავსად, უნებლიედ ხორციელდება, მაშინ სული არავითარ სასჯელს არ იმსახურებს. ცოდვის არსებობის სიცხადე ავგუსტინეს გამოჰყავს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების განსჯის შესაძლებლობის ანალიზით. ამ მსჯელობის საფუძველზე რჩება მარტოოდენ ორი გზა: ის, რომ უარვყოთ ცოდვის არსებობა, ან უნდა ვალიაოთ, რომ ის თავისუფალი ნებიდან მომდინარეობს. აქ ავგუსტინე გვთავაზობს თავად ცოდვის, როგორც თავისუფალი ნების შედეგის გაგებას. თუკი ის არ არის თავისუფალი ნების შედეგი, მაშინ ის არც არსებობს¹⁸⁹.

სხვაგვარად მოცემული დებულება შემდეგი სახით შეგვიძლია განვიხილოთ: ცოდვის ნებიდან გამომდინარეობის შესახებ სულის პასუხისმგებლობის მეშვეობით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ. აქ თავისთავად ცხად დებულებად აღებულია წმინდა წერილისეული იდეა საყოველთაო განკითხვის შესახებ. რამდენადაც ეს განკითხვა გარდაუვალია, ისმება სულის პასუხისმგებლობის საკითხი. სულს კი პასუხისმგებლობა ჩადენილი ცოდვების გამო ეკისრება სწორედ მისი თავისუფალი ნებით ქმედების გამო.

აქ, ცხადია, იკვეთება ავგუსტინეს მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში მანიქეველებთან დაპირისპირების კვალი¹⁹⁰. როგორც ზემოთაც ავღნიშნეთ, ამ დაპირისპირების საზრისი უპირველესად ბოროტების არსებობას ეხებოდა სამყაროში. მანიქეველთა შეხედულებების თანახმად, ბოროტება სამყაროში დუალიზმის საფუძველზე არსებობს, ანუ სამყაროს აქვს ორი საწყისი. ქრისტიანობაზე მოქცევის შემდგომ, რასაც ხელი შეუწყო პლატონიკოსთა თხზულებებმაც, რომლებიც მონისტურ პრინციპს ატარებდნენ, ავგუსტინე ცდილობს სამყაროში ბოროტების არსებობის სხვა მიზეზის ძიებას – ის არ უნდა იყოს დაკავშირებული სამყაროს საწყის პრინციპთან, რომელიც, ავგუსტინეს თანახმად, სიკეთეა. შესაბამისად, ბოროტების საწყისად ავგუსტინესთან გვევლინება ადამიანის თავისუფალი ნება, რომელიც ამის საფუძველზე იძენს ერთგვარ სუვერენულობას, რომელიც შემოქმედებითობის ძალაში ვლინდება.

189 ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნო: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 3, გვ. 36.

190 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 18.

ამ კონტექსტში საგანგებოდ უნდა გავუსვათ ხაზი მცნებათა, შეგონებათა არსებობას, რომელთა გარეშეც ქრისტიანული სჯული საერთოდ ვერ მოიაზრება. შესაბამისად, თუკი ეს მცნებები არსებობს, ადამიანს აქვს თავისუფალი ნება საიმისოდ, რომ გააკეთოს კეთილი ან ბოროტი. ბოროტებაც, ამგვარად, საფუძველს ადამიანის თავისუფალ ნებაში პოულობს¹⁹¹. ამასთანავე, აქვე შეგვიძლია ვიგულისხმოთ წმინდა წერილის მიღმა არსებული ეთიკური სწავლებებიც. რამდენადაც ადამიანის ცნობიერებაში და საზოგადოებაში არსებობს შეგონებები, რომლებიც სიკეთეს ბოროტებისგან განარჩევენ, რამდენადაც ადამიანი მოწოდებულია საზოგადოებაში კეთილის ქმნისთვის, იმდენადვე თავადაა პასუხისმგებლობის მატარებელი თავის ქცევაზე.

რამდენადაც ცხადი და უეჭველია ცოდვის არსებობა, იმდენადვე ცხადია ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობაც. ადამიანიც სწორედ მისი წყალობით იქცევა ღმერთის ჭეშმარიტ მსახურად; სხვა შემთხვევაში, ის იქნებოდა მარტოოდენ იძულებით მსახური¹⁹². საინტერესოა, რომ ამავე კონტექსტში ავგუსტინე საუბრობს ანგელოზებზეც, რომლებიც ასევე, ადამიანის მსგავსად, ღმერთს თავიანთი თავისუფალი ნების მეშვეობით ემსახურებიან¹⁹³. გარდა ამისა, ადამიანის დაცემა, რომელიც თავისუფალი ნების შედეგია, დაცემული ანგელოზების შემთხვევის მსგავსია¹⁹⁴.

თხზულებაში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“ იკვეთება, რომ შეცოდებამდე ადამიანის სხეული თვისებრივად უკეთესი იყო¹⁹⁵, ვიდრე შეცოდების შემდგომ – დაცემის შემდეგ ის დაუძლურდა და სიკვდილს დაექვემდებარა. თუმცა კი, მისი შემდგომი მდგომარეობა, რომელიც, ცხადია, სამართლიან სასჯელსაც წარმოადგენს, გახლავთ ღმერთის ერთგვარი მოწყალებაც, რამდენადაც ადამიანს

191 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, თბილისი: „ხელოვნება“, 1992, გვ. 36.

192 იქვე, გვ. 36.

193 იქვე, გვ. 37.

194 S. Byers, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, გვ. 178-179.

195 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 38.

აქვს შესაძლებლობა უყვარდეს ის, რაც ჯეროვანია უყვარდეს. მეტიც, ადამიანს შეუძლია თავისი თავისუფალი ნებით სიკეთისკენ ისწრაფოდეს. აქ ჩანს ადამიანის ამქვეყნიური ყოფის ნეოპლატონური ონტოლოგიის შუქზე განხილვა: ადამიანი რგოლია ყოფიერების ჯაჭვში, რომელიც მოსაშუალეა უმაღლეს და უდაბლეს არსებებს შორის. მას გააჩნია უნარები, მაგალითად, აზროვნება, სიყვარული, რომელთა მეშვეობითაც იერარქიულ პოზიციებზე ინაცვლებს.

ერთ-ერთი ადრეული თხზულება, სადაც ავგუსტინე ადამიანში თავისუფალი ნების (*libera voluntas*) არსებობაზე მიუთითებს, არის ტრაქტატი „ნების თავისუფლების შესახებ“, სადაც ნების თავისუფლება ეთიკის ფუნდამენტად ისახება. სამყაროში ყოველივეს გააჩნია თავისი ფორმა, რომელიც ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლინებას წარმოადგენს, ამ ფორმის შესამეცნებლად კი ისეთ კატეგორიას უნდა მივმართოთ, როგორიცაა რიცხვები, რომლებიც ყველა არსებულშია. ისინია სწორედ სიკეთის, როგორც ფორმის გამოვლინება არსებულში. ეს რიცხვები კი აუცილებელ და საყოველთაო ჭეშმარიტებასთანაა კავშირში. ამ ჭეშმარიტების წვდომა ადამიანს სწორედ თავისი თავისუფალი ნების საფუძველზე შეუძლია. შესაბამისად, თავისუფალი ნებაც იძენს ისეთივე ონტოლოგიურ სტატუსს, როგორიც ღმერთის ყოველ ქმნილებას აქვს. ამასთანავე, ნება, რამდენადაც ცოდვის სათავეა, გვევლინება ამ ონტოლოგიური ნესრიგის დარღვევის შესაძლებლობადაც¹⁹⁶.

აქ ფორმებს, როგორც სიკეთის გამოვლინებებს შორის გარკვეული იერარქიაა. ამ ადრეულ ტრაქტატში ცალსახად განსაზღვრულია, რომ მართებული ქცევა მხოლოდ თავისუფალი ნებითაა შესაძლებელი. შესაბამისად, თუკი მართებული ცხოვრება შესაძლებელია მცირე სიკეთეთა გარეშე (მაგალითად, ისეთი სიკეთის გარეშე, როგორიც ხორციელი ჯანმრთელობაა), რამდენად დიდი სიკეთეა ის, რის გარეშეც შეუძლებელია მართებული ცხოვრება. თავისუფალი ნება ამით ადამიანში აღმატებული სიკეთეა; ის თავად (ისევე, როგორც გონება მოიაზრებს საკუთარ თავს) წყვეტს საკუთარ თავს¹⁹⁷.

196 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 20.

197 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, translated by A. S. Benjamin, New York: The Bobbs Merrill Company INC., 1964, გვ. 80-83.

ნების თავისუფლების საკითხის ონტოლოგიურ ჭრილში გადან-
ყვეტის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას ვხვდებით ავგუსტინეს
თხზულებაში „ოთხმოცდასამი შეკითხვის წიგნი“. აქ იკვეთება, რომ
ქმნილება აუცილებლობით ნაკლებია, ვიდრე შემოქმედი. შესაბამი-
სად, ადამიანი, თუმცა კი, საუკეთესოა ყველა ქმნილებათა შორის,
ნაკლებია მის შემოქმედზე. ქმნილებებს შორის აღმატების საფუძ-
ვლად ადამიანში თავისუფალი ნება გვევლინება; ადამიანი, რომე-
ლიც საკუთარი ნებითაა კეთილი, აღმატება მას, ვინც კეთილია
აუცილებლობით; ამასთან, თავისუფალი ნება იძენს ონტოლოგიურ
ხასიათს. ის განაპირობებს ადამიანის ადგილს ვრცელ დიაპაზონ-
ში – სიკეთიდან მის კლებამდე, შემოქმედიდან ქმნილების უდარეს
ფორმამდე. შესაბამისად, თავისუფალი ნება თავისთავად დადებით
შედეგს როდი გულისხმობს. ადამიანური ყოფიერების „გაუარესე-
ბა“ ამის ნათელი მაგალითია და ამის მიზეზი თავად ყოფიერების
შემოქმედი არ არის, რადგან ღმერთი თავად უმაღლესი სიკეთეა.
ამგვარად, მიზეზი თავად ადამიანშია. გარდა ამისა, თუკი ვიმსჯე-
ლებთ, რომ ადამიანის ბოროტების მიზეზი სხვა ადამიანი გახლავთ
იძულების ან დარწმუნების გზით, მაშინაც პასუხისმგებლობა ადა-
მიანზეა – რადგანაც ის გახლავთ მიმღები და შემფასებელი გარე
ზემოქმედებისა¹⁹⁸.

ავგუსტინე ნების თავისუფლების დასამტკიცებლად ნესრიგის
კატეგორიას მოიშველიებს, რომლის საფუძველზეც ხდება შემ-
თხვევითობის უარყოფა. შემთხვევითობა თუ არსებობს, ანუ თუ
რაიმე ხდება შემთხვევით, ეს ნიშნავს, რომ რაღაც ხდება ჩანაფიქ-
რის მიღმა. აქ იკვეთება ავგუსტინეს ფილოსოფიის ერთი სპეცი-
ფიკა: ყოფიერება განპირობებულია გონებით. ეს ხედვა, ცხადია,
გარდა ბიბლიური პასაჟებისა, სადაც ყოველივეს სიტყვით ქმნა
ხდება, განპირობებულია პლატონური ფილოსოფიის ცალკეული
ასპექტებით. კერძოდ, აქ ყოფიერების ინტელიგიბელურ მხარეს
ექცევა ყურადღება. არსებულთა ინტელიგიბელური ფორმა, ცხა-
დია, საჭიროებს გონებას, რომელიც მათი ყოფიერების საფუძვე-
ლია. ამის გამოისობით შემთხვევითობის კატეგორიას აქ აუცი-
ლებლობა კი არა, არამედ მიზეზოვნება უპირისპირდება. ყოვე-

198 Saint Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, translated by D. L. Mosher, *The Fathers of the church*, Washington: Catholic University of America Press, 1982, გვ. 37-38.

ლივეს მიზეზს წარმოადგენს გონება, რომელიც ნებაში ვლინდება. ამგვარად, სამყაროსეული ხდომილებები ნაწილობრივ განპირობებულია ღმერთის, ნაწილობრივ კი, ადამიანის ნებით¹⁹⁹. ამგვარად, ადამიანის ნება წარმოადგენს სამყაროში მიმდინარე ხდომილებების ერთ-ერთ შემოქმედს. ადამიანი ქმნილებაა, თუმცა კი, ის თავისი ნების საფუძველზე გვევლინება ღვთაებრივი ნესრიგის განმახორციელებლად ან დამრღვევად. ამის საფუძველზე ხდება ნებისთვის ონტოლოგიური მნიშვნელობის მინიჭება. ამგვარად გვევლინება ავგუსტინეს ადრეულ შრომებში ნების საკითხი ქრისტიანული ონტოლოგიის ქვაკუთხედად მანიქეური მოდელის საპირისპიროდ.

ავგუსტინეს გვიანდელი მოძღვრება ნების თავისუფლების შესახებ

რაც შეეხება ავგუსტინეს გვიანდელ მოძღვრებას ნების თავისუფლების შესახებ, ის, გარკვეულწილად, სხვაობს ადრეული კონცეფციისგან. ეს მოძღვრება, ძირითადად, ანტიპელაგიანური ხასიათისაა და აზროვნების ისტორიაში სწორედ ამის ხარჯზე იკავებს მნიშვნელოვან ადგილს. აქ ამოსავალ წერტილს საღვთო მადლის შესახებ სწავლება წარმოადგენს, რომელიც ხსნის საკითხში დაცემის შემდგომი ადამიანის უუნარობასა და საღვთო განგებულების როლს უსვამს ხაზს.

მაგალითისთვის, ამ გვიანდელ მოძღვრებას სპეციფიკური ფორმით ვხვდებით ავგუსტინეს ანტიპელაგიანურ თხზულებაში „ნების თავისუფლებისა და მადლის შესახებ“; ეს ნაშრომი ავტორმა მიუძღვნა ერთ-ერთი მონასტრის წინამძღვარ ვალენტინესა და მის ძმებს, რომლებიც პელაგიანელობის საცდურის ქვეშ იმყოფებოდნენ²⁰⁰; აქ ავგუსტინე ცდილობს წინ წამოსწიოს მნიშვნელოვანი ეთიკური პრობლემა: რა პასუხისმგებლობა აქვს ადამიანს და რამდენად მოქ-

199 იქვე, გვ. 50.

200 Saint Augustine, *Retractationes*, in: M. F. Eller, *The Retractationes of Saint Augustine*, dissertation, submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston University Graduate School, 1946, გვ. 356.

მედებს მის ეთიკურ ქმედებაში საღვთო მადლი? საუბარი ლოცვისა-
საქენ მონოდებით იწყება, რაც მიმართვის ობიექტში ღვთის იმედის
გაცოცხლებას ემსახურება და, ამასთანავე, ცხადყოფს ქრისტიანულ
აზროვნებაში დამკვიდრებულ წესს: ყოველგვარი ინტელექტუალური
აქტივობა ღვთაებრივის შესახებ საღვთო შეწევნას ითხოვს²⁰¹. შეიძ-
ლება ითქვას, რომ დასაწყისში მოყვანილი ეს მონოდება ტექსტის
სულისკვეთებას ნათლად ასახავს: თხზულების მიზანია ადამიანს სა-
კუთარ თავზე გადაჭარბებული წარმოდგენა მოუხსნას და საკუთარ
ცხოვრებაში საღვთო მადლის მნიშვნელობა დაანახოს.

თხზულების თანახმად, თავისუფალი ნება ადამიანში ნამდვი-
ლად არსებობს, რის საბუთადაც გვევლინება გარკვეული ეთიკური
ნორმები, მცნებები, ადამიანის პასუხისმგებლობაზე რომ მიუთით-
ებს: რამდენადაც არსებობს მცნებები, იმდენადვე არსებობს თავ-
ისუფალი ნებაც. მცნება (ამ საკითხს ზემოთაც შევეხეთ) იმგვარი
ელემენტი, რომელიც თავისთავად გულისხმობს ადამიანის თავი-
სუფალ არჩევანს – გააკეთოს სიკეთე თუ ბოროტებას ემსახუროს.
თავისუფალი ნების საპირისპირო შეიძლება იყოს ის, რომ ადამიანი
თავის (მანკიერ) არჩევანში სხვადასხვა გარემოებებზე იყოს დამო-
კიდებული. ამგვარ გარემოებად მრავალი რამ შეიძლება ჩაითვა-
ლოს, რამაც, საბოლოო ჯამში, ყოველივეს მიზეზის – ღმერთის –
დადანაშაულებამდე შეიძლება მიგვიყვანოს. ამის საპირისპიროდ
უნდა ითქვას, რომ ღმერთი, როგორც უზენაესი არსება, ვერ იქნე-
ბა პასუხისმგებელი ადამიანის მანკიერ ქმედებებზე, რადგანაც ის
არ არის ბოროტების სათავე. ცხადია, მნიშვნელოვანია ადამიანის
ინფორმირებულობის საკითხიც მცნებასთან დაკავშირებით. ამა
თუ იმ მცნების ცოდნა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, თუმცა
კი, არცოდნა არ ათავისუფლებს ადამიანს პასუხისმგებლობისაგან.
ამის მაგალითია შემთხვევა სახარებიდან, სადაც საუბარია მცოდ-
ნე და არმცოდნე დამნაშავე მონების შესახებ²⁰². ადამიანის პასუ-
ხისმგებლობა აქ განისაზღვრება, ერთი მხრივ, საღმრთო მცნებათა

201 მსგავს მოსაზრებებს, საუკუნეთა მანძილზე, ეკლესიის მრავალ მამასთან
ვხვდებით; მათ შორის, მოცემული დებულება ცხადად ჩანს კაბადოკიელი
მამების შემოქმედებაში.

202 „ხოლო მონამან, რომელმან იცის ნება უფლისა თვისისა და არა განემზადოს
ნებისაებრ მისისა, იტანჯოს იგი ფრიად“ (ლკ. 12.47).

უნივერსალური ხასიათით – შეუძლებელია ადამიანმა არ იცოდეს მათი ბუნება (ამის დასტურია ადამიანის სინდისი), მეორე ასპექტი კი არცოდნასაც ადამიანის ნებით განსაზღვრავს²⁰³.

აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ავგუსტინესთან ნების შესახებ გვიანდელ მოძღვრებაში მცნებები და კანონები ადამიანის გამართლების შესაძლებლობას სულაც არ წარმოადგენენ. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კანონს ბიბლიური რჯული წარმოადგენს. ის მარტოოდენ ცოდვის ფიქსირების საშუალებაა. რჯულის მეშვეობით ხდება ცოდვისთვის სტატუსის მინიჭება, ცოდვა მისით ხდება საცნაური; რჯულის მეშვეობით არ ხდება ადამიანის გამართლება, რაც წინ წამოსწევდა თავად ადამიანის დამსახურებას. გამართლების ერთადერთი საფუძველი გახლავთ საღვთო მადლი²⁰⁴. ეს ეწინააღმდეგება პელაგიანელთა შეხედულებებს, რომელთა ერთ-ერთი ვერსიის თანახმადაც მადლი ღვთისა არის კანონები, მცნებები²⁰⁵. ეს მათ საშუალებას აძლევს საკუთარ თავს მიანერონ სათნოებები. ავგუსტინეს აზრით კი მცნებები მხოლოდ ცოდვას აძლევენ ძალას, სტატუსს და, თუმცა კი, ისინი ღვთაებრივი არიან, ისინი დამლუპველია ადამიანისთვის, თუკი ადამიანი მათ დაარღვევს. ისინი მხოლოდ დალუპვის წინაპირობაა და არა გამართლების საშუალება²⁰⁶.

ადამიანის თავისუფალი ნების არსებობას არ ეწინააღმდეგება არც ღმერთის ყოვლისმცოდნეობა, რაზეც, მაგალითად, როგორც ზემოთაც ვთქვით, ავგუსტინე თავის თხზულებაში „ღვთის ქალაქი“ საუბრობს. ადამიანს აქვს თავისუფალი ნება, რაც შეეხება ღმერთის ყოვლისმცოდნეობას, ის, ავგუსტინეს აზრით, ალემატება აუცილებლობას²⁰⁷. ღმერთი აუცილებლობის კატეგორიას ალემატება, რამდენადაც იგი თავადაა ყოველგვარი ყოფიერების შემოქმედი, რომელშიც აუცილებლობა მოქმედებს.

203 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 13-16.

204 იქვე, გვ. 36.

205 პელაგიანელთა შეხედულებების შესახებ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. G. Bonner, *Freedom and Necessity, St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington: The Catholic University of America Press, 2007, გვ. 66-81.

206 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 37-38.

207 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 195-197.

ამგვარად, ავგუსტინე თავის გვიანდელ შრომებში არ უარყოფს თავისუფალი ნების არსებობას ადამიანში; უბრალოდ, გვიანდელ მოძღვრებაში ცალკეული ასპექტები ბუნდოვანებას ბადებს და ზოგჯერ კომპატიბილიზმის შთაბეჭდილებასაც კი ტოვებს. ავგუსტინეს მსჯელობების ამოსავალი წერტილი აქ ადამიანის დაცემული ბუნებაა, რომელიც ყველაზე უკეთ სწორედ ნების „ძალმოსილებაში“ გამოიხატება. დაცემის შემდეგ ადამიანის ნება დაზიანებულია; მას თავად არ ძალუძს სიკეთის ქმნა და ესაჭიროება საღვთო მადლის თანაქმედება, რის შესახებაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ავგუსტინეს ანტიპელაგიანური მოძღვრება განსაკუთრებით ცხადად სწორედ ადამიანის კეთილი ქმედებისა და საღვთო მადლის მიმართების კონტექსტში ჩანს. პელაგიანელთა ერთ-ერთი აზრით, მადლი ადამიანს მისგან დამოუკიდებლად ეძლევა იმ შემთხვევაში, როდესაც მას ცოდვები მიეცემა. საბოლოო ჯილდო კი – ცხოვნება – მას ეძლევა მისი ქმედებების შესაბამისად ანუ დამსახურების მიხედვით. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი იმსახურებს ცხოვნებას. ავგუსტინესთან მათ საპასუხოდ ხშირად ადამიანის კეთილი ქმედების დიფერენცირება გვხვდება, რაც აიოლებს პელაგიანელთა სანინააღმდეგო არგუმენტების წარმოჩენას. მაგალითისთვის, ის საუბრობს რწმენის, ძალისხმევისა და გამარჯვების შესახებ; ეს ის საფეხურებია, რომელთა მეშვეობითაც ხორციელდება კეთილი საქმე. ყოველი მათგანი კი ადამიანს ეძლევა ღვთისაგან²⁰⁸. მაგალითად, რწმენა (fides) არ გახლავთ თავისთავადი აქტი ადამიანში, არამედ ღმერთის საბოძვარი – ის არ წარმოადგენს მარტოოდენ ადამიანის კეთილი ნების საფუძველზე აღმოცენებულ ქმედებას. ადამიანს არ ძალუძს სწამდეს ღმერთის თავად ღვთისგან ბოძებული ნიჭის გარეშე. ღმერთი, რომელიც შემოქმედია ადამიანისა, აძლევს მას რწმენასაც²⁰⁹.

რაც შეეხება ცხოვნებას, ისიც მადლის მიღების ფორმაა, რომელიც ადამიანს გარდაცვალების შემდგომ ეძლევა. ის ღმერთის ადამიანისადმი საბოძვარის ერთგვარი დაგვირგვინება გახლავთ²¹⁰. დაცემული ადამიანის ნების უუნარობის კონტექსტში ავგუსტინესთან

208 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 30-31.

209 იქვე, გვ. 31.

210 იქვე, გვ. 32-33.

წინ ქრისტეს გამომხსნელობითი ღვანლი მოდის – ადამიანი ქრისტეს განკაცების საფუძველზე იღებს მადლს²¹¹. აქ საუბარია „ახალ ქმნილებაზე“, შესაბამისად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქრისტეს შემდგომ ადამიანის სტატუსი იცვლება. ადამიანი ქრისტეში ხდება ახალი ცხოვრების მატარებელი – ის არის ახალი ადამიანი, ქრისტიანი, რომელიც ატარებს ადამიანისა და ღმერთის ნების სინთეზს²¹². ამავე კონტექსტში საყურადღებოა პელაგიანელთა ერთ-ერთი საკვანძო დებულების კრიტიკაც, რომლის თანახმადაც საღვთო მადლი არის ის ბუნება, რომლის მატარებელია ადამიანი და რომლის მეშვეობითაც მას გააჩნია გონიერება. ადამიანის გონებას აქ განმსაზღვრელი როლი ენიჭება ადამიანის გამართლებაში. ავგუსტინეს თქმით კი ეს ბუნება – ღვთის ხატი – საერთოა ყველასთვის, მართალთათვის და ცოდვილთათვის; გამართლებას კი ადამიანი მხოლოდ ქრისტეს მეშვეობით მიღებული მადლის საფუძველზე მოიპოვებს. თუკი ადამიანი თავისი ბუნებით მართლდება, გამოდის, რომ ქრისტეს ჯვარცმა ამაო ყოფილა, რადგანაც მანამდეც არსებობდა კანონებიც და ბუნებაც. ქრისტემ კი თავისი გამომხსნელობითი ღვანლით ადამიანს ის პოტენციალი დაუბრუნა, რომელიც ადამმა დაკარგა²¹³.

ავგუსტინესეული პრინციპი ადამიანის კეთილ საქმეში საღვთო მადლის მოქმედებისა აქტუალურია პელაგიანელთა ისეთი რედუცირებული დებულებისთვისაც, რომლის თანახმადაც, თუმცა კი, მადლი ადამიანს კეთილი საქმეების მიხედვითა და დამსახურებით არ ეძლევა, მადლის მინიჭებას წინ უძღვის თავისუფალი ნება, კერძოდ კი, ადამიანი თავისუფალი არჩევანის შემდეგ, თუკი ეს არჩევანი კეთილია, იღებს მადლს²¹⁴. ამგვარად, მადლის მინიჭება კვლავ თავად ადამიანის დამსახურებით ხდება – ადამიანი იმსახურებს მას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანის თხოვნა ღვთისადმი განპირობებულია რწმენით, რომელიც ადამიანს მისგან დამოუკიდებლად ეძლევა. რწმენა თხოვნით არ ენიჭება, მისით კი ხდება სხვა

211 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 108.

212 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 33-34.

213 იქვე, გვ. 40.

214 იქვე, გვ. 41-42.

ყოველივეს გამოთხოვა²¹⁵. ის ღვთის მიერ მინიჭებული საბოძვარია, მაგრამ არა ადამიანის დამსახურების მიხედვით, არამედ ღმერთის წმინდა სახელის განსაზღვრულად. აქ შეიძლება შემდეგი რამ ვიგულისხმოთ: ადამიანი, წარმოადგენს რა ღმერთის ხატს, ამავდროულად, მინიერ სამყაროში არის მისი გამხმევანებელი. ადამიანში იდება ნიჭი, რომლის მეშვეობითაც ღმერთი ცხადდება და განდიდება სამყაროში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანისთვის რწმენის მინიჭება ღმერთის მიერ ხდება არა ადამიანის მიზეზით, არამედ ეს მიზეზი თავად ღმერთშია. ღმერთი თავისთავად მოქმედებს ასე, როდესაც ადამიანებს ანიჭებს რწმენას, რადგანაც ღმერთის მიერ რაიმეს კეთება საკუთარი სახელის განდიდებასთვის არის ქმედება საკუთარი არსის გამოჟღავნებისა – ღმერთი ადამიანის მიერ ავლენს თავის თავს. აქ ცხადად იკვეთება, რომ ადამიანი არ არის თავისთავადი არსება, ის არის ღმერთის ქმნილება. შესაბამისად, სამყაროში ყოველივე კეთილი ხდომილება ხორციელდება ღმერთის მიზეზით.

ამგვარად, ადამიანის ნებას (voluntas) გაკეთილშობილებისთვის სჭირდება მადლი. მცნებათა შესრულება ადამიანის ნებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ მხოლოდ საღვთო მადლთან თანამოქმედებით. არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც ადამიანს სურს, მაგრამ არ ძალუძს, რადგან საკმარისად არ სურს. საღვთო მადლი კი მას ეხმარება იმაში, რომ გააჩნდეს იმგვარი ნება, რომ აღასრულოს მცნებები²¹⁶. მცდარია პელაგიანელთა დებულებები, რომელთა მიხედვითაც ადამიანს არ ეკისრება ის, რისი შესრულებაც არ ძალუძს, რაც საფუძველს ამზადებს ადამიანის საკუთრივი დამსახურებისთვის სიკეთეში. ავგუსტინეს აზრით, ნამდვილად, თუკი მოვისურვებთ, აღვასრულებთ მცნებებს, მაგრამ რამდენადაც ნება განემზადება ღმერთის მიერ, მას უნდა ვევედროთ, რათა იმდენად გვსურდეს, რამდენადაც საკმარისი იქნება, რომ სასურველი აღვასრულოთ. ნამდვილად, როდესაც გვსურს, ეს თავად ჩვენ გვსურს, მაგრამ ღმერთი ახდენს ისე, რომ ჩვენ გვსურს სიკეთე. ქმედებისას ჩვენ ვმოქმედებთ, მაგრამ ღმერთი აძლევს მოქმედ ძალებს ჩვენს

215 იქვე, გვ. 42-43.

216 იქვე, გვ. 45-46.

ნებას²¹⁷. ვისაც სურს საღვთო მცნებათა შესრულება, აქვს კეთილი ნება, მაგრამ ღმერთის გარეშე არ ძალუძს ქმედება, რადგან არ აქვს ძლიერი ნება²¹⁸. ამასთან, საღვთო მადლით ტრანსფორმირებული ნება არ შეიძლება განვიხილოთ თავად ადამიანის დამსახურებად, რამდენადაც ის ეფუძნება ადამიანის ძალმოსილებას მოკლებულ ნებას, რომელიც საღვთო მადლის ჩარევით ხდება კეთილი ნება.

თავისუფალი ნების კონტექსტში მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს სიყვარულის (amor) კატეგორია, რამდენადაც ის ყოველი სიკეთის საფუძველია²¹⁹. ავგუსტინეს ეთიკაში, ისევე, როგორც საერთოდ ქრისტიანულ ეთიკაში, ეთიკური (სათნო) ქმედების ლეგიტიმაცია სიყვარულით ხდება. ავგუსტინე ცდილობს დაასაბუთოს, რომ სიყვარული ღმერთისგან არის²²⁰, რის საწინააღმდეგოდ პელაგიანელები მიუთითებენ, რომ სიყვარული ადამიანს თავისთავად, საკუთარი თავის მიზეზით აქვს. სიყვარული ავგუსტინესთვის ღვთაებრივი ნიჭია, მეტიც, ის იმ ადგილებს ციტირებს წმინდა წერილიდან, სადაც ღმერთი სახელდებულია სიყვარულად. შესაბამისად, პელაგიანელების დებულება შემდეგ სახეს იღებს: ადამიანს აქვს ღვთაებრივი (ან, სულაც, ღმერთი) არა ღმერთის, არამედ საკუთარი თავის მიზეზით²²¹, რაც, ცხადია, ვერ ჩაითვლება მართებულ დებულებად.

ის, რომ თავისუფალი ნება კეთილი არჩევანის დროს ღმერთის მეშვეობით მოქმედებს, შეიძლება ამოვიკითხოთ ავგუსტინეს სიტყვებში, რომელთა თანახმადაც ღმერთი, რომელიც ცასა და მიწაზე ყოველივეს შემოქმედი გახლავთ, მოქმედებს ასევე ადამიანის გულებშიც²²². ღვთის მადლი, რომელიც სათნოების ქმნის საფუძველს წარმოადგენს, ავგუსტინესთან საგანგებოდაა სახელდებული „ნიჭად“. ნიჭი, საბოძვარი სწორედ ისეთი რამაა, რაც ადამიანს ენიჭება მისი დამსახურებების გარეშე. მის მინიჭებას ერთადერთი

217 იქვე, გვ. 47-48.

218 იქვე, გვ. 49.

219 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 108.

220 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 53.

221 იქვე, გვ. 56.

222 იქვე, გვ. 59-62.

საფუძველი აქვს – ეს არის საღვთო ნება. შესაბამისად, ავგუსტინე ამ კონტექსტში რჩეულობის შესახებ საუბრობს – საღვთო მადლი ადამიანს სწორედ რჩეულობის საფუძველზე ენიჭება²²³. ეს მოსაზრება ავგუსტინეს კონკრეტულ შრომებში კომპატიბილიზმთან დაკავშირებულ ეჭვებს ბადებს. ამასთან, თუკი პარალელს გავავლებთ ავგუსტინეს ადრეულ ტექსტებთან, სადაც ადამიანის ნება ბოროტების მიზეზად გვევლინება, ირიბ სხვაობას დავინახავთ. ადრეულ შრომებში ნება ონტოლოგიურ სიბრტყეზეა განხილული; აქ აქცენტი კეთდება ადამიანის თავისუფალი ნების თვითმყოფადობაზე, გვიანდელ შრომებში კი ხდება ადამიანის თავისუფლების ერთგვარი შეზღუდვა, რაც განხილულია, ერთი მხრივ, შემოქმედისა და დაცემული ქმნილების მიმართების, მეორე მხრივ კი, ადამიანის „წინასწარი რჩეულობის“ კონტექსტში.

ავგუსტინე გვიანდელ შრომებში ნებელობაში გამოყოფს ორ საფეხურს: პირობითად, პირველ და მეორე საფეხურს. პირველი განსაზღვრავს „სურვილის სურვილს“, მეორე კი „სურვილს“. სწორედ ამ მეორეში ერევა საღვთო მადლი, პირველი კი ადამიანის საკუთრებაა²²⁴. ამასთან, ზემოთქმულს ვერ გავიგებთ პელაგიანელთა იმ დებულების მსგავსად, რომლის მიხედვითაც ადამიანს კეთილ საქმეში საღვთო მადლი ეხმარება, თუმცა, ადამიანს შეუძლია ისურვოს ეს მადლი, რაც კეთილ საქმეში მის დამსახურებას უსვამს ხაზს. ავგუსტინეს მიერ ნების დიფერენცირებისას მიღებული პირველი საფეხური არ გულისხმობს თავად სათნოების არჩევას, არამედ მხოლოდ მისი სურვილის არჩევას²²⁵; სათნოების სურვილს კი მეორე საფეხური განაპირობებს. ასე რომ, ნების პირველ საფეხურზე ადამიანის სურვილი არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს სიკეთე თავისთავად სურს.

ნების დიფერენცირების საკითხს დანვრილებით ქვემოთ განვიხილავთ, აქ კი დავსძენთ, რომ მიუხედავად ცალკეულ ფრაგმენტებში წარმოდგენილი ბუნდოვანებისა, ავგუსტინე არ უარყოფს ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობას, უბრალოდ, ადამიანის

223 იქვე, გვ. 62.

224 იქვე, გვ. 61.

225 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 96.

თავისუფალი ნება დაცემის შემდგომ უძლურია სიკეთის ქმნისათვის, ამაში ის საღვთო მადლს საჭიროებს, რომელიც მას მისგან დამოუკიდებლად ეძლევა. ეს ხაზს უსვამს საღვთო მადლის მნიშვნელობას ადამიანის ეთიკურ ქცევაში. ადამიანური ეთიკა ავგუსტინესთან პირდაპირ კავშირშია ადამიანის ყოფიერებასთან; შესაბამისად, ადამიანი ონტოლოგიურ ბმაშია შემოქმედთან, რომელიც მისი ეთიკის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. ადამიანის თავისუფალი ნების საკითხი ნათლად წარმოაჩენს, რომ ადამიანი ღმერთთან მუდმივ მიმართებაში მყოფი არსებაა, რაც სხვადასხვა ფორმით ვლინდება.

ადამიანის ნების დიფერენცირება

როგორც აღვნიშნეთ, ავგუსტინე ზოგიერთ ნაშრომში ნებას ორ ნაწილად ყოფს, რომელთაგან პირველი განიზრახავს, მეორე კი აღასრულებს. ადამიანის ნების ამ ორ ელემენტს შორის ადამის დაცემის შემდგომ, ავგუსტინეს აზრით, დაპირისპირებაა – პირველს არ ძალუძს დაიმორჩილოს მეორე. შესაბამისად, მეორის წარმართვა სიკეთისკენ საღვთო მადლის მეშვეობით ხდება. ამასთან, პირველი ელემენტის განზრახულება არ წარმოადგენს საღვთო მადლის მოხვეჭას. ამგვარად, ადამიანის ეთიკურ ქმედებაში მონაწილეობს ორი მხარე: ადამიანი და ღმერთი. როგორც აღვნიშნეთ, პელაგიანელები ამ ორმხრივობას შემდეგნაირად სახავენ: ადამიანს ძალუძს თავად დაიმსახუროს ღვთის მადლი (რაც გულისხმობს პირველი ელემენტის სიკეთის მოსურვებად გამოცხადებას). ამ დებულებიდან გამოდის, რომ ადამიანი თავადაა კეთილი საქმის მიზეზი. თუმცა, ავგუსტინე, წმინდა წერილის მრავალჯერადი ციტირებისას (პავლე მოციქულის წერილების, ფსალმუნების, ძველი აღთქმის სხვადასხვა ტექსტების მოხმობის საფუძველზე ავგუსტინე, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამს ადამიანის თავისუფალი არჩევანის არსებობას, მეორე მხრივ კი წარმოაჩენს ღმერთის როლს ადამიანის კეთილ საქმეებში) აღნიშნავს, რომ ადამიანს არ ძალუძს კეთილი საქმის თავად კეთება. შესაბამისად, კეთილ საქმეში არა მისი, არამედ ღმერთის დამსახურებაა. საღვთო მადლი ეძლევა როგორც კეთილ, ისე ბოროტ

ადამიანებსაც (თუმცა, არა ყველას). თვალსაჩინოებისთვის, ეს ჩანს ცოდვილი ადამიანის მაგალითზე, რომელსაც ეძლევა ცოდვების მიტევება – მიტევება თავის თავში უკვე გულისხმობს იმას, რომ დამნაშავე არ იმსახურებს პატიებას და ის ხორციელდება მხოლოდ მპატიებლის ინიციატივით. ასე რომ, მაღლი ადამიანს ეძლევა ღმერთის ნებით²²⁶. კეთილ საქმეშიც ადამიანისა და ღმერთის თანაქმედება არის შეხვედრა, სადაც ერთმანეთს ხვდება ორი ნება – ადამიანის ნება განძლიერდება საღვთო ნების მეშვეობით.

თავისუფალი ნების შესახებ ზემოგათქმული მოსაზრებები შეგვიძლია ნათელვყოთ ავგუსტინეს „აღსარებანის“ მოხმობით. თხზულების მიხედვით, სულს შეუძლია სხეულს უბრძანოს ესა თუ ის ქმედება, რასაც სხეული ასრულებს. აქ საუბარია ნების ორ საფეხურზე, „ორმაგობაზე“ (*ego in utroque*), რაც, დაახლოებით, სურვილსა და შეძლებას გულისხმობს. როდესაც საქმე ეხება სულისთვის სარგო ქმედებას, სულმა უნდა უბრძანოს საკუთარ თავს სურდეს რაიმე²²⁷. სულს სურს რომ სურდეს, თუმცა, არის ამის საპირისპირო სურვილიც, რომელსაც ის ვერ გადალახავს. შესაბამისად, ეს სურვილი განუხორციელებელი რჩება. ამგვარად, მეორეული სურვილი განიზრახავს რაიმეს, თუმცა, მისი განხორციელება დამოკიდებულია პირველად სურვილზე²²⁸, რომელიც საღვთო მადლის ჩარევით შეიძლება განხორციელდეს მართებულად და იქცეს „ღვთაებრივ ნებად“²²⁹. ამგვარად, ცხადი ხდება ადამიანის სათნო ქმედებაში საღვთო მადლის როლი.

ზემოთქმული გულისხმობს, რომ სულს არ შეუძლია მთელი არსებით ბრძანოს რაიმე. თუკი ის ამას მთელი არსებით განახორციელებდა, ბრძანება საჭირო არც იქნებოდა. ავგუსტინე ამბობს: „ასე რომ, გსურდეს და, იმავდროულად, არც გსურდეს, ეს უცნაური მოვლენა კი არ არის, სნეულებაა სულისა; სულს არ შეუძლია მთლიანად აღზევდეს; ჭეშმარიტება აღაზევებს, ჩვეულება კი ქვე ეზიდება. ამიტომაცაა ადამიანში ორი ნება, ორი სურვილი, რო-

226 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 27-28.

227 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 95.

228 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 148.

229 L. Karfikova, *Grace and the Will according to Augustine*, გვ. 95, 97-99.

მელთაგან არცერთი არ არის სრული: ერთშია ის, რაც მეორეს აკლია"²³⁰.

ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ადამიანში არის ორი ბუნება, კეთილი და ბოროტი, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვიან (სავარაუდოდ, ავგუსტინე აქ მანიქეელებზე მიუთითებს). ეს კონფლიქტი გამოწვეულია ადამიანის ცოდვით დაცემით გამოწვეული მდგომარეობით²³¹. ავგუსტინეს აზრით, ცოდვით დაცემის შემდეგ, რომელიც თავისუფალი ნებით წარმოიშვა, ადამიანში წარმოიქმნა კონფლიქტი მისი ნების შიგნით.

თავისუფალი ნების საკითხს ავგუსტინე დაბადების წიგნის კომენტარშიც ეხება, სადაც ეს კატეგორია ადამიანის სხვა ქმნილებებისგან, მაგალითად, ცხოველებისგან განსასხვავებლად მნიშვნელოვან როლს თამაშობს²³². ავტორი ხაზს უსვამს, რომ სიკეთის კეთება ადამიანს მხოლოდ ღმერთის მეშვეობით შეუძლია. თუმცა, ადამიანი აკეთებს არჩევანს (რომელიც არ უნდა მივიჩნიოთ ნების „პირველად“ გამოხატულებად) ღმერთსა და მისგან განშორებას შორის. ადამიანის უკეთური არჩევანი მდგომარეობს იმაში, რომ ის ადამიანურ ნებას უფრო წინ აყენებს, ვიდრე ღვთაებრივს. ადამიანის ნების ორი საფეხური აქ შემდეგი სახით ნაწილდება: პირველი ეკუთვნის ადამიანს, მეორე კი ღმერთს. შესაბამისად, აქაც იკვეთება ადამიანის ეთიკური ქცევის საღვთო მადლით განპირობებულობა.

