

თორნიკე გოგინაშვილი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი; სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი,
საქართველო

მენტალური სიტყვის თეორია და მისი რეფლექსია
შუა საუკუნეებში (ნებართვი ავტორი პიერ აბელარი,
ჰუმბოლტი და სანქტ ბონეტის დოქტრინა და თეომა აქვინელი)

საკვანძო სიტყვები: მენტალური სიტყვა, ავგუსტინე, თეომა
აქვინელი, მეტეფორა

შესავალი

იოანეს სახარების პირველმა სიტყვებმა, სადაც ქრისტე, სამების მეორე პირი, სიტყვასთან არის შედარებული ანტიკურობისა თუ შუა საუკუნეების მრავალ ავტორს სხვადასხვა ინტერპრეტაციისა და თეორიის ჩამოყალიბების შესაძლებლობა მისცა, როგორც თეოლოგიური, ისე თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პერსპექტივიდან. სიტყვა *logos*-ი, რომელიც დასავლურ ტრადიციაში *verbum*-ად გადაითარგმნა, როგორც ძველ ეპოქაში ისე ახლაც სხვადასხვა მნიშვნელობას ატარებდა და ატარებს.¹ იოანე მახარებელი კი მას განსაკუთრებული

¹ მ. ჯონსტონის მიხედვით, ძვ. წ მე-4-5 საუკუნეებში ლოგოსის მნიშვნელობა დაკავშირებული იყო გამოთქმასთან, რაიმე ისტორიის, ფაქტის ან აზრის გამოხატულებასთან, რომელიც შეიძლება დაწყებულიყო სხვა ადამიანის მიერ და დასრულებულიყო სხვა ადამიანისგან. ტერმინი

მნიშვნელობით იყენებს, რომლის გააზრებასაც დასავლურ სამყაროში ნეტარი ავგუსტინე გვთავაზობს თავისი *verbum mentis* თეორიის შექმნით. ამ თვალსაზრისით თავად ავგუსტინე მნიშვნელოვანია არა უბრალოდ იმიტომ, რომ მან *verbum* თეორია შექმნა, არამედ იმიტომ თუ რას, როგორ და რატომ დაუკავშირა ეს სიტყვა.

სიტყვის შესახებ ეკლესიის მამები აქამდეც საუბრობდნენ, მაგრამ არა იმ შინაარსით, რითიც ავგუსტინემ გამოიყენა. ჰ. შნაიდერი ავგუსტინეს ამ დამსახურებას ამგვარად წარმოაჩენს:

„იოანეს სახარების შესავალში ქრისტე მოიხსენიება როგორც სიტყვა, როგორც ლოგოსი. ეკლესიის მამათა უმრავლესობა ამაში მოიაზრებდა არა შინაგან სიტყვას, არამედ წარმოთქმულ სიტყვას. თუმცა, ავგუსტინეს 'სიტყვა' ესმის როგორც შინაგანი სიტყვა, ანუ როგორც სიტყვის შინაგანი ხატი, რომელიც წინ უსწრებს სიტყვას. შინაგან სიტყვას საფუძვლად უდევს აზრი, ცნება. შინაგანი სიტყვა სულის სიტყვაა, გაფორმებული აზრია, რომლის წიაღშიც ძის ჩასახვა ხორციელდება.“²

შნაიდერის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ავგუსტინეს მოსაზრება საფუძვლიანად განსხვავდება აქამდე არსებული მოსაზრებებისგან. მან თეოლოგიურ მსჯელობაში რაღაც ისეთი შემო-

ლოგოსი ზოგადად მიუთითებდა რაღაცაზე, რაც ენაში ჩნდებოდა, თუმცა ის არ იყო უბრალოდ რაღაც, რაც მოხდა და ითქვა, არამედ, ლოგოსი იყო საგნების შესახებ ორგანიზებული ინფორმაციის წარმოჩენა ისე როგორც იყო. ჯონსტონის მიხედვით, ადრეულ პერიოდში იგი უფრო მეტად დაკავშირებული იყო რაღაც ჩამოთვლასთან, გასართობ ამბებთან ვიდრე ფაქტების განხილვა-განმარტებასთან. დროთა განმავლობაში ლოგოსი დაკავშირდა განსჯასთან, მას მიენიჭა ფუნქცია, რომ წამოადგინოს საგანი როგორც მყოფი, არსებული როგორც ის არის. ის წარმოაჩენს მას როგორც მთლიანს და შესაძლებელს ხდის მის გაგებას. შდრ.: Johnstone 2014, 12-17.

² შნაიდერი. 2017, 106.

იტანა, რომლის მიხედვითაც ეს სიტყვა წინ უსწრებს გამოთქმულ სიტყვას, რითიც სხვა ადამიანისთვის შენი აზრი ხდება გასაგები. ეს სიტყვა სულის სიტყვაა, რომელიც თავის მხრივ ძის ჩასახვის იდეასაც მოიცავს და როგორც გამოთქმული სიტყვა, ამ რთულად გასაგებ მოვლენას გასაგებს ხდის.

ავგუსტინეს *verbum* თეორიის ჩამოყალიბებისას მრავალი საუკუნის წინანდელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური³ ცოდნა ჰქონდა ხელთ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, იმის გააზრება, რომ ბერძნული ლოგიკის და ფილოსოფიის ქრისტიანულ აზროვნებაში შეტანით, რაღაც ახალი შეიქმნა. ჰ. გ. გადამერი თავის წიგნში „ჭეშმარიტება და მეთოდი“ ენის ფუნქციისა და დანიშნულების შესახებ დეტალურად საუბრობს, სადაც განიხილავს ენისა და *verbum*-ის ურთიერთმიმართების საკითხს და სწორედ ამ სიახლის შესახებ მიუთითებს. გადამერის აღნიშვნით, მაშინ როდესაც ბერძნული ლოგიკის იდეა ქრისტიანმა თეოლოგებმა შეითვისეს, რაღაც ახალი დაიბადა. ენის შუამავალი, რაშიც განსხეულების მოქმედების იდეაც მის სრულ ჭეშმარიტებას აღწევს.⁴

ნეტარი ავგუსტინეს შეხედულება მენტალური სიტყვის თეორიის თეოლოგიურ მნიშვნელობაზე შუა საუკუნეების ავტორებთანაც ფართოდ გავრცელდა. ამ თვალსაზრისით წინამდებარე სტატიისთვის მნიშვნელოვანია პიერ აბელარი, ჰუგო დე სანქტ ვიქტორი და თომა აქვინელი. წარმოდგენილი ავტორებიდან აბელარი და ჰუგო იზიარებენ მენტალური სიტყვის თეოლოგიური შინაარსის ავგუსტინესულ შეხედულებას, თუმცა ისინი სხვადასხვა პერსპექტივიდან განიხილავენ მათ. თუმცა ცალსახად თეოლოგიური თვალსაზრისით. მათგან განსხვა-

³ დეტალურად იხ.: Edwards 2013.

⁴ შდრ.: Gadamer 2004, 427.

ვებით თომა თავის მენტალური სიტყვის თეორიას არ აყალიბებს მხოლოდ ავგუსტინეზე დაყრდნობით, არამედ არისტოტელეს ავტორიტეტსაც იშველიებს და გვთავაზობს მენტალური სიტყვის ახლებურ (თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ) გააზრებას, რომელიც განსხვავდება მისი წინამორბედებისგან.

წინამდებარე სტატიის მიზანია, შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ დისკურსში წარმოაჩინოს *verbum mentis*-ის თეორიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორია, რომელიც სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ავტორებთან განსხვავებულად ჩამოყალიბდა. ასევე გამოიკვლიოს და აჩვენოს, რომ იგი არაა მხოლოდ თეოლოგიური შინაარსის მატარებელი თეორია, არამედ თეოლოგიური და ფილოსოფიურისა ერთად, რომელიც გარდამტეხი ფაქტორი იყო აღნიშნული თეორიის განვითარებაში. წინამდებარე სტატიის განსახილველი ავტორები შესაძლოა ორ ნაწილად დავყოთ. ისინი, რომლებიც წმინდად თეოლოგიურ შინაარსს დებდნენ *verbum mentis* თეორიაში და თომა აქვინელი, რომელიც მათგან განსხვავებულ წაკითხვას გვთავაზობს, როდესაც მასში ფილოსოფიური დისკურსი შემოაქვს. შესაბამისად აღნიშნულ ნაშრომში განხილული იქნება, ნეტარი ავგუსტინეს, პიერ აბელის, ჰუგო დე სანქტ ვიქტორისა და თომა აქვინელის მენტალური სიტყვის თეორიები.

1. ნეტარი ავგუსტინე

ავგუსტინე თავის თეორიას იოანეს სახარების პირველი თავის პირველ მუხლებზე მსჯელობისას ავითარებს: „პირველითგან იყო სიტყუად, და სიტყუად იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმრთი იყო სიტყუად იგი. ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა.“ (ინ.1.1-2). იოანე მახარებლის მიერ ქრისტეს სიტყვად

მოხსენიებით ავგუსტინესთვის წარმოიშვა გონებისა და სიტყვის მიმართების საკითხი, როგორც ძისა და მამის მიმართების ანალოგია. მისი მიხედვით, სიტყვა ფუნქციონირებს მის გამომთქმელ გონთან მიმართების გზით.⁵

ავგუსტინე იოანეს სახარების კომენტირებისას წერს:

*“მიაჰყარი შენი გონება ამ სიტყვას: თუკი შეგიძლია, რომ ექონდეს სიტყვა შენს გულში, როგორც შენს გონებაში დაბადებული განსჯა, რათა შენმა გონებამ დაბადოს განსჯა და ეს განსჯა იყოს შენში, როგორც შენი გონების შთამომავალი, როგორც შენი გულის ძე.”*⁶

ავგუსტინესთვის სიტყვა არის გონების ძე, ის, რაც გონებაში არსებულ ინფორმაციას ფლობს და, ამავდროულად, გადმოსცემს იმას, რაც გონებაშია.⁷

მენტალური სიტყვის თეორიის შექმნით ავგუსტინეს, ერთი მხრივ, სურდა, ადამიანებისთვის გასაგები გაეხადა, თუ როგორ შეიძლება უხილავმა ღმერთმა ყოველგვარი გარე ჩარევის გარეშე შვას ძე. ხოლო, მეორე მხრივ, აეხსნა, თუ როგორი ურთიერთმიმართება არის სამების ორ პირს, მამასა და ძეს შორის. ეს თეოლოგიურად ურთულესი დოგმატი ავგუსტინეს იმგვარად უნდა გადმოეცა, რომ ადამიანებს გაეგოთ და, ამავე

⁵ შდრ.: ცოფურაშვილი 2017, 50.

⁶ S. Aurelii Augustini. In Evangelium Ioannis. 1, 1-5. T I, 9: „Refer animum ad illud verbum. Si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui.“

⁷ ამის საფუძველზე ჰ. გადამერი მიუთითებს, რომ შინაგანი სიტყვა არის სარკე და ხატი ღვთაებრივი სიტყვისა. როდესაც ავგუსტინე და სქოლასტიკოსები განიხილავდნენ *verbum*-ის პრობლემას რათა გაეგოთ კონცეფტუალური მნიშვნელობა და აეხსნათ სამების მისტერია, ამისთვის ისინი ექსკლუზიურად უკავშირდებოდნენ შინაგან სიტყვას, გულის სიტყვას და მის რელაციას გონებასთან. შდრ.: Gadamer 2004, 420.

დროულად, იმგვარი ფორმულირებით, რომელიც დამაჯერებელი და საკმარისი იქნებოდა მის ასახსნელად. ყველაზე ბუნებრივი და გასაგები მაგალითი კი გონებისა და აზრის ურთიერთმიმართებაა ადამიანში.

ავგუსტინე იოანეს სახარების კომენტარებში წერს:

„როდესაც ღმერთი საუბრობდა, ხმას, ბგერებს ან მარცვლებს გამოსცემდა? თუკი ის გამოსცემდა, რომელ ენაზე საუბრობდა? ებრაულზე, ბერძნულსა თუ ლათინურზე? სადაც ენა აუცილებელია იქ ერების განსხვავებაა. თუმცა არავის შეუძლია თქმა, რომ ღმერთი ამა თუ იმ ენაზე საუბრობდა. შენს გულს მიაქციე ყურადღება.“⁸

თავისთავად ცხადია, ღმერთი არც ერთ ცალკეულ ენაზე არ მეტყველებს და არც ისე უცხადებს ადამიანებს თავის ნებას, როგორც ერთი ადამიანი მეორეს. სწორედ ამიტომ, სვამს ავგუსტინე კითხვას. თუკი შესაძლებელია ღმერთის შესახებ ითქვას, რომ ის რომელიმე ენაზე საუბრობდა, მაშინ, რადასაჭიროა შინაგან სიტყვაზე მითითება? ნეტარი ავგუსტინე ამ შინაგანი ურთიერთმიმართების ასახსნელად იყენებს მენტალური სიტყვის ანალოგიას და მიუთითებს:

„შესაბამისად, მაშინ, როცა საუბრობდა რა ღმერთი ენას არ საჭიროებდა (ეძიებდა) და არც საუბრის რაიმე სახეს იყენებდა. მაშინ რაგვარად მოისმინა ქმ, როდესაც თავად ქე არის მაშის მეტყველება? რაგვარადაც სიტყვას, რომელსაც შენ წარმოთქვამ, ის შენს გულშია და თავად შენთანაა და მისი გაგება, წვდომა სულიერია (გონითია) (რადგან ისევე როგორც შენი

⁸ S. Aurelii Augustini. In Evangelium Ioannis. 3, 29-36. T. XIV. 7: “Deus cum loqueretur, adhibuit vocem, adhibuit sonos, adhibuit syllabas? Si adhibuit ista, qua lingua locutus est? Hebraea, an graeca, an latina? ibi necessariae linguae, ubi distinctio gentium. Ibi autem nemo potest dicere, illa lingua, vel illa lingua locutum esse Deum. Cor tuum attende.”

სამშვინელი სულია, ასევე სიტყვა, რომელსაც იგებ (სწვდები), სულია, სახელდობრ, მას ჯერ კიდევ არ მიუღია ბგერის ფორმა, რომ მარცვლებად დაყოფილიყო, არამედ რჩება გულის გაგებასა (წვდომილობასა) და გონების სარკეში, ასე წარმოშვა ღმერთმა სიტყვა, ეს არის ძის შობა.⁹

აღნიშნული კომენტარის მიხედვით, როგორც ჩვენს გონებასა და გულში მოაზრებული შინაგანი სიტყვა, ბგერით ფორმას იღებს და ამგვარად ყველასთვის ხდება გასაგები, ასევე, მხოლოდშობილმა ძემაც, ყველაფერზე უწინარესად, ღვთაებრივად შობილმა, უკანასკნელ ჟამს ხორცი შეისხა და განკაცდა, როგორც მამის სიტყვა. ძის ამგვარი ქმედება არ გულისხმობდა მხოლოდ მის განკაცებას, არამედ მასთან ერთად სხვა დანარჩენებისთვის მამის შესახებ უწყებასაც, როგორც ამას იოანე მახარებელი ამბობს: „ღმერთი არავინ სადა იხილა; მხოლოდშობილმან ძემან, რომელი იყო წიადთა მამისათა, მან გამოთქუა“ (ინ.1.18)¹⁰

ავგუსტინე თავის *verbum mentis*, ან როგორც ამას იგი უფრო ხშირად იყენებს, ტექსტებში შინაგანი სიტყვის,¹¹ შესახებ სამე-

⁹ S. Aurelii Augustini. In Evangelium Ioannis. XIV. 7: „Quomodo enim tu verbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritalis est (nam sicut anima tua spiritus est; ita et verbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis): sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium.“

¹⁰ ჰ. გადამერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მენტალური სიტყვა, გაცილებით უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ მეტაფორა. ადამიანებისთვის აზროვნებასა და მეტყველებას შორის ურთიერთობა, მიუხედავად მისი არასრულყოფილებისა, სწორედ სამების პირებს შორის ურთიერთობას შეესაბამება. შინაგანი, გონებრივი სიტყვა ისევე თანაარსობრივია აზროვნებასთან, როგორც ძე მამა ღმერთთან. შდრ.: H. G. Gadamer 2004, 420.

¹¹ მაგალითად: Augustine, De Trinitate. XV, 21.40: „Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem

ბაზე დაწერილ ტექსტში გვესაუბრება. იგი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ვისაც კი ძალუძს სიტყვის გაგება, არა მხოლოდ მანამდე, სანამ ის წარმოთქმულ სიტყვაში გახმოვანდება, არამედ იქამდეც, სანამ ამ წარმოთქმული ბგერების გამოსახულებები შემოვიდოდნენ ფიქრში, რომელიც არც ერთ ნაციონალურ ენად წოდებულ ენას არ ეკუთვნის, რომელთა შორისაც არის ლათინური, ყველას, ვისაც შეუძლია ამის გაგება, შეუძლია ასევე ამ სარკეში და ამ იდუმალებაში დაინახოს იმ სიტყვის მსგავსება, რომლის შესახებაც ნათქვამია, რომ იყო პირველითგან და იგი თავად არის ღმერთი. როგორც სიტყვა გამოთქმამდე არის უწინარესი და ყველას გონებაშია, ასევეა პირველითგან სიტყვა ყველაფრის უწინარეს.¹²

invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reuenteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alla cogitaret.“

ასევე: Augustine, De Trinitate. XV, 15. 25: „Ex quo fit ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur solus deus intellegatur habere verbum sempiternum sibi coaeternum.“

ასევე: Augustine, De Trinitate. XIV, 7.10: “Sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, voluntate.”

