

ანა ლომაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

არისტოტელე, ავგუსტინე და დუნს სკოტი
რაციონალურობის ტრანსცენდენტური ასპექტის
შესახებ

საკვანძო სიტყვები: არისტოტელე, ავგუსტინე, დუნს სკოტი,
რაციონალურობა, *imago Dei*, ტრანსცენდენტური სინამდვილე

შესავალი

არისტოტელეს განსაზღვრება: „ადამიანი არის რაციონალური ცოცხალი არსება“, საუკუნეების განმავლობაში რჩებოდა გავლენიან და სარწმუნო მტკიცებად, თუმცა ფორმალური უცვლელობის ფონზე იცვლებოდა მისი მნიშვნელობა.¹

თავად არისტოტელე *De Anima*-ში წერს, რომ მცენარეებს, ცხოველებსა და ადამიანებს ყველა სხვა მყოფისაგან სიცოცხლის უნარი განასხვავებს და ამიტომ ხვდება ყველა მათგანი ერთ, ცოცხალ არსებათა, გვარში. სიცოცხლის ამ სამი ფორმის კვალად, ის გამოყოფს სამი ტიპის სულს. მცენარეულ, იგივე ვეგეტატიურ (φύσις) სულს ახასიათებს ზრდა, კვება და გამ-

¹ აღსანიშნავია, რომ არისტოტელეს ეს ფრაზა, ზუსტად ამ ფორმულირებით, არც ერთ ნაშრომში არ უხსენებია. თუმცა ფილოსოფიის ისტორიაში მას სამართლიანად მიაწერენ ამ აზრს, რადგან ის არაერთგან გვხვდება ამა თუ იმ ფორმით მის ტექსტებში. აღნიშნული საკითხის შესახებ იხ. Kietzmann 2019.

რავლება. ცხოველური, იგივე გრძნობადი (αἰσθητική) სულის დამატებითი უნარებია გადაადგილება, შეგრძნებებისა (ხედვა, სმენა, ყნოსვა და ა.შ.) და სურვილების ქონა. ადამიანური სული კი მცენარეული და ცხოველური სულებისათვის დამახასიათებელ შესაძლებლობებთან ერთად ფლობს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ, ყველა ცოცხალი არსებისა და, ზოგადად, ყველა მყოფისაგან განმასხვავებელ უნარს: ის არის რაციონალური (λογιστικόν).² მაგრამ რა არის რაციონალურობა?

ქვემოთ განხილულ სამ მოაზროვნეს ამ კითხვაზე განსხვავებული პასუხი აქვს: არისტოტელე რაციონალურობას გონებასთან (νοῦς) აკავშირებდა,³ ავგუსტინე მას მეხსიერების (memoria), გონებისა (intellectus) და ნების (voluntas) ერთობლიობად აღიქვამდა, ხოლო ღუნს სკოტი მიიჩნევდა, რომ ნება (voluntas) არის რაციონალური უნარი.

ეს განსხვავებული პოზიციები მხოლოდ ფილოსოფიური ან-თროპოლოგიის თვალსაზრისით არაა საინტერესო. ანტიკური თუ შუა საუკუნეების ფილოსოფოსის ხედვა რაციონალურობის შესახებ ასევე მეტყველებს მის ონტოლოგიურ ხედვაზეც, რადგან რაციონალურობა არა მარტო განასხვავებს ადამიანს ყველა მატერიალური მყოფისაგან, არამედ აჩვენებს, თუ რა აქვს საერთო მას სამყაროს პირველმიზეზთან, იმ პრინციპთან, რომლის მიხედვითაც არიან მყოფები ისეთები, როგორებიც

² ვეგეტატიურ სულსა და მის უნარებზე საუბარია *De Anima*-ს (*სულის შესახებ*) მეორე წიგნის მე-2-4 თავებში. გრძნობად სულს ეხება მეორე წიგნის მე-5-12 და მესამე წიგნის 1-3-ე თავები, ხოლო რაციონალურ სულს – მესამე წიგნის მე-4-10 თავები.

³ არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკაში* დეტალურად განიხილავს რაციონალურობის საკმაოდ კომპლექსურ უნარს. სტრაგიონელის ეს ხედვა წინამდებარე სტატიამი დეტალურად იქნება განხილული. აქ კი შეიძლება მოკლედ ითქვას, რომ არისტოტელესთვის გონება (νοῦς) რაციონალურობის უმაღლესი გამოვლინებაა.

არიან. რაციონალურობა, ანდაც მისი ნაწილი სამივე მოაზროვნის მიხედვით, წარმოადგენს *imago Dei*-ის,⁴ ღვთაებრივის ხატს ადამიანში. შესაბამისად, რაციონალურობის გაგება სამივე მოაზროვნესთან ასევე ნათელს ხდის მათ შეხედულებებს ტრანსცენდენტურისა და მისი მატერიალურ სინამდვილესთან კავშირის შესახებ.

ქვემოთ განხილული იქნება არა ზოგადად ამ სამი მოაზროვნის რაციონალურობის თეორია, არამედ სწორედ მათი ხედვის ის ნაწილი, რომელიც უშუალოდ ტრანსცენდენტურ ასპექტს უკავშირდება და ავლენს მათი ონტოლოგიის ჩარჩოებს.

არისტოტელე გონებაზე, როგორც უმაღლეს რაციონალურ და ღვთაებრივ უნარზე ადამიანში

რაციონალურობის საკითხს არისტოტელე, ძირითადად, განიხილავს სამ ტექსტში: *სულის შესახებ*, *მეტაფიზიკა* და *ნიკომაქეს ეთიკა*. ამ უკანასკნელში ყველაზე მკაფიოდაა გამიჯნული რაციონალურობის ასპექტები და ის თუ რომელი აკავშირებს ადამიანს ტრანსცენდენტურ სინამდვილესთან. ფილოსოფოსი წერს: „ადრე ნათქვამი იყო, რომ არსებობს სულის ორი ნაწილი. ერთი გონიერი, მეორე უგუნური. ახლა ამავე გზით დავყოთ გონიერი ნაწილი. გონიერ მხარეშიც დავუშვათ ორი ნაწილი. პირველი ნაწილით ვწვდებით იმ არსებულთ, რომლებსაც ისეთი საწყისები აქვთ, რომ სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლიათ, მეორე ნაწილით კი – ცვლადი საწყისების მქო-

⁴ ამ ქრისტიანული ტერმინის არისტოტელეს აზროვნებასთან მიყენება შესაძლოა, ერთი შეხედვით, ანაქრონიზმად მოჩანდეს, მაგრამ როგორც იქნება ნაჩვენები, ეს მოაზროვნეც ზუსტად იმ შეხედულების იყო, რომელსაც აღნიშნული ტერმინი გულისხმობს, კერძოდ, მიიჩნევდა რომ რაციონალური უნარის ერთი ნაწილი არის ღმერთების ხატი ადამიანში.

ნეთ“ (Arist. *Eth. Nic.* 1139a).⁵ აქ არისტოტელე, უპირველესად, ერთმანეთისაგან გამოყოფს სულის ორ ნაწილს, ანუ ცოცხალ მყოფთათვის დამახასიათებელ ორ სტრუქტურას. უგუნური ნაწილი (რომელიც მოიცავს ზრდის, კვების, გამრავლების და მსგავს უნარებს) მცენარეებთან და ცხოველებთანაა საზიარო და არარაციონალურია. თავის მხრივ, გონიერი, ანუ რაციონალური ნაწილიც იყოფა ორად: (აქ იმპლიციტურად ნაგულისხმებ არისტოტელურ ტერმინებს თუ გამოვიყენებთ) თეორიულად და პრაქტიკულად.⁶ მაგ. მათემატიკური პრინციპები, რომლებიც წმინდად თეორიულ სფეროს განეკუთვნება, აუცილებელი წესით ესაფუძვლება გარკვეულ მათემატიკურ შედეგებს. ამის საპირისპიროდ, ადამიანური მოქმედებები, შეიძლება ემყარებოდეს იმისგან განსხვავებულ პრინციპებს, ვიდრე ემყარება გარკვეულ სიტუაციაში (მაგ. პოლიტიკოსის მოქმედებების მიზეზი, რომელიც ემყარება პირადი სარგებლის პრინციპს, შეიძლება იყოს საზოგადოებრივი კეთილდღეობაც). არისტოტელე ამატებს, რომ როგორც თეორიული, ისევე პრაქტიკული რაციონალურობის მიზანია რაღაც ქვემარიტის დადგენა. მაგრამ მათ შორის არის ერთი განსხვავება; თეორიული რაციონალურობის მიზანი უშუალოდ ქვემარიტების დადგენაა. პრაქტიკული რაციონალურობის დანიშნულება კი ქვემარიტების დად-

⁵ ქართული თარგმანი ეკუთვნის თამარ კუკავას. იხ. არისტოტელე 2003, 129. მდრ. ორიგინალი: *πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρος τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαίρετόν. καὶ ὑποκείσθω δὴ οὖ τοῦ λόγον ἔχοντα, ἔν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἔν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα.*

⁶ როგორც შესავალში აღინიშნა, აქ ვიწრო გაგებით, კერძოდ მხოლოდ ტრანსცენდენტურ ასპექტთან კავშირში იქნება არისტოტელეს რაციონალურობა განხილული. მისი ამ ცნების ფართო მნიშვნელობის შესახებ იხ. Sorabji 2002.

გენაა სწორ სურვილთან შესაბამისობაში (Arist. *Eth. Nic.* 1139a).⁷ ამგვარად, თავად ჭეშმარიტებას, იმის მიხედვით, თუ რომელ სფეროს ეხება ის, ორგვარი დანიშნულება აქვს: თეორიულ სფეროებში ის საკუთარივე თავის მიზანია, ხოლო პრაქტიკულში მისი მიზანია სწორი სურვილის აღძვრა.