ავგუსტინესთან ნების დიფერენცირების საკითხის ნათლად წარმორჩენისთვის შეგვიძლია ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის ცნობილი თანამედროვე მკვლევარის, ელეონორ სტამპის შეხედულებები მოვიხმოთ. მეცნიერი თავის ერთ-ერთ გამოკვლევაში ნების თავისუფლების ავგუსტინესეულ მოდელს ლიბერტარიანიზმის ჭრილში წარმოგვიჩენს. ლიბერტარიანიზმს საფუძვლად ორი დებულება უდევს: 1. ადამიანი მოქმედებს თავისუფალი ნების საფუძველზე და პასუხისმგებლობა ეკისრება ქმედებაზე, თუკი ეს ქმედება არ არის განპირობებული გარე ფაქტორით; 2. ადამიანი მოქმედებს თავისუფალი ნების საფუძველზე და პასუხისმგებლობა ეკისრება ქმედებაზე, თუკი მას შეეძლო მოქცეულიყო სხვაგვარად. ლიბერტარიანიზმს

230 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 149.

231 იქვე, გვ. 150.

232 S. Byers, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, გვ. 183.

უპირისპირდება კომპატიბილიზმი, როგორც მიზეზ-შედეგობრიობის თეორია. ლიბერტარიანიზმის შემთხვევაში, ასევე, შესაძლებელია ისეთი მოდელიც, სადაც ზემოხსენებული ორი დებულებიდან მხოლოდ ერთია გამოყენებული. მაგალითად, ასეთია შემთხვევა, როდესაც ადამიანის ქმედება განუპირობებელია, თუმცა კი, სხვა ალტერნატივა არ არსებობდა. ამგვარად, თუკი გამოვრიცხავთ კომპატიბილიზმს და მხარს დავუჭერთ ლიბერტარიანიზმს, არაა აუცილებელი თავისუფალი ნების ხაზგასასმელად ლიბერტარიანიზმის ორივე დებულება ჩავთვალოთ აუცილებლად. ლიბერტარიანიზმის მეორე დებულების უარყოფა შეიძლება, რისი მეშვეობითაც მივიღებთ სპეციფიკურ მოდელს, რომელსაც სტამპი „მოდIFIცირებულ ლიბერტარიანიზმს“ უწოდებს (შემთხვევას, როდესაც ლიბერტარიანიზმის ორივე დებულება მოითხოვება, ის „საზოგადო ლიბერტარიანიზმს“ უწოდებს). შესაბამისად, ვინც უარყოფს თავისუფალი ნებით ჩადენილი ქმედებისთვის ალტერნატივის აუცილებლობას, ყველა როდია კომპატიბილისტი²³³. სტამპი მოდიფიცირებულ ლიბერტარიანიზმზე საუბრისას ხაზს უსვამს, რომ ამ ვერსიას კიდევ ერთი განმსაზღვრელი უნდა დაემატოს. როგორც წესი, ადამიანს მოდიფიცირებული ლიბერტარიანიზმის პრინციპით ქმედებისას ესაჭიროება, რომ აკონტროლებდეს ქმედებას. ამგვარად, მისი ქმედება პროდუცირებულია მისი ინტელექტისა და ნების მეშვეობით. შესაბამისად, მოდიფიცირებული ლიბერტარიანიზმი პირველ დებულებასთან ერთად ასევე განისაზღვრება როგორც (ეს მისი აუცილებელი პირობაა): 3. ადამიანი მოქმედებს თავისუფალი ნების საფუძველზე და პასუხისმგებლობა ეკისრება ქმედებაზე, თუკი მისი ინტელექტი და ნება არის ერთადერთი წყარო და პირველმიზეზი ქმედებისა²³⁴. ნებელობაში შეიძლება გამოიყოს ორი საფეხური – პირველი და მეორე. პირველი საფეხური გულისხმობს ნების მითითებას, მაგალითად, სხეულისადმი გააკეთოს რაიმე. მეორე საფეხური კი გულისხმობს ნების მითითებას რაიმე მოისურვოს. ნებას შეუძლია საკუთარ თავს უბრძანოს, შესაბამისად, შესაძლებელია ის დაუპირისპირდეს კიდევ საკუთარ თავს.

233 E. Stump, *Augustine on Free Will*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, გვ. 125.

234 იქვე, გვ. 126.

ჩნდება კითხვა, ამ კონფლიქტების გადაწყვეტა ხომ არ აუქმებს თავისუფლებას? ამის გასარკვევად შეგვიძლია მოვიყვანოთ მაგალითი, როდესაც ადამიანს აქვს რაიმე X ქმედების განხორციელების სურვილი. მას აქვს ნება, რომ სურდეს ამის განხორციელება, თუმცა კი, თავად არ სურს ამის განხორციელება – მას სურს, რომ სურდეს. თუკი დაუშვებთ რაიმე იმგვარ Y-ს, რომელსაც შეუძლია ზემოქმედება ნებაზე მასთან დაკავშირების წყალობით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი, თუკი მოისურვებს და დაუკავშირდება Y-ს, მოისურვებს ამის განხორციელებას.

განვიხილოთ ეს ყოველივე ლიბერტარიანიზმის დებულებათა ფონზე. ის არ ეწინააღმდეგება მეორე დებულებას, რომლის თანახმადაც თავისუფლება განისაზღვრება ალტერნატივათა არსებობით, რამდენადაც, თუკი ადამიანი არ მოისურვებდა Y-თან დაკავშირებას, X არ განხორციელდებოდა, ანუ ადამიანს შეეძლო ემოქმედა სხვაგვარადაც. ეს შემთხვევა არ ეწინააღმდეგება არც მესამე დებულებას, რამდენადაც, როგორც ვნახეთ, Y-თან დაკავშირება ადამიანზეა დამოკიდებული. თუკი ის არ დაუკავშირდება მას, X არ აღსრულდება და პირიქით. შესაბამისად, აღსრულებული X-ის პირველსაწყისი ამ ადამიანის ნებასა და ინტელექტშია.

რაც შეეხება პირველ დებულებას, რომელიც საერთოა როგორც ზოგადი, ისე მოდიფიცირებული ლიბერტარიანიზმისთვის, ერთი შეხედვით, შემთხვევა მას ეწინააღმდეგება. მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი რამ: პირველი დებულება გულისხმობს იმას, რომ ქმედება უნდა იყოს განუპირობებელი. როდესაც ადამიანს სურს სურდეს X ქმედება, მაგრამ არ ძალუძს მისი განხორციელება, ის განპირობებულია მისი უუნარობით. მაგრამ თუკი ის დაუკავშირდება Y-ს, ეს განპირობებულობა მოიხსნება, ეს დაკავშირება კი მის ნებაზეა დამოკიდებული. ამგვარად ეს შემთხვევა არ ეწინააღმდეგება პირველ დებულებას, რადგანაც ადამიანის არჩევანით ხდება სწორედ აქტის განპირობებულობის მოხსნა. ამგვარად ხდება ლიბერტარიანიზმის პირველი დებულების ხელახალი ჩამოყალიბება:

4. ადამიანი მოქმედებს თავისუფალი ნებით, თუკი მისი ქმედება არ არის საბოლოოდ განპირობებული გარე ფაქტორით²³⁵.

235 იქვე, გვ. 28.

მოცემული მსჯელობა ნათლად ასახავს ნეტარ ავგუსტინესთან ნების დიფერენცირების საკითხს. სტამპის მსჯელობების საფუძველზე ცხადად ჩანს, რომ ავგუსტინეს კონცეფციაში, სადაც სათნო ქმედება ადამიანის ნებისა და საღვთო მადლის შეთანადებით ხორციელდება, ადამიანის ნება თავისუფალია. ის უკავშირდება საღვთო მადლს და მისი მეშვეობით აღასრულებს სათნოებას. ამგვარად, ადამიანის ნება თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე უთმობს ასპარეზს საღვთო მადლს, რომელიც მის უუნარობით განპირობებულია ხსნის და ახორციელებს სათნო ქმედებას. სტამპის პოზიცია ნათლად გვიჩვენებს, რომ ავგუსტინეს ფილოსოფიაში ნების ორი საფეხურის არსებობა არ ნიშნავს ადამიანის ეთიკურ ქცევაში თავისუფალი ნების არარსებობას.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ, მიუხედავად ერთგვარი ბუნდოვანებისა და სხვადასხვა პერიოდის შრომებში სხვაობისა, ავგუსტინე ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობას არსად უარყოფს. ამასთან, მის (როგორც ადრინდელ, ისე გვიანდელ) მოძღვრებაში ადამიანის თავისუფალი ნების შესახებ ნათლად ჩანს ადამიანის, როგორც ქმნილების კონცეფცია. ადამიანი თავისი არსით დამოკიდებულია თავის შემოქმედზე – ღმერთზე. შესაბამისად, ვფიქრობთ, რომ თავისუფალი ნების ავგუსტინესეული თეორია კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმას, რომ ადამიანის არსი გამოხატავს მის ერთგვარ ნაკლულოვანებას, რომელიც მიუთითებს ღმერთის საჭიროებაზე. ადამიანის ანთროპოლოგიური მოდელი აქაც ყალიბდება როგორც „ღმერთთან მიმართებაში მყოფი“, „ღმერთზე დამოკიდებული“ არსი. ადამიანი მეტყველებს თავის შემოქმედზე და მისი მეშვეობით ახდენს საკუთარი თავის რეალიზაციას/სრულყოფას.

წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ

ნების თავისუფლების შესახებ მოძღვრების კონტექსტში, კერძოდ, იმ ასპექტების ფონზე, რომლებიც ადამიანის ეთიკური ქმედების საფუძველად საღვთო მადლს მოიაზრებენ, საინტერესოა ნეტარი ავგუსტინეს ცნობილი თეორია წმინდათა წინასწარგამორჩევის შესახებ. როგორც ითქვა, ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანის

კეთილი ქმედებები მოითხოვს საღვთო მადლს და ადამიანს თავად არ ძალუძს სიკეთის ქმნა²³⁶. ამასთანავე, ჰიპონის ეპისკოპოსი ენინაალმდეგება ე.წ. „უნივერსალიზმს“ ადამიანის ცხოვნების საკითხში, რომლის თანახმადაც ხსნა ყოველი ადამიანის ხვედრია. ამგვარ მოძღვრებას, მაგალითად, ორიგენესთან ვხვდებით²³⁷. ამის საპირისპიროდ ავგუსტინე გამომხსნელი მადლის ადამიანისადმი მინიჭების და, შესაბამისად, ხსნის საკუთარ, განსხვავებულ მოძღვრებას გვთავაზობს.

როგორც ეს წინა თავებში აღვნიშნეთ, ადამიანს თავად არ შეუძლია ცხოვნების დამსახურება. შესაბამისად, წინ მოდის ადამიანის ღმერთის მიერ გამორჩევის საკითხი. რა არის მისი საფუძველი? ავგუსტინე ღმერთის თვისებათა გაგებას ეფუძნება. კერძოდ, ის ამბობს, რომ ღმერთი მოწყალეა და სამართლიანი. მოწყალების საფუძველზე ის მადლს ანიჭებს ადამიანებს, სამართლიანობის საფუძველზე კი არა. ღმერთის მიმართება ადამიანისადმი არ ექვემდებარება ადამიანურ განსჯას (სამართალს), ამის მტკიცებისათვის კი ქმნილებასა და შემოქმედს შორის მიმართებას უნდა მივმართოთ – შემოქმედი უფლებამოსილია თავის ქმნილებასთან მიმართებით²³⁸.

საკითხი, რომელიც შეიძლება დაბრკოლების საგნად იქცეს, ავგუსტინეს აზრით, არ უნდა აბრკოლებდეს იმ ადამიანს, რომელსაც სწამს, რომ სამართლიანია, რომ ერთი კაცის გამო დაისაჯა ყოველი. უსამართლობა არც ის იქნებოდა, რომ გამოსხნა არ მომხდარიყო²³⁹. ამგვარად, რამდენადაც ადამიანი ღმერთის ქმნილებაა, უსამართლობაა ღმერთს მივანეროთ უსამართლობა! საბოლოოდ, ავგუსტინეს აზრით, ეს საკითხი ბუნდოვნად რჩება, რადგანაც „შეუცნობელია გზანი უფლისანი“, ადამიანს არ ძალუძს ამის გაგება. ის აპელირებს იმაზე, რომ ღმერთის ქმედება შეუძლებელია უსამართლო იყოს. ღმერთზე, როგორც ყოველივეს წყაროზე მითითება იმის საშუალე-

236 Aurelius Augustine, *On the Predestination of the Saints*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 121-122.

237 R. Price, *Augustine*, Liguori, Missouri: Triumph, 1997, გვ. 52.

238 Aurelius Augustine, *On the Predestination of the Saints*, გვ. 137.

239 იქვე, გვ. 139.

ბას იძლევა, რომ ის იქცეს სამართლიანობის მთავარ პრინციპად. შესაბამისად, მისი ყველა ქმედება მართებულია და უაზრობაა თქმა იმისა, რომ ღმერთი უსამართლოდ იქცევა²⁴⁰.

ავგუსტინეს კონცეფციის თავისებურება იკვეთება მაშინ, როდესაც ის მცირეწლოვან ბავშვებზე საუბრობს. რის საფუძველზე ხდება ღმერთის მიერ მათი განსხვავება, ვინც მცირეწლოვანების დროს მიიღო ნათლობა და მიიცვალა, მათგან, ვინც უნათლავად აღესრულა მცირეწლოვანების ჟამს? მცდარია შეხედულება, თითქოს ღვთის განგება აქ მოქმედებდა საქმეების წინასწარჭვრეტის მიზეზით – ღმერთმა წინასწარ განჭვრიტა ჩვილების ცხოვრება, მათი მომავალი და დამსახურებების საფუძველზე მიაგო თითოეულს. ეს მცდარია, რადგანაც ადამიანს ჩადენილი საქმეების გამო ეკისრება პასუხისმგებლობა. სხვაგვარად გამოდის, რომ ღმერთის სასჯელი არარას მიზეზით მოქმედებს, რაც აბსურდია²⁴¹. აქ ავგუსტინე პელაგიანელების მიერ უარყოფილ დებულებას წამოსწევს წინა პლანზე, რომლის მიხედვითაც დაცემის შემდგომ ადამიანი თანშობილი ცოდვით იბადება; მისი წარხოცვა კი მხოლოდ ნათლობით ხდება. ამგვარად, ერთ შემთხვევაში ნათლობაში განახლებით ბოროტების წილ სიკეთის მიღება ხდება, მეორე შემთხვევაში კი, წარმოშობის საფუძველზე, ბოროტების წილ ბოროტების²⁴². უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ ღმერთის გამართლება ადამიანის ბუნების საფუძველზე ხდება. დაცემის შემდგომ თავისი წარმოშობის საფუძველზე ადამიანი სამართლიანად იმსახურებს სასჯელს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მისთვის არსობრივია. მისი გამოხსნა კი, რომელიც ნათლობის მეშვეობით ხორციელდება, ღვთის წყალობას ეფუძნება²⁴³. ამგვარად ხდება ღმერთის, როგორც, ერთი მხრივ, სამართლიანი, მეორე მხრივ კი, მონყალე ბუნების ჩვენება²⁴⁴.

წინასწარგამორჩევის შესახებ მოძღვრებას ავგუსტინე ქრისტეს

240 იქვე, გვ. 140.

241 იქვე, გვ. 147.

242 იქვე, გვ. 148.

243 R. Price, *Augustine*, გვ. 55-56.

244 G. Bonner, *Freedom and Necessity, St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, გვ. 84-85.

განკაცების შესახებ მოძღვრებას უკავშირებს. ქრისტეს ადამიანური ბუნება, რომელიც კონკრეტულია ადამიანებს შორის, გამორჩეულ იქნა. თავად ქრისტეს განკაცება გახლავთ ავგუსტინესთვის წინასწარგამორჩევის მთავარი მაგალითი (ამასთან, ცხადია, რომ აქ არ იგულისხმება სხვა პიროვნება, არამედ ადამიანური ბუნება, რომელიც ღმერთმა მიიღო)²⁴⁵.

ამგვარად, წმინდათა წინასწარგამორჩევის თეორია ავგუსტინესთან სახავს სპეციფიკურ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც, ვფიქრობთ, კონკრეტული ისტორიული მომენტის, კერძოდ, პელაგიანელებთან კამათის კვალს ატარებს. ეს მოძღვრებაც, მიუხედავად მისი მკვეთრი უარყოფითი მხარეებისა, რაც აისახა კიდევ მომდევნო ეპოქების დასავლურ თეოლოგიაზე²⁴⁶, შეიძლება ითქვას, ადამიანისა და ღმერთის მჭიდრო ურთიერთკავშირს გამოხატავს. აქ თავშივეა განსაზღვრული ადამიანის მიზანი, როგორც ღმერთთან ერთობა; ეს მიზანი ზოგჯერ ჩანს მის განხორციელებაში (წინასწარგამორჩევაში), ზოგჯერ კი პირიქით: განუხორციელებლობაც საკუთარ თავში ამ მიზანს გულისხმობს, რამდენადაც ახდენს ადამიანობის სწორი განხორციელების ნეგაციას – რაიმეს ნეგაცია ხომ თავად ამ რაიმეზე მიუთითებს!

245 Aurelius Augustine, *On the Predestination of the Saints*, გვ. 154-156.

246 ამ საკითხის შესახებ, მაგალითად, იხ.: C. Yannaras, *Against Religion*, translated by N. Russell, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2013, გვ. 149.

V. სიყვარული

ლმერთი, როგორც სიყვარულის აბსოლუტური ობიექტი

ნეტარი ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში უმნიშვნელოვანეს კატეგორიას წარმოადგენს სიყვარული. ეს, ერთი მხრივ, განპირობებულია ქრისტიანულ მოძღვრებაში ამ კატეგორიის ცენტრალური ადგილით, მეორე მხრივ კი ამის საფუძველს ნეოპლატონიზმში ხაზგასმული სიყვარულის ონტოლოგიური შინაარსი წარმოადგენს. როგორც თავის XXXIV წერილში ავგუსტინე წერს, „არ არის ადამიანი, ვისაც არ უყვარს“²⁴⁷; ამგვარად, სიყვარული ადამიანის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია. თუმცა, ის ყოველთვის დადებით შინაარსს როდი ატარებს მისთვის. ეს ადამიანური მახასიათებელი თავისი მიმართულების მეშვეობით განაპირობებს ადამიანის ყოფიერებას, მის მოძრაობას უმაღლესიდან უდაბლესისკენ, სიკეთიდან ბოროტებისკენ და ა.შ.

ავგუსტინე თავის მრავალფეროვან შემოქმედებაში სიყვარულის კონცეფციას რამდენიმე, მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ფორმით გვთავაზობს. მასთან ვხვდებით სიყვარულის სამ სახელდებას: amor, dilectio, caritas; თუმცა კი, როგორც ავგუსტინე „ღვთის ქალაქში“ აღნიშნავს, მათი სინონიმურად გამოყენებაც შეიძლება²⁴⁸. ძირითადად, მაინც, პირველ ტერმინს ის სწრაფვის, მეორეს საკუთარი თავისა და მოყვასის სიყვარულის, მესამეს კი ღმერთისა და აბსოლუტური სიკეთის სიყვარულის აღსანიშნავად იყენებს.

ავგუსტინეს ფილოსოფიაში სიყვარული, მათ შორის, ფორმირდება როგორც სწრაფვა, რომელიც ყოველთვის მიემართება რაიმე ობიექტს. ეს ობიექტი წინასწარვეა ნაგულისხმევი, ჩვენ ვიცით ის, რისკენაც მივისწრაფით. ეს მისწრაფების საგანი ადამიანისთვის სიკეთეა, რომელიც მისი ბედნიერების საფუძველია. ადამიანი თავისი ცხოვრებით მიისწრაფის ბედნიერებისკენ, ეს მისი მიზანია. ბედნიე-

247 St. Augustine, *Sermon 34*, in: *Selected Sermons of St. Augustine*, translated and edited by Q. Howe, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, გვ. 3.

248 Aurelius Augustine, *City of God*, გვ. 10-11.

რება სიკეთის ფლობაში მდგომარეობს. ბედნიერების ძიების ეს აქტი ორ ქმედებას გულისხმობს: სიკეთის ფლობის სურვილს და მისი დაკარგვის შიშს. შესაბამისად, წინ ორი ასპექტი მოდის: სიკეთისაკენ სწრაფვა და ბოროტებისგან თავის არიდება. ბოროტება იმ ბედნიერების დაკარგვაშია, რომელიც სიკეთის ფლობით მიიღწევა. შესაბამისად, როდესაც სიყვარულის ობიექტი წარმავალი საგნებია, სიკეთეს ადამიანისთვის წარმავალი საგნები წარმოადგენს, ადამიანი მათი დაკარგვის საფრთხის ქვეშ დგას. წარმავალი საგნები ჩნდებიან და ქრებიან ადამიანისგან დამოუკიდებლად. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ადამიანი ორივე შემთხვევაში ცხოვრობს მომავლის საფუძველზე, ანუ მისთვის მნიშვნელობას კარგავს აწმყო, მასში განცდილი ბედნიერება ვერ იქნება მისწრაფების ობიექტი. შესაბამისად, მთელი კონცენტრაცია მომავალზე ხდება აწმყოს ნაცვლად. ამგვარად, მომავალი ანადგურებს აწმყოს²⁴⁹. ადამიანის მზერა მიჰყრობილია მომავლისკენ და მისი აწმყოც მომავალთან მიმართებით მიმდინარეობს.

ზემოთქმული ნათლადაა წარმოჩენილი ავგუსტინეს ტრაქტატში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“. სიყვარული აქ გვევლინება როგორც ერთგვარი დამოკიდებულება იმისა, ვისაც უყვარს, იმაზე, ვინც ან რაც უყვართ. ეს დამოკიდებულება განსაზღვრავს ადამიანის მიზნებს, მის მიმართულებას და, აქედან გამომდინარე, მისი ცხოვრების პროცესსაც. მაგალითად, ავგუსტინე ხაზს უსვამს ადამიანის მანკიერებათაგან თავისუფლებას თუ რამდენად ძალუძს ადამიანს ძალმოსილება შემატოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც. ამგვარად ადამიანს სხვა ადამიანები ვერ დაამარცხებენ²⁵⁰. ის სხვათაგან სიყვარულის ობიექტის მეშვეობით განსხვავდება. სიყვარულის ობიექტი, რომელიც მარადიულია, მასზე დამოკიდებულების მეშვეობით ადამიანს უძლეველობას ანიჭებს.

ასეთი ობიექტი, ავგუსტინეს აზრით, არის ღმერთი. უნდა ითქვას, რომ ღმერთი ავგუსტინეს ფილოსოფიაში მეტად გვევლინება როგორც მოყვარული, და არა როგორც განმსჯელი და აღმრიცხველი²⁵¹.

249 H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, გვ. 9-10.

250 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგვნი: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 4, გვ. 31.

251 B. Kent, *Augustine's ethics*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, გვ. 212.

ლმერთი იმგვარი სიყვარულის ობიექტია, რომელიც სულ მეტად ანიჭებს სიხარულს მისდამი სიყვარულის საპასუხოდ. ამით ის გვევლინება როგორც სიხარულის უშრეტი წყარო და, ამასთანავე, როგორც ტრფობის უშრეტი წყარო, რადგანაც ტრფობა წყდება მაშინ, როდესაც მოყვარული ვერ იღებს სიხარულს ტრფობის, სიყვარულის ობიექტიდან. ამგვარად, ლმერთი, ავგუსტინეს აზრით, არის სიყვარულის აბსოლუტური ობიექტი. ის უცვალელებელია და მას ადამიანი უვნებოდ უყვარს²⁵². ლმერთი არასდროს ტოვებს ადამიანის სიყვარულს უპასუხოდ, თავისი სრულყოფილებით კი ადამიანს არ აძლევს საშუალებას შურდეს²⁵³. სახარებისეული პრინციპების თანახმად, ადამიანს ლმერთი უნდა უყვარდეს მთელი გულით, სულითა და გონებით, რაც ხაზს უსვამს ადამიანის არსების სრულ ჩართულობას სიყვარულის ამ აქტში. ამგვარი ჩართულობის საშუალებას კი თავად სიყვარულის ობიექტი იძლევა.

სიყვარულმა, თუკი ის არასათანადო ობიექტს მიემართება, შეიძლება არასწორი ფორმაც შეიძინოს. ამგვარი, „შეუსაბამო“ სიყვარულის ნიმუშად ერთი მაგალითი შეგვიძლია მოვიყვანოთ. თავის „ალსარებანში“ ავგუსტინე აღწერს შემთხვევას, როდესაც მას მეგობარი გარდაეცვალა. ამ მოვლენამ ავგუსტინეში დიდი მწუხარება, სასოვნარკვეთილება გამოიწვია. ამ მდგომარეობის მიზეზად კი ადამიანის იმაზე მეტად შეყვარება გვევლინება, ვიდრე ჯერ არს ადამიანის სიყვარული. საგულისხმოა, რომ ავგუსტინე აქ ხაზს უსვამს, რომ მას საკუთარი სიცოცხლე მაინც მეტად უყვარდა. აქ, ვფიქრობთ, წარმოჩნდება ის, რომ ადამიანისადმი „ზედმეტი“ სიყვარული ვერ დაუკავშირდება ადამიანის ყოფიერებას, ის ვერ პასუხობს მას (განსხვავებით ლმერთის სიყვარულისგან). რამდენადაც ყოველი არსი მიდრეკილია არსებობისკენ, სიკეთისკენ, ეს სიყვარული არ არის სრულყოფილი – ის განპირობებულია მიმართებებით საკუთარ თავთან. როგორც კი ადამიანი ამ მიმართებებს ივინყებს (ავგუსტინემ საცხოვრებელი ადგილი შეიცვალა), ის მსწრაფლ ანაცვლებს მათ სხვა მიმართებებით. საბოლოო ჯამში, გამოდის, რომ ეს არის საკუთარი თავის სიყვარუ-

252 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions*, books I-VI, გვ. 26.

253 ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ე. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 31.

ლი და არა სხვისი სიყვარული, რამდენადაც ადამიანის შეყვარება ხდება საკუთარ თავთან მიმართებით.

ზემოთქმული შეიძლება ადამიანის დიდი მწუხარების მიზეზი გახდეს. ავგუსტინე აქ გამოსავალს სიყვარულის „ნესრიგში“ ხედავს: ადამიანს საკუთარი მეგობარიც ღმერთში უნდა უყვარდეს: „ნეტა მას, ვისაც უყვარხარ ღმერთო; ვისაც თავისი მეგობარი უყვარს შენში და მტერი კი – შენი გულისთვის. მხოლოდ ის არ კარგავს არაფერს ძვირფასს, ვისთვისაც ყველაფერი ძვირფასია მათში, ვინც შეუძლებელია დაკარგო, მაგრამ ვინ არის ეს, თუ არა ღმერთი ჩვენი...“²⁵⁴. სწორედ ღმერთში მეგობრის სიყვარული გვევლინება ქვემარტივ მეგობრობად, მეგობრულ სიყვარულად²⁵⁵.

ავგუსტინეს აზრით, ის ადამიანი ცხოვრობს წმინდა და მართალი ცხოვრებით, ვინც არ ემონება საგნებს და საკუთარ გრძნობებს აკონტროლებს. მას არ უყვარს ის, რაც არ უნდა უყვარდეს და არ აკლდება იმის სიყვარულს, რისი სიყვარულიც მართებს. ამგვარად, უნდა გავურბოდეთ იმის სიყვარულს, რისი სიყვარულიც არა ჯერ არს²⁵⁶. არცერთი ცოდვილი არ არის შეყვარებული საკუთარ ცოდვათა გამო, არამედ მისდამი სიყვარულის საფუძველი ღმერთისადმი მსგავსებაა. ღმერთის შეყვარება კი არავის მსგავსების გამო არ ხდება, ის საკუთარივადაა სიყვარულის ობიექტი. სწორედ ამიტომ ხდება მისი შეყვარება საკუთარ თავზე მეტადაც კი, რამდენადაც მისი სიყვარული ადამიანური უნარების მაქსიმალური კონცენტრაციით ხორციელდება. ამასთან, სხვა ადამიანების შეყვარება უნდა მოხდეს საკუთარ სხეულზე მეტად. რატომ? იმიტომ, რომ ადამიანებს აერთიანებთ ღმერთის სიყვარული, რაც მართო სხეულისთვის დამახასიათებელი არ არის. რამდენადაც ყოველივეს სიყვარულის საფუძველი ღმერთი გახლავთ, ადამიანებიც მისდამი განსაკუთრებული დამოკიდებულების გამო განსაკუთრებულ სიყვარულს იმსახურებენ²⁵⁷.

254 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 59.

255 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, გვ. 93.

256 B. Kent, *Augustine's ethics*, გვ. 208.

257 Aurelius Augustine, *On Christian Doctrine*, translated by J. H. Show, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. IX, Edinburgh: T. & T. Clark, 1892, გვ. 18-23.

სიყვარულზე ამგვარი განაზრებების მეშვეობით ყალიბდება ერთგვარი ერთობა, რომლის საფუძველიც ღმერთი და მასთან დაკავშირებული სიყვარულია. ადამიანს უყვარს სხვა ადამიანები, რადგანაც მას უყვარს ღმერთი. ღმერთის სიყვარულის გამო ხდება მათი შეყვარება, ვისაც ასევე უყვარს ღმერთი. ავგუსტინე ამბობს, რომ ჩვენ შესაძლოა ნაწილობრივ გვიყვარდეს ისინი, ვინც გვემსახურება, ან ისინი, ვისაც ჩვენ ვემსახურებით, მაგრამ სიყვარულის მთავარი საფუძველი უნდა იყოს ღმერთი და არა მიმართება. აქედან გამომდინარე, სხვა ადამიანებისკენ მიმართული სიყვარული უნდა გულისხმობდეს იმის სურვილს და მისწრაფებას, რომ ყველა ადამიანი ღმერთის სიყვარულში გააერთიანოს. ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ ღმერთის და, ამის მეშვეობით, ადამიანების სიყვარული ადამიანს ამყოფებს სამყაროსთან განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაში. ადამიანისთვის, რომელსაც უყვარს ღმერთი, სამყარო წარმოადგენს მთლიანობას, რომლის მიმართაც ის სიყვარულითაა განმსჭვალული.

სიყვარული, ნეოპლატონიზმის გავლენით, ავგუსტინეს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ონტოლოგიური კატეგორიაა. მასთან დაკავშირებულია წესრიგის (ordo) ცნება, რომელიც გარკვეულ იერარქიას გულისხმობს. ადამიანი არსებობს სამყაროში. მისი არსებობა ერთგვარი გზაა, რომელსაც სწორი მიმართულება სჭირდება²⁵⁸. ავგუსტინეს აზრით, ამ გზაზე ადამიანის ყველაზე საიმედო მეგზური სათნოებაა. როგორც ავგუსტინე „ღვთის ქალაქში“ აღნიშნავს, სათნოება წესრიგია სიყვარულში. არსებობს მრავალი სახის სიყვარული, რომელიც მიმართულია მრავალი სხვადასხვა ობიექტისკენ. მაგრამ, სიყვარული მაშინ იძენს ეთიკურ სტატუსს, თუკი მასში დაცულია წესრიგი. ამგვარად, ნამდვილი სიყვარული ეფუძნება უმაღლესი არსების – ღმერთის – სიყვარულს. ამ წესრიგიდან გამომდინარე, ადამიანს უყვარს სხვა არსებულებიც და, ამ შემთხვევაში, ამ სიყვარულს ეთიკური დატვირთვა აქვს. იგივეს ვერ ვიტყვით მაშინ, როდესაც სიყვარული შემოქმედის სიყვარულით არ არის ნაკარნახევი, არამედ მას საფუძვლად უდევს მიწიერი მიმართებები და ვნებები. ამგვარი სიყვარული, ავგუსტინეს აზრით, დაცლილია სიყვარულის ნამდვილი საზრისისგან.

258 B. Kent, *Augustine's ethics*, გვ. 205.

სამყარო დროში მიმდინარეობს. გარდა ამისა, მას არ გააჩნია საკუთარი თავიდან არსებობაც. შესაბამისად, ადამიანისთვის ის უნდა წარმოადგენდეს არა სიამოვნების, ნეტარების, ბედნიერების წყაროს, არამედ მარტოოდენ გამოსაყენებელ ინსტრუმენტს. აქ იგივე მიმართებაა, რაც ოსტატსა და მის ხელსაწყოებს შორის. საბოლოო ჯამში, ამ პერსპექტივიდან სამყარო ფორმირდება როგორც საბოლოო მიზნის მქონე წესრიგი, რომელიც არის ცვალებად მნიშვნელობათა მქონე საშუალებების მიმართება მიზნისადმი. რამდენადაც ამ ყველაფერს სათავეში ადამიანი უდგას, ეს წესრიგიც სუბიექტური, ანთროპოცენტრული გახლავთ.

ამგვარად, სიყვარულის ეს წესრიგი არის საფუძველი ადამიანის მიმართებისა სამყაროსადმი. თუკი ამ წესრიგის საბოლოო მიზანი მიწიერია, მაშინ მას ემუქრება მალევე გაქრობა, მას არ გააჩნია მყარი საფუძველი. სიკეთის იდეის მიდევნებით კი ეს მიწიერი სამყარო მარცხს განიცდის და კარგავს საკუთრივ, მცდარ ღირებულებას²⁵⁹.

ზემოთ ვაჩვენეთ, თუ როგორ ხდება ადამიანის მიერ ადამიანობის არსის გაცნობიერება და მისი სიყვარული. ცხადია, რომ ამგვარი ხედვის საფუძველზე ყურადღება გადატანილია სტატიკურ, ზედროულ სივრცეში. თუკი ადამიანი თავის თავს ამ პერსპექტივიდან შეხედავს, მაშინ საკუთარი თავი მისთვის არსი იქნება იმ არსთა შორის, რომლებიც ამ სივრცეშია. თვითსიყვარული, რომელიც წესრიგის შედეგია, ამგვარად გვევლინება საშუალებად, რათა საკუთარ თავს „გარედან“ შევხედოთ. აქ „მე“ არ არის ის არსი, რომელიც ადამიანის თვითიდენტურობას განსაზღვრავს. ადამიანი საკუთარ „მე“-ს აღიქვამს როგორც სამყაროს ნაწილს საკუთარი თავის მიღმა. შეიძლება ითქვას, რომ აქ ერთგვარ თვითუარყოფასთანაც გვაქვს საქმე, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება საკუთარი თავის დაფიქსირება. ღმერთის უმაღლეს მიზნად დასახვა საშუალებას იძლევა სამყაროში ყოველი არსის, მათ შორის, საკუთარი თავის ადეკვატური დანახვისა და შეფასებისთვის. ამგვარად, ავგუსტინესთან სიყვარული, რომლის მთავარი ობიექტიც ღმერთია, ისახება ონტოლოგიურ და, ამავდროულად, ეპისტემოლოგიურ კატეგორია-

259 K. Johnson, *The Justice Game: Augustine, Disordered Loves, and the Temptation to Change the World*, in: *Religions*, 6 (2015), გვ. 410.

დაც, რამდენადაც იძლევა საკუთარი არსის სრულქმნისა და, ზოგადად, ყოფიერების მართებული გაცნობიერების შესაძლებლობას.

მოყვასის სიყვარული

ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებაში სიყვარულის კატეგორიის ანალიზისას ადამიანთა შორის სიყვარულის იდეას უფრო დაწვრილებით უნდა შევხვით; მას ავგუსტინე სახარებისეულ პრინციპზე²⁶⁰ ავითარებს მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანული კონცეფციის სახით, რომელიც ცალსახად ღმერთის სიყვარულით არის განპირობებული. როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთის სიყვარული აძლევს საშუალებას ადამიანს მართებულად აღიქვას მთელი ყოფიერება და, მათ შორის, ადეკვატურად აღიქვას სხვა ადამიანები სამყაროში. ამის საფუძველზე ადამიანი თავისუფლდება სამყაროსადმი საკუთარი მანკიერი მიმართებებისგან, რაც მას გზას უხსნის მოყვასის სიყვარულისკენ. ღმერთის სიყვარულით განპირობებული ყოფიერების ადეკვატური გააზრება აძლევს ადამიანს საშუალებას, რომ მას მოყვასი საკუთარი თავის მსგავსად უყვარდეს. აქედან გამომდინარე, მოყვასიც ყალიბდება როგორც სიყვარულის განსაკუთრებული, „სტაბილური“ ობიექტი.

რას ნიშნავს მოყვასის სიყვარული? ავგუსტინე ამას შემდეგი სახით განმარტავს: „ადამიანს მოყვასისთვის იგივე სიკეთე სურდეს, რაც საკუთარი თავისთვის სურს, და ის ბოროტი, რომელიც თვითონ სძულს, სხვას არავის არ უნდა უყოს და არ უსურვოს“²⁶¹. ამავე კონტექსტში აქტუალურია მტრების სიყვარულიც. სიყვარული ხდის შესაძლებელს იმას, რომ ადამიანი გასცდეს, ასე ვთქვათ, ამქვეყნიურ კატეგორიებს, მიმართებებს და მიაღწიოს თავისუფლებას, რომელიც აქ აღქმულია მანკიერებათაგან, მიდრეკილებათაგან თავისუფლებად, რადგანაც ყოველი ადამიანი, რომელიც მანკიერებას სჩადის, თავად ამ მანკიერებათა მონაა. აქ წინ წამოინდეს სახა-

260 აქ იგულისხმება ეპიზოდი სახარებიდან: მთ. 22.37-39; ლკ. 10.27.

261 ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 32.

რებისეული პრინციპი ადამიანის თავისუფლებისა: „ამენ, ამენ გეტყვი თქვენ, რამეთუ ყოველმან, რომელმან ქმნეს ცოდვა, მონა არს იგი ცოდვისა“ (ინ. 8.32). თავისუფლება და სიყვარული აქ ურთიერთდაკავშირებულ კატეგორიებად გვევლინება, სადაც თავისუფლება გულისხმობს ადამიანის ამქვეყნიურ მიმართებათაგან, დამოკიდებულებათაგან თავისუფლებას. მაგალითად, ამგვარ სპეციფიკურ დამოკიდებულებას წარმოადგენს ე.წ. ნათესაური სიყვარული. ავგუსტინეს აზრით, ეს არ არის მარადიული სიყვარული, რადგანაც ის ხორციელი პირობებითაა ნაკარნახევი. მეტიც, ამგვარი ურთიერთობები ადამიანის ბუნების დაცემის შედეგია, რამდენადაც სწორედ დაცემა გახდა „ამქვეყნიური“ განზომილების ადამიანის ცხოვრებაში აქტიური შემოსვლის მიზეზი. ამ განზომილებას ავგუსტინე ხორციელ ჩვეულებებს – საკვრელებს უწოდებს. ამ საკვრელთაგან გათავისუფლება გზას უხსნის ადამიანს იმგვარი სივრცეებისკენ, როგორცაა თავისუფლება, სიყვარული, ყოფიერების გააზრება – მარადისობასთან წილნაყარი კატეგორიები, რომლებიც, საბოლოო ჯამში, ემთხვევიან კიდევ ერთმანეთს.

როგორც აღვნიშნეთ, მოყვასის სიყვარული ავგუსტინესთან შემდეგი სახით ყალიბდება: ადამიანისთვის სხვა ადამიანი თავისი არსით უნდა წარდგეს, სიყვარულის მიზანი და მიზეზიც თავად ადამიანი უნდა იყოს და არა სხვადასხვა საშუალებები, რომელთაც ეს ადამიანი გვთავაზობს. ადამიანი სიყვარულის ობიექტი არ უნდა იყოს იმის გამო, რომ ის, მაგალითად, შვილია, რადგანაც ეს „ამქვეყნიური“ კატეგორიაა. მიზეზი ადამიანის სიყვარულისა უნდა იყოს მისი ჭეშმარიტი არსი. ამით ადამიანის სიყვარული უკავშირდება ღმერთის სიყვარულს, რადგანაც ადამიანის ჭეშმარიტი არსი თავის შემოქმედთანაა დაკავშირებული. ის, რაც ადამიანურ არსს წარმოადგენს, ცხადია, შემოქმედის თანაზიარია, რამდენადაც ქმნილება თავის შემოქმედს ეზიარება. სწორედ ჭეშმარიტი ადამიანური არსია ის, რასაც შეიძლება საღვთო ვუნოდოთ²⁶². ზემოთ მოყვანილი მსჯელობების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ავგუსტინე ცდილობს დააფუძნოს ადამიანებს შორის სიყვარული იმგვარ დამოკიდებულებაზე, სადაც ადამიანი არ აღიქმება როგორც საშუა-

ლება, არამედ როგორც მიზანი. ამასთანავე, მოყვასის სიყვარული გვევლინება ერთგვარ ხიდად ღმერთის სიყვარულისთვის²⁶³.

ადამიანის, როგორც მიზნის აღქმა, ავგუსტინეს აზრით, ტრანსცენდენტურის მხარდაჭერაა „ამქვეყნიურთან“ მიმართებით. ამასთანავე, „ამქვეყნიურზე“ დაფუძნებული სიყვარული ადამიანს განაშორებს იმ ბუნებისგან, რომელიც მას ღმერთისგან მიეცა. ყოველივე იმის სიყვარული, რაც ღმერთის მიერ შექმნილ ბუნებას განეშორება, თავადაც განაშორებს ადამიანს თავისი ბუნებისგან. ამგვარად, სიყვარული ყალიბდება როგორც, ერთი მხრივ, ადამიანში ღმერთის მიერ შექმნილი ბუნების დანახვა, ისე, მეორე მხრივ, როგორც ამ ბუნების საკუთარ თავში განხორციელება.