¹² მდრ.: Augustine, De Trinitate. XV, 10.19: “Quisquis igitur potest intellegere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione voluantur (hoc est enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra latina est), quisquis, inquam, hoc intellegere potest iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam verbi illius similitudinem de quo dictum est: In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum.“ შინაგანი სიტყვის წარმოშობა გულისხმობს მოქმედებას, აზროვნების აქტს. რაღაცის შესწავლა და შემეცნება სწორედ გონების გზით ხორციელდება. ერთია საგნის არსებობა და მეორე აზროვნების პროცესი, რომე-

ავგუსტინე მენტალურ სიტყვას უკავშირებს, არა მხოლოდ იმას, რაც გამოთქმულზე უწინარესია, არამედ თავად გამოთქმულსაც, რადგან ძემ ხორცი შეისხა და განკაცდა. ავგუსტინე სამების შესახებ დაწერილ ტრაქტატში მიუთითებს:

ლიც სწორედ მენტალური სიტყვის წარმოშობით მიმდინარეობს და მესამე კი ამის გამოთქმა. ამ სამივე კომპონენტის არსებობა პრინციპულად მნიშვნელოვანია, რადგან თუკი მას რაიმე მოაკლდა, ის სრულყოფილად ვერ განხორციელდება. თავად სამიც არაა შემთხვევითი რაოდენობა. სისრულის წარმოსაჩენად არაა საკმარისი არც ცალკე ერთი და არც ორი. თავისთავად თითოეული მათგანი, შესაძლოა, სრულია, მაგრამ ერთმანეთთან მიმართებისას ვერა. ამიტომ აუცილებელია მესამე კომპონენტის დამატება. სამის მნიშვნელობაზე ძალიან კარგად საუბრობს ვლადიმერ ლოსკი, როდესაც წარმოაჩენს, რომ ორი ვერ გამოხატავს იმას, რაც ზუსტი და სრულია. ამისთვის მხოლოდ და მხოლოდ სამია საჭირო: მდრ.: ვ.ლოსკი. *დოგმატური დოქტრინების შესახებ*. თბ. 2007. გვ. 12: ლოსკის მიხედვით, მონადის გახსნის დროს პიროვნული სავსება ღვთისა არ შეიძლება შეჩერდეს ღიადაზე, რადგან "ორი" გულისხმობს ურთიერთდაპირისპირებულობასა და შეზღუდულობას. ლოსკის მიხედვით, "ორი" გაყოფდა ღვთაებრივ ბუნებას და უსასრულობაში განუსაზღვრელობის საფუძველს შეიტანდა, ეს იქნებოდა ქმნილი სამყაროს შესაქმნის პირველი დაყოფა, რომელიც, როგორც გნოსტიკურ სწავლებებში, მარტივ გამოვლინებად ჩაითვლებოდა. ლოსკი მიუთითებს, რომ ამ პოლარიზების სამიშროების გამო ღვთაებრივი რეალობა ორ პიროვნებაში მოუაზრებადია. "ორის" (როგორც რიცხვის) აღმატება ხდება "სამში". ეს პირველსაწყისთან დაბრუნება კი არაა, არამედ პიროვნული ყოფიერების დასრულებული გახსნა. მისთვის "სამი" არაა უბრალო შეკრების ჯამი. სამი აბსოლუტურად განსხვავებული რეალობა არ შეიძლება აღრიცხულ იქნას. სამი აბსოლუტი არ ექვემდებარება შეკრებას, "სამი" ყოველგვარი აღრიცხვის გარეთ, ყოველგვარი ურთიერთდაპირისპირებულობის გარეთ იმყოფება, და ამყარებს აბსოლუტურ განსხვავებულობას. ლოსკის აზრით, რიცხვის ტრანსცენდირებით იგი არც იწყებს და არც კეტავს მწკრივს, არამედ ხსნის "ორის" ფარგლებს გარეთ უსასრულობას, კერძოდ, არა განუქრეტელობას, ჩაუწვდომლობას საკუთარ თავში მყოფობისას, არა "ერთში" დაბრუნების თვითშთანქმას, არამედ ცოცხალი ღმერთის ღია უსაზღვროებას, ღვთაებრივი სიცოცხლის ამოუწურავ სიჭარბეს. მდრ.: ლოსკი 2007, 13.

„ამდენად, სიტყვა, რომელიც გარეგნულად წარმოითქმის ნიშანია სიტყვისა, რომელიც შინაგანად ანათებს, ვისაც უფრო მეტად შეესაბამება სიტყვა სახელად. რადგან ის, რაც ხორციელი ჰირით წარმოიშვება არის წარმოთქმული სიტყვა, და თვით სიტყვა ამგვარად იწოდება, იმის გამო, რომ მოფიქრებულია რისგანაც უნდა გამოჩნდეს გარეგნულად. და როგორც ჩვენი სიტყვა გარკვეული სახით ხდება სხულის წარმოთქმული ხმა იმის დაშვებით, რაც ვლინდება ადამიანის შერცხვებში, ასევე ღვთის სიტყვამ მიიღო ხორცი, იმის დაშვებით, რაც ასევე შესაძლებელია გამოძღვანდეს ადამიანის შერცხვებში.“¹³

ავგუსტინეს სიტყვებში საყურადღებოა ის, რომ ამით არა მხოლოდ დაფარულ, შინაგან ურთიერთმიმართებაზე საუბრობს მამასა და ძეს შორის, არამედ იმაზეც, რაც ყველასთვის თვალით ხილული და ყურით მოსასმენია. შინაგანი სიტყვა უკავშირდება გარეგნულ სიტყვას. მარადიული ღმერთი უერთდება მატერიალურ ხორცს და თუკი აქამდე არ იყო ეს სიტყვა გასაგები, ახლა ყველასათვის გასაგები ხდება.

საგანი, საგნის შემეცნება და შემდგომ მისი გამოთქმა ერთმანეთისგან განუცალკევებელი ნაწილებია, რადგან ერთი კომპონენტის მოკლებით ვერ შეიკვრება სრულყოფილი სამკუთხედი. ასეთივე უმჭიდროესი ურთიერთმიმართებაა მამას, ძესა და სულს შორის, რაზეც ავგუსტინე ამახვილებს განსაკუთრებულ ყურადღებას. იგი მიუთითებს, რომ სიტყვა, რომლის

¹³ Augustine, De Trinitate. XV, 11.20: „Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut verbum dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum.“

გამოძიებაცა და შესწავლაც გვსურს, არის ცოდნა სიყვარულით. როდესაც გონებამ იცის და უყვარს თავისთავად, მისი სიტყვა ერწყმის მას სიყვარულით და რადგან გონებას უყვარს მისი ცოდნა და იცის მისი სიყვარული, მაშინ სიტყვა არის სიყვარულში და სიყვარული სიტყვაში და ორივე მათგანი არის მასში, ვისაც უყვარს და ვინც საუბრობს.¹⁴

გონებამ იცის და უყვარს სიტყვა, რომელიც მისგან წარმოიშობა. პ. კერი მსჯელობს, ავგუსტინეს მენტალური სიტყვის წარმოშობისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ და მიუთითებს, რომ გონება რჩება თავის მეხსიერებაში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არ ფიქრობს. ის უკვე არსებულს უბრუნდება და მას მიემართება, ეს კი ავგუსტინესთვის მენტალური სიტყვის წარმომშობია. ამდენად, იმგვარი შეგრძნება ჩნდება, რომ გონება არის საკუთარ მეხსიერებაში, მაშინაც კი, როცა ის არ ფიქრობს საკუთარი თავის შესახებ. ის, რაც შინაგან სიტყვას წარმოშობს, ეს არის მობრუნება ან მიმართება გონებისა თავისი თავისკენ, რაც თავის თავს აყენებს პირდაპირ საკუთარი მენტალური ხილვისკენ და, ამგვარად, როცა გონება საკუთარ თავს უბრუნდება ფიქრში (აზროვნებაში), ის ქმნის სამებას, რომელშიც ახლა შესაძლებელია სიტყვის გაგებაც. ის ფორმას აძლევს თავისთავად ფიქრს, რომელიც ორივეს უერთდება.¹⁵

ავგუსტინემ აღნიშნული თეორიით ერთ-ერთი ურთულესი თეოლოგიური საკითხის ანალოგია გადმოგვცა. იოანე მახა-

¹⁴ შდრ.: Augustine, De Trinitate. IX, 10.15: "Verbum est igitur quod nunc discernere et insinuare uolumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens nouit et amat, iungitur ei amore uerbum eius. Et quoniam amat notitiam et nouit amorem, et uerbum in amore est et amor in uerbo et utrumque in amante atque dicente."

¹⁵ შდრ.: Cary 2001, 193.

რებელი, სხვა მახარებლისგან განსხვავებით,¹⁶ არ გვესაუბრება სიტყვის (ისეო ქრისტეს) ხორციელად დაბადების ისტორიის შესახებ, არამედ მისი მარადიული შობის შესახებ გვიყვება. ჰიპონიელი ეპისკოპოსიც, სწორედ ამ მარადიული შობის შესახებ გვაუწყებს, რომლისთვისაც *verbum*, საუკეთესოდ იტევს თავის თავში აღნიშნულ თეოლოგიურ შინაარსს.

ავგუსტინეს მენტალური სიტყვის თეორიამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მის შემდგომ დროინდელ მოაზროვნეებზე. უნდა ითქვას, რომ მისი გავლენით აღნიშნულ თეორიას უმეტესად თეოლოგიური შინაარსით განიხილავდნენ, ვიდრე ცალკე ფილოსოფიური ან ორივე დისციპლინის შეჯერების საფუძველზე ერთად. შუა საუკუნეების მოაზროვნეთაგან, ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია ჰიერ აბელარი.

2. მენტალური სიტყვა ჰიერ აბელართან

ჰიერ აბელარმა უშუალოდ გააგრძელა ავგუსტინეს თეორია მენტალური სიტყვის შესახებ. აბელარი *verbum mentis*-ს თეოლოგიური შინაარსით განიხილავს. მას მენტალური სიტყვის თეორიაზე საუბრისას ბიბლიის სხვადასხვა ადგილები მოჰყავს და პარალელს ავლებს სიბრძნესა და ძეს შორის, რომელიც არის მამის სიბრძნე, ის, ვინც მამასთან შინაგან დიალოგშია.

აბელარის მიხედვით, სიბრძნე სიტყვად იწოდება, სახელი შედეგიდან მიზეზისკენ ინაცვლებს, რადგან ადამიანის მიერ რაიმეს მოაზრება და ცოდნა, რომელსაც ის ფლობს, ყველაზე ცხადად სიტყვების მეშვეობით მქდავდება. ამის ნათელსაყოფად მას მოჰყავს მათეს სახარების სიტყვები „ვინაიდან

¹⁶ იგულისხმება მათეს, და ლუკას სახარებები, რომლებიც მისი ხორციელად შობის შესახებ ლეტალურ თხრობას გვთავაზობენ.

გულის სისავსისგან მეტყველებს ბაგე” (მათ. 12.34) აბელარის-
თვის ის, რაც ადამიანის შიგნით არის, გამოითქმება ბგერითი
სიტყვით. ამგვარი გამოთქმა კი შეიძლება იყოს როგორც
ბოროტი, ასევე კეთილი. მაგრამ ეს მხოლოდ ადამიანის შემ-
თხვევაშია ამგვარად, როგორც, ამას მათე მახარებელი წერს:
„ხოლო ჰირით გამომავალი გულიდან გამოდის და სწორედ ეს
ბილწავს კაცს“ (მათ. 15.18)¹⁷ თუმცა ის, რაც გულიდან
გამოითქმის, არის გონების მოაზრება, რომელშიც აბელარი
მენტალურ სიტყვას გულისხმობს.

აბელარი მიუთითებს:

*„ამდენად, წმინდა წერილის ტრადიციისამებრ, ‘გულის
სიტყვა’, რაც არის შემეცნება და აზროვნება სულისა, აქ
ვამბობთ, რომ არის გონების სიტყვა. თუმცა ღმერთში, მისი
შემეცნება თუ მოაზრება თავად იწოდება აზრად ან სიბრძნედ,
რაც არის მამის სიტყვა, ღმერთის ძე.“¹⁸*

¹⁷ ზღრ.: Petrus Abelardus, Theologia Christiana, ed. E.M. Buytreat (Turnhout, 1969), I. 16-17. გვ. 78: “Verbum itaque sapientia vocatur, translato scilicet de effectu ad causam vocabulo, quod maxime ex verbis uniuscuiusque intelligentia ipsius, et cuius scientiae ipse sit, manifestatur. Vnde... Veritas: Ex abundantia, inquit, cordis os loquitur (Mt. 12:34). Sicut igitur uisionem mentis et oculorum dicimus, ita locutionem seu uerbum cordis quodammodo dicimus sicut et oris, iuxta illud psalmiste: In corde et corde locuti sunt (Ps. 11:2), et illud libri Sapientiae: Dixerunt impii apud se, cogitantes non recte (Sap. 2:1); quale et illud est in Euangelio: Dixerunt intra se: hic blasphematur (Mt. 3:3), hoc est cogitauerunt; et Veritas: Non quod intrat in os, inquit, coinquinat hominem, sed quod procedit ex ore (Mt. 15:11); et post pauca: Quae autem procedunt, inquit, de ore, de corde exeunt, et haec coinquant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae etc. (Mt. 15:18-19).

¹⁸ Petrus Abelardus, Theologia Christiana. I.16-17. გვ. 78: “uxta hanc igitur consuetudinem Scripturae ‘locutionem cordis’, id est ipsam cogitationem seu intelligentiam animi, ‘verbum mentis’ hoc loco dicimus. In Deo autem ipsa eius cogitatio seu intelligentia hoc ipsum dicitur quod ratio eius sive sapientia quae est Verbum Patris, hoc est Filius Dei.”

აბელარისთვის მენტალური სიტყვა არის მამის აზროვნება, ისევე როგორც სიბრძნე, რომლითაც ღმერთი ყველაფერს ქმნის და ვისი მეშვეობითაც გვესაუბრება. იგი არა მხოლოდ სიბრძნეა, არამედ მისი გამოხატვაც, იგია, ვისთანაც ღმერთს შინაგანი დიალოგი აქვს. ავგუსტინეს მიზანდასახულობასაც სწორედ ეს წარმოადგენდა, როგორც მასზე საუბრისას მივუთითე, რომ ამ თეორიით წარმოეჩინა მამისა და ძის ურთიერთმიმართების ანალოგია. საინტერესოა ისიც, რომ აბელარი ავგუსტინესეულ ტერმინებს იყენებს. გულის სიტყვა, რომელსაც პირდაპირ უკავშირებს აზროვნებასა და შემეცნებას, თავის მხრივ გონების სიტყვასთან კავშირდება. მისი სიტყვები, რომ ღმერთში აზროვნება და შემეცნება თავად არის ღმერთის აზრი და სიბრძნე, ავტომატურად აკავშირებს სიბრძნეს ძესთან და ძეს კი სიტყვასთან. ავგუსტინესეული გააზრების კვალი ცხადად ჩანს აბელარის მსჯელობაში. იმისთვის, რომ მან კიდევ უფრო კარგად გამოკვეთოს აღნიშნული მომენტი, ავგუსტინეს სამების შესახებ ტექსტი მოჰყავს, სადაც მიუთითებს, რომ ღმერთმა სიტყვა უწოდა თავის ძეს, რათა აჩვენოს, რომ დასაბამი მისგან აქვს.¹⁹

აბელარი მენტალური სიტყვის შესახებ, ამ კონტექსტში, მხოლოდ *Theologia Christiana*-ს წიგნში არ მსჯელობს. მეორე მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ჰექსემერონის კომენტარები.²⁰ შესაქმის ექვსი დღის ბიბლიურ თხრობაში ხშირად

¹⁹ შდრ.: Petrus Abelardus, *Theologia Christiana*. I. 20-23. გვ. 80: "De quo etiam Verbo in VIII De Trinitate ait: 'Verbum idcirco Filium nuncupavit ut ostenderet de se illum exstitisse'."

²⁰ საეკლესიო ლიტერატურაში, მრავალ ეკლესიის მამას აქვს მსგავსი ნაშრომი. იმავე სახელწოდებით ნაშრომი აქვს დაწერილი ბასილი დიდს. „ჰომილიები ექვსი დღისათვის“ იხ.: ბასილი დიდი, *ჰომილიები ექვსი დღისათვის*, თარგ. გვანცა კოპლატაძე, (თბ: ოქროს გზა, 2006).