თეორიული და პრაქტიკული სფეროებიც შეიძლება ჩაიშალოს და გამოიყოს ხუთი სხვადასხვა რაციონალური მდგომარეობა, რომლებშიც სული წვდება ჭეშმარიტებას: ხელოვნება/ხელობა (τέχνη), გონიერება (φρόνησις), მეცნიერული წვდომა (ἐπιστήμη), გონება (νοῦς) და სიბრძნე (σοφία) (Arist. *Eth. Nic.* 1139b).⁸

ამ ხუთიდან პირველი ორი მდგომარეობა პრაქტიკულ საქმიანობას ეხება. ხელობა გულისხმობს ისეთ მოქმედებას, რომლის მიზანიცაა რამე საგნის დამზადება. მაგ. მეწადის მიერ ფეხსაცმლის შეკერვა. ამ მიზნის განხორციელებას სჭირდება იმის ცოდნა, თუ როგორ უნდა შეიკეროს კარგი ფეხსაცმელი.⁹

⁷ შდრ.: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῇς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μὴδὲ ποιητικῆς τὸ εἶναι καὶ κακῶς τἀληθές ἐστὶ καὶ ψευδὸς (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ.

⁸ შდრ. ἔστω δὲ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς.

⁹ შდრ.: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ᾧ ἢ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιομένῳ. კუკავა „τέχνη“-ს თარგმნის სიტყვით „ხელოვნება“ (შდრ. არისტოტელე 2003, 132: „ყოველი ხელოვნება (τέχνη) ეხება ქმნადობას და იგი როგორც ქმნის, ისევე შეისწავლის საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოიქმნება რამე ისეთი, რაც შეიძლება იყოს და არც იყოს და რომლის საწყისი იმყოფება შემოქმედებაში და არა შექმნილობი“). ქართულ თარგმნაში გამოყენებული სიტყვა „ხელოვნება“ შეიძლება დამაბნეველი იყოს. თავად არისტოტელე „ტენესს“ მაგალითად სახლის მშენებლობისათვის საჭირო სააზროვნო აქტივობას იყენებს, რაც უფრო მეტად ცხადყოფს ტერმინის მნიშვნელობას. ამ სიტყვით იგულისხმება იმ

მეორე მდგომარეობა, ანუ გონიერება, ასევე მოქმედებასთანაა დაკავშირებული, თუმცაღა ამ მოქმედების მიზანი არ არის რამე საგნის შექმნა. თუ ხელოსნის აზროვნება მიმართულია კარგი ნაწარმის შექმნისაკენ, გონიერ ადამიანს შეუძლია გაიაზროს, როგორ არის შესაძლებელი კარგი ცხოვრების, კეთილდღეობის მიღწევა. გონიერი ადამიანი კარგად განბჭობს და, შესაბამისად, აქვს სიტუაციის კონტროლისა და წარმართვის უნარი საზოგადოების სასარგებლოდ. ასეთი ადამიანის მაგალითად არისტოტელე ასახელებს პერიკლეს (Arist. *Eth. Nic.* 1140a-b).¹⁰

ხუთიდან დანარჩენი სამი რაციონალური მდგომარეობა ერთიანდება თეორიულ სფეროში. მეცნიერული წვდომა გულისხმობს სიზუსტეს. განსხვავებით მაგ. მეწაღისა თუ პოლიტიკოსის რაციონალური უნარისაგან, რომელიც მოითხოვს არა მყარ და უცვლელ ცოდნას, არამედ ზუსტად სიტუაციის, მოცემულობის მიხედვით ლავირებას, ის, რაც მეცნიერულადაა შემეცნებული, აუცილებლობით უნდა იყოს ისეთი, როგორიც არის. ამის განსახორციელებლად კი საჭიროა ლოგიკის მოშველიება, თანმიმდევრული მსჯელობა და უჭველ შედეგებამდე თანდათანობით მისვლა. მეცნიერული წვდომა ზოგადი, უნივერსალური ჭეშმარიტებების დადგენას გულისხმობს. თუმცაღა ამ პროცესის განსახორციელებლად, საჭიროა იმ პირველადი ჭეშ-

პრაქტიკული საქმიანობებისათვის გასაწევი გონების მოქმედებები, რომელთა მიზანიც რამე საგნის დამზადებაა.

¹⁰ შდრ. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὗ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εἶ ζῆν ὅλως. შდრ. ასევე: διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς.

მარიტებების, პრინციპების წვდომა, რომელთა სისწორეც თავისთავად ცხადია და აღარ სჭირდება შემოწმება (Arist. *Eth. Nic.* 1139b).¹¹ რაციონალურ უნარს, რომელიც უშუალოდ წვდება პირველად პრინციპებს, ზოგად კანონთა საფუძველმდებარე თავისთავად ცხად ქვემარიტებებს, არისტოტელე უწოდებს გონებას (Arist. *Eth. Nic.* 1140b-1141a).¹² ხოლო სიბრძნედ მიიჩნევს გონებასა და მეცნიერულ წვდომას ერთიანობაში (Arist. *Eth. Nic.* 1141b).¹³

ამ ხუთი რაციონალური აქტივობიდან, რომელი შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტური და გამოხატავს არა მარტო ადამიანის უნარს, არამედ ასევე ჰგავდეს ზოგადად მყოფთა ქმნადობის პრინციპს? არისტოტელე გამორიცხავს პრაქტიკასთან დაკავშირებულ ორივე აქტივობას. ამის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ ის როგორც პირველში ნაგულისხმევ შემოქმედებით, ისევე მეორის მოქმედებით ელემენტს ვიწრო გაგებით, საზო-

¹¹ *მდრ.*: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητὸν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα. ἔτι διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητὸν. ἐκ προοιγιασκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῷ. ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὃ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγὴ ἄρα. ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς. ὅταν γὰρ πῶς πιστεύῃ καὶ γνῶριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

¹² *მდრ.*: ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν.

¹³ *მდრ.*: δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.

გადღებრივ ჩარჩოებში მოიაზრებს. საუბრობს არა *τέχνη*-ზე, როგორც ზოგადად რამის შექმნაზე, არამედ კონკრეტულად ამა თუ იმ ხელობის საფუძველზე შექმნილ ნაწარმზე. *φρόνησις*-შიც გულისხმობს არა ნებისმიერი ტიპის ქმედების გონივრულად წარმართვას, არამედ საზოგადოებრივ სარბიელზე განსახორციელებელი მოქმედებების სწორად განბჭობას. ამიტომაც წერს, რომ სასაცილო იქნებოდა ღმერთები წარმოგვედგინა, როგორც ვაჭრობაში ჩართულების, სასამართლო პროცესებზე მორბენალების, ანდაც ომის წამომწყებების პოზიციაში. როგორც ჩანს, ღმერთებთან ყველაზე ახლოს მყოფი რაციონალური უნარი თეორიულ, წმინდად შემეცნებით უნარებშია საძიებელი (Arist. *Eth. Nic.* 1178b).¹⁴ ამ უნართაგან კი ის ყველაზე შესაფერისად მიიჩნევს გონების უნარს (Arist. *Eth. Nic.* 1179a).¹⁵ გონება არის პირველადი პრინციპების წვდომა, როცა მეცნიერული წვდომა მეორად, ამ პრინციპების საფუძველზე წარმომდგარ ზოგად კანონებს შეიმეცნებს.

¹⁴ *მღრ.*: τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπελήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότερά τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους ... ὑπομένοντας τὰ φοβερά καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἔλυσθέρους; τίνοι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σῶφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φάσλας ἐπιθυμίας; διεξιούσι δὲ πάντα φαίνονται ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν γε πάντες ὑπελήφασιν αὐτοὺς καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθέσθαι ὥσπερ τὸν Ἑνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλην θεωρίας; ὥστε ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρώπων δὲ ἢ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

¹⁵ *მღრ.*: ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς).

როგორც ითქვა, ღმერთისა და გონების შესახებ საუბარია *მეტაფიზიკაშიც*. ლამბდა წიგნის მე-7 თავში მარადიული გონების აზროვნების ობიექტებად პირველადი პრინციპები არაა დასახელებული. თუ არ გვსურს მანკიერ უსასრულობაში გადავარდნა, ანუ იმის მტკიცება, რომ ნებისმიერი მიზეზის უკან კიდევ სხვა მიზეზი დგას, ყოველი მყოფის მოძრაობის უძრავი მიზეზის არსებობა უნდა ვაღიაროთ. რადგან ეს პირველმიზეზი უძრავია და არაფერი აღარ არსებობს მის მიღმა, რაც მასზე იმოქმედებდა და მის სინამდვილეს შეცვლიდა, გამოდის რომ მისი სინამდვილე უცვლელი და, შესაბამისად, მარადიულია. ის თავად არის წმინდა სინამდვილე, აქტუალობა. აქაც პირველმიზეზის მუდმივ აქტივობად დასახელებულია გონებრივი აქტივობა. რაზე შეიძლება აზროვნებდეს ასეთი მყოფი თავისი მარადიული აზროვნებით? ის უნდა აზროვნებდეს იმაზე, რაც საუკეთესოა, ანუ უნდა აზროვნებდეს საკუთარ თავზე. ამგვარად, ტრანსცენდენტურ აქტივობად აქ წარმოდგენილია გონებრივი აქტივობა, რომელიც საკუთარ თავზე ფიქრობს; მარადიული გონებრივი აქტივობა თავად არის როგორც მოაზროვნე, ასევე აზროვნების ობიექტი.¹⁶ ამგვარად, *ნიკომახეს ეთიკისაგან* განსხვავებით, აქ საუბარია გონების მიერ არა ზოგადად პირველადი პრინციპების, არამედ უშუალოდ უპირველესი პრინციპის, თავად გონების გააზრებაზე.