სახარებისეული პრინციპის თანახმად, მოყვასის სიყვარული საკუთარი თავის აღქმასა და სიყვარულთანაა დაკავშირებული²⁶⁴. ავგუსტინეს აზრით, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის აღქმა თავისუფალი უნდა იყოს ამქვეყნიური კატეგორიებისგან. საკუთარი თავი ვერავისთვის იქნება, მაგალითად, მამა ან ძმა. მეტიც, საკუთარი თავის აღქმა და მისი სიყვარული არ უნდა ხდებოდეს სხეულებრივად. „ყოველი ადამიანი – მხოლოდ ადამიანია საკუთარი თავისთვის“²⁶⁵. ეს „ადამიანობა“ კი უფრო მეტია, ვიდრე სხეული. სხეული მარტოოდენ ნაწილობრივ გამოხატავს ადამიანის არსს. შესაბამისად, სხვა ადამიანის საკუთარი თავის მსგავსად შეყვარება ნიშნავს მასში მთლიანი ადამიანური ბუნების შეცნობას, მისი არსის შეყვარებას, დანახვას.

ადამიანის არსი აქ ღმერთთან მიმართებაშია წარმოჩენილი. ის არის ღმერთის ქმნილება, რომელიც მის შვილად ყოფნისთვისაა მოწოდებული. ამის გამო ადამიანები, აერთიანებთ რა ერთი არსი, ერთმანეთის ძმები არიან. მათ საერთო მამა ჰყავთ – ღმერთი. ყოველი ადამიანი ერთია, თანასწორია, რის საფუძველზეც ქრისტიანს ევალება სხვისი სიყვარული თვით საკუთარი თავისგან განურჩევლადაც კი. მოყვასის სიყვარული, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ყვე-

263 T. Prelipcean, *Saint Augustine – The Apologist of Love*, in: *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 149 (2014), გვ. 769.

264 „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მთ. 22.39) - ეს სახარებისეული ციტატა ამის ნათელი მაგალითია.

265 ნეტარი ავგუსტინე, *ქუშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ე. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 33-34.

ლას სიყვარულს წარმოადგენს, ადამიანების ერთმანეთთან მსგავსების მეშვეობით ფუძნდება²⁶⁶. ადამიანს, რომელიც თავისი არსის შემეცნებასა და მართებულ განხორციელებას ცდილობს, არის რა მისთვის ეს არსი ღირებული, სხვებში სწორედ ეს უყვარს²⁶⁷.

ამგვარად, მოყვასი, როგორც სიყვარულის ობიექტი, თითოეული ადამიანია, განურჩევლად იმისა, თუ რა დამოკიდებულებას ატარებს ამა თუ იმ კონკრეტულ სუბიექტთან. ამის საფუძველი არის ქრისტეს გამომხსნელი ღვანლი, რომელიც ყველას მიმართ აღსრულდა; ქრისტეს ღვანლი მიმთითებელია იმაზე, რომ ადამიანი არ იქნეს აღქმული საშუალებად²⁶⁸. აქ წინა პლანზე მოდის ქრისტიანული სათნოებების „საყოველთაო ხასიათი“. ნეტარი ავგუსტინე პავლე მოციქულზე დაყრდნობით საუბრობს იმის შესახებ, რომ ადამიანმა არ უნდა შესცოდოს არც ქრისტიანის და არც არაქრისტიანის მიმართ. აქედან გამომდინარე, სიყვარულიც საყოველთაო სახეს იძენს: აქ არ არის განსხვავება ქრისტიანსა და არაქრისტიანს შორის. ადამიანს – განურჩევლად მსოფლმხედველობისა, დამოკიდებულებისა თუ სხვა გარემოებისა – უნდა უყვარდეს ყოველი ადამიანი.

ასე რომ, მოყვასის სიყვარული ღმერთის სიყვარულის დასტურია. როგორც ავგუსტინე იოანეს სახარების განმარტებისას შენიშნავს, ადამიანის მიერ მოყვასის სიყვარული პასუხია ღმერთის ადამიანისადმი სიყვარულზე²⁶⁹. მოყვასის სიყვარული გვევლინება ადამიანის მიერ როგორც საკუთარი თავის, ისე საერთოდ, სამყაროს პრინციპების გაცნობიერების შედეგად. ის ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ქვაკუთხედი, რომელიც ადამიანის დანიშნულებას ნათლად ასახავს – სიყვარული ადამიანის ღმერთთან მიმართების მთავარი მახასიათებელია²⁷⁰.

266 იქვე, გვ. 34.

267 იქვე, გვ. 36.

268 B. Kent, *Augustine's ethics*, გვ. 214.

269 St. Augustine, Bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John and his First Epistle*, in two volumes, v. 2, Library of The Holy Catholic Church, translated by members of the English Church, Oxford: John Henry Parker, F. and J. Rivington, 1849, გვ. 1153-1154.

270 იქვე, გვ. 1156-1158.

სიყვარული, როგორც აბსოლუტური ეთიკური კატეგორია

ქრისტიანულ ფილოსოფიაში სიყვარულის კატეგორია ქრისტიანული ეთიკის საფუძველს ქმნის. ეს კარგადაა ასახული ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევშიც. ადამიანის, როგორც ეთიკური არსების წარმოჩენაც სწორედ სიყვარულის კატეგორიით ხდება. მაგალითად, ავგუსტინე საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობს იოანე ღვთისმეტყველის პირველი ეპისტოლის კომენტარებში, სადაც სიყვარული ცოდვათა განმარტების კონტექსტში განიხილება. აქ საუბარია ადამიანის მიერ საკუთარ ცოდვათა გაცნობიერებაზე, რომლის ანალიზიც სწორედ სიყვარულის კატეგორიის საფუძველზე ხორციელდება. სიყვარული გვევლინება პრინციპთა პრინციპად, რომელიც ახალ აღთქმაში ახალი მცნების სახით მიეცა კაცობრიობას. ის უმთავრესი ეთიკური კატეგორიაა²⁷¹. მისი მეშვეობით ხდება ცოდვათა „შესუსტება“, გაფერმკრთალება, მისი ნაკლებობა კი ცოდვათა საფუძველი გახლავთ.

სიყვარული ავგუსტინესთან გარეგანდამწვდომი ეთიკური კატეგორიაა²⁷²; იგი, ახალი აღთქმის წიგნებზე დამყარებით, ავითარებს შემდეგ აზრს: ყოველგვარი სათნოება, ქმედება, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის სასარგებლოდ ხორციელდება, კარგავს თავის აზრსა და ღირებულებას, თუკი მას თან არ ახლავს სიყვარული; სიყვარული ერთადერთი კატეგორიაა, რომლის წყალობითაც ადამიანი იძენს ქრისტიანის სტატუსს. ის „აღასრულებს სჯულს“²⁷³ და თვითკმარი ეთიკური კატეგორია გახლავთ²⁷⁴. ადამიანის ქმედება მისი მეშვეობით იძენს მნიშვნელობას და ფასდება კეთილად ან ბოროტად. საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ, რეალურად, ის ერთადერთი ეთიკური კატეგორიაა – მისი მეშვეობით ტრადიციული ეთიკური კატეგორიების ნაკლოვანება გადაილახება.

სიყვარულის, როგორც აბსოლუტური ეთიკური კატეგორიის გა-

271 B. Kent, *Augustine's ethics*, გვ. 205.

272 T. Prelipcean, *Saint Augustine – The Apologist of Love*, გვ. 770.

273 შდრ.: „სიყვარულმან მოყუასსა თვისსა ბოროტი არა უყვის; აღმასრულებელი სჯულისა სიყვარული არს“ (რომ. 13.10).

274 ცხადია, აქ იგულისხმება სიყვარულის „მართებული“ განხორციელება.

მოსახატად, ვფიქრობთ, ავგუსტინეს „აღსარებანის“ ერთ-ერთი პასაჟი გამოდგება, სადაც ნეტარი ავგუსტინე საუბრობს სხვადასხვა სახის ქცევებზე სხვადასხვა ეპოქის ადამიანებში. ასეთი მაგალითები მრავლადაა, თუნდაც, ბიბლიური პერსონაჟების შემთხვევაში. აქ შევხვდებით ცალკეულ ქმედებებს, რომლებიც სხვა ეპოქაში ნაკლებ მისაღებია, თუმცა, ამის საფუძველზე, ცხადია, აქტორების მართალი ცხოვრება ეჭვქვეშ არ დგება. აქ წინა პლანზე გამოდის ისტორიის მდინარეობა, რომელიც სხვადასხვა ეპოქაში ადამიანებს სხვადასხვა ვითარებებს სთავაზობს (ეს ნათელია თუნდაც ახალი და ძველი აღთქმის მოვლენათა შედარების შემთხვევაში) და საჭიროა მოვიძიოთ სამართლიანობის იმგვარი კატეგორია, რომელიც გაამართლებს ყოველ ღვთისმოსიშ ადამიანს: აბრაამს, ისააკს, იაკობს და ა.შ. ასეთ კატეგორიად ავგუსტინესთან სიყვარული გვევლინება. ჰიპონის ეპისკოპოსი ამბობს: „განა სადმე ან ოდესმე უსამართლო ყოფილა მცნება: „გიყვარდეს უფალი ღმერთი შენი მთელი შენი სულით და მთელი შენი გულით და მთელი შენი გონებით და გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი?“²⁷⁵; სიყვარული ზოგადი ეთიკური კატეგორიის სახით წარმოგვიდგება, რამდენადაც მისი მეშვეობით ხდება იმგვარ ქმედებათა გამართლება, რომლებიც, შესაძლოა, განსხვავებულ ეპოქებში განსხვავებულად ღირებულნი იყვნენ. ის იმგვარი კატეგორიაა, რომელიც ისტორიულ ხდომილებებს აღემატება და ადამიანის ქმედებას ეთიკურ იერს სძენს.

როგორც გარეგანდამწვდომი ეთიკური კატეგორია, სიყვარული ერთობის საფუძველად გვევლინება. ერთობა ეკლესიის სახით ვლინდება, რომელიც უმაღლესი პრინციპის – ღმერთისადმი – ადამიანის მიმართებას ეფუძნება და ორ ნაწილად იყოფა: ზეციურ და მიწიერ ეკლესიად. ეს ორი ელემენტი ერთმანეთისგან დროითობის მხრივ განსხვავდება, ერთი მათგანი (ზეციური) მარადიულია სამყაროს შექმნიდან, მეორე კი (მიწიერი) დროში მყოფობს. საბოლოოდ, ისინი გაერთიანდებიან, მაგრამ იქამდე მათ აერთიანებს სიყვარული. სიყვარულის კატეგორია, რომლის საფუძველიც ღმერთია, ამით გვევლინება როგორც ერთობის პირობა²⁷⁶. სიყვარული ერთი წერტილის,

275 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 44.

276 K. Johnson, *The Justice Game: Augustine, Disordered Loves, and the Temptation to Change the World*, გვ. 411.

ცენტრის ირგვლივ კრავს ყოველივეს²⁷⁷. გარდა ამისა, სიყვარული გვევლინება სამყაროს შემეცნების წინაპირობადაც – ტრანსცენდენტური სივრციდან, ავგუსტინეს აზრით, ახდლია სამყაროს ყოველი საიდუმლოს ფარდა. ადამიანის მიზნად აქ ტრანსცენდენტურ ეტალონთან გათანაბრება ისახება და, ცხადია, ეს უპირველესად სიყვარულს ეხება, რამდენადაც ზეციური სიყვარული მეტად აღმატებული ცნებაა²⁷⁸.

სიყვარული, როგორც აბსოლუტური ეთიკური კატეგორია, განსაკუთრებით ცხადად სიყვარულის ახალაღმოჩენილ იდეალში ვლინდება. ნაშრომის წინა თავებში ქრისტეს, როგორც ზოგადი ანთროპოლოგიური ხატის, ეტალონის შესახებ ვისაუბრეთ. ზემოთქმული მოსაზრებები ავგუსტინესთან სწორედ სიყვარულის კატეგორიის განხილვის დროს მტკიცდება. ავგუსტინე ახალი აღთქმის ტექსტების განხილვისას სიყვარულის სახარებისეულ იდეალზე, როგორც ანთროპოლოგიურ ეტალონზე საუბრობს. მაგალითად, ეს ნათლად ჩანს ავგუსტინეს მიერ იოანეს სახარების განმარტებისას. XV თავში ქრისტეს მიერ სიყვარულის, როგორც ქრისტიანობაში უმაღლესი აქტის, დადგენა ხდება, რაც გამოიხატება მოწოდებაში: „უფროისი ამისა სიყვარული არავის აქუს, რათა სული თვისი დადვას მეგობართა თვისთათვის“ (ინ. 15.13). ამგვარი მოწოდება ადამიანის არსებობის უმაღლეს მიზნად სიყვარულს სახავს – ადამიანის ცხოვრების მიზანი, ვიდრე სიკვდილამდე, სიყვარულია. ამასთან, წინა თავებში ხსენებული ზოგადი კაცი, რომელიც ქრისტეს მაგალითზე გვესახება, აქ მთავარ ღერძს წარმოადგენს. ქრისტემ თავი გასწირა ადამიანებისთვის და მის მოწოდებაშიც იგივე ისმის: ადამიანმა უნდა „სული თვისი დადვას...“. შესაბამისად, ქრისტე მოგვინოდება მისი ბაძვისკენ. სიყვარული, რომელიც ქრისტეს მიერ გამოცხადებულია უმთავრეს ნიშან-მახასიათებლად მისი მორწმუნისა, ამავდროულად, მისსავე მიბაძვას, მისდამი მსგავსებას წარმოადგენს. სიყვარული ადამიანის ღმერთისადმი მსგავსების მთავარი კრიტერიუმი.

ნეტარი ავგუსტინე იოანეს სახარების ამ მონაკვეთის კომენ-

277 Saint Augustine, *The Enchiridion on Faith, Hope and Charity*, გვ. 307.

278 იქვე, გვ. 310-311.

ტირებისას ადამიანის მიერ ქრისტესადმი მსგავსების ნიმუშად წარმოადგენს მარტვილს. სწორედ მონამეობაში ხდება ადამიანის დიადი მოწოდების – იყოს მოყვარული – აღსრულება. „მონამეობი აღასრულებენ ამას თავის მწველ სიყვარულში“²⁷⁹, რის გამოც ქრისტიანულ ეკლესიაში ხდება მათთვის განსაკუთრებული პატივის მიგება. ავგუსტინე მიუთითებს, რომ ქრისტიანი, ადამიანი, რომელსაც სურს თავისი ადამიანური მოწოდება აღასრულოს, უნდა გაჰყვეს მათ ნაკვალევს. „მათ მიაღწიეს სიყვარულის სისრულეს“²⁸⁰, – ავგუსტინეს ეს სიტყვები ნათლად ასახავს იმას, თუ რა მნიშვნელობა აქვს მონამეობას.

მონამეობა, მარტვილობის აქტი ქრისტიანულ ტრადიციაში სიყვარულის უმაღლეს ფორმად, გამოხატულებად გვევლინება. ამის ხაზგასმა განსაკუთრებით ადრეულ ქრისტიან მოაზროვნეებთან გვხვდება, ცხადია, მათ შორის ავგუსტინესთანაც; ეს განპირობებული იყო ისტორიული კონტექსტით: ავგუსტინეს ხანაში რომს ჯერ კიდევ არ შემორობდა იმ ქრისტიანთა სისხლი, რომლებიც იმპერატორთა მხრიდან მასობრივ დევნებს შეენივნენ. უნდა აღვნიშნოთ, რომ მარტვილობის აქტი ქრისტიანობის მთავარი იდეის, რომლის მიხედვითაც ძალა უძლურებაში ვლინდება²⁸¹, გამოხატულებაა. ის სახარების გაცოცხლებაა ინდივიდში, საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღება, მსგავსად ხორბლის მარცვლისა, როგორც ეს ახალ აღთქმაშია მოთხრობილი²⁸².

ავგუსტინეს მიხედვით, სიყვარულის კატეგორიის სახარებისეული დაფუძნება ეთიკური სტანდარტის სრულქმნაა: ძველი მცნებების შემდეგ კაცობრიობას ახალი, უპირატესი მცნება ეძლევა – ერთმანეთის სიყვარული. ადამიანის რელიგიური ცნობიერების ისტორიაში ახალი ეტაპი დგება, ძველი კანონები იცვლება ახლით, რასაც პავლე მოციქული ამონმებს: „აღმასრულებელი

279 St. Augustine, Bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John and his First Epistle*, in two volumes, v. 2, გვ. 841-842.

280 იქვე, გვ. 843-844.

281 „ძალი ჩემი უძლურებასა შინა სრულ იქმნების“ (2 კორ. 12.9).

282 „ამენ, ამენ გეტყვი თქვენ: უკეთუ არა მარცვლი იფქლისა დავარდეს ქუეყანასა და არა მოკუდეს, იგი მარტო ხოლო ეგოს; ხოლო უკუეთუ მოკუდეს, მრავალნი ნაყოფნი გამოიღოს“ (ინ. 12.24).

სჯულისა სიყვარული არს“ (რომ. 13.10). ამგვარად, სიყვარული გახლავთ სრულმყოფელი კატეგორია. ახალ აღთქმაში მოცემული ახალი მცნება – „ესე არს მცნება ჩემი, რათა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ“ (ინ. 15.12) – ადამიანის არსობრივ განხორციელებას/რეალიზებას წარმოადგენს. მაშასადამე, სიყვარული ანთროპოლოგიური კატეგორიაა, რომელიც თავისი სრულყოფილი გამოვლინებით ადამიანის ეტალონს გვთავაზობს.

ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება სიყვარულის შესახებ – „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი“

სიყვარული, როგორც ფილოსოფიური კატეგორია, მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს სხვადასხვა ეპოქის განსხვავებულ სააზროვნო ტრადიციებში. ნეტარი ავგუსტინე, ამ კატეგორიასთან დაკავშირებით, თავის მოძღვრებაში ანტიკური სიბრძნის საუკეთესო ნიმუშებსა და ქრისტიანულ რელიგიურ დოქტრინებს აერთიანებს. ამ საკითხზე ავგუსტინეს ფილოსოფიის ცალკეული, მნიშვნელოვანი ნახნაგების წარმოსაჩენად იმ ფილოსოფოსთა ნააზრევს უნდა მივმართოთ, ვინც მასზე დიდი გავლენა იქონია. როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ავგუსტინეს შემოქმედებაში მრავალ მითითებას ვხვდებით „პლატონურ“ ფილოსოფიაზე და მის ღირსებაზე. ეს განსაკუთრებით ეხება პლოტინის ნააზრევს. აქედან გამომდინარე, შევეცდებით ვაჩვენოთ სიყვარულის შესახებ ავგუსტინესეული მოძღვრების კავშირი პლოტინის ფილოსოფიასთან.

პლოტინთან სიყვარულის (eros) რამდენიმე განსხვავებულ ინტერპრეტაციას ვხვდებით. ის საუბარს იწყებს კითხვით, თუ რა არის ეროსი – ღვთაებრივთან კავშირი თუ მარტოოდენ სულის აფექტი? პლოტინი განიხილავს ადამიანის სხეულებრიობისგან დაცილებულ მიმართებას მშვენიერებისაკენ; ასევე, სხეულებრივ, ვნებიან სიყვარულს და სიყვარულის იმგვარ ფორმასაც, რომელიც ბუნების სანაღმდევოა; განსაკუთრებით საგულისხმოა პლატონის „ფედროს-

სა“ და „ნადიმში“ წარმოდგენილი ეროსის იდეის ინტერპრეტაციები ღვთაებრივის კონტექსტში²⁸³.

ღვთაებრივთან დაკავშირებული სიყვარული პლოტინთან ონტოლოგიურ სიბრტყეზეა განხილული. ფილოსოფიური მსჯელობები აქ, ისევე, როგორც ეს ხშირ შემთხვევაში ხდებოდა ნეოპლატონიკოს მოაზროვნეებთან, მითოსურ ელემენტებთანაა შეჯერებული. ეროსი აქ წარმოდგენილია როგორც აფროდიტეს ვაჟი. ამით ხდება სიყვარულის დაკავშირება მშვენიერებასთან²⁸⁴. ეს კავშირი მშვენიერების მოპოვების, წვდომის სურვილიდან მომდინარეობს. მშვენიერება ჭეშმარიტ ყოფიერებასთანაა კავშირში. ამ ჭეშმარიტ ყოფიერებას ფლობს პირველერთი, რომლისგანაცაა ყოველივე. მთელი ყოფიერება მასთან მსგავსების მეშვეობით არსებობს, შესაბამისად, ყველა მათგანში არის რაღაც მშვენიერი მასთან ზიარების საფუძველზე – რამდენადაც რაიმე არსებობს, იმდენადვე მშვენიერია. პლოტინი ამბობს, რომ სულში ამ მშვენიერებისაკენ სწრაფვა, მისი ცოდნა სულის პირველერთისგან გამომდინარეობის საფუძველზე წინასწარვე არსებობს. ეს მშვენიერება სამყაროში განფენილია, რამდენადაც ყოველივეს თავისი არსი აქვს – ყოველივე უმაღლეს მშვენიერებასთან, ერთთან ზიარების მეშვეობით არსებობს. პლოტინი ამბობს, რომ თუკი პირველარსს ვეტრფით, მის ხატებათაც სიყვარულით ვემსჭვალვით, რამდენადაც მათში პირველერთს ვჭვრეტთ. ამგვარად, გარესამყაროს ყოველი არსისადმი სიყვარულს ადამიანში პირველმიზეზის, აბსოლუტური ყოფიერების, აბსოლუტური მშვენიერების ტრფობა განაპირობებს.

თუმცა კი, ეს სიყვარული ყოველთვის როდი ვითარდება სწორი მიმართულებით. პლოტინთან საუბარია იმ სახის სიყვარულზე, რომელიც ზემოხსენებულ „პირველერთით განპირობებულ წესრიგს“ არ ემორჩილება. ამგვარი მიდგომა ნაკლოვანია და მხოლოდ მიწიერი, დროებითი მშვენიერებით კმაყოფილდება. მისი გეზი განისაზღვრება არა პირველერთის, არამედ იერარქიული კიბის ყველაზე დაბალი საფეხურის, მატერიის მიმართულებით. მისთვის, მისი მიზ-

283 D. Vasilakis, *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*, <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/> (წვდომა განხორციელდა: 22.10.2020) გვ. 13-15.

284 იქვე, გვ. 16.

ნიდან გამომდინარე, დროითობაა დამახასიათებელი. „არამანკიერი“ სიყვარული კი, პირველერთს რომ ჭვრეტს, იმ მშვენიერებისკენაა მიმართული, მარადისობასთან რომ არის წილნაყარი. აქედან გამომდინარე, სიყვარული (თუკი მას სწორი მიმართულება აქვს) მარადისობის პერსპექტივაში განიხილება²⁸⁵.

შეჯამების სახით, პლოტინთან რამდენიმე ძირითად ასპექტს გამოვყოფთ:

1. სიყვარული ეფუძნება წინასწარცოდნას და, ასე რომ ვთქვათ, არსობრივ მიმართებას (შედგის მიმართება მიზეზთან) აბსოლუტური მშვენიერების, აბსოლუტური ბედნიერების წყაროსადმი.
2. სიყვარული შემეცნებას უკავშირდება, რამდენადაც საგნებში მათი წამდელი არსის (რომელიც პირველერთთან ზიარებასა და მსგავსებაში მდგომარეობს) ჭვრეტას ეფუძნება.
3. სიყვარულს გააჩნია ორი მიმართულება: ზემოთ მიმართული, მარადიული, და ქვემოთ მიმართული, დროებითი, ამქვეყნიური სიყვარული. მათგან პირველი აღმატებულია, რადგანაც ის სიკეთისკენ წარმართავს ადამიანს, მეორე კი, პირიქით (რამდენადაც პლოტინთან, ისევე, როგორც საერთოდ ნეოპლატონიზმში, სიკეთე უმაღლეს საფეხურს იკავებს და პირველერთის იგივეობრივია, არასუბსტანციური ბოროტება კი ყველაზე დაბალი საფეხურია და მატერიასთანაა კავშირში).
4. სიყვარული საყოველთაოა როგორც მისი სუბიექტის (ვისაც უყვარს), ისე ობიექტის (ვინც უყვართ) მხრივ – ის ყოველი არსისთვისაა დამახასიათებელი და ყოველი არსისკენაა მიმართული.

ქვემოთ რამდენიმე საკითხზე შევჩერდებით, რომელთა საფუძველზეც ცხადი გახდება ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ აზროვნებათა გადაკვეთის წერტილები ავგუსტინეს მოძღვრებაში სიყვარულის შესახებ.

285 Plotinus, *The Enneads*, translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. H. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, გვ. 293-295.

როგორც აღვნიშნეთ, ავგუსტინესთან ზოგ შემთხვევაში სიყვარული ფორმირდება როგორც სწრაფვა, რომელიც მიემართება რაიმეს. თავისი „ოთხმოცდასამი შეკითხვის წიგნის“ XXXV თავში ავგუსტინე ამბობს, რომ სიყვარული არის სწრაფვა თავისი ობიექტისკენ. ეს ობიექტი, მიზანი წინასწარვეა ნაგულისხმევი და ის ბედნიერი ცხოვრება, უმაღლესი სიკეთე გახლავთ. წარმავალი საგნები, რამდენადაც მათი ფლობა მარადიული არ არის, ბედნიერების წყარო ვერ იქნება, შესაბამისად, სიყვარული, რომელიც ბედნიერებას განაპირობებს, უნდა იყოს ისეთი რამის ფლობა, რაც მარადიულია და, აქედან გამომდინარე, არამატერიალური (რამდენადაც მატერიალურს, ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენით, აქვს ცვალებადი, დროითი არსებობა)²⁸⁶. თუკი ასეთი მიზანი არამატერიალურია, მაშინ ის ინტელიგიბელურის სფეროს მიეკუთვნება, შესაბამისად, მისი ფლობა უნდა ხორციელდებოდეს გონების მეშვეობით (ეს მიზანი ყველაზე ძვირფასი რამაა ადამიანისთვის და მისი ფლობაც ყველაზე ძვირფასი რამით, გონებით უნდა ხდებოდეს). აქედან გამომდინარე, ადამიანმა ის უნდა იცოდეს. ამ კონტექსტში ასეთი კითხვაც ისმის: შესაძლებელია რაიმეს ფლობა, ცოდნა, ხოლო მისი სიყვარული კი არა? ეს რომ შესაძლებელია, ნათელია თუნდაც მათემატიკის ან სხვა მეცნიერების მაგალითზე. ხოლო რაც შეეხება სიკეთეს, თუკი მას ვინმე ფლობს, აუცილებლად უნდა უყვარდეს კიდეც ის, რამდენადაც სიკეთის ფლობა, მისი ცოდნა მისით ტკბობაში უნდა გამოიხატებოდეს. ტკბობა კი სიყვარულის გარეშე შეუძლებელია²⁸⁷. ამის საფუძველზე შეიძლება ვთქვათ, რომ ავგუსტინესთან უმაღლესი სიკეთე, ღმერთს რომ უიგივდება, იმანენტურად გულისხმობს იმას, რომ მასთან მიმართება აუცილებლობით გულისხმობს მის სიყვარულსაც.

არ უნდა გამოგვრჩეს სიყვარულის კატეგორიის შემეცნების სიბრტყეზე გადატანაც, როგორც ეს, მაგალითად, არის ზემოხსენებულ ნაშრომში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“. აქ მოყვასის სიყვარულს მისი არსის გაცნობიერება წარმოადგენს. ცხადია, ეს გაცნობიერება ხორციელდება პირველმიზეზის გააზრების ფონზე,

286 B. Kent, *Augustine's ethics*, გვ. 209.

287 Saint Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, გვ. 63-67.

რადგანაც ადამიანის ჭეშმარიტი არსი თავის შემოქმედთანაა დაკავშირებული. სწორედ ჭეშმარიტი ადამიანური არსია ის, რასაც შეიძლება საღვთო ვუნდოთ²⁸⁸. ამ მოსაზრებას ორი წყარო აქვს: 1. ნეოპლატონური მოძღვრების მიხედვით, რომლის გავლენაც ამ ნაშრომში მძაფრად იგრძნობა, ქმნილება თავის პირველსაწყისს ეზიარება. 2. ქმნილებათა შორის ადამიანია ის, ვინც ღმერთის „ხატი და მსგავსია“²⁸⁹.

ზემოთ განხილული დებულებების საფუძველზე სიყვარულის კატეგორიის ნეოპლატონურ მოდელსა და ავგუსტინესეულ გაგებას შორის მჭიდრო კავშირი იკვეთება. პირველ რიგში, აქ პლოტინის ზეციური და მიწიერი სიყვარულის შესახებ მოძღვრებასთან უნდა გავავლოთ პარალელი. ავგუსტინე თავის თხზულებებში ხშირად საუბრობს ორი სახის სიყვარულზე (*caritas* და *cupitidas*), რომელთაგან: „ერთი წმინდაა, მეორე კი უწმიდური; ერთი საზოგადოა, მეორე კი კერძო; ერთი საერთო სარგებელზე ზრუნავს უზენაესი საზოგადოების სახელით, მეორე კი საერთო სიკეთესაც კი საკუთარი ძალაუფლებისკენ მიმართავს თავისმოყვარე მბრძანებლობის სახელით; ერთი ღმერთს ემორჩილება, მეორე კი ეპაექრება; ერთი მშვიდია, მეორე კი ვნებით აღსავსე; ერთი მშვიდობისმოყვარეა, მეორე კი შფოთის ამტეხი; ერთი გზააბნეულთა ქებას ჭეშმარიტებას ამჯობინებს, მეორე კი ყველა შესაძლო ქებას ხარბდებს; ერთი მეგობრულია, მეორე კი შურიანი; ერთი მოყვასს იგივეს უსურვებს, რასაც საკუთარ თავს, მეორეს კი სურს მოყვასი დაიქვემდებაროს; ერთი მართავს მოყვასს მისივე სიკეთის სახელით, მეორე კი საკუთარი სარგებლის სახელით...“²⁹⁰. პირველი – *caritas* – სწორ მიმართულებას ფლობს, მეორე კი – *cupitidas* – არასწორი მიმართულებით ვითარდება. *caritas*-ის მეშვეობით ხდება ადამიანის აღმასვლა ღმერთისკენ, არსის აღმასვლა თავისი ნამდვილი ყოფიერებისკენ, *cupitidas*-ის შემთხვევაში კი პირიქით – არსებობა კნინდება. ავგუსტინე ამბობს, რომ „არავინაა, ვისაც არ უყვარს. მაგრამ საკითხა-

288 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 33-34.

289 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 56.

290 იქვე, გვ. 439-440.

ვია, თუ რა უნდა უყვარდეს მას. აქედან გამომდინარე, არ გარწმუნებთ არ გიყვარდეთ, მაგრამ ავირჩიოთ რა გვიყვარდეს²⁹¹. caritas და cupiditas ერთმანეთისგან განასხვავებს არა მხოლოდ ობიექტი, არამედ თავად არჩევანიც. ამქვეყნიურის არჩევა არ არის მართებული არჩევანი. ნაცვლად ამისა, უნდა მოხდეს სამყაროს მიღმა გასვლა და არჩევა იმისა, რაც არაა ამქვეყნიური. ამქვეყნიურს არ აქვს თავისთავადი ღირებულება, მას ღირებულება მხოლოდ ღმერთთან მიმართებით აქვს. ამგვარი „შერჩევითი“ სიყვარულის მეშვეობით ხდება ღმერთთან პირადი ურთიერთობის დამყარება. ადამიანი საკუთარ თავში ჭკრეტს ქმნილებას, როდესაც caritas-ში ირჩევს შემოქმედს, ამას კი თავად შემოქმედის არჩევანი უსწრებს წინ – ადამიანის არჩევანს წინ უძღვის ღმერთის არჩევანი და ადამიანის სიყვარულს წინ უძღვის ღმერთის სიყვარული ადამიანისადმი²⁹².

ვნახეთ, რომ სიყვარული ავგუსტინესთან ცალსახად ღმერთთანაა დაკავშირებული და სწორი მიმართულების დადგენაც მისი მეშვეობით ხდება, იქნება ეს ქმნილებაში შემოქმედის ამოცნობის, ბედნიერების ძიების თუ სხვა გზით. ნეოპლატონიზმში ამგვარ საფუძველს ერთი წარმოადგენს, რომლის განჭვრეტაც ხდება არსებში. პლოტინთან და სხვა ნეოპლატონიკოსებთან ის ნამდვილი ყოფიერების მატარებელია, რომელსაც ეტრფის ყოველი არსი. ამგვარად, ნეოპლატონურ ერთს, ყოფიერების, მშვენიერების საფუძველსა და, აქედან გამომდინარე, ტრფობის ობიექტს, ავგუსტინესთან იგივე პრინციპების საფუძველზე შეესაბამება ღმერთი – შემოქმედი, უმაღლესი მშვენიერება, რომელიც მთელი არსით უნდა შევიყვაროთ და რომელიც ადამიანს ყოფიერების უკეთესი ფორმით შეცვლას – განღმრთობას სთავაზობს. ორივეგან სიყვარული ონტოლოგიურ კატეგორიად გვევლინება, რამდენადაც ის არსებობის აღმატებული ფორმისკენ მიმართავს ადამიანს.

ორივე შემთხვევაში სიყვარული საყოველთაო ადამიანური აქტია. პლოტინთან, რამდენადაც ის არსებობისთვისაა ზოგადად დამახასიათებელი, ის ყოველ არსს, განსაკუთრებით კი, გონიერ ადამიანს ახასიათებს. ავგუსტინესთან იმავე პრინციპით ეს ცალსახად

291 St. Augustine, *Sermon* 34, გვ. 3.

292 H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, გვ. 77.

ადამიანის ნიშანია. ავგუსტინე, როგორც ეს ზემოთ ითქვა, არაერთხელ აღნიშნავს, რომ სიყვარული ყოველი ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. მაგალითად, „ალსარებანში“ ავგუსტინე ამბობს, რომ სიყვარულის ორი მცნება საყოველთაო მორალურ კანონს წარმოადგენს, მიუხედავად აღმსარებლობისა თუ სხვა განსხვავებებისა ადამიანთა შორის²⁹³. ეს, ასევე, განსაკუთრებით თვალნათლივ ჩანს ადამიანის ტრიადული ყოფის განხილვისას ავგუსტინეს ცნობილ ნაშრომში „სამებისათვის“: ადამიანი, რამდენადაც სამება ღმერთის ხატი და მსგავსია, თავადაც შემდეგი ტრიადული სტრუქტურისაა: ყოფნა, აზროვნება, სიყვარული²⁹⁴. ამგვარად, სიყვარული არსობრივია ადამიანისთვის.

გარდა ამისა, სიყვარული საყოველთაოა სხვა მხრივაც – ის ყველა დანარჩენისკენაა მიმართული. როგორც ნეოპლატონიზმში იმზირება ერთებრიობა ყველა არსში, ისე ავგუსტინესთან ღვთაებრიობა, ღმერთის კვალი იმზირება მთელს სამყაროში, განსაკუთრებით კი, ადამიანში. მოყვასი, რომლის შეყვარებაც ქრისტიანის მიზანია, აქ გაგებულია როგორც თითოეული ადამიანი. აქედან გამომდინარე, ადამიანის სიყვარული უნდა იყოს მიმართული ყველა სხვა ადამიანისკენ.

ქრისტიანული მოძღვრებისთვის სიყვარულის კატეგორია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ატარებს. ეს ახალი აღთქმის ტექსტებში სიყვარულისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭებითაა განპირობებული. ადამიანისა და ღმერთის მიმართება, როგორც ქრისტიანული მოძღვრების ცენტრალური ასპექტი, მთლიანად კონცენტრირებულია სიყვარულის მცნებაში: „და ჰკითხა ერთმან მათგანმან სჯულის-მოძღუარმან, გამოსცდიდა მას და ეტყოდა: მოძღუარ, რომელი მცნება უფროის არს სჯულსა შინა? ხოლო იესუ პრქუა მას: შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა.

293 ნეტარი ავგუსტინე, *ალსარებანი*, გვ. 44.

294 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, გვ. 224-228. ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: პ. შნაიდერი, *ტრინიტარული თეოლოგიის განვითარება და მისი კულმინაცია ავგუსტინესთან*, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: ფავორიტი სტილი, 2017, გვ. 82-118.

ესე არს დიდი და პირველი მცნება. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი" (მათ. 22.35-39); „ენასა ლათუ კაცთასა და ანგელოზთასა ვიტყოდი, ხოლო სიყუარული არა მაქუნდეს, ვიქმენ მე, ვითარცა რვალი, რომელი ოხრინ, გინა წინწილანი, რომელნი ხმობედ" (1 კორ. 13.1); „და ჩუენ ვცნათ და გურნმენა სიყუარული, რომელი აქუს ღმერთსა ჩუენდა მომართ. ღმერთი სიყუარული არს და რომელი ეგოს სიყუარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰგიეს და იგი ღმრთისა თანა" (1 იოან. 4.16). ამგვარად, სიყვარულის შესახებ მოძღვრება ქვაკუთხედს წარმოადგენს ქრისტიანული ფილოსოფიისთვისაც; ხოლო თუ ქრისტიანული ფილოსოფია ამ საკითხზე საუბრისას ანტიკურ სიბრძნეს მოიხმობს, ნათელი ხდება, თუ რამდენად მჭიდრო კავშირების დანახვაა შესაძლებელი ქრისტიანულ რელიგიურ მოძღვრებასა და ანტიკურ ფილოსოფიას შორის. ნეოპლატონიზმი, საბოლოო ჯამში, სწორედ ავგუსტინეს დარი მოაზროვნეების წყალობით იქცა კარგ პლატფორმად ქრისტიანული ფილოსოფიისთვის. ვფიქრობთ, რომ ავგუსტინეს მოძღვრება ლეგიტიმურს ხდის ფილოსოფიის ისტორიაში „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის" ცნებას, რომელიც ორი განსხვავებული სააზროვნო ტრადიციის უდავოდ საინტერესო სინთეზს გვთავაზობს.

სიყვარულის კატეგორია ავგუსტინეს ანთროპოლოგიის უმნიშვნელოვანესი ელემენტია. ადამიანის არსის დასადგენად ერთ-ერთი ყველაზე ადეკვატური კატეგორია სწორედ სიყვარულია, რომელიც ადამიანის დანიშნულებასა და მის ბუნებას, „ღმერთის ხატებას" აღწერს. ამასთან, ის ადგენს ადამიანის მიმართებას გარესამყაროსთან. თუმცა, უპირველესად, ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ის ადამიანის შემოქმედთან მიმართების ამსახველი კატეგორიაა.

VI. ადამიანური სულის შესახებ

ადამიანური სული და ღმერთი

ადამიანური სული ანთროპოლოგიაში ერთ-ერთი უმთავრესი კვლევის საგანია. გამონაკლისი არც ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაა, სადაც სულის შესახებ მოძღვრება ქრისტიანულ და პლატონურ მოძღვრებათა შეთანადების შუქზეა წარმოდგენილი. ავგუსტინესეული სულის კონცეფცია ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთ ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვან განაზრებას წარმოადგენს.

ავგუსტინესთვის მთელი მისი შემოქმედების მანძილზე ადამიანური სულის საკითხი ცხოველი ინტერესის საგანს წარმოადგენს. თავის ერთ-ერთ ადრეულ თხზულებაში „მონოლოგი“ ის ღმერთისა და სულის შესახებ ცოდნას თავისი შემეცნების მიზნადაც სახავს. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ღმერთი და ადამიანური სული ცენტრალურ ადგილს იკავებენ სამყაროში. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ორი ელემენტი ქმნის კორელაციურ წყვილს, რომლის ირგვლივაც სამყარო თავის მიზნობრიობას იძენს. ამის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ღმერთისა და ადამიანის (რამდენადაც ადამიანის სული, მისი უნარებიდან გამომდინარე, ადამიანის იდენტობის გამომხატველი მთავარი ელემენტია) მიმართება ავგუსტინეს ნააზრევში ცენტრალური თემაა – სულის შესახებ მოძღვრების საფუძველზე შეგვიძლია ღმერთის შესახებაც ვისაუბროთ²⁹⁵.

ნეტარი ავგუსტინე სულზე საუბრისას უმთავრესად იყენებს ტერმინს *anima*, რისი მეშვეობითაც აღნიშნავს ყოველივე არასხეულებრივს ადამიანის არსში. ის ასევე იყენებს ტერმინს *animus*, რითაც გამოხატავს სულის ყველაზე მაღალ, გონიერ საფეხურს; ამას იგი ხშირად უიგივებს ტერმინს *mens*. გარდა ამისა, ის ზოგან ამ ორ ტერმინს ანაცელებს ტერმინით *spiritus*²⁹⁶.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინესთვის სუ-

295 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, გვ. 1.

296 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 168.

ლი სხეულზე უკეთესია, რადგანაც ის სიცოცხლეს ანიჭებს სხეულს, რომელშიც მკვიდრობს. არცერთ სხეულს არ შეუძლია სიცოცხლე მიანიჭოს მეორე სხეულს, ეს მხოლოდ სულის პრეროგატივაა. ხოლო ღმერთი ადამიანისთვის თავად სიცოცხლის სიცოცხლეა²⁹⁷, ამდენად, ღმერთი გახლავთ, საბოლოო ჯამში, ადამიანისთვის ყველაზე უკეთესი რამ, თვით მისი საუკეთესო ნაწილის, სულის მაცოცხლებელი. თავის ადრეულ თხზულებებში, პლატონური ფილოსოფიის გავლენით, ავგუსტინე სულს განსაზღვრავს როგორც სხეულის მაკონტროლებელ ელემენტს. ეს გულისხმობს იმას, რომ სულს ევალება სხეულის გრძნობათა ერთგვარი მონესრიგება და გაკონტროლება²⁹⁸.

