

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

Lauras Hansones

disertācija

**LAIKS KĀ POZITĪVS JĒDZIENS
AUGUSTĪNA MĀCĪBĀ**

Darba vadītājs: Dr. Hist. Eccl. Andris Priede, LU TF docents

Konsultants: Ph.D. Arnis Rītups

2010

ANOTĀCIJA

Lauras Hansones disertācija „Laiks kā pozitīvs jēdziens Augustīna mācībā” pievēršas jautājumam par to, vai Augustīns laiku un cilvēka pastāvēšanu laikā saredzēja kā pozitīvu vai negatīvu. Tas ir tikpat svarīgs kā jautājums, vai Rietumu kristietībā ir atrodams pietiekams pamats pozitīvai attieksmei pret cilvēka dzīvi, atrašanos laikā un pašu laiku, vai arī tai piedēvētais dzīves, ķermeņa un laika noliegums ir pamatots un sakņojas jau Augustīna darbos. Negatīva laika izpratne tiek aizstāvēta lielākajā daļā šai problemātikai veltīto Augustīna pētnieku darbu. Disertācijas mērķis ir ne tikai atspēkot Augustīnam piedēvēto negatīvo laika izpratni, bet arī veikt visaptverošu laika jēdziena analīzi visā viņa tekstu korpusā, veidojot sistemātisku pārskatu par laika izpratni viņa darbos. Laiks ir ierobežots lielums – tā robežas iezīmē radīšana un pasaules gals, bet cilvēka dzīves ietvaros – dzimšana un nāve. Tas, ka dzīve laikā ir grūta, ka pēc Ādama grēka to caurauž nāve, fragmentārums un sašķeltība, nenozīmē, ka tā ir slikta vai ka laiks ir slikts. Laiks ir labs kā Dieva radība, un tikai pēc ‘labas’ dzīves laikā var saņemt mūžīgās dzīves balvu.

ATSLĒGVĀRDI

Augustīns; laiks; laicīgums; pozitīvs; *distentio*; radīšana; vēsture.

ABSTRACT

Doctoral thesis of Laura Hansone “Time as a Positive Concept in Augustine’s Teaching” focuses on the question as to whether Augustine saw time and human existence in time as positive or negative. It is as important as the question of whether we can find in Western Christianity sufficient grounds for positive attitude towards human life, existence in time, and time as such, or denial of life, body and time attributed to it is justified and is based already on the works of Augustine. The negative perception of time is defended in the majority of the researches dedicated to the Augustine’s teaching of time. The aim of this work is not only to refute the negative concept of time attributed to Augustine, but also to make a comprehensive analysis of the concept of time in the whole Augustinian corpus, creating a systematic review of the concept of time in his works. Time has limits: moment of the creation of the world and the end of the world, and, for a human, birth and death. The fact that life is hard, and that after Adam's sin it includes the death, fragmentation and distraction, does not mean that life is bad or time is bad. Time is good and it is God's creature, and the prize of eternal life can be gained only through the good life.

KEYWORDS

Augustine; time; temporality; positive; *distentio*; creation; history.

SATURS

| | |
|--|-----------|
| Ievads | 1 |
| Temata aktualitāte | 1 |
| Temata novitāte un norobežojums | 2 |
| Pētījuma objekts un metodoloģija | 2 |
| Mērķis un hipotēze | 3 |
| Temata problemātika | 3 |
| Darba struktūra | 4 |
| Pētniecības un diskusijas līdzšinējā vēsture | 9 |
| 1. Laiks un tā izcelsme | 15 |
| 1.1. 'Laiks' pirms laika | 16 |
| 1.2. Eņģeļu laiks | 19 |
| 1.2.1. Debesu debesis un bezveidīgā viela | 19 |
| 1.2.2. Radīšana ex nihilo | 21 |
| 1.2.3. Garīgā radība un laiks pāri laikam | 22 |
| 1.3. Fiziskā laika līdzradīšana | 26 |
| 1.3.1. Radīšanas dienas. Pasaules radīšana ne-laikā? | 26 |
| 1.3.2. Dieva Vārds kā laika radītājs | 29 |
| 1.3.3. Laika radīšana kopā ar radību | 31 |
| 1.3.4. Radību mainīgums laikā | 32 |
| 1.4. Mūžība un laiks | 34 |
| 1.4.1. Dieva bezlaika mūžība | 35 |
| 1.4.2. Laiks pretstatā mūžībai | 37 |
| 1.4.3. Laiks kā mūžības attēls? | 39 |
| 1.5. Laiks un debesu spīdekļi | 40 |
| 1.5.1. "Dabas pulkstenis" | 40 |
| 1.5.2. Laiks un kustība | 42 |
| 1.5.3. Astronomija un astroloģija | 44 |
| 1.5.4. Cikliskais un lineārais laiks | 45 |
| 1.6. Laika izcelsme – pozitīva vai negatīva? | 48 |
| 1.6.1. Pret manihejiešu skaidrojumu par ļauno | 48 |
| 1.6.2. Plotīna emanācijas teorija un Augustīns | 50 |
| 1.6.3. Laiks kā Dieva laba radība | 51 |
| 2. Laika uztvere un mērīšana | 54 |
| 2.1. Laika meklējumi un tā esamības paradoksi | 55 |
| 2.1.1. Kur ir laiks? | 56 |
| 2.1.2. Vai laiks pastāv? | 57 |
| 2.2. Laika mērīšana | 59 |
| 2.2.1. Kur ir nākotnes un pagātnes notikumu attēli? | 60 |
| 2.2.2. Laika mērīšana | 61 |
| 2.3. Distentio animi | 64 |
| 2.4. Laika tagadne un mūžības tagadne | 66 |
| 2.5. Atmiņa, distentio pozitīvā loma | 68 |
| 2.5.1. Atmiņa un cilvēka dzīve | 68 |
| 2.5.2. Atmiņa un mūzika | 69 |

| | |
|--|-----|
| 2.5.3. Atmiņa un zināšanas | 70 |
| 2.5.4. Laimīgas dzīves atmiņa | 71 |
| 2.5.5. Atmiņa un griba | 73 |
| 2.6. Subjektīvais laiks? Laika neesamība? | 74 |
| 2.6.1. Dvēseles un laika saistība citu domātāju darbos un salīdzinājumā ar Augustīnu | 74 |
| 2.6.2. Augustīna pētnieki par un pret distentio animi kā subjektīva laika avotu | 75 |
| 2.6.3. Laika uztvere, nevis laika būtība | 77 |
| | |
| 3. Cilvēks un laiks. Laika negatīvais redzējums | 79 |
| 3a. Laicīgums un mūsu eksistence laikā | 80 |
| 3a.1. Augustīns un neoplatonisms | 80 |
| 3a.2. Krišana grēkā vai krišana laikā? | 82 |
| 3a.2.1. Krišana grēkā kā krišana laikā? | 82 |
| 3a.2.2. Problemātiskie Augustīna citāti? | 85 |
| 3a.2.3. Iebildes pret neoplatonisko interpretāciju | 87 |
| 3a.3. Grēks un nāve | 88 |
| 3a.3.1. Nāve kā Ādama grēka sekas | 89 |
| 3a.3.2. Nāve un laiks | 92 |
| 3a.3.3. Cilvēka dzīve kā nāve | 93 |
| 3a.4. Distentio un mūsu izšķīšana laikā | 94 |
| 3.a.4.1. Distentio sinonīmi | 96 |
| 3a.5. Pazudušais dēls un peregrinatio animae | 98 |
| 3b. Mēģinājumi bēgt no laika negatīvās ietekmes | 102 |
| 3b.1. Ekstāze. Mistiskā pacelšanās pie Dieva | 103 |
| 3b.1.1. Augustīna "mistiskās" pieredzes | 104 |
| 3b.1.2. Neoplatonisma misticisma ietekme Augustīna "redzējumos"? | 106 |
| 3b.1.3. Superbia, mēģinot pašiem pacelties, un humilitas | 109 |
| 3b.2. Jautājums par "bēgšanu" no laika | 111 |
| 3b.2.1. "Bēgšanas" teorijas piekritēji | 112 |
| 3b.2.2. "Bēgšanas" teorijas noraidītāji | 114 |
| 3b.2.3. Rezumējums par "bēgšanas" teorijas noraidījumu | 117 |
| 3b.3. Monasticisms un aiziešana no pasaules | 118 |
| 3b.4. Intentio un extentio kā distentio pretstats | 121 |
| 3b.4.1. Ieiešana sevī | 121 |
| 3b.4.2. Intentio un extentio kā ceļš uz glābšanu | 122 |
| | |
| 4. Kristiešu dzīve vēsturiskajā laikā | 126 |
| 4.1. Laiks un vēsture | 126 |
| 4.1.1. Laiku vēsture | 126 |
| 4.1.2. Grupas vai indivīdu vēsture? | 128 |
| 4.1.3. Sekulārā un sakrālā vēsture | 128 |
| 4.2. Vēsture un glābšana | 129 |
| 4.2.1. Glābšanas vēstures laikmeti | 130 |
| 4.2.2. Laika pārveidošana, Kristum ienākot tajā | 132 |
| 4.2.3. Kristīgais laiks | 135 |
| 4.3. Baznīca kā Dieva pilsēta laikā | 137 |
| 4.3.1. Divas pilsētas | 137 |
| 4.3.2. Dieva pilsēta un baznīca laikā | 140 |
| 4.4. Mūžīgo lietu zīmes laikā | 143 |