არის ნახსენები ღმერთის მიერ წარმოთქმული სიტყვები, რომ იქმნას რაიმე და ეს ნათქვამი კეთდება. მაგალითად: თქვა ღმერთმა: შეგროვდეს ერთგან ცისქვეშეთის წყალი და გამოჩნდეს ხმელეთი, და იქმნა ასე (დაბ.1.9). აბელარი, ბიბლიურ თხრობას იმის შესახებ, რომ ღმერთმა თქვა და ეს გამოთქმული გაკეთდა, მამისა და ძის მიმართებას უკავშირებს. იგი ყოველ გამოთქმაში სიტყვას მოიაზრებს, რომელიც გამოთქმამდე შინაგანად არის მამასთან. უფრო მეტიც, ყველაფერი ამ სიტყვაში იქმნება, რადგან სიტყვა არის მამის სიბრძნე, მამის შინაგანი მეტყველება. აბელარი ღმერთის მიერ ნათლის შექმნის შესახებ საუბრისას მიუთითებს:

„ღმერთის გამოთქმა არის მამის სიტყვა, რომელსაც ვიაზრებთ, რომ არის თანამარადიული სიბრძნე, რომელშიც თავიდანვე ყველაფერი იყო მოაზრებული, სანამ შეიქმნებოდა, როგორც არის დაწერილი, მან შექმნა ის, რაც უნდა ყოფილიყო და განაწესა, სანამ საქმეს შედეგად აქცევდა. ამდენად, როგორც ის არის მისი პირის სიტყვა, ასევე იწოდება მის გულის სიტყვად, ტექსტის თანახმად: ეზრახებოდნენ გულითი გულად (ფს. II,3).“²¹

აბელარის მიხედვით, სიტყვა, რომელიც მისი (მამის) მეტყველებაა, ზუსტად იგივე სიტყვა იწოდება გულის სიტყვად, რომელშიც და რომლითაც ღმერთი ყველაფერს ქმნის. როგორც ჩანს, აბელარისთვის ეს თეორია შინაარსობრივად თეოლოგიურ ნარატივს უკავშირდება. ის ავგუსტინესგან განსხვავ-

²¹ Petri Abelardi, Expositio In Hexameron, De Opere Prime Diri. (Patrologia Latina, Tomus 178), გვ. 737: "Dictum ipsius Dei est Verbum Patris, quod eius coaeternam Sapientiam intelligimus, in qua primitus omnia disponuntur quam opera comleantur, sicut scriptum est: quia fecit quae future sunt: fecit, inquam disponendo antequam faceret opera complendo. Sicut est itaque verbum oris, ita et verbum dicitur cordis iuxta illud: in Corde et corde locuti sunt (psal. XI,3)."

ვებით არ ცდილობს იმის ახსნას თუ როგორი მიმართებაა მამასა და ძეს შორის. მისი მიდგომა უფრო ეგზეგეტიკურია და ამის საფუძველზე აჩვენებს, რომ ის, რაც მამის სიბრძნე და აზრია, უშუალოდ უკავშირდება იმას, რაც შემეცნებადია მამას-თვის. ეს კი ძის გარდა სხვა არაფერია.

ლ. ვალენტე აბელართან მენტალური სიტყვის თეორიის შესახებ საუბრისას მიუთითებს, რომ აბელარმა ავგუსტინეს იშვიათად გამოყენებული ტერმინი *verbum mentis* წინ წამოწია და უპირატესობა მიანიჭა შინაგან სიტყვასთან და გულის სიტყვასთან შედარებით. გარდა ამისა, ავტორის აზრით, აბელარის ნააზრევში პლატონური შინაარსი იკითხება და მენტალური სიტყვის თეორია უკავშირდება არა მხოლოდ ძეს, არამედ ის უფრო გაგებულია როგორც შინაგანი სიტყვა, რომელთანაც მამას ჰქონდა დიალოგი, როდესაც სამყაროს ქმნიდა. სწორედ ამის გამო მოჰყავს ძალიან ბევრი მაგალითი ფსალმუნიდან და დაბადების წიგნიდან.²²

აბელარი, მხოლოდ იმით არ არის საინტერესო, რომ იგი მსჯელობს ავგუსტინეს მენტალური სიტყვის თეორიაზე, არამედ იმიტომ, რომ სიტყვას გონების მიერ წარმოებულ ცნებასთან აკავშირებს, რაც თომას მენტალური სიტყვის თეორიისთვის უმნიშველოვანესი პარალელია.

აბელარი *Theologia Christiana*- ში წერს:

²² შდრ.: Valente, 2009, 387. აბელარის პლატონთან დაკავშირება იმ ნაშრომებზე დაყრდნობით, რაც ზემოთ განვიხილე არ არის გასაკვირის. აბელარი ჰექსამერონის კომენტარებში მრავალ ადგილას ახსენებს პლატონს. იგი შესაქმის ბიბლიურ თხრობას პლატონის ტიმაიოსის ფონზე განიხილავს, სადაც მის ზოგიერთ დეტალსაც ითვალისწინებს. მაგ.: Petri Abelardi, *Expositio In Hexameron*. გვ. 738, 752, 753. სწორედ ამიტომ ვფიქრობ, სამართლიანია ვალენტეს შენიშვნა, რომ აბელარის ნააზრევში შესაძლოა პლატონური აზრი იკითხებოდეს.

„ამდენად, სიტყვა აღნიშნავს გონების მიერ წარმოებულ ცნებასა და ინტელექტის გარკვეულ გამოთქმას, რომელიც გონებაში ფორმირდება, რომლის მსგავსადაც ითქმება ღმერთის მხოლოდშობილი ძე, და რომელიც მსგავსია მისი გონებისა და მარადიული გამოთქმის.“²³

აბელარი გონების ცნებას აიგივებს სიტყვასთან, რომელსაც ღმერთის ძესთან აკავშირებს. სიტყვისა და ღმერთის ძის დაკავშირება კი სწორედ მენტალური სიტყვის ანალოგიით ხორციელდება. სიტყვის ცნებასთან დაკავშირება იმ პერსპექტივით, როგორც აბელარი წარმოადგენს, ძალიან მნიშვნელოვანია. ცოტა მოგვიანებით, თომა აქვინელიც იმავეს გააკეთებს. ისიც მენტალურ სიტყვას დაუკავშირებს გონების მიერ წარმოებულ ცნებას, თუმცა იგი ამას არისტოტელეზე დაყრდნობით აკეთებს.

აბელარის მსგავსად მენტალური სიტყვის შესახებ საუბრობს ჰუგო დე სანქტ ვიქტორი, რომელიც აბელარისგან განსხვავებით სხვანაირად იაზრებს მენტალური სიტყვის მნიშვნელობას. თუკი აბელარისთვის სიტყვა არის ის ვისთანაც მამას დიალოგი აქვს სამყაროს შექმნისას და იგი სიბრძნით გამოიხატება, რადგან ღმერთის ყოველ ნათქვამში, სწორედ პირველითგან არსებული სიტყვა იგულისხმება, ჰუგოსთვის სიტყვა სხვა პერსპექტივას იძენს.

3. მენტალური სიტყვა ჰუგო დე სანქტ ვიქტორთან

ჰუგო სანქტ ვიქტორის, ნაშრომების უმეტესობა თეოლოგიური ხასიათისაა. მიზადნასახულობიდან გამომდინარე, მათ-

²³ Petrus Abelardus, Theologia Christiana. I. 17-20. P. 79. “Verbum itaque dicit conceptum mentis et quamdam intelligentiae locutionem, quae in mente formatur, ad cuius similitudinem Vnigenitus Dei dicitur.”

გან განსაკუთრებით ორი ნაშრომია მნიშვნელოვანი: *De sacramenta* და *De archa noe*.²⁴

De sacramenta ქრისტიანული სარწმუნოების მნიშვნელოვან საკითხებს ეხება. შესაქმიდან დაწყებული სამყაროს აღსასრულითა და ახალი სამყაროს შექმნით დასრულებული. ჰუგოს ამ ნაშრომიდან მნიშვნელოვანია ის თავი, სადაც იგი სამების შესახებ საუბრობს. მისთვისაც, როგორც აბელარისთვის ძე არის სიბრძნე, რომელიც უკავშირდება ღმერთის შინაგან სიტყვას. ჰუგოს მიხედვით, ღმერთი, რომელიც უხილავია, სახილველი გახდა თავის საქმეში. ადამიანს კი მისი ხილვა შეუძლია იმის ჭვრეტით, რაც ღმერთმა შექმნა. თუმცა ჰუგოსთვის, ისევე როგორც აბელარისთვის, სამყაროს შექმნა უშუალოდ არის დაკავშირებული ძესთან, რადგან ღმერთი თავისი სიბრძნით ქმნის სამყაროს და მამის სიბრძნე სხვა არავინაა, თუ არა ძე.

სწორედ ამიტომ ჰუგო სამების შესახებ საუბრისას ცალკე თავს უძღვნის შინაგან და გარეგან სიტყვას.

ჰუგო *De sacramentis Christianae fidei*-ში მოუთითებს:

“როგორც ადამიანის სიბრძნე არ ჩანს, თუ არა თავად ადამიანისგან, იქამდე, სანამ არ გამოითქმება და გაცხადდება სიტყვით, ასევე ღმერთის სიბრძნე იყო უხილავი და შეუძლებელი იყო მისი შემეცნება, თუ არა თავისი თავის მიერ, ვინც იყო ის. იქამდე, სანამ ის გაცხადდებოდა თავის საქმეში და ეს სიბრძნე იყო თავად სიტყვა. მაგრამ ის იყო შინაგანი, დაფარული სიტყვა, რომლის შემეცნებაც შეუძლებელი იყო, რომ არ გამოცხადებულიყო გარეგნული სიტყვით. ისე როგორც ადამიანის აზრი მსგავსია მისი შინაგანი სიტყვისა, რომელიც დაფარუ-

²⁴ ჰუგო სან ვიქტორის შრომებისა და მათი მნიშვნელობის შესახებ დამატებითი იხ. Paul Rorem, *Hugh of Saint victor* (New York: Oxford University Press, 2009)

ლი და დამალულია, სანამ არ გამოაშკარავდება ჰირის გამოთქმით, და თავად გამოთქმა არის სიტყვა, ისე როგორც გულის აზრი არის სიტყვა. თუმცა სიტყვა არის განცხადება და გამოაშკარავება იმ სიტყვისა, რომელიც დაფარულია. ამდენად, ღმერთის შინაგანი სიტყვა იყო დაფარული და უხილავი გულის სიტყვა. ეს სიბრძნე იყო სიტყვა და უხილავი იქამდე, სანამ გაცხადდებოდა გარეგნული სიტყვით, რომელმაც ხილული გახადა, რაც იყო მისი საქმე. ისევე როგორც ჰირიდან წარმოთქმული სიტყვა აცხადებს გულის სიტყვას, ასევე მეტყველებს მთელი ბუნება თავის შემოქმედზე. მიუთითებს იმაზე, რაც შეიქმნა, რათა შემოქმედის მოაზრების უნარი ჰქონდეთ.”²⁵

ჰეგოსაც მთავარი აქცენტი სიბრძნესა და შემეცნებაზე აქვს გაკეთებული. მასაც ავგუსტინესა და აბელარის მსგავსად ადამიანის ანალოგია მოჰყავს იმის ასახსენებლად, რომ ღმერთში არსებული სიბრძნე, ვინც არის მისი ძე, სიტყვად იწოდება. ეს სიტყვა კი, მას მერე ხდება მოაზრებადი, როდესაც გამოითქმება. ჰეგოსთვის გამოცხადება სხვა რამეს გულისხმობს, ვიდრე ამას ავგუსტინესთან და აბელართან ვხვდებით. ავგუ-

²⁵ Hugo de Sancto Victore, De sacramentis Christianae fidei (Patrologia Latina, Tomus 176), I. cap. 20, გვ. 226: “Nam sicut sapientia hominis non videtur nisi ab ipso homine donec exeat et manifestetur per verbum, ita sapientia Dei invisibilis fuit et non potuit cognosci nisi ab ipso solo cuius erat, donec manifestata est per opus suum. Et erat ipsa sapientia verbum. Sed quasi verbum intrinsecum et absconditum quod omnino sciri non posset nisi per verbum extrinsecum manifestaretur; quemadmodum cogitatio hominis quasi intrinsecum verbum illius est quod latet et absconditum est donec reveletur per prolationem oris; et est ipsa prolatio vocis verbum similiter ut verbum est cogitatio cordis; sed verbum quod manifestum est prodit et revelat verbum quod occultum est: sic et in Deo verbum intrinsecum et occultum et invisibile verbum fuit cordis ejus; et sapientia erat hoc verbum et invisibile, donec manifestatum est per verbum extrinsecum quod visibile factum est, quod erat opus ejus. Sicut per verbum oris manifestatum est verbum cordis; sic loquitur omnis natura ad auctorem suum, et indicat quod factum est opificem intelligendi sensum habentibus.”

სტინესთვის, როგორც ეს ზემოთ მსჯელობაში ვაჩვენე, შინაგანი სიტყვის გამოთქმა ღმერთის მიერ ადამიანური ხორცის მიღებასთან არის დაკავშირებული. აბელარიც იმავე აზრს იზიარებს, თუმცა ამავე კონტექსტში საუბროს იმაზეც, რომ ღმერთი რასაც ქმნის, ქმნის თავისი ძის მიერ.

ჰეგოსთან თითქოს პირველი ნაწილი გამოტოვებულია და იგი გამოცხადებას აკავშირებს სამყაროს შექმნასთან, რომელშიც ღმერთი მყოფობს. სხვაგვარად, ჰეგოსთვის იმ დაფარული სიბრძნის გამოთქმა, რომელიც მას შინაგან სიტყვაში აქვს მოაზრებული, დაკავშირებულია ძის მიერ სამყაროს შექმნასთან და არა უშუალოდ მის განკაცებასთან. ჰეგო არ იყენებს ტერმინს *verbum mentis*, თუმცა საუბრობს შინაგან სიტყვასა და გულის სიტყვაზე, რაც ავგუსტინესთან და აბელართანაც გვხვდება.

ჰეგო შინაგან სიტყვაზე მსჯელობისას, ყველაზე მეტ პარალელს სიტყვასა და სიბრძნეს შორის ავლებს. სიტყვის განკაცების შესახებ დაწერილ ტექსტში მიუთითებს, რომ სიბრძნე არის გულის სიტყვა, რომელიც გულიდან იბადება და მიუხედავად შობისა, არ შორდება გულს. თავად გული არის სიბრძნე და ის, რაც გულიდანაა, ისიც სიბრძნეა. ამიტომ გული და მისი სიბრძნე ერთი სიბრძნე გამოდის. ამ ანალოგიით ჰეგოს სურს იმის მითითება, რომ მამა არის სიბრძნე და ძეც, რომელიც სიტყვად იწოდება არის მისი სიბრძნე.²⁶

²⁶ შტრ.: Hugo de Sancto Victore, De Verbo Incarnatio, (Patrologia Latina, Tomus 177), cap. II, გვ. 318: “Sapientia est verbum cordis, quae de corde nascitur, et a corde non separator. Ipsum cor sapientia est, et de corde ipso sapientia est, et una sapientia cor et sapientia sua. Sic Deus sapientia est, et de ipso Deo sapientia est, et est unda sapientia Deus est sapientia sua. Sapientia Dei verbum Dei est. ბ.თ კოლმანი მიიჩნევს, რომ სამების მეორე პირისა და სიბრძნის ერთმანეთთან დაკავშირება მთავარი ნაწილია ჰეგოს თეოლოგიაში.

ჰუგო ამ ნაშრომით, უფრო მეტად მამისა და ძის ურთიერთ-მიმართებას გამოკვეთს სამების კონტექსტში. თუმცა აღსანიშნავი ისაა, რომ ამას ახორციელებს იმ ანალოგიით, რომელიც ავგუსტინემ შემოგვთავაზა.