სხვადასხვა ადგილზე ავგუსტინე სულის (არამხოლოდ ადამიანურის) რამდენიმე უნარს განიხილავს. პირველი არის სიცოცხლის უნარი, თუმცა, ეს ძალა არ არის განმსაზღვრელი ღმერთთან ურთიერთობისას, რადგანაც იგივე ძალა აქვთ ცხოველებსაც. იგივე ითქმის გრძნობათა შესახებაც. ადამიანის გრძნობითი უნარი, რომელიც ღმერთის საბოძვარია, არ არის ადამიანის უნიკალური უნარი, რამდენადაც მას ვხვდებით ცხოველებშიც²⁹⁹. შემდეგ საფეხურს წარმოადგენს მეხსიერება. „აღსარებანის“ X წიგნში აღწერილი მეხსიერების განმარტება, ერთი მხრივ, წარმოაჩენს ადამიანის მეხსიერებაში აღბეჭდილ საგანთა ხატებებს, რომლებიც იქ გრძნობათა მეშვეობით აღმოჩნდნენ, მეორე მხრივ კი მიუთითებს თავად მეხსიერებაში არსებულ საგნებზე, როგორიცაა, მაგალითად, ესა თუ ის მეცნიერება – მეხსიერებაში ყველაფერი როდი არსებობს გრძნობების მეშვეობით³⁰⁰. მაგალითად, ასეთია რიცხვები ან გეომეტრიული ფიგურები, რომლებიც ადამიანის მეხსიერებაში არსებობენ. ისინი სამყაროში არსებული მათი შესაბამისი საგნებისგან განსხვავებულ, დამოუკიდებელ ყოფიერებას ფლობენ. გრძნობათა მეშვეობით არ არის მიღებული ასევე სულიერი განცდების, მაგალითად, სიხარულის თუ მწუხარების ხსოვნაც³⁰¹. საბოლოო ჯამში, ღმერთთან მიმართების დადგენისას ავგუსტინე, ნაწილობრივ,

297 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 184.

298 G. Lawless, *Augustine and Human Embodiment*, გვ. 169.

299 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 185-186.

300 იქვე, გვ. 190.

301 იქვე, გვ. 191.

ამასაც გვერდზე მოიტოვებს (მეხსიერება, გარკვეულწილად, გააჩნიათ ცხოველებსაც)³⁰². ავგუსტინე ადამიანის ღმერთთან მიმართების კონტექსტში ხაზს უსვამს ადამიანის მიერ ბედნიერი ცხოვრების მუდმივ ძიებას. ადამიანის მეხსიერებაში სპეციფიკური ფორმით არსებობს ხსოვნა ბედნიერი ცხოვრებისა, რაც ადამიანს შესაძლოა არც არასდროს განუცდია. ეს გახლავთ ადამიანის არსობრივი თვისება. ყველა მიილტვის ბედნიერებისკენ³⁰³. ამასთანავე, ეს ხსოვნა განსხვავდება სხვა ტიპის ხსოვნისგან. პირველ რიგში, ის შესაძლოა არსებობდეს გამოცდილების გარეშე, მეორედ კი უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ის მის სურვილთან ერთად არსებობს. ეს არ არის მხოლოდ ხსოვნა, არამედ მისი წყურვილიც³⁰⁴.

როგორც აღვნიშნეთ, ყველა ადამიანს სურს ბედნიერება. თუმცა კი, რამდენადაც ბედნიერება, ავგუსტინეს აზრით, არის ღმერთთან ყოფნა, რეალურად თითქოს ეს არც არის ასე. ყველა ადამიანს სურს სიხარული, რომელიც განპირობებულია ჭეშმარიტებით. ყველა მათგანს სურს ჭეშმარიტი იყოს მათი სიყვარულის ობიექტი. ეს განპირობებულია ჭეშმარიტების მეხსიერებით³⁰⁵. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ცალკეულ ადამიანებში ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვას სხვა სურვილები გადაფარავს. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჭეშმარიტების ხსოვნა ადამიანის ბედნიერებისკენ სწრაფვის საფუძველი გახლავთ. ამის გამო ადამიანი გვევლინება ჭეშმარიტების განცდის მქონე არსებად. ეს მისი უნიკალური თავისებურებაა! ადამიანი სწორედ ამის მეშვეობით გვევლინება ღმერთის ქმნილებათა შორის უმაღლეს არსებად. ამგვარად, უპირველესად, უნდა ითქვას, რომ ადამიანური სული, როგორც ანთროპოლოგიური კატეგორია, ნათლად ასახავს ადამიანის, როგორც ღმერთთან მიმართებაში მყოფი არსების სტატუსს, რამდენადაც ის მიმართებაში დგას ჭეშმარიტებასთან, რომელიც, ავგუსტინეს ფილოსოფიის ქრისტიანული ბუნებიდან გამომდინარე, უიგივდება ღმერთს.

302 იქვე, გვ. 195.

303 იქვე, გვ. 197-198.

304 იქვე, გვ. 199.

305 იქვე, გვ. 200-201.

მშვიდობის პრინციპი ადამიანში

ავგუსტინე ადამიანს ორ ნაწილად, სულად და სხეულად ყოფს, რომელთა მიმართებაც ადამიანის ცხოვრების განსხვავებულ ასპექტებში წარმოჩნდება. ადამიანის ამ დიხოტომიური მოდელის ფონზე მნიშვნელოვანია განვიხილოთ ავგუსტინეს შეხედულებები ასკეტიზმთან დაკავშირებით. ამასთან, ავგუსტინესეული ასკეტიზმი საინტერესო მომენტიცაა ადამიანის ღმერთთან მიმართების განხილვის დროსაც. ასკეტური ცხოვრება, რომელიც ზოგადად ქრისტიანულ ტრადიციაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს, უპირველესად, ანმყოფი ვლინდება, ანმყოფე კონცენტრირებაში პოვებს თავის რეალიზაციას, მეორე მხრივ კი ადამიანის არსის გაცნობიერებას (მაგალითად, მისი ხორციელი სიკვდილის ხსოვნით) ეფუძნება³⁰⁶. ამის საფუძველზე ის გახლავთ ადამიანის ღმერთთან მიმყვანი გზის ერთ-ერთი მონაკვეთი.

ასკეტიზმზე საუბრისას უნდა აღვნიშნოთ წმინდა წერილის უმართებულო ინტერპრეტაციის შესახებ, რომლის თანახმადაც ხდება ასკეტიზმის გაუკუღმართებული ფორმების გამოვლენა. ავგუსტინეს აზრით, სხეულის სიძულვილი საფუძველს მოკლებულია. რეალურად, შესაძლებელია, რომ ადამიანს სურდეს უხრწნელი სხეული ხრწნადის ნაცვლად. ასკეტიზმიც უნდა იყოს დათრგუნვა სხეულებრივი ვნებებისა, რაც ჯანმრთელობასაც უწყობს ხელს და სულისთვისაც სასარგებლოა. აღდგომის შემდეგ სხეული სრულად ემორჩილება სულს. სულსა და სხეულს შორის ამგვარი მიმართების დამყარება უნდა მოხდეს ადამიანის მიწიერ ცხოვრებაშიც. სხეულებრივმა ვნებებმა არ უნდა დათრგუნონ სული, ხოლო თუ ეს არ ხდება, შესაბამისად, სულსა და სხეულს შორის დაპირისპირება წარმოიქმნება.

ამ კონტექსტში წინ უნდა წამოვწიოთ მშვიდობის პრინციპი ადამიანში. მშვიდობა მნიშვნელოვანი ქრისტიანული კატეგორიაა. ადამიანში ის სულსა და სხეულს შორის წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ხდება დაპირისპირების გადალახვა. ამგვარი მშვიდობა სრულად

306 J. Grabau, *On Christian Asceticism: Spiritual Exercises in Saint Augustine's Confessions*, in: *Studies in Spirituality*, 25 (2015), გვ. 23.

ყალიბდება ადამიანში აღდგომის შემდგომ³⁰⁷. ადამიანის აღდგომის საკითხი, როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობის ერთ-ერთი პრინციპი, ავგუსტინეს გვიანდელ შრომებში განსაკუთრებითაა ხაზგასმული³⁰⁸. რაც შეეხება დაპირისპირებას, ის სულსა და სხეულს შორის მათი მისწრაფებების საფუძველზე მიმდინარეობს. სული იბრძვის, მაგრამ ამის მიზეზი არ არის სიძულვილი სხეულისადმი. მის ბრძოლას საფუძველს აძლევს უმაღლესი სიკეთისაკენ არსობრივი სწრაფვა. სხეულიც არა სიძულვილის, არამედ თავისი დაცემული ბუნების გამო იბრძვის. მისთვისაც ეს ბრძოლა არსობრივია, ოღონდ ეს მისი ნაკლოვანი, დაცემული ყოფიერების შედეგია.

სულისა და სხეულის ამ მიმართებათა განხილვის შემდგომ ხაზი უნდა გავუსვათ ადამიანის ორ მდგომარეობას: ბრძოლისა და მშვიდობისა. პირველი მათგანი ადამიანის ამქვეყნიური ყოფის თანმდევი და ნაწილობრივ შედეგად მოიმკობს კიდევ მეორეს, რომელიც სრულად აღდგომის შემდეგ მყარდება. ზემოხსენებული ასკეტიზმი სწორედ ადამიანის ამქვეყნიური ბრძოლაა. ის მიზნად ისახავს არა სხეულის მოძულებას, არამედ მართებული მიმართების დამყარებას სულსა და სხეულს შორის. ამგვარად, ასკეტიზმი ადამიანში მშვიდობის წინაპირობად გვევლინება.

ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანს თავისი სხეული რაღაც ზომით უყვარს. შესაბამისად, ის მასზე ამ ზომის მიხედვით მოქმედებს. ადამიანი იცავს თავის სხეულს და ცდილობს მისი ჯანმრთელობის შენარჩუნებას. თუმცა კი, შესაძლებელია, რომ ადამიანს საკუთარ სხეულზე მეტად სხვა რამ უყვარდეს. ამის მაგალითად ის შემთხვევები გამოდგება, როდესაც ადამიანი სხეულის თუნდაც ნაწილს სწირავს რაღაც მიზნის მისაღწევად. ავგუსტინესთან არსად არ იკვეთება ის, რომ ადამიანმა საკუთარ სხეულზე არ უნდა იზრუნოს. მეტად თუ ნაკლებად, ადამიანისთვის დამახასიათებელია საკუთარი სხეულის სიყვარული. ადამიანმა საკუთარ სხეულზე უნდა იზრუნოს³⁰⁹. ეს ჩვეულებრივი, ბუნებრივი კანონია. ადამიანის გარ-

307 Aurelius Augustine, *On Christian Doctrine*, გვ. 20-21.

308 R. Teske, *Augustine's theory of soul*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, გვ. 123.

309 Aurelius Augustine, *On Christian Doctrine*, გვ. 22.

და, საკუთარ სხეულზე ცხოველებიც კი ზრუნავენ. ეს კანონი არასდროს ირღვევა³¹⁰. ამგვარად, უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინე ადამიანის არსის ორ ნაწილად დიფერენცირების დროს არ ახდენს სხეულის დაკნინებას იმგვარად, რომ ის ბოროტების წყაროდ მოგვევლინოს. ის, უბრალოდ, სულსა და სხეულს შორის მართებული მიმართების დადგენას ცდილობს. ამის საფუძველზე ყალიბდება ერთგვარი იერარქია (თუმცა კი, ორივე წევრი ადამიანის აუცილებელი შემადგენელია). ამ იერარქიის საფუძველზე ხორციელდება ადამიანის არსში მშვიდობა, როგორც ადამიანის, როგორც ასეთის, მართებული განხორციელების შესაძლებლობა. ასკეტიზმი, როგორც სულისა და სხეულის მიმართების მართვა, მიუძღვის ადამიანს საკუთარ თავში მშვიდობის დამყარებისკენ.

დაბოლოს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ „მშვიდობა ადამიანში“ ხაზს უსვამს ადამიანის დიხოტომიურ გაგებას – სულად და სხეულად დიფერენცირებას. მშვიდობა, როგორც დაპირისპირების მოხსნა, პირველ რიგში, დაპირისპირებულ წევრთა ლეგიტიმაციას ახდენს. ორივე, სული და სხეული, მონაწილეობს ადამიანის უმაღლესი მიზნისთვის ბრძოლაში. ადამიანში, რომელიც არის სულისა და სხეულისგან შემდგარი. არსი, ორივე შემადგენელი ელემენტი ატარებს შემოქმედის კვალს. საბოლოოდ კი, ავგუსტინეს მოძღვრებაში ეს დიხოტომია განმტკიცებულია აღდგომის შესახებ სწავლებით, რომელიც ორივე ელემენტის სრულქმნას გულისხმობს.

სულის უკვდავების არგუმენტაცია

ავგუსტინე სულის უკვდავებაზე, განსაკუთრებით, ადრეულ პერიოდში, პლატონური ფილოსოფიის გავლენით მსჯელობს. ამგვარი, ქრისტიანობისა და პლატონიზმის სინთეზის მატარებელი არგუმენტები მასთან ეპისტემოლოგიურ მსჯელობზეა დაფუძნებული. მაგალითად, ნაშრომში „სულის უკვდავებისათვის“ სულის უკვდავებაზე საუბარს ავგუსტინე მეცნიერებაზე, როგორც შემეცნების პროცესის აუცილებელ ელემენტზე საუბრით იწყებს. კერ-

310 იქვე, გვ. 23.

ძოდ, მისი ინტერესის საგანია მეცნიერების ის მხარეები, რომლებიც უეჭველ და მარადიულ ფორმას ატარებს. მაგალითისთვის, ასეთად მათემატიკური მეცნიერებები და მათი მეთოდები გვევლინება. ის, რომ წრის ცენტრზე გავლებული ხაზი ყველაზე დიდია წრეში გავლებულ ხაზებს შორის, ეჭვგარეშეა. ადამიანის აზროვნებისთვის მსგავსი დებულებები თავისთავად სიცხადეს ფლობენ. რადგანაც ადამიანი ამ დებულებებს გამოცდილების გარეშე იყენებს, გამოდის, რომ ეს მეცნიერება თავად ადამიანის სულშია. თუკი ის, რაც რაიმეშია, მარადიულია, მისი სამყოფელიც მარადიული უნდა იყოს. შესაბამისად, თუკი მეცნიერება მარადიულია და ის ადამიანის სულშია, გამოდის, რომ სულიც მარადიული უნდა იყოს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამგვარი მეცნიერება წმინდა აზროვნების სივრცეა და განკერძოებაა სხეულებრივისგან. ავგუსტინეს მიხედვით, აზროვნება სულით ხორციელდება და სულისთვის სხეულისგან განკერძოების საშუალებაა. სული ჭეშმარიტებათა წდომას, აზროვნების პროცესს ახორციელებს სხეულისგან განყენებულად – ხდება სხეულებრივი გრძნობების დათრგუნვა და გონებრივ ასპექტებზე ორიენტირება. ამასთან, სული შემეცნებისას ხდება აღმატებული, რაც გამორიცხავს იმას, რომ ის სხეულის მახასიათებელია; მახასიათებელი ვერ მოახდენს სხეულისგან, რომელიც ოთხი ელემენტისგან შედგება, განკერძოებას³¹¹. ზემოთქმული ადრეულ შრომებში განსაკუთრებითაა ხაზგასმული და აქ ირიბად იგრძნობა პლატონური ფილოსოფიის გავლენა. სულისა და სხეულის ერთიანობა ადამიანში, რომელიც ავგუსტინეს გვიანდელ თხზულებებში აღდგომის კონტექსტშია აქტუალური, აქ უფრო შერბილებული ფორმითაა წარმოდგენილი და სხეულს ნაკლები ღირსება ენიჭება. ამის საფუძველზე სულის სათნოებები (მაგალითად, რელიგიური გრძნობა) სხეულისგან განყენებულად წარმოგვიდგება³¹².

სულსა და სხეულს შორის მიმართება ადრეულ თხზულებებში იდეების უცვალებლობის კონტექსტშია წარმოდგენილი. სულს შეუძლია აზროვნება, რომელიც დაკავშირებულია ცნებებთან. ეს

311 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, translated by L. Scopp, in: *The Fathers of the Church*, a new translation, V. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 36.

312 C. G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions*, books I-VI, გვ. 11.

ცნებები, იდეები, იმ მომენტში მაინც, როდესაც გაიაზრება, უცვლელნი არიან. სხეულს არ ძალუძს აზროვნება და აზრებთან შეხება იმიტომ, რომ ის მატერიალურია და, შესაბამისად, ცვალებადი. ცვალებადი მატერიის კავშირი უცვლელ, იდეალურ სამყაროსთან წინააღმდეგობრივია. შესაბამისად, აზროვნებს არა სხეული, არამედ სული. სული მეცნიერების მეშვეობით აზროვნებს და იძენს ცოდნას სხვადასხვა საგნებზე. გამომდინარე ამ მეცნიერების ბუნებიდან, რომელიც მარადიულ და უცვლელ ჭეშმარიტებებს ასახავს, სულიც, როგორც მისი მატარებელი, გვევლინება უკვდავ სუბსტანციად³¹³.

გონება (mens), როგორც ავგუსტინე აღნიშნავს, ან სულია, ან მისი ნაწილი. შესაბამისად, აზროვნებასთან დაკავშირებული მსჯელობები გონებასა და სულს თანაბრად მიემართება. ცხადია, უცვლელობის შესახებ ზემოთ მოხმობილი მსჯელობის საფუძველზე გონება ვერ იქნება სხეულში. ის არც მისი მომწესრიგებელია (temperatio). სხეულს აქვს გარკვეული წესრიგი, ჰარმონია, ერთობა, რომელიც ცვალებადია. შესაბამისად, გონება არ არის ეს ერთობა. გონება უკეთესია, ვიდრე სხეული, და რადგანაც სხეულს გააჩნია გარკვეული სუბსტანციულობა და არ არის არარა, შესაბამისად, არც გონებაა არარა³¹⁴. გონება მეცნიერების უშუალო ადგილსამყოფელია. თუკი მეცნიერება არ არსებობს გონებაში, ის საერთოდ არ არსებობს³¹⁵. ამგვარად, შემეცნების უკვდავი ობიექტი საფუძველია გონების (და, ცხადია, სულის) უკვდავებისა³¹⁶.

ავგუსტინე ტრაქტატში „სულის უკვდავებისათვის“ ავითარებს აზრს იმის შესახებ, რომ სულს არ გააჩნია თავისთავად რაიმე ცოდნა. ეს ეძლევა მას მეცნიერების საშუალებით, რომელსაც სული სა-

313 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 15-17.

314 იქვე, გვ. 18.

315 იქვე, გვ. 23. კონტრარგუმენტად ვერ გამოდგება ის მსჯელობაც, რომლის თანახმადაც სულმა (ან გონებამ) შეიძლება რამე დაივიწყოს და ამ გზით მეცნიერებამ ადგილსამყოფელი შეიცვალოს და სხვის გონებაში გადაინაცვლოს, რადგანაც დავინწყების შემთხვევაშიც ინფორმაცია არ ტოვებს სულს. ყოველგვარი მოსაზრება, აქტიურია თუ არა მოცემულ მომენტში, სწორედ ადამიანის სულში მყოფობს და არა სხვაგან. სხვაგვარად შეიძლებოდა წარმოგვედგინა, რომ, მაგალითად, ნაცნობი მუსიკა არ არის ადამიანის გონებაში მაშინ, როცა ის მასზე არ ფიქრობს.

316 W. P. O'Connell, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 59.

კუთარი თავიდან არ ფლობს. ის არის სწორედ ის ელემენტი, რომელიც სულს ყოფიერების უფრო მაღალი საფეხურიდან ეძლევა და განაპირობებს მის უკვდავებას³¹⁷. ეს ქმნის სულის ერთგვარ დამოკიდებულებას თავისი შემოქმედისადმი, მისი სუბსტანციის არათვითკმარობა ნათლად ასახავს შემოქმედი-ქმნილების ურთიერთდამოკიდებულებას. სული თავისი არსით სწორედ ღმერთთანაა მიმართებაში, რამდენადაც თავის უმთავრეს ფუნქციას, შემეცნებას, სწორედ მის მიერ ბოძებული უნარის მეშვეობით ახორციელებს.

სულის უკვდავების ზემოხსენებული არგუმენტაცია ძალზე ახლოსაა პლატონის „ფედონში“ წარმოდგენილ სულის უკვდავების შესახებ არსებულ თეორიებთან. შეიძლება ითქვას, რომ პლატონის ამ დიალოგში არგუმენტაციის საფუძველს წარმოადგენს დებულება, რომლის თანახმადაც მარადიული ობიექტის შემეცნება სუბიექტის უკვდავებას მოწმობს. ეს იკვეთება ავგუსტინესთანაც, განსაკუთრებით, ადრეული ხანის შრომებში. ავგუსტინეს ფილოსოფიის ეს ასპექტი კარგი მაგალითია იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ხდებოდა პლატონის ფილოსოფიის ისეთი პრობლემური მხარეების „გაქრისტიანება“ კი, როგორიც სულის შესახებ მოძღვრებაა. პლატონისეული სულის თეორია არაერთი ქრისტიანი მამის კრიტიკის საგანს წარმოადგენდა. მათ შორის იყვნენ ტერტულიანე, ტატიანე, ირინეოსი, კლიმენტ ალექსანდრიელი და სხვ. მათთან კრიტიკის საგანს სულის თავისთავადი უკვდავება წარმოადგენდა, ასევე, ისიც, რომ სული სხეულს ერთგვარი სასჯელის სახით უკავშირდება. ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვის სულის სხეულთან დაკავშირება ადამიანის არსობრივი მხარე იყო, შესაბამისად, პლატონური „სულის დაცემა“ მათთვის მიუღებელი გახლდათ³¹⁸. პლატონის „ფედონში“ წარმოდგენილი მეტემფსიქოზის თეორიისადმი ქრისტიანი მოაზროვნეების დამოკიდებულება კი, ვფიქრობთ, საგანგებო აღ-

317 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 17.

318 კ. ტრემონტა, პლატონური ანთროპოლოგიის კრიტიკა, ინგლისურიდან თარგმნეს გ. ჭანიძემ და რ. ზოიძემ, კრებულში: *ნარკვევები ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე*, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2021, გვ. 51-62. ასევე, იხ.: P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000, გვ. 46; W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 60.

ნიშვნასა და განმარტებას არც საჭიროებს. რაც შეეხება ნეტარ ავგუსტინეს, იგი, ცხადია, უპირველესად, ქრისტიანულ დოქტრინებს ეყრდნობა და არ ახდენს მათგან გადახვევას, თუმცა, გამომდინარე პლატონური ფილოსოფიის დიდი გავლენიდან, ის პლატონის ფილოსოფიიდან ცდილობს ქრისტიანობისთვის მისაღები კონცეფციების გამოყენებას. ის ეყრდნობა სულის მიმართებას მარადიულობიუქტთან (ამ შემთხვევაში ეს მიმართება ხორციელდება როგორც შემეცნება). სწორედ ამ მიმართების საფუძველზე მტკიცდება სულის უკვდავებაც. ავგუსტინე აქ პლატონის „ფედონს“, ციცერონისა და პორფირიოსის („ისაგოგე“) შეხედულებებს ეყრდნობა. თუმცა, ცხადია, ავგუსტინე არ ეთანხმება პლატონური ფილოსოფიის იმ დებულებებს, რომელთა თანახმადაც სიკვდილის შემდგომ ხდება სულის გათავისუფლება სხეულისგან³¹⁹. ქრისტიანული დოქტრინა აღდგომის შესახებ საშუალებას აძლევს ავგუსტინეს სულისა და სხეულის მიმართების დადგენისას ჩამოაყალიბოს მისი ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფცია, სადაც პლატონური ფილოსოფიის ცალკეული იდეების ტრანსფორმაცია ხდება ქრისტიანული მოძღვრების შუქზე.

სული და გონება

ზემოთ, გარკვეულწილად, ვისაუბრეთ სულისა და გონების ურთიერთდამოკიდებულებაზე. ეს საკითხი შეიძლება კიდევ უფრო გაიშალოს, თუკი ავგუსტინესთან ადამიანური შემეცნების დეტალურ აღწერას მოვახდენთ. როგორც აღვნიშნეთ, სულისა და გონების მიმართების განხილვისას ავგუსტინე (თავის ადრეულ თხზულებაში „სულის უკვდავებისათვის“) სულის უკვდავების მტკიცებას ცდილობს. აქ ის გონებისმიერი შემეცნების ორ ასპექტზე მიუთითებს: ratio და ratiocinatio. პირველი ჭეშმარიტების უშუალო, ინტუიტურ შემეცნებას გულისხმობს ყოველგვარი სხეულებრივის მიღმა. მეორე კი დისკურსულ განსჯას ეფუძნება. პირველი გულისხმობს

319 C. Tornau, *Saint Augustine*, <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/> (წდომა განხორციელდა: 02.01.2021).

ჭვრეტას, მეორე კი ძიების პროცესსა და დასკვნების გამოტანას³²⁰. ამ ორი ასპექტის ფონზე ავგუსტინე სულისა და გონების მიმართების ჭრილში შესაძლო მომენტებს გამოპყოფს: გონება ჭეშმარიტებაა (ან თანაზიარია ჭეშმარიტებისა), რომელსაც ჭვრეტენ; ან კიდევ, ის სულის მზერაა, რომლითაც სული სხეულის გარეშე ჭვრეტს; მეორე შემთხვევაში ზემოხსენებული კავშირი სულისა და გონებისა ცხადია, რამდენადაც გონება ერთგვარ ინსტრუმენტად გაიაზრება. რაც შეეხება პირველს, აქ შეიძლება ითქვას, რომ სულსა და გონებას შორის არსებობს კავშირი (სუბიექტ-ობიექტის ფორმით), რომლის მეშვეობითაც სულის მიერ ხორციელდება ჭვრეტა/შემეცნება. შემეცნების დროს სუბიექტი ყოველთვის თავის თავში მოიცავს თავის ობიექტს. შესაბამისად, შეიძლება გამოიყოს შემდეგი მომენტები: როდესაც სულია სუბიექტი და თანახმად იმისა, რომ სუბიექტი უცვლელია მის უცვლელ ობიექტთან მიმართებით, ის უცვლელი გამოდის; თუკი სუბიექტია გონება, მაშინ ყოველივე, რაც ამ სუბიექტს ექვემდებარება, უცვლელია; გონება და სული ცალ-ცალკე სუბსტანციებია.

მესამე დებულების თანახმად, ეჭვს არ ბადებს ის, რომ, შესაძლოა, ერთმა მეორისგან დამოუკიდებლად შეწყვიტოს არსებობა. მაგრამ, ეჭვგარეშეა, რომ ვიდრე სული გონებასთანაა, ის არ წყვეტს არსებობას. რა მიზეზით შეიძლება ჩამოსცილდეს სული გონებას? ეს ვერ იქნება სხეული (გონებასთან იერარქიული დამოკიდებულების გამო). ეს ვერც გონების გამო მოხდება, რადგან გონებასთან შეერთებისას ყოველივეს სწორედ არსებობა ეუნყება, რაც განადგურების სანინალმდეგოა. ამგვარად, გონებასთან კავშირი სწორედ საპირისპიროა სულის განადგურებისა, შესაბამისად, მათი დაცალკეება ვერ მოხდება გონების მიზეზით. ამის მიზეზი ვერ იქნება სულიც, რადგანაც ის ვერ წავა თავისი არსებობის წინააღმდეგ³²¹. გონება თავადაა საფუძველი არსებობისა, რამდენადაც რასაც ის უკავშირდება, არსებობას აძლევს. ამგვარად დასტურდება სულის უკვდავება მისი გონებასთან კავშირის საფუძველზე (მიუხედავად იმისა, თუ რა მიმართებაა ამ კავშირისას მათ შორის).

320 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 43.

321 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 28.

გონებასთან კავშირის მეშვეობით გვევლინება სული სხეულის წარმართველად³²². სულს, თუკი ის გონებასთან ჰარმონიაშია, ახასიათებს ღირსება, რასაც განაპირობებს გონების მარადიულ კატეგორიასთან – ჭეშმარიტებასთან – შეხება. თუმცა, ეს ჰარმონია შეიძლება დაირღვეს კიდეც. ასეთ შემთხვევაში სული უგუნურებასთან თანაზიარია, რაც, ცხადია, მის კლებასთანაა კავშირში. კლება, როგორც ნესი, ხდება მიზეზი აბსოლუტური გაქრობისა – რაღაც იკლებს და, აქედან გამომდინარე, საბოლოოდ, ხდება არარა. მაგრამ სულის შემთხვევაში ეს ასე არ არის. სული ექვემდებარება კლებას, მაგრამ არა გაქრობას. ამას ავგუსტინე „უსასრულობაში რეგრესის“ იდეის მოშველიებით ხსნის. მართალია, აქ მაგალითი მატერიალურ საგნებთან მიმართებითაა მოყვანილი, მაგრამ ზოგადი ლოგიკური კანონები საშუალებას იძლევა ამ ხერხის გამოყენებისა არამატერიალურ საგანზეც, ისეთზე, როგორიცაა სული. სული იკლებს, მცირდება, შემდგომ კვლავაც ხდება მასზე რაღაცის მოკლება, შემდგომ ისევ და ა.შ. მაგრამ ის მაინც ინარჩუნებს თავის სუბსტანციულობას³²³. სულის რაოდენობა, რომელიც კავშირშია ღირსებასთან, აქ შემეცნების რაგვარობითაა განპირობებული, რაც ავგუსტინეს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში თავად შემეცნების მაღალ ღირსებაზე მეტყველებს; ამ იდეამ მომავალში დიდი გამომხატურება პოვა სხვადასხვა ეპოქის ქრისტიან მოაზროვნეებს შორის³²⁴.

სულზე იმგვარი ცვლილებები აისახება, რომლებიც შეიძლება გამონეულ იქნეს სხვადასხვა ვნებებით, ემოციებით და ა.შ. გონიერებაც და უგუნურებაც მათ რიცხვშია. თუმცა, ასეთი ცვლილებე-

322 R. Teske, *Augustine's theory of soul*, გვ. 117.

323 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 30.

324 მაგალითად შეგვიძლია მოვიხმოთ თუნდაც ახალი დროის ქართული აზროვნება. ანტონ ბაგრატიონის „სპეკალში“, კერძოდ, იმ ნაწილში, სადაც სულის შესახებაა საუბარი, ავგუსტინეს მოძღვრების ეს ნაწილი დადებით კონტექსტშია მოხსენიებული (ამის შესახებ დანვრილებით იხ.: თ. ირემაძე, *ნეტარი ავგუსტინე და ქართული აზროვნება*, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 9-37). დროით, გეოგრაფიული და კულტურული სხვაობების მიუხედავად ავგუსტინეს თხზულებებისადმი ამგვარი სიმპათია კიდეც ერთხელ მოწმობს ჰიპონის ეპისკოპოსის დიდ ღირსებასა და ავტორიტეტზე ფილოსოფიის სამყაროში.

ბი არ ცვლიან სუბსტანციას. სული კვლავაც სულად რჩება, ხოლო იცვლება მისი მახასიათებლები; აქ სუბსტანცია-აქციდენციის წყვილი უნდა ვიგულისხმოთ: ერთია ის, რაც სხვას შეიცავს, მეორე კი თავადაა სხვის შემცველობაში. მეორე შეიძლება შეიცვალოს ისე, რომ პირველი შენარჩუნდეს. ამგვარადაა სულის შემთხვევაშიც, იცვლება მისი აქციდენცია (მაგალითად, ღირსება), თავად კი სულად რჩება³²⁵.

მოაზროვნე სულის უკვდავების ნათელსაყოფად ავგუსტინესთან სულის არსებობის ორი საპირისპირო მიზეზი შეგვიძლია განვიხილოთ: სულს თავისი არსებობა გააჩნია ან საკუთარი თავიდან ან გარემოშიზიდან, რომელიც ფლობს აბსოლუტურ ყოფიერებას. ამგვარი მიზეზი კი თავად ჭეშმარიტებაა. შესაბამისად, თუკი სულს თავისი ყოფიერება თავისი თავიდანვე აქვს, ის, ცხადია, უკვდავია. ასევე, თუკი ის ყოფიერებას ღებულობს ჭეშმარიტებისგან, მაშინ ის, რამაც უნდა ნაართვას მას არსებობა, იქნება ჭეშმარიტების სანი-ნაალმდეო რამ. ამგვარია სიცრუე, მაგრამ, თუ სული სიცრუესთანაა ზიარებული, ე. ი. ცდება, და, მაშასადამე, არსებობს³²⁶. ავგუსტინესთან სული, უპირველესად, საკუთარ არსებობას აცნობიერებს, რაც წარმოჩნდება როგორც რენე დეკარტის ფილოსოფიის ცნობილი ასპექტების პრეფიგურაცია³²⁷. კარტეზიანული ფორმულის *cogito ergo sum*-ის („ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“) საფუძველად ავგუსტინესეული *si enim fallor sum* („თუკი ვცდები, მაშასადამე, ვარსებობ“) გვევლინება³²⁸. სულის მიერ საკუთარი არსებობის გაცნობიერება წარმოადგენს იმ საფუძველს, რომელზეც შემდგომ ხდება სხვადასხვა ჭეშმარიტებების აგება და გაცნობიერება.

სულის მიმართება გონებასთან, ინტელიგიბელურის სივრცესთან ცხადყოფს სულის მთავარ მახასიათებელს – უკვდავებას. სულისა და გონების, როგორც ადამიანის უმთავრესი შემადგენელი ნა-

325 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 25.

326 იქვე, გვ. 38.

327 ავგუსტინესა და დეკარტის აზროვნების ნათესაობის შესახებ იხ.: M. W. Kehr, *The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes*, in: *The Philosophical Review*, Jul., 1916, Vol. 25, No. 4 (Jul., 1916), გვ. 587-615.

328 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 35.

წილების მიმართება საშუალებას გვაძლევს ვისაუბროთ ადამიანის მაღალ ღირსებაზე, რომელიც უმაღლეს ჭეშმარიტებასთან, ღმერთთან მიმართებით განიზომება.

სულის მოქმედება სხეულზე

ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებაში სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულების გამოსავლენად ცალკეული ადამიანური უნარ-ჩვევები შეგვიძლია განვიხილოთ. ერთ-ერთი მათგანია მოძრაობა. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, ანტიკური ფილოსოფიის გავლენით, მოძრაობის კატეგორიას დიდი მნიშვნელობა აქვს. ანტიკურობაში ბუნებისმეტყველება ფილოსოფიის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა, შესაბამისად, მოძრაობა, როგორც კატეგორია, ფილოსოფიის საკვლევი სფერო იყო. ანტიკურობის გავლენით მოძრაობა შუა საუკუნეებში ისეთი მნიშვნელოვანი განაზრებების დროსაც კი ფიგურირებდა, როგორც, მაგალითად, ღმერთის არსებობის მტკიცება³²⁹. მსგავსი განაზრებები სათავეს იღებს ადრეული შუა საუკუნეებიდან, მათ შორის, ავგუსტინეს ნააზრევადან, რომელიც მოძრაობის კატეგორიას სულის თვისებებზე საუბრის დროსაც მოუხმობს.

ავგუსტინე მოძრაობაში ორ მხარეს, ცვალებადსა და უცვლელს გამოყოფს. პირველი სულს ეკუთვნის, მეორე კი სხეულს. ამასთან, პირველი მამოძრავებლის ფუნქციას კისრულობს, მეორე კი მოძრავის. გარდა ამისა, ქმედება, რომელიც დაკავშირებულია ამოძრავებასთან, აუცილებლად უნდა იქნეს დაკავშირებული სიცოცხლესთან. ეს ნათელი ხდება მოძრაობის, რომელიც მატერიასთანაა დაკავშირებული, დროით სივრცეში განხილვისას. მოძრავი მოძრაობს დროში, დროით ინტერვალებში. მაგრამ, ცხადია, რომ ის მხოლოდ ანმყოს უმცირეს ნაშში ფლობს რაღაც მოძრაობას, სხვა დანარჩენი დაკავშირებულია მომავალთან, რომლის მოლოდინიც არსებობს, და წარსულთან, რომლის ხსოვნაც არსებობს. ეს კი წინ მეხსიერებას წა-

329 ამის ნათელი დასტურია ე.წ. პირველმამოძრავებლის არგუმენტი, რომელსაც – არისტოტელეს გავლენით – სხვა მრავალ მოაზროვნეთა შორის, იოანე დამასკელთან და თომა აქვინელთან ვხვდებით.

მოსწევს, რომელშიც გაერთიანებულია ეს დროითი მონაკვეთები³³⁰. მოძრაობა, რომელიც ქმედების სახეს ატარებს, აერთიანებს საკუთარ თავში დროის ამ სამ განზომილებას. ეს მამოძრავებელსაც ეხება. ეს სამი განზომილება, რომლის ერთად ყოფნაც მოძრაობაში შეუძლებელია, მოძრაობის მეშვეობით იცვლის ადგილს – მომავალი გადადის წარსულში. ეს ქმნის დროის მდინარებას, რაც ცვლილებასთანაა კავშირში. ამაზე დაყრდნობით ავგუსტინე ავითარებს აზრს, რომ მოძრაობა ცვალებადია, მამოძრავებელი კი, რომელიც ამ სამ განზომილებას საკუთარ თავში მოიცავს, უცვლელი³³¹. ის, რაც ამოძრავებს სხვას, მეხსიერების საფუძველზე აუცილებლად ცოცხალი სუბსტანცია უნდა იყოს. გამოდის, რომ სული, რამდენადაც ის უცვლელია მოძრაობისას და ამისთვის აუცილებლად ცოცხალი უნდა იყოს, სიცოცხლესაც უცვლელად ფლობს, შესაბამისად, ის უცვლადია. სული არაა სხეულებრივი, აქედან გამომდინარე, ცხადია, ის სივრცეში არ გადაადგილდება. მისი გადაადგილების არეალი მხოლოდ დროა. ყოველი სხეულებრივი მოძრაობა, რომელიც სივრცეში გადაადგილებას წარმოადგენს, განპირობებულია სხვა უძრავი სხეულის ნაწილის მეშვეობით. ამგვარად, ყოველ მოძრაობას აქვს თავისი უძრავი საწყისი, რომელიც ამოძრავებს მას. ნებისმიერი სხეულის ნაწილის მოძრაობა სხვა ნაწილითაა განპირობებული, რომელიც მასთან მიმართებით უძრავია. თავად ისიც განპირობებულია სხვა, მასთან მიმართებით უძრავი ნაწილით და ა.შ. საბოლოოდ, პირველი უძრავი საწყისი სხეულებრივი მოძრაობისა გახლავთ სული, რომელიც, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, სივრცულად არ გადაადგილდება. თუმცა, მას ეს არ აქვს თავისთავად. დროში მოძრავი სული უძრავ პირველმამოძრავებელთან, ღმერთთანაა დაკავშირებული. ღმერთი, რომელიც სამყაროს ის უძრავი წერტილია, რომლიდანაც იმართება ყოველივე, სულიერ არსებს დროში, ხოლო სხეულებრივ არსებს დროსა და სივრცეში ამოძრავებს³³². ამგვარად,

330 ავგუსტინესთან დროის კონტექსტში მეხსიერების როლის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: ტ. კლუფმანი, დრო და მარადისობა ავგუსტინესთან, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 119-143.

331 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 20-21.

332 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 370-371, 373.

მოძრაობის, როგორც მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვის კონცეფცია სულს სახავს როგორც მატერიასა და ღმერთს შორის მოსაშუალებ გარდამავალ რგოლად.

სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართება და სხვაობა განსაკუთრებით ცხადია ადამიანის ძილის განხილვისას. ძილის დროს იცვლება ადამიანის მდგომარეობა, ხდება სხეულებრივი გრძნობების მოდუნება. რა ემართება ამ დროს სულს? ავგუსტინეს აზრით, სული კვლავინდებურად იგივე რჩება, უბრალოდ ის ისვენებს სხეულებრივი გრძნობებისგან. ძილი ეხება სხეულს, ახდენს რა მის მოდუნებას, სული კი ძილის დროსაც აზროვნებს თავისი სააზროვნო ხატებით იმგვარად, რომ ცხადსა და ძილშიც ეს პროცესი იგივეობრივია. ის ძილშიც მსჯელობს გარკვეული ჭეშმარიტი დებულებების მეშვეობით, რომლებიც ცხადშიც ჭეშმარიტი რჩება. მცდარდება მხოლოდ ის გარემოებები, ვითარებები, რომლებიც სიზმარში იყო. ავგუსტინეს აზრით, იმგვარი მდგომარეობა, როგორიც ძილია, სულს მხოლოდ სხეულით სარგებლობის საშუალებას ართმევს³³³.

ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებებში იკვეთება ისიც, რომ სული მთელ სხეულშია განფენილი. მაგალითისთვის, სხეულის ნებისმიერ ადგილზე ტკივილის შემთხვევაში, ერთი მხრივ, სული ტკივილს კონკრეტულ ადგილზე აღიქვამს, მეორე მხრივ კი მასზე მთლიანად რეაგირებს³³⁴. ეს ერთგვარ ერთობას ქმნის, რომელსაც განაპირობებს სწორედ სული, რომელიც ამას თავისი სხეულში განფენილობის საშუალებით ახერხებს³³⁵. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სული სხეულთან, რომელიც სივრცობრივია, თავად სივრცობრივად დაკავშირებული. აქედან გამომდინარეობს, რომ არასივრცობრივი, უცვლელი ჭეშმარიტებები უკავშირდება სწორედ სულს. ეს განპირობებულია იმით, რომ სული სხეულზე აღმატებულია. ამგვარი ჭეშმარიტებები უფრო ახლოს სულთანაა, ვიდრე სხეულთან. მაგრამ ეს სიახლოვე არ არის სივრცული, არამედ ბუნების წესრიგიდან გამომ-

333 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 42-43.

334 უ. რ. იეკი, *ლოკალიზაცია – სული – ტვინი. შუა საუკუნეების ტვინის ფილოსოფიის სანყისები ავგუსტინესთან*, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფაფორიტი სტილი“, 2017, გვ. 153.

335 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 46.