გამოდის, რომ ადამიანური გონებრივი აქტივობა მხოლოდ მაშინ ხორციელდება, როცა ის ფიქრობს უპირველეს ანდაც პირველად პრინციპებზე? თუ ასეა, არისტოტელესთან გონების აქტივობა ძალიან ხომ არ არის დამორებული ჩვეულებრივ, მატერიალურ მყოფებს? როგორ შეიძლება იყვნენ ისინი წარ-

¹⁶ აქ შეჯამებული აზრი შეგიძლიათ იხ.: Arist. *Met.* 1017a-1017b. იხ. ასევე ქართული თარგმანი: არისტოტელე 2011. 359-363.

მოდგენილი ასეთ აქტივობაში? ამ კითხვას არისტოტელე პასუხობს წიგნში, *სულის შესახებ*.

ზოგადად, არა მარტო გონებრივი, არამედ ნებისმიერი ტიპის გააზრების შემთხვევაში, რაციონალური უნარი აზროვნებს არა უშუალოდ მყოფზე, არამედ მის ფორმაზე. აზრში არსებულ ქვას არ გააჩნია სხეული, მატერია; როცა ქვაზე იწყებს ინდივიდი ფიქრს, მის თავში მატერიაში განსხვავებული ქვა არ ჩნდება. როგორც სარკის გამოსახულება აქცევს სამგანზომილებიან საგანებს ორგანზომილებიანად, ასევე „ჩამოაჭრის“ ერთ „განზომილებას“ – მატერიას აზრი მასში არსებულ მყოფს. მატერიის ფაქტორი განასხვავებს აზრს მყოფისაგან. და რა აქვთ მათ საერთო, რით ჰგვანან ერთმანეთს? აზრში გადადის ის, რაც, არისტოტელეს მიხედვით, მატერიასთან ერთად ქმნის მყოფის მთლიანობას: ეს არის ფორმა, ანუ ის უნივერსალური პრინციპი, რაც საგანს აქცევს იმ საგნად, რომელიც ის არის. არისტოტელესვე სიტყვებით: „სულში ქვა ხომ არ იარსებებს, არამედ მისი ფორმა“ (არისტოტელე 2003, 71). ფორმა არის მყოფში და ფორმა არის აზრშიც, სწორედ ეს არის მათი მსგავსების მიზეზი; აზრი იმდენად რეპრეზენტირებს მყოფს, რამდენადაც მასშიც არის მყოფის შესაბამისი ფორმა.

მაგრამ როგორ ხდება, რომ ფორმა არის აზრშიც და მყოფშიც? არისტოტელე გამოყოფს ორი ტიპის, მოქმედსა და პასიურ გონებას. ამ ორიდან პირველი მარადიული და უცვლელია, ხოლო მეორე ხრწნადი; პირველი წარმოქმნის ყოველივეს, ხოლო მეორე არსებობს იმდენად, რამდენადაც გარდაიქმნება ამ ყოველივედ (Arist. *De. an.* 430a).¹⁷ არისტოტელეს კომენტა-

¹⁷ შტრ.: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔξιδι τῆς, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα

ტორები, ალექსანდრე აფროდისიელიდან მოყოლებული, მოქმედ გონებას აიგივებდნენ *მეტაფიზიკის* წიგნში მოხსენებულ პირველმიზეზთან, საკუთარ თავზე მოაზროვნე აზროვნებასთან (Alex. Aphr. De. an. 89). შუა საუკუნეებში დამკვიდრებული ამ თეორიის მიხედვით გამოდის, რომ მოქმედი გონება ქმნის ყვავილების, ბალახების, ჩიტების და ა.შ. ფორმებს, ხოლო სასრული, რაციონალური მყოფის (ადამიანის) პასიური გონება არსებობს იმდენად, რამდენადაც საკუთარ თავს გარდაქმნის ამ არსებებად, ანუ იაზრებს ყვავილებს, ბალახებს, ჩიტებს და ა.შ. მასში არსებული ფორმების მეშვეობით. გონება არის არა მარტო ყოველივეს შემეცნების ადამიანური შესაძლებლობა, არამედ ყოველივეს შემქნელი, პირველმიზეზი. ეს თეორია ცხადყოფს, თუ რატომ არის მყოფებისა და აზრის ბუნება მსგავსი, რატომაა ორივეში ფორმა. ფაქტობრივად, ყველა მყოფი მოქცეულია ფორმის შემქმნელ აქტიურ გონებასა და ფორმათა მწვდომ პასიურ გონებას შორის.¹⁸ ადამიანური რაციონალური უნარიც მაშინ ახორციელებს საკუთარ თავს როგორც ღვთაებრივის მსგავსს, როცა აზროვნებს მყოფთა ფორმებზე. იმის გააზრება, რომ მაგ. ხეზე მჯდარი ჩიტი კარგად გალობს ანდაც არის წითელი შეფერილობის, რაციონალურობის უფრო

χρώματα ἐνεργεία χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χαριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμύγῃ, τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χαρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ.

¹⁸ არისტოტელეს თეორია ორი გონების შესახებ განსაკუთრებულად დამუშავდა ავიცენასთან და ავეროესსთან და სწორედ მათი გავლენით გადავიდა შემდგომ შუა საუკუნეების ლათინურენოვანი მოაზროვნეების ტექსტებში. იხ. Taylor 2011, 391-404.

ქვედა საფეხურების გამოვლინებაა. მაგრამ როცა ამ ჩიტის ფორმა, ანდაც ის პირველადი პრინციპები გაიაზრება, რომელთა საფუძველზეც არის ის მყოფი, მაშინ რაციონალურობა თავის უმაღლეს ფორმაშია გამოვლენილი.¹⁹

რაც აქამდე ითქვა, თვალსაჩინოს ხდის იმას, რომ არისტოტელესათვის რაციონალურობის ის ნაწილი, რომელიც ღმერთ(ებ)ის მსგავსია ადამიანში, წმინდად თეორიულ-შემეცნებითი ბუნებისაა. მაგრამ რა კავშირი აქვს ამ უმაღლეს უნარს ადამიანის მისწრაფებებთან, სურვილებთან? გრძნობად სურვილებთან ერთად (ἐπιθυμία), რომელიც დაკავშირებულია შეგრძნებებთან, არისტოტელე გამოყოფდა რაციონალურ სურვილებსაც (βίσιλις). განსხვავებით ღვთაებრივი გონებრივი აქტივობისაგან, რომელიც მუდმივად ხორციელდება, ადამიანის სული მხოლოდ ზოგჯერ იყენებს გონებას და ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა მასში აღიძრას შესაბამისი სწრაფვა. გონებრივი აქტივობის სიყვარულის, მისკენ სწრაფვის წინაპირობაა ინდიფერენტული, ნეიტრალური მდგომარეობიდან ამოვარდნა და მყოფით გაოცება. ეს ახალი მდგომარეობა დაცლილია იმ რწმენებისაგან, რომლებიც აქამდე უეჭველ ჭეშმარიტებებად ასაღებდნენ თავს და ინდივიდი უცოდინარობის წერტილის აღწევს: როცა მან იცის ის, რაც არ იცის. არისტოტელე ვარაუდობს, რომ ასეთი მდგომარეობა შესაძლებე-

¹⁹ ზემოთ განხილულ პასაჟებში არისტოტელე არ აკონკრეტებს, როგორ ხდება საკუთარ თავზე მოაზროვნე აზროვნების საფუძველზე პირველადი პრინციპების, მათგან მეცნიერული წვდომისათვის ხელმისაწვდომი ზოგადი კანონებისა და ამ კანონებისაგან უკვე მატერიალური სხეულების ფორმირება. ასევე, არ არის დაზუსტებული, როგორ უნდა გავიგოთ ის რომ ერთგან გონების ობიექტად თავად გონება, მეორეგან პირველადი პრინციპები, ხოლო მესამე წყაროში ფორმებია დასახელებული. ის უდიდესი სამუშაო, რომელიც საჭიროა ამ საკითხების განხილვისათვის, სცდება წინამდებარე ტექსტის მიზნებს.

ლია ისეთ საზოგადოებაში, სადაც ინდივიდთა ნაწილს აღარ უწევს აუცილებელ მოთხოვნილებებზე ზრუნვა და უჩნდება თავისუფალი დრო. მოცალებობაში მყოფი ადამიანი, სხვა ფიზიკური თუ სააზროვნო აქტივობებისაგან განსხვავებით, გონებრივი აქტივობებისაკენ მიისწრაფვის არა ამა თუ იმ საჭიროებისა თუ პრაქტიკული მიზნის, არამედ მისი თავისთავადი მნიშვნელობის გამო (Arist. *Met.* 982b).²⁰ გონებრივი აქტივობა თავისთავადი მიზანია (Arist. *Eth. Nic.* 1178b),²¹ რომელიც მოაზროვნეს ანიჭებს უდიდეს ბედნიერებას (Arist. *Eth. Nic.* 1178b).²² არისტოტელეს მსჯელობის საფუძველი უნდა იყოს აზრი, რომ ის, რაც არის ყოველი მისწრაფებისა თუ ბედნიერების განხორციელების მიზეზი, თავად ყველაზე სასურველია. თუ რაციონალურ მყოფს რამე საჭიროება, ანდაც ცრურწმენა არ უშლის ხელს, ის ფიზიკური და სულიერი თავისუფლების ჟამს სწორედ ამ აქტივობის განხორციელებისაკენ ისწრაფვის. მართალია გონებრივი აქტივობა არ არის ადამიანის ყოფნის ერთადერთი ფორმა, მისი ბუნების მთლიანად გადამფარავი ელე-

²⁰ შდრ.: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἥρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διο καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν: ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων) : ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίσταμαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός: σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥασιάνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἥρξατο ζητεῖσθαι.

²¹ შდრ.: ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκός ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμὰ.