| | |
|--|------------|
| 4.4.1. Augustīna mācība par zīmēm | 143 |
| 4.4.2. Svētie Raksti kā mūžīgais Vārds, runāts laikā | 144 |
| 4.4.3. Sakraments kā mūžīgas lietas laicīga zīme | 146 |
| 5. Laika pozitīvais redzējums | 151 |
| 5a. Ticība – mūžīgo lietu atklājēja laikā | 152 |
| 5a.1. Zināšanu ceļš | 152 |
| 5a.1.1. <i>Scientia un sapientia</i> | 154 |
| 5a.2. Ticība vai saprašana? | 155 |
| 5a.3. Mūsu laiks – ticības laikmets | 156 |
| 5a.4. Apgaismošana – mūžības gaisma laikā | 159 |
| 5b. Dzīve laikā | 160 |
| 5b.1. Mīlestība | 161 |
| 5b.2. Darbi vai vērojums? | 164 |
| 5b.2.1. <i>Martas un Marijas piemērs</i> | 165 |
| 5b.3. Pareiza attieksme pret laiku un laicīgajām lietām | 170 |
| 5b.3.1. <i>Tempus un temporalis</i> | 170 |
| 5b.3.2. <i>Attieksme pret laicīgajām lietām</i> | 171 |
| 5b.3.3. <i>Uti un frui</i> | 172 |
| 5b.3.4. <i>Mūžības laiks jeb laika mūžība</i> | 174 |
| 5b.4. Laika mācības problēmjaudājumi | 176 |
| 5b.4.1. <i>Jautājums par laimīgu dzīvi</i> | 176 |
| 5b.4.2. <i>Glābšana laikā vai pēc laika?</i> | 179 |
| 5b.4.3. <i>Pagaidu ētika?</i> | 181 |
| 5b.4.4. <i>Laiks kā attīstības instruments</i> | 183 |
| 5b.4.5. <i>Laiku un morāles maiņas</i> | 185 |
| 5b.4.6. <i>Vēsturiska nenoteiktība vai predestinācija?</i> | 187 |
| 6. Laika beigas | 189 |
| 6.1. Cilvēka “laika” beigas | 189 |
| 6.1.1. <i>Pašnāvība</i> | 189 |
| 6.1.2. <i>Mocekļa nāve</i> | 191 |
| 6.1.3. <i>Pirmā nāve</i> | 192 |
| 6.2. Cilvēces laika beigas | 194 |
| 6.2.1. <i>Mūžība un nākotne</i> | 194 |
| 6.2.2. <i>Laika beigas, bet ne iznīcināšana</i> | 195 |
| 6.3. “Laiks” pēc laika | 197 |
| 6.3.1. <i>Septītais un astotais laikmets</i> | 197 |
| 6.3.2. <i>Beigu tiesa</i> | 199 |
| 6.3.3. <i>Augšāmcelšanās, miesas augšāmcelšanās</i> | 200 |
| 6.3.4. <i>Mūžīgā nāve, otrā nāve</i> | 202 |
| 6.3.5. <i>Nāves beigas, mūžīgā dzīvība, Dieva valstība</i> | 202 |
| 6.3.6. <i>Mūžīgā dzīve kā apbalvojums pēc dzīves laikā</i> | 203 |
| Secinājumi | 205 |
| Pateicības | 208 |
| Augustina darbu saraksts | 209 |
| Literatūras saraksts | 213 |

IEVADS

Temata aktualitāte

Šis darbs ir veltīts svētā Augustīna (354–430) izpratnei par laiku kā pozitīvu lielumu, kā ‘labu’ tajā nozīmē, kādā viss radītais ir ‘labs’ un kādā laiku ‘labi’ var izmantot cilvēks. Pēdējos divos gadsimtos teologu, filozofu un ideju vēsturnieku uzmanība Augustīnam un viņa izpratnei par laiku pievērsusies bieži, taču vienprātība fundamentālos viņa laika izpratnes jautājumos nav sasniegta. Pat izlaižot tos Augustīna lasījumus, kurus raksturo aizspriedumainība un paviršība, viedokļu dažādībai ir vairāki iemesli: ir atšķirīgie viņa lasītāju motivācija, intereses, kā arī Augustīnam un viņa tekstiem uzdoto jautājumu loks; viņa lasītāji par svarīgākiem uzskatījuši atšķirīgus Augustīna darbus, un viņiem bijusi atšķirīga izpratne par to, cik vienots ir viss Augustīna tekstu korpuss un cik daudz tajā saskatāmas viņa izpratnes izmaiņas.

Sekundārās literatūras okeānā īpaša uzmanība tiek pievērsta Augustīna izpratnei par laiku. Tas daļēji izskaidrojams ar viņa *Atzīšanās* 11. grāmatas ārkārtīgo popularitāti, taču daudz nopietnāks pamatojums meklējams tajā, cik izšķirošs visu Augustīna darbu izpratnē ir laika jautājums. Ja laiks ir negatīva parādība, kurā cilvēks ir iekritis vai iemests un no kura viņam ir jāatbrīvojas, lai sasniegtu mūžību, tad Augustīna domāšana savos pamatos izriet ne tik daudz no Svēto Rakstu un ticības noslēpuma apjēgsmes, kā no kristietībai svešām domāšanas kategorijām, kurās laiks, salīdzinot ar mūžību, izrādās ‘slikts’ vai ‘sliktāks’. Izraušanās un atbrīvošanās no laika, ķermeņa un pasaules raksturoja veselu virkni vēlinā antikā laikmeta filozofiski-religīzo strāvojumu. Ja Augustīns šajā fundamentālajā jautājumā piekritis saviem ‘laikabiedriem’ un sava laikmeta garam, kā teiktu ideju vēsturnieki, tad Augustīns var izrādīties tikai talantīgs sava laika un laikmeta vergs. Ja Augustīna domāšana un izpratne par laiku ir pakļāvusies Romas norieta laikmetā populārajam ķermeņa, pasaules un laika noliegumam, tad arī visa Augustīna skolotā Rietumu kristietība var izrādīties pakļauta viena noteikta laikmeta pasaules izpratnei un izjūtai.

Līdz ar to jautājums par to, vai Augustīns laiku un cilvēka būšanu laikā uzskatīja par pozitīvu vai negatīvu parādību, ir tikpat aktuāls kā jautājums, vai Augustīna izauklētajā Rietumu kristietībā ir atrodams pietiekams pamats pozitīvai attieksmei pret cilvēka dzīvi, atrašanos laikā un pašu laiku, vai arī tai piedēvētais dzīves, ķermeņa un laika noliegums ir pamatots un sakņojas jau Augustīna darbos. Pie šādas vai līdzīgas atziņas nonāk daudzi Augustīna pētnieki, un negatīva laika izpratne tiek aizstāvēta vairumā šai problemātikai veltītajos darbos¹. Mana darba aktualitāte ir saprotama

¹ Tas attiecas arī uz pavisam nesen publicētiem pētījumiem, kā norāda arī U. Šulte-Klekere: “Somit zeigt sich rückblickend im Hinblick auf eine Wertung der Zeit im Denken Augustins, dass der in der Sekundärliteratur vorherrschend negative Tenor zumindest hinterfragbar ist.” – Ursula SCHULTE-KLÖCKER, “Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*”, in *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11–13*, eds. Norbert Fischer and Dieter Hattrup (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006), S. 26. Tomēr neviens pētījums nepaskaidro, ko šajā gadījumā nozīmē “atbrīvoties”. Nedz tie, kuros to min garāmejot, ar vienu teikumu (kā Dž. Dž. P. O’Deiljs, skat. Gerard J. P. O’DALY, “Time as “Distentio” and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, *Revue des études augustiniennes* 23 (1977)), nedz tie, kuros runā tikai un vienīgi par to (kā R. Teske, skat. Roland TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, *Traditio* 41 (1985), p. 29–47, kā arī citi darbi). Savā darbā es parādu, ka pētnieki nepaskaidro, ko nozīmē “atbrīvoties” vai “bēgt” no laika, tieši tādēļ, ka Augustīnam šo un līdzīgu vārdu lietojums ir bijis metaforisks un drīzāk ietvēris domu par pareizas attieksmes pret laiku un laicīgo nepieciešamību.

saistībā ar joprojām nenoslēgto diskusiju pētnieku starpā. Mana darba mērķis ir ne tikai atspēkot Augustīnam piedēvēto negatīvo laika izpratni, bet veikt visaptverošu laika jēdziena analīzi visā Augustīna tekstu korpusā. Tikai rēķinoties ar Augustīna domas teoloģisko kontekstu un neizraujot no viņa darbiem atsevišķas frāzes, iespējams saprast viņa izpratni par laiku un cilvēka dzīvi laikā kā pozitīvu lielumu.

Temata novitāte un norobežojums

Šī darba novitāte ir meklējama manā pieejā ar laika izpratni saistīto jautājumu lokam Augustīna darbos. Pirmkārt, es neaprobežojos ar tām Augustīna domas epizodēm, kurās viņš uzdod jautājumus par laika dabu un nozīmi, bet izmantoju visus viņa darbus, arī tos, kuros Augustīns nevis reflektē par laika problemātiku, bet lieto ar laiku saistītos jēdzienus; tieši šis lietojums vispārliciecinātāk parāda, ka laiks Augustīna izpratnē nekādā ziņā nav tikai negatīva parādība un pat vēl vairāk – Augustīna darbos laiks un ar to saistītie jēdzieni tiek plaši izmantoti, lai raksturotu radības labumu un Dieva dāvanu, kas pašas par sevi izslēdz negatīvu vērtējumu. Otrkārt, esmu mēģinājusi izveidot sistemātisku pārskatu par laika izpratni Augustīna darbos; pašas šīs sistematizācijas pamatā ir noteikta, no mana Augustīna lasījuma izrietoša izpratne par laiku kā ierobežotu lielumu, kura pastāvēšanu ierobežo radīšana un pasaules gals, bet cilvēka dzīves ietvaros – dzimšana un nāve.

Pētījuma objekts un metodoloģija

Šajā darbā izpēte notikusi divos virzienos. Pirmkārt, esmu pētījusi Augustīna darbus un viņa domas par laiku. Augustīnam nav neviena sistemātiska darba; viņa izteikumi par laiku ir meklējami gandrīz katrā no viņa vairāk nekā simt darbiem, neskaitot daudzās vēstules un sprediķus. Tas ne tikai padara sarežģītu šo uzdevumu, bet arī norāda uz bīstamību, ka jebkura viņa domu sistematizēšana ir hipotētiska un var neatbilst tam, kā Augustīns to ir domājis.

Esmu sekojusi pētniecības tradīcijai, kura raugās uz visu Augustīna darbu kopumu un neaprobežojas tikai ar *Atzīšanās* 1 l. grāmatas analīzi, kā to dara fenomenoloģijas skolas filosofi un arī daži citi, piemēram, Dž.F. Kelehens² un P. Rikērs³.

Tiesa, īpašu nozīmi esmu pievērsusi Augustīna darbiem, kuri rakstīti, viņam jau esot prezbiterim un vēlāk – bīskapam, tātad darbiem, kuri sarakstīti pēc 391. vai pat 395. gada (pārējos mēdz dēvēt par “agrīnajiem darbiem” (386.–391. gads), kuri ir vairāk neoplatonisma nekā kristietības iespaidoti⁴). Augustīna mācībā daudzos jautājumos var vērot attīstību un izmaiņas, salīdzinot agrīno periodu ar viņa brieduma darbiem. Manis apskatītajos darbos nav fundamentālas domas atšķirības par jautājumu “laiks” (protams, ir daži mācības aspekti, kā predestinācijas jautājums, kuri polemiku gaitā tiek nedaudz pārveidoti). Un Augustīnam tātad nav viena vai divu atsevišķu darbu, kas būtu veltīti viņa izpratnei par laiku, tāpēc viņa domas ir jāsalasa kopā no ļoti daudziem darbiem, un, manuprāt,

² Skat. John F. CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, 2nd ed. (Westport, CT: Greenwood Press, 1979) un citus viņa darbus.

³ Skat. Paul RICOEUR, *Time and Narrative*, transl. K. Blamey and D. Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984–88).