დინარეობს. ამ წესრიგიდან გამომდინარეობს ისიც, რომ ის ფორმა, რომლითაც არსებობს სხეული, სხეულს ეძლევა უმაღლესი არსისგან, პირველმიზეზისგან სულის მეშვეობით³³⁶. ამგვარად, სხეული სულის მიზეზით არსებობს. ამის საფუძველზე უსაბუთოა მტკიცება იმისა, რომ სული შეიძლება სხეულად გარდაიქმნას, რადგანაც თავად სხეული სულის მიზეზით არსებობს და თუ სული სხეულად გარდაიქმნება, ის ვერ იარსებებს. ავგუსტინე ამბობს, რომ სული უფრო ახლოსაა უმაღლეს სიკეთესთან³³⁷. აქ თავს იჩენს ნეოპლატონური ყოფიერების იერარქიული კიბე, რომლის სათავესაც წარმოადგენს უმაღლესი სიკეთე, რომელიც მყოფობას აძლევს ყოველივეს. სული ამ კიბეზე უფრო მაღალ საფეხურზეა, ვიდრე სხეული. მყოფობა, რომელიც ეძლევა ყოველივეს სიკეთისგან, სწორედ ამ კიბეს გადის, შესაბამისად, სულის მეშვეობით, რომელიც წინა საფეხურია სხეულისთვის, ეძლევა სხეულს თავისი ფორმა-მყოფობა.

საინტერესოა სულისა და სხეულის მიმართება ასაკობრივი სხვაობისას. სხვადასხვა ასაკში ადამიანის სხეული სხვადასხვა ზომისაა. ამ შემთხვევაში იგივე შეიძლება ითქვას სულის შესახებაც – სულის მახასიათებლებიც განიცდიან ცვლილებებს ადამიანის ასაკთან ერთად. ამას სული ახორციელებს გონებასთან ჰარმონიის საფუძველზე. გონება ჭეშმარიტებას ეზიარება, ამის საფუძველზე კი სულიც, რომლის სათნოებები დაკავშირებულია ჭეშმარიტებასთან, სათნოებით ივსება. ამასთან, თვალნათელია, რომ ადამიანების სხეულებს შორის განსხვავება ვერ განაპირობებს იგივე სხვაობას სულებს შორის³³⁸. მაშ რის საფუძველზე ხდება სულის მახასიათებლების ცვლილება? რჩება დრო. დრო მოქმედებს ადამიანზე, ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს სხეულის შემთხვევაში, მაგრამ, აქაც უნდა აღინიშნოს, რომ დრო ყოველთვის როდი უწყობს ხელს სხეულის ზრდას. ეს ბევრ რამეზე დამოკიდებული – ადამიანის სხეული ვითარდება სხვადასხვა გარემოების საფუძველზე (გენეტიკა, გარემო პირობები და ა.შ.). ასევეა სულის შემთხვევაშიც – დრო არ გა-

336 უ. რ. იეკი, *ლოკალიზაცია – სული – ტვინი*. შუა საუკუნეების ტვინის ფილოსოფიის საწყისები ავგუსტინესთან, გვ. 151.

337 Saint Augustine, *The Immortality of the Soul*, გვ. 44.

338 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 90.

ნაპირობებს სულის შიგთავსის ცვლილებას. სული აუცილებლობით არ იზრდება დროის გასვლის შემთხვევაში. აქ წინ მოდის სულის გამოცდილება და მონდომება³³⁹, რაც ცხადი ხდება კონკრეტული მაგალითების საფუძველზე. მაგალითად, ადამიანი იძენს გარკვეულ უნარებს ზრდასთან ერთად. ასეთი უნარი შეიძლება იყოს კომუნიკაციის უნარი. მაგრამ ამ უნართან დაკავშირებით თვალნათლივ ჩანს ერთი რამ: კერძოდ, ადამიანი ამ უნარს ითვისებს გარემოსთან შესაბამისად. წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანი დაიბადა ისეთ სივრცეში, სადაც ადამიანები მხოლოდ ნიშნებით, გამომეტყველებით ურთიერთობენ. ასეთ შემთხვევაში ბავშვის კომუნიკაციის მეთოდებიც ანალოგიური იქნება. აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანი ამ უნარებს სწავლობს, ითვისებს. ეს არ არის კავშირში სულის ზრდასთან, არამედ ცოდნის, გამოცდილების შეძენასთან. ამასთან, ეს ეხება როგორც ზოგად უნარებს, ისე შესწავლილ ხელოვნებასაც (მაგალითისთვის, ნებისმიერი კერძო ხელობის შესწავლა ერთია, მაგრამ მეორეა ადამიანის ზოგადი უნარების შეძენა, ისეთისა, როგორიცაა მეტყველება)³⁴⁰. ამგვარი შენაძენი არ არის თავად სულის ზრდა, არამედ ზრდა მისი უნარებისა, ძალმოსილებისა; ეს შეიძლება იყოს სამგვარი (როგორც ეს სხეულის შემთხვევაშია – ბუნებრივი, კანონზომიერი ზრდა; ზედმეტი წანაზარდები სხეულზე, რომლებიც სულ არ არის მავნებელი, მაგრამ ზედმეტია; მავნებელი წანაზარდები, ისეთი, როგორიცაა სიმსივნე) – ადამიანის სულის ჯეროვანი განვითარება, რაც მისთვის სარგო მეცნიერებათა შესწავლაში მდგომარეობს; შესწავლა ისეთი დარგებისა, რომლებიც, შესაძლოა, არ იყოს მავნე, მაგრამ ზედმეტს წარმოადგენს; სულისთვის მავნე სფეროთა დაუფლება³⁴¹.

განსხვავებაა სულის და სხეულის ძალებს შორისაც. სხეულებრივი ძალა დამოკიდებულია სხეულის მდგომარეობაზე. არსებობს სხვადასხვა სახის სხეულებრივი მოძრაობები. მაგალითად, ერთია მძიმე საგნის ვარდნა ქვევით ან მსუბუქის (ისეთის, როგორიც კვამლია) აღმასვლა ზევით. მაგრამ ასევე არის მოძრაობებიც, რომლე-

339 იქვე, გვ. 91.

340 იქვე, გვ. 92-94.

341 იქვე, გვ. 96.

ბიც მათგან დამოუკიდებლად მოქმედებს. მაგალითად, როდესაც ვინმე ააგდებს რაიმე საგანს ზევით. ამ შემთხვევაში მოქმედებს სხეულის გარკვეული ნაწილები, რომელთა ქმედების ძალაც ალემაცება სხეულის საგნის მასას. სხეულის ამ ქმედებაში მონაწილეობს სულიც, მაგრამ მისი ძალა არ არის სხეულის ძალის შესაბამისი. სხეულის ძალა დამოკიდებულია სხეულის აგებულებაზე, მათ შორის, მის ზომაზე, წონაზე და ა.შ. სული საკუთარი ნების საფუძველზე ამოძრავებს სხეულს და, შესაბამისად, მის ძალებსაც მართავს. სულის ნების მოქმედებას სხეულში სხვადასხვა ფაქტორი განაპირობებს, მათ შორის შეიძლება იყოს შიში ან სიმამაცე. ის, რომ ეს ფაქტორები არაა განპირობებული სხეულის ძალებით (და, შესაბამისად, სულის ძალა და სხეულის ძალა არაა ერთმანეთთან კავშირში), ცხადია იმგვარი მაგალითების მოშველიებით, როდესაც მამაცი ამარცხებს თავისზე ძლიერს³⁴².

ასე რომ, ავგუსტინეს შემოქმედებაში ადამიანში სულისა და სხეულის დუალიზმი სულს წამყვან პოზიციას განუკუთვნებს. სულის ბუნებიდან გამომდინარე, ეს ცხადყოფს ადამიანის დანიშნულებასაც – ადამიანი, რომელიც, მართალია, ფლობს მატერიალურ სხეულს, მონოდებულია უცვლელ, ინტელიგიბელურ არსებთან ურთიერთობისთვის. სულის კატეგორია ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ადამიანის მთავარი მიზნის გამოხატულებაა – ადამიანი მონოდებულია და საკუთარ თავშივე გულისხმობს თავის შემოქმედს, ღმერთს.

სულის წარმოშობა და აგებულება

ადამიანურ სულზე საუბრისას, ცხადია, დიდ მნიშვნელობას იძენს შემდეგი საკითხები: ერთი მხრივ, სულის წარმოშობის მიზეზი; მეორე მხრივ კი სულის აგებულება-შემადგენლობა. პირველ საკითხზე პასუხი, ქრისტიანული ფილოსოფიის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ავგუსტინესთან ნათელია: სულის შემოქმედი, მიზეზი გახლავთ ყოვლადკეთილი ღმერთი. მეორე საკითხზე კი ავგუსტინე,

342 იქვე, გვ. 102.

მაგალითად, ტრაქტატში „სულის რაოდენობისათვის“, კონკრეტულ პასუხს ვერ იძლევა. როდესაც საქმე ადამიანის ნაწილთა შედგენილობას ეხება, ავგუსტინესთან, ანტიკური სიბრძნის გავლენით, ყურადღებას იმსახურებს მოძღვრება ოთხ ელემენტზე, რომელსაც ადრეც შევხეთ. ყოველი მატერიალური საგანი ამ ოთხი ელემენტისგან შედგება; ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისგან; სხეულიც, რადგანაც ის მატერიალურია, შედგება ოთხი ელემენტისგან; ამასთანავე, საინტერესოა, რომ მას შემდეგ, რაც სული ტოვებს სხეულს, სხეულს ტოვებს ორი ელემენტი: ჰაერი და ცეცხლი, რომლებიც თანდათანობით ამოდიან უსულო სხეულიდან³⁴³. თუმცა კი, ეს ორი ელემენტი სულაც არ არის სულის შემადგენელი. პასუხს კითხვაზე, თუ რისგან შედგება არამატერიალური სული, მატერიაში ვერ ვიპოვით, შესაბამისად, ავგუსტინესთან ლეგიტიმურია ამ საკითხზე პასუხის არქონა³⁴⁴, რადგანაც არამატერიალურ მასალაზე საუბარი, ადამიანის პერსპექტივიდან, გარკვეულწილად, უშინაარსოა.

რაც შეეხება სულის ზომას, მას ვერ მივუყენებთ ისეთ კატეგორიებს, როგორიც გააჩნია სხეულს (სიგრძე, სიგანე და სხვა კატეგორიები, რომლებიც მიეყენება სხეულებრივს). პირიქით, სული, თუკი მას სურს თავისი მიზნის განხორციელება – ღმერთთან დაკავშირება – უნდა მოსწყდეს სხეულებრივს. თუმცა კი, როდესაც სულს მოვაცილებთ ყველა იმ კატეგორიას, რომლითაც მივმართავთ სხეულს, არ უნდა დარჩეს ისეთი შთაბეჭდილება, რომ სული არარაა³⁴⁵. ამის ნათელსაყოფად ავგუსტინე ორ დებულებას მოიხმობს: 1. სხეულებრივი საგანი არ არის არარა. 2. არასხეულებრივი საგანი აღემატება სხეულებრივ საგანს (მაგალითად, სამართლიანობა აღემატება ხეს). აქედან გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნა, რომ: 3. არასხეულებრივი საგანი არ არის არარა³⁴⁶.

ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებებში ვხვდებით პლოტინის მსგავს კონცეფციას, რომლის თანახმადაც სულსა და სხეულს შო-

343 იქვე, გვ. 128-129.

344 იქვე, გვ. 60.

345 იქვე, გვ. 63.

346 იქვე, გვ. 64.

რის მიმართება წააგავს მიმართებას მუშასა და იარაღს შორის, ან ხელოვანსა და ხელსაწყოს შორის. ამგვარად, გრძნობადობა არის ერთგვარი კერძო ინსტანცია, საიდანაც სული იყენებს სხეულს³⁴⁷. შედარებით გვიანდელ თხზულებებში სხეულს მეტი ღირსება ენიჭება. ორივე შემთხვევაში კი წინ მოდის საკითხი, თუ სად არის სული, სხეულის შიგნით, თუ გარეთ? ხომ არ აქვს მას სხეულის ფორმა? ზემოთ ვახსენეთ, რომ სულის კონტექსტში ავგუსტინე ხშირად საუბრობს მეხსიერების შესახებ და მას ცალსახად განუკუთვნებს სულს და არა სხეულს³⁴⁸. მეხსიერებაში კი შესაძლებელია დიდძალი ინფორმაციის მოთავსება, მათ შორის, ისეთი ინფორმაციისა, რომელიც ეხება დიდ სივრცეებს, მაგალითად, ქალაქებს. ადამიანს ახსოვს არამარტო კონკრეტული ადგილები, არამედ მათ შორის მანძილიც კი. სულის სივრცეზე საუბრისას ცხადი ხდება, რომ შეუძლებელია მისი შემოსაზღვრა. რაც არ უნდა შემოვსაზღვროთ ის სივრცეში, სულში ყოველთვის შეიძლება იყოს მასზე დიდის წარმოდგენა³⁴⁹. სულში, იმ აზრით, რომ მის შემადგენლობაში სივრცე შეიძლება უსასრულოდ გაიშალოს, სივრცის გადალახვა ხდება. შესაბამისად, სივრცულობა, თავისი სამი კატეგორიით – სიგრძე, სიგანე, სიმაღლე – სულს არ მიეყენება³⁵⁰. სივრცის გადალახვა, ერთგვარი აღმატება მასზე სულიერი ბუნების მახასიათებლად გვევლინება.

ამ საკითხის მეტად ნათელსაყოფად აუცილებელია თავად სივრცის ბუნება ცხადვყოთ. ცალკე აღებული რომელიმე სივრცული კატეგორია შეუძლებელია ბუნებაში ვიპოვოთ. ბუნებაში არსებულ არცერთ საგანს არ გააჩნია მხოლოდ ეს ერთი განზომილება და ყოველთვის სამ სივრცულ განზომილებას ატარებს. ცალკე კი ამ განზომილების განხილვა მხოლოდ გონებაშია შესაძლებელი. ავგუსტინე აქ მათემატიკურ მეცნიერებებს მიმართავს და ცდილობს, რომ გამოკვეთოს გეომეტრიაში (თუ სტერეომეტრიაში) იმგვარი სხეულები, რომლებსაც პრაქტიკაში, ბუნებაში ვერსად ვნახავთ; მათ არ გააჩნიათ სხეულები. მაგალითად, წერტილი, რომელიც და-

347 E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, გვ. 56.

348 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 65.

349 იქვე, გვ. 66.

350 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 42.

საბამია ყველა ფიგურისა და უმარტივესია, შეუძლებელია ბუნებაში ვიპოვოთ სხეულებრივი სახით ისე, რომ ის ინარჩუნებდეს თავის არსს – ყოველი სხეული დაყოფადია, რაც ეწინააღმდეგება წერტილის ბუნებას. ამგვარად ის, რაც მხოლოდ გონებაში შეიძლება იყოს მოაზრებული და არ არის ბუნებაში ხორციელად, არ შეიმეცნება ხორციელთ, არამედ არასხეულებრივით, რომელიც არის სული³⁵¹. შემეცნებელი კი გარკვეულ უპირატესობაშია შესამეცნებელთან. აქედან გამომდინარე, სული აღემატება სივრცულ განზომილებას.

ის, რომ სულს შეუძლია იმგვარი რალაციების წარმოდგენა, რაც სხეულებრივად შეუძლებელია განხორციელდეს, მეტყველებს იმაზე, რომ ის სხეულზე უკეთესია. ეს ასევე მეტყველებს იმაზეც, რომ ის სჯობს ამ მარტივ ფიგურალურ ელემენტებსაც, რადგანაც სხეული მათგან შედგება. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინეს ფილოსოფიაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს შედარებები. რა სახის შედარებებზეა აქ საუბარი? როგორც არაერთხელ ვთქვით, ავგუსტინე, თავისი ფილოსოფიის, ერთი მხრივ, ქრისტიანული, მეორე მხრივ კი ნეოპლატონური ხასიათის გამო ყოფიერებაში გამოყოფს იერარქიას. ამგვარად, შედარებებისას ხდება მშვენიერების, ჰარმონიულობის ან ჭეშმარიტების მიხედვით შეფასება – რალაც მეტადაა ჭეშმარიტი ან მშვენიერი; რაც მეტად ჰარმონიულია, რაც მეტადაა მასში მოხსნილი დაპირისპირება, მით უფრო სრულქმნილია საგანი. სული კი ზემოთ მოყვანილი მსჯელობების საფუძველზე გვევლინება მარტივ ელემენტად, რომელშიც შემეცნების უნარის საფუძველზე გადალახულია დაპირისპირება ინტელიგიბელურ და მატერიალურ არსებს შორის.

სულის შესახებ მოძღვრება ბიპლურის შესაქმის ჭრილში

მიუხედავად იმისა, რომ ავგუსტინე გახლდათ დიდი ფილოსოფოსი და, ამასთანავე, ფსიქოლოგიც, უნდა ითქვას, რომ, საბოლოოდ, სულის შესახებ მოძღვრება მასთან მაინც ყველაზე მძლავრად თეოლოგიურ ჭრილშია წარმოდგენილი³⁵². შედარებით გვიან, ნაშრომში

351 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 83.

352 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 75.

„შესაქმის წიგნის სიტყვასიტყვითი განმარტება“ ავგუსტინე სულის შექმნის ბიბლიური ისტორიის დაწვრილებით ანალიზს ახორციელებს. ბიბლიური პასაჟების დეტალური განმარტება საშუალებას გვაძლევს ღრმად ჩავწვდეთ ავგუსტინეს სულის შესახებ მოძღვრების თეოლოგიურ ასპექტებს. უპირველესად, ავგუსტინე განიხილავს ღმერთის მიერ ადამიანისთვის სულის შთაბერვის ფაქტს, რაც წინ წამოსწევს შემდეგ საკითხებს: ხომ არ არის ადამიანის სული იგივე ბუნებისა, როგორიც ღმერთს აქვს? ან ხომ არ არის ის ღვთაებრივი სუბსტანციის რაღაც ნაწილი? ამის უარსაყოფად თავად საღვთო ბუნების სიმარტივეზე უნდა მივუთითოთ. ავგუსტინეს თანახმად, ცხადი ხდება, რომ სულს სხვა ბუნება აქვს – სული მერყეობს უკეთესობასა და უარესობას შორის. ამგვარად, უნდა ვიფიქროთ, რომ სული ღმერთის მიერ შექმნილია და არა შობილი, რა შემთხვევაშიც ის საღვთო ბუნების მატარებელი იქნებოდა თავადაც³⁵³. ის არ არის არც ღვთაების ემანაცია³⁵⁴. მაგალითისთვის, ადამიანის სუნთქვა არ არის სულის ნაწილი. ადამიანის სული განსხვავდება სხეულისგან და ამოძრავებს მას. ის ამოძრავებს მას მაშინაც, როდესაც ის სუნთქავს, რაც ხორციელდება, ერთი მხრივ, ადამიანის სხეულის ორგანოების, მეორე მხრივ კი, ჰაერის მეშვეობით. ამგვარადვე, ღმერთის მიერ შთაბერილი სული სულაც არ გულისხმობს, რომ ის ღვთაებრივი ბუნების მატარებელია³⁵⁵. ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ თუკი სუნთქვა ადამიანის შემთხვევაში გვესმის როგორც ჰაერი, რომელიც იმართება სულის მიერ მართული სხეულით, ღმერთი კი მართავს ყოველივე სხეულებრივსა და არასხეულებრივს სამყაროში, მაშინ, დასაშვებია, რომ ღმერთი არც საკუთარი თავისგან და არც რაიმე სხეულებრივისგან არ ქმნის სულს.³⁵⁶

როგორც ვთქვით, ავგუსტინეს აზრით, ექვსი დღის შესაქმის პროცესში ადამიანის ბუნება თავდაპირველად პოტენციაში შეიქმნა. ამაში იგულისხმება სულიც. შესაბამისად, კითხვაზე, თუ რისგანაა შექმნილი სული, შეიძლება ცალსახად შენიშნულ იქნეს; რომ ის არა-

353 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 324.

354 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 67.

355 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 325-326.

356 იქვე, გვ. 326.

რასგან არ არის შექმნილი. შეიძლება სულის ბუნება, რომელიც პოტენციაშია, არარასგან იყოს შექმნილი, მაგრამ თავად სულზე ამას ვერ ვიტყვით³⁵⁷. ადამიანის სული არ არის შექმნილი არც არაგონიერი სულისგან, არც მატერიისგან (რადგანაც, ის იქნებოდა ისეთივე ბუნების, როგორც მატერია) და არც მატერიის კონკრეტული ფორმისგან (როგორიცაა, მაგალითად, წყალი ან ჰაერი)³⁵⁸. ამასთან, თუკი გონიერი სულის მასალად დავასახელებთ არაგონიერ სულს, მაშინ შესაძლებელი იქნება ვისაუბროთ სულთა გადასახლების – მეტემფსიქოზის თეორიის შესახებ. დასავლურ აზროვნებაში ამ თეორიის ერთ-ერთ მოთავედ პითაგორა ითვლება. საინტერესოა, რომ პითაგორას მოძღვრება დიდ გავლენას ახდენდა დასავლურ და აღმოსავლურ აზროვნებაზე, მათ შორის, ქრისტიანულ აზროვნებაზეც. ვფიქრობთ, ეს ეხება ავგუსტინეს ნააზრევსაც, რომელიც, მაგალითად, თავის თხზულებაში „ოთხმოცდასამი შეკითხვის წიგნი“ რიცხვების, როგორც ფილოსოფიური კატეგორიების გამოყენებით საუბრობს, მათ შორის, ქრისტიანულ თემატიკაზეც. ავგუსტინე პითაგორას არაერთხელ ახსენებს კიდევ (მაგალითად, თავის ტრაქტატში „ნების თავისუფლებისათვის“ და „ღვთის ქალაქი“). მოცემულ კონტექსტში, ცხადია, ქრისტიანული სწავლების საფუძველზე, მეტემფსიქოზის თეორია უარყოფითად არის წარმოჩენილი³⁵⁹. ავგუსტინე აქ აქტიურად უპირისპირდება მანიქეველებს, რომლებიც მიიჩნევდნენ, რომ სული ზოგადად ღმერთის სუბსტანციის იგივეობრივია და არ ერიდებადნენ იმასაც კი, რომ ამ სულის ცხოველებში დაქვეითებაზეც ესაუბრათ. ავგუსტინეს აზრით, ცხოველებსა და ადამიანებს შორის ყოველთვის დიდი განსხვავებაა და ის მინიმალური მსგავსება, რომელზეც მიუთითებდნენ მეტემფსიქოზის თეორიის მომხრეები, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ მცირედია – ყოველი არსი (მათ შორის, ადამიანის არსიც) ყველაზე მეტად მაინც საკუთარ თავს ჰგავს (მეტემფსიქოზის თეორიის მომხრეები მსგავსებას ეფუძნებიან და ამბობენ, რომ ადამიანის სული ცხოველის სხეულში

357 იქვე, გვ. 327.

358 იქვე, გვ. 332.

359 იქვე, გვ. 329-330. ამ საკითხის შესახებ იხ. ასევე: R. Teske, *Augustine's theory of soul*, გვ. 123.

მასთან მსგავსების საფუძველზე გადადის)³⁶⁰. ადამიანისა და ცხოველების სულთა კავშირის საფუძვლად მანიქეველები მოიშველიებდნენ ზმანებებსა და სიზმრებს – თითქოს, მათ აქვთ ცხოველებთან კავშირის იდუმალი განცდა და სიზმრებში იგონებენ მათ წინა ცხოვრებას, ავგუსტინე კი გვიანდელ შრომებში სიზმრების მნიშვნელობას აქარწყლებს და მათ დემონებს მიაწერს³⁶¹. მიუხედავად სიზმრის შინაარსისა, ის დაცილებულია რეალობას და ამგვარად გვევლინება ადამიანის ცნობიერების იმგვარ პროდუქტად, რომელიც მარტოოდენ ილუზორულია.

ის, რომ სული არ არის მატერიალური, არ შედგება ოთხი ელემენტიდან არცერთისგან, ცხადი ხდება, მათ შორის, სულის მიერ საკუთარი თავის გააზრებისას. სული საკუთარ თავს შეიმეცნებს და ეს პროცესი მიმდინარეობს თავად სულში, გარეთ გასვლის გარეშე. სული საკუთარ თავს აღიქვამს მთლიანობაში. სულის თვითშემეცნების პროცესი ნათელყოფს იმას, რომ სულმა იცის საკუთარი თავი (შემეცნების დროს სულმა იცის, რომ თავის თავს თავად შეიმეცნებს). გამომდინარე აქედან, თუკი მან საკუთარი თავი იცის და მას შეიმეცნებს მთლიანობაში, სულიც არაა დანაწევრებადი³⁶². აქვე, უნდა აღინიშნოს, რომ სულის მიერ საკუთარი თავის შემეცნების აღწერა ეფუძნება ანტიკური იდეალიზმის, კერძოდ, პლატონიზმის, და, ასევე, სტოიკოსთა დებულებებს. სულის მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერება, უპირველესად, გულისხმობს არამატერიალური სივრცის გაცნობიერებას (პლატონური დუალიზმი) და საკუთარი თავის განკერძოებას გარესამყაროსგან. ეს კარგადაა წარმოჩენილი ნეოპლატონიკოს პლოტინთან, რომელიც, თავის მხრივ, პლატონის დუალიზმს და სტოიკოსთა თვითშემეცნების პრინციპებს ეყრდნობა. ავგუსტინეს ნააზრევშიც სულის თვითშემეცნება სწორედ პლოტინის ფილოსოფიის დიდი გავლენის კვალს ატარებს³⁶³.

სულმა საკუთარი თავი იცის მთლიანობაში, ხოლო გამოიძიებს იმას, რაც იყო ან იქნება. ამასთან, მან საკუთარი თავი იცის ყველა-

360 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 330.

361 იქვე, გვ. 331.

362 იქვე, გვ. 337.

363 P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, გვ. 11.

ფერზე კარგად – იმ მიწასა და ზეცაზე კარგად, რომელთაც ხორციელი თვალთ ხედავს. ამგვარად, უნდა ვიფიქროთ, რომ საკუთარი თავის ცოდნა წარმოადგენს ერთგვარ სტატუსს სულის ყოფნისა – რამდენადაც სული არის, ის თვითშემეცნებელია. სული არ არის სხეული და არ არის ღმერთი. ის არის „სიცოცხლის სუნთქვა“. ეს სიცოცხლე ანგელოზების სიცოცხლეზე დაბალ საფეხურზე დგას, წარმატებული სულიერი ცხოვრების შემთხვევაში კი მათ უტოლდება³⁶⁴. მანიქეველთა საწინააღმდეგოდ ავგუსტინესთან ცხადად იკვეთება, რომ სული არ არის ღმერთის ბუნების მატარებელი, ის არ შექმნილა ღმერთის სუბსტანციისგან, არამედ გახლავთ ღმერთის ქმნილება³⁶⁵ და დამოკიდებულია თავის შემოქმედზე.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ავგუსტინე შესაქმნის პროცესში გამოყოფს ორ საფეხურს: პოტენციას და მის აქტუალიზაციას და ეს ასე არის სულის შემთხვევაშიც. ადამიანის შექმნის პირველ ისტორიაში, ცხადია, იგულისხმება როგორც სულის, ისე სხეულის შექმნაც. დაბადების წიგნის მიხედვით, ადამიანი შექმნილია, ერთი მხრივ, ხატად და მსგავსად ღმერთისა, მეორე მხრივ კი მამაკაცად და დედაკაცად. პირველი მათგანი გამოხატავს სწორედ ადამიანის სულს, მეორე კი სხეულს³⁶⁶. სხეულის პოტენცია არსებობდა თიხის სახით, რომლისგანაც ღმერთმა ის მოზილა. რაც შეეხება სულს, თუკი ის შექმნილი იყო შესაქმნის პირველი აქტის დროს, მაშინ მასაც უნდა ჰქონდეს თავისი საფუძველმდებარე არსი, რომელშიც ის პოტენციურად იყო. ავგუსტინე უშვებს, რომ ეს შესაძლოა იყოს დღის ბუნება, რომელსაც ის გონიერ სულად მოიაზრებს. ამგვარად, ავგუსტინეს ნააზრევის ცალკეულ ადგილებზე ანგელოზების ბუნება გვევლინება ერთგვარ სანყისად ადამიანის სულისა³⁶⁷.

მაგრამ, რამ განაპირობა ის, რომ სულმა, რომელიც სხეულის გარეშე არსებობდა (თუნდაც პოტენციურად), ისურვა სხეულში განხორციელება? ამ კონტექსტში უპირველესად გვახსენდება პლატონური სწავლება სულის სხეულში ჩამოქვეითების შესახებ.

364 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 337.

365 R. Teske, *Augustine's theory of soul*, გვ. 119.

366 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 341.

367 იქვე, გვ. 339-340.

ცნობილია, რომ ეს სწავლება მრავალგზის ყოფილა ინტერპრეტაციის საგანი. პლატონური აზრი სულის ვარდნის შესახებ ეხება სულის შემეცნებას. სული სხეულში დაქვეითებამდე იდევს ჭვრეტს, მას გააჩნია შემეცნების განსაკუთრებული, ამაღლებული და უშუალო უნარი. სხეულში ჩამოსვლის შემდგომ კი ის ამ უნარს კარგავს. სხეული ხელის შემშლელია შემეცნებისთვის, ის სულს ბინდავს თავისი სხეულებრივი გრძნობებით და ამით გახლავთ ერთგვარი სასჯელი სულისთვის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოხსენებული პოზიციის ინტერპრეტირებას ორიგენეც ახდენს. როგორც აღინიშნა, ავგუსტინე, მიუხედავად იმისა, პლატონის ფილოსოფიის დიდი გავლენის ქვეშაა, ადამიანური სულის საკითხის განხილვისას პლატონს და, მასთან ერთად, ორიგენეს არ ეთანხმება³⁶⁸; ის ცდილობს სულის და სხეულის დაკავშირების დადებითი კუთხით წარმოჩენას. ავგუსტინეს გამოაქვს დასკვნა, რომ სული თავისი ნებით, ცნობიერად არ დაკავშირებულა ხორცთან. სული ვერ აცნობიერებს, თუ რა ელის მას შემდგომ, სხეულთან დაკავშირების დროს³⁶⁹. ის ღმერთის ნებით უერთდება სხეულს, ღმერთისა, რომელიც იდიდება იმის გამო, რომ ყოველივე კეთილად შექმნა. თუმცა, ადამიანის შემდგომი მანკიერი ქმედებების მიზეზი ღმერთი როდია, არამედ ადამიანის მიერ თავისუფლების არასწორი გამოყენება³⁷⁰. სული იძულებით არ მოთავსებულა სხეულში. ეს სულის ბუნებრივი მდგომარეობაა და მსგავსია ადამიანების ბუნებრივი მიდრეკილებისა არსებობისკენ³⁷¹. ამგვარად, სულისა და სხეულის ერთიანობა წარმოადგენს ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას, სადაც სიტყვა „ბუნებრივში“ უნდა ვიგულისხმოთ ღვთაებრივი შემოქმედების ფორმა.

საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ სულის შესახებ ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება დღემდე ქმედითია ქრისტიანულ ფილოსოფიაში. აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ მას დიდი რეცეფცია ხვდა წილად სხვადასხვა საუკუნეში ქრისტიან ფილოსოფოსებთან. მაგალითისთვის, მას ხშირად იმონებდნენ დასავლური სამყაროს ისეთი ავ-

368 R. Teske, *Augustine's theory of soul*, გვ. 122.

369 Saint Augustine, *On Genesis*, გვ. 342.

370 იქვე, გვ. 342.

371 იქვე, გვ. 342-343.

ტორიტეტები, როგორიც იყვნენ ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი. მეტიც, თომა აქვინელი არა მხოლოდ იმონებს, არამედ იმეორებს კიდევ ჰიპონის ეპისკოპოსის არგუმენტებს³⁷². ყოველივე ეს ცხადყოფს, თუ რა მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ქრისტიანულ (და არა მხოლოდ!) ფილოსოფიაში სულის შესახებ კვლევებში ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევია.

ადამიანის სული ყველა ასპექტში წარმოადგენს მითითებას თავის შემოქმედზე. ეს ჩანს მისი უნარების, თავისებურებების განხილვის დროს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ავგუსტინე თავის შრომებში ასაბუთებს სულიერი ბუნების არსებობას. მასთან გვაქვს საფუძველი, რათა ვამტკიცოთ სულიერი ბუნებისა და ყოველივეს შემოქმედის – ღმერთის არსებობის შესახებ. ავგუსტინესეული ფილოსოფია მყარ ფუნდამენტზე, შემეცნების უნარზე აგებს ადამიანში სულიერი მხარის არსებობას. ეს სულიერი მხარე კი დანვრილებითი ანალიზის მეშვეობით უმაღლესი სიკეთის – ღმერთის შესახებ მოწმობს. სულის შესახებ (და არამარტო) მოძღვრების საფუძველზე ავგუსტინეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ღმერთის არსებობის მტკიცებულებათა მთელ კომპლექსად გვევლინება.

372 W. P. O'Connel, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, გვ. 77.

VII. ადამიანი – შემეცნებელი არსება

გონება, როგორც ადამიანის ღმერთთან მიმართების საშუალები

სულზე საუბრისას შემეცნების არაერთ ასპექტს შევხებით. ვნახეთ, რომ გონება (mens) ავგუსტინეს ანთროპოლოგიაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს და მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი თავის შემოქმედთან არსობრივ მიმართებაში დგას. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ავგუსტინესთან ადამიანის შემეცნებისა და ღმერთთან მიმართების საკითხი კიდევ მრავალ ნახნაგს მოიცავს. როგორც ეს აქამდეც ვნახეთ, ავგუსტინეს შემოქმედების მრავალგვარობა ხშირად ორაზროვნებას ბადებს³⁷³. ეს გვიბიძგებს შემეცნების პროცესის კიდევ უფრო დეტალური ანალიზისკენ. მიუხედავად სირთულეებისა და განსხვავებებისა ავგუსტინეს სხვადასხვა დროის შრომებში, უნდა ვცადოთ ავგუსტინესთან შემეცნების შესახებ იმ საერთო იდეების გამოკვეთა, რომლებსაც ჩვენ მისი შემოქმედების ყველა ეტაპზე ვხვდებით.

გონების მეშვეობით ყოველი ადამიანი სამყაროში ჭერეტს მის შემოქმედს. ყოველივეს შემეცნების საფუძველზე ადამიანი მარადიული მყოფისკენ უნდა იმზირებოდეს. ამ გზაზე, ავგუსტინე გამოყოფს ყოფიერების სამ შრეს: ყოფნა, სიცოცხლე, შემეცნება (esse, vivere, intellegere)³⁷⁴; ამ ტრიადას ერთგვარი იერარქიული ფორმა გააჩნია; ის გვიჩვენებს, რომ ქმნილ სამყაროში მოაზროვნე არსი უპირატეს ადგილს იკავებს. სწორედ მისი მეშვეობით ხორციელდება შექმნილი სამყაროს კვლავ თავის შემოქმედთან, ღმერთთან დაბრუნება³⁷⁵. ზე-

373 L. Schumacher, *Divine Illumination, The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell, 2011, გვ. 7.

374 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 178.

375 ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედების ეს ნახნაგი, მათ შორის, შეგვიძლია ნეო-პლატონიზმში არსებულ ტრიადასთან დავაკავშიროთ, სადაც ტრიადული სტრუქტურა ყოფიერების უმთავრეს ელემენტს წარმოადგენს. ამის შესახებ იხ.: ნ. კოპალეიშვილი, ტრიადა, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/108> (ნელმა განხორციელდა: 30.05.2020).

მოხსენებული ტრიადის კონტექსტში, უპირველესად, ადამიანისთვის ცხადი ხდება, რომ სიცოცხლე აღმატებულია მატერიაზე, რომელსაც ის განასულიერებს, აცოცხლებს. აქვე თვალნათლივ ჩანს, რომ სული სხეულზე უპირატესია. სულს გააჩნია მგრძნობელობა სხეულის ინსტრუმენტალიზების შედეგად. ეს მგრძნობელობა ცხოველებსაც აქვთ, თანაც, ზოგ შემთხვევაში, ადამიანზე მეტადაც განვითარებული. ადამიანის უპირატესობა ცხოველებზე იმაშია, რომ მას შეუძლია მიღებული გრძნობების განსჯა, რაც არ შეუძლიათ ცხოველებს³⁷⁶. განსჯის (iudicium) უნარი, რომელიც გონების, აზროვნების პროდუქტია, ადამიანის უნიკალურ პრივილეგიად გვევლინება.

ავგუსტინეს ადრეულ ნაშრომებში იკვეთება, რომ რადგანაც გონიერი ბუნება ყოველივეს განსჯის თავისი თავიდანვე, მასზე აღმატებული ბუნება არ არსებობს. ამასთან, საგულისხმოა, რომ გონებას თავისი განსჯის დროს გააჩნია გარკვეული შინაგანი საყრდენი, რომლის მეშვეობითაც ის ახორციელებს შემეცნებას. ადამიანის გონებას გააჩნია უნარები, რომელთა მეშვეობითაც ახდენს შედარებას, შეფასებას და ა.შ. ეს ერთგვარი „არაგამოცდილებისუილი“ უნარებია. ამასთან, რამდენადაც ის ახდენს რალაციების შეფასებას, მაშასადამე, მას უნდა ჰქონდეს ერთგვარი თანდაყოლილი სიკეთის განცდა, რომლის მიხედვითაც მოახდენს შეფასებას. მაგალითად, როდესაც ადამიანი რალაცაში ცდილობს ჰარმონიული პრინციპების დანახვას ან შექმნას, ის საზრდოობს ჰარმონიის წინასწარი პრინციპით; თუკი გათანაბრებას გეგმავს, ადამიანს, მიუხედავად იმისა, რომ ვერას-გზით ვერ შეძლებს ამის განხორციელებას, აქვს გათანაბრების იდეა საკუთარ თავში (ეს მსგავსია იმის, ტოლგვერდა სამკუთხედის შექმნა რომ განვიზრახოთ – ბუნებაში ჩვენ ვერ ვნახავთ ტოლგვერდა სამკუთხედს, თუმცა კი, ჩვენს აზროვნებაში ის იარსებებს როგორც ერთგვარი ეტალონი). საერთოდ, ჭეშმარიტი გათანაბრება ან რაიმე მისი მსგავსი სხეულებრივად ვერ შეიმეცნება – ადამიანის თვალები უძლურია გააკონტროლოს გათანაბრება მაქსიმალურ დონეზე. ეს მხოლოდ შესაძლებელია გონების მიერ³⁷⁷! ამგვარი ეტალონები, რამ-

376 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, გვ. 64-65.

377 იქვე, გვ. 69-70.

დენადაც მათ მიხედვით იზომება ყოველივე, აღემატება დროისა და სივრცის კატეგორიებს³⁷⁸. იმის გამო, რომ განსჯა მათ საფუძველზე ხდება, ისინი უცვალეზელ არსებს წარმოადგენენ, რაც მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი აღემატებიან ადამიანის გონებას, რომელიც შესაძლო ცდომილების გამო ცვალებადია³⁷⁹. სწორედ ამგვარ უცვლელ და მარადიულ ეტალონს, ერთგვარ ზენიტს შემეცნებაში, ავგუსტინეს აზრით, წარმოადგენს ღმერთი. ის არის უმაღლესი ჭეშმარიტება, რომელიც საერთოდ ნებისმიერი სახის შემეცნების მიზანია. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ცალკეული ასპექტები, რომელთა თანახმადაც ყოველ არსში ერთებრიობა წარმოადგენს ონტოლოგიურ, ეპისტემოლოგიურ და ესთეტიკურ კატეგორიებს, ავგუსტინეს ამ მსჯელობებზეც ტოვებს თავის კვალს. ყველაფერში, ყოველ არსში იმზირება სწორედ ეს ერთებრიობა, რომელიც ყოველ არსს ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში აყენებს³⁸⁰. ამგვარად, ჭეშმარიტება, რომელიც არის ღმერთი, გახლავთ ადამიანის შემეცნების საფუძველმდებარე კატეგორია – ადამიანის შემეცნებისა და განსჯის უნარი წარმოადგენს პირდაპირ მითითებას ღმერთზე. ადამიანი, როგორც შემეცნებელი არსება, ერთგვარი დასტურია ღმერთის არსებობისა!

ადამიანი აფასებს ყოველივეს, მაგალითად, ის აფასებს ადამიანს, და როგორც თავად ავგუსტინე ამბობს, ის აფასებს სათნო ადამიანს და უყვარს ის, მაგრამ თუკი სიყვარულის ობიექტი ცვლილებას განიცდის, სიყვარული მაშინაც არ იკარგება. კერძოდ, მოყვარული განაგრძობს სიყვარულს, ოღონდ მას ამ შემთხვევაში უყვარს, ზოგადად, სათნო ადამიანი; ანუ მას გააჩნია შინაგანი დამოკიდებულება სათნო ადამიანის, სათნოების მიმართ. ასევეა საქმე ადამიანის მიერ რაიმეს მშვენიერების შეფასებისას – ადამიანს ცნობიერებაში გააჩნია გარკვეული საზომი, რომლის მიხედვითაც ხდება ამა თუ იმ საგნის მშვენიერების შეფასება. ამგვარად, ადამიანს ცნობიერებაში

378 გარესამყაროში ღვთაებრივი ნესრიგის შესახებ დანვრილებით იხ.: L. Schumacher, *Divine Illumination, The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, გვ. 30-33.

379 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, ნიგნძი: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 3, გვ. 71.

380 იქვე, გვ. 71-75.

აქვს რალაც მარადიული ხატება, რომლის მიხედვითაც, რომელთან შესაბამისობაშიც ახდენს ის სამყაროს ამა თუ იმ ნაწილისა და სფეროს აღქმას³⁸¹.