²² შდრ.: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

მენტის, მაგრამ არისტოტელე მიიჩნევს, რომ, გარკვეული თვალსაზრისით, ამ უმაღლესი აქტივობის მიხედვით არსებობა უფრო ბუნებრივია ადამიანისათვის, ვიდრე მთელი თავისი ბუნების გათვალისწინებით: „არაა საჭირო ადამიანი დაარწმუნო, რომ ადამიანია, არც ის, რომ მოკვდავი ადამიანი დაარწმუნო, რომ ის მოკვდავია. იგი, რამდენადაც შესაძლებელია, უნდა დაარწმუნო, რომ იცხოვროს იმისდა მიხედვით, რაც ყველაზე უფრო მაღალია მასში. ის [გონებრივი აქტივობა] მოცულობით პატარაა, სამაგიეროდ უნარითა და ღირსებით ყველაფერს აჭარბებს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ყოველი ადამიანი წარმოადგენს სწორედ იმას, რაც მასში არის ძირითადი და საუკეთესო, რითაც ის ყველას სჯობს, ამიტომ უაზრობა იქნებოდა, თუ ადამიანი აირჩევდა არა მისი ცხოვრების სპეციფიკურ სახეს, არამედ რაღაც სხვას. ზემოთქმული სავსებით ეთანხმება იმას, რასაც ახლა ვამბობთ. ის, რაც ბუნებრივად დამახასიათებელია თითოეულისათვის, ის არის მისთვის უმთავრესი და ყველაზე უფრო სასიამოვნო. ადამიანისათვის სპეციფიკურია სწორედ გონებრივი ცხოვრება, რადგან სწორედ ესაა, პირველ ყოვლისა, ადამიანი. ამიტომ ასეთი ცხოვრება იქნება უბედნიერესი“ (Arist. *Eth. Nic.* 1177b-1178a).²³

ამ სახით აკავშირებს არისტოტელე სურვილის ფენომენს ადამიანის გონებრივ აქტივობასთან. მართალია, რაციონალუ-

²³ მდრ.: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὅγκῳ μικρὸν ἔστι, δυνάμει καὶ τιμωτέῃ πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ’ ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄποπον οὖν γίνονται ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

რი სურვილი ბუნებრივად აღიძვრება ადამიანში არსებული ღმერთის მსგავსი ელემენტის, გონებრივი აქტივობის მიმართ და ის განაპირობებს უმაღლეს ბედნიერებასაც, მაგრამ თავად არ არის ღვთაებრივთან მსგავსების უშუალო ნაწილი.

ამგვარად, არისტოტელეს მიხედვით, ადამიანს გონების მეშვეობით შეუძლია წვდეს ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს. ასეთ მოდელში ცხადია, რატომ არის თეორია პრაქტიკასა (და ასევე პოეზიისზე) წინ მყოფი. ტრანსცენდენტური ქვემარტება არის უცვლელი, აღმოჩენადი მოცემულობა, რომელიც სწორედ თეორიული ჭრებით იწვდომება, ცნობიერების შინაარსებში ინახება და მეტყველების მეშვეობით გადაიცემა. ადამიანს, როგორც რაციონალურ მყოფს, ცოდნაში ეხსნება ყოფნის სტრუქტურა. ამ პროცესში პრაქტიკული ნებელობა არ არის საჭირო.

ავგუსტინე მეხსიერებას, გონებასა და ნებაზე, როგორც *imago Dei*-ზე ადამიანში

ამ მიდგომაში სტაგირელს არ დაეთანხმებოდა ავგუსტინე. მთლიანობაში, რაციონალურობის მისეული გაგება არაერთი თვალსაზრისით თანხვდება არისტოტელესას. ისიც მიიჩნევს, რომ რაციონალურობა არის ადამიანისათვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული უნარი, რომელიც მას გამოარჩევს სხვა მატერიალური ცოცხალი არსებებისაგან (August. *De trin.* 4.1.3)²⁴ და სწორედ ამ უნარშია მოსაძიებელი ღმერთისა და ადამიანის

²⁴ შდრ.: Quod enim factum est in illo iam uita erat, et non qualiscumque uita; nam et anima uita est corporis, sed et haec facta est quia mutabilis est, et per quid facta est nisi per dei uerbum incommutabile? Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod ergo factum est iam in illo uita erat, et non qualiscumque uita, sed uita erat lux hominum, lux utique rationalium mentium per quas homines a pecoribus differunt et ideo sunt homines.

მსგავსება (August. *De trin.* 12.7.12).²⁵ თუმცაღა არის მნიშვნელოვანი განსხვავებებიც.

ავგუსტინე საკითხს ქრისტიანული თეოლოგიის ინტერესების კონტექსტში განიხილავს. ის ეყრდნობა ბიბლიიდან „დაბადების“ პასაჟს, სადაც საუბარია ადამიანის შექმნაზე ღმერთის მსგავსად და ხატად (დაბ. 1:26-27) და პავლეს სიტყვებს ღმერთის შესახებ: „რადგანაც ახლა ბუნდოვნად ვხედავთ, როგორც სარკეში, მაშინ კი პირისპირ ვიხილავთ; ახლა ნაწილობრივ ვიცი, ხოლო მაშინ შევიცნობ, როგორც თავად შევიმეცნები“ (პირ. კორ. 13:12). ავგუსტინე ამგვარად განმარტავს პავლეს აზრს: როგორც სარკეში ნანახი საგანი დანახულია არაპირდაპირ, მხოლოდ მისი გამოსახულების, ხატების საფუძველზე, ამქვეყნად ასევე მხოლოდ არაპირდაპირი, ხატების მეშვეობით შეუძლია ადამიანს წვდეს ღვთაებრივს. ეს ხატება კი თავად ადამიანში (კერძოდ კი სულის რაციონალურ ნაწილში) გვხვდება (August. *De trin.* 15.8.14).²⁶ ეს ხატება მისთვის არის სამების ანალოგია: ერთი მხრივ, რაღაც ერთი, მთლიანი, მაგრამ, მეორე მხრივ, სამად დანაწილებადი. წიგნში *სამების შესახებ* ის არაერთ შესაძლო ვერსიას განიხილავს ამგვარი სამეულის გამოსავლენად და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ რაციონალურ სულში სამების ხატს ყველაზე კარგად გამოხატავს 1. მეხსიერების (*memoria*), 2. გონებისა (*intellectus*) და 3. ნების

²⁵ მდრ.: Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei sed secundum rationalem mentem.

²⁶ მდრ.: In corporalem substantiam scio esse sapientiam et lumen esse in quo uidentur quae oculis carnalibus non uidentur, et tamen uir tantus tamque spiritalis: Videmus nunc inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus ut per hanc imaginem quod nos sumus uideremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum.

(voluntas), იგივე სიყვარულის (amor) სამეული (August. *De trin.* 14.7.10).²⁷ ამგვარად, ის, რაც არისტოტელესათვის არის ღვთაების მსგავსება ადამიანში, ავგუსტინესთვის ღვთაებრივი ხატის მხოლოდ ერთ-ერთი ნაწილია სამიდან. ამასთან, ის გამოხატავს რაღაც ისეთს, რაც აუცილებელ ერთიანობას შეადგენს დანარჩენ ორთან მიმართებით (როგორც სამების ნებისმიერი წევრი დანარჩენ ორთან კავშირში). მეხსიერება, გონება და ნება/სიყვარული არის არა სამი, არამედ ერთი ცნობიერება, ერთი სიცოცხლის მატარებელი და ღვთაების ხატს წარმოადგენს სწორედ ეს განუყოფელი ერთიანობა.

ავგუსტინეს განსხვავებული მიდგომა აჩენს კითხვას: თუ მეხსიერება, გონება და ნება წარმოადგენს მთლიანობაში ღვთაების ხატს, ამ სამიდან რომელთან დაკავშირებული აქტივობაა მაინც ღმერთის აქტივობის მსგავსი? ამ შემთხვევაში, ის უპირატესობას არ ანიჭებს ადამიანურ მეხსიერებასა და გონებას ერთი მარტივი მიზეზის გამო: მიიჩნევს, რომ in via (ამქვეყნად), სადაც ადამიანი ჰგავს გზაში მყოფ მწირს (ვერ იყენებს რა თავის ყველა ბუნებრივ შესაძლებლობას), თითქმის შეუძლებელია უეჭველი ცოდნის მოპოვება. ამ საკითხთან დაკავშირებით, ერთი მხრივ, ის სკეპტიკურად უყურებს სრულ სკეპტიკოსებს და, არისტოტელეს მსგავსად, ისიც საუბრობს იმ პირველად, თავისთავად ცხად უეჭველ ცოდნაზე, რომლებიც ინტუიტიურად იწვდომება ადამიანების მიერ. მაგ. მან ღეკარტის ცნობილ ფრაზამდე „cogito ergo sum“, საუკუნეებით ადრე

²⁷ შდრ.: In tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, uoluntate. ღვთაებრივი ხატის იმ ნაწილად, რომელიც სულიწმინდას ანალოგია, ავგუსტინე ხშირად მოიხსენებს ნებას (uoluntats). თუმცა ასევე შესაძლებლად მიიჩნევს ამ ცნების „სიყვარულით“ ჩანაცვლებასაც. იხ. August. *De trin.* 15.21.40: De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile uideretur ostendi nisi uoluntatem nostram, uel amorem.