მეორე ნაშრომი, რომელზეც ყურადღება უნდა გამახვილდეს, არის *De archa noe*. ჰუგო ამ ნაშრომში სიმბოლურად განმარტავს ნოეს კიდობანს. განსაკუთრებით II-III თავებში, იგი მიუთითებს, რომ ნოეს კიდობანი განასახიერებს ეკლესიას და ის ძელები, რომლითაც აშენდა ნოეს კიდობანი, წარმოადგენს ეკლესიის სვეტებს.²⁷ საინტერესო, რასაც ჰუგო ნოეს კიდობნის ეგზეგეტიკისას მიუთითებს, არის მისი სამი სახის: ხის, წიგნისა და სიტყვის განმარტება. მისთვის სიტყვის სამივე სახეს

ავტორი ფიქრობს, რომ ეს რაღაც ორიგინალური აზრის მსგავსი რამაა, რითიც ჰუგომ იმ პერიოდის დასავლეთში ტრინიტარული თეოლოგიის განვითარებას შეუწყო ხელი. მდრ.: Coolman, 2010, 85. ვფიქრობ, რომ ამგვარი რამის ცალსახად მიწერა, ცოტა გაზვიადებულია. მაშინ, როდესაც სულ ცოტა ავგუსტინესა და აბელარს თუ არ ჩავთვლით ავგუსტინემდე იპოლიტე რომაელს, შემდგომ ნეტარ იერონიმეს, გრიგოლ დიოლოდოსს, რომლებიც დასავლური ეკლესიის მამები არიან, ბიზანტიელ საეკლესიო მწერლებზე, რომ აღარაფერი ვთქვათ, მსგავსი დაკავშირება თავიანთ ნაშრომებში აქვთ წარმოდგენილი. უფრო მეტიც, მსგავსი კავშირი ჯერ კიდევ მოციქულთა დროიდან გვხვდება. პირველი ვინც სიბრძნეს ძესთან აკავშირებს, არის პავლე მოციქული. იგი კორინთელებსადმი მიწერილ ეპისტოლეში მიუთითებს: „ჩვენ კი ჯვარცმულ ქრისტეს ვჟდაგებთ: იუდეველთათვის – საცდურს, ბერძენთათვის – სიშლეგს, ხოლო იმავე იუდეველთა და ბერძენთათვის, რომელნიც არიან ხმობილნი, – ქრისტეს, ღვთის ძალას და სიბრძნეს.“ (I.კორ. I. 23-24) შესაძლოა ჰუგო, თავის თეოლოგიურ მსჯელობას ძეზე, როგორც მამის სიბრძნეზე ისე აგებს და ამ მხრივ სავარაუდოა, მართლაც შეუწყო ხელი სამების შესახებ აზრის უკეთ ჩამოყალიბებას (თუმცა ამგვარი მსჯელობა საერთაშორისო დონეზე მე-9 საუკუნეში უკვე დასრულებული იყო, თუ ფილიოკვეს საკითხს არ ჩავთვლით) თუმცა, ორიგინალურობა შედარებით გაზვიადებული შეფასება უნდა იყოს.

²⁷ მდრ.: Paul Rorem, Hugh of Saint Victor. გვ. 133-136. ჰუგოს ამ შრომის დეტალური ანალიზისთვის იხ. Rudolph 2014.

თავისი მნიშვნელობა გააჩნია და კონკრეტულ რამეს უკავშირდება.

ჰუგოს *De Arca Noe Morali* -ს მიხედვით:

„სამია სიტყვა. პირველი სიტყვა არის ადამიანის, რომელიც წყდება გამოთქმისას. მეორე არის ღვთის სიტყვა (რაც არის ღმერთის საქმე) ქმნილება, რომელიც არ არსებობს შეუცვლელად მაშინ, როცა არ წყდება. მესამე სიტყვა არის ღმერთის სიტყვა, რომელიც შობილია და არა შექმნილი, არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული და არც ცვალებადობას განიცდის და ეს არის ცხოვრების სიტყვა.“²⁸

როგორც კომენტარიდან ჩანს, ჰუგოსთვის სამი სახის სიტყვა არსებობს, რომელთაგანაც ორი ცვალებადობასთან არის დაკავშირებული. ადამიანის სიტყვა წარმოთქმის დასრულებისას მთავრდება და წყდება. მეორე სიტყვა კი, რომელსაც ჰუგო ქმნილებასთან აკავშირებს (ამ შემთხვევაში მთელი ქმნილი სამყარო იგულისხმება და არა მხოლოდ ადამიანი), ცვალებადობას განიცდის, თუმცა არ წყდება. თავისთავად ცხადია, ეს არ გულისხმობს იმას, რომ მარადიულია ეს სამყარო, უბრალოდ, არ წყდება იმ სიტყვასთან შედარებით, როგორც ადამიანის სიტყვა არის წარმოთქმისთანავე დასრულებადი. ყველაზე აღმატებული კი მათ შორის არის ის სიტყვა, რომელსაც არც დასაბამი და არც დასასრული აქვს. იგი წინა ორისგან განსხვავებით არც ცვალებადობას განიცდის. ეს სიტყვა ის სიბრძნეა, რომელიც თანამარადიულია მამისა.

²⁸ Hugo de Sancto Victore, *De Arca Noe Morali*, (Patrologia Latina, Tomus 177) II, cap. XIII, გვ. 644: „De tribus verbis. Item tria sunt verba. Primum est uerbum hominis, quod prolatum desinit. Secundum est uerbum Dei (id est opus Dei), quod creatum non inuariabiliter subsistit nec tamen aliquando desinit. Tertium est Verbum Dei, quod genitum non creatum finem ac principium nescit, neque ullam mutabilitatem recipit. Et hoc est Verbum vite.“

ჰეგოსთვის ქმნილება, როგორც ღმერთის სიტყვა, ხილულია, რადგან გარეგნული სიტყვით გამოითქვა. თქვა ღმერთმა, რომ უნდა შეიქმნას ნათელი და შეიქმნა ნათელი. ისევე, როგორც სხვა ყველაფერი. ღმერთის სიტყვით იქმნება სამყარო და ყოველი ქმნილება. ამიტომ ჰეგოსთვის ქმნილების დაკავშირება ღმერთის სიტყვასთან, გარკვეულწილად, ლოგიკურია. თავისთავად ცხადია, ჰეგო ამ სიტყვას ქმნილებასთან მიმართებით მეტაფორულად იყენებს. ღმერთის სიტყვის, ქმნილება სიტყვასთან შედარებისას ჰეგოს საინტერესო აზრი მოჰყავს. ვიქტორის თანახმად, ხილული ქმნილებისგან განსხვავებით, იმის გამო, რომ ღმერთის სიბრძნე დაფარულია, იგი იწოდება შინაგან სიტყვად, გონების მიერ წარმოებული ცნების (*mentis conception*) მსგავსად.²⁹

ჰეგოც, აბელარის მსგავსად შინაგან სიტყვას, აკავშირებს გონების მიერ წარმოებულ ცნებასთან, რომელიც თომასთან უფრო გაშლილად და ჩამოყალიბებული ფორმით გვხვდება. თუმცა მხოლოდ ის არაა საინტერესო, რომ თომამდე მენტალური სიტყვისა და გონების მიერ წარმოებულ ცნებასთან დაკავშირება გვხვდება. თომაც, თავის იოანეს სახარების კომენტარებსა და *Summa Theologica*-ში, საუბრობს იმ სამი მთავარი კომპონენტის შესახებ, რატომაც სიტყვა იწოდება სიტყვად.

თომა *Super Evangelium S. Ioannis* კომენტარებში წერს:

„ამდენად, ინტელექტუალური ბუნება არის სამი სახის, ადამიანური, ანგელოზური და ღვთაებრივი: და ამდენად არის სამი სახის სიტყვა. ადამიანური, რომლის შესახებაც ფსალმუნშია საუბარი: თქვა უგუნურმა თავის გულში არ არის ღმერთი

²⁹ მდრ.: Hugo de Sancto Victore, *De Arca Noe Morali*, (Patrologia Latina, Tomus 177) II, cap. XVI, გვ. 645: „Sapientia vero Dei, quia inuisibilis est, intrinsecum verbum appellatur, quasi mentis conceptio.”

(ფს. 13.1), არის ანგელოზური, რომლის შესახებაც ზაქარიასთან და წმინდა წერილის მრავალ ადგილას არის მითითებული: ანგელოზმა თქვა (ზაქ. 1.9) შესამე არის ღვთის სიტყვა, რომელიც შესახებაც დაბადების წიგნი მიუთითებს: თქვა ღმერთმა: იქმნას ნათელი.³⁰

როგორც ვხედავთ, თომასთვისაც ჰუგოს მსგავსად სიტყვა სამი მნიშვნელობით წარმოიჩინდება. თუმცა თომას მენტალური სიტყვა სულ სხვა შინაარსს ატარებს. აქვინელის მენტალური სიტყვის თეორიის გასაგებად, ერთი მხრივ, აუცილებელია შემეცნების თომასეულ გააზრებაზე ვისაუბროთ. ხოლო, მეორე მხრივ, მისი სხვადასხვა ნაშრომები განვიხილოთ, სადაც იგი თავის verbum თეორიას ავითარებს.

4. შემეცნება და მენტალური სიტყვა (არისტოტელე და თომა აქვინელი)

თომა აქვინელითან მენტალური სიტყვის თეორია არ ვითარდება ისე, როგორც ეს ზემოთ განხილულ ავტორებთან ჩანს. მისთვის მენტალური სიტყვა არ არის მხოლოდ თეოლოგიური. მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ იგი მენტალური სიტყვის თეორიაში თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებს როგორც თეოლოგიურ, ისე ფილოსოფიურ დისკურსს. თუკი ავგუსტინესთან მენტალური სიტყვა დაკავშირებულია იოანეს სახარების სიტყვასთან, რომელიც მარადიულიად იშვება მამისაგან, ხოლო აბელართან და ჰუგოსთან კი იგი, უმთავრესად, დაკავ-

³⁰ St. Thomae de Aquino, Super Evangelium S. Ioannis, C.1. L.1: "Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum. Scilicet humanum, de quo in Ps. XIII, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Est et angelicum, de quo Zac. I, 9 et in multis locis Sacrae Scripturae dicitur: dixit angelus etc. Tertium est verbum divinum, de quo Gen. I, 5: dixit Deus: fiat lux etc."

შირებულია ბიბლიაში გახმიანებულ ღვთის სიტყვასთან, რომლითაც მთელი სამყარო იქმნება, აქვინელთან იგი, ერთი მხრივ, შემეცნების თეორიის უმთავრეს კომპონენტს, გონების მიერ წარმოებულ ცნებას უკავშირდება, ხოლო, მეორე მხრივ, სამპიროვანი ღმერთის მეორე პირს, ძეს. თომა მენტალური სიტყვის თეორიას თავის სხვადასხვა ტექსტებში აყალიბებს, სადაც იგი გამოკვეთს მის როგორც ფილოსოფიურ, ისე თეოლოგიურ შინაარსს.

თომას მენტალური სიტყვის ფილოსოფიური შინაარსის გასააზრებლად მნიშვნელოვანია შემეცნების თეორიის განხილვა, რაც თავის მხრივ უშუალოდ არის დაკავშირებული აღნიშვნასთან, რადგან თუკი არ იქნება რაიმე აღნიშნული მისი შემეცნება შეუძლებელი იქნება. იმისთვის, რომ შემეცნების შესახებ ვისაუბროთ აუცილებელია რამდენიმე სიტყვა ითქვას აღნიშვნის შესახებ. სიგნიფიკაციაზე არისტოტელე საუბრობს თავის ნაშრომში *De interpretatione*, სადაც იგი მიუთითებს სემანტიკური სამკუთხედის შესახებ. მისი სემანტიკური სამკუთხედი გულისხმობს საგანს (*res*), სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას (*passione animae*) და მის გამოთქმას (*voces*).

არისტოტელე აღნიშნავს:

„ბერები, რომლებიც ხმით წარმოიქმნებიან, არიან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ნიშნები, ხოლო ანბანი არის ისევ ნაწერის ნიშანი. და როგორც ყველას ერთი და იგივე ანბანი არა აქვს, ასევე ბერებიც ყველასთვის ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ ის, რაც ორივეს მიერ უპირველესად აღინიშნება, არის უმარტივესი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები,

რომლებიც ყველა ადამიანისთვის საერთოა, და ასევე ესენი არიან საგნები, რომელთა ანარეკ-ლიც წარმოდგენებიან.”³¹

არისტოტელესთვის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა, ერთი მხრივ, აღნიშნავს საგანს, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმოთქმული სიტყვის აღმნიშვნელობის საფუძველი ხდება. იმისთვის, რომ წარმოთქმულმა ხმამ რაიმე გამოთქვას აუცილებელია სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და სულში წარმოქმნილი წარმოდგენისთვის საჭიროა საგანი. თომა აღნიშნული მონაკვეთის კომენტარებისას სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას გონების მიერ წარმოებულ ცნებასთან აკავშირებს და მიუთითებს, რომ რასაც წარმოთქმული სიტყვა უპირველესად აღნიშნავს ეს არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა.

თომა თავის *De interpretatione*-ს კომენტარში წერს:

“ამგვარად, აქ გვმართებს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ინტელექტის ცნებებად მოაზრება, სადაც არსებითი სახელებიც, ზმნებიცა და მეტყველებაც აღნიშნავენ ინტელექტის ამ ცნებებს, უშუალოდ, არისტოტელეს მოსაზრების მიხედვით. მათგან არცერთს ძალუძს, უშუალოდ, თავად საგნის აღმნიშვნელად ყოფნა, როგორც თავად აღნიშვნის ფორმიდან (*modo*) ჩანს. არსებითი სახელი აღ-ადიანი აღნიშნავს ადამიანის ბუნებას სინგულარობიდან აბსტრაქციაში. ამდენად შეუძლებელია, რომ იყოს სინგულარული ადამიანის უშუალოდ აღმნიშვნელი. პლატონიკოსების მითითებით, ის აღ-ნიშნავს ცალკეულ იდეას კაცისას, მაგრამ არისტოტელეს მიხედვით, კაცი აბსტრაქციაში რეალურად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ გონებაში. ამიტომ

³¹ Aristotle. *De Interpretatione*, 16a.3-8: „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passionibus animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.”

არისტოტელესთვის აუცილებელი იყო ეთქვა, რომ წამოთქმული ბგერები აღნიშნავენ უშუალოდ ინტელექტის ცნებებს და საგნებს მათი შუამავლობით.³²

როგორც კომენტარიდან ჩანს თომას აღნიშვნის თეორიის-თვის³³ უმთავრესი კომპონენტი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენაა, რადგან წარმოთქმული სიტყვა, რაც თომას კომენტარში არსებითი სახელის, ზმნისა და მეტყველების ფორმით არის წარმოჩენილი, უშუალოდ და პირდაპირ სწორედ მას აღნიშნავს. თუკი წარმოთქმული სიტყვა სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას აღნიშნავს, ხოლო ეს უკანასკნელი თომასთვის გონების მიერ წარმოებული ცნებაა გამოდის, რომ წარმოთქმული სიტყვა გონების მიერ წარმოებულ ცნებას აღნიშნავს. თუკი წარმოთქმულ სიტყვას რაიმეს აღნიშვნა შეუძლია ე.ი. იგი უკვე მოაზრებულია გონების მიერ, რადგან წარმოთქმული სიტყვა მნიშვნელობას გონების მიერ წარმოებული ცნებიდან იღებს. შესაბამისად, მნიშვნელოვანია იმის გაგება, თუ როგორც ხდება რაიმეს შემეცნება და ამავედროს, იმის გამორკვევა თუ რა არის გონების მიერ წარმოებული ცნება თომასთვის.

³² Thomas Aquinas. Expositio libri Peryermeneias, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „ideo oportet passionem animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant im-mediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ip-sas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam huma-nam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus concep-tiones immediate et eis mediantibus res.“

³³ თომას აღნიშვნის თეორიის შესახებ დეტალურად იხ.: გოგინაშვილი 2025, 27-67.

ადამიანის მიერ რაიმეს შემეცნების შესახებ არისტოტელე უმთავრესად მსჯელობს *De anima*-ს ნაშრომში, სადაც მიუთითებს, რომ გონება შესაძლებლობაში შეიცავს აზროვნების საგანს და მას შეუძლია მოიაზროს შესამეცნებელი საგნების ფორმები წარმოდგენაში და მათივე საშუალებით დაადგინოს თუ რისკენ უნდა მიისწრაფვოდეს.

არისტოტელე წერს:

„გონება შესაძლებლობაში შეიცავს აზროვნების საგანს, სინამდვილეში კი არა, სანამ ის აზროვნებას არ დაიწყებდეს. შესაძლებლობაში კი გონება იმავე მდგომარეობაშია, როგორც დაფა, რომელზეც სინამდვილეში არაფერია დაწერილი, ისევე, როგორც ამას ადგილი აქვს სულის შემთხვევაში, რომელიც არის აზროვნების საგანი, როგორც საგნები, მატერიის გარეშე აზროვნება და აზროვნების საგანი არის ერთი და იგივე, როგორც ჭრეტიტი ხასიათის ცოდნა და შესატყვისი საგანი არის ერთი და იგივე.“³⁴

კიდევ უფრო საინტერესოა ის, თუ რაზე აზროვნებს გონება. რეალობაში არსებული საგანი, მნიშვნელოვანი ფაქტორია ამ თვალსაზრისით, თუმცა აზროვნების პროცესი უშუალოდ ექსტრამენტალურ საგანზე მიმდინარეობს, თუ სხვა რამეზე? არისტოტელე ზემოთხსენებულ ნაშრომში ცხადად მიუთითებს, რომ რაზეც აზროვნების პროცესი მიმდინარეობს, არის გარეგნული საგნის ფორმა, რომელიც გონებაში წარმოიშვება:

„ცოდნა და შეგრძნება განიყოფიან თავისი საგნით, ამათგან ნაწილი არსებობს შესაძლებლობაში, ნაწილი სინამდვილეში, როგორც ნამდვილი სულის შეგრძნებადი და შემეცნებელი ნაწილი, წარმოადგენს ამ საგნებს შესაძლებლობაში, ნაწილობ-

³⁴ არისტოტელე, სულის შესახებ. წიგნი III. თავი IV. 430a, მთარ. თ. კუკავა. თბ. 2001. გვ. 67.