⁴ Agrīnajiem darbiem īpašu uzmanību pievērš pētnieki, kuri norāda uz līdzībām Augustīna mācībā ar neoplatonismu, piemēram, R.Dž. O’Konels (skat. bibliogrāfijā).

ir iespējams ar dažādu darbu citātiem veidot vienotu stāstu tieši tādēļ, ka manis izvēlētie darbi ir viņa brieduma gadu sacerējumi.

Par laiku, laicīgumu un ar tiem saistītajiem jautājumiem Augustīns visvairāk runā šādos darbos⁵: *Atzīšanās* (397–401), *Par Dieva pilsētu* (413–427), *Psalmu komentāri* (392–418/422), *Par Genesis grāmatu burtiski* (401–415), *Traktāts par Jāņa evaņģēliju* (406–421), *Rokasgrāmata Laurencijam jeb Par ticību, cerību un mīlestību* (421/422), *Par Trīsvienību* (399–422/426) un atsevišķi sprediķi.

Mans darbs ietvēris arī nepieciešamo Augustīna darbu citātu tulkošanu no latīņu uz latviešu valodu, tā kā Augustīna darbi nav latviski pieejami⁶. Šī iemesla dēļ Augustīna domas esmu tulkojusi arī plašākos citātos, to skaidri norādot, jo nereti pētnieki tās sapludina ar savējām tik nenošķirami, ka ir gadījies lasīt pētnieku hipotēzes un secinājumus, kurus vēlāk esmu vārds vārdā lasījusi paša Augustīna darbos. Teksta tulkošana vienmēr ietver arī interpretāciju, un Augustīna teiktā tulkošanas darbs man ir palīdzējis labāk saprast viņa domas.

Otrkārt, tā kā darbā oponentu daļai Augustīna pētnieku, esmu veikusi sekundārās literatūras izpēti. Esmu apskatījusi un izanalizējusi praktiski katru pētījumu, kur tiek runāts par Augustīna laika mācību vai kādu tās aspektu. Šajos abos izpētes virzienos iegūtās atziņas un secinājumus esmu apkopojusi pa tematiem, un darbam cauri vijas polemika ar tiem pētniekiem un argumentiem, kuri laiku Augustīna izpratnē skaidro kā negatīvu.

Pētījuma mērķis un hipotēze

Disertācijas mērķis ir veikt Augustīna laika mācības sistematizēšanu, atklājot viņa darbos liecības par pozitīvu laika izpratni dažādos tā aspektos un situācijās. Izvirzītā hipotēze – Augustīna izpratni par laiku nedrīkst saukt par negatīvu, jo, aplūkojot šo mācību plašāk (gan darbu, gan tematu ziņā), atklājas tās pozitīvuums.

Temata problemātika

Vārdi “laiks (*tempus*)” un “laiki (*tempora*)” Augustīna darbos ir lietoti ļoti plaši. Laiks ir dienas un gadi, laika ritējums vispār. Laiks ir konkrēts laika periods, laikmets. Laiks ir tas, kas tiek mērīts, un laiks ir arī tas, ar kuru mēra – piemēram, kustību vai pārmaiņas. Laiks (laiki) ir ‘gramatiskais’ laiks, kā pagātne, tagadne un nākotne. Un laiks ir arī viss laicīgais.

Manuprāt, visvairāk Augustīns lieto vārdu “*tempus*”, kad runā par laicīgo, “*temporalis*”, laikā esošo. Tādēļ domas par laiku ietver, no vienas puses, refleksiju par to, kādi ir apstākļi, laicīgā vide, laika dotais ietvars un ierobežojumi, kuros cilvēks dzīvo, tātad – cilvēka stāvoklis laikā, bet, no otras puses, kā pret šo laicīgo dzīvi jāattiecas, kā tajā jādzīvo, lai laiks tiktu izmantots labi un būtu labs.

Pārdomas par laiku Augustīnam liek secināt, ka laiks atklājas ne tikai kā Dieva radība, kas ir laba, kas dod kārtību, bez kuras nav iedomājama šī pasaule, bet arī kā kaut kāda sašķeltība,

⁵ Pilnu Augustīna darbu sarakstu ar to latīniskajiem nosaukumiem un to sarakstīšanas laikus skat. 209. lpp.

⁶ Izņēmums ir manis pašas tulkotais Augustīna darbs *Atzīšanās* (*Confessiones*), kas izdots bilingvālā izdevumā, un šī iemesla dēļ garākajiem citātiem no šī darba manā disertācijā nav doti latīniskie teksti. Skat. AUGUSTĪNS, *Atzīšanās* (tulk. Laura Hansone, Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008).

fragmentārums un negatīvi skatīta cilvēka dzīve. Tā ir eksistence nāves priekšā, kur mirst katrs mirklis un arī cilvēka dzīve ir ceļš pretim nāvei. Laiks tātad ir labs, bet cilvēka eksistence laikā var tikt uzlūkota negatīvi (par ko runāju 3. nodaļā). Ja laiks ir slikts, tad cilvēkam ir vai nu jābēg no šīs pasaules tuksnesī, vai arī, kā to, manuprāt, piedāvā Augustīns, jāmeklē veidi un attieksme, kas padara cilvēka dzīvi šajā laikā labu un ar pozitīvu jēgu (par ko runāju 5. nodaļā).

Manuprāt, kad saka, ka laiks ir slikts, ar to domā, ka laiks un laicīgums ir tas, kas neļauj cilvēkam būt laimīgam. Taču ir iespējami divi virzieni, cilvēks var nespēt būt laimīgs divu galveno iemeslu dēļ, un tie abi būtiski atšķiras. Pirmais, laiks nevar cilvēkam piedāvāt dzīvi bez ciešanām, nelaimēm un nāves⁷. Otrais, laiks kā tāds ir šķērslis ceļā uz patieso laimi, kas ir mūžīga un kas ir mūžībā, laicīgā laime nav patiesa, pilnīga. Pirmajā gadījumā cilvēks grib būt laimīgs laikā, otrajā – ārpus un prom no laika. Pirmajā gadījumā laiks ir negatīvs kā lāsts un sodība, otrajā laiks ir negatīvs kā šķērslis un kavēklis. Augustīna pētniecībā problemātiski jautājumi un diskusijas rodas tieši par otro pieeju laikam kā negatīvam lielumam, jo Augustīna uzmanības centrā nebija laicīgas laimes iespējamības pamatošana. Tas, ka dzīve laikā ir grūta, nenozīmē, ka tā ir slikta. Manuprāt, tā ir viena no pamatdomām, kas jāpatur prātā, lasot Augustīna un arī viņa pētnieku izteikumus par laiku.

Vai Augustīnam cilvēka dzīve laikā ir slikta un no tās ir jābēg uz mūžību? Tiesa, Augustīns neliek meklēt laimi šajā laikā, taču arī neaicina bēgt no laika, bet to izmantot. Laiks kā Dieva radība ir labs, savukārt laiks kā cilvēka dzīves laiks pats par sevi nav ne pozitīvs, ne negatīvs lielums, bet cilvēks to var padarīt par labu vai sliktu. Tas gan nenozīmē, ka var likt vienādības zīmi starp labs un laimīgs, kā arī slikts un nelaimīgs. Tas, kas vienam var būt negatīvs (izniekots laiks), otram var kļūt pozitīvs (piepildīts un pareizi izmantots laiks).

Darba struktūra

Darbā ir sešas nodaļas. Katra no tām palīdz secīgi atklāt laika mācības daudzpusību un reizē vienotību:

1. Laiks un tā izcelsme.
2. Laika uztvere un mērīšana.
3. Cilvēks un laiks. Laika negatīvais redzējums.
4. Kristieša dzīve vēsturiskajā laikā.
5. Laika pozitīvais redzējums.
6. Laika beigas.

Sakārtot laika jautājumus tieši pa šādiem tematiem mani rosināja arī citu pētnieku veikums. Daudzi ir savos izteikumos centušies kaut kā sakārtot Augustīna dažādās domas par laiku. Viena no plašāk pārstāvētajām pieejām ir runāt par dažādiem “laikiem” Augustīna mācībā. Sistemātiskākais

⁷ Viens no plašākajiem pētījumiem par šo problemātiku ir M. Toinisena darbs: Michael THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991). Viņa galvenais jautājums ir: “Können wir in der Zeit glücklich sein?” (S. 37) Viņš nerunā par Augustīnu, bet moderno eksistenciālo problemātiku, “Herrschaft der Zeit verursachte Leiden”, par “meditatio mortis”, “Melancholie-Analyse” utt. (S. 7).

un slavenākais ir Dž.M. Kvina raksts par četrām⁸ laika "sejām"⁹ Augustīna teoloģijā, proti, mēs varam redzēt (secībā, kas atbilst nodaļām manā darbā): 1) "fizisko (*physical*)" laiku, tas ir, debesu spīdekļu noteikto iedalījumu dienās un gados; ontoloģisko laika aspektu, jautājumu par laika rašanos, radīšanu; 2) "psiholoģisko (*psychological*)" laiku, jautājumu par laika uztveri un mērišanu; kur daži saskata fenomenoloģiskus laika meklējumus; 3) "morālo (*moral*)" laiku, kas visbiežāk tiek saistīts ar krišanu grēkā un jautājumu par negatīvu (vai tomēr drīzāk pozitīvu vai ierobežojošu) temporalitāti; mūsu sašķeltību laikā; 4) "vēsturisko (*historical*)" laiku, tā periodus glābšanas vēstures kontekstā.¹⁰

Kvina iedalījums man palīdzēja veidot darba sākotnējo struktūru, tomēr ir arī atšķirības. Man ir sešas nodaļas, nevis četras. Piektā nodaļa ir veltīta tieši laika kā pozitīva jēdziena pamatojamībai. Un sestajā nodaļā tiek runāts par laiku 'aiz' laika, par ko savos pētījumos par Augustīna laika mācību runā retais. Nodaļas ir vairāk saistītas cita ar citu nekā Kvinam, jo viņš domā, ka šīm četrām laika "sejām" ir jābūt nošķirtām¹¹.

Mana pieeja Augustīna laika mācībai ir atklāt tās nozīmi gandrīz visos aspektos¹² – ontoloģijā, epistemoloģijā, soterioloģijā, antropoloģijā, morāloteoloģijā, historioloģijā un eshatoloģijā, uzsvāru liekot uz dažādo laika ietvaru cilvēka dzīvei uz zemes. Esmu arī atteikusies no saviem sākotnējiem nodaļu nosaukumiem, kas ietvēra vārdus "psiholoģisks", "morāls" u.c. Atšķiras arī Augustīna laika mācības jautājumu iedalījums pa šiem četriem tematiem. Kvins sadaļā "morālais laiks" ievieto pilnīgi visus antropoloģiskos jautājumus, savukārt "vēsturiskais laiks" viņam ir tas, kur tā pati ētiskā

⁸ Jau 1966. gadā U. Duhrovs uzrakstīja rakstu par "Augustīna tā saucamo psiholoģisko laika jēdzienu, salīdzinot ar fizisko un vēsturisko laiku" (Ulrich DUCHROW, "Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), S. 267–288.), tāpat dodot trīs (psiholoģiskais, fiziskais, vēsturiskais laiks) no vēlākajiem Kvinā četriem formulējumiem.