ამგვარად, ამბობს ავგუსტინე, ამ მარადიული ჭეშმარიტების, რომლის ქარგაზეცაა შექმნილი მთელი სამყარო, მიერ აღვიქვამთ იმ ხატს, რომელთან მიმართებაშიც ვარსებობთ და რომელთან მიმართებაშიც ვმოქმედებთ და განვსჯით მართებულად³⁸². ეს მარადიული ჭეშმარიტება გახლავთ ყოველივეს შემოქმედი³⁸³. ეს ნათლად იკვეთება შინაგან სიტყვაზე (conceptum) საუბრის დროსაც – ადამიანი შემეცნებისას საკუთარ თავში ფლობს შინაგან სიტყვას, რომელსაც შემდგომ ახორციელებს ხმასთან შეზავებით. ამასთან, შინაგანი სიტყვა წარმოიქმნება ორი გზით: თავად საგნის ვნებით (cupidate) ან მასში შემოქმედის სიყვარულით (caritate). მეორე შემთხვევა საგნის ჭეშმარიტ შემეცნებას უკავშირდება, რაც სიტყვის შინაარსის თავის საგანთან თანხვედრაში გამოიხატება. ამგვარად, ყოველივეში უნდა მოხდეს ჭეშმარიტების განჭვრეტა, რომელიც მის შემოქმედს წარმოადგენს. ასევე, ყოველივეთი ტკობა, მათ შორის, საკუთარი თავითაც, უნდა მოხდეს ღმერთში. სიტყვასა და გონებას შორის აქ მოსაშუალებ გვევლინება სიყვარული, რომელიც ღმერთთანაა დაკავშირებული, რადგანაც ყოველი შინაგანი სიტყვა ან ცოდვის შედეგია, როგორც თავად რაიმეთი ტკობა, ან სიყვარულისა, როგორც ღმერთის განჭვრეტა ყოველივეში³⁸⁴.

ადამიანის შემეცნების თავისებურებები იკვეთება სამყაროსთან მისი მიმართების კონტექსტშიც. ნაშრომში „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“ ავგუსტინე ადამიანს ყველაზე მაღალ ადგილს განუკუთვნებს ქმნილ სამყაროში³⁸⁵. ეს გამოიხატება მის რელიგიურ თაყვანისცემაში. ადამიანს არ მართებს რაიმე მასზე დაქვემდებარებულის თაყვანისცემა. ამ დაქვემდებარებულებს შორის მოიაზრება ცხოვე-

381 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, გვ. 232.

382 იქვე, გვ. 233.

383 იქვე, გვ. 234.

384 იქვე.

385 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 54.

ლები, მცენარეები, დემონები, ყოველგვარი აღმატებული სულიერი არსებიც კი. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ასევე ადამიანის ქმნილებების და ილუზიების თაყვანისცემაც. ყოველივე ეს, ავგუსტინეს აზრით, ექვემდებარება ადამიანს. ადამიანი ან ქმნის მათ, ან აღმატებულია მათზე, შეუძლია მათი მართვა, შემეცნება და ა.შ. აქ უნდა გამოიყოს რამდენიმე ასპექტი. პირველი, აქ იგულისხმება ის, რომ ყოველგვარი ბოროტების სათავე ადამიანის ნებაშია (აქ კარგად ჩანს ხსენებული ნაშრომის მთავარი სულისკვეთება – დაამტკიცოს სიკეთის მონიშნის მანიქველთა საპირისპიროდ). სამყაროს გააჩნია ერთი კეთილი საწყისი, რომელსაც უნდა ჭერედდეს ადამიანი ყოველ არსში, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არარასკენ, ბოროტებისკენ მიემართება და ტანჯვისთვისაა განწირული. მეორე კი, უნდა ითქვას, რომ ადამიანი გახლავთ შემეცნებელი არსება. ეს შემეცნება ხორციელდება პირველერთის ხატების ჭერეტაში. როგორც ავგუსტინე ამბობს, ეს მარადიული ჭეშმარიტება უსიტყვოდ ესაუბრება ყოველ შემეცნებელ სულს, რის საფუძველზეც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოველ შემეცნებელ გონებას მუდმივად აქვს მასთან არსობრივი მიმართება: შემეცნება გულისხმობს კავშირს ამ ჭეშმარიტებასთან, რომელიც არის შემაჯამებელი წერტილი ყოველგვარი ჭეშმარიტებისა, რაც კი არსებობს სამყაროში³⁸⁶. ზემოთქმულის საფუძველზე ჭეშმარიტი რელიგიურობა ადამიანის შემეცნების ერთ-ერთ ასპექტად გვევლინება.

ეს ჭეშმარიტება არის ძე ღვთისა, რომელიც არის მისი ერთარსი. ამის საფუძველზე ცდილობს ავგუსტინე ქრისტიანული ანთროპოლოგიის უნივერსალური ანთროპოლოგიის სახით წარმოჩენას. განკაცებული ღმერთი, რომელიც მამის ერთარსია, წარმოადგენს ადამიანის გონების უმაღლეს მიზანს. რამდენადაც გონება ყველა ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი უკლებლივ, გამოდის, რომ უკლებლივ ყველა ადამიანს აქვს მიმართება განკაცებულ ღმერთთან, რომელიც არის აბსოლუტური ჭეშმარიტება. ღმერთი აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა, ადამიანის ბუნებას ახასიათებს გონება, შესაბამისად, ჭეშმარიტების და გონების მაქსიმალური სიახლოვე შესაძლებელია სწორედ ღმერთკაცის მეშვეობით, რომელიც როგორც ღვთაებრივი, ისე ადამიანური ბუნების მატარებელია. ამგვარად იღებს ქრისტიანობა უნივერსალურ სახეს.

იგივე მოსაზრებებს ვხვდებით „აღსარებანში“, სადაც საუბარია სულისა და ჭეშმარიტების კავშირზე. სული ადამიანის გონიერი ნაწილია, შესაბამისად, ჭეშმარიტება, როგორც ინტელიგიბელური კატეგორია, მისი აღქმის საგანია. ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანის სულს მხოლოდ ჭეშმარიტებაში შეუძლია სიმშვიდის მოპოვება. ეს ჭეშმარიტება გახლავთ წარუვალი, უცვლელი სიტყვა ღმრთისა. ამგვარად, ადამიანის ცხოვრების მართებულ განხორციელებას, რომელიც მის ბედნიერებასაც გულისხმობს³⁸⁷, ჭეშმარიტი ყოფიერებისკენ – ჭეშმარიტებისკენ – მიქცევა წარმოადგენს. ეს ჭეშმარიტება გვევლინება ადამიანის ყველა პრობლემის გადაჭრის საფუძვლად. პრობლემებს ადამიანის ცხოვრებაში ქმნის წარმავალი საგნები, მათი გადალახვა კი მარადიული ჭეშმარიტების მეშვეობით განხორციელდება³⁸⁸. ჭეშმარიტება აქ გვევლინება სულის ბედნიერების პირობად – სული ბედნიერებას მისი გაცნობიერებით აღწევს.

ეს ჭეშმარიტება, ავგუსტინეს აზრით, არსებობიდან გამომდინარე დასკვნას ეფუძნება. ჰიპოთიზის ეპისკოპოსი ამბობს, რომ უმაღლესი არსებობა დააეჭვებდა, ვიდრე ჭეშმარიტების არსებობა³⁸⁹. ამგვარად ერთი ღმერთი გვევლინება თავისთავად არსებულად და უეჭველობის საზომად. ეს შეიძლება განვიხილოთ როგორც თავისთავადი ჭეშმარიტება. ადამიანის ცნობიერება, რამდენადაც ის არსებობს, მიუთითებს ჭეშმარიტების არსებობაზე, რაც არის ღმერთი. ღმერთის არსებობა თვითცხად ცნებად გვევლინება ადამიანის ცნობიერებაში. ეს ჭეშმარიტება შექმნილი სამყაროს მეშვეობით აღიქმება გონების მიერ, ანუ რამდენადაც არსებობს გონება და საერთოდ, არსებობა, არსებობს ჭეშმარიტება³⁹⁰.

387 G. O'Daily, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 163.

388 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 61.

389 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 124-125.

390 ვფიქრობთ, რომ ზემოხსენებული მსჯელობების ანალიზი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ავგუსტინეს ნააზრევის იმგვარი კრიტიკის კონტექსტში, რომელიც ჰიპოთიზის ეპისკოპოსს ქრისტიანული მოძღვრების ინტელექტუალურ ინდივიდუალიზმად ჩამოყალიბებაში სდებს ბრალს. მაგალითად, თანამედროვეობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ქრისტიანი ფილოსოფოსი, ქრისტოს იანარასი ავგუსტინესთან ქრისტიანული სწავლების ერთგვარ გამრუდებაზე საუბრობს, რომელიც მაცხოვრებელი სწავლების ელიტარულ ინტელექტუალურ მოძღვრებად გარდაქმნაში მდგომარეობს, რაც, ცხადია, ენინააღმდეგება

ზემოხსენებული მსჯელობები უმაღლესი, უცვალელები ჭეშმარიტების შესახებ აქტუალურია მეხსიერების შესახებ საუბრის დროსაც. ადამიანის მეხსიერებაში, შეგრძნებათა მეშვეობით, არსებობს დამახსოვრებული ხატებები, რომელთა მეშვეობით ხდება შემდგომ წარმოდგენის შექმნა ისეთ საგნებზეც, რაც ადამიანს თავად არ უხილავს. აი, აქ ერთვება კვლავინდებურად ჭეშმარიტების კატეგორია, რომელიც განსჯაში ვლინდება. ავგუსტინეს მოჰყავს ისეთი მაგალითები, რომლებიც რეალობას შეესაბამება – მიღებული ცოდნა რაიმეს შესახებ, რომელიც დალექილია მეხსიერებაში, საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ მსგავსი რამ სხვა შემთხვევაშიც. ეს დედუქციური განსჯის შედეგია, რომელიც რეალობას აფასებს³⁹¹. ამგვარად, განსჯა გვევლინება ადამიანის გონებაში ჭეშმარიტების სხივად³⁹².

ქრისტიანობის უნივერსალურ ბუნებას (C. Yannaras, *Against Religion*, გვ. 143-145). ინტელექტუალურ ინდივიდუალიზმში ავგუსტინეს დადანაშაულება უსაფუძვლოა, მათ შორის, ზემოთ წარმოდგენილი ანალიზის საფუძველზე. ავგუსტინე ადამიანის ცნობიერებისთვის ღმერთის უეჭველობის შესახებ გონების იმგვარი კატეგორიებით საუბრობს, რომლებიც ცნობიერების უზოგადეს ელემენტებს წარმოადგენენ. ის ადრეულ ნაშრომებშიც მსჯელობს ადამიანის გონებაში არსებულ მარტივ ლოგიკურ კანონებზე, რომელთა საფუძველზეც იგი ადამიანში ღმერთის რწმენის შესაძლებლობაზე მიუთითებს. „აღსარებაში“ კი იგი კიდევ უფრო ამარტივებს საკითხს და ცნობიერებისთვის ჭეშმარიტების კატეგორიას ღმერთის რწმენის საფუძველად განიხილავს. ამასთან, უნდა ითქვას, რომ ჭეშმარიტების კატეგორია აქ ზემოხსენებულ ლოგიკურ კანონებზე უფრო ცხად მოცემულობად გვევლინება გონებისთვის. გონება, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მცდარად აზროვნებს, გარკვეულ ჭეშმარიტებას ეფუძნება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჭეშმარიტების განცდა (მიუხედავად იმისა, რამდენად ობიექტურია ეს ჭეშმარიტება) ყველაზე მარტივი გონებისთვისაც კი აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენს – რამდენადაც გონება აზროვნებს, მისთვის ნიშანდობლივია ჭეშმარიტების განცდა. ამასთან, გონების არსებობის აუცილებელი პირობა სწორედ აზროვნებაა! შესაბამისად, ზოგადად გონება, რომელიც ყველა ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი (მიუხედავად მისი მდგომარეობისა), მიემართება ჭეშმარიტებას. ამგვარად, ავგუსტინეს დადანაშაულება ინტელექტუალურ ინდივიდუალიზმში – მისი ანთროპოლოგიური კონცეფციის გათვალისწინებით – საფუძველს მოკლებულია. მეტიც, გონებაა სწორედ ის ანთროპოლოგიური კატეგორია, რომლის საფუძველზეც ავგუსტინე ქრისტიანობას უნივერსალურ რელიგიად წარმოგიჩენს.

391 Aurelius Augustine, *On the Trinity*, გვ. 231.

392 L. Schumacher, *Divine Illumination, The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, გვ. 35.

ამგვარად, როდესაც სააზროვნო უნარებს ვაანალიზებთ, რომლებიც გამოიხატება შეფასებაში, გარჩევაში და ა.შ. მიუხედავად ცვალებად აზრზე აღმატებულ მარადიულ, უცვლელ ჭეშმარიტებამდე³⁹³. აქვე აქტუალურია პავლე მოციქულის ციტატაც³⁹⁴, რომლის თანახმადაც ღმერთი ცნაურდება ქმნილებათა შორის. ავგუსტინე ამას განმარტავს თავად არსის გაცნობიერების მეშვეობით. არსის გაცნობიერება მოითხოვს უცვლელობის გაცნობიერებას, რაც თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ უცვლელი ჭეშმარიტება თვითცხადი დებულებაა.

უცვლელობის კატეგორია, როგორც აღმატების საფუძველი, თავს იჩენს თვითშემეცნების კონტექსტშიც. გარესამყაროზე დაკვირვებისა და მისი აღქმის მეშვეობით ავგუსტინე თავად განსჯის გაცნობიერებაზე გადადის, რაშიც მდგომარეობს თვითშემეცნება. როგორც ვთქვით, საკუთარი განსჯის ანალიზის მეშვეობით ადამიანი აცნობიერებს განსხვავების, შეფასების უნარებს, ეს კი საფუძველი ხდება მისთვის, რათა მან უცვლელზე გააკეთოს აქცენტირება. სწორედ თვითშემეცნების საფუძველზე აცნობიერებს განსჯა, რომ უცვლელი უმჯობესია ცვალებადზე³⁹⁵. ასე რომ, ადამიანის თვითშემეცნების შედეგი ღმერთის არსებობის გაცნობიერებაა. აქვე, ფიქრობთ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ ერთ თავისებურებას, რომლის შესახებაც ავგუსტინე „ღვთის ქალაქში“ საუბრობს და რომელიც მხოლოდ ადამიანისთვის არის დამახასიათებელი. ეს არის ცოდნისაკენ სწრაფვა. ავგუსტინეს აზრით, ადამიანს უმაღლესი ურჩევნია ტანჯვაში იყოს და საღ გონებაზე, ვიდრე გონებადებინდული ამ ტანჯვის გარეშე. ეს სხვაობს ცხოველების უნარ-ჩვევებისგან, რადგანაც ცხოველები გრძნობით აღიქვამენ ყოველივეს; მათ არ შეუძლიათ განსჯა, არ გააჩნიათ გონიერულობა, რათა რაიმეს შეფასება მოახდინონ გონების შუქზე. ეს მხოლოდ ადამიანის პრივილეგიაა. მაგალითად, ადამიანს შეუძლია ყოველივე აღიქვას და შეაფასოს, მათ შორის, საკუთარი თავიც, სამართლიანია ის, თუ უსამართლო,

393 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 128.

394 „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისათ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისო იგი ძალი მისი და ღმრთეება“ (რომ. 1.20).

395 ნეტარი ავგუსტინე, *აღსარებანი*, გვ. 128-129.

სადაც სამართლიანობა ნიშნავს იყო შემოქმედთან სწორ მიმართებაში, ანუ ხდებოდეს არსის სწორი განხორციელება თავის პირველ-მიზეზთან მიმართებაში. სწორედ გონებას მიიჩნევს ავგუსტინე მიზეზად იმისა, რომ ადამიანმა იცის თავისი არსებობა და უყვარს ის. თვითსიყვარული კი, ავგუსტინეს აზრით, სწორედ საკუთარი თავის აუცილებელ ცოდნას გულისხმობს³⁹⁶. თვითშემეცნების კუთხით უნდა ითქვას ისიც, რომ კაცისა არავინ იცის, თუ არა თავად კაცმა. შესაბამისად, აქ იკვეთება თვითშემეცნების ბუნება, რომელიც კონკრეტულ ადამიანს ინდივიდუალობას ანიჭებს. თუმცა, არის რაღაც, რაც საკუთარი თავის შესახებ არ იცის თავად ამ ადამიანმა. ეს ადამიანური თვითშემეცნების არასრულყოფილებაზე მიუთითებს და ადამიანს განსაზღვრავს როგორც არათვითემარ არსებას. ადამიანის შესახებ სრულყოფილად იცის მხოლოდ ღმერთმა. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი არათვითემარობით დამოკიდებულია თავის შემოქმედზე. ამასთან, საინტერესოა, რომ ამ მიმართებას ამტკიცებს ასევე ისიც, რომ ადამიანმა ღმერთზე იცის ის, რაც არც საკუთარ თავზე არ იცის³⁹⁷. ეს მიმართება ნათელყოფს ღმერთისა და ადამიანის უწყვეტ კავშირს. ადამიანისთვის საკუთარ თავზე მეტად ახლოს ღმერთი დგას, როგორც მისი შემოქმედი.

აქ შეიძლება დავინახოთ ღმერთის არსებობის სპეციფიკური არგუმენტიც. რამდენადაც არსებობს ადამიანის ცნობიერება, იმდენადვე მას გააჩნია ღმერთის ცოდნა, რადგანაც მისი განსჯა სწორედ უცვალებელ ჭეშმარიტებას ეფუძნება. ღმერთის არსებობის დასაბუთება აქ შემდეგ ფორმას ატარებს – რამდენადაც ვაზროვნებთ, იმდენადვე არსებობს ღმერთი. ღმერთის არსებობა ადამიანის აზროვნების აუცილებელი პირობაა. ეს შეიძლება მივიჩნიოთ ღმერთის არსებობის ე.წ. აპრიორულ არგუმენტად, როდესაც არსებობის დადასტურება გარეგამოცდილების გარეშე ხორციელდება. რაც შეეხება ზემოხსენებულ მაგალითს, როდესაც გარესამყაროს მეშვეობით ხდება განსჯის მიერ თვითშემეცნების განხორციელება, მას მთლად აპრიორული ფორმა არ აქვს (რამდენადაც, აქ საჭიროა გარესამყაროს გამოცდილება, თუმცა, რამდენადაც აქაც საფუძ-

396 Aurelius Augustine, *On Grace and Free Will*, გვ. 470.

397 ნეტარი ავგუსტინე, *ალსარებანი*, გვ. 182.

ველს თვითშემეცნება წარმოადგენს, ამგვარი მსჯელობის სრული გამორიცხვა ამ კონტექსტიდან უმართებულოა); აპრიორული არგუმენტაცია განსაკუთრებით ცხადად იკვეთება იქ, სადაც, მაგალითად, ავგუსტინე განსჯას მათემატიკური აზროვნების ფონზე განიხილავს – აქ ნათლად და ცხადად წარმოჩნდება ღმერთის არსებობის ცოდნის აპრიორული ხასიათი.

ვფიქრობთ, რომ ღმერთის არსებობის ამ აპრიორულ მტკიცებებს გააჩნიათ მკვეთრად გამოხატული ანთროპოლოგიური ხასიათი. მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც მათში იკვეთება, არის ადამიანისა და ღმერთის მიმართების მომენტი. რამდენადაც არსებობს ადამიანი, მისი გონება, იმდენადვე არსებობს ღმერთიც. ღმერთი აქ გვევლინება როგორც ადამიანის გონების აუცილებელი ელემენტი. ადამიანი ამით არსობრივად დაკავშირებულია ღმერთთან. რამდენადაც ადამიანი არის მოაზროვნე არსება, ის მიმართებაშია ღმერთთან!

ღმერთი, როგორც საყოველთაო და აუცილებელი ჭეშმარიტება

როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანისა და ღმერთის მიმართების დადგენისას ადამიანის აზროვნების, ცნობიერების ანალიზი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ეს ცხადად ჩანს, ასევე, ადრეულ მოძღვრებაში ნების თავისუფლების შესახებ (ტრაქტატში „ნების თავისუფლების შესახებ“). აქაც, სხვა მრავალ საინტერესო საკითხთან ერთად, ვხვდებით ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ადამიანური ცნობიერების ანალიზის ხარჯზე. თავდაპირველად, ღმერთის არსებობამ შეიძლება ეჭვი გამოიწვიოს, რამდენადაც ღმერთის რწმენა ღმერთის არსებობის ერთგვარ „ინდუქციურ არგუმენტს“ უკავშირდება, რომელიც ავტორიტეტს ეყრდნობა – ადამიანს იმიტომ სწამს ღმერთის, რომ ის მრავალ ადამიანს სწამს სხვადასხვა ეპოქაში. ღმერთის რწმენის ავტორიტეტული საბუთები საკმარის საბაბს არ წარმოადგენს, შესაბამისად, მისი ბაზისი თავად ადამიანის გონებაში უნდა მოიძებნოს! თანაც, ეს ყველაფერი ნათლად უნდა იქ-

ნეს ნაჩვენები!³⁹⁸ ეს ცხადყოფს ავგუსტინეს ადრეულ თხზულებებში ადამიანის გონების (mens) მნიშვნელობას, რამდენადაც ყველა საკითხი სწორედ გონებისთვის სიცხადის ქრილში განიხილება.

ადამიანს ხუთი გრძნობის ორგანო აქვს: მხედველობა, სმენა, ყნოსვა, გემო და შეხება. ამათგან თითოეულს თავისი ობიექტი აქვს: მხედველობის ობიექტი, მაგალითად, არის ფერი, ყნოსვის – სუნის, სმენისა – ხმა და ა.შ. მაგრამ არის ისეთი ობიექტებიც, რომელთაც ადამიანი აღიქვამს მხედველობითაც და შეხებითაც, მაგალითად, საგნის ფორმას. ასე რომ, არსებობს გრძნობათა საკუთრივი და საერთო სივრცეები³⁹⁹. შეგრძნებებით მიღებული ინფორმაცია ერთგვარი „შინაგანი უნარის“ მეშვეობით აღიქმება და ერთიანდება. ეს შინაგანი გრძნობა, უნარი ცხოველებსაც აქვთ, რამდენადაც ისინი გრძნობებით აღქმის შემდეგ რეაგირებენ მათზე. მაგრამ საკუთრივ გრძნობების ცოდნისა და გარჩევისთვის ეს როდია საკმარისი – რადგანაც გრძნობა სხვაა და ცოდნა სხვა⁴⁰⁰, პირველი კი მეორეზე ბევრად დაქვემდებარებულია. ავგუსტინე აღქმის პროცესში რამდენიმე საფეხურს განარჩევს: პირველია, მაგალითად, ფერი, რომელსაც აღიქვამს მხედველობა, შემდგომი საფეხურია ე.წ. შინაგანი უნარი, როგორც გამაერთიანებელი, შემკრები, შემდგომ კი გონება, რომელიც ყოველივე წინმდგომს განსაზღვრავს⁴⁰¹.

გონება აღიქვამს თითოეულ საფეხურს და ასევე იმასაც, რომ მათ შორის არის თანმიმდევრობა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მიუხედავად გრძნობათა შესაძლო არასაიმედოობისა, აღქმა, როგორც ასეთი, ხორციელდება და მის არსებობაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება⁴⁰². გონება ამ საფეხურების მომწესრიგებელია. გარდა ამისა, ის შეიმეცნებს შინაგანი გრძნობის საფუძველზე, რომელიც ერთგვარი შუამავალია გრძნობასა და გონებას შორის. აქ ერთგვარი რედუქცირება ხდება აღქმის პროცესში – ხდება აღქმის აღქმა მანამ, სანამ ეს პროცესი არ მიაღწევს უკანასკნელ საფეხურს – გონებას, რომე-

398 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 41.

399 იქვე, გვ. 42.

400 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 124.

401 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 43.

402 Saint Augustine, *Against the Academics*, გვ. 126-129.

ლიც თავად აღიქვამს, მოიაზრებს საკუთარ თავს⁴⁰³. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ავგუსტინე არსებულთა დიფერენცირებას შემდეგი კრიადის მეშვეობით ახდენს: არსებობა, სიცოცხლე, აზროვნება⁴⁰⁴. ამგვარ დაყოფას ამ თხზულებაშიც ვხვდებით. აღქმის პროცესში დიფერენცირებაც სწორედ არსებულთა დიფერენცირების მომენტებს შეესაბამება. აღქმა აღმატება აღქმულს, თითოეული წევრი ერთგვარი მსაჯულია თავისი წინა საფეხურისა⁴⁰⁵, გონება კი ყოველივეს აღმატება. არსებულზე და ცოცხალზე აღმატებულიც ისაა, ვისაც გონება აქვს. ეს ცხადყოფს ადამიანის სხვა ქმნილებებისგან, მაგალითად, ცხოველებისგან გამორჩევის პრინციპს. ცხოველი, როდესაც რჩება შთაბეჭდილება, რომ მან რაღაც იცის (მაგალითად, ცნობს ვინმეს), სინამდვილეში, მოქმედებს გრძნობისა და ჩვეულების საფუძველზე⁴⁰⁶. ადამიანი გონების საფუძველზე აღმატებული ქმნილებაა – გონება აღმატებულია არსებულთა შორის. ეს სწორედ აღქმის პროცესზე დაკვირვების შედეგად დგინდება; გონება აღქმისას გვევლინება უკანასკნელ საფეხურად – ყოველი აღქმა მოითხოვს მასზე აღმატებულ აღქმას, ამ ჯაჭვში კი ბოლო საფეხური იმგვარი აღქმაა, რომელიც საკუთარ თავს თავადვე აღიქვამს (ეს მსგავსია შუა საუკუნეებში გავრცელებული პირველმამოძრავებლის იდეისა). ეს არის სწორედ გონება. გონებაზე აღმატებულს კი, ავგუსტინეს აზრით, ღმერთი უნდა ვუწოდოთ⁴⁰⁷. ღმერთია ის, რა-

403 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 44.

404 ავგუსტინე ამბობს, რომ პირველ საფეხურს არსებობა წარმოადგენს, რაშიც ადამიანს, ცხადია, ეჭვი არ უნდა შეეპაროს. გარდა ამისა, თუკი ეს ადამიანისთვის ცხადია, მაშინ ის ცოცხლობს კიდევ. ის, რომ ადამიანი ამ დებულების სიცხადეს ხედავს, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი ამას აცნობიერებს. ამის საფუძველზე ავგუსტინე აყალიბებს არსებობის სამ მომენტს: არსებობა (როგორიცაა, მაგალითად, ქვა ან სხვა უსულო საგანი), სიცოცხლე (ცოცხალი არსებები), აზროვნება (ადამიანი). მესამე მომენტი წინა ორ მომენტს აღმატება, რამდენადაც თავის თავში მოიცავს თითოეულ მათგანს. აქ ადამიანის თვითრეფლექსიის საფუძველზე ადამიანის, როგორც გონიერი არსების დადგენა ხდება, რაც მისი განმასხვავებელი ნიშან-თვისებაა.

405 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 46-47.

406 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 119-122.

407 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 44.

ზე აღმატებულიც არაფერია⁴⁰⁸. ამ დებულებას ქვემოთ საგანგებოდ მოვიხიშობთ.

ავგუსტინე შემეცნების საერთო, „ობიექტური“ ბუნების დადგენას ცდილობს. ადამიანის გრძნობათა ორგანოები ერთმანეთისგან განსხვავდება: ყოველ ადამიანს აქვს თავისი თვალი, ყური და ა.შ. ასევე, თავისი შინაგანი გრძნობაც. საბოლოო ჯამში კი, ყველას თავისი გონება აქვს⁴⁰⁹. თუმცა კი, საგულისხმოა, რომ ალქმის ობიექტები, ხშირად, საერთოა (მაგალითად, მზე, რომელსაც ადამიანები უყურებენ)⁴¹⁰. იგივე შეიძლება ითქვას ხმის შემთხვევაშიც, რომელიც სხვებსაც ესმის (აქ მზერა და სმენა განსაკუთრებულად წარმოჩნდება როგორც საყოველთაო ობიექტის მიმღები შეგრძნებები; გარდა ამისა, გრძნობებს შორის განსხვავებაზე საუბრისას უნდა აღვნიშნოთ მხედველობის ის თავისებურებაც, რომლის თანახმადაც ის მოქმედებს იქ, სადაც თავად არ არის, თუმცა კი, საკუთარ სხეულებრივ განცდებს განიცდის იქ, სადაც არის⁴¹¹; თვალები აღიქვამს იქ (და მხოლოდ იქ!) სადაც ისინი არ არიან⁴¹²). სუნთქვისა და გემოს შემთხვევაში ობიექტის სხვადასხვა ნაწილის ათვისება ხდება, შეხების დროს კი ერთი და იგივე ნაწილი სხვადასხვა დროს აღიქმება⁴¹³. ამის საფუძველზე ავგუსტინე ალქმის პროცესში გამოჰყოფს ორ ტიპს: პირველის შემთხვევაში ობიექტი აღმქმელის საკუთრება ხდება, შედის მასში, ხოლო მეორის შემთხვევაში ობიექტი საერთოა (ხილვა, ხმა და ა.შ.). პირველი აღიქმება თავისთვის, მეორე კი საზოგადოდ⁴¹⁴. ამის საფუძველზე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ალქმის პროცესში ერთგვარი იერარქია ფუძნდება. დაბალ საფეხურს ისეთი ალქმა წარმოადგენს, რომელშიც ზოგადობა ნაკლებია, მაღალს კი ის, სადაც ობიექტი და ალქმაც საერთოა, შეიძლება ით-

408 იქვე, გვ. 45.

409 იქვე, გვ. 45.

410 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 179.

411 Saint Augustine, *The Magnitude of the Soul*, გვ. 126.

412 იქვე, გვ. 105.

413 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 50-51.

414 იქვე, გვ. 52-53.

ქვას, „ობიექტურია“, თავისუფალია ადამიანური ინტერპრეტაციებისგან.

ზემოთ მოყვანილი მსჯელობების საფუძველზე შემეცნების პროცესში იკვეთება ზოგადობის, „ობიექტურობის“ უპირატესობა „სუბიექტურობასთან“ შედარებით. ავგუსტინე ამის ფონზე მოიხმობს ახალ კატეგორიებს, რომლებიც განსაკუთრებული ზოგადობის ხარისხით ხასიათდება⁴¹⁵; ამგვარი ზოგადობის მიღწევა სხეულებრივ გრძნობებზე აღმატებით, „წმინდა“ გონების კატეგორიებით ხორციელდება. ეს კატეგორიები რიცხვებია, რომლებიც ადვილად თუ ძნელად ყველასთვის ერთნაირ შედეგს იძლევა⁴¹⁶. სწორედ ამგვარი მაგალითის მეშვეობით ცდილობს ავგუსტინე წარმოაჩინოს ერთგვარი „საერთო, საყოველთაო ცნობიერების“ ფორმა. რიცხვთა ბუნებას ხომ საყოველთაო და აუცილებელი ცოდნის მოცემა შეუძლიათ⁴¹⁷! ასევე, საყოველთაო და აუცილებელ ცოდნას გვთავაზობენ ლოგიკური კანონებიც: ე.წ. „უეჭველი ჭეშმარიტებები“⁴¹⁸, მაგალითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი (შეუძლებელია, რომ $a=b$ და $a \neq b$), ასევე, გამორიცხული მესამის კანონი, ($a=b$ ან $a \neq b$, მესამე გამორიცხულია) და სხვ. – ეს ისეთი კანონებია, რომლებიც ყოველთვის ჭეშმარიტნი არიან⁴¹⁹.

რიცხვების კონტექსტში წინ მოდის ინტელიგიბელობის ნეოპლატონური პრინციპი – „ერთი“⁴²⁰. ყოველი რიცხვი მისითაა ნასაზრდოები (ორი არის ორჯერ ერთი, სამი სამჯერ ერთი და ა.შ.). ერთი ავგუსტინესთან ისეთი რამაა, რასაც სხეულებში ვერ ვიპოვით. ის წმინდა აზრის სფეროა და მატერიისგან განყენებულია. აქედან გამომდინარე, ერთი უცხოა სხეულებრივი აღქმისათვის. შესაბა-

415 L. Schumacher, *Divine Illumination, The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, გვ. 34.

416 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 54.

417 თ. ირემაძე, ფილოსოფია კულტურათა და ეპოქათა გზაგასაყარზე, ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი: „ნეკერი“, 2013, გვ. 61.

418 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 167.

419 Saint Augustine, *Against the Academics*, გვ. 132-133.

420 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 180.

მისად, ვერ გვეცოდინება რიცხვები სხეულებრივი გამოცდილების შედეგად. თუმცა კი, აღსანიშნავია ის, რომ ჩვენ ისინი ვიცით⁴²¹! თუ რიცხვები გრძნობათა ორგანოებით არ აღიქმება, მათზე ჩატარებული ოპერაციებიც, რომლებიც ურყევი ჭეშმარიტებებია, უცხოა გრძნობებისთვის⁴²². ავგუსტინე, ნმინდა წერილზე დაყრდნობით (ეკლ. 7.25), აღნიშნავს იმას, რომ რიცხვი დაკავშირებულია სიბრძნესთან⁴²³. შესაბამისად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ავგუსტინე ობიექტური, საერთო ცოდნის დაფუძნებისას ემიჯნება გრძნობადობას – გრძნობადობა მასთან მეტად შემეცნებაში რელატივიზმთანაა დაკავშირებული.

ნამდვილი სიბრძნე ვერ იქნება რელატიური (იმის მიუხედავად, რომ, მაგალითად, ზოგისთვის სიბრძნე ერთია, სხვისთვის კი სხვა); ეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მაშინ, თუკი ერთმანეთს სიბრძნესა და ნეტარ ცხოვრებას დავუკავშირებთ. ყველა ადამიანი მიისწრაფის ნეტარი ცხოვრებისკენ; უბრალოდ, ზოგს გზა ერევა და ვერ აღწევს მას. ნეტარი ცხოვრება, რომელიც მდგომარეობს უმაღლესი სიკეთის მოპოვებაში, სიბრძნის მოპოვებას უკავშირდება⁴²⁴. ამასთანავე, რამდენადაც ადამიანმა იცის წინასწარი ნეტარების შესახებ (რადგან მიისწრაფის მისკენ), მან უნდა იცოდეს სიბრძნის შესახებაც⁴²⁵. შესაბამისად, სიბრძნე ადამიანის სულს ეხსნება და ის საყოველთაოა. მაგრამ იმისათვის, რათა ვისაუბროთ სიბრძნის საყოველთაობაზე, უმაღლესი სიკეთე, როგორც ნეტარების საწინდარი, უნდა იყოს საყოველთაო⁴²⁶. ავგუსტინე ცდილობს ადამიანებისთვის საერთო მიზნები გამოკვეთოს. ასეთი საერთო მიზნები კი სიბრძნე და ნეტარებაა (მიუხედავად იმისა, თუ როგორ აღიქვამს ადამიანი მათ), რომლისკენაც ყოველი ადამიანი მიისწრაფის. ამასთან, ყველასთვის საერთოა რაღაც ისეთი წესები, როგორიცაა ის, რომ კარგი ჯობია ცუდს, ორი ერთნაირი ერთმანეთის ტოლია და

421 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 57.

422 იქვე, გვ. 58.

423 იქვე, გვ. 58-59.

424 იქვე, გვ. 59.

425 Saint Augustine, *Against the Academics*, გვ. 82-83.

426 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 60.

ა.შ. ასევე, მარადიული დროულს სჯობს, უზრუნველი კი ხრწნადს. ეს საბოლოოდ შეიძლება დავიყვანოთ არსებობის უპირატესობაზე არარსებობასთან მიმართებით. ასევე, შეგვიძლია დავადგინოთ მყარი დებულებები ადამიანის ცოდნის სივრცეშიც (სკეპტიკოსთა საწინააღმდეგოდ): მაგალითად, რომ რაღაც მცდარია ან მართებული⁴²⁷; ან რაღაც რეალურია, ან მოჩვენებითი⁴²⁸. ეს ყველასთვის საერთოა და არ გახლავთ რაღაც ინდივიდუალური, კონკრეტული ჭეშმარიტება. აქედან ხდება ადამიანისთვის ობიექტური მიზნის დადგენაც. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანებისთვის არსებობს რაღაც საერთო ღირებულებები. მათ საფუძველზე კი იგება მარადიული და სწორი ორიენტირები. ასევე, არსებობს საერთო სიბრძნეც. სწორედ ამ საერთო, ობიექტურ, მყარ საფუძველზე იგება ადამიანური ეთიკაც. სიბრძნის კონტექსტში ადამიანი კარგს ირჩევს ცუდთან მიმართებით და სათნოდ ცხოვრობს, ბრძნულად იქცევა. ასე რომ, როგორც არსებობს რიცხვთა უცვლელი კანონები, ისევე არსებობს სიბრძნის უცვლელი კანონებიც. სიბრძნეც, რიცხვების მსგავსად, სხეულებრივს დაშორებულია. სიბრძნე, რომელიც წმინდა წერილის თანახმად (სიბრძ. 8.1) მთელ სამყაროს უცებ მოეფინება და ყოველივეს აღმატებულად განაწყობს, შესაძლოა, სწორედ რიცხვად იწოდებოდეს⁴²⁹. „საერთო ჭეშმარიტება“ არ არის ვინმეს ბუნების (სუბიექტური) ნაწილი: როგორც რაღაც, რასაც ორი ადამიანი ერთდროულად ხედავს, არ არის რომელიმეს თვალის ნაწილი, ისე „საერთო ჭეშმარიტებაც“ არ არის ვინმეს გონების ინდივიდუალური პროდუქტი⁴³⁰. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჭეშმარიტება არამარტო საერთო, ობიექტურია, არამედ წვდომადიცაა და ადამიანის ბედნიერების წყაროა⁴³¹; ეს ჩანს ავგუსტინეს დამოკიდებულებაში სკეპტიკოსების მიმართ (ნაშრომში „აკადემიკოსთა წინააღმდეგ“). სკეპტიციზმი, როგორც ჭეშმარიტების წვდომის შეუძლებლობა, ეწინააღმდეგება ფილოსოფიის ბუნებას, რაც დასტურდება თუნ-

427 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 93.

428 Saint Augustine, *Against the Academics*, გვ. 127-128.

429 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 63.

430 იქვე, გვ. 65.

431 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 163.

დაც სწავლების, კამათისა და სხვა ფილოსოფიური აქტივობების, ურთიერთობების შესაძლებლობის საფუძველზე⁴³². სკეპტიკოსებსაც გააჩნიათ ამოსავალი დებულება, რომელშიც არ ეჭვდებიან, რის საფუძველზეც საკუთარ თავს ენინააღმდეგებიან⁴³³.

ჭეშმარიტება აღემატება ადამიანის გონებას. გონება ნაკლებია და ჩვენ ვმსჯელობთ იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს ის, რა დროსაც ჭეშმარიტებას ორიენტირად ვიყენებთ. ამასთანავე, გონება ცვლილებებს ექვემდებარება, რასაც ვერ ვიტყვით ჭეშმარიტებაზე – ის უცვლელია (რის საფუძველზეც აღემატება ადამიანის გონებას)⁴³⁴. ის არის ადამიანის ნეტარების საწინდარი⁴³⁵. ადამიანი, თითქოსდა, ბედნიერია ხუთი გრძნობის მეშვეობით მიღებული სიამოვნებების საფუძველზე (ხედვა, ყნოსვა და ა.შ.) და, ცხადია, ის ბედნიერი იქნება მარადიულ ჭეშმარიტებასთან შეხების საფუძველზე. ამასთან, სახარების სიტყვისამებრ, ჭეშმარიტება გამათავისუფლებელია ადამიანისა ცოდვისა და სიკვდილისგან, რადგანაც მისით ნეტარება დაუბრკოლებლად შეიძლება⁴³⁶. მისი საერთოობიდან, საყოველთაოობიდან გამომდინარე, ის არ წარმოშობს ადამიანებს შორის დაპირისპირებას, მისი გაყოფისთვის ბრძოლა ადამიანებს არ უწევთ⁴³⁷. ამგვარად, ის კაცობრიობის გამაერთიანებელ კატეგორიადაც გვევლინება.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ის, რაც გონებაზე აღმატებულია, ღმერთია. ბიბლიური პრინციპების აქტიური გამოყენებით (მამის და ძის ერთარსობის პრინციპზე დაფუძნებით) ავგუსტინე ჭეშმარიტებასა და ღმერთს ერთმანეთს უიგივებს. ფაქტია, რომ არსებობს ის, რაც გონებას აღემატება – ის არის ჭეშმარიტება და ღმერთი. აქ ნათლად იკვეთება ავგუსტინეს გავლენა შუა საუკუნეების დიდ მოაზროვნეზე – ანსელმ კენტერბერიელზე. ანსელმის ცნობილი „ონტოლოგიური არგუმენტი“ სწორედ ღმერთის ისეთ გაგებას ეფუძნება, რომლის თანახმადაც ღმერთია ის, რაზე აღმატებულისა

432 Saint Augustine, *Against the Academics*, გვ. 123.

433 იქვე, 124.

434 Saint Augustine, *On Free Choice of the Will*, გვ. 66.

435 იქვე, გვ. 67.

436 იქვე, გვ. 68-69.

437 იქვე, გვ. 70.

მოაზრებაც შეუძლებელია. ავგუსტინეს ვერ მივიჩნევთ ანსელმის არგუმენტის ნამდვილ ავტორად, თუმცა კი, ზემოთქმულის გათვალისწინებით ვერც იმას ვუარყოფთ, რომ ერთგვარი პრეფიგურაცია ანსელმის ნააზრევისა სწორედ ავგუსტინესთან გვხვდება. ღმერთის არსებობის ამგვარი მტკიცებობისას ავგუსტინე ხაზს უსვამს იმას, რომ ღმერთი აქამდე გვწამდა, ახლა კი მისი არსებობის შესახებ ვიცით. ღმერთი უმაღლესი სიკეთეა⁴³⁸, რომლის არსებობისა და ადამიანისადმი მიმართების დადგენაც თავად ადამიანის ბუნების, კერძოდ კი, შემეცნების სტრუქტურის განხილვით ხორციელდება.