*რივ შესაგრძნობს, ნაწილობრივ შესამეცნებელს. აუცილებელია, რომ ეს უნარები იყოს ან თვითონ საგნები ან მათი ფორმები. მაგრამ პირველი შეუძლებელია, რადგან სულში ქვა ხომ არ იარსებებს, არამედ მისი ფორმა.*³⁵

არისტოტელე თანახმად, აზროვნების, ფიქრის პროცესის-თვის ფორმას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ცხადია, გარეგნულ საგანი, ამ თვალსაზრისით, ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტია თუმცა ყურადღება ამ შემთხვევაში ფორმას ენიჭება, როგორც საგნის არამატერიალურ გამეორებას გონე-ბაში. აღნიშნული ტექსტის თომასეული კომენტარი უფრო ცხადს ხდის, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე.

აქვინელის მიხედვით, შეგრძნება და ცოდნა განსხვავდება საგნით, რაც გულისხმობს იმას, რომ ისინი განსხვავდებიან აქტუალობასა და პოტენციურობაში. თუმცა ცოდნა და შეგრ-ძნება, რომლებიც არიან პოტენციაში შესაგრძნობად და შესა-მეცნებლად, თავისთავად ფლობენ შესაგრძნობს და შესამეც-ნებელს პოტენციურობაში. ჭეშმარიტი ცოდნა და შეგრძნება, რომელიც არის აქტუალობაში, მოიცემა აქტუალობაში გამომ-ჟღავნებულ შეგრძნებებსა და ცოდნაში, თუმცა სახვადასხვაგ-ვარად. აქვინელი მიუთითებს, რომ ამგვარადვე, შეგრძნება აქტუალობაში და ცოდნა ან მოაზრება აქტუალობაში, არის შემეცნებადი და შეგრძნებადი აქტუალობაში. მაგრამ შეგრძნე-ბადი სულის პოტენციურობა, და ის, რისი ცოდნაც (მას) ძა-ლუძს, არის ინტელექტის პოტენციურობა და არა თავად შეგრ-ძნება ან ცოდნა, არამედ ის არის თავისისავე პოტენციაში. შესაგრძნობით მართლაც შესაგრძნობად, თუმცა რისი შემეც-

³⁵ არისტოტელე, სულის შესახებ. წიგნი III. თავი VIII, 431b-432a, მთარ. თ. კუკავა. თბ. 2001. გვ. 70-71.

ნებაც ძალუძს, შესამეცნებლად. თომასთვის კი ამგვარი მდგომარეობა გამოხატავს იმას, რომ სული არის „ყველაფერი.“³⁶

თომა გამოკვეთს, რომ შეგრძნება და ცოდნა განსხვავდება აქტუალობისა და პოტენციურობის მიხედვით. შეგრძნებადი სულის პოტენციურობა არის ინტელექტის პოტენციურობა, რომელიც თავის თავშივეა და მოიცავს იმის ძალას, რომ რაც შესაგრძნობია, შეიგრძნოს და ის, რისი შემეცნებაც შეიძლება შეიმეცნოს. აქვინელისთვის კი ამგვარად სული ხდება ყველაფერი.

სულის შესაძლებლობის ეს დეტალი მნიშვნელოვანი კომპონენტია თომასთვის, რადგან, თუკი სული ყველაფერია, მაშინ აუცილებელია, რომ ის თავად იყოს შესაგრძნობი ან შესამეცნებელი საგანი. როგორც ემპედოკლე ფიქრობდა, რომ მიწას მიწად ვიმეცნებთ, წყალს როგორც წყალს და ა.შ. თუმცა სული არ არის თავად საგანი, რადგან ქვა არ არის სულში, არამედ ფორმა-სახე ქვისა. ამგვარად ითქმება, რომ გონება აქტუალობაში არის თავად აზროვნება აქტუალობაში ისევე როგორც აზროვნების ფორმა არის გონების ფორმა-სახეები (*species intellecti*) აქტუალობაში.³⁷

³⁶ შდრ.: Thomas Aquinas. *Sentencia libri De anima*. B.3, ch. 13, 788: “Et qualiter hoc sit oportet inquirere. Sensus enim et scientia dividuntur in res, idest dividuntur in actum et potentiam quemadmodum et res, ita tamen quod scientia et sensus quae sunt in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad scibilia et sensibilia quae sunt in potentia; scientia vero et sensus quae sunt in actu, ordinantur in sensibilia et scibilia quae sunt in actu, sed tamen diversimode. Nam sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu. Sed potentia animae sensitivae, et id quod scire potest idest potentia intellectiva, non est ipsum sensibile vel scibile, sed est in potentia ad ipsa. Sensitivum quidem ad sensibile; quod autem scire potest, ad scibile. Relinquitur igitur quod anima quodammodo sit omnia.”

³⁷ შდრ.: Thomas Aquinas. *Sentencia libri De anima*. B.3, ch. 13, 789: et dicit, quod si anima est omnia, necesse est quod sit, vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut

არისტოტელეს ნახსენები ფორმა, თომასთან *species intelligibiles*-ად გაიაზრება,³⁸ რომელსაც რაიმეს შემეცნებისთვის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია აკისრია. ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებისთვის შემეცნებაში ამხელა როლის მინიჭება განსაკუთრებულად თომასთან არის დაკავშირებული. როგორც რ. პასნაუ მიუთითებს, შუა საუკუნეების გაზიარებული სტანდარტული შეხედულებით, სამი სახის *species* არსებობდა: 1. *Species in medio*; 2. *Species sensibiles* და 3. *Species intelligibiles*. თომასთვის სამივე მათგანი, გარკვეულ როლს თამაშობს შემეცნებაში.³⁹

თ. ცოფურაშვილი თომა აქვინელის ინტელექტის თეორიის შესახებ დაწერილ თავის სტატიაში *Species intelligibiles* ფუნქციასთან დაკავშირებით მიუთითებს, რომ აქვინელისთვის ინტელიგიბელური ფორმა-სახე წარმოადგენს ერთგვარ ხიდს აღსაქმელ ობიექტსა და აღმქმელს შორის. ის არის მსგავსება იმ საგნისა, რომელიც ადამიანმა უნდა აღიქვას და ამაყვდროულად, უშუალოდ მონაწილეობს შემეცნების პროცესშიც.⁴⁰ თომა

Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu”.

³⁸ ლ. სპრუითი მიუთითებს, რომ არისტოტელეს შემეცნების თეორია წარმოადგენს *species intelligibiles* სქოლასტიკური დოქტრინის სტრუქტურას. მდრ.: Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge: Classical Roots and Medieval Discussions*, Vol. I, (Leiden· New York· Koln: Brill, 1994), გვ.47.

³⁹ მდრ.: Pasnau 1997, 14.

⁴⁰ *species intelligibiles* ფუნქციის შესახებ თომასთან დეტალურად იხ.: Tsopurashvili 2023, 299-315. თ. ცოფურაშვილი, როდესაც საუბრობს *species intelligibiles* ორმაგი მნიშვნელობის შესახებ მოჰყავს თომას *Summa Theologica*-დან მონაკვეთი, სადაც თომა აღნიშნავს, რომ ინტელიგიბელური ფორმა სახეები ისე მიემართებიან გონებას, რომ გონება მათი გზით მოიაზრებს

Summa Theologica-ში მიუთითებს, რომ ინტელიგიბელური ფორმა-სახე არის ის, რაც მეორეულად აღიქმება, ხოლო, რაც პირველად აღიქმება არის საგანი, რომლის მსგავსებასაც წარმოადგენს ინტელიგიბელური ფორმა-სახე. მსგავსი შეხედულება ჰქონდათ ანტიკურ პერიოდში, რომელთა თქმითაც, მსგავსი მსგავსით შეიცნობოდა. ამ კონტექსტში თომა ახსენებს წინამორბედებს, რომლებიც ამბობდნენ, რომ სულმა იცის სამყარო თავის თავის გარეთ, სამყაროთი, რომელიც მასშია და სხვა დანარჩენით. თომა აღნიშნავს, რომ თუკი ფორმა-სახეს ჩავსვამთ სამყაროს ადგილას, მივიღებთ, რომ სულმა იცის გარეგნული საგანი ინტელიგიბელური ფორმა-სახეების მნიშვნელობით, როგორც არისტოტელე მიუთითებს, რომ ქვა კი არ წარმოიშვება სულში, არამედ ქვის ფორმა.⁴¹

კ. პანაჩიო ზუსტად ამ მიმართებით ხნის ინტელიგიბელური ფორმა-სახეების მნიშვნელობას. მისი თქმით *species intelligibiles* არის ის, რაც შესაძლო ინტელექტის შიგნით თავსდება, როგორც მოქმედი ინტელექტის მოქმედების შედეგი. ამ პრო-

მოსააზრებელს. თომას ამ სიტყვებთან დაკავშირებით ცოფურამვილი აღნიშნავს, რომ *species* არ არის ის, რასაც ინტელექტი იმეცნებს, არამედ მხოლოდ ის, რისი მეშვეობითაც შესაძლებელია საგნის ესენციის შემეცნება. ამდენად თავად თომა უსხვამს ხაზს იმას, რომ ჩვენ არ უნდა აგვერიოს შემეცნებელი მედიუმი (*id quo*), რაც გვჭირდება აღქმისთვის, იმასთან, რაც აღიქმება (*id quod*). ამდენად, შემეცნების მედიუმსა და შემეცნების ობიექტს შორის ეს განსხვავება აქ არსებითია. მდრ.: Tsopurashvili 2023, 312.

⁴¹ მდრ.: Thomas Aquinas, ST. I, q. 85, a. 2: “Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.”

ცესის აღწერისას პანაჩიო მიუთითებს, რომ შემმცნებელი უპირველესად შეგრძნებებით ეხება გარეგნულ საგანს და აყალიბებს გარეგნული საგნის შეგრძნებად სურათ-ხატს. ამის შემდგომ მოქმედი ინტელექტი შეგრძნებადი სურათ-ხატებისგან ინტელიგიბელური ფორმების აბსტრაჰირებას ახდენს. სწორედ ეს ინტელიგიბელური ფორმები არის *species intelligibiles*, რომლებიც თომას მიხედვით აუცილებელია შემმცნების დასაწყებად.⁴²

იმ როლის გარკვევის შემდეგ, რაც ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებს აქვთ, ჩნდება კითხვა, მენტალური სიტყვა (ცნება) წარმოადგენს ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეს, თუ იგი მისგან დამოუკიდებელი სხვა რამეა?

თომა აქვინელი მიჯნავს ერთმანეთისგან ინტელიგიბელურ ფორმა-სახესა და ცნებას (მენტალურ სიტყვას).

იგი *De Potentia*-ში მიუთითებს:

„ამდენად ინტელექტუალური მოაზრება არის მხოლოდ ინტელექტში და კვლავ ინტელექტუალური წვდომა წესდება საგნის საბოლოოდ გაგებამდე. ამის გამო ინტელექტი საგნის ცნებას ფორმას აძლევს თავის თავში, რათა მოაზრებული საგანი შეიმეცნოს. თუმცა ის განასხვავებს მას ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებისგან, რომელიც ინტელექტს ხდის მოქმედად და მიიჩნევა ინტელექტის მოქმედების საფუძვლად.“⁴³

⁴² შდრ.: Panaccio 2001, 188-189.

⁴³ Thomas Aquinas. *De Potentia* q. 8, art. 1, 13: “conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus.”

როგორც თომას კომენტარიდან ჩანს, ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები არის დასაწყისი ეტაპი, რაზეც გონება აზროვნებს. იგი მანამდეა გონებაში, ვიდრე ცნება წარმოიშვება.⁴⁴

თომა გონების მიერ წარმოებულ ცნებას, რაც სულში წარმოქმნილი წარმოდგენაა, მენტალურ სიტყვად იაზრებს. იგი არის აზროვნების აქტის არის აზროვნების აქტის დამაგვირგვინებელი შედეგი, ის არის საგნის ცნება, არსი, რომელიც გონებაში წარმოიშვა და რაც უპირველესად აღინიშნება. მენტალური სიტყვის (გონების მიერ წარმოებული ცნების) წარმოშობის გარეშე რომელიც აღმნიშვნელი აზრია, როგორც ამას ავგუსტინე და თომა მიუთითებენ, მენტალური ქმედება არის უბრალო ფიქრი, სადაც გაგებას ადგილი არ აქვს.⁴⁵ შესაბამისად თუკი გაგება არ ხდება, არც შემეცნება ხდება. თუკი შემეცნება არ ხდება, მაშინ ვერც აღნიშვნა მოხდება, რადგან, რაც არ არის გაგებული იმას ვერ აღნიშნავს სიტყვა. თავის მხრივ,

⁴⁴ რ. პასნაუ მსჯელობს რა თომას კომენტარზე მიუთითებს, რომ ინტელექტის გააქტუაღებება კომპლექსური პროცესია. იგი არა მხოლოდ ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებითაა ინფორმირებული, ისევე როგორც შეგრძნებები არის ინფორმირებული შეგრძნებათა ფორმა-სახეებით, არამედ ინტელექტი ასევე ფორმას აძლევს თავის თავში შინაგან სიტყვას. შდრ.: Pasnau 1997, 259. აღსანიშნავია ისიც, რომ შინაგანი სიტყვა, რაიმე ცალკეული ნაწილი არ არის, არამედ იმის დამაგვირგვინებელი ეტაპია, რაც ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებით იწყება. როგორც თ. ცოფურაშვილი მიუთითებს, შინაგანი სიტყვა არ არის განსაკუთრებული ენთიტეტი, რომელიც ინტელექტში დამატებით ობიექტად წარმოიშვება, არამედ ისეთი ენთიტეტია, რომელიც შემეცნების პროცესის დასრულების შემდეგაა ინტელექტში, მაშინ როდესაც *species* უკვე ამ დასრულებამდეა ინტელექტში. შდრ.: ცოფურაშვილი 2017, 60.

⁴⁵ შდრ.: Thomas Aquinas. De Potentia q.9.a9. c: „Ipsium enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum.“ ასევე. Augustine Sermo 288.3: In natali Ioannis Baptistae, (de voce et verbo): „Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur.“

თუკი ცნების აღნიშვნა არ მოხდება მაშინ მას ვერც გამოთქვამ. ამდენად, მენტალური სიტყვის წარმოშობა უმთავრესი პროცესია თითოეული ზემოთ აღნიშნული მოქმედებისთვის.

თომასეული შემეცნების თეორიის განხილვა საჭიროა იმისთვის, რომ მისი მენტალური სიტყვის თეორია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შინაარსით სრულყოფილად გავიგოთ. ამისთვის კი აუცილებელია იმ ტექსტების ანალიზი, სადაც თომა მენტალურ სიტყვაზე საუბრობს.

5. *Verbum* – თეორიის განვითარება თომას ტექსტებში

Scriptum super Sententiis

თომას *verbum* თეორიის ჩამოყალიბების ისტორია კარგად ჩანს მის ოთხ ტექსტში: *Sententiarum*, *De Veritate*, *Summa Contra Gentiles* და *Summa Theologica*. ჰ. გორისი წარმოაჩენს, რომ განსხვავებულ დროს დაწერილ სხვადასხვა ტექსტში, აქვინელი განსხვავებულ აზრს გამოთქვამს მენტალურ სიტყვაზე. სენტენციებზე კომენტირებისას თომა ცდილობს პასუხი გასცეს კითხვას, *verbum* ძე ღმერთის პიროვნული სახელია თუ არა? სწორედ ამაზე მსჯელობის ფარგლებში ეხება მენტალურ სიტყვასაც.⁴⁶

თომა *Scriptum super Sententiis*-ს კომენტარში წერს:

„გარდა ამისა, რაც ითქვა, ‘სიტყვა’ გამოთქვამს ინტელექტის მიერ წარმოებულ ცნებას. მაგრამ ინტელექტის მიერ წარმოებული ცნება სხვა არაფერია, თუ არა გონებაში წარმოქმნილი ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები. მაშასადამე, ღმერთში არ შეიძლება იყოს სიტყვა, თუ არა ინტელიგიბელური ფორმა-სა-

⁴⁶ შდრ.: Goris 2007, 68.