დაწერა, რომ იმ ადამიანებმაც კი, რომლებიც ყველა ცოდნას ეჭვქვეშ აყენებენ, სულ მცირე ის იციან ზუსტად, რომ თუ ეჭვობენ, მაშასადამე არსებობენ (August. *De trin.* 15.12.21).²⁸

მაგრამ, მეორე მხრივ, ის პოზიტიურად არ უყურებს ამ უეჭველი, თავისთავად ცხადი ცოდნიდან თანდათანობითი, ლოგიკურ-მეცნიერული მსჯელობით სამყაროს წესრიგის წვდომაზე გასვლის შესაძლებლობას. ამის მიზეზი თავად უცვლელ მყოფთა მოხელთების თავისებურებაა. შემეცნების მოდელი, რომელიც იწყება თავისთავად ცხადი, პირველადი პრინციპებით და ლოგიკური მსჯელობით სამყაროს წესრიგის წვდომამდე განვრცობას გულისხმობს, ერთ წინარე დაშვებას აკეთებს: ერთხელ ნაწვდომი ჭეშმარიტება უცვლელი, მარადიული ობიექტის შესახებ, შეიძლება შენახულ იქნას და განიცრცოს. მაგრამ ავგუსტინე ამ აზრს არ იზიარებს. ის მიიჩნევს, რომ მარადიულ და უცვლელ პრინციპთა ჭვრეტის წინასწარ დაგეგმვა შეუძლებელია და მაშინაც, კი, როცა ჭვრეტა ხორციელდება, ის, რაც ამ მჭვრეტელობის, აზროვნების პროცესში ცხადდება, მყისიერად იკარგება მის საფუძველზე შექმნილ აზრში: „მხოლოდ ცოტას თუ ძალუძს ცნობიერების მჭვრეტელობით ამ საგნებამდე [მარადიულ მყოფებამდე] მისვლა და როცა ვინმე შეძლებისდაგვარად წვდება მათ, მათშივე კი არ რჩება, არამედ თითქოს თავად ამ მჭვრეტელობით აისხლიტება და წარმავალი აზრი წარმოიქმნება იმის შესახებ, რაც თავად წარუვალია“ (August. *De trin.* 12.14.23).²⁹

²⁸ შდრ.: In quo prorsus non metuiamus ne aliqua uerisimilitudine forte fallamur quoniam certum est etiam eum qui fallitur uiuere.

²⁹ შდრ.: Ad quas mentis acie peruenire paucorum est, et cum peruenitur quantum fieri potest, non in eis manet ipse peruentor, sed ueluti acies ipsa reuerberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. აქ და შემდგომ ლათინური ციტატების თარგმანი ეკუთვნის სტატიის ავტორს.

როცა საუბარია სამყაროს წესრიგის განმაპირობებელი პრინციპების განჭვრეტაზე, ადამიანური ცოდნა არაა შესაფერისი იმისათვის, რათა ეს წვდომა შეინახოს და, მით უმეტეს, ლოგიკური მიდგომით, კიდევ უფრო განავრცოს. ეს საცერით ჰაერის დაჭერის მცდელობას ჰგავს.³⁰

მართალია, in via ცოდნა ვერ იქნება სრულყოფილი, მაგრამ ეს მასზე უარის თქმის მიზეზი არ უნდა გახდეს. როგორც ითქვა, არსებობს გარკვეული ტიპის უეჭველი, ინტუიტიურად ნაწვდომი ცოდნა. ამასთან, ასევე მნიშვნელოვანია ის ცოდნაც, რომელიც გრძნობადი შემეცნების მეშვეობით მოიპოვება. ამ გზით შეიცნობა ცვალებადი და დროში არსებული მყოფები (August. *De trin.* 12.12.17).³¹ მაგრამ როცა საუბარია სამყაროს წესრიგის განმაპირობებელ პრინციპებზე, შემეცნება უეჭველი დებულებებიდან ვერ დაიწყება. ვერც ლოგიკური პრინციპები და ვერც „ვეჭვობ, მაშასადამე ვარსებობ“-ის მსგავსი ცოდნა ვერ გავა ასეთ შემეცნებაზე. ამ ტიპის ნებისმიერი ცოდნის საწყისია გარკვეული რწმენა. ასეთ ნიადაგზე, ჭეშმარიტების ძიების პროცესი უფრო უსაფრთხოა, ვიდრე უსაფუძვლო მტკი-

³⁰ ავგუსტინე, მიიჩნევს რა რომ გონებასა და ენას არ გააჩნიათ სინამდვილის სარკისებურად ასახვის შესაძლებლობა, მიდის ჭეშმარიტების ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი, კორესპონდენციის თეორიის წინააღმდეგ. ამ თეორიის თანახმად, ჭეშმარიტება არის გარკვეული დებულების კორესპონდენცია, შესაბამისობა საგნობრივ ვითარებასთან. ამ გაგების უარყოფით ავგუსტინე ხვდება ისეთი ფილოსოფოსების გვერდით, როგორებიც არიან მაგ. პრაგმატისტები, პოსტმოდერნისტები, პოსტ-სტრუქტურალისტები და კონტინენტური ფილოსოფიის ზოგი სხვა წამომადგენელი (მაგ. ნიცშე, ჰაიდეგერი). კორესპონდენციის თეორიის შესახებ იხ. Marian 2002.

³¹ მდრ.: Nunc de illa parte rationis ad quam pertinet scientia, id est cognitio rerum temporalium atque mutabilium nauandis uitae huius actionibus necessaria (...). Sensus quippe corporis corporalia sentiuntur.

ცებები, რომ ესა თუ ის ცოდნა ნამდვილად ჭეშმარიტია (August. *De trin.* 9.1.1).³²

მეხსიერებისა თუ გონების აქტივობა ღვთაებრივის ხატის ნაწილია. თუმცა მათი შედეგი ადამიანის შემთხვევაში, ანუ ის, რაც ადამიანს ახსოვს ანდაც ის, რაც მას შეუძლია იცოდეს, ვერ იხელთებს თავად ამ ხატს. ავგუსტინე წერს, რომ, ასეთ შემთხვევაში, თუ ვინმეს ჰგონია, რომ რამე იცის, ე.ი. მან ისე არ იცის, როგორც უნდა იცოდეს. გამოდის, რომ ერთადერთი აქტივობა, რომლითაც შესაძლებელია ღვთაებრივის მოხელთება, არის ნების მოქმედება. ღმერთის „შეცნობა“, წვდომა გულისხმობს მისადმი აღძრულ ნებას, მის სიყვარულს (August. *De trin.* 9.1.1).³³ მაგრამ როგორ შეიძლება გავიგოთ ღმერთის სიყვარული? როგორ შეიძლება ეს გრძნობა გამოიხატებოდეს? მარტივია, მაგალითად, წიგნის კითხვის სიყვარულის გამოვლენა კითხვაში. თუმცა როგორ შეიძლება გამოვლინდეს ღმერთის სიყვარული, როცა ის გრძნობად-აღქმად მიუწვდომელია? ავგუსტინე, პავლეს მსგავსად, ამ საკითხს მოყვასის, ძმის სიყვარულთან აკავშირებს. ვისაც უყვარს და გამოხატავს სიყვარულს ძმისადმი, ამ გრძნობით მას ასევე უყვარს თავად სიყვარულიც, რომლითაცაა დაკავშირებული ძმასთან. ღმერთი, როგორც თავად სიყვარული, უფრო მეტადაა ნაწვდომი ამ შინაგან

³² ზღრ.: *Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus ut nouerimus tutiorem esse affectum uera quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inuenturi, et sic inueniamus tamquam quasituri. Cum enim consummauerit homo, tunc incipit.*

³³ ზღრ.: *Et apostolus: Si quis se, inquit, putat aliquid scire, nondum scit quemadmodum scire oporteat. Quisquis autem diligit deum, hic cognitus est ab illo. Ne sic quidem dixit, 'cognouit illum,' quae periculosa praesumptio est, sed, cognitus est ab illo.*

აქტივობაში, ვიდრე თავად ძმა (August. *De trin.* 8.8.12).³⁴ სიყვარული მოყვასისადმი საშუალებაა თავად სიყვარულის, ღმერთის განსაცდელად. გრძნობა, რომლითაც ინდივიდს უყვარს მოყვასი და ღმერთი, ერთია, თუმცა ღმერთი მას უყვარს ღმერთისავე გულისთვის, ხოლო მოყვასი – ღმერთის გულისთვის (August. *De trin.* 8.8.12).³⁵ In via ადამიანის გონებას უცვლელი ჭეშმარიტების წვდომა არ შეუძლია, მაგრამ მას შეუძლია ამ ჭეშმარიტებაში იღგეს ღმერთისა და მოყვასის სიყვარულით. სწორედ ღმერთისა და მოყვასის სიყვარული, ეს ნების აქტია ღვთაებრივი აქტივობის ანალოგია ადამიანში.

ავგუსტინეს მიხედვით, რაციონალური მყოფი, თავად ადამიანური შემეცნების შეზღუდულობის გამო, ვერ მოიხელთებს ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს გონებით, მაგრამ რაციონალური ბალანსი მასსა და ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს შორის სწორედ მის ნებაში შეიძლება დამყარდეს.

ნება, როგორც რაციონალურობა ღუნს სკოტთან

ღუნს სკოტის ხედვა რაციონალური ცოცხალი არსებისა და მასში არსებული ღმერთის ხატის შესახებ დავალებულია როგორც არისტოტელური,³⁶ ასევე ავგუსტინური ტრადიციისაგან,

³⁴ შტრ.: Nemo dicat: 'Non noui quod diligam.' Diligit fratrem et diligit eandem dilectionem; magis enim nouit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notioem deum habere quam fratrem, plane notioem quia praesentioem, notioem quia interioem, notioem quia certioem.

³⁵ შტრ.: Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus. Vnde colligitur duo illa praecepta non posse sine inuicem. Quoniam quippe deus dilectio est, deum certe diligit qui diligit dilectionem; dilectionem autem necesse est diligat qui diligit fratrem.

³⁶ რაციონალურობის არისტოტელური და ღუნს სკოტისეული გაგების ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. Honnefelder 2008, 470.

თუმცა, როგორც ნაჩვენები იქნება, ის გადამწყვეტ განსხვავებებში უფრო ავგუსტინური პოზიციის დამცველი და განმავითარებელია.