⁹ John M. QUINN, "Four Faces of Time in St. Augustine", *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), p. 181–231. Skat. arī enciklopēdisko rakstu: John M. QUINN, "Time", in *Augustine Through the Ages, an Encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 832–838.

¹⁰ Kvins nav ne vienīgais, ne pirmais, kurš runā par dažādiem 'laikiem' Augustīna mācībā. Arī O.H.H. Lehnērs runā par četriem dažādiem 'laikiem', no kuriem pirmie trīs daļēji atbilst mana darba pirmajās trijās nodaļās apskatītajiem jautājumiem: "kosmiskais laiks (*Kosmische Zeit*)", "laiks kā dvēseles izstieptība (*Zeit als Ausdehnung des Geistes*)" un "laiks kā izstieptība vispār (*Zeit als Ausdehnung überhaupt*)", kā arī "intentio kā jēgpilns laiks (*Intentio als sinnerfüllte Zeit*)". – Skat. Odilo Hans Helmut LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (München: Pustet, 1964), S. 134–140. Taču, visticamāk, gan Kvins, gan Lehnērs un citi runā par dažādām Augustīna laika mācības šķautņiem izpratnēm. Tādēļ L. Borošs, strukturēdams Augustīna laika jēdzienu, kā arī savu darbu, manuprāt, formulē to precīzāk, kad runā, ka Augustīna mācībā ir: "1. Ontoloģiskais jautājums par laicīgā un mūžīgā esamības veidiem (*Die ontologische Frage nach der Seinsweise des Zeitlichen und des Ewigen*). 2. Psiholoģiskais jautājums par laicīguma apzināšanās nozīmi cilvēka dvēselē (*Die psychologische Frage nach dem Bewusstwerten der Zeitlichkeit in der menschlichen Seele*). 3. Individuāli vēsturiskais jautājums par cilvēka ceļu no laicīgā uz mūžīgo (*Die individual geschichtliche Frage nach dem Weg der Person vom Zeitlichen zum Ewigen*). 4. Vispārējās vēstures jautājums par pasaules vēstures gaitu no laicīgā uz mūžīgo (*Die universalgeschichtliche Frage nach dem Gang der Weltgeschichte vom Zeitlichen zum Ewigen*)." – Ladislaus BOROS, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus* (Dissertation, München, 1954), S. 14.

¹¹ Skat. QUINN, "Four Faces of Time in St. Augustine", p. 181, kur viņš parāda, ka, viņaprāt, dažādu laika veidu trūkums "underlies in part the running together of psychological time with moral time and historical time", kuriem būtu jābūt nošķirti.

¹² Tādēļ mana darba uzbūvi ietekmējuši arī citu pētnieku darbi. Dž. Breša ir nedaudz netradicionālāks par Kvinu un runā par "Augustīna laika trīs motīviem (*tre motivi agostiniani sul tempo*)". – Giuseppe BRESCIA, *Sant'Agostino e l'ermeneutica del tempo: analisi e trasposizioni* (Milazzo: Spes, 1987), p. 12. Viņaprāt, Augustīns laiku skata metafiziskajā plānā, ētiskajā jeb apziņas plānā un estētiski muzikālo pārdomu plānā ("1) Il piano metafisico (..); 2) il piano etico o coscienziale (..); 3) il piano della considerazione estetico-musicale."). – Ibid., p. 11. Interesants dalījums ir arī E. Solīnakam, jo viņš Augustīna mācībā saredz laika "eksistenciālo vērtību (*valeur existentielle*)" un "eshatoloģisko vērtību (*valeur eschatologique*)". – Aimé SOLIGNAC, "Notes complémentaires", in *Les Confessions (Series: Oeuvres de saint Augustin, Paris, 1962), XIV, p. 591.*

drāma, kas ir katra konkrēta cilvēka gadījumā, tiek izspēlēta ar visu cilvēku “grupu”¹³. Manuprāt, vēstures subjekts ir tieši cilvēks, nevis abstrakta “grupa” tādā nozīmē, ka Augustīns laika kontekstā runā par glābšanas vēsturi. Gan glābti tiek konkrēti cilvēki (kuri ar ticību atbild Kristum), gan arī ‘neglābti’ tiek konkrēti cilvēki, nevis cilvēce kā grupa. Tādēļ 3. nodaļā es runāju par cilvēka stāvokli pēc Ādama krišanas grēkā un 4. nodaļā apskatu Kristus glābšanas darba lomu katra indivīda dzīvē un vēsturē tādā nozīmē, ka šo vēsturi veido divu pilsētu (debesu un zemes) pilsoņu dzīves.

Manā darbā ir divas iekšējās struktūras līnijas. Pirmā ir laika kā pozitīvi vai negatīvi sapras-ta jēdziena dialektika. 1. nodaļā tiek runāts par laiku kā labu vai pat neitrālu ‘esamību’ (kā radies laiks?), 3. nodaļā tiek parādīta laika kā cilvēka dzīves ietvara iespējamā negatīvā saprašana (kāds ir laiks?), bet 5. nodaļā ir parādītas Augustīna domas, kādai ir jābūt pareizai attieksmei pret laiku un laicīgo, lai gan cilvēka dzīve, cilvēka dzīves laiks, gan līdz ar to arī pats laiks būtu labs (kā dzīvot laikā?), savukārt 6. nodaļā ir parādīts, kas pēc cilvēka nāves izriet no labi dzīvotas dzīves laikā (kas ir ‘pēc’ laika?).

Mana darba otrā struktūras līnija ir ‘hronoloģiskā’. Darbā es runāju par laiku no tā sāku-ma līdz beigām. Kristīgajos priekšstatos, laiks ir Dieva radīts, tas ir sācies līdz ar radības kustībām (1. nodaļa), un tam arī ir paredzētas beigas, laika beigas pasaules galā, kad notiks beigu tiesa (6. no-daļa). Viss laiks starp šiem abiem ‘galiem’ ir kā liels vēstures nogrieznis, ko Augustīns lielākoties sadala sešos laikmetos, kuru pagrieziena ass ir Kristus nākšana laikā, kas ‘maina’ attieksmi pret laiku (4. nodaļa), jo dod cilvēkam norādījumus, kā dzīvot šajā laikā, kurš atrodas nāves priekšā, kurš ir sašķelts un sadrumstalots (3. nodaļa), lai tas būtu labs, noderīgs un jēgpilns (5. nodaļa). Glābšanas vēsture ir laiks starp “divām” mūžībām, starp radīšanu un eshatonu, un šajā lielajā vēsturē katra cil-vēka dzīve norit starp divām robežām – dzimšanu un nāvi.

Šajā struktūras līnijā pamatdoma ir, ka Augustīna izteikumi par laiku lielākoties attiecas uz morāli soterioloģisko sfēru. Laiks ir ne tikai lielais laika nogrieznis, pasaules vēsture ar Kristus ie-miesošanos centrā, bet arī mazais katra cilvēka dzīves nogrieznis, kurš katram cilvēkam ir jānodzīvo no sākuma līdz beigām ‘labi’. Un, Augustīnuprāt, šo ‘labi’ un izpratni par to katram cilvēkam dod pievēršanās Kristum. Cilvēks uzzina, kā cilvēks tiek glābts – un tas nav pateicoties viņa nopelniem – un kādai jābūt kristieša dzīvei un attieksmei pret laiku un laicīgo, un atbilde ir ticība Kristum un pareizi vērsta mīlestība, kad nepieķeras tam, kas ir jālieto.

Izpētes objekta sākums, rašanās, ir vislabākais, ar ko sākt izpēti. Un te ir runa ne tikai par laika sākumu, bet vispār – pasaules sākumu, radības sākumu, glābšanas vēstures sākumu. Tādēļ es savu darbu sāku ar laika izcelsmes jautājumu, lai arī vairums pētnieku tā nedara, parasti “psiholo-ģiskais” laiks, kā Kvinam¹⁴, ir pirmais, galvenais un (daudziem) vienīgais izpētes objekts. *Atzišanās* 11. grāmatā Augustīns grib runāt par 1. Mozus grāmatas sākumu, tātad radīšanu, bet uzraksta eks-kursu gandrīz nodaļas garumā par laiku. Tādēļ manā darbā jautājums par laika izpratni (2. nodaļa) ir pēc jautājuma par laika rašanos – zināmā mērā arī kā ekskurss. Vispirms ir jāsaprot, no kurienes

¹³ Skat. QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 216.

¹⁴ QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 181–200.

ir šis radītais laiks, kā tas ir radies, lai varētu jautāt “kas tas ir?”, runāt par tā mērīšanu, lai varētu par to domāt.

Disertācijas 2. nodaļa nedaudz neieklaujas hronoloģiskajā līnijā, tomēr tā ir saistīta ar 1. nodaļu (jo tas, kuru mēra un par kuru domā, ir šis “fiziskais” laiks) un arī ar 3. nodaļu (jo no 2. nodaļā apskatītās *Atzišanās* 11. grāmatas “*distentio*” ‘negatīvās’ nozīmes izriet temats, kurš tiek apskatīts 3. nodaļā).

2. nodaļā es mēģinu parādīt, kāpēc, manuprāt, Augustīns runā nevis par laika kā fenomena meklēšanu, bet gan par domāšanu par laiku un par laika mērīšanu. Tie Augustīna pētnieki, kuri aprobežojas ar tematiku, kuru es aplūkoju 2. nodaļā¹⁵, pārsvarā ir fenomenoloģijas skolas ietekmēti¹⁶, turklāt savu Augustīna mācības skaidrojumu balsta tikai darba *Atzišanās* 11. grāmatā (pat ne visā darbā un pat ne visā 11. grāmatā).

Labs piemērs ir F. Hermaņa fundamentālais darbs, kurā viņš raksta par “Augustīna fenomenoloģisko jautājumu par laiku”¹⁷, kā arī īpaši pievēršas Heidegera un Huserla mācībai par laiku, kuras, viņaprāt, ietekmējis Augustīns. Hermanis savā darbā soli pa solim analizē *Atzišanās* 11. grāmatu un mēģina no dažādiem aspektiem pierādīt, ka jautājums “kas ir laiks?” ir fenomenoloģisks: “Augustīna laika meklējumi to pamatos un izpausmēs ir fenomenoloģiska analītika.”¹⁸

Fenomenoloģiska skaidrojuma ietvaros jautājums “kas ir laiks?” rod atbildi – “laiks ir dvēseles izstieptība”, no kuras šīs skolas pārstāvji secina, ka Augustīnam laiks ir subjektīvs, tas ir cilvēka dvēselē. Šie pētnieki daļa Augustīna “laiku” subjektīvajā un objektīvajā, iekšējā un ārējā laikā vai kā P. Rikērs – ‘dvēseles laikā’ un ‘pasaules laikā’ (time of the soul and that of the world)¹⁹.