*ხეებით, რომლითაც ის გაიგება. მაგრამ ეს არის გაგების საფუძველი, რომელშიც რაღაც გაიგება და რომლითაც რაღაც გაიგება.*⁴⁷

აქვინელის აღნიშნული კომენტარების დაწერის დროდ მითითებულია 1252 წელი. როგორც კომენტარიდან ვიგებთ, თომა სიტყვას პირდაპირ არ უკავშირებს არც ცნებას და არც ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებს. თუმცა, თუკი ლოგიკურ ჯაჭვს ადვადგენთ, მისი კომენტარიდან გამოჩნდება, რომ სიტყვა გამოთქვამს ინტელექტის მიერ წარმოებულ ცნებას, ე.ი. აღნიშნავს მას. თუმცა თომას მიხედვით, ეს ცნება სხვა არაფერია, თუ არა გონებაში წარმოქმნილი ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები. ამდენად, თომასთვის დასაწყის ეტაპზე ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები ერთდროულად იყო ის, რაც გაგების საფუძველია და ის, რაც გაიგება ამავედროულად. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ თუკი სიტყვა გამოთქვამს გონების მიერ წარმოებულ ცნებას და მხოლოდ იმის გამოთქმა არის შესაძლებელი, რაც გაგებული და აღნიშნულია, ამავე დროს კი ეს ცნება თომასთან ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებს წარმოადგენს, მაშინ სიტყვა გამოთქვამს ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეს და ცნებას. ამით კი ვიღებთ, რომ ორივე მათგანი ერთი და იგივეა ამ შემთხვევაში.

⁴⁷ Thomas Aquinas. Scriptum super Sententiis. lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 1 adj. 4: "Praeterea, ut dictum est, verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei, et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur."

De Veritate

იმ ორაზროვნებასა თუ ბუნდოვანებას, რომელსაც სენტენციებზე დაწერილი კომენტარი იწვევს, თომა ცოტა მოგვიანებით 1256-1257 წლებში დაწერილ *De Veritate*-ში ხსნის. ამ ნაშრომში აქვინელი *verbum*-ის სენტენციებისგან განსხვავებულ მნიშვნელობას გვთავაზობს:

“უნდა ვიცოდეთ, რომ ჩვენი გონების სიტყვა, რომლის მსგავსებითაც ძალგვიძს საღვთო სიტყვის შესახებ საუბარი არის ის, რითიც ჩვენი გონების მოქმედება განისაზღვრება, რაც არის თავად აზროვნება (ინტელექტი), რაც ითქმება გონების მიერ წარმოებულ ცნებად. განა ცნება აღინიშნება მარტივი (შუდგენელი) გამოთქმით, რომ გამოჩნდეს (*Accidit*) როდესაც გონება წარმოქმნის (ფორმას აძლევს) საგნათა არსს, ან რთული (შედგენილი) გამოთქმით, რომ გამოძვდევდეს (*Accidit*) როდესაც გონება აერთებს ან ყოფს. ჩვენში ყველაფრის გაგება გამომდინარეობს რაღაც სხვისგან. ისევე, როგორც ან დასკვნათა ცნებები გამომდინარეობენ საფუძვლებიდან (წანამძღვრებიდან), ან როგორც უკანასკნელი საგნების არსთა ცნებები გამომდინარეობს პირველ არსებათაგან. ეს უნივერსალურად ჭეშმარიტია იმ ყველაფრის შესახებ, რასაც ჩვენ ვიგებთ, განურჩევლად იმისა ვიგებთ ამას ესენციით, თუ მსგავსებით. თავად ცნება არის აზროვნების ქმედების შედეგი. ამდენად, როდესაც გონება თავისთავს იმეცნებს, მისი ცნება არ არის თავად გონება, არამედ რაღაც გამოთქმული გონების ცოდნიდან. (*a nontia mentis*).”⁴⁸

⁴⁸ Thomas Aquinas. De veritate, q. 4 a. 2 co: „sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis

თომა კომენტარში ორ მნიშვნელოვან დეტალზე ამახვილებს ყურადღებას. შეიძლება ითქვას, რომ *De veritate*-ს კომენტარი, სულ მცირე ფილოსოფიური შინაარსის ორ აზრს შეიცავს.

ერთი დეტალი, რასაც თომა აქ ეხება, მის მიერ ჩამოყალიბებული ინტელექტის ორმაგი მოქმედებაა.⁴⁹ კიდევ ერთი დეტალი, რასაც თომა მიუთითებს, მართალია არა ტერმინით, არამედ აზრობრივად დაკავშირებულია იმასთან, რომ ჩვენ ყველაფერს რაღაც სხვისგან ვიგებთ, როგორც დასკვნა გამომდინარეობს მისი საფუძვლებიდან. მართალია, თომა აქ არ ასა-

per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum.. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.”

⁴⁹ ინტელექტის ორმაგი მოქმედების შესახებ თომა *Peri hermeneias* კომენტარების შესავალში მიუთითებს. აქვინელის მიხედვით, ინტელექტის ორმაგი მოქმედების შესახებ არისტოტელე საუბრობს სულის შესახებ დაწერილ ნაშრომში. ამ მოქმედებებიდან პირველი დაკავშირებულია მარტივი საგნის შემეცნებასთან, რაც ამ საგნის ესენციის შემეცნებას გულისხმობს. მეორე მოქმედება კი დაკავშირებულია დაკავშირება-გამიჯვნასთან. ეს უკანასკნელი კი პირველზე არის დამოკიდებული. ამ უკანასკნელის დამოკიდებულება პირველზე ბუნებრივია, რადგან რაღაცის გაერთიანება ან განცალკევება მას მერე არის შესაძლებელი, რაც დადგინდება თუ რა არის თავად ის, რაც უნდა გაერთიანდეს ან განცალკევდეს. შდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*. L. 3, 1.1, 16a9-16a18, 24: “Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividit.”

ხელებს სილოგიზმს, მაგრამ სწორედ ამას გულისხმობს, რომ არსებობს რაღაც ორი ისეთი ლოგიკური წანამძღვარი, რომლის მიხედვითაც დასკვნა გამოდის პირველი ორისგან გამომდინარე. თომას თქმით, ეს ორი დეტალი იმგვარი უნივერსალური პრინციპია, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ყველაფერს ვიგებთ.

მიუხედავად ამისა, ის უნივერსალური მოდელიდან, რაღაც კონკრეტულზე გადადის და მიუთითებს, რომ გონების სიტყვა არის ის, რითიც თავად გონების მოქმედება განისაზღვრება. გონების ნებისმიერი მოქმედება მის სიტყვასთან არის დაკავშირებული. ცხადია, თუკი იგი მოქმედებას უკავშირდება, შესაბამისად გონების მიერ მოაზრებასაც წარმოადგენს, რომელიც თომასთვის არის ცნება. ამ თვალსაზრისით, *De veritate*-ში თომა სიტყვას აღარ უკავშირებს ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებს, არამედ აიგივებს მოაზრების მოქმედების დასასრულთან ან შედეგთან. როგორც ამას გორისი მიუთითებს, რომ რაც არის მოაზრებული, არის ან ცალკეული ცნება ან აზრი.⁵⁰ უფრო მეტიც, იმავე ნაშრომში თომა ცხადად წარმოაჩენს განსხვავებას ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებსა და ცნებას შორის.⁵¹

⁵⁰ შდრ.: Goris 2007, 69.

⁵¹ შდრ.: Thomas Aquinas. *De Potentia* q. 8, art. 1, 13: “conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus.” „ამდენად ინტელექტუალური მოაზრება (წვდომა) არის მხოლოდ ინტელექტში და კვლავ ინტელექტუალური წვდომა წესდება საგნის საბოლოოდ მოაზრებამდე. ამის გამო ინტელექტი საგნის ცნებას ფორმას აძლევს თავის თავში, რათა მოაზრებული საგანი შეიმეცნოს. თუმცა ის განასხვავებს მას ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებისგან, რომელიც ინტელექტს ხდის მოქმედად და მიიჩნევა ინტელექტის მოქმედების საფუძვლად.“

Summa Contra Gentiles

მესამე ტექსტი, *Summa Contra Gentiles*, დაიწერა 1259 წელს. თომა ამ ტექსტში არა თუ მიჯნვას ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებსა და ცნებებს ერთმანეთისგან, არამედ საუბრობს მათ დანიშნულებაზე, თუ რომელს რა ფუნქცია აკისრია.

აქვინელი წერს:

„ამასთანავე გასააზრებელია, რომ ინტელექტი, რომელიც ინფორმირებულია საგნის ფორმა-სახეებით, აზროვნებისას საკუთარ თავში წარმოშობს მოაზრებული საგნის გარკვეულ ინტენციას (*intentionem*), რომელიც თავად განსჯა (*ratio*) და აღნიშნავს განსაზღვრებას. ეს კი აუცილებელია, რადგან გონება განუსხვავებლად მოიაზრებს წარმოდგენილ და არმყოფ საგნებს, რაშიც გონება წარმოსახვას ეთანხმება (ემთხვევა). თუმცა, გონებას ეს შესაძლებლობა გააჩნია, რომ ის საგანს მატერიალური მდგომარეობიდან განცალკევებულად მოიაზრებს, რის გარეშეც ბუნებაში საგანი არ არსებობს. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი გონება ზემოთ ხსენებულ ინტენციას ფრომად არ მისცემდა.“⁵²

თომას კომენტარის მიხედვით, ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები, მასზე აზროვნებისას, იმ საგნის ინტენციას წარმოშობს, რომლის ფორმებსაც თავად წარმოადგენს. თომა ინტენ-

⁵² Thomas Aquinas. SCG. lib. 1 c. 53, n. 3: „Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.“

ციის განმარტებისას მიუთითებს, რომ ის განსჯაა და აღნიშნავს განსაზღვრებას. რისი განსჯა უნდა იყოს და რას უნდა აღნიშნავდეს? განსჯა გულისხმობს იმაზე აზროვნებას, რასაც ინტელიგიბელური ფორმა-სახე წარმოშობს გონებაში. განსაზღვრების აღნიშვნა კი გულისხმობს იმას, რომ როდესაც ინტენცია ჩამოყალიბდება, ის თავად ხდება აღმნიშვნელიც და განმსაზღვრელიც. აღმნიშვნელი ხდება ექსტრამენტალური საგნისა გონებაში, ხოლო მსაზღვრელი იმისთვის, რამაც იგი უნდა აღნიშნოს.

ინტენციის არსებობა უმთავრესია შემეცნების თვალსაზრისით, რადგან თომასთვის მისი არსებობა ნიშნავს, რომ გონებას შეუძლია მოიაზროს იმგვარი საგნები, რომლებიც ფიზიკურად ბუნებაშია და ასევე, რომლებიც არ არიან. მაშინ, როდესაც გონებაში იმის ჩამოყალიბებული ფორმა იქნება, რაზეც ვაზროვნებდით, შესაძლებელი ხდება მისი კვლავ აღნიშვნა. მაგალითად, ისეთი საგანი, რომელიც ერთხელ ვნახეთ და ამის მერე ფიზიკურად აღარასდროს შეგვხვედრია, თუმცა იგი ჩვენს მეხსიერებაში მაინც არის და მისი მოგონებისას კვლავ შეგვიძლია იმავე სიზუსტით გამოვთქვათ, როგორც მისი უშუალოდ ხილვისას და შემეცნებისას შეგვეძლო.

იმისთვის, რომ რაიმე გაურკვევლობა არ იყოს ინტელიგიბელურ ფორმა-სახესა და ინტენციას შორის, თომა დამატებით მიუთითებს, რომ:

„გონების ინტენცია, რომელიც მაშინ იყო კვაზი ტერმინი ინტელიგიბელური მოქმედებისა, არის განსხვავებული რამ ინტელიგიბელური ფორმა-სახეთაგან, რომელსაც გონება მოყავს მოქმედებაში და რომელიც გვმართებს რომ გავიაზროთ, რო-

გორც აზროვნების დასაწყისი, ამდენად ორივე მათგანი საგნის მსგავსებად უნდა მოვიაზროთ.⁵³

თომა მიჯნავს ინტელიგიბელურ ფორმა-სახეებს და ინტენციას ერთმანეთისგან. ინტენცია არის ის, რაც გაიგება, რაც არის აზროვნების შედეგი, ზუსტად ის, რაც არის გონების მიერ წარმოებული ცნება. აქვინელი ცნებასა და ინტენციას ერთი და იმავე მნიშვნელობით იყენებს. თუმცა ბოლოს მიუთითებს, რომ ორივე მათგანი არის საგნის მსგავსება. ე.ი. ინტენცია/ცნება და ინტელიგიბელური ფორმა-სახეც საგნის მსგავსებაა.

აქ თითქოს ერთგვარი შეუთავსებლობაა, რადგან როგორც ზემოთ ვაჩვენე, თომა გვეუბნება, რომ ეს ორივე განსხვავდება ერთმანეთისგან. თუმცა მაინც ჩნდება კითხვა, თუკი, ორივე საგნის მსგავსებას მიუთითებს, რაღა საჭიროა ორივეს არსებობა? ცხადია, რომ ერთი დასაწყისია და მეორე შედეგი, მაგრამ რაღაცის დასაწყისი, რომელსაც ერთი გარკვეული ფორმა აქვს და თუნდაც მისი დამუშავებით მიღებული მეორე ფორმა გვექონდეს სახეზე, ეს ორი სხვადასხვა რამე გამოდის. თუმცა ორივე მათგანი საგნის მსგავსებას წარმოადგენს. მაშინ გამოდის, რომ იმ ცნებას, რაც შედეგად მივიღეთ, ასევე უნდა ჰქონდეს რაღაც საერთო ინტელიგიბელურ ფორმა-სახესთან, სხვა შემთხვევაში ორივე საგნის მსგავსი ვერ იქნება.

ამ, ერთი შეხედვით, გაურკვევლობის ახსნა თავად თომას სხვა ტექსტიდანვე არის შესაძლებელი. პირველ რიგში ის, რომ ინტელიგიბელური ფორმა-სახე პრინციპულად სხვაობს ცნებისგან, ეს ძალაშია ყოველთვის. თავის *Quodlibet* V q.5, a.2, ad.

⁵³ Thomas Aquinas. SCG. lib. 1 cap. 53 n. 4: „Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo.“

1–ში თომა საუბრობს იმის შესახებ ერთი და იგივეა, თუ არა ინტელიგიბელური ფორმა-სახე და გულის სიტყვა. თომა, ცხადია, განასხვავებს მათ ერთმანეთისგან რის შემდეგაც მიუთითებს, რომ ორი გზა არის, რითაც ინტელექტი იმეცნებს რაიმეს. პირველი არის ფორმალური, რაც გულისხმობს ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებით მოაზრებას, როდესაც ის მათით აქტუალიზდება. ხოლო მეორე გზა კი არის ინსტრუმენტალური, რაც გამოიყენება იმისთვის, რომ მოიაზრო რაღაც და ამგვარ მოაზრებას ინტელექტი ახორციელებს სიტყვით. ის აყალიბებს, ქმნის სიტყვას, რომ მოიაზროს საგანი.⁵⁴

ინტელიგიბელური ფორმსა-სახისა და სიტყვის, ორივე მათგანის, საგნისადმი მსგავსებაც აქედან გამომდინარეობს. ორივე მათგანი მონაწილეობს საგნის შემეცნებაში და ორივეს თავისი ფუნქცია აკისრია. ამგვარადვე არის ორივე მათგანი, თავიანთი ფუნქციით საგნის მსგავსები. თუკი ინტელიგიბელური ფორმა-სახე არ ჩამოყალიბდა გონებაში, ე.წ. პირველი მსგავსება, საერთოდ, ვერ ვისაუბრებთ სიტყვისა თუ ცნების (საბოლოო მსგავსება) ჩამოყალიბებაზე. თუმცა მთავარი საკითხი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისგან შინაარსობრივადაც და ფუნქციურადაც. თუკი გააქტუალიზებისთვის ინტელიგიბელური ფორმა-სახე არის საჭირო, მაშინ შემეცნებისთვის შინაგანი სიტყვა არის ამგვარადვე საჭირო. ამ საკითხების შესახებ მსჯელობს შ. კავადოე, რომელიც მიუთითებს, რომ ინსტრუმენტულობის მხოლოდ სიტყვისადმი (*vebrum*) მიკუთვნებულობის მიზეზს წარმოადგენს მისი, რო-

⁵⁴ შდრ.: Thomas Aquinas, Quodlibet V q.5, a.2, ad. 1: “ergo dicendum quod intellectus intelligit aliquo dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.”

გორც პირდაპირი ინსტრუმენტის (*an immediate instrument*), თვისება, რომლითაც ის ჩვენს გონებას რეალური სამყაროს შემეცნებელს ხდის. მაშინ, როდესაც ინტელიგიბელური ფორმა-სახე არის შუამავალი, ინსტუმენტი, ჩვენი ინტელექტისთვის. კავადოეს მიხედვით, ჩვენი გონება იგებს რაღაც რეალურს მის გარეთ, თუმცა აყალიბებს სიტყვას თავის თავში. ამის საპირისპიროდ ინტელიგიბელური ფორმა-სახეები აღებულია, როგორც მოსამზადებელი მენტალური ენთიტეტი რეალური შემეცნებისთვის.⁵⁵

თუკი ინტელიგიბელური ფორმა-სახე საგნის პირველ მსგავსებას არ შექმნის გონებაში, ცნება, რომელიც ასევე მსგავსია საგნისა, მხოლოდ მეტად სრულყოფილი ვიდრე პირველი, ვერ იქნება მოქმედი და გასაგები. ამდენად, ორივე მათგანის მსგავსება არა თუ ურთიერთგამომრიცხავი ან წინააღმდეგობრივია, არამედ შემავსებელია სრულყოფილი შემეცნებისთვის.