ის, ავგუსტინური და ზოგადად ქრისტიანული ტრადიციის მსგავსად, საუბრობს ადამიანურ რაციონალურ უნარში *imago Dei*-ს არსებობის შესახებ. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ სწორედ ტერმინ ხატობრიობას იყენებდნენ შუა საუკუნეების მოაზროვნეები. ნებისმიერი ხატობრივი აღნიშვნა, მაგ. ნახატზე ანდაც ქანდაკებაში გამოკვეთილი კეისრის გამოსახულება, ვერ მოგვცემს იმის გარანტიებს, რომ მასზე გამოსახული ადამიანი ნამდვილად კეისარია და ის ზუსტად ისე გამოიყურებოდა, როგორც ამას გამოსახულება აჩვენებს. სხვა სიტყვებით, შეუძლებელია იმის ცოდნა, რომ ხატობრივი გამოსახულება ნამდვილად იმ მყოფს გამოსახავს, რომლის გამოსახულებადაც ითვლება. თუ არ არსებობს გადამოწმების გზა (მაგ. ნამდვილი კეისრის ხილვის შესაძლებლობა), მაშინ ხატის ქმმარიტება არა ცოდნის, არამედ რწმენის საკითხია. ასეა ამ შემთხვევაშიც: იმის ცოდნა, რომ მეხსიერება, გონება და ნება ნამდვილად ერთი მთლიანობაა, რომელიც ღმერთს გამოხატავს როგორც ერთ სუბსტანციას და ამავედოულად სამპიროვანს, შეუძლებელია. რაციონალურობას ბუნებრივად არ დაჰყვება ამ იდეის შემეცნების უნარი; ეს არის რწმენის საკითხი (*Scotus. Ord. 1, d. 1, p. 1, q. 1, n. 13*).³⁷ ღუნს სკოტი კვლავ ავგუსტინეს სიტყვებს იმოწმებს: არა-მორწმუნე ჭკრეტს თავის ცნობიერებას (*mens*) და მასში არსებულ ზემოთ ნახსენებ სამ

³⁷ შდრ.: *Ratio enim imaginis quam nos concipimus est tantum credita, non autem naturaliter cognita ratione, quia ratio imaginis quam nos concipimus fundatur in anima ad Deum ut trinus est, et ideo non cognoscitur naturaliter, quia nec extremum ad quod est cognoscitur a nobis naturaliter.*

უნარს. ის ჭვრეტს სარკეს, მაგრამ არ შეუძლია ამ ჭვრეტის მეშვეობით რამის დანახვა, რადგან არ იცის, რომ მის წინ სარკეა. შეუძლებელია ის დედუქციური მსჯელობით მიიყვანო ამ აზრამდე. სწორედ აქ არის საჭირო რწმენის ნახტომი (*Scotus. Ord. 1, d. 3, p. 3, q. 4, n. 597*).³⁸ და სწორედ ეს მიდგომა განასხვავებს, ერთი მხრივ, არისტოტელურ, ხოლო, მეორე მხრივ, ავგუსტინურ-სკოტისეულ პოზიციებს. არისტოტელე არ საუბრობდა უცვლელ მყოფთა შესახებ გადაუმოწმებადი, მხოლოდ რწმენით მოხელთებადი დაშვებების მიღებაზე; პირიქით, ცდილობდა მსჯელობა აეგო თავისთავად ცხადი დებულებებით და აქედან ამოსულს, გრძნობად-გამოცდილებითი, თუ გონების უნარით შეევსო ცოდნა. ღუნს სკოტი კი, როგორც ჩანს, ავგუსტინეს მსგავსად, სკეპტიკურადაა განწყობილი უცვლელი და ყოველივეს განმაპირობებელი პრინციპების მსგავსი ხერხით მოხელთებისადმი. ამ პოზიციის თანახმად, ტრანსცენდენტური სინამდვილე ვერ იქნება ნაწვდომი რწმენის გარეშე.

თუმცადა ეს არისტოტელური და სკოტისეული მიდგომების ერთადერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება არაა. რაც აქამდე ითქვა, რა თქმა უნდა, გაზიარებულია შუა საუკუნეებში, რელიგიურ წრეებში ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური ტრადიციე-

³⁸ მდრ.: *Sed cum arguis quod 'si esset imago, posset Trinitas cognosci per cognitionem mentis', – respondeo: illa concurrentia in mente valent credenti Trinitatem ad persuadendum quomodo possit esse, non autem non credenti concludunt eam esse, quia tota illa congregatio plurium in mente, in quibus consistit imago, posset esse et est ab una persona; et ideo ex ipsa, demonstratione 'quia', non potest ostendi ipsam esse imaginem Trinitatis. De hoc Augustinus XV De Trinitate cap. 24: ((Qui vident suam mentem et in ea trinitatem illam, nec tamen credunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed non vident per speculum, cum nec ipsum quod vident sciant esse speculum)).*

ბის მიერ: რწმენის ადგილი შემეცნებაში საგრძნობლად იმატებს. მაგრამ მეორე ძირითადი განსხვავება, ღუნს სკოტს აშორებს არა მარტო სტაგირელის, არამედ ბევრი მისი თანამედროვის პოზიციისაგან. საქმე უნება ღმერთის ხატში დასახელებული სამი რაციონალური უნარის ურთიერთმიმართების დადგენას.

ავგუსტინეს დიდი გავლენის მიუხედავად, შუა საუკუნეების არაერთი მოაზროვნე კვლავ იმ აზრზე რჩებოდა, რომ ის აქტივობა, რომელიც ღვთაებრივი აქტივობის მსგავსია, არის სწორედ არისტოტელეს მიერ დასახელებული გონებრივი აქტივობა. ინტელექტუალიზმის მომხრეთა ბანაკი ნების ფაქტორს ხატში ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა. მათგან განსხვავებით, ვოლუნტარისტი ღუნს სკოტი, ნებას ანიჭებს უპირატესობას. ამის გამო, მასთან იცვლება არა მარტო გონებრივი და ნებითი უნარების ურთიერთმიმართების გაგება, არამედ თეორიული და პრაქტიკული სფეროების ტრადიციული არისტოტელური პოზიციაც.

ღუნს სკოტი, უპირველს ყოვლისა, ავგუსტინურ ღვთაებრივ ხატს კიდევ უფრო დასახსრავს, გამოყოფს რა ერთმანეთისაგან ამ ხატში უნარებსა და მათ შესაბამის მოქმედებებს, აქტივობებს. მეხსიერება, გონება და ნება არის უნარები. სამიდან პირველი ორი ნაწილი, მართალია ცალ-ცალკე გამოიყოფა (სამების სამწევროვანი ხატის უკეთ გამოსახატად), თუმცა ორივე მათგანი განუკუთვნება გონების სფეროს (*Scotus. Ord. 3, d. 26, q. 1, n. 6*).³⁹ ამ კონცეპტუალურად დანაწევრებული სამი უნარის მეშვეობით წარმოდგება ორი ტიპის მოქმედება: გონებისა და ნების მოქმედებები, აქტივობები. პირველი მეხსიერებისა და

³⁹ შდრ.: *Partium imagines duae partes pertinent ad intellectum et una sola ad voluntatem.*

გონების უნარების საერთო შედეგია, ხოლო მეორე ნების უნარის შედეგად ხორციელდება (*Scotus. Ord. 1, d. 3, p. 3, q. 4, n. 578*).⁴⁰ მაგ. რადგან რაციონალურ მყოფს აქვს მეხსიერებისა და გონების გამოყენების უნარები, ამიტომაც შეუძლია მეხსიერების „რეზერვუარში“ მოთავსებული ცოდნისა და გონების აქტივობის, აზროვნების მეშვეობით ამოხსნას განტოლება; ასევე ნებელობის უნარის საფუძველზე შეუძლია ნებავდეს მაგ. განტოლების ამოხსნა.

რა ურთიერთმიმართებაა ამ უნარებსა და, შესაბამისად, მათთან გამომდინარე აქტივობებს შორის? ერთი მხრივ, ის,

⁴⁰ შტრ.: *Quantum ad primum, experimur in nobis esse actum intellectionis et actum volitionis, et istos actus esse aliquo modo in potestate nostra quando obiectum est praesens; ergo oportet in nobis ponere aliquo modo principia activa ad istos secundos actus, quibus simus potentes respectu illorum actuum. Non potest autem idem sub eadem ratione formali esse principium istorum duorum actuum secundorum, quia isti actus secundi requirunt oppositam rationem principiandi in suis principiis: ergo oportet habere aliquam distinctionem actuum primorum, et hoc aliquam proportionaliter correspondentem distinctioni actuum secundorum.* იხ. ასევე: *Scotus. Ord. 1, d. 3, p. 3, q. 4, n. 580: Ex his sequitur tertium, quod imago consistit in actibus primis et secundis simul, – et hoc intelligo sic: Anima habet in se aliquam perfectionem secundum quam est actus primus respectu notitiae genitae, et habet in se perfectionem aliquam secundum quam formaliter recipit notitiam genitam, et habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter recipit volitionem. Istaes tres perfectiones dicuntur 'memoria', 'intelligentia' et 'voluntas', – vel 'anima' in quantum habet ipsas. Anima ergo in quantum habens actum primum totalem respectu intellectionis – aliquid scilicet animae et obiectum sibi praesens in ratione 'intelligibilis' – dicitur 'memoria', et hoc 'memoria perfecta', includendo tam intellectum quam illud quo obiectum est sibi praesens; ipsa eadem anima in quantum recipit notitiam genitam, dicitur 'intelligentia', – et 'intelligentia perfecta', ut est sub illa notitia genita; voluntas etiam dicitur 'perfecta', in quantum est sub illo actu volendi perfecto. Accipiendo ergo ista tria ex parte animae ut sunt sub tribus actibus suis, in istis – inquam – tribus terminis est consubstantialitas, ratione istarum trium realitatum quae sunt ex parte animae; sed est distinctio et origo, ratione illarum actualitatum receptarum in anima secundum istas realitates in anima.*

რაც შედეგად მოაქვს გონების უნარებს, ანუ ცოდნა ობიექტის შესახებ, არ არის მიზეზობრივ კავშირში ნებელობით აქტებთან. ადამიანური რაციონალურობა აუცილებლად არ ინდომებს იმას, რაც იცის რომ კარგია (*Scotus. Ord. 1, d. 11, q. 1, n. 5*).⁴¹ ნება ბუნებრივად კი არ ამოიზრდება მეხსიერებიდან, არამედ თავისუფლად. ის შეიძლება შეესაბამებოდეს, მაგრამ ასევე უარყოფდეს გონების მითითებებსა და მეხსიერებაში შენახულ ცოდნას (*Scotus. Ord. 3, d. 26, q. 1, n. 134*).⁴² მეორე მხრივ, ნებას უშუალო გავლენა აქვს გონების აქტივობებზე. ნებისა თუ სიყვარულის ობიექტი, ასევე გულისხმობს ამ ობიექტის ცოდნის ნებასაც. ეს ნება აღძრავს გონებას, მეხსიერების თანამონაწილეობით, შეიმეცნოს ობიექტი (*Scotus. Ord. 1, d. 6, n. 25*).⁴³