ქრისტიანობის უნივერსალიზაცია ადამიანური შემეცნების პერსპექტივიდან

როგორც ზემოთ ვთქვით, ავგუსტინე ადამიანის შემეცნების ანალიზის მეშვეობით ქრისტიანობის უნივერსალიზაციას ცდილობს. ეს განსაკუთრებით ცხადი ხდება პლატონური ფილოსოფიური კონცეფციების აქტიური გამოყენების დროს; ავგუსტინესთან პლატონური კონცეფციები შემეცნების, ყოფიერების და სხვა ფილოსოფიური საკითხების წარმოსაჩენად/ასახსნელადაა გამოყენებული, თუმცა, ჰიპონის ეპისკოპოსი მათ წმინდად თეოლოგიური საკითხების გადაწყვეტის დროსაც აქტიურად იყენებს. ეს იკვეთება მის მიერ სწორედ შემეცნების პრობლემატიკის განხილვისას – მის განაზრებებში სამების მეორე პირის შესახებ ავგუსტინე აქტიურად ეყრდნობა ნეოპლატონურ შემეცნების თეორიას⁴³⁹. ავგუსტინეს აზრით, ქრისტეს განკაცებამ და აღდგომამ ადამიანის შემეცნებას სრულიად ახალი განზომილება შესძინა, რამდენადაც ამით მოხდა სიკვდილის შიშის დამარცხება და მარადიულობის განზომილების აქტუალიზაცია⁴⁴⁰.

438 იქვე, გვ. 71-72.

439 ამ საკითხის შესახებ ქართულ ენაზე იხ.: ნ. კობალეიშვილი, *ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიური განაზრებანი სამების მეორე პირის შესახებ*, კრებულში: *ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან*, რედ.: თ. ირემაძე, ჰ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფაეორიტი სტილი“, 2019, გვ. 75-88.

440 G. O'Dailly, *Augustine's Philosophy of Mind*, გვ. 14.

ამ კონტექსტში საგულისხმოა ავგუსტინეს პირველი შეხვედრა პლატონიკოსთა ნააზრევთან (ამის შესახებ ზემოთაც ვისაუბრეთ). „ალსარებანის“ VII წიგნში ავგუსტინე ამ ფაქტს საღვთო განგებულებას უკავშირებს. ამ მსჯელობების საფუძველზე ნეოპლატონური ონტოლოგია განსაკუთრებულ რანგში ადის. ავგუსტინემ პლატონურ სიბრძნეში ისეთი დებულებები დაინახა, რომელთა შესახებაც წმინდა წერილი მეტყველებს: „ამ თხზულებებში მე ამოვიკითხე, მართალია არა იმავე სიტყვებით გადმოცემული, მაგრამ არსებითად იგივე აზრი, მრავალ სხვადასხვა საბუთზე დაყრდნობით რომ გვიმტკიცებს შემდეგს: „დასაბამიდან იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან და ღმერთი იყო სიტყვა. ის იყო დასაბამიდან ღმერთთან...“⁴⁴¹. ამ სახარებისეული პასაჟების დაკავშირება ნეოპლატონურ ონტოლოგიასთან ხდება. იოანეს სახარების ხსენებული ფრაგმენტი პირველსანყისზე მოგვითხრობს, რომელიც მიზეზი გახლავთ ყოფიერებისა. ამასთან, აქ საუბარია „სიტყვაზე“, რომელიც ღმერთთან იყო და ღმერთი იყო. პლოტინთან და სხვა ნეოპლატონიკოსებთან სამყაროს იერარქიულ განლაგებას ვხვდებით. აქ არის ერთი პირველმიზეზი, რომელიც სხვა ყოფიერთა არსებობას განაპირობებს. ამასთან, ყოფიერების ფორმირება მათი ინტელიგიბელობის – ცნებაში, აზროვნებაში მოქცევის – საფუძველზე ხდება. არსის ცნებითი ფორმა ღვთაებრივ სიტყვას უკავშირდება. ღვთაებრივი სიტყვა აქ ყოფიერების მიმნიჭებლად გვევლინება, რაც ქრისტიანულ მოძღვრებას სამების პირთა შესახებ, სადაც „ყოველივე“ მეორე პირის მიერ იქმნება, ავგუსტინეს შემოქმედებაში მჭიდროდ უკავშირებს ნეოპლატონურ ფილოსოფიას.

ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია სახარების ამ პასაჟის საგანგებო განმარტება ნეტარი ავგუსტინეს მიერ, რომელიც იოანეს სახარების მისეულ კომენტარშია გადმოცემული. თავდაპირველად, ავგუსტინე სიტყვის ბუნების შესახებ საუბრობს. სიტყვა მისთვის არ არის მხოლოდ ასო-ბგერათა ერთობლიობა. ბგერები, რომლებიც წარმოითქმის, გაიჟღერებს და ასრულებს თავის მოქმედებას, უჩინარდება. მაგრამ ამის მიღმა არსებობს სიტყვის შინაარსი, რომელსაც გონება აღიქვამს. ეს შინაარსი უღერადობისგან განსხვავებით არსებობის სხვაგვარ ფორმას ფლობს. ის ადამიანის გონებაში რჩება მას შემდეგ,

441 ნეტარი ავგუსტინე, ალსარებანი, გვ. 122.

რაც სიტყვის ხმოვანი ფორმა გაიჟღერებს. ასევე, ამ კონტექსტში, საგულისხმოა, თუ რა პროცესი ხდება ადამიანის გონებაში შემოქმედებისას. სიტყვის მეშვეობით ხდება ერთგვარი ფორმირება იმისა, რაც უნდა შეიქმნას. ამგვარად, სიტყვა წინ უძღვის შემოქმედებას. ამგვარადვეა სამყაროს შექმნის შემთხვევაშიც. მას წინ უძღვის ღვთის სიტყვა, რომელიც არის მისი ძე. სამყაროს მაკონსტრუირებელი სიტყვა მისთვის ფორმის მიმცემია. ვის შეუძლია სიტყვით აღწეროს მინიერი და ზეციური სამყარო? მინიერი სამყარო მთელი მისი მრავალფეროვნებით ან ზეციურ არსებათა სიმრავლე? ეს მხოლოდ ღმერთისთვის არის შესაძლებელი მისი სიტყვის მეშვეობით. ხოლო ის, რომ სიტყვა უტოლდება მის წარმომთქმელს და არ არის მისი ქმნილება, ნათელია იქედან, რომ თუ სიტყვა ქმნილება იქნებოდა, მაშინ მის შესაქმნელად საჭირო იქნებოდა სხვა სიტყვა და ა.შ. ამგვარად, სიტყვა, რომელიც შემოქმედების მთავარი პრინციპია, არის მამის ერთარსი ძე⁴⁴². ამგვარად, იოანეს სახარების სანყისისეული პასაჟები ავგუსტინეს ყოფიერების შესახებ ორი სხვადასხვა პარადიგმის – იოანე მახარებლის „პირველითგან მყოფი სიტყვისა“ და ნეოპლატონური პირველერთვის – დაკავშირების საფუძველს აძლევს.

საინტერესო მსჯელობებს ეხედებით ტრაქტატის „ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის“ XXXIV თავში. აქ ჭეშმარიტების კატეგორია შემოდის, რომელიც ღვთის სიტყვაა. ავგუსტინე არსებულთა სხვადასხვა დონეებზე მიუთითებს. სრულყოფილი არსებობა თავად პირველერთს, პირველმიზეზს აქვს. გონება მისი კატეგორიის – ჭეშმარიტების – დანახვას ცდილობს ყოველივეში, მაგრამ ყოფიერთა შორის ეს იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც ისინი უმაღლეს ჭეშმარიტებას – ერთს – ეზიარებიან. საგნებში ჭეშმარიტება მათი ყოფიერების პროპორციულია. შესაბამისად, რამდენადაც არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ის პირველერთვის, რომელიც სრულყოფილ ყოფიერებას ფლობს, სრულად იგივეობრივი უნდა იყოს. ის უნდა გამოხატავდეს მას სრულყოფილად. ასეთი, ავგუსტინეს აზრით, არის „ჭეშმარიტებაც, სიტყვაც დასაბამად და სიტყვა – ღმერთი –

442 St. Augustine, Bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John and his First Epistle*, in two volumes, vol. 1, Library of The Holy Catholic Church, translated by members of the English Church, Oxford: John Henry Parker, F. and J. Rivington 1848, გვ. 3-31.

ღმრთისა თანა". სიმცდარე პირველერთისადმი მიბაძვით აღმოცენდება, რადგანაც მას არ ძალუძს სრულყოფილად გამოხატოს იგი. ამიტომ ჭეშმარიტია ის, ვინც პირველერთის იგივეობრივია, ვისაც ძალუძს მისი სრულყოფილად გამოხატვა. ჭეშმარიტება ღმრთის სრულ მსგავსებაში მდგომარეობს. მას სამართლიანად ეწოდება მისი სიტყვა და ჭეშმარიტი ნათელი: „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა". ამ სრულყოფილად მსგავს ერთთანა დაკავშირებული ყოფიერთა არსებობაც, რამდენადაც არსებობა ერთთან ზიარებაა, რომელიც მისი მეშვეობით ხდება⁴⁴³. ამგვარად, ნეოპლატონური კონცეფციიდან ერთის შესახებ იოანეს სახარების იმ პასაჟთა მტკიცება ხდება, რომლის თანახმადაც სამების მეორე პირი არის „სიტყვა" და რომ „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა". ის არის ჭეშმარიტება და ნათელი; ის მამის ერთარსია.

ხომ არ იმყოფება „მეორე ერთი" იერარქიულ დაქვემდებარეში? როგორც ვიცით, პირველერთი აქ ყოფიერების საწყისია, ყოველი სხვა არსებული მასთან ზიარებისა და მსგავსების ხარჯზე ფუძნდება. რაც მეტად აღმატებულია არსებული, მით აღმატებულია მსგავსებაც. იქედან გამომდინარე, რომ ნეოპლატონურ კონცეფციაში სამყაროს საწყისი აქვს, ეს მსგავსების აღმატებულობაც არ გრძელდება უსასრულოდ. იმისათვის, რათა არ მივიღოთ უსასრულობაში რეგრესი, ეს პროცესი უნდა დასრულდეს იმგვარი მსგავსებით, რომელიც სრულყოფილი იქნება (რადგანაც, თუკი არ იქნება სრულყოფილი მსგავსება, ანუ იგივეობა, მსგავსების ხარისხი უსასრულოდ შეიძლება იზრდებოდეს). საგულისხმოა, რომ ამ ერთის არსი განპირობებულია არა იერარქიული დაქვემდებარებით პირველერთისადმი, არამედ მისდამი იგივეობით. სრულყოფილი მსგავსება მისი ონტოლოგიური სტატუსის საფუძველია. მისთვის მიზეზი პირველერთია, მაგრამ ის მისი იგივეობრივია.

„სცნათ ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლნეს თქვენ" – იოანეს სახარების ეს მონაკვეთი ცხადად ასახავს ავგუსტინეს იმ სულისკვეთებას, რომელიც მისი შემეცნების თეორიის საფუძველი გახლავთ. ადამიანთა მიზანი იმ წმინდა ერთის შემეცნება უნდა

443 ნეტარი ავგუსტინე, *ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ე. ბურკაძემ, კრებულში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, გვ. 9-10.

იყოს, რომელიც თავისუფალია ყველა განსაზღვრებისგან. ავგუსტინეს ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველს აქ აპოფატკური მეთოდით განსაზღვრული ერთის შესახებ ნეოპლატონური მოძღვრება წარმოადგენს. ის განსაზღვრებები კი, რომლებიც ჩვენი ამქვეყნიურს მიჯაჭვული გონების კატეგორიებია, ამქვეყნიურ საზრუნავებს უიგივდება – მსჯელობა ეთიკურ ჭრილში გადადის. ამქვეყნიურისკენ მისწრაფება ერთგვარ მძიმე ტვირთს წარმოადგენს ადამიანისთვის. ჭეშმარიტების შემეცნება კი სწორედ ამისგან გათავისუფლებაა. ღმერთი – გამათავისუფლებელი ჭეშმარიტება – აქ ადამიანის შემეცნების უმაღლეს მიზანს წარმოადგენს. ის, რომ აქ საუბარი ქრისტიზეა, ნათლად ჩანს ავგუსტინეს მიერ ქრისტეს სიტყვების დამოწმებაში: „უღელი ჩემი ტკბილ არს და ტვირთი ჩემი სუბუქ არს“. ადამიანური ტვირთის შემსუბუქება ამქვეყნიურიდან გათავისუფლებაში, პირველერთისაკენ – ღმერთისკენ – სვლაშია, პირველერთის სიმართივის წვდომა კი ადამიანის გულის სინოფოებაში მდგომარეობს⁴⁴⁴.

ამგვარად, ადამიანური შემეცნების განხილვისას ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ ქრისტი, ძე ღვთისა წარმოადგენს ადამიანის შემეცნების მიზანს, რამდენადაც ის ჭეშმარიტებაა. იმის საფუძველზე, რომ შემეცნება ავგუსტინეს ფილოსოფიაში გახლავთ ადამიანის ერთ-ერთი უმთავრესი აქტივობა, ადამიანის მიზანიც სწორედ ღმერთთან და კაცთან – ქრისტესთან – ზიარებაში, მისდამი მიმსგავსებაში მდგომარეობს. ქრისტი, როგორც ჭეშმარიტება ადამიანური შემეცნების უმაღლესი მიზანია, რაც, ცხადია, ადამიანის ღმერთისადმი მიმართების კიდევ ერთი დასტურს წარმოადგენს. გარდა ამისა, უნდა ითქვას, რომ ზემოწამოჭრილი დებულებაც, რომლის თანახმადაც ქრისტიანობა უნივერსალური რელიგიაა, აქაც მტკიცდება. ამ მსჯელობების მიხედვით ავგუსტინეს ანთროპოლოგია ქრისტიანული რელიგიის ლეგიტიმაციის წყაროდ გვევლინება. ადამიანის უნარის – შემეცნების ანალიზი არა მხოლოდ ღმერთის, როგორც უმაღლესი არსის მტკიცების საფუძველს იძლევა, არამედ კონკრეტული რელიგიის – ქრისტიანობის – უნივერსალიზაციას ახდენს. ამგვარად, ადამიანი უპირველესი მტკიცებულებაა ღმერთის განკაცების ჭეშმარიტებისა.

444 იქვე, გვ. 8.

დასკვნა

ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედება, როგორც ვაჩვენეთ, ერთი მხრივ, წარმოადგენს მის ეპოქაში პოპულარული ფილოსოფიური კონცეფციების ნაზავს, მეორე მხრივ კი ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტიკას; ითქვა ისიც, თუ რა დიდი გავლენა მოახდინა ავგუსტინემ საკაცობრიო აზროვნებაზე. ზემოთქმულის ნათელი დასტურია მისი ანთროპოლოგიაც, სადაც ვხვდებით მცდელობას იმისა, რომ ადამიანის უზოგადესი კატეგორიებით მოხდეს ქრისტიანული დოქტრინების წარმოჩენა/მტკიცება.

ადამიანი, ავგუსტინეს თეორიაში, არის არსი, რომელიც საკუთარ თავში გულისხმობს სხვა არსსაც – არათუ შეიცავს, არამედ მიუთითებს მასზე. ეს მეორე არსი კი არის ღმერთი. შუა საუკუნეებში არსებობდა ღმერთის არსებობის მტკიცებულებათა არაერთი ნიმუში. საგულისხმოა, რომ ბევრი მათგანის პირველსახეს ჩვენ ავგუსტინესთან ვხვდებით. შუა საუკუნეებში გავრცელებული ამა თუ იმ სახის კოსმოლოგიური, ტელეოლოგიური და, მათ შორის, ონტოლოგიური არგუმენტებიც კი ავგუსტინეს ნააზრევს მძაფრ გავლენას განიცდის. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინემ დასაბამი მისცა, უპირველესად, სხვა ტიპის არგუმენტს. ეს გახლავთ „ანთროპოლოგიური არგუმენტი“. აქ ღმერთზე, მის არსებობაზე მითითება თავად ადამიანის არსის, მისი თვისებების ანალიზის საფუძველზე ხორციელდება. ადამიანი მთავარი მტკიცებულებაა ღმერთის არსებობისა. ეს ავგუსტინეს მთელ ნააზრევს გასდევს წითელ ხაზად!

უპირველესად, ეს ვლინდება ავგუსტინეს მიერ შესაქმნის ბიბლიური ისტორიის ანალიზის დროს. ღმერთის „ხატება და მსგავსება“ ამის ნათელი დასტურია. ავგუსტინე თვალსაჩინოდ განმარტავს ადამიანის შექმნის პროცესს და აქ საგანგებოდ ხაზს უსვამს იმას, რომ ადამიანი ღმერთთან არსობრივ მიმართებაში დგას. ცოდვით დაცემას, მართალია, შეაქვს ცვლილებები ამ პროცესში, მაგრამ ადამიანი მაინც რჩება ქმნილებად და ეს განაპირობებს მასში შემოქმედისადმი რიგი დამოკიდებულებების შენარჩუნებას.

საგულისხმოა ავგუსტინესეული მოძღვრება ადამიანის ბიოგრაფიის შესახებ. თუკი ბიოგრაფიას განვიხილავთ როგორც ანთროპოლოგიურ კატეგორიას, მაშინ მივიღებთ, რომ ყველა ადამიანს გააჩნია თავისი ინდივიდუალური ბიოგრაფია, რომლებსაც აქვთ რაღაც საერთო. ამგვარად, შეგვიძლია ვისაუბროთ რაღაც საერთო ბიოგრაფიის შესახებ. ეს არ არის კაცობრიობის ბიოგრაფია, რომელიც ისტორიაში ვლინდება, არამედ ინდივიდთა ბიოგრაფიის საერთო მახასიათებლების კრებულია. ყოველი ადამიანის ბიოგრაფიაში, ავგუსტინეს მიხედვით, ვლინდება რაღაც საერთო, რაც ადამიანის ღმერთთან მიმართებას ასახავს. ავიღოთ თუნდაც ავგუსტინეს ცნობილი „აღსარებანი“. ეს ნაშრომი არ უნდა ჩაითვალოს მარტოოდენ საკუთარი ცხოვრების აღწერად, აქ მრავლად არის სულიერ-ზნეობრივი დარიგებანი. თავისი ბიოგრაფიის აღწერით ავგუსტინე ცდილობს ყოველი ადამიანის გულამდე მივიდეს და გააცოცხლოს მათში მის მიერ მიღებული ცხოვრებისეული გამოცდილება. „აღსარებანი“ ქრისტიანობის აპოლოგეტიკაა. შესაბამისად, ავგუსტინეს მიზანი ამ თხზულების დაწერით გახლავთ ყოველი ადამიანის ბიოგრაფიაში ღმერთის კვალის მოძიება და ამის საფუძველზე ადამიანების ღმერთისკენ მიბრუნება. ამ თეორიის საკვანძო დებულებად შეგვიძლია შემდეგი თეზისი ავიღოთ: ყველა ადამიანის ცხოვრებაში იკითხება ღმერთის კვალი. შესაბამისად, ადამიანის, როგორც დინამიური არსების (რომლის მოძრაობაც წარმოქმნის ხდომილებათა ერთობლიობას) განხილვისას აუცილებლად მივდივართ ღმერთამდე. ადამიანი თავად გახლავთ ღმერთის არსებობის დამადასტურებელი თავის ცხოვრებაში მისი მყოფობით.

ღმერთის არსებობის მტკიცებულებად შეგვიძლია განვიხილოთ ასევე ადამიანის ერთ-ერთი უმთავრესი თვისება: თავისუფალი ნება. ცოდვით დაცემის ბიბლიური ისტორიის შემდგომ ავგუსტინე ორიგინალურ დებულებას გვთავაზობს, რომლის მიხედვითაც ადამიანს არ ძალუძს სიკეთის ქმნა საღვთო მადლის გარეშე. თავის არაერთ თხზულებაში ავგუსტინე გვთავაზობს ადამიანის ფსიქიკის ღრმა განხილვას და აჩვენებს, რომ თავისთავად სიკეთისკენ მიბრუნება დაცემულ ადამიანს არ ძალუძს. რამდენადაც სიკეთე ადამიანის არსის ჭეშმარიტი განხორციელებისთვის აუცილებელია –

ეს კი ადამიანს არ ძალუძს – ავგუსტინე აჩვენებს ადამიანის შეზღუდულობის საფუძველზე საღვთო მადლის არსებობას, რომლის მონაწილეობითაც ხორციელდება სათნოება. ამგვარად, ეთიკის ხარჯზე, ადამიანის შეზღუდული ბუნებიდან გამომდინარე, ვიღებთ ღმერთის არსებობის კიდევ ერთ არგუმენტაციას.

ღმერთის არსებობაზე მიუთითებს ადამიანში სიყვარულის არსებობაც. ადამიანის ეს არსობრივი თვისება საჭიროებს უმაღლეს მიზანს, რომლის საფუძველზეც და რომელშიც მოხდება ყოველივეს შეყვარება. ნეოპლატონიკოს მოაზროვნეთა გავლენით ავგუსტინე აყალიბებს ადამიანის უმაღლესი სიკეთისაკენ სწრაფვის კატეგორიას. ეს უმაღლესი სიკეთე კი გახლავთ ღმერთი. სიყვარული ონტოლოგიურ კატეგორიას წარმოადგენს. სწორედ ეს ეხმარება ავგუსტინეს ღმერთის ადგილის მოძებნაში ადამიანის შესახებ მოძღვრებაში. ადამიანი, ისევე, როგორც ყოველი არსი, წარმოადგენს ქმნილებას, მიზეზის შედეგს, ნეოპლატონური კატეგორიებით რომ ვისუბროთ, ის ატარებს ერთებრიობას საკუთარ თავში. შესაბამისად, მისი სწრაფვა არსებობისკენ, მისი სიყვარულის უნარი, როგორც თვითგანხორციელების საშუალება, გახლავთ მითითება სწორედ ღმერთზე.

ასევეა საქმე სულისა და ადამიანური შემეცნების შესახებ მსჯელობის დროს. ადამიანი, როგორც შემეცნებელი არსება, საკუთარ თავში ატარებს შემეცნებელ უნარებს. ავგუსტინე მათ იყენებს ღმერთის არსებობის დასადასტურებლად. შემეცნება უკავშირდება ინტელიგიბელობის განმსაზღვრელ კატეგორიას – ჭეშმარიტებას, რის საფუძველზეც ავგუსტინე ქრისტიანულ ღმერთზე მიუთითებს. ჭეშმარიტებასთან ადამიანის კავშირი შემდეგი დასკვნის გაკეთების საშუალებას გვაძლევს – აზროვნების პროცესი ადამიანის სულში სწორედ ადამიანისა და ღმერთის არსობრივ მიმართებაზე მიუთითებს!

ადამიანისა და ღმერთის არსობრივი მიმართების განხილვისას, ვფიქრობთ, ავგუსტინესთან იკითხება წინარე ნიშნებიც იმ დიალოგური ეგზისტენციალიზმისა, რომელიც განსაკუთრებით XX საუკუნის აზროვნებაში წარმოჩნდა გ. მარსელის, მ. ბუბერის, კ. იასპერსის და სხვ. შრომებში (დიალოგური ფილოსოფიის შედარებით ადრეულ

ნიმუშებს ვხვდებით იაკობისთან, ფოიერბახთან, კირკეგორთან და სხვ.)⁴⁴⁵; ავგუსტინეს ნააზრევი, ვფიქრობთ, წარმოადგენს ამ იდეების ერთგვარ პრეფიგურაციას. ავგუსტინესთან ადამიანის მთავარი მიმართება სამყაროსადმი განისაზღვრება სწორედ ღმერთთან, როგორც „მარადიულ შენთან“ მიმართებით. ღმერთია ადამიანისთვის ყველა სხვა მიმართების საწინდარი. თუმცა, ავგუსტინესა და XX საუკუნის ეგზისტენციალიზმს შორის ის არსებითი სხვაობაა, რომ ავგუსტინე ამ მიმართებაში იყენებს ადამიანის ყველა უნარს, მათ შორის, „ირაციონალურ“ სიყვარულს და „რაციონალურ“ განსჯას; ეგზისტენციალისტები კი მეტად სახსრავენ ამ მიმართებას, ხაზს უსვამენ ე.წ. „დიონისურ“ და „აპოლონურ“ ნაკადებს შორის სხვაობას და არჩევენ მათგან პირველის სასარგებლოდ აკეთებენ. ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანი არ არის თავისთავადი არსი, ის მიმართებაში ყალიბდება და ხორციელდება; მისი მთავარი მიმართების საფუძველი კი არის ღმერთი. ვფიქრობთ, ავგუსტინეს ეგზისტენციალურ ფილოსოფიასთან კიდევ უფრო მეტად დაკავშირება სამომავლო კვლევების საქმეა⁴⁴⁶.

ამგვარად, ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანი არსობრივ მიმართებაშია, კორელაციაშია ღმერთთან. იგი თავის არსშივე, თავად მიუთითებს თავის შემოქმედზე. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის კვალობაზე მისი ანთროპოლოგია შეიძლება ჩაითვალოს ღმერთის არსებობის მტკიცებულებად. ავგუსტინე გვთავაზობს ღმერთის არსებობის „ანთროპოლოგიურ“ არგუმენტს. იქიდან გამომდინარე კი, რომ ავგუსტინე ცდილობს ადამიანში ისეთი მუდმივების დადგენას, რომლებიც ყველა დროში აქტუალურია, ანთროპოლოგიაზე მიბმული ქრისტიანული დოქტრინები მასთან უნივერსალურ ხასიათს იძენს.

445 ნეტარი ავგუსტინესა და XX საუკუნის ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას შორის მსგავსებას აღნიშნავს მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი. ამის თაობაზე ქართულად იხ.: მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი, *მართლმადიდებლური თეოლოგია და თანამედროვე ანთროპოლოგია*, ქართულად თარგმნა გ. ხუროშვილმა, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2020.

446 ავგუსტინეს ნააზრევის ეგზისტენციალიზმთან კავშირის შესახებ იხ.: J. P. Juliano, *The Roots of Existentialism in the Augustinian Person*, in: *Thoughts on Classical Philosophy*, vol. 10, N. 2 (December 2016), გვ. 132-150.

ბიბლიოგრაფია

1. ნეტარი ავგუსტინეს ნაშრომები:

1.1. ინტერნეტ-რესურსები:

(ნეტარი ავგუსტინეს მოცემული შრომები მითითებულია ინტერნეტ-გვერდის Sant'Agostino (<https://www.augustinus.it/index2.htm>) მიხედვით. მოცემული გვერდზე სხვადასხვა გამოცემებზე დაყრდნობით წარმოდგენილია ავგუსტინეს შრომების ლათინური ვერსიების ერთ-ერთ ყველაზე სრული კრებული)

Confessionum libri tredecim

<https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index.htm>

Contra Academicos libri tres

https://www.augustinus.it/latino/contr_acc/index.htm

Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti libri unus

https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_man/index.htm

Contra Iulianum opus imperfectum libri sex

https://www.augustinus.it/latino/incompiuta_giuliano/index.htm

Contra Mendacium libri unus

https://www.augustinus.it/latino/contro_menzogna/index.htm

Contra Sermonem Arianorum libri unus

https://www.augustinus.it/latino/contro_sermone_ariani/index.htm

De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem libri quatuor

https://www.augustinus.it/latino/anima_origine/index.htm

De Beata Vita libri unus

<https://www.augustinus.it/latino/felicitas/index.htm>

De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo

<https://www.augustinus.it/latino/cdd/index.htm>

De Correptione et Gratia libri unus

https://www.augustinus.it/latino/correzione_grazia/index.htm

De dialectica

<https://www.augustinus.it/latino/dialettica/index.htm>

De Disciplina Christiana tractatus unus

https://www.augustinus.it/latino/disciplina_cristiana/index.htm

De Doctrina Christiana libri quatuor

https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index.htm

De Genesi ad Litteram libri duodecim

https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index.htm

De Gratia et Libero Arbitrio liber unus

https://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm

De Immortalitate Animae liber unus

https://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index.htm

De Libero Arbitrio libri tres

https://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index.htm

De Magistro liber unus

<https://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>

De Musica libri sex

<https://www.augustinus.it/latino/musica/index.htm>

De Ordine libri duo

<https://www.augustinus.it/latino/ordine/index.htm>

De Praedestinatione Sanctorum ad Prosperum et Hilarium liber unus

https://www.augustinus.it/latino/predestinazione_santi/index.htm

De Quantitate Animae liber unus

https://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm

De Trinitate libri quindecim

<https://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>

De Vera Religione liber unus

https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm

Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus

<https://www.augustinus.it/latino/enchiridion/index.htm>

Enarrationes in Psalmos

https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm

In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem

https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index.htm

In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor

https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm

Retractationum libri duo

<https://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index.htm>

Soliloquiorum libri duo

<https://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index.htm>

1.2. ბეჭდური ტექსტები:

- Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Trigesmus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 181-541.
- Sancti Aurelii Augustini, *Contra Maximinum Hereticum, Arianorum Episcopum*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Trigesmus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 59-179.
- Sancti Aurelii Augustini, *Collatio Cum Maximino Arianorum Episcopo*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Trigesmus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 3-58.
- Sancti Aurelii Augustini, *Contra Academicos Libri III*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 13-108.
- Sancti Aurelii Augustini, *De Beata Vita Liber unus*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 109-142.
- Sancti Aurelii Augustini, *De Ordine Libri III*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 143-218.
- Sancti Aurelii Augustini, *De Immortalitate Animae Liber Unus*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 219-242.
- Sancti Aurelii Augustini, *De Quantitate Animae Liber Unus*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 243-323.
- Sancti Aurelii Augustini, *De Magistro*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Octavus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1836, pp. 523-570.
- Sancti Aurelii Augustini, *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Vigesimus Secundus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1838.
- Sancti Aurelii Augustini, *Ennarationes in Psalmos*, Opera Omnia, accurantubus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Nonus-Decimus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1837.

Sancti Aurelii Augustini, *Sermones*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Vigessimus Nonus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839.

Sancti Aurelii Augustini, *De Gratia Christi et de Peccato Originali, Contra Pelagium et Coelesteium, Libri II*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Quadragesimus Primus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1840, pp. 13-130.

Sancti Aurelii Augustini, *De Disciplina Christiana*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Trigesimus Quantus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 109-122.

Sancti Aurelii Augustini, *De Patientia*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Trigesimus Quantus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 3-24.

Sancti Aurelii Augustini, *De Symbolo*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Trigesimus Quantus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 25-39.

Sancti Aurelii Augustini, *De Libero Arbitrio Libri III*, Opera Omnia, accurantibus D. A. B. Caillau, Tomus Centesimus Trigesimus Quantus, Parisiis: Apud Parent-Desbarres, Editorem, 1839, pp. 13-130.

1.3. თარგმანები ქართულ ენაზე:

აღსარება ნეტარი ავგუსტინესი, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1985, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქო, 1985, გვ. 121-523.

თქმული აგვისტინე მასწავლელისაგან. ფსალმუნთა აღმოკითხვისა და ძალთა მისთა შეგნებისათვის, იტყვის აგვისტინე ფილოსოფოსი, შესხმასა ამას ფსალმუნთასა, წიგნში: დავითნი, ტფილისი: ექვთიმე ხელაძის სტამბა, 1880, გვ. 5-9.

ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 1995.

ნეტარი ავგუსტინე, სამების შესახებ, წიგნი V, ქართულად თარგმნა ნ. კოპალეიშვილმა, კრებულში: ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 120-163.

ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 3, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991, გვ. 9-75.

ნეტარი ავგუსტინე, *ქეშმარიტი სარწმუნოებისათვის*, თარგმნა ვ. ბურკაძემ, წიგნში: *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. 4, თბილისი: „ხელოვნება“, 1992, გვ. 5-53.

ნეტარი ავგუსტინე, *მაცხოვრის აღდგომის შესახებ* (ფრაგმენტი იოანეს სახარების განმარტებიდან), ქართულად თარგმნა ნ. კოპალეიშვილმა, <http://petritsiportal.ge/ka/article/141> (წედომა განხორციელდა: 06.07.2022)

ნეტარი ავგუსტინე, *იერუსალიმში უფლის დიდებით შესვლის შესახებ* (ფრაგმენტი იოანეს სახარების განმარტებიდან), ქართულად თარგმნა ნ. კოპალეიშვილმა, <http://petritsiportal.ge/ka/article/140> (წედომა განხორციელდა: 06.07.2022)

1.4. თარგმანები ინგლისურ ენაზე:

Aurelius Augustine: *Against the Epistle of Manicheus Called Fundamental*, translated by R. Stothert, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 5, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 97-144.

Aurelius Augustine: *Against Two Letters of the Pelagians*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 237- 371.

Aurelius Augustine: *Answer to Letters of Petilian*, translated by J. R. King, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 3, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 321-470.

Aurelius Augustine: *City of God*, translated by M. Dods, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by M. Dods, v. 1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1932.

Aurelius Augustine: *City of God*, translated by M. Dods, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by M. Dods, v. 2, Edinburgh: T. & T. Clark, 1934.

- Aurelius Augustine: *On Baptism, Against the Donatists*, translated by J. R. King, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 3, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 1-230
- Aurelius Augustine: *On Cathechising*, translated by S. D. Salmond, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 9, Edinburgh: T. & T. Clark, 1892, გვ. 261-336.
- Aurelius Augustine: *On Christian Doctrine*, translated by J. H. Show, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 9, Edinburgh: T. & T. Clark, 1892, გვ. 1-172.
- Aurelius Augustine: *On Faith and the Creed*, translated by S. D. Salmond, in: *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 9, Edinburgh: T. & T. Clark, 1892, გვ. 337-370.
- Aurelius Augustine: *On Grace and Free Will*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 13-68.
- Aurelius Augustine: *On Marriage and Concupiscence*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 12, Edinburgh: T. & T. Clark, 1875, გვ. 93-202.
- Aurelius Augustine: *On Rebuke and Grace*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 69-118.
- Aurelius Augustine: *On the Gift of Perseverance*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 170-236.
- Aurelius Augustine: *On the Grace of Christ, and on Original Sin*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 12, Edinburgh: T. & T. Clark, 1875, გვ. 2-91.
- Aurelius Augustine: *On the Morals of Catholic Church*, translated by R. Stothert, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 5, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 1-50.

- Aurelius Augustine: *On the Morals of Manicheans*, translated by R. Stothert, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 5, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 51-96.
- Aurelius Augustine: *On the Predestination of the Saints*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 15, Edinburgh: T. & T. Clark, 1876, გვ. 119-170.
- Aurelius Augustine: *On the Soul and It's Origin*, translated by P. Holmes, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 12, Edinburgh: T. & T. Clark, 1875, გვ. 203-339.
- Aurelius Augustine: *On the Trinity*, translated by A. West Haddan, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 7, Edinburgh: T. & T. Clark, 1873.
- Aurelius Augustine: *Our Lord's Sermon on the Mount*, translated by R. Findley and S. D. F. Salmond, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 8, Edinburgh: T. & T. Clark, 1873, გვ. 1-130.
- Aurelius Augustine: *Reply to Faustus Manichean*, translated by R. Stothert, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 5, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872, გვ. 145-560.
- Aurelius Augustine: *The Harmony of the Gospels*, translated by R. Findley and S. D. F. Salmond, in: *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 8, Edinburgh: T. & T. Clark, 1873, გვ. 139-504.
- Letters of Saint Augustine*, translated by J. G. Cunningham, *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 13, Edinburgh: T. & T. Clark, 1875.
- Letters of Saint Augustine*, translated by J. G. Cunningham, *The works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Marcus Dods, v. 6, Edinburgh: T. & T. Clark, 1872.
- Saint Augustine: *Against the Academics*, translated by J. J. O' Meara, Westminster: The Newmann Press, 1951.
- Saint Augustine: *Answer to Skeptics*, translated by D. J. Kavanagh, in: *The Fathers of the Church, The Writings of Saint Augustine*, v. 1, New York: Cima Publishing, Co., Inc., 1948, გვ. 103-228.

- Saint Augustine: *Divine Providence and the Problem of Evil*, translated by R. P. Russell, in: *The Fathers of the Church, The Writings of Saint Augustine*, v. 1, New York: Cima Publishing, Co., Inc., 1948, გვ. 239-334.
- Saint Augustine: *Eighty-Three Different Questions*, translated by D. L. Mosher, *The Fathers of the church*, Washington: Catholic University of America Press, 1982.
- Saint Augustine: *On Faith in Things Unseen*, translated by R. J. Deferrari and M. F. McDonald, in: *The Fathers of the Church, a new translation*, v. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 449-470.
- Saint Augustine: *On Free Choice of the Will*, translated by A. S. Benjamin, New York: The Bobbs Merrill Company INC., 1964.
- Saint Augustine: *On Genesis*, translated by E. Hill, *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, John E. Rotelle et al. (eds.), v. 1/13, New York: New City Press, 2002.
- Saint Augustine: *On Music*, translated by R. C. Taliaferro, in: *The Fathers of the Church, a new translation*, v. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 169-384.
- Saint Augustine: *Retractationes*, in: M. F. Eller, *The Retractationes of Saint Augustine*, dissertation, submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston University Graduate School, 1946, გვ. 1-355.
- Saint Augustine: *Soliloquies*, translated by T. F. Gilligan, in: *The Fathers of the Church, The Writings of Saint Augustine*, v. 1, New York: Cima Publishing, Co., Inc., 1948, გვ. 343-426.
- Saint Augustine: *The Advantage of the Believing*, translated by L. Meagher, in: *The Fathers of the Church, a new translation*, v. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 391-444.
- Saint Augustine: *The Enchiridion on Faith, Hope and Charity*, translated by B. Harbert, in: *The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century*, John E. Rotelle et al. (eds.), v. 1/8, On Christian Belief, New York: New City Press, 2005, გვ. 265-364.
- Saint Augustine: *The Happy Life*, translated by L. Schop, in: *The Fathers of the Church, The Writings of Saint Augustine*, v. 1, New York: Cima Publishing, Co., Inc., 1948, გვ. 43-86.

- Saint Augustine: *The Immortality of the Soul*, translated by L. Scopp, in: *The Fathers of the Church*, a new translation, v. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 15-50.
- Saint Augustine: *The Magnitude of the Soul*, translated by L. Scopp, in: *The Fathers of the Church*, a new translation, v. 4, Washington: The Catholic University of America Press, 2002, გვ. 59-152.
- St. Augustine: *Exposition on the Book of Psalms*, translated by E. Cleveland Coxe, in: *The Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. By P. Schaff, v. 8, Edinburg: T & T Clark, 1980.
- St. Augustine, Bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John and his First Epistle*, in two volumes, v. 2, Library of The Holy Catholic Church, translated by members of the English Church, Oxford: John Henry Parker, F. and J. Rivington, 1849.
- St. Augustine: Bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John and his First Epistle*, in two volumes, vol. 1, Library of The Holy Catholic Church, translated by members of the English Church, Oxford: John Henry Parker, F. and J. Rivington, 1848.
- St. Augustine: *Sermon 34*, in: *Selected Sermons of St. Augustine*, translated and edited by Q. Howe, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, გვ. 3-8.
- St. Aurelius Augustine: *Concerning the Teacher*, translated by G. G. Leckie, in: *Concerning the Teacher (de Magistro) and On the Immortality of the Soul (De Immortalitate Animae) by St. Aurelius Augustine*, New York: Appleton-Century-Crofts, INC., გვ. 1-56.

1.5. თარგმანები რუსულ ენაზე

- Блаженный Августин: *Исповедь, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, гв. 469-741.
- Блаженный Августин: *Монологи, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, гв. 313-372.
- Блаженный Августин: *О бессмертии души, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, гв. 373-393.
- Блаженный Августин: *О блаженной жизни, Творения: в 4 т., Т. 1: Об*

истинной религии, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 86-113.

Блаженный Августин: *О граде божием, книги I-XIII, Творения: в 4 т., Т. 3*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 1998.

Блаженный Августин: *О граде божием, книги XIV-XXII, Творения: в 4 т., Т. 4*: Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000.

Блаженный Августин: *О книге Бытия, Творения: в 4 т., Т. 2: Теологические трактаты*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 316-673.

Блаженный Августин: *О количестве души, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 183-263.

Блаженный Августин: *О порядке, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 114-182.

Блаженный Августин: *О согласии Евангелистов, Творения: в 4 т., Т. 2: Теологические трактаты*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 74-315.

Блаженный Августин: *Об истинной религии, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 394-468.

Блаженный Августин: *Об учителе, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 264-312.

Блаженный Августин: *Против Академиков, Творения: в 4 т., Т. 1: Об истинной религии*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 5-85.

Блаженный Августин: *Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви, Творения: в 4 т., Т. 2: Теологические трактаты*, Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева, Санкт-Петербург: «Алетейя», 2000, გვ. 3-73.

2. სამეცნიერო-კვლევითი ლიტერატურა ნეტარი ავგუსტინეს შესახებ

2.1. ნაშრომები ქართულ ენაზე:

ბიჭაშვილი, მ.: შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეორიები (ნეტარი ავგუსტინე, ალ ფარაბი, თომა აქვინელი), წიგნში: მ. ბიჭაშვილი, პოლიტიკური თეორია, თბილისი: „სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი“, 2006, გვ. 29-35.

გოგატიშვილი, მ.: პოლიტიკის თეოლოგიური პროექტი: ნეტარი ავგუსტინე და ერიკ ფიოგელინი, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 186-207.

ვედელი, ი. ფ.: მომავალი დროის თეორიიდანანმყოფ დროის თეორიამდე: ავგუსტინე და დღევანდელი პოლიტიკური აზროვნება, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 208-232.

ზაქარაძე, ლ.: ნეტარი ავგუსტინე XX საუკუნის მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 38-81.

თევზაძე, გ.: ავრელიუს ავგუსტინე (354-430), წიგნში: გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1996, გვ. 13-21.

იეკი, უ. რ.: ლოკალიზაცია – სული – ტვინი. შუა საუკუნეების ტვინის ფილოსოფიის საწყისები ავგუსტინესთან, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 144-175.

ირემაძე, თ.: ნეტარი ავგუსტინე და ქართული აზროვნება, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 9-37.

კლემანი, ტ.: დრო და მარადისობა ავგუსტინესთან, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 119-143.

კოპალეიშვილი, ნ.: ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიური განაზრებანი სამების მეორე პირის შესახებ, კრებულში: ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 75-88.