Un par šādiem ‘diviem laikiem’ Augustīna mācībā runā arī daudzi pētnieki, kuri nav fenomenoloģijas skaidrojumu aizstāvji. Šķiet, viens no pirmajiem, kurš ieviesa šādu dalījumu, bija Ž. Gitons, kurš savā darbā izšķir personiskās vēstures laiku, par kuru Augustīns runā *Atzišanās* (“*le Temps del’Histoire personnelle dans les Confessions*”), un kopīgās vēstures laiku, par kuru runā darbā *Par Dieva pilsētu* (“*le Temps de l’Histoire intégrale dans la Cité de Dieu*”)²⁰. U. Duhrovs neredz nekādu saistību starp “laiku dvēselē” un “fizisko norišu kārtības laiku”²¹. Arī E.A. Šmits daļa līdzīgi:

¹⁵ Man simpātisks liekas A.-I. Marū (Henri-Irénée MARROU, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin* (Montréal, Paris: J. Vrin, 1950)) pētījums tieši ar to, ka viņš nemaz neapskata *Atzišanās* 11. grāmatas jautājumu “kas ir laiks?” un ap to esošos Augustīna pārspridumus. Laikam kā Dieva radībai tiešām nav nekāda ‘sakara’ ar šiem jautājumiem. Tie attiecas tikai uz mūsu domāšanu par laiku.

¹⁶ Var runāt par pagājušā gadsimta filosofu L. Vitgenšteina, E. Huserla, E. Kasīrera, B. Rasela, M. Heidegera dažādas intensitātes ietekmi uz šo Augustīna pētniecības skolu.

¹⁷ Friedrich-Wilhelm v. HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1992).

¹⁸ “Die Augustinische Untersuchung der Zeit ist in ihrem Ansatz und in ihrer Durchführung eine phänomenologische Analytik.” – Ibid., S. 19.

¹⁹ Skat. RICOEUR, *Time and Narrative*, III, p. 14. P. Rikērs Augustīna domas par laiku iedala “kosmoloģiskajā laika koncepcijā (*cosmological conception of time*)” un “psiholoģiskajā laika koncepcijā (*psychological conception of time*)” (RICOEUR, *Time and Narrative*, III, p. 12). Jau E. Žilsons līdzīgi min “kosmisko laiku (*temps cosmique*)” un “cilvēka laiku (*temps humain*)”. – Étienne GILSON, “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), p. 218.

²⁰ Jean GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: J. Vrin, 1959), p. 272–330 (...) p. 331–389. Tās ir viņa darba 7. un 8. nodaļa.

²¹ “Diese ordo-Zeit der physikalischen Abläufe lässt sich nun aber nicht mit der Zeit in der Seele verbinden. (...) Augustin versucht diese Verbindung auch nirgends.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 281–282. Arī G.B. Leidners saredz Augustīna darbos divus ‘laikus’: fizisko (“*the physical*”) un psiholoģisko (“*the psychological*”). Skat: Gerhart B. LADNER, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), p. 204, kur viņš tos paskaidro: “..that time which together with space belongs to all

“radības laiks (*Zeit der Kreatur*)” un “personiskais laiks (*personale Zeit*)”²², kā arī nodala epistemoloģisko “*visio temporalis*”²³, cilvēka *atzīšanās* laiku, no daudz vēsturiskākā “*vita temporalis*” Dieva pilsētas un *saeculum* perspektīvā. Šmita “personiskais” laiks ir tas pats *Atzīšanās* 11. grāmatas laiks, kuru U. Duhrovs nosauc par “*psychologischer Zeitbegriff*”, bet Šmits to saprot nedaudz citādi.²⁴

Es pievienojos tiem pētniekiem, kuri *Atzīšanās* 11. grāmatu saprot nevis kā darbu par to, kas ir laiks, bet kā ekskursu par to, kā varam domāt par laiku.²⁵ Nevis pats laiks vai ‘puse’ no laika ir cilvēka dvēselē, bet cilvēka ‘dvēselē’ ir iespējams par to domāt, dvēsele ir tā, kura ‘izstiepjas’ laika dimensijās. “*Distentio animi*” (dvēseles izstieptība) ir nevis laiks, bet domāšana par laiku.

Kā raksta L. Helšers, “Augustīns laiku saprot kā no apziņas neatkarīgu un pāri tai esošu. (...) šis reālistiskais laika priekšstats ir modernās fizikas pamatā”²⁶. Un K. Flašs norāda, ka Viduslaikos mēs neatradīsim nevienu, kurš būtu lietojis “šķirumu starp es-laiku un pasaules laiku (*Distinktion von Ichzeit und Weltzeit*)”²⁷, nevienam nav “mācības par diviem laika veidiem (*die Lehre von zwei Arten von Zeit*)”²⁸.

Turklāt jau pieminētais un daudzu pētnieku aprakstītais “psiholoģiskais” jeb “tā sauktais psiholoģiskais laiks”, protams, ir anahronisms, jo Augustīna dzīves laikā psiholoģijas nebija. Tiesa, psihologus ir ietekmējusi un interesējusi *Atzīšanās* 11. grāmata. Pat ja vārdu “psiholoģisks” skaidro kā “psihes-”, “dvēseles-”, vienalga Augustīnam akcents ir cits – viņu interesē radīšanas mācība, tādēļ tā ir, kā norāda K.Dž. Tompsons, “daudz atbilstošāk teoloģiska nekā psiholoģiska analīze (*is more properly a theological than psychological analysis*)”²⁹.

created existence and that time which is specifically human because it belongs only to the soul.”

²² Ernst A. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin* (Heidelberg: Winter, 1985), S. 54–57, bet 11. lpp. viņš parāda attiecības starp abiem šiem ‘laika veidiem’: “..diese von mir personal genannte Zeit – personal als Erfahrungs- und Erkenntnisweise des mit Gott redenden Menschen – ist eine Folge der von Gott geschaffenen Zeit, der Zeit der Kreatur.”

²³ Šo šķirumu viņš pamato ar *Confessiones* vārdiem: “..un tomēr tu ļauj redzēt laikā, tu radi pašu laiku un atpūtu, kad laiks beigsies (*..et tamen facis et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore*).” (*Confessiones* 13,37,52). – Skat: SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 58.

²⁴ Ibid., S. 16: “..Augustins sogenannter psychologischer Zeitbegriff, den ich personale Zeit nenne, die physikalische Zeit, nämlich die Zeit der Kreatur und Kreatur-Zeit, de facto und systematisch voraussetzt.”

²⁵ Dž.Dž.P. O’Deililjs raksta, ka Augustīns šeit “lieto metaforu *distentio*, lai izceltu visu, kas nāk līdzī vai seko laika mērīšanas kognitīvajai darbībai” (“..is using metaphor *distentio* to evoke whatever accompanies or follows upon the cognitive act of measuring time”). – O’DALY, “Time as “*Distentio*” and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, p. 265. Arī E. Lampejam ir šāda pieeja Augustīna laika mācībai, un viņš saredz laiku kā vienotu veselumu Augustīna mācībā, par ko liecina arī viņa pētījuma struktūra: 1. Gnozeoloģiskais pamatojums (“*Die gnoseologische Grundlegung*”); 2. Laika metafiziskā problēma (“*Das metaphysische Problem der Zeit*”); 3. Laika antropoloģiskā problēma (“*Das anthropologische Problem der Zeit*”). – Skat: Erich LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den “Bekennnissen” Augustins* (Regensburg: J. Habel, 1960).

²⁶ “Time is understood by Augustine as transcendent to and independent of consciousness. (...) this realistic concept of time underlies modern physics.” – Ludger HÖLSCHER, *The Reality of the Mind: Augustine’s Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance* (London and NY: Routledge & Kegan Paul, 1986), p. 261.

²⁷ Kurt FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993), S. 218. Un viņš raksta: “Die Zeit, die Augustins *animus* misst, ist die der Welt Dinge. Der Übertritt von Innen nach Aussen erfolgt unproblematisch.” – Ibid., S. 221.

²⁸ Ibid., S. 193.

²⁹ Christopher J. THOMPSON, “The Theological Dimension of Time in *Confessiones* XI”, in *Augustine—presbyter factus sum*, eds. Joseph T. Lienhard et al. (New York: Peter Lang, 1993), p. 187.

Pētniecības un diskusijas līdzšinējā vēsture

Šeit vēlos ieskicēt Augustīna pētnieku domas par to, vai Augustīns, viņaprāt, laiku ir sapratis kā labu vai sliktu, kā tādu, kurā var dzīvot un ir labi dzīvot, vai tādu, no kura ir 'jābēg' un 'jāatbrīvojas'. Līdz ar to es vēlos parādīt, kuriem no pētījumiem es oponentu. Tiesa, sadalīt skaidri visus pētniekus divās daļās (pozitīva laika izpratne / negatīva laika izpratne) nav tik viegli. Tas tādēļ, ka, protams, cilvēka dzīve laikā ietver daudz ko negatīvu, tā virzās visādā ziņā uz nāvi, līdz ar to Augustīns un arī viņa pētnieki runā par šiem jautājumiem.

Vispildīgākais piemērs ir L. Borošs, kurš ir tik plaši apskatījis šo tematu³⁰, ka licis citiem pētniekiem domāt, ka viņš uzskata, ka pats laiks Augustīna mācībā ir negatīvs jēdziens. L. Boroša 1954. gada disertācija ir viens no sistemātiskākajiem, plašākajiem un iedvesmojošākajiem manis sastaptajiem pētījumiem par Augustīna laika izpratni, taču paradoksāli, ka tā vēl līdz šim nav publicēta un ir pieejama tikai promocijas darba iesējumā, kas gan netraucē uz to atsaukties pētniekiem. Taču pārsvarā fakts, ka darbs nav publicēts, ir novedis pie tā, ka ļoti dziļš un pamatots pētījums ir palicis neievērots vai pārprasts. Pētnieki Borošu ierindo to vidū, kuri Augustīna mācību par laiku skaidro kā negatīvu³¹.