ამ ყოველივეს გათვალისწინებით, შეიძლება გამოიყოს გონება-ნების უნარების ურთიერთმიმართებაში ორი ტიპის პირველობა. გარკვეული თვალსაზრისით, გონება ნებაზე პირველადია. მაგ. ჯერ საჭიროა გონებამ მოიპოვოს ცოდნა ტრანსცენდენტური სინამდვილის შესახებ, რათა შემდეგ ნებას შეეძლოს ინებოს ეს სინამდვილე. თუ არ არსებობს ობიექტის შესახებ არანარი ცოდნა, ის ვერ გახდება ნების ობიექტი. ამრიგად,

⁴¹ შტრ.: Item, dilectio in nobis non procedit a verbo, quia notitia non habet causalitatem respectu volitionis. იხ. ასევე, Duns Scotus, *Ordinatio* 1, d. 11, q. 1, n. 22: Ad aliud, de verbo nostro, dico quod illud imperfectionis est in imagine creata, quia verbo non communicatur eadem natura cum mente, et ideo nec libertas formaliter et simpliciter.

⁴² შტრ.: In voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed tantum libere; et in quantum habet rationem originantis, potest poni voluntas concurrere cum memoria.

⁴³ შტრ.: Et bene concurrunt isti duo actus in voluntate nostra, quia ipsa amans obiectum, amat etiam notitiam eiusdem obiecti, et ex amore obiecti movet intelligentiam ad intelligendum illud, copulans ipsam memoriae (de qua ipsa formatur), et tenens eam in tali coniunctione, et per hoc in actuali intellectione unius obiecti.

წარმოშობის თვალსაზრისით, გონება ნებაზე პირველადია: ჯერ გონება ქმნის ცოდნას მყოფის შესახებ და ამ ცოდნის საფუძველზე ხდება ის ნების ობიექტი. თუმცადა ამგვარი პირველობა მიუთითებს არა გონების უპირატესობაზე, არამედ მის არასრულყოფილებაზე: ის, რაც პირველად წარმოიშობა, ნაკლებად სრულყოფილია, საჭიროებს რა სხვა მოვლენის მიერ სისრულეში მოყვანას, სრულყოფას (Sctous. *Ord.* 4, d. 6, p. 4, a. 2, q. 3, n. 369).⁴⁴ ამგვარ მიმართებაშია გონება და ნებაც. გონების აქტივობა აუცილებელ მიმართებაშია ნების აქტივობასთან; მას თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნია, თუ არ შეასრულებს ერთგვარი წინაპირობის როლს მტკიცე ნების ჩამოყალიბებაში (Sctous. *Ord.* 4, d. 6, p. 4, a. 2, q. 3, n. 369).⁴⁵ ამ თვალსაზრისით, ნება გონებაზე წინარეა, რადგან გონების აქტივობების მიზანი სწორედ ნებითი აქტივობების წარმოქმნაა (Scotus, *Q. Metaph.* 1, l. 1, prologus, n. 29).⁴⁶

როგორც ითქვა, ღუნს სკოტთან ნებისა და გონების ურთიერთმიმართების მსგავსი ამოტრიალება გავლენას ახდენს თეორიულისა და პრაქტიკულის შესახებ არისტოტელესეულ ტრადიციაში დამკვიდრებულ პოზიციაზე. არისტოტელეს ერთ-ერთი პოპულარული შეხედულების მიხედვით, გონების მიერ მოპოვებადი თეორიული ცოდნა თავისთავად ღირებულია და არ

⁴⁴ შდრ.: Quod postea de voluntate addit, quod ipsa oritur ex intellectu, quaero: aut intellectus habet ad voluntatem tantum prioritatem generationis sive originis, et hoc modo non probatur perfectio in intellectu perspectu voluntatis, sed magis imperfection, quia universaliter imperfectiora praecedunt perfectiora ordine generationis.

⁴⁵ შდრ.: Actus autem intellectus ordinatur essentialiter ad actum voluntatis. იხ. ასევე, Duns Sctous, *Ordinatio* 4, d. 6, p. 4, a. 2, q. 3, n. 372: Illa enim quae concurrunt ibi ex parte intellectus vel alterius potentiae in homine, non sunt nisi quaedam preambular ad firmum velle.

⁴⁶ შდრ.: Actus voluntatis est finis actus intellectus.

გააჩნია საკუთარი თავის მიღმა რამე სხვა მიზანი (Arist. *Eth. Nic.* 1177a).⁴⁷ სწორედ ამით განასხვავებდა იგი გონების მოქმედებას პრაქტიკული გონიერების აქტივობებისაგან (φρόνησις). არისტოტელეს მაგალითებს თუ გამოვიყენებთ, განსხვავებით გონიერებაზე დაფუძნებულ, პერიკლეს პრაქტიკული, საზოგადოებისათვის სასარგებლო ქმედებებისაგან, გონების აქტივობების შედეგად მიღებული, თაღისისა თუ ანაქსაგორას წმინდად თეორიული ცოდნა, პრაქტიკულად სულაც არაა სასარგებლო. თუმცა ეს მათ ნაფიქრალს არ ამცრობს; პირიქით, მათი ცოდნა (პირველადი პრინციპების + მეცნიერული ცოდნა) იმდენად თვითკმარია, რომ არც სჭირდება დამატებით პრაქტიკული შედეგის მოტანა. თეორია პრაქტიკაზე მაღლა დგას და არ სჭირდება მისთვის წილის გაღება. არისტოტელეს ამგვარ ინტერპრეტაციას ვერ დაეთანხმებოდა ღუნს სკოტი, რადგანაც ის გონებასა და მის მიერ მოპოვებულ ცოდნაზე წინ აყენებს ნებას. რამდენადაც სრულყოფილი არ უნდა იყოს ცოდნა, ის თავის ნამდვილ დანიშნულებას ვერ შეასრულებს, თუ შესაბამის ნებას არ აღძრავს და ამგვარად არ შემოვა პრაქტიკულ ცხოვრებაში. ცოდნის ჭეშმარიტი შინაარსები ჩაკეტილი, თავისთავად სრული მოცემულობები კი არაა, არამედ მათ ღია მიმართება აქვს პრაქტიკასთან, რაციონალური მყოფის ყოფნასთან. ეს შინაარსები ორმხრივად უკავშირდება ნებას: ერთი მხრივ, ნებას უცხადებს იმას, რაც არის, ხოლო, მეორე მხრივ,

⁴⁷ შდრ.: ἡ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιοῦτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὐδὲ δικαιοπραγῇσιν καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σάφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύνатаι θεωρεῖν, καὶ ὅσα ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργούς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος.

ვითარდება იმ მიმართულებით, რა მიმართულებითაც ამას ნება ინებებს.

ამგვარად, ღუნს სკოტთან ავგუსტინური წამოწყება კიდევ უფრო რადიკალური სახითაა წარმოდგენილი. ის რაციონალურობის მნიშვნელოვან შემადგენელ კომპონენტად კი არ მიიჩნევს ნებას, არამედ სრულად აიგივებს რაციონალურობისა და ნების უნარებს (*Scotus. Q. Met. 2, l. 9, q. 15, n. 38*).⁴⁸ არანაირი მნიშვნელობა არ აქვს სულში ღმერთის ხატის შემეცნებას, მეხსიერების გამდიდრებას შესაბამისი ცოდნით, თუ ეს გონებრივი აქტივობები არ აღძრავს ნებას, სიყვარულის გრძნობას ღმერთისადმი. რაციონალურობის გამოვლინებაც არის არა წარმატებული გონებრივი აქტივობა, არამედ ტრანსცენდენტურის, როგორც ყოველივეს მიზეზისა და საბოლოო მიზნისაკენ მიმართული ნება (*Scotus, Ord. 1, prologus, p. 2, q. 1, n. 108*).⁴⁹

დასკვნისათვის

რაციონალურობის ტრანსცენდენტური ასპექტის აქ განხილული სამი განსხვავებული ხედვა სხვადასხვა ტიპის ონტოლოგიურ ნიადაგს ქმნის საგნობრივი ვითარებისა და მისი შემეცნება-გამოთქმის, თუ შემეცნებისა და პრაქტიკის მიმართებების დასადგენად.

არისტოტელე იყო მოაზროვნე, რომელმაც პირველად განსაზღვრა რაციონალურობა, მისი შესაძლებლობები თუ შეზღუდვები, თუმცა, რა თქმა უნდა, ეს განსაზღვრებები ისევ მისი-

⁴⁸ შდრ.: Immo prae ceteris sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis. ღუნს სკოტთან ნების, როგორც რაციონალური უნარის შესახებ იხ. მაგ. Adams 1995, 839–854; Wolter 1997.

⁴⁹ შდრ.: Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligere, et proximum sicut se ipsum?!