კოპალეიშვილი, ნ.: ქრისტიანობის შეხვედრა ნეოპლატონიზმთან: ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება სიყვარულის შესახებ, კრებულში: ინტერდისციპლინური კვლევები ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებში. ფილოსოფია, ისტორია, ფილოლოგია, ფსიქოლოგია, პოლიტიკური მეცნიერება, რედაქტორები: თ. ირემაძე, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2020, გვ. 19-24.

კოპალეიშვილი, ნ.: ნეტარიავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი (რეცენზია), პეტრინის პორტალი, <http://petritsiportal.ge/ka/article/42> (წვდომა განხორციელდა: 24.02.2021).

კოპალეიშვილი, ნ.: ნეტარი ავგუსტინეს ქრისტიანული პლატონიზმი, პეტრინის პორტალი, <http://petritsiportal.ge/ka/article/104> (წვდომა განხორციელდა: 22.02.2021).

მახარაძე, მ.: ავგუსტინეს მსოფლმხედველობის თეოლოგიური და ფილოსოფიური ინტერპრეტაციები, წიგნში: მ. მახარაძე, ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი: „მეცნიერება“, 1999, გვ. 111-131.

სურმავა, მ.: ღვთის ქალაქი vs მიწის ქალაქი, ჟურნალში: „რელიგია“, სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ჟურნალი, №(2012), გვ. 65-76.

შნაიდერი, პ.: ტრინიტარული თეოლოგიის განვითარება და მისი კულმინაცია ავგუსტინესთან, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 82-118.

შნაიდერი, პ.: ნეტარი ავგუსტინე სამების შესახებ, თარგმნა გ. თავაძემ, კრებულში: ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან, რედ.: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 50-74.

ჭელიძე, მ.: ავრელიუს ავგუსტინე, კრებულში: შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი I, რედ. გ. თევზაძე, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981, გვ. 18-38.

ხუროშვილი, გ.: ღვთისა და ადამიანის ქალაქთა კონფლიქტი ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევში, კრებულში: ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი, რედ. თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2017, გვ. 176-185.

ჯოხაძე, გ.: ავეუსტიანესეული პროვიდენციალიზმი და ჟამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა, თბილისი: პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.

2.2. ნაშრომები უცხოურ ენებზე:

Arendt, H.: *Love and Saint Augustine*, Edited and with an Interpretive Essay by J. V. Scott and J. C. Stark, Chicago: The University of Chicago press, 1996.

Asiedu, F. B. A.: *The Wise Man and the Limits of Virtue in "De Beata Vita": Stoic Self-sufficiency or Augustinian Irony?*, in: *Augustiniana*, vol. 49, no. 3/4, Leuven: Peeters Publishers (1999), გვ 215-234.

Ayres, L.: *Augustine and the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BeDuhn, J. D.: *Augustine's Manichaean Dilemma 1: Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

Bermon, E., O'Daly (eds.): *Le De Trinitate de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique. Actes du colloque international de Bordeaux*, 16–19 juin 2010, Paris: Études Augustiniennes, 2012.

Bermon, E.: *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris: Vrin, 2001.

Bonner, G.: *Freedom and Necessity, St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

Bouton-Touboulic, A.-I.: *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 2004.

Brachtendorf, J.: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De trinitate*, Hamburg: Meiner, 2000.

Brown, P.: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.

Brown, P.: *Augustine of Hippo. A Biography*, A New Edition with an Epilogue, second edition, London: Faber & Faber, 2000.

Bubacz, B.: *St. Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis*, New York: Edwin Mellen Press, 1981.

- Burnell, P. J.: *The Status of Politics in St. Augustine's 'City of God*, in: *History of Political Thought*, 13(1, 1993), გვ. 13–29.
- Byers, S.: *The Meaning of Voluntas in Augustine*, in: *Augustinian Studies* 37:2 (2006), გვ. 171–189.
- Byers, S.: *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Cary, P., Doody, J., Paffenroth, K. (eds.): *Augustine and Philosophy*, Lanham, MD: Lexington Books, 2010.
- Cary, P.: *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Cary, P.: *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Cary, P.: *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cary, P.: *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Castagnoli, L.: *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Catapano, G.: *Agostino*, Roma: Carocci, 2010.
- Catapano, G.: *Augustine*, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, L. Gerson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010, გვ. 552–581.
- Catapano, G.: *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in: Sabine Föllinger and Gernot M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, Berlin/Boston: De Gruyter (2013), pp. 107–122.
- Catapano, G.: *Philosophia, Augustinus-Lexikon*, 4, 2012–2018, გვ. 719–742.
- Catapano, G.: *Ratio, Augustinus-Lexikon*, 4, 2012–2018, გვ. 1069–1084.
- Chadwick, H.: *Augustine*, Oxford, 1986.
- Chappell, T. D. J.: *Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, New York: St. Martin's Press, 1995.

- Clark, E. A.: *Monica. An Ordinary Saint*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Clark, G.: *Adam's Engendering: Augustine on Gender and Creation*, in: *Studies in Church History*, 34 (1998), გვ. 13-22.
- Colish, M. L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages II: Stoicism in Latin Christian Thought through the Sixth Century*, Leiden: Brill, 1980.
- Cushman, R. E.: *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine*, in: *Church History*, vol. 19, no. 4, New York: Cambridge University Press (1950), გვ. 271-294.
- Demacopoulos, G. E., Papanikolaou, A.: *Augustine and the Orthodox: „The West“ in the East*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, გვ. 11-40.
- Dihle, A.: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- Dobell, B.: *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Dodaro, R.: *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Dunham, S. A.: *The Trinity and the Creation in Augustine*, an ecological analysis, Albany, New York. : State University of New York Press, 2008.
- Dunham, S. A.: *The Trinity and the Creation in Augustine, An ecological analysis*, New York: State University of New York Press, 2008.
- Dyson, R. W.: *St. Augustine of Hippo, The Christian Transformation of Political Philosophy*, London: Continuum, 2006.
- Flasch, K.: *Logik des Schreckens. Aurelius Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Deutsche Erstübersetzung von W. Schäfer, Herausgegeben und erklärt von K. Flasch, second edition, Mainz: Dieterich, 1995.
- Frede, M.: *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley: University of California Press, 2011.
- Fuhrer, T.: *Augustine's Moulding of the Manichaean Idea of God in the Confessions*, in: *Vigiliae Christianae*, 67 (5, 2013), გვ. 531-547.

- Gilson, E.: *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. by L. E. M. Lynch, NY: Vintage Books, A Division of Random House, 1967.
- Gioia, L.: *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Grabau, J.: *On Christian Asceticism: Spiritual Exercises in Saint Augustine's Confessions*, in: *Studies in Spirituality*, 25 (2015), გვ. 21-43.
- Grant, R. M.: *The Resurrection of the Body [continued]*, in: *The Journal of Religion*, Vol. 28, No. 3, Chicago: The University of Chicago Press (Jul., 1948), გვ. 188-208.
- Groth, P.: *Women and the Imago Dei: Gender Ontology in St. Augustine's Thought*, in: *International Journal of Undergraduate Research and Creative Activities*, 9 (2, 2017), გვ. 56-64.
- Hagendahl, H.: *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1967.
- Harding, B.: *Augustine and Roman Virtue*, London/New York: Bloomsbury, 2008.
- Harrison, C.: *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Harrison, S.: *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Hoffmann, P.: *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions : Augustin, Plotin, Porphyre et Saint Paul*, in: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 63 (1, 2017), გვ. 31-79.
- Horn, C.: *Augustinus*, München: Beck, 1995.
- Horn, C.: *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1/2, 1996), გვ. 113-132.
- Irwin, T. H.: *Splendid Vices? Augustine For and Against Pagan Virtues*, in: *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (2, 1999), გვ. 105-127.
- Jacobs, A.: *Original Sin, a cultural history*, New York: Harper One, 2009.
- Jaspers, K.: *Plato and Augustine*, translated by R. Manheim, New York: A Harvest Book, 1962.
- Jeck, U. R.: *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam: B. R. Gruner, 1994.

- Johnson, K.: *The Justice Game: Augustine, Disordered Loves, and the Temptation to Change the World*, in: *Religions*, 6 (2015), გვ. 409-418.
- Juliano, J. P.: *The Roots of Existentialism in the Augustinian Person*, in: *Thoughts on Classical Philosophy*, vol. 10, N. 2 (December 2016), გვ. 132-150.
- Kahn, C. H.: *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in: John M. Dillon and Anthony A. Long (eds.), *The Question of 'Eclecticism'*. Studies in Later Greek Philosophy, Berkeley, CA: The University of California Press, 1988, გვ. 234-259.
- Karfikova, L.: *Grace and the Will according to Augustine*, translated by M. Janebova, Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Karfiková, L.: *Augustine on Recollection between Plato and Plotinus*, in: M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica 75*. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, Leuven: Peeters, 2017, გვ. 81-102.
- Kehr, M. W.: *The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes*, in: *The Philosophical Review*, Jul., 1916, Vol. 25, No. 4 (Jul., 1916), გვ. 587-615.
- Kent, B.: *Augustine's ethics*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Kirwan, C.: *Augustine*, New York: Routledge, 1989.
- Lagouanère, J.: *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualization*, Paris: Études Augustiniennes, 2012.
- Lamberigts, M.: *Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aelclanum*, in: J. van Oort et al. (eds.), *Augustine and Manicheism in the Latin West*, Leiden: Brill, 2001, გვ. 113-136.
- Lamberigts, M.: *Augustine on Predestination. Some Quaestiones Disputatae Revisited*, *Augustiniana*, 54(1/4, 2004), გვ. 279-305.
- Lawless, G.: *Augustine and Human Embodiment*, in: *Augustiniana*, vol. 40, no. 1/4 (1990), გვ. 167-186.
- Leinhard, J. T.: *Augustine of Hippo, Basil of Caesarea and Gregory Nazianzen*, in: *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by A. Papanikolau, G. E. Demacopoulos, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, გვ. 81-99.

- Lössl, J.: *Augustine on Predestination: Consequences for the Reception*, Augustiniana, 52(2/4, 2002), გვ. 241–272.
- Magedanz, S.: *St. Augustine's Confessions*, New York: Wiley Publishing, inc., 2004,
- Mann, W. E., 1999, "Inner-Life Ethics", in Matthews 1999: 140–165.
- Mann, W. E. (ed.): *Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Mann, W. E. (ed.): *Augustine's Confessions. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.
- Markus, R. A.: *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Markus, R. A. (ed.): *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books. Anthology of older essays, 1972.
- Markus, R. A.: *Christianity and the Secular*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Matthews, G. B.: *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- Matthews, G. B. (ed.): *The Augustinian Tradition*, Berkeley, CA: University of California Press, 1999.
- Matthews, G. B.: *Augustine*, Malden: Blackwell, 2005.
- Meconi, D. V. and Stump E.(eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mendelson, M.: *The Business of Those Absent: The Origin of the Soul in Augustine's De Genesi Ad Litteram 10.6–26*, Augustinian Studies, 29 (1, 1998), გვ. 25–81.
- Mendelson, M.: *Saint Augustine*, Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/augustine/> (წვდომა განხორციელდა 08.01.2021)
- Menn, S.: *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Mojsisch, B.: *Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins*, in: *Medioevo* 9 (1983), გვ. 43-59.

- Mojsisch, B.: *Der Begriff der Liebe bei Augustin und Meister Eckhart*, in: *Philosophie. Anregungen für die Unterrichtspraxis*, hrsg. von J. Hengelbrock, Heft 12: Freundschaft und Liebe, Frankfurt a. M., 1984, გვ. 19-27.
- Mojsisch, B.: *Augustins Theorie der ‚mens‘ bei Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg – zu einer ordensinternen Kontroverse im Mittelalter*, in: *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption*, Festgabe für W. Eckermann, hrsg. von A. Zumkeller, A. Krümmel, Würzburg, 1994, გვ. 193-202.
- Mojsisch, B.: *La critique eckhartienne de la conception téléologico-théocratique d'Augustin*, in: *Voici Maître Eckhart*, Textes et études réunis par E. Zum Brunn, Grenoble 1994, გვ. 231-242.
- Mojsisch, B.: *Augustin (354-430)*, in: *Klassiker der Sprachphilosophie*, hrsg. von T. Borsche, München: Verlag C. H. Beck, 1996, S. 63-76, გვ. 457-459.
- Mojsisch, B.: *Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der Mens- und Cogitatio-Theorie Augustins*, in: *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2000, გვ. 241-248.
- Mojsisch, B. (Ed.) et al.: *Platonismus im Idealismus*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2003.
- Nash, R. H.: *The Light of the Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington: University Press of Kentucky, 1969.
- Nisula, T.: *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- O'Connell, R. J.: *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge, MA: The Belknap Press, 1968.
- O'Connell, R. J.: *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York: Fordham University Press, 1987.
- O'Connell, W. P.: *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, Dissertation Submitted to the Faculty of Philosophy of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Archdiocese of Milwaukee, 1921.
- O'Dailly, G.: *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.

- O'Daly, G.: *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- O'Daly, G.: *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine*, Aldershot: Variorum, 2001.
- O'Donnell, J. J.: *Augustine. A New Biography*, New York: Harper Collins, 2005.
- O'Donovan, O.: *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- O'Meara, J.: *Saint Augustine's Understanding of the Creation and Fall*, in: *The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad* 10 (1984), 33. 52-62.
- Ortiz, J.: *You Made us for Yourself, Creation in St. Augustine's Confessions*, Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- Paffenroth, K., Kennedy, R. P. (eds.): *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Papanikolaou, A., Demacopoulos, G. E. (eds.): *Orthodox Readings of Augustine*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Pavouris, R.: *The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context: The Assessment and Judgement of Emperor Justinian and the Fifth Ecumenical Council (553)*, thesis submitted to the department of theology and church history of the university of Glasgow in fulfilment of the requirements for the degree of doctor of philosophy, 2001.
- Pollmann, K., Vessey, M. (eds.): *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Power, K.: *Veiled Desire. Augustine on Women*, New York: Continuum Books, 1996.
- Prelipcean, T.: *Saint Augustine – The Apologist of Love*, in: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 149 (2014), 33. 765-771.
- Price, R.: *Augustine*, Liguori, Missouri: Triumph, 1997.
- Rist, J. M.: *Augustine on Free Will and Predestination*, *The Journal of Theological Studies*, vol. 20, no. 2, Oxford: Oxford University Press (1969), 33. 420-447.
- Rist, J. M.: *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Rist, J.: *Augustine: Freedom, Love, and Intention*, in: *Mistero del Male e la Libertà Possibile (IV): Ripensare Agostino. Studia Ephemeridis Augustinianum*, 59 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum (1997), გვ. 14-18.
- Rombs, R. J.: *Saint Augustine and the Fall of the soul, Beyond O'Connell and his Critics*, Washington: The Catholic University of the America Press, 2006.
- Schumacher, L.: *Divine Illumination, The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell, 2011.
- Siebert, M. K.: *Augustine's Development on Testimonial Knowledge*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 56(2, 2018), გვ. 215–237.
- Starnes, C.: *Augustine's Conversion, A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Stump, E.: *Augustine on Free Will*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Stump, E., Kretzmann, N. (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Sullivan, J. E.: *The Image of God, The Doctrine of St. Augustine and it's Influence*, Dubuque, Iowa: The Priority Press, 1963.
- Teske, R.: *Augustine's theory of soul*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, edited by E. Stump and N. Kretzmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Teske, R. J.: *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian, A Second Collection of Essays*, Milwaukee: Marquette University Press, 2009.
- The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967.
- Topping, R. N. S.: *Happiness and Wisdom, Augustine's Early Theology of Education*, Washington: The Catholic University of America Press, 2012.
- Tornau, C.: *Saint Augustine*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/> (წვდომა განხორციელდა: 02.01.2021).
- Vaught, C. G.: *The Journey Toward God in Augustine's Confessions, books I-VI*, Albany: State University of New York Press, 2003.

- Vessey, M. (ed.): *A Companion to Augustine*, Chichester: Blackwell, 2012.
- von Heyking, J.: *Augustine and Politics as Longing in the World*, Columbia: University of Missouri Press, 2001.
- Weissenberg, T. J.: *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Weithman, P. J.: *Toward an Augustinian Liberalism*, in: Matthews 1999, გვ. 304–322.
- Wetzel, J.: *Augustine. A Guide for the Perplexed*, London/New York: Bloomsbury, 2010.
- Wolterstorff, N.: *Augustine's Rejection of Eudaimonism*, in: Wetzel 2012: გვ. 149–166.
- Woolcott, P.: *Some Considerations of Creativity and Religious Experience in St. Augustine of Hippo*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 5, no. 2, Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell (1966), გვ. 273–283.
- Yannaras, C.: *Against Religion*, translated by N. Russell, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2013
- Zagzebski, L. T.: *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Zwitter, A.: *Peace and Peace Orders: Augustinian Foundations in Hobbesian and Kantian Receptions*, in: *Democracy, Peace and Security*, H. Gärtner, J. W. Honig, H. Akbulut (ed.) Rowman and Littlefield: Lexington Books, 2015, გვ. 59–80.

3. სხვადასხვა სახის ფილოსოფიური ლიტერატურა:

- ნმინდა გრიგოლ ნოსელი: *შესაქმისათვის კაცისა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გ. კოპლატაძემ, წიგნში: საქართველოს ეკლესიის 2010 წლის კალენდარი, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2009, 121–218.*
- გრონდენი, ჟ.: *რელიგიის ფილოსოფია, თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2018.*
- დეკარტი, რ.: *მსჯელობა მეთოდის შესახებ, მეტაფიზიკური განაზრებანი, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი: Carpe Diem, 2010.*

ზენკოვსკი, ვ.: ქრისტიანული ფილოსოფიის იდეა, კრებულში: ნარკვევები ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2021, გვ. 17-50.

თევზაძე, გ.: ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი: „მეცნიერება“, 1995.

ირემაძე, თ.: ფილოსოფია კულტურათა და ეპოქათა გზაგასაყარზე, ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები, თბილისი: „ნეკერი“, 2013.

ირემაძე, თ.: ალეთეიოლოგიური რეალიზმი. შალვა ნუცუბიძე და მისი აზროვნების ახლებური საწყისები, გერმანულიდან თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 2013.

ირემაძე, თ.: რატომ უნდა შევისწავლოთ ქრისტიანული ფილოსოფია? კრებულში: ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან, რედ.: თ. ირემაძე, ჰ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 9-15.

ირემაძე, თ.: ფილოსოფიის რაობა, კრებულში: ნარკვევები ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2021, გვ. 9-18.

ირემაძე, თ.: ქრისტიანობა და ფილოსოფია, კრებულში: ნარკვევები ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2021, გვ. 73-82.

კანტი, ი.: პრაქტიკული გონების კრიტიკა, თარგმნა ლ. რამიშვილმა, თბილისი: carpe diem, 2016.

კანტი, ი.: წმინდა გონების კრიტიკა, თარგმნა შ. პაპუაშვილმა, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.

კოპალეიშვილი, ნ.: დიალოგიური ფილოსოფია, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/110> (წვდომა განხორციელდა: 30.06.2020).

კოპალეიშვილი, ნ.: ტრიადა, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/108> (წვდომა განხორციელდა: 30.05.2020).

კოპალეიშვილი, ნ.: ღმერთის არსებობის არგუმენტები ქართულ აზროვნებაში, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/131> (წვდომა განხორციელდა: 14.07.2020).

მახარაძე, მ.: *ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში*, თბილისი: „მეცნიერება“, 1999.

მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი, *მართლმადიდებლური თეოლოგია და თანამედროვე ანთროპოლოგია*, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2020.

მიტროპოლიტი კალისტე (უეარი): *შესაქმის მართლმადიდებლური ხედვა*, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019.

ტრემონტა, კ.: *პლატონური ანთროპოლოგიის კრიტიკა*, ინგლისურიდან თარგმნეს გ. ჭანიძემ და რ. ზოიძემ, კრებულში: *ნარკვევები ქრისტიანულ ფილოსოფიაში*, რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2021, გვ. 51-62.

Buber, M.: *I and Thou*, translated by W. Caufmann, New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Gilson, E.: *God and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1941.

Pasternack, L., Fugate, C.: *Kant's Philosophy of Religion*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/> (წვდომა განხორციელდა: 21.01.2021).

Plotinus: *The Enneads*, translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. H. King, A. Smith, J. Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Vasilakis, D.: *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*, <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/> (წვდომა განხორციელდა: 22.10.2020).

RESUME

The present work is based on PHD disertation, which was performed in New Georgian University, On the Faculty of humanities and social sciences at 2018-2022 (supervisor: Prof. Tengiz Iremadze) and examines the philosophical anthropology of St. Augustine, the key figure of Christian philosophy. In the history of philosophy, St. Augustine of Hippo occupies a distinguished position, as one of the most influential and significant thinker. In his works one clearly sees the reception and transformation of ancient wisdom, more concretely, the synthesis of Greek philosophy and Christian doctrines; on the other hand, the ranges of different traditions that fall under Augustinian influence are wide. His philosophical work assimilates many aspects, details, and features of late antiquity. In addition, St. Augustine's philosophy was developing among different philosophical schools and religious traditions. In order to demonstrate the wide range of his thinking, it will be enough to mention only a few of them (namely Platonism, Aristotelianism, the Philosophy of Cicero, skepticism, Manichaeism, Pelagianism, and Donatism). The various discussions that are presented in the work, allow us to see St. Augustine's work in the light of various philosophical traditions and then, to develop the model of Christian anthropology, which starts from ancient philosophy, continues in the philosophy of the Middle Ages, and finally reaches the modern and twenty-century thought. By such analysis, St. Augustine is presented as a paradigmatic author, while Christian philosophy is considered as an eminently important part of the whole philosophical tradition.

In this work, wich is divided into nine parts (introduction, seven chapters and colclusion), we present the Augustinian conception of human nature which is based on his writings from early to late periods. The work analyses different angles and developments of Augustinian anthropology, in which we can see the trace of divinity in the human being. Due to the specifics of Christian philosophy, the work begins with the Augustinian interpretation of the Biblical story of creation – the

cornerstone of St. Augustine's whole conception. The story directs our attention to the divine likeness of human being and other related issues. Besides the Biblical story and its interpretation, the work presents the essential characteristics of humans, such as their relation to the environment, human biography, love, free will, human soul and mind. On the basis of various insights and arguments, one can say that, there is a divine trace in human being and that man with its essence and actions indicate to God.

In present work analysis of Augustinian anthropology shows that for St. Augustine human being possesses various essential characteristics/faculties/qualities, and all those essential properties are unified in relation to the creator, God. In the last resort, human's every activity and property might be reduced to the relationship between God and man; as well as the dependence of man on God. So, the scientific novelty of this work is a new interpretation of Augustinian anthropology, such interpretation is developed upon the statement that assumes the essential relatedness of man and God. Man, as a God's creation, possess a tendency of god-seeking, and realizes its essence with relation to creator. Here this statement is manifested by showing various characteristics of man, such as reasoning, free will, love, happiness, and etc. As a result, St. Augustine's different and in some sense ambiguous theories are united under one conception. The essential moment of man's life is to regain close connection with God. Generally speaking, created manifests its creator, but in the case of man, this interaction is far more complex and manifold. Human beings have a specific relationship with God, and this kind of relationship is unique. love is a good example of such a connection. We can call It "a conscious relation". Again, every creature manifests creator, but in the case of man we are witnessing a conscious activity. A man has being, life, and intellect and by means of these three elements, it relates to God. For that reason, the meaning of man, as an anthropological category, is connected to the creator. It is the only high relation with God that enables human being to fulfill its nature as a creation. It seems that there are two essences inside a man, first a man as such, and the second its creator, God. This Augustinian

conception might be taken as the presupposing idea of a specific type of existentialism; a thesis according to which man's essence is formed by relationship. As such, we discuss St. Augustine's anthropological model which presents man as a creation who relates to God. Man alone is not isolated essence, it carries a specific connection with God.

In addition to that, a new aspect of St. Augustine's anthropology is presented, which we called "Man's biography, as an anthropological category". The source of such interpretation comes from an original analysis of his famous work "Confessions", as well as other writings. Those writings show that man is a dynamic being who is located in a concrete period of time, and that temporary existence constitutes its character for eternity. Time located existence might be understood as a concrete condition, and can be called a biography. Every man has such a category, since human existence presupposes a temporal flux of material reality.

Also, on the basis of St. Augustine's anthropology, the work demonstrates that the Christian religion has eternal actuality. In this case, Christianity is presented as a universal religion, and a universal religion ought to have traits that can be seen in every human. We tried to show that in St. Augustine's works Christianity is explained and proved not only on the basis of tradition, such as old and new testaments, but on the basis of human nature, on such human categories, which is, for example, human reasoning – most common category for whole mankind, every ethnic and cultural tradition. We also present other human categories that are related to the Christian doctrines and thus show that Augustinian anthropology absolutizes concrete aspects of Christianity and gives the general features to it.

Finally, the formulation of so-called "Anthropological argument" of God's existence should be noted. The work shows that various arguments of God's existence, such as cosmological, teleological, ontological, and other kinds of proofs, have their root in St. Augustine's works. As such, on the basis of his anthropology, we unified several different arguments. Many aspects of human being outspoke of God. Furthermore, we could say that men as such speak about its creator. This statement is

presented in different abilities, and physical body that human being possesses. Nonetheless, it is very important to note man's teleological dependence on God. Above-mentioned aspects give us arguments of God's existence, and those statements give additional actuality to St. Augustine's anthropology.

სახელთა საძიებელი

- აბრაამი ბიბლ. 128
 ადამი ბიბლ. 30, 47-48, 63, 77, 108
 ათანასე ალექსანდრიელი 11
 ალ ფარაბი 25
 ალბერტ დიდი 166
 ამბროსი მედიოლანელი 11
 ანსელმ კენტერბერიელი 12, 36, 183-184
 ანტონ ბაგრატიონი 23, 150
 არენდტი, პ. 21
 არისტოტელე 10-11, 60
 აფროდიტე მით. 132
 ბასილი დიდი 11, 50
 ბერბიჭაშვილი, გ. 8
 ბიჭაშვილი, მ. 25
 ბონავენტურა 32
 ბრეგვაძე, ბ. 18
 ბუბერი, მ. 55, 191, 221
 ბურკაძე, ვ. 17-18, 52, 61, 63-64, 80-81, 96-97, 118-119, 123, 125, 135, 168-170, 187
 გოგატიშვილი, მ. 8, 24, 27, 43
 გრიგოლ ნოსელი 11, 49-50
 გრიგოლ ღვთისმეტყველი 11, 50
 გრონდენი, ჟ. 66
 დეკარტი, რ. 12, 151
 ევა ბიბლ. 30
 ეროსი მით. 132
 ვალენტინე 100
 ვიტგენშტაინი, ლ. 12
 ზაქარაძე, ლ. 8, 11
 ზიზიულასი, ი. 35, 192
 ზოიძე, რ. 147
 თავაძე, გ. 32, 58, 137, 153-154, 215
 თევზაძე, გ. 25
 თეოფილე 11
 თომა აქვინელი 12, 25, 152, 166
 იაკობი ბიბლ. 128
 იაკობი, ფ. პ. 192
 იანარასი, ქ. 172
 იასპერსი, კ. 191
 იეკი, უ. რ. 24, 154-155
 იოანე დამასკელი 152
 იოანე დუნს სკოტი 12
 იოანე კონსტანტინეპოლელი 11
 იოანე ღვთისმეტყველი 31, 127, 129, 185-187
 ირემაძე, თ. 7-8, 11, 18, 22-23, 27, 32-33, 58, 85, 137, 147, 150, 153-154, 180, 184
 ირინეოს ლიონელი 147
 ისააკი ბიბლ. 128
 კალვინი, ჟ. 69
 კანტი, ი. 12, 36, 66
 კირილე ალექსანდრიელი 11
 კირეგორი, ს. 12, 192
 კლეფმანი, ტ. 153
 კლიმენტ ალექსანდრიელი 147
 კოპალეიშვილი, ნ. 9, 18, 33, 53, 167, 184, 221
 კოპლატაძე, გ. 50
 ლაბუჩიძე-ხოფერია, დ. 8, 66

მარიტენი, ჟ. 221	შნაიდერი, ჰ. 18, 23, 32-33, 38,
მარიუს ვიქტორინუსი 38	137, 184
მარკოზ ეფესელი 11	
მარსელი, გ. 191, 221	ციცერონი 10, 58, 65, 71, 73, 90,
მახარაძე, მ. 8, 25, 27	148
მესხი, ზ. 9	
მონიკა 29	ჭანიძე, გ. 147
	ჭელიძე, მ. 25
ნუცუბიძე, შ. 58	
	ხელაშვილი, ი. 23
ორიგენე 114, 165	ხუროშვილი, გ. 8, 18, 32-33, 54,
	85, 184, 192
პავლე მოციქული 28, 39, 47, 53,	
60, 78, 108, 126, 130, 174	ჯოხაძე, გ. 25
პაპანიკოლაუ, ა. 35	
პეტრე ლომბარდიელი 32	ჰაიდუგერი, მ. 12
პითაგორა 11, 35, 60, 162	ჰილარიუსი 11
პლატონი 11, 35, 60, 90, 95,	
131, 147-148, 163, 165	Adam <i>Bibl.</i> 29
პლოტინი 11, 65, 131-133, 135-136,	Akbulut, H. 66
158, 163, 185	Arendt, H. 21, 74, 118, 136
პორფირიოსი 11, 64, 148	Armstrong, A. H. 84
	Asiedu, F. B. A. 75
ჟილსონი, ე. 19, 59	
	Basil of Caesarea 50
რამიშვილი, ლ. 66	Benjamin, A. S. 98
	Bonner, G. 102, 115
სენეკა 95	Boys-Stones, G. 133
სტამპი, ე. 19-20, 110-111, 113	Brachtendorf, J. 17
სურმაგა, მ. 25	Buber, M. 55, 221
	Byers, S. 95, 97, 110
ტატიანე 147	
ტერტულიანე 147	Cary, P. 21, 147, 163
ტრემონტა, კ. 147	Caufmann, W. 55
	Chadwick, H. 32, 43, 58, 87, 92
უეარი, კ. 54	Cicero 217
	Clark, G. 29
ფიოგელინი, ე. 24, 27, 43	Cleveland Cox, E. 79
ფოიერბახი, ლ. 192	Cushman, R. E. 65
ფოტი 11	

- Demacopoulos, G. E. 11, 50
 Dillon, J. M. 133
 Dodaro, R. 21, 79-80
 Dods, M. 17, 26, 33, 69, 114, 120
 Drecoll, V. H. 17
 Dunham, S. A. 26, 54
 Dyson, R. W. 85
- Eller, M. F. 100
- Fugate, C. 66
- Gärtner, H. 66
 Geerlings, W. 17
 Gerson, L. P. 133
 Gilson, É. 19, 26-27, 32, 39, 59, 159
 Grabau, J. 142
 Grant, R. M. 64
 Gregory Nazianzen 50
 Groth, P. 28-29
- Harbert, B. 78
 Holmes, P. 69, 114
 Honig, J. W. 66
 Howe, Q. 117
- Iremadze, T. 217
- Jacobs, A. 39
 Janebova, M. 73
 Johnson, K. 122, 128
 Juliano, J. P. 192
- Kant, I. 66
 Karfikova, L. 73, 95-96, 98, 104, 106-107, 109
 Kehr, M. W. 151
 Kent, B. 20, 118, 120, 121, 126-127, 134
 King, R. A. H. 133
- Kopaleishvili, N. 221
 Kretzmann, N. 19-20, 111, 118, 143
- Lawless, G. 29-30, 47. 52, 139-140
 Leinhard, J. T. 50
 Lynch, L. E. M. 19
- Magedanz, S. 87
 Marcel, G. 221
 Maritain, J. 221
 Migne. J.-P. 17
 Mosher, D. L. 99
- O'Connell, R. J. 40, 45, 77
 O'Connell, W. P. 78, 146-147, 149, 151, 159-161, 166
 O'Dailly, G. 167, 172, 179-180, 182, 184
 O'Meara, J. J. 31, 60
 Ortiz, J. 20, 63, 68
- Papanikolaou, A. 11, 50
 Pasternack, L. 66
 Pavouris, R. 10
 Plotinus 132-133
 Prelipcean, T. 125, 127
 Price, R. 114
 Proclus 132
 Pseudo-Dionysius 132
- Rist, J. M. 69
 Rombs, R. J. 40, 45
 Rotelle, J. E. 17, 26, 78
 Russell, N. 116
- Schaff, P. 79
 Schop, L. 72
 Schumacher, L. 167, 169, 173, 180
 Scopp, L. 70, 145
 Scott, J. V. 21, 74

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| Show, J. H. 120 | Vasilakis, D. 132 |
| Smith, A. 133 | Vaught, C. G. 20, 27, 42, 44-45, 58, |
| St. John 126, 130, 186 | 87, 119-120, 139, 145 |
| Stark, J. C. 21, 74 | |
| Starnes, C. 91 | West Haddan, A. 33 |
| Stock, B. 21 | Wilberding, J. 133 |
| Stump, E. 19-20, 111, 118, 143 | Woollcott, P. 67 |
| Sullivan, J. E. 34-35, 38 | |
| | Yannaras, C. 116, 173 |
| Teske, R. 19, 143, 150, 162, 164-165 | |
| Topping, R. N. S. 71-72 | Zwitter, A. 66 |
| Tornau, C. 87, 148 | |

საგანთა საძიებელი

- აბსოლუტური/უმაღლესი
 მშვენიერება 132-133, 136
 ადამიანის განზოგადებული
 მოდელი/უზოგადესი ხატი
 77, 79
 ადამიანის პოტენცია 30-31, 47,
 161-162
 ანთროპოლოგიური არგუმენტი
 189, 192
 ანთროპოლოგიური იდეალი/
 ეტალონი 81, 129
 ანთროპოლოგიური ტრიადა 36
 ანტიკური იდეალიზმი 163
 ანტიკური ფილოსოფია/
 აზროვნება/სიბრძნე 10, 12, 21-
 23, 31, 59, 131, 138, 152, 158
 აპოლონური 192
 აპოფატკური მეთოდი 70, 188
 არარა 61-62, 72, 146, 150, 158,
 161/162, 171
 არყოფნა 27, 61
 ასკეტიზმი 142-144
 აუცილებლობა 31, 82, 99, 102,
 134, 156
 აქციდენცია 151
 ბუნების ფილოსოფია 60
 განკაცება 13, 65, 76, 79-80,
 104, 116, 184, 188
 განღმრთობა 78, 136
 გარეგანმანდომი კატეგორია
 15, 62, 127-128
 გარეგანი ადამიანი 28
 დაცემული ბუნება 38-39, 47, 55,
 103, 143
 დიალექტიკური პრინციპი 35
 დიალოგური ფილოსოფია 191
 დიონისური 192
 დონატიზმი 10
 დუალიზმი 59, 85, 96, 157, 163
 ეგზისტენციალიზმი/ეგზისტენ-
 ციალური ფილოსოფია 15,
 55, 191-192
 ერთარსობა 32, 34, 183
 ერთი (ონტოლოგიური კატეგო-
 რია) 132, 136, 180, 186-187
 ეროსი 131-132
 ესენცია 33
 ზოგადადამიანური 27, 37, 69,
 75, 91, 93
 თანშობილი ცოდვა 115
 თვითრეფლექსია 21-22, 24, 28,
 32, 36-38, 68
 თვითშემეცნება 22, 27, 163, 175
 ინდუქციური არგუმენტი 176
 ინტელექტუალური
 ინდივიდუალიზმი 172-173
 ინტელიგიბელობა/ინტელი-
 გიბელური 22, 31, 99, 134,
 151, 157, 160, 172, 191
 კატაფატკური მეთოდი 69
 კატეგორიული იმპერატივი 66
 კომპატიბილიზმი 103, 107, 111
 კოსმოლოგიური არგუმენტი 189
 ლიბერტანიანიზმი 110-112

მანიქეური ონტოლოგია 92
მეტემფსიქოზი 147, 162
მეხსიერება 37-38, 42, 51, 81,
140-141, 152-153, 159, 173

მიზეზოვნება 99
მოდულიზაცია
ლიბერტარიანიზმი 20, 111
მონიზმი 59
მონისტური პრინციპი 92, 96
მორალური/მორალის
ფილოსოფია 60, 66
მშენებელი სხეული 47-48

ნების ავტონომიურობა 95
ნეორომეცნიერება 24
ნეოპლატონიზმი/ნეოპლატონუ-
რი ფილოსოფია 30, 35, 61-62,
117, 121, 133-138, 185, 169
ნეოპლატონური იერარქიული
სისტემა 31, 155
ნეოპლატონური ონტოლოგია
98, 185

ოთხი ელემენტი 51, 158, 163
ონტოლოგიური არგუმენტი 36,
183, 189
ონტოლოგიური ბმა/
დამოკიდებულება 20, 27
ონტოლოგიური მიმართება 42, 44
ონტოლოგიური სტატუსი 57, 91,
93, 98, 187

პარადიგმა 16, 186
პარადიგმატული ავტორი 10
პელაგიანიზმი/პელაგიანელობა
10, 100
პირველარსი 132
პირველერთი 132-133, 171, 186-
188
პირველმამოძრავებელი 153, 178

პირველმიზეზი/პირველსაწყისი/
პირველარსი 37, 43, 51-52,
60-61, 65, 67, 132, 134-135,
175, 185-186
პირველქმნილი ცოდვა 39, 48
პიროვნების ონტოლოგია 15
პიროვნულობა/პიროვნება 15, 36
პლატონიზმი/პლატონური
ფილოსოფია 10, 13, 19, 60-
61, 71-72, 82, 89, 92, 99,
131, 139-140, 144-145, 148,
163, 184
პლატონური დუალიზმი 163
პლატონური იდეალიზმი 31
პრედიკატი 35

რელიგიის ფენომენოლოგია 12
რეცეფცია 10, 16, 23
რჯული 102

საზოგადო ლიბერტარიანიზმი 111
სამპიროვნება 32, 36-37
საღვთო მადლი 38-39, 42, 68-
69, 84-85, 100-109, 113-114,
190-191

საყოველთაო აღდგენა/აღდგომა
63-65, 78, 84, 142-144
საყოველთაო განკითხვა 96
სიკეთის იდეა/უმაღლესი სიკეთე
40, 61-63, 66, 80, 93, 96, 99,
117-119, 122, 132, 134, 143,
181, 184, 190

სიკეთის მონიზმი/მონისტური
კონცეფცია 40, 93, 92-93, 171
სიკეთიზმი 10, 37, 182
სუბსტანცია 33-35, 61, 80, 146-147,
149, 151, 153, 161-162, 164
სულიერი სხეული 48, 63
სქესობრივი დიფერენცია/ცია/
დაყოფა 28-30, 47

სწრაფვა (ონტოლოგიური
კატეგორია) 21, 28, 44-45,
55-56, 58, 61-63, 80, 87, 93,
117-118, 132, 134, 141, 143,
174, 191

სხეულის პოტენცია 164

ტელეოლოგიური არგუმენტი
189

ტრანსფორმაცია 10, 16

ტრიადა/ტრიადული სტრუქტურა
23, 34-35, 37-38, 137, 167-
168, 178

ტრინიტარიზმი 10, 23, 32, 137

უნივერსალური ანთროპოლოგია
171

უნივერსალური ბიოგრაფია 87

უნივერსალური ეთიკა 93

ფრანცისკანული
ეგზეგეზიზმი 32

ქრისტიანობის უნივერსალური
ხასიათი/ბუნება/
უნივერსალიზაცია 16, 75,
173, 184, 188

ქრისტიანული ეთიკა 20, 106,
127

ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი
131, 138

ქრისტიანული ონტოლოგია 92,
100

ქრისტიანული პლატონიზმი 13
ქრისტოლოგიური საკითხი/
მოძღვრება 10

ღვთის ხატება/მსგავსება 26-30,
54, 80, 92, 104-105, 120, 129,
135, 137-138, 164, 189

ღმერთის არსებობის
მტკიცებულება 43, 166, 169,
175-176, 184, 189-192

შემთხვევითობა 73, 89, 99
შინაგანი ადამიანი/კაცი 28, 48

ცოდვით დაცემა 14, 19, 39-42,
47-49, 52-53, 80, 90, 97, 100,
108, 110, 115, 189-190

ნესრიგი (ონტოლოგიური
კატეგორია) 40-41, 44, 52-53,
61-62, 70-71, 98-100, 121-122
ნმინდა გონება 180

ჭეშმარიტების დისკურსული
განსჯა 148

პიპოთეტური იმპერატივი 66
პიპოსტასი 23

amor 106, 117
anamnesis 82
anima 34, 139

caritas 21, 117, 135-136
caro 47
civitas Dei 84
civitas terrena 84
corpus 47, 51
cupititas 21, 135-136

imago Dei 26, 28

mens 26, 32, 139, 146, 167, 177

ავტორის შესახებ

ნიკოლოზ კოპალეიშვილი არის ფილოსოფიის დოქტორი, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით და კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის მკვლევარი. მისი მთავარი საკვლევი სფეროებია: ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ქრისტიანული ფილოსოფია და ქართული ფილოსოფიის ისტორია. მას ეკუთვნის სამეცნიერო სტატიები ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიის, ქართული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების შესახებ. მან ქართულად თარგმნა ნეტარი ავგუსტინეს, მარტინ ბუბერის, გაბრიელ მარსელის, ჟაკ მარიტენის და სხვ. ნაშრომები. იგი არის „ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედიის“ ერთ-ერთი ავტორი.

ABOUT THE AUTHOR

Nikoloz Kopaleishvili is a doctor of philosophy, assistant professor of philosophy at New Georgian University and research fellow at Archive of Caucasian Philosophy and Theology. His major research and teaching areas are: Philosophical Anthropology, Christian Philosophy and History of Georgian Philosophy. Kopaleishvili is an author of several academic papers on St. Augustine, as well as about Georgian philosophy and theology. He translated into Georgian the works of St. Augustine, Martin Buber, Gabriel Marcel, Jacques Maritain and etc. Nikoloz Kopaleishvili is one of the authors of "Encyclopedia of Georgian Philosophy and Theology".