ზემოთ მოყვანილი ტექსტების მიხედვით, გასაგები გახდა შემეცნების პროცესში რას რა ადგილი უჭირავს და რომელი რა როლს თამაშობს. თუმცა მთავარი საკითხი, თუ სად ჩანს მენტალური სიტყვის ადგილი მათ შორის, ან რა არის ის საერთოდ, თომასთვის ჯერ კიდევ არ არის ნათელი. სწორედ ამიტომ, ბოლო ტექსტი, რომელზეც ყურადღება უნდა გავამახვილო, არის *Summa Theologiae*, სადაც თომა ჩამოყალიბებულ აზრს გვთავაზობს მენტალური სიტყვის შესახებ.

Summa Theologiae

აბელარისა და ჰუგოს შესახებ დაწერილ თავებში გამოჩნდა, რომ მათ მიერ მენტალური სიტყვის ცნებასთან დაკავში-

⁵⁵ შდრ.: Kawazoe, 2009, 276.

რება ასევე გვხვდება თომასთანაც. თომა *Summa Theologica*-ში, რომელიც დაწერილია 1265-1274 წლებში, საუბრობს იმის შესახებ, სიტყვა პერსონალური სახელია ღმერთის თუ ესენციური და ამ კონტექსტში ახსენებს რამდენიმე სახის სიტყვას.

“სიტყვა არის პერსონალური სახელი ღმერთში და არანაირად ესენციური. იმის დასაწახად, თუ რაგვარად არის ეს ქმედარიტი. ცნობილია, რომ სიტყვა იწოდება სამგვარად მასში არსებული შინაარსი გამო მაშინ, როცა მეოთხე შინაარსით ის აღებულია არაპირდაპირ ან ფიგურალურად. უცხადესი და ყველაზე გავრცელებული აზრია, როდესაც ის ითქმება ხმით გამოთქმულ სიტყვაზე, ეს გამომდინარეობს შინაგანიდან, რაც შეეხება ორ რამეს, რომლებიც გვხვდება გარე სიტყვაში, ეს არის თავად ხმა და ხმის აღნიშვნა. ფილოსოფოსის მიხედვით (განმარტებისათვის წიგნში I) წარმოთქმული ბგერა აღნიშნავს ინტელექტის მიერ წარმოებულ ცნებას. კვლავ, წარმოთქმული ბგერა გამომდინარეობს სიგნიფიკაციისგან ან წამოსახვისგან, როგორც ეს მითითებულია ‘სულის შესახებ’ ტექსტში. წარმოთქმული ბგერა, რომელსაც არა აქვს სიგნიფიკაცია შეუძლებელია, რომ ეწოდოს სიტყვა. გარეგანი წარმოთქმული ბგერა სიტყვად იწოდება იქიდან გამომდინარე, რომ ის აღნიშნავს გონების მიერ წარმოებულ შინაგან ცნებას, რაც იწოდება სიტყვად. ამდენად, უპირველესად გამომდინარეობს, რომ გონების მიერ წარმოებული შინაგანი ცნება იწოდება სიტყვად. შემდეგ წარმოთქმული ბგერა თავად აღნიშნავს შინაგან ცნებას და ამგვარად წოდებული შესაძე წარმოსახვა წარმოთქმული ბგერისა იწოდება სიტყვად.”⁵⁶

⁵⁶ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Ia q. 34 a. 1 co: “Respondeo dicendum quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter

აღნიშნული კომენტარით თომა მენტალური სიტყვის შესახებ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის გაერთიანებას გვთავაზობს. ამ მსჯელობაში ორი მთავარი დეტალი არის მნიშვნელოვანი. უპირველესად ის, რომ თომა ამ საკითხის გადასაჭრელად არა მხოლოდ თეოლოგიურ მსჯელობას იყენებს, არამედ ფილოსოფიურსაც და უშუალოდ არისტოტელეს ეყრდნობა. სამი სიტყვის შესახებ აზრს, სწორედ, მისი ტექსტის საფუძველზე გვთავაზობს.

მეორე საკითხი, რაც პირველზე უფრო მნიშვნელოვანია, არის მითითება იმაზე, რომ წარმოთქმული ბგერა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება სიტყვად იწოდოს, თუკი იგი შინაგან სიტყვას აღნიშნავს. რა არის ეს შინაგანი სიტყვა? სწორედ ის ცნება, რომლითაც ყველაფერი ხდება გასაგები. შინაგანი სიტყვა არის იმგვარი რამ, რის გარეშეც ვერც მოაზრება და ვერც აღნიშვნა ვერ მოხდება. წარმოთქმული სიტყვის, როგორც შინაარსის მატარებელი გამოთქმის არსებობა შინაგან სიტყვაზეა დამოკიდებული. სხვა მხრივ, იგი უბრალო ბგერების გამოთქმა იქნება, რასაც მნიშვნელობა არ აქვს. შინაგანი სიტყვა არ არის მხოლოდ ის, რაც გაგებისა და აღნიშვნისთვის არის მთავარი, არამედ როგორც თომა ავგუსტინეზე დაყრდნობით

quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur.”

ამბობს, *verbum mentis* არის მხოლოდშობილი სიბრძნე, რომელიც გასაგებსა და აღსაქმელს ხდის ყველაფერს.

თომა ამასთან დაკავშირებით *Summa Theologiae*-ში წერს:

„რაც ინტელექტს ეუთვნის არაფერი სიტყვის გარდა არ მიეძღვრება ღმერთს პერსონალურად. მხოლოდ სიტყვა აღნიშნავს იმას, რაც სხვისგან გადმოიღვრება, რასაც ინტელექტი ფორმას აძლევს თავის შემეცნებაში არის სიტყვა. ამდენად ითქმება, რომ სიტყვა არის ცოდნა, ცოდნა არ გულისხმობს ინტელექტის ცოდნის აქტს ან რომელიმე მის თვისებას, არამედ იმას, რასაც ინტელექტი იგებს ცოდნით. ასევე ავგუსტინეც ამბობს, რომ სიტყვა არის მხოლოდშობილი სიბრძნე.“⁵⁷

ამ მონაკვეთში თომა უკვე პირდაპირ წერს, რომ რასაც ინტელექტი ფორმას აძლევს, თავის გაგებაში არის სიტყვა. გაგება კი, როგორც შემეცნების შესახებ დაწერილ თავში ვნახეთ, სხვა არაფრისა ხდება, თუ არა გონების მიერ წარმოებული ცნებისა. შეიძლება ითქვას, რომ რასაც არისტოტელე *De interpretatione*-ს ტექსტში სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას უწოდებს, თომასთან ის გონების მიერ წარმოებულ ცნებად და, შესაბამისად, შინაგან სიტყვად მქდავანდება. აღნიშნულის თქმის საშუალებას კიდევ უფრო მეტად თომას მიერ იოანეს სახარების შესახებ დაწერილი კომენტარები გვაძლევს, სადაც აქვინელი მიუთითებს:

⁵⁷ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, Ia q. 34 a. 1 ad 2: “Ad secundum dicendum quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod verbum est sapientia genita.”

„უპირველესად რა არის ამ სიტყვის მნიშვნელობა? მეორე, რა არის ის, რაც დასაწყისშია ნათქვამი; მესამე, რა არის ის, რომ სიტყვა ითქვა დასაბამიდან. იმისთვის რომ გავიგოთ ამ სიტყვის მნიშვნელობა, უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფოსის აზრით, ისინი, რაც არის ხმაში, არიან ნიშნები სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების. სახარებისთვის დამახასიათებელია, რომ ნიშანთა სახელები იწოდებოდეს აღმნიშვნელად, როგორც 1 კორ. და კლდე იყო ქრისტი. თუმცა, აუცილებელია, რომ ჩვენი სულის შინაგანი ნაწილი, რომელიც ჩვენი გარეგნული სიტყვით არის აღნიშნული, სიტყვად იწოდებოდეს.“⁵⁸

როგორც კომენტარიდან ვხედავთ, თომა სულში წარმოქმნილ წარმოდგენაში სიტყვას მოიაზრებს, რაც უმთავრესად მიემართება შინაგან სიტყვას და შემდგომ გარეგნულად გამოთქმულს. შესაბამისად, ის რაც ფილოსოფიური თვალსაზრისით სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას განეკუთვნება ყველაფერი მიემართება შინაგან, მენტალურ სიტყვასაც. გარდა ამისა ზემოთ მოყვანილი კომენტარების საფუძველზე ისიც ცხადია, რომ თომა მენტალურ სიტყვაში ისევე, როგორც მხოლოდშობილ სიბრძნეში, ღვთის სიტყვას, სამების მეორე პირს გულისხმობს, რომელიც თანამარადიულია მამისა. თომა ამის შესახებ სენტენციების კომენტარებში საუბრობს, სადაც აღნიშნავს სამების პიროვნული თვისებების შესახებ.

⁵⁸ St. Thomae de Aquino, Super Evangelium S. Ioannis, C.1. L.1: „Et primo quid sit hoc quod dicitur verbum; secundo quid sit hoc quod dicitur in principio; tertio quid sit hoc quod dicitur verbum erat in principio. Ad intellectum autem huius nominis verbum, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: petra autem erat Christus. De necessitate autem oportet quod illud intrinsicum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur.“

თომას წერს:

„ჩვენს გონებაში სამი რამა, რაც წარმოაჩენს სამ პირს: გონება, რომლითაც წარმოჩინდება მამა, ცოდნა, რაც არის მენტალური სიტყვა, წარმოაჩენს ძეს და სიყვარული, რომელიც წარმოაჩენს სული წმინდას. თუმცა ამ სამს შორის მენტალური სიტყვა მეტად არის სხეულებრივი, რადგან გამოითქმება წარმოთქმული ბგერებით. ამდენად, განკაცება ყველაზე მეტად შესაფერისი იყო მარადიული სიტყვის, ვინც არის ღმერთის ძე.“⁵⁹

თომა ამ კომენტარით ცხადად მიუთითებს ორი მნიშვნელოვანი რამის შესახებ. უპირველესად ის, რომ მამა არის გონება, რომელსაც მარადიულად აქვს ცოდნა და ეს ცოდნა სხვა არაფერია თუ არა მენტალური სიტყვა. მენტალური სიტყვა კი თავის მხრივ სწორედ ძეზე მიუთითებს. აქვინელი მენტალური სიტყვის გამოთქმაზეც საუბრობს და კომენტარში აღნიშნავს, რომ მენტალური სიტყვის განსხეულება მის წარმოთქმულ ბგერად გახდომასთან არის დაკავშირებული. ეს კი ქრისტეს განკაცებას გულისხმობს. თომა ძის განკაცებისა და წარმოთქმული სიტყვის ურთიერთმიმართების შესახებ *De veritate*-ში საუბრობს, სადაც პირდაპირ წერს მათი ერთმნიშვნელობის შესახებ სიმბოლური თვალსაზრისით.

თომა წერს:

„როგორც წარმოთქმულ სიტყვას აქვს მიმართება განხორციელებულ სიტყვასთან, ასევე მენტალური სიტყვა მიემართება

⁵⁹ Thomas Aquinas. Scriptum super Sententiis. III. D.1. Q.2. A.2. Obj. 6: “In mente nostra sunt tria, tres personas repraesentantia: scilicet mens, quae repraesentat Patrem; notitia, quae est verbum mentis repraesentans Filium; et amor, qui repraesentat Spiritum Sanctum. Sed inter haec tria verbum mentis maxime est corporale, secundum quod per vocem exterius sonat. Ergo et incarnatio convenientissime verbum aeternum decuit, quod est ipse Filius Dei.”

მარადიულ სიტყვას, როგორც ეს ცხადია ავგუსტინესგან. თუმცა წარმოთქმული სიტყვა განხორციელებულ სიტყვად ითქმება სიმბოლურად. ამდენად, შინაგანი სიტყვა მარადიულ სიტყვად ითქმება ასევე სიმბოლურად.⁶⁰

როგორც არისტოტელე და, მასზე დაყრდნობით, თომა მიუთითებენ, წარმოთქმული სიტყვა ერთი მხრივ აღნიშნავს მენტალურ სიტყვას და, მეორე მხრივ, გამოთქვამს მას.⁶¹ მენტალური სიტყვის გამოთქმა აღნიშნავს და გულისხმობს ძის განკაცებას მაგრამ თომასთვის ეს მხოლოდ ერთ ნაწილს წარმოადგენს, რადგან წამოთქმულმა სიტყვამ გარდა იმისა, რომ უნდა აღნიშნოს მენტალური სიტყვა კიდევ უნდა გამოთქვას რაიმე. ძე, როგორც წარმოთქმული სიტყვა, რომელიც განკაცდა, რას შეიძლება გამოთქვამდეს? ამის შესახებ იოანე მახარებელი პირდაპირ ამბობს, რომ ქრისტემ, რომელი იყო წიაღთა მამისათა, მან გამოთქვა იგი. (ინ. 1:18) იოანე მახარებლის სიტყვებზე დაყრდნობითა და თომას კომენტარის მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ძე, რომელიც არის წარმოთქმული სიტყვა, ერთი მხრივ, აღნიშნავს შინაგან სიტყვას, რაც არის მარა-

⁶⁰ Thomas Aquinas, De Veritate, q.4. a.1, ob. 10: „sicut se habet verbum vocis ad verbum incarnatum, ita verbum mentis ad verbum aeternum, ut per Augustinum patet. Sed verbum vocis non dicitur de verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de verbo aeterno nisi metaphorice.”

⁶¹ მდრ.: Aristotle, De Interpretatione, 16a.3-8: „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce.” „ბგერები, რომლებიც ხმით წარმოიქმნებიან, არიან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ნიშნები, ხოლო ანბანი არის ისევ ბგერების ნიშანი. ასევე.: Thomas Aquinas, Expositio libri Peryermeneias, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis.” “ამგვარად, აქ ხამს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ინტელექტის ცნებებად მოაზრება, სადაც არსებითი სახელებიც, ზმნებიცა და მეტყველებაც აღნიშნავენ ინტელექტის ამ ცნებებს, უშუალოდ, არისტოტელეს მოსაზრების მიხედვით.”

დიული სიტყვა და, მეორე მხრივ, გამოთქვამს ამ მარადიულ სიტყვას. თომას მიხედვით, თუკი მარადიული სიტყვა არის ძის ღვთაებრივ ბუნებაზე მინიშნება, მაშინ გამოდის, რომ ძე თავის განკაცებით გამოთქვამს თავის თავსაც და მამასაც, რადგან მამა და ძე ბუნებით ერთნი არიან. სწორედ ამაზე მიუთითებს იოანე მახარებელი, როდესაც წერს, რომ ის ვინც მამის წიაღში იყო, მან მამა გამოთქვა. მარადიულად მყოფი ძე მამის წიაღში განკაცებამდე თვალით უხილავი და დაფარული იყო, ხოლო განკაცების შემდგომ, ე.ი. წარმოთქმულ სიტყვაში განსხეულების შემდგომ, ყველასთვის გასაგები გახდა, ვინც კი მოისმინა.

თომა იოანეს სახარების ამ მონაკვეთის განმარტებისას მიუთითებს იმის შესახებ, რომ წარსულში მხოლოდშობილი ძე ღმერთის შესახებ წინასწარმეტყველთა პირით აუწყებდა კაცობრიობას. თუმცა ახლა არა სხვა ვინმემ, არამედ მხოლოდშობილმა ძემ გამოთქვა მამა, როგორც ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში ამბობს პავლე. ღმერთი, რომელიც მრავალგზის და მრავალგვარად ელაპარაკებოდა მამებს წინასწარმეტყველთა პირით, ამ უკანასკნელ დღეებში გველაპარაკა ჩვენ ძის მიერ, რომელიც დაადგინა ყოვლის მემკვიდრედ და რომლის მეშვეობითაც შექმნა საუკუნენი. (ებ. 1.1-2)⁶²

ძემ გამოთქვა მამა არა იმგვარად, როგორც ამას წინასწარმეტყველები აკეთებდნენ, არამედ სრულყოფილად, რადგან

⁶² შტრ.: St. Thomae de Aquino, Super Evangelium S. Ioannis, C.1 L.11, 1:18, 221: Consequenter Evangelista modum tradendi ipsam doctrinam insinuat, cum dicit ipse enarravit. Olim enim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum intantum annuntiaverunt inquantum aeterni Verbi fuerunt participes. Unde dicebant: factum est Verbum Domini etc. Sed nunc ipse unigenitus, Filius, enarravit fidelibus. Is. LII, 6: ego ipse qui loquebar, ecce adsum; Hebr. I, 1: multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.