ვე ფილოსოფიის სხვა ხედვებთან ერთად იღებს ლეგიტიმურობას. მასთან ჭეშმარიტება ტრანსცენდენტური სინამდვილის შესახებ არის უცვლელი, აღმოჩენადი მოცემულობა, რომელიც სწორედ თეორიული ჭრებით იწვდომება. ადამიანს, როგორც რაციონალურ მყოფს, ცოდნაში ეხსნება ყოფნის სტრუქტურა. ამ პროცესში ნებელობას არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ავგუსტინე არისტოტელეს, რა თქმა უნდა, დაეთანხმებოდა, რომ ჭეშმარიტება ტრანსცენდენტური სინამდვილის შესახებ უცვლელი და მარადიულია, თუმცა ის ეჭვდება იმაში, თუ რამდენადაა ეს უცვლელობა და მარადიულობა მოხელთებადი წარმავალი გონებისა და ენისათვის. მასთან ერთმანეთისაგანაა გამიჯნული ორი მოცემულობა: თავად შემეცნების ობიექტისა და მის შესახებ არსებული შემეცნების თვისებები. არისტოტელესაგან განსხვავებით, ის მიიჩნევს, რომ არ არის აუცილებელი, უცვლელისა და მარადიულის შესახებ ცოდნაც ასევე უცვლელი და მარადიული იყოს. სწორედ ამ სკეპსისის ფონზე ხდება მყოფთა სტრუქტურის იმ ნაწილის წინ წამოწევა, რომელიც ნაკლებად რელევანტური იყო ანტიკურობაში: შემთხვევითობა (კონტინგენტურობა) და ნების საფუძველზე წარმომდგარი არა-დეტერმინირებადი, თავისუფალი მიზეზ-შედეგობრიობა.

სწორედ ამ ხაზს მიჰყვება ღუნს სკოტი, რომლის მიხედვითაც, ტრანსცენდენტური მოცემულობა არა მარტო აუცილებელი წესით, არამედ თავისუფლად, წინასწარ განუსაზღვრელადაც მიემართება მატერიალურ სინამდვილეს. ვერანაირი თეორიული ცოდნიდან ვერ გამოიყვანება რა ხდება (ან რა უნდა ხდებოდეს) აქ და ახლა. ყოფნის სტრუქტურა შედგება არა მარტო აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრიობებით, არამედ

შემთხვევითითაც, რომლებიც შეუძლებელს ხდიან მყოფთა მთლიანობის და მათი ტრანსცენდენტური პირობების შემეცნებას. ეს მთლიანობა და მისი პრინციპები მხოლოდ ნებელობით განწყობებში თუ იქნება მოხელთებადი (რა თქმა უნდა, არა როგორც ნებით შემეცნებული, არამედ უბრალოდ ნანებები, ნასურვები). თუ ავგუსტინე იტყოდა, რომ *in via* ნება ერთგვარი ყავარჯნის როლს ასრულებს შეზღუდული შემეცნების უნარის მქონე ადამიანისათვის, ღუნს სკოტისათვის, ტრანსცენდენტურთან რაციონალური მიმართების დასამყარებლად ნების აქტი უბრალო კომპენსაცია კი არა, არამედ ერთადერთი გზაა.

მსგავსი გაგება, ანტიკური ტრადიციისაგან განსხვავებით, ორიენტირებულია არა ნამდვილ, უკვე საკუთარ თავში დასრულებულ და უბრალოდ აღმოსაჩენ კოსმოსზე, არამედ შესაძლო სამყაროებზე, რომლებსაც დასასრულებლად და განსახორციელებად სწორედ ნებელობის მიმართვა სჭირდება შესაძლო მყოფთაგან უსრულყოფილესი, ტრანსცენდენტური მყოფისადმი.

ღუნს სკოტს არ აქვს პრეტენზია, რომ მისი პოზიცია ლოგიკურად აგებადი და დამტკიცებადია; თუმცა ამის მიზეზი თავად მისი პოზიციის მიზნიდან გამომდინარეობს, რომელიც მიმართულია არა მარტო უკვე არსებულის შემეცნებაზე, არამედ ასევე ჯერ არარსებულ სინამდვილეზე. რადგან ტრანსცენდენტური სინამდვილიდან კონტინგენტურად გამომდინარეობს მომავლის მოვლენები (და ანტიკური ტრადიციისაგან განსხვავებით, ეს დროითი განზომილებაც მნიშვნელოვანია შუა საუკუნეების ფილოსოფიისათვის), ამიტომ შეუძლებელია მყოფთა მთლიანობის მოხელთება აქ და ახლა გაცხდებული ცოდნით; ამ მთლიანობისადმი მიმართება მყარდება მხოლოდ

ტრანსცენდენტური, ანუ მუდამ არდასწრებული სინამდვილისადმი სწრაფვით.

რამდენად შეიძლება გამოდგეს თეოლოგიურ ნიადაგზე აღმოცენებული ასეთი ხედვების ნაწილი მაინც სეკულარულ სამყაროში? სრულიად განსხვავებულ ეპოქასა და ფილოსოფიურ კონტექსტში ნიცემ დასავლურ ტრადიციას უსაყვედურა, რომ ის ჭეშმარიტებების სახელით კონკრეტული ფილოსოფოსების პირად სურვილებსა და გემოვნებას ახვევდა თავს კაცობრიობას. ობიექტურობის არსებობის ილუზიის შექმნით და მასზე დაწერილი თეორიებით ისინი რეალურად გზას უხერგავდნენ პრაქტიკულად, აქ და ახლა ცხოვრებას (ნიცშე, 2020, 40-41). რელიგიისადმი ნიცშეს დამოკიდებულებიდან გამომდინარე პარადოქსულად, მაგრამ მაინც აშკარად, მის ხედვას, გარკვეულწილად, ეხმიანება ზემოთ განხილულ თეოლოგთა შეხედულებები.

ერთი შეხედვით, თეოლოგიური ფონის გამო, შესაძლებელია რაციონალურობის ავგუსტინურ-სკოტისეული გაგება სეკულარული დისკურსებისათვის ნაკლებად შესაფერისი ჩანდეს, მაგრამ ასევე ფაქტია მათი ნაწილობრივი თანხვედრა განმანათლებლობის შემდგომ პერიოდებში (მინიმუმ პოსტ-სტრუქტურალიზმის ჩათვლით),⁵⁰ გონების უნარებისადმი მტკიცე რწმენის გაქარწყლებისას წარმოქმნილ ფილოსოფიურ ხედვებთან. ამდენად, ანტიკურ-შუა საუკუნეების პერიოდებში რაციონალურობის ცნების ისტორიის შესწავლა (რომლის კონტურებიც წინამდებარე ტექსტში მხოლოდ ზოგადად მოიხაზა და

⁵⁰ შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური და პოსტ-სტრუქტურალისტური (თითქოს ასეთი ურთიერთგანსხვავებული) დისკურსების კოლაბორაციის თვალსაჩინო მაგალითია დელეზის *Différence et Répétition*, სადაც ავტორი აქტიურად იყენებს ღუნს სკოტის კონცეპტებს.

არის მომავლის საქმე) ტრანსცენდენტურ ასპექტში, საინტერესოა არა მარტო ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, არამედ თანამედროვე ფილოსოფიური დისკურსების გადაზრებისთვისაც.

ბიბლიოგრაფია:

ტექსტები და თარგმანები:

არისტოტელე. 2001. *სულის შესახებ*. მთარგმ. თამარ კუკავა. თბილისი.

არისტოტელე. 2003. *ნიკომაქეს ეთიკა*. რედ. რისმაგ გორდეზიანი, მთარგმ. თამარ კუკავა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

არისტოტელე. 2021. *მეტაფიზიკა*. რედ. მანანა ქუმსიშვილი, მთარგმ. თამარ კუკავა. თბილისი: Carpe diem.

ნიცშე, ფრიდრიხ. 2020. *სიკეთისა და ბოროტების მიღმა*. მთარგმ. ვახტანგ გორგიშელი. თბილისი: აქტი.

Alexander of Aphrodisias. 1980. *"De anima" of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*. Edited and translated by Athanasios P. Fotinis. Washington, D.C.: University Press of America.

Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*. Edited by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 2015. *De Anima*. Edited by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.

John Duns Scotus. 1997. *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis: Libri VI-IX*. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure.

John Duns Scotus. *Ordinatio*. Accessed 24.12.2025

https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I

S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia. Patrologiae Latinae Elenchus*. Accessed January 15, 2022. <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

გამოკვლევები:

Adams, Marilyn M. 1995. "Duns Scotus on the Will as Rational Power." In *Via Scoti: Methodologica Ad Mentem Joannis Duns Scoti*, edited by Leonardo Sileo, 839-854. Rome: Antonianum.

David, Marian. 2002. "The Correspondence Theory of Truth." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Published May 10, 2002. Last modified December 21, 2025.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/truth-correspondence/>.

Honnefelder, Ludger. 2008. "Franciscan Spirit and Aristotelian Rationality: John Duns Scotus's New Approach to Theology and Philosophy." *Franciscan Studies* 66, no. 1: 465-79.

<https://doi.org/10.1353/frc.0.0014>.

Kietzmann, Christian. 2019. "Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human." In *Aristotle's Anthropology*, 25-43. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorabji, Richard. 2002. "Rationality." In *Rationality in Greek Thought*, edited by Michael Frede and Gisela Striker, 311-334. Oxford: Clarendon Press.

Taylor, Richard C. 2011. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God." In *La Lumière de l'intellect. La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans son Temps*, edited by Ahmad Hasnawi, 391-404. Leuven: Peeters Publishers.

Wolter, Allan. 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Ana Lomadze

Ilia State University, Georgia

**Aristotle, Augustine, and Duns Scotus on the Rationality's
Transcendent Aspect**

Key words: Aristotle, Augustine, Duns Scotus, Rationality, Imago Dei, Transcendent Reality

This article explores the transcendent aspect of rationality – viewed as the *imago Dei* in humanity – in the philosophies of Aristotle, Augustine, and Duns Scotus. Although rooted in a theological context, the development of this idea led to distinctly philosophical questions. The analysis shows how Augustine and Duns Scotus fundamentally reformulated the Aristotelian view on the relationships between cognition and volition, and theory and practice. Considering rationality through this transcendent perspective is essential not only for philosophical anthropology. Because it involves transcendent reality and the first principles of being, this approach lays the groundwork for building an ontological framework. The difference between these ontological perspectives is found in their identification of the *imago Dei*: Aristotle locates it in the intellect, Augustine in memory, intellect, and will, and Duns Scotus solely in the will.