Man pēc Boroša darba izlasīšanas radies nedaudz cits iespaids. Viņš tiešām runā par to, ka, viņaprāt, Augustīnam "laicīguma jēga ir tāda, ka tas ir bezjēdzīgs"³², un liek meklēt citu stāvokli, kuram ir jēga, proti, mūžību. Tomēr cilvēka dzīvei laikā ir nozīme dvēseles attīrīšanā un audzināšanā ("*Reinigung und Erziehung der Seele*"³³), tai ir pozitīva nozīme, jo "vienīgā iespēja, kā atbrīvoties no [laicīgajām lietām], ir to pacietīga panešana"³⁴. Tas, kas sniedz kaut ko labu, pats nevar būt slikts. Laiks kā ceļš uz mūžību nevar būt slikts, lai gan laicīgā eksistence ir grūta. Tādēļ Borošs norāda, ka pretēji platonismam kristietībā cilvēka dzīve laikā ir laba, "cilvēkam ir jātiecas no sevi bezjēdzīgās vēstures uz mūžīgo, lai ar to vēsture iegūtu kaut kādu jēgu"³⁵.

Temporalitātes negatīvās puses dēļ Augustīna laika mācības kontekstā bieži tiek runāts par laika ambivalenci, kā to dara A.-I. Marū³⁶, jeb laiku kā "bivalentu (*bivalent*)", kā raksta R. Teske³⁷. Taču pirmais šo tēzi Augustīna pētniecībā izvirzījis Ž. Še-Rī, rakstot, ka pastāv "divas fundamentālas un pretrunīgas laika īpašības (*les deux caractères fondamentaux et antinomiques du temps*)"³⁸ –

³⁰ Borošs (BOROS, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*) runā par to, ka Augustīnam vēstures filosofijas pamatkategorijas ir "Pilgerschaft, Fremdlingschaft, Suchen, Sehnsucht und Hoffnung" (S. 188), jo cilvēka laicīgumu negatīvi iezīmē "Totgeweihtsein, Krankheit, Krieg, Gefangenschaft, Altern, Unfruchtbarkeit" (S. 175), kā arī laicīgums ir saucams par "Agonie" (S. 162) un "Nacht" (S. 189).

³¹ Skat., piemēram, K. Milleru: "L. Boros präsentiert eine umfassende Phänomenologie des pessimistischen 'saeculum'-Verständnisses Augustins und charakterisiert die Weltzeit in dessen Sinn als Zerfall, Agonie, Entfremdung und Nacht, die keine Wende zum Besseren aus sich selbst heraus hervorbringen könne." – Christof MÜLLER, "Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen 'Geschichtstheologie'", *Cassiciacum* 39/2 (1993), S. 248.

³² "Der Sinn der Zeitlichkeit besteht darin, dass sie sinnlos ist", BOROS, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*, S. 207.

³³ *Ibid.*, S. 208.

³⁴ "die einzige Befreiung von ihnen deren geduldiges Ertragen ist." – *Ibid.*, S. 209.

³⁵ "Von der in sich sinnlosen Geschichte muss der Mensch zum Ewigen aufsteigen, damit die Geschichte irgendeinen sinn erhalte." – *Ibid.*, S. 216.

³⁶ MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*.

³⁷ TESKE, "Vocans Temporales, Faciens Aeternos: St. Augustine on Liberation from Time", p. 33.

³⁸ Jules CHAIX-RUY, "La perception du temps chez saint Augustin", *Saint Augustin, Cahiers de la nouvelle journée* 17 (1930), p. 91.

“kosmiskais laiks (*temps cosmique*)” jeb “radības laiks (*le temps de la création*)”³⁹ pirms krišanas grēkā un “eksistenciālais laiks (*le temps existentiel*)”⁴⁰ pēc krišanas grēkā.⁴¹

Ambivalentas laika izpratnes kontekstā ir jāskatās, kas tiek vairāk uzsvērts – laika pozitīvais vai negatīvais aspekts. R. Teske saskata “pozitīvo laika nozīmi (*positive sense of time*)” kā radības esamības veidu un “negatīvo laika nozīmi, saskaņā ar kuru laiks ietver tieksmi uz neesamību un nāvi (*negative sense of time, in accord with which time involves a tendency to non-being and death*)”⁴². Tomēr Teskem viņa Augustīna izpratnē negatīvais ņem pilnīgu virsroku. Arī Ž. Še-Rī uzsver negatīvo aspektu.

Var šķist, ka A.-I. Marū iet Še-Rī pēdās, kad raksta, ka Augustīnam ir “vēsturiskais laiks (*temps de l'histoire*)”, kas sākas ar Ādamu, un “kosmiskais laiks (*temps cosmique*)”⁴³, kas sākas ar radīšanu, un savā darbā veselu nodaļu nosauc “Divas laika nozīmes (*Les deux significations du temps*)”⁴⁴. Taču viņu uzskati atšķiras, jo Marū nedomā, ka glābšanas vēsture, kas sākās ar Ādamu, obligāti sākusies pēc krišanas grēkā⁴⁵. Laiks ‘neizriet’, nav sods par grēku. Tādēļ viņš vairāk uzsver laika pozitīvo lomu. Tomēr tas, kas liek Marū domāt par laika traģisko raksturu⁴⁶, ir tas, ka viņš saredz arī grēka laiku, ne tikai žēlastības laiku⁴⁷.

R.O. Markuss piekrīt Marū par laika ambivalenci – laiks ir kā grēka un traģēdijas izpausmes līdzeklis un arī kā glābšanas līdzeklis.⁴⁸ Taču P. Breci iebilst Marū, ka nevis pats laiks ir ambivalents, bet gan tas, kas ir laikā, laicīgais.⁴⁹ Iespējams, ka Marū to tā arī bija domājis, taču viņš un vairums pētnieku (un no tā neizbēgu arī es) bieži raksta vienkārši “laiks”, lai gan domā cilvēka stāvokli laikā. Un parasti dažādie apzīmējumi – vēsturiskais, kosmiskais, morālais, psiholoģiskais u.c. laiks – norāda nevis uz dažādiem “laikiem” Augustīna darbos, bet uz dažādām pieejām, kas palīdz pētniekiem saprast un skaidrot Augustīna mācību par laiku. Tie ir laika aspekti un ‘sejas’ tādā nozīmē, ka nevis pats laiks ir dažāds, bet uz to var raudzīties no dažādiem aspektiem. Laiks kā Dieva radība ir labs.

Tālākajā es vēlos uzskaitīt tos pētniekus, kuri vairāk uzsver laika negatīvumu, un tos, kuri vairāk runā par laika pozitīvumu, ieskicējot arī viņu izpratni par Augustīna laika jēdzienu kā tādu. Vispirms uzskaitīšu tos, kuru pētījumos var atrast domas, ka laiks Augustīnam ir slikts un no tā jābēg, un cilvēka dzīvei šajā laikā nav jēgas.

³⁹ Jules CHAIX-RUY, *Saint Augustin: temps et histoire* (Paris: Études Augustiniennes, 1956), p. 4.

⁴⁰ Ibid., p. 35.

⁴¹ Skat arī: Jules CHAIX-RUY, “La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin”, *Augustinus Magister* I (1954–1955), p. 928.

⁴² TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 36.

⁴³ MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 67.

⁴⁴ Ibid., p. 32–62.

⁴⁵ Vēlāk O.H.H. Lehnars gan domā, ka Marū argumenti pret Še-Rī šķīrumu ir nepārliecinoši: “Die Bedenken H.-I. Marrous gegen die Nützlichkeit dieser Unterscheidung sind nicht überzeugend.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 161.

⁴⁶ MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 76–77.

⁴⁷ Skat. visu ceturto nodaļu: MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 62–76.

⁴⁸ “History in the full sense, as the troubled past of the human race, is the consequence of a world plunged into the ambivalence of time: time as the vehicle of sin and tragedy as well as the medium of redemption.” – Robert Austin MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 10.

⁴⁹ “Al Marrou si potrebbe eventualmente soltanto obiettare che l'ambivalenza non è nel tempo ma nelle cose che sono in esso.” – Paolo BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, *Revue des études Augustiniennes* I (1955), p. 155.

Ž. Še-Rī ir viens no pirmajiem, kas skaidri runā par to, ka Augustīns māca, ka laiks ir “negatīvs (négatif)”⁵⁰, mēs esam “sava laika cietumnieki (*prisonniers de notre temps*)”⁵¹, sevi ir jāpaceļ pāri laikam (“*s’élever au-dessus du temps*”⁵²).

Manuprāt, Augustīna ‘plotinizēšana’ ir tā, kas novedusi pie šī Augustīna pētniecības zara, kurš apstājas pie laika mācības negatīvās puses (par ko plašāk runāšu darba 3. nodaļā) un parasti arī pie Augustīna agrīnajiem darbiem. P. Kursels⁵³ ar Augustīna darba *Atzīšanās* analīzi ir bijis celmlauzis pētījumiem par neoplatoniskās tradīcijas ietekmēm uz Augustīnu. Arī R.Dž. O’Konels uzsver neoplatonisma ietekmi uz Augustīnu un saredz Augustīna darbos mācību par “krišanu (*fall*)”⁵⁴

Jau teiktajam par R. Teski vēl jāpiebilst, ka viņš mācījās no Kursela un O’Konela. Teske raksta, ka mūsu esamība laikā ir sods par krišanu, tāpēc Kristus mērķis bija “atbrīvot mūs no laika (*to set us free from time*)”⁵⁵, turklāt Augustīns mācot atbrīvošanos no laika vispār (“*not a liberation from a kind of time, but from time*”)⁵⁶.

Arī K. Flašs, rakstīdams par Augustīna laika analīzes “motīviem”⁵⁷, runā par “atbrīvošanos no laika (*die Befreiung aus der Zeit*)”⁵⁸. Arī Ž.M. Le Blonds⁵⁹ uzsver ideju par atbrīvošanos no laika. Garāmejojot to piemin Dž.Dž.P. O’Deilijs, saskatot Augustīna mācībā “cilvēka aicināšanu uz mūžīgo un atbrīvošanos no laicīgā (*man’s calling to the eternal and liberation from the temporal*)”⁶⁰.

Dž. Makviljama Djūārta raksta, ka laiks Augustīnam ir kaut kas tāds, kam jāpaceļas pāri (“*as something to be transcended*”⁶¹), jo ap 395. gadu Augustīns, viņasprāt, esot pamazām aizgājis no pārliecības, ka laiks ir labs, tas viņam ieguvis arvien negatīvāku morālo nozīmi.⁶² Manuprāt, Augustīns pēc 395. gada sāk arvien vairāk saredzēt ne tikai to, ka grēka nestā nāve ir padarījusi cilvēka dzīvi laikā par galīgu, sašķeltu, fragmentāru utt., bet arī to, ka laiks ir labs, tam ir jābūt labi izmantotam un kristieša dzīvei ir nozīme.

Tagad minēšu tos pētniekus, kuri, saskatīdami Augustīna mācībā temporalitātes ambivalenci un cilvēka grūtības laikā, kurā ir ciešanas un kas ved pretī nāvei, tomēr uzsver, ka laiks ir labs un

⁵⁰ CHAIX-RUY, *Saint Augustin: temps et histoire*, p. 42.