პირდაპირ უთხრა, ვინც ჩემი ისმინოს, მამისას ისმენს და ვინც მე მიხილა მამა იხილა. სხვაგვარად, ღმერთმა საკუთარი განკაცებით, როგორც წარმოთქმულმა სიტყვამ, სრულად გაახმოვანა ის, რაც შინაგან სიტყვაში იყო. შინაგანი სიტყვა კი არის მარადიული ძე, როგორც აქვინელი მიუთითებს. თუკი შინაგანი სიტყვა არის მარადიული ძე, ხოლო მამა და ძე კი ერთნი არიან, გამოდის, რომ ძის შესახებ რაიმეს ცოდნა გულისხმობს მამის შესახებაც რაიმეს ცოდნას. ამას კი მივყავართ იქამდე, რომ რადგან არისტოტელესა და თომას მიხედვით, შინაგანი სიტყვის აღმნიშვნელი და გამომთქმელი არის წარმოთქმული სიტყვა, რომელიც გასაგებს ხდის მსმენლისთვის იმას, რასაც წარმოთქვამ, ქრისტეს განკაცებით მან დააფუძნა გაგება მამის შესახებ, რაც მენტალური სიტყვის მთავარი თვისებაა თომას მიხედვით. ცხადია, ქრისტეს განკაცებას სხვა თეოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ, რადგან ჩემი მიზანდასახულობა სხვაა, ამიტომ აქ გავჩერდები და დასასრულს გამოთქმულ სიტყვასთან მიმართებით ერთ დეტალზე გავამახვილებ ყურადღებას.

თომამ თავის კომენტარში პავლე მოციქულის ებრაელთა მიმართ ეპისტოლედან მოიყვანა მონაკვეთი, რომელიც, ვფიქრობ, საგულისხმოა ამ კონტექსტში. პავლე მოციქული ებრაელებს ეუბნება: *„ღმერთი, რომელიც მრავალგზის და მრავალგვარად ელაპარაკებოდა მამებს წინასწარმეტყველთა პირით, ამ უკანასკნელ დღეებში გველაპარაკა ჩვენ ძის მიერ, რომელიც დაადგინა ყოვლის შემკვიდრედ და რომლის მეშვეობითაც შექმნა საუკუნენი.“* (ებ. 1. 1-2)

თომა ებრაელთა მიმართ ეპისტოლის ამ მონაკვეთზე დაწერილ კომენტარში საუბრობს იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობს სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ფორმით ღმერთის

მიერ რაიმეს თქმა. იგი მიუთითებს, რომ *loquens est* (გამოთქვა, ისაუბრა) და *loquens* (საუბრობს), მიანიშნებს ძველსა და ახალ აღთქმაში საუბრის შესახებ, რომელთა შორისაც ეს უკანასკნელი სრულყოფილია ძველთან შედარებით. თომას მიხედვით, იმის გასაგებად, თუ რას გულისხმობს ეს უნდა აღინიშნოს, რომ სამი რამაა აუცილებელი ჩვენი მეტყველებისთვის. პირველი-ესაა სიტყვის ცნება, რომელიც წინასწარ ყალიბდება გონებაში მის გამოთქმამდე. მეორე-ესაა თავად სიტყვის ცნების გამოთქმა, რითიც მიენიშნება, რომ ეს ცნებაა და მესამე-თავად გამოთქმული საგნის გამომჟღავნება, რითიც გამოთქმული საგანი ცხადი ხდება. თომას მიხედვით, ღმერთი საუბარში პირველს მოიაზრებს და მისი ცნება იყო ერთი და მარადიული შობა ძისა. თომას მითითებით, ამ ცნების გამოთქმა ხდება ხორცის მიღებით, სხვაგვარად განკაცებით, არსებობისთვის, ცოდნისა და ცხადი წარმოჩენისთვის, რადგან განკაცებით სიტყვა გახდა ადამიანი და ღმერთის შემეცნება სრულად გახდა შესაძლებელი ჩვენთვის.⁶³

ძე, როგორც მენტალური სიტყვა, თავის თავში მოიცავს აღნიშნულობასა და აღმნიშვნელობასაც. რადგან მას აქვს მამის შესახებ სრულყოფილი ცოდნა, როგორც მიუთითებს თავად, „ყოველივე მომეცა მე მამისა ჩემისა მიერ; და არავინ იცის ძე, გარნა მამამან; არცა მამად ვინ იცის, გარნა ძემან, და რომ-

⁶³ მდრ.: Thomas Aquinas, *Hebrewa*. C.1. L.1, n14: Ad cuius evidentiam sciendum est, quod tria requiruntur ad locutionem nostram. Primo, verbi conceptio, qua scilicet praeconcipiatur in mente id quod ore loquendum est; secundo ipsius verbi concepti expressio, qua insinuetur quod conceptum est; tertio ipsius rei expressae manifestatio, qua res expressa evidens fiat. Deus ergo loquendo, primo concepit, cuius conceptio una fuit, et ab aeterno, et haec aeterna fuit Filii generatio. Tertia vero, quae est per assumptionem carnis, ordinatur ad esse, et ad cognitionem, et ad expressam manifestationem, quia per assumptionem carnis, et Verbum factum est homo, et nos in cognitionem Dei perfecit.

ლისაჲ უნდეს ძესა გამოცხადების.“ (მათ. 11.27) ამდენად, ის აღნიშნავს იმას, რაც იცის, ხოლო თავად ხდება აღნიშნული, როდესაც განკაცდება და შესაცნობი და მოსასმენი ხდება ყველასთვის. ამას პირდაპირ მიუთითებს იოანე მახარებელი, როდესაც ქრისტეს მამისადმი ლოცვის სიტყვებს გადმოგვცემს, სადაც ქრისტე ამბობს, რომ „*მამაო მართალო, და სოფელმან შენ არა გიცნა, ხოლო მე გიცან შენ, და მათცა ცნეს, რამეთუ შენ მომავლინე მე და ვაუწყე სახელი შენი და ვაუწყო.*“ (ინ. 17.25-26) ამდენად, თომას სიტყვების მიხედვით, ძემ მოიტანა სრულყოფილი ცოდნა მამის შესახებ. იმგვარი, როგორიც არ ჰქონდათ წინასწარმეტყველებს, რომლებსაც თავად ღმერთი ესაუბრებოდა. მენტალური სიტყვა როგორც გონებასთან შინაგანი დიალოგის უმთავრესი კომპონენტი, წარმოთქმული ხმით სხვა ადამიანებთან დიალოგის გამართვისთვისაც მთავარ როლს ასრულებს. თომა კი მენტალური სიტყვის თეორიით ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ დისკურსს აერთიანებს და წარმოაჩენს, როგორც ერთ ტერმინში ჩატეულ ორ განსხვავებულ შინაარსს.

დასკვნა

მენტალური სიტყვის თეორია შუა საუკუნეების თეოლოგიისა და ფილოსოფიისთვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თეორიას წარმოადგენდა. ნეტარი ავგუსტინეს გავლენით შუა საუკუნეების ავტორებთან მენტალური სიტყვა უმეტესად თეოლოგიური შინაარსით გამოიყენებოდა. თავად ნეტარი ავგუსტინესთვის იგი წარმოადგენდა, ერთ მხრივ, ძისა და მამის ურთიერთმიმართების განმარტების ფორმას, ხოლო მეორე მხრივ, მამისაგან ძის დაუსაბამო შობის ანალოგიას. მისმა მენტალური სიტყვის თეორიამ დიდი გავლენა იქონია სქოლასტიკის პერიოდის მოაზროვნეებზე პიერ აბელარსა და ჰუგო დე სანქტ

ვიქტორზე, რომლებიც იზიარებენ ავგუსტინეს მოსაზრებას. თუმცა მათთვის შინაგანი სიტყვა სიბრძნესთან არის დაკავშირებული, ხოლო მისი გამოთქმა კი ძის მიერ სამყაროს შექმნასთან. მათგან განსხვავებით თომასთვის მენტალური სიტყვა არ არის მხოლოდ ფილოსოფიური ან მხოლოდ თეოლოგიური შინაარსის მატარებელი, არამედ ორივე მიმართულებისა ერთად. თომა ამ მხრივ არისტოტელესა და ავგუსტინეს დაეყრდნო, რაც გამოიხატა იმით, რომ ფილოსოფიური პერსპექტივიდან მენტალური სიტყვა შემეცნებისთვის მთავარ კომპონენტს წარმოადგენს. მისთვის, როგორც არისტოტელიკოსისთვის, ის, რასაც გონება მოიაზრებს არის ცნება, რომელსაც თავის მხრივ თომა აკავშირებს არისტოტელეს სემანტიკური სამკუთხედის მეორე და უმთავრეს წევრთან, სულში წარმოქმნილ წარმოდგენასთან. თუმცა აქვინელისთვის გონების მიერ წარმოებული ცნება, მხოლოდ სულში წარმოქმნილ წარმოდგენასთან არ კავშირდება, არამედ მენტალურ სიტყვასთანაც. ეს კი გულისხმობს იმას, რომ შინაარსობრივად რა ფუნქციაც სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას (გონების მიერ წარმოებულ ცნებას) აქვს ზუსტად იგივე შინაარსს მოიცავს თავის თავში მენტალური სიტყვა ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ხოლო თეოლოგიურ პერსპექტივიდან კი იგი მიუთითებს ძეზე, რომელიც მარადიულად არის მამასთან ე.ი. გონებასთან. მენტალური სიტყვის წარმოთქმა გულისხმობს ძის მიერ ხორცის შესხმას, რომელმაც სრულყოფილი ცოდნა მოიტანა მამის შესახებ. როგორც წინამდებარე სტატიიდან გამოჩნდა, თომამდე მენტალური სიტყვა, უმთავრესად თეოლოგიურ შინაარსს ატარებდა და იგი მხოლოდ ბიბლიის ტექსტის საფუძველზე განიმარტებოდა. თომა კი მას არა მხოლოდ წმინდა წერილის ავტორიტეტზე აფუძნებს, არამედ შუა საუკუნეების ფილოსოფიისთვის

უმთავრეს ფიგურაზე არისტოტელეზე, რითიც აღნიშნული თეორია ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ შინაარსს იძენს.

ბიბლიოგრაფია:

პირველადი წყაროები:

არისტოტელე. 2024. სულის შესახებ, მთარ. თ. კუკავა. თბილისი: კალმასობა.

Abelard, Petrus. 1969. *Theologia Christiana*. Edited by E. M. Buytreat. Turnhout.

Abelardi, Petri. Expositio In Hexameron, De Opere Prime Diri. (Patrologia Latina, Tomus 178).

Abelard, Peter. 2010. *Glossae super Peri Hermeneias I*. Edited by Klaus Jacobi and Christian Strub. *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 206. Turnhout: Brepols.

Abaelardus Petrus. Super Perihermeneias, ed. K. Jacobi, CCCM 156 (Turnhout: Brepols, 1999)

Augustinus. 1845. *In Iohannis Evangelium Tractatus XIV*, 7. In *Patrologia Latina*, Vol. 35. Edited by J.-P. Migne. Paris.

Aurelii Augustini. 1962. Opera: no. 1. De Doctrina Christiana; De vera religione (v. 32), Brepols.

Augustine. 1968. *De Trinitate*, XV.10.19. Edited by W. J. Mountain. Aux-Illyante Fr. Glorie, 50A. Turnhout.

Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV. 1882. Vol. 36 of *Corpus Christianorum: Series Latina*. Edited by Radbodus Willems. Turnhout: Typographi Brepols, 1954 Thomas Aquinas, Expositio libri Peryermeneias. In Opera omnia, iussu impensaque ed Leonis XIII. Romae Typographia Polyglotta, Toronto.

Thomas Aquinas. 1888-1889. *Summae Theologiae*. In *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars Prima Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Thomas Aquinas. 1929. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Vol. 1. Edited by Pierre Mandonnet. Paris: P. Lethielleux.

S. Thomae Aquinatis. 1972. *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. ed. Cai, Raffaele. Torino: Marietti.

S. Thomas Aquinas. 1965. *Quaestiones Disputatae*, t. 2: *Quaestiones Disputatae de Potentia*. 10th ed. Edited by P. M. Pession. Taurini-Romae: Marietti.

S. Thomas Aquinas. 1953. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, t. 2: *Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura*. 8th ed. Edited by Raffaele Cai. Taurini-Romae: Marietti.

S. Thomas Aquinas. 1953. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, t. 2: *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*. 8th ed. Edited by Raffaele Cai. Taurini-Romae: Marietti.

S. Thomas Aquinas. 1970. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Quaestiones 1–7. In *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22/1.2. Romae: Ad Sanctae Sabinae.

Thomas Aquinas. 1930. *Summa contra Gentiles*. In *Opera Omnia*. Edited by Leonis XIII P. M. Lib.. 4. Romae.

Thomas Aquinas. 1984. *Sententia libri De anima*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, vol. 45. Paris: Commissio Leonina (Leonine Edition).

Victore, Hugo de Sancto. 1854. *De Sacramentis Christianae Fidei*. In *Patrologia Latina*, vol. 176, ed. Jacques Paul Migne. Paris: Garnier Frères.

Victore, Hugo de Sancto. 1855. *De Verbo Incarnato*. In *Patrologia Latina*, Tomus 177. Paris: J. P. Migne.

Victore, Hugo de Sancto. 1855. *De Arca Noe Morali*. In *Patrologia Latina*, Tomus 177. Paris: J. P. Migne.

მეორადი წყაროები:

გოგინაშვილი, თორნიკე. 2025. „თომა აქვინელის აღნიშვნის თეორია არისტოტელეს De interpretatione-ს კომენტარების მიხედვით.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 11: 28-67.

ლოსკი, ვ. 2007. *დოგმატური დვთისმეტყველება*. თბილისი.

შნაიდერი, ჰ. 2017. „ტრინიტარული თეოლოგიის განვითარება და მისი კულმინაცია ავგუსტინესთან.“ *ნეტარი ავგუსტინე – ქრისტიანობის მასწავლებელი*. რედ. თ. ირემაძე, 82-119. თბილისი: ფავორიტი პრინტი.

ცოფურაშვილი, თ. 2017. „თეოლოგია და ლოგიკა: Verbum თეორია და Modi Significandi-ის შესახებ მოძღვრება სქოლასტიკის ეპოქაში.“ *ფილოსოფია და ლოგიკა*. რედ. თ. ცხადაძე, 45-73. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

Cary, Phillip. 2001. "The Inner Word Prior to Language: Augustine as Platonist Alternative to Gadamerian Hermeneutics." *Philosophy Today* 55, no. 2.

Edwards, J. Mark. 2013. *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited.

Goris, H. 2007. "Theology and Theory of the Word in Aquinas: Understanding Augustine by Innovating Aristotle." In *Aquinas the Augustinian*, edited by M. Dauphinais, B. David B. and M. Levering. Washington: The Catholic University of America Press.

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. UK: Continuum.

Tsopurashvili, T. 2023. "Cognitive roles of species intelligibelis Thomas Aquinas's Theory of Intellect." In *De intellectu: Greek, Arabic, Latin, and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero*, edited by J. Meirinhos J. and P. M. España. Córdoba: UCO Press & The Warburg Institute.

Valente, Luisa. 2009. "Verbum Mentis – Vox Clamantis: The Notion of the Mental Word in Twelfth-Century Theology." In *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto*, edited by T. Shimizu and C. Burnett. Turnhout: Brepols.

Johnstone, Mark A. 2014. 'On 'Logos' in Heraclitus'. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, edited by Brad Inwood, vol. 47. Oxford: Oxford Academic.

Tornike Goginashvili

Iliia State University, Savle Tsereteli Institute of Philosophy, Georgia

The Theory of the Mental Word and Its Reflection in the Middle Ages (Saint Augustine, Peter Abelard, Hugh of Saint Victor, and Thomas Aquinas)

Keywords: Verbum mentis, Augustine, Thomas Aquinas, Cognition

This article examines the interpretation of the concept of logos (verbum) in the Gospel of John and the evolution of its theological and philosophical understanding in the Middle Ages. Special attention is given to St. Augustine's theory of verbum, in which the logos is under-

stood not merely as the spoken word, but as the inner or mental word (*verbum interius*). This approach fundamentally differs from earlier patristic interpretations. It introduces a significant innovation into Christian theology, insofar as the mental word is connected with the inner Trinitarian relationship, particularly the birth of the Son. The article shows that Augustine's theory of the mental word became widely influential in the Middle Ages and was developed with different emphases by various authors. In this context, the views of Peter Abelard and Hugh of St. Victor are analyzed, both of whom adopt Augustine's theological framework while approaching it from distinct perspectives. A special focus is placed on Thomas Aquinas, who develops the theory of the mental word not only based on Augustine, but also by drawing on the authority of Aristotle, thus offering a new theological-philosophical synthesis that differs from that of his predecessors.

The article aims to demonstrate that the theory of the mental word constitutes a key element of medieval thought, one that is equally significant for both philosophical and theological discourse, a significance that becomes especially clear in the system of Thomas Aquinas.