⁵¹ Jules CHAIX-RUY, “Le probleme du temps dans les “Confessions” et dans la “Cite de Dieu””, *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 474.

⁵² CHAIX-RUY, *Saint Augustin: temps et histoire*, p. 15.

⁵³ Skat. Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2nd ed. (Paris: E. de Boccard, 1968), p. 93–226.

⁵⁴ Skat: Robert J. O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, *Traditio* 19 (1963), p. 1–35, kā arī citos darbos.

⁵⁵ Skat. Roland TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine (=Aquinas Lecture 60, Milwaukee: Marquette University Press, 1996)*, p. 31.

⁵⁶ TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos: St. Augustine on Liberation from Time*”, p. 37.

⁵⁷ Flašs runā par “religiski ētisko motīvu (*religiös-ethisches Motiv*)” (Kurt FLASCH, *Augustin: Einführung in sein Denken* (Stuttgart: Reclam, 1980), S. 280), kas ir saistīts ar Augustīna “spekulatīvi teoloģisko” interesi par radības laiku, un “apziņas teorētisko jeb gara filosofijas motīvu (*bewusstseinstheoretisches oder geistphilosophisches Motiv*)” (ibid., S. 281), kur galvenais ir laika kā vienotību meklējošas dvēseles sašķeltības saprašana.

⁵⁸ FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 108.

⁵⁹ Jean-Marie LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (Paris: Aubier, 1950), p. 246–75.

⁶⁰ O’DALY, “Time as “Distentio” and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, p. 269.

⁶¹ Joanne McWILLIAM DEWART, “Augustine’s Struggle with Time and History”, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Rome, 1986, *Atti*, 1987), 2, p. 471.

⁶² “..time took on an increasingly negative moral meaning for Augustine as he came on focus on human mutability as the root of sin and to understand human salvation as the overcoming, with the help of Christ, of this effect of temporality.” – Ibid., p. 467.

cilvēka dzīve laikā, pat ja tā ir grūta, ir laba un vajadzīga. Svarīga ir pareiza attieksme pret laicīgajām lietām (par kuru runāšu 5. nodaļā).

Darbā apskatāmo jautājumu spektram vistuvākā ir H.J. Sana disertācija par Augustīna izpratni par temporalitāti, kurā viņš raksta, ka “Augustīns nekad nav domājis, ka laiks ir slikts”⁶³. Labo un slikto pusi var atrast vienīgi cilvēka esamībai laikā, un: “Pozitīvi attēlota, tā liecina par laicīgā procesa kā radības raksturu. Negatīvi attēlota, tā norāda uz cilvēka eksistences gaistošo raksturu.”⁶⁴

No īsākiem apcerējumiem G.F.D. Lohera raksts man liekas viens no simpātiskākajiem, jo viņš skata Augustīna mācību kā veselumu un, lai gan piemin “*temporalis*” negatīvo raksturu, runā par laiku kā pozitīvu, kā cerības (“*Hoffnung*”) laiku⁶⁵.

Lai gan M. Iftjē nosauc laiku par šķērslī (“*un obstacle*”⁶⁶) un raksta, ka cilvēks ir “destruktīva, izšķīdinoša laika cietumnieks (*prisonnier du temps destructeur, dissolvant*)”⁶⁷, tomēr viņa izpratnē Augustīna laika mācība ir pozitīva, jo viņš Kristus nākšanā (nevis sagraut, bet piepildīt) saskata to, ka Kristus “ir mūs atbrīvojis no verdzības laikam, nevis no tā lietošanas (*il nous a délivrés de la servitude du temps, non de son emploi*)”⁶⁸.

G.B. Leidners, lai arī raksta, ka tad, kad dvēsele apzinās, ka laiks ir dvēseles dzīves daļa, tā to “uzvar (*conquers*)”⁶⁹, viņš tomēr uzskata, ka Augustīns nerunā, ka cilvēkam jāveic “spiritualizācija” (jāatbrīvojas no ķermeņa un no laika), bet gan, ka jāsakārto tie tā, ka gars vienmēr ir augstākais.⁷⁰

Ž. Gitons uzskata, ka Augustīns nepiekrita Plotīnam, kurš runājis par to, ka mums “jāpamet laiks bezlaicīguma dēļ (*quitter le temps pour l'intemporel*)”⁷¹.

E.A. Šmits kā savu uzdevumu saredz Augustīna mācības pozitīvu skaidrošanu, uzskaitot, ar ko Augustīna laika mācība atšķiras no Plotīna izpratnes un kā tajā, salīdzinot ar Plotīnu, pozitīvā nozīmē “trūkst”⁷².

K. Millers oponē R.Dž. O’Konelam un saka, ka Augustīns “nesludina bēgšanu no pasaules (*er predigt keine Weltflucht*)”⁷³. Arī E. TeSelle saredz, ka Augustīns piedāvā nevis aizbēgt no laika mūžībā, bet sakārtot tos pareizajās attiecībās (“*not by fleeing to the eternal and forsaking the temporal*

⁶³ “Augustine never meant that time is evil.” – Han Yong SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine* (Dissertation, Dubuque, 1979), p. 78.

⁶⁴ “Positively described, it signifies the creative character of the temporal process. Negatively described, it points to the evanescent character of human existence.” – Ibid., p. 2.

⁶⁵ Skat. Gottlieb Friedrich Daniel LOCHER, “Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin”, *Theologische Zeitschrift* 44 (1988), S. 147–167.

⁶⁶ M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin* (Paris: Desclée, 1964), p. 202.

⁶⁷ Ibid., p. 203.

⁶⁸ Ibid., p. 210.

⁶⁹ LADNER, *The Idea of Reform*, p. 209.

⁷⁰ “For Augustine the aim of reformation (...) is not spiritualization pure and simple, but rather an order in which spirit and matter both have their place though that of spirit will always be the higher.” – Ibid., p. 173.

⁷¹ GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 133.

⁷² “Die Aufgabe, Augustins Lehre (...) positiv (...) für das Verständnis der augustininischen Theologie und Anthropologie zu bestimmen, exponiere ich weiter mit der Beobachtung dessen, was seinem Zeitverständnis gegenüber der plotinischen Zeitlehre fehlt.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 47. Šmits uzskaita to, kā “trūkst”: “Der augustininischen Zeitlehre fehlt (1) die platonisch-plotinische Deutung der Zeit als “Bild der Ewigkeit”, (2) der Charakter der Einheit und (3) die Dialektik von schlechter Abkünftigkeit der Zeit aus der Ewigkeit und guter Hinkünftigkeit der Zeit und Ewigkeit, und (...) (4) jegliche Dynamik und Gerichtetheit, wie sie die Zeit bei Plotin besitzt.” – Ibid., S. 48.

⁷³ MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 248.

altogether but by setting them in their intended relationship”)⁷⁴. Un N. Fišers norāda uz šo atšķirību: Plotīns māca “atbrīvošanos no laika (*Entzeitlichung*)”, bet Augustīns māca “atbrīvošanos no laicīgā (*Entflüchtigung des Zeitlichen*)”⁷⁵, viņš izgaismo laika pozitīvo raksturu un saka, ka Augustīna mācībā nav runa par principiālu laika noliegšanu, bet gan tikai par laicīgās nepastāvības pārvarēšanu (“*es nicht um eine prinzipielle Verneinung der Zeit geht, sondern nur um die Überwindung der Flüchtigkeit des Zeitlichen*”)⁷⁶.

Arī L. Borošs būtu jāierindo šajā grupā, jo Augustīna uzskatos par laiku viņš saredz vienīgi iespēju “pārkāpt pāri laicīgumam (*die Zeitlichkeit überschreiten*)”⁷⁷, taču ne pāri laikam, kur ir būtiska atšķirība – pēdējais nav iespējams, bet pirmais ir vairāk saistīts ar attieksmi.

E. Žilsons raksta, ka mēģinājumiem atbrīvoties no laika neizbēgami seko “fiasko (*l'échec*)”, Augustīna mācība, kā “izpirkt laiku (*rachat du temps*)”, viņam liekas ir visveiksmīgākā.⁷⁸

Arī O.H.H. Lehnars raugās uz Augustīna laika mācību kā uz pozitīvu, jo Augustīna domas par atbrīvošanos no laika nav ‘bēgšana no laika’, bet laika izmantošana tādā veidā, ka tas tiek pārvarēts (“*Entzeitlichung ist keine Flucht aus der Zeit, sondern ein Benützen und Tätigen der Zeit, das Zeit überwindet*”)⁷⁹.

Dž. Bērnebijs saskata Augustīna domu, ka atjaunot saikni ar mūžīgo mēs varam tikai caur laiku, kurā mēs ‘elpojam’⁸⁰.

E.P. Meijerings uzsver, ka Augustīns zinājis, ka laiks ir Dieva dāvana, lai gan cilvēks, kamēr ir grēcinieks, nevar izmantot “laika dāvanu (*Geschenk der Zeit*)” tā, kā Dievs to ir iecerējis⁸¹.

Dž. Vecels raksta, ka tikums, kas kontrolē mūsu vēlmi pēc laicīgajiem labumiem, panāk to, ka “laiks zaudē varu pār mums (*time loses its power over us*)”⁸².

P. Breci noraida ideju par “bēgšanu no laika (*fuga dal tempo*)” un izceļ “vēsturiskās pasaules vērtību (*una dignità al mondo storico*)” Augustīna mācībā⁸³. Arī A.-I. Marū uzsver, ka Augustīns piešķir “pozitīvu vērtību vēsturei (*une valeur positive à l'histoire*)”⁸⁴, lai gan, protams, daudz runā par laika ambivalenci Augustīna mācībā.

Un K.A Korti norāda, ka Augustīna mācībā mūžība “nav mērķis, uz kuru jābēg prom no laicīgā (*nicht Ziel der Entflüchtigung des Zeitlichen*)”⁸⁵.

⁷⁴ Eugene TESSELLE, *Augustine the Theologian* (London: Burns & Oates, 1970), p. 213.

⁷⁵ Norbert FISCHER, “Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen”, in *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern*, eds. Norbert Fischer and Cornelius Mayer (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004), S. 506.

⁷⁶ Ibid., S. 536.

⁷⁷ “..seelischen Dynamismus, der die Zeitlichkeit überschreiten möchte.” – BOROS, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*, S. 125.

⁷⁸ Skat. GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 222–223.

⁷⁹ Skat. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 159.

⁸⁰ “..contact with the eternal can only be re-established through the medium of the temporal atmosphere which we breathe.” – John BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine* (London: Hodder & Stoughton, 1938), p. 76.

⁸¹ Eginhard P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Leiden: Brill, 1979), S. 116.

⁸² James WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 75.

⁸³ BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, p. 155.

⁸⁴ MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 28.

⁸⁵ C. Augustín CORTI, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), S. 220.

Noslēdzot jāpiebilst, ka minētie pētnieku izteikumi bieži ir vienīgās vietas viņu darbā, kur viņi izsaka savas domas par to, vai Augustīna laika jēdziens ir saprotams kā pozitīvs vai negatīvs.

Vairāki pētnieki vispār nepievēršas jautājumam par to, vai laiks Augustīna mācībā tiek saprasts kā labs vai slikts. Piemēram, F.V. Hermanis, kurš runā par laiku kā fenomenu⁸⁶, un R. Korradīni, kurš analizē laika ciešo saistību ar tekstu⁸⁷.

Plaši par laika jēdziena izvērtēšanu raksta tikai tie, kuri to skaidro negatīvi. Tādēļ uzskaitītais pētnieku skaits abās pusēs neatbilst izteikto domu apjomam. Teske, O'Konels par laiku kā negatīvu runā daudz, taču Lehnars, Leiders, Millers un citi nepievēršas plašāk laikam kā pozitīvam jēdzienam Augustīna mācībā. Par to, ka rodas maldīgs priekšstats, liecina sākumā citētais U. Šultes-Klekeres izteikums, ka Augustīna laika pētniecībai ir "pārsvarā negatīva ievirze (*der vorherrschend negative Tenor*)"⁸⁸. Patiesībā nevis pētnieku pārsvars ir bijis noteicošais, bet laika negatīvās mācības apoloģēti ir bijuši aktīvāki, tādēļ mans darbs ir mēģinājums pārsvērt svaru kausus uz to pusi, kas, manuprāt, ir pamatojamāka Augustīna mācībā.

⁸⁶ Friedrich-Wilhelm v. HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1992).

⁸⁷ Richard CORRADINI, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus* (Wien, München: R. Oldenbourg Verlag, 1997).

⁸⁸ SCHULTE-KLÖCKER, "Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*", S. 26.

“Nav veselības tajos, kam nepatīk kaut kas tavā radībā,
un arī manī nebija, kad man nepatika daudz kas no tā, ko tu esi radījis.”¹

1. LAIKS UN TĀ IZCELSME

Labākā un pareizākā vieta, kur meklēt Augustīna uzskatus par laika sākumu, ir viņa komentāri par radišanas stāstu, par 1. Mozus grāmatu (*Genesis*). Kad Augustīns runā par radišanu, viņš piemin arī laika rašanos. Periodā no 388. līdz 420. gadam viņš vismaz piecas reizes² pievēršas radišanas stāstam.³ Viņš trīsreiz ir rakstījis komentāru par *Genesis* grāmatu – *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* (*De Genesi adversus Manicheos*, 388.–389. g.⁴); *Par Genesis grāmatu burtiski, nepabeigts darbs* (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 393./394. g.); *Par Genesis grāmatu burtiski* (*De Genesi ad litteram*, 401.–415. gads, kas ir ievērojamākais no šiem trim darbiem), kā arī pievēršies šim jautājumam *Atzīšanās* 11.–13.⁵ grāmatā (*Confessiones*, 397.–401. g.), kā arī darbā *Par Dieva pilsētu* (*De civitate Dei*, 11.–14. grāmata, sarakstītas ap 417.–418. gadu).

Par Genesis grāmatu burtiski ir nozīmīgākais un apjomīgākais (12 grāmatu) darbs par šo tēmu. Sava mūža beigās, pārskatot savus darbus (*Retractationes*, 426/427), Augustīns raksta, ka tie, kuri vēlas redzēt viņa domas par Bībeles 1. grāmatu, lai lasa *Par Genesis grāmatu burtiski*, jo šis ir daudz pārāks darbs par citiem un to viņš sarakstījis, jau būdams bīskaps.⁶

Augustīna uzskati par radišanu šajos dažādajos laikos sarakstītajos darbos tomēr ir visai līdzīgi.⁷ Tiesa, pret manihejiešiem vērstajā darbā viņš vairāk diskutē un apkaro manihejiešu priekšstatus par ļaunā izcelsmi no cita avota, tāpat arī darbā *Par Dieva pilsētu* viņu vairāk nodarbina divu pilsētu, eņģeļu un dēmonu, jautājums, līdz ar to viņš koncentrējas uz notikumiem, kuri seko radišanas stāstam.

¹ *Confessiones* 7,14,20.

² R. Teske domā, ka *Pret Likuma un Praviešu pretiniekiem* (*Contra adversarium Legis et Prophetarum*, 419/420) ir sestais Augustīna komentārs par *Genesis* grāmatu (Skat. TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 67).

³ Dž. Teilors domā, ka Augustīns varētu būt lasījis dažādus citu kristīgo autoru komentārus par *Genesis* – gan grieķu: “It seems almost certain that he had read in Latin translations two important Greek works on the first book of *Genesis*: St. Basil’s *In Hexaemeron* translated by Eustathius and Origen’s *In Genesim homiliae* translated by Rufinus”, gan latīņu – Tertulliānu, iespējams, Kipriānu, Laktanciju, Mariju Viktorīnu, Ambroziju un Tihoniju. Skat. John Hammond TAYLOR, “St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis”, *Ancient Christian Writers* 41 (1982), p. 6.

⁴ Augustīna darbu sarakstīšanas laiki ņemti no: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, eds. Allan D. Fitzgerald et al. (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. xliii–il.

⁵ To, ka Augustīns tematam “laiks” (kā ļoti cieši saistītam ar radību un tās radišanu) pievēršas visās šajās grāmatās, uzsvēruši daudzi pētnieki, arī U. Šulte-Klekere: “Zeit un die Zeitlichkeit als Seinsbefindlichkeit der geschaffenen Welt lassen sich durchaus als eine das Wesen der Schöpfung erschliessende Kategorie verstehen, so dass die Frage nach der Zeit und notwendig damit verbunden nach ihrer Beziehung zur Ewigkeit als eine die letzten drei Bücher der *Confessiones* verbindene Perspektive gesehen werden kann – wobei in 11 primär die philosophische, in 12 die schöpfungstheologische und in 13 die ethisch-existenciell-geschichtliche Dimension der Zeit zur Sprache kommt.” – SCHULTE-KLÖCKER, “Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*”, S. 17.

⁶ *Retractationes* 1,18: “breviter enim potius admoneo ut illi duodecim libri legantur, quos longe postea episcopus feci, et ex ipsis de isto iudicetur.”

⁷ E. TeSelle norāda uz Augustīna domas dogmatizēšanos, jo vēlākajos darbos viņš “retains most of his earlier insights, presenting them, however, much more briefly and therefore somewhat more dogmatically. But he quietly changes the emphasis”. – Eugene TESSELLE, “Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5”, *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), p. 124.

Savās pārdomās par radītās pasaules sākumu un tā kontekstā – par laika sākumu Augustīns nekur citur nejautā, kas ir laiks, neapšaubā tā eksistenci, kā viņš to dara *Atzīšanās* 11. grāmatā, kura gan arī rakstīta primāri par *Genesis* grāmatu. Jautājums par laika izcelsmi Augustīnam ir nevis fenomenoloģisks, bet ontoloģisks. Taču varbūt arī laiku kā fenomenu iespējams saprast, tikai saprotot tā ontoloģisko pamatu.⁸ Tādēļ sākt ar “sākumu” ir ne tikai loģiski, bet nepieciešami, turklāt pašā sākumā ir ietverts glābšanas vēstures plāns un mērķis⁹.

Nav svarīgi, kā šo laiku, par kura rašanos arī būs šī nodaļa, nosauc – “fiziskais laiks”¹⁰, “radības objektīvais laiks”¹¹ vai citādi –, jo faktiski visprecīzāk mēs varam runāt tieši par dažādiem cilvēka un cilvēces “dzīves” aspektiem, kuros parādās laiks. Un, pat ja šis Augustīna teoloģijā varētu nešķīst viens no svarīgākajiem jautājumiem¹², tomēr laika rašanās līdz ar radības rašanos noteikti ir izejas punkts pētījumam, kas veltīts mācībai par laiku.

1.1. ‘Laiks’ pirms laika

Ja mēs vēlamies iedomāties kaut ko pirms kaut kā cita, mēs neizbēgami domājam temporālās kategorijās. Līdz ar to, domājot par laika ‘sākšanos’, mūsu domas it kā ievieto periodu “laiks” vēl lielākā laika plūsmā. Tā mēs nonākam pie domām par laiku pirms laika. Neloģiski. Un Augustīns, būdams izcils loģiķis un apveltīts ar apbrīnojamām dedukcijas spējām, vairākos darbos runā par to, kāpēc pirms laika nevar būt laiks un kas tad ir ‘pirms’. Proti, ‘pirms tam’ var būt tikai mūžība, mūžīgais Dievs. Augustīns raksta, ka laiks ir radīts, tomēr ir pilnīgi neloģiski iedomāties, ka kaut kad ir bijis laiks, kad nav bijis laika, jo “neviens neapšaubā, ka laiks ir bijis visu laiku. Jo, ja laiks nav bijis visu laiku, tad bija laiks, kad nebija laika?”¹³ Un viņš turpina, ka var teikt, ka bija laiks, kad nebija, piemēram, Jeruzalemes, nebija Ābrahāma, bet teikt, ka bija laiks, kad nebija laika, būtu tas pats, kā teikt, ka bija cilvēks, kad šī cilvēka vēl nebija.

Šī mīklainā pirms-laika fāze¹⁴, šis prehistoriskais, pretemporālais¹⁵ and presolārais¹⁶ laiks, Augustīna izpratnē, nav nekāds laiks, bet Dieva mūžība, kas nav kaut kur un pirms kaut kā, bet reizē vienmēr, visur un nekur. Tiesa, Augustīns pats arī lieto vārdu “pirms” (“ante”), bet nevis laika,

⁸ A.J. Būhers norāda, ka meklēt kaut kā *est* (kas ir?) nozīmē meklēt izcelsmes *est* (kā radies?), “Nach der Zeit fragen heisst, nach der Wahrheit der Zeit fragen, heisst nach dem ist, dem ontologischen Fundament der Zeit zu fragen.” – Alexius J. BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, *Recherches Augustiniennes* 11 (1975), S. 42.

⁹ O.H.H. Lehnars uzskata, ka domāt par sākumu ir ļoti svarīgi: “Der Anfang bringt in sich den Plan des Ganzen und sein Ziel. Darum kann der Schöpfungsbericht die Konstitution von Seiendem überhaupt erhellen und, allegorisch ausgelegt, auch die innere Gesetzmaessigkeit von Welt-, ja Heilsgeschichte aufreissen.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 116.

¹⁰ “Physical time.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 190–200.

¹¹ “Die objektive Zeit der Kreatur.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 26.

¹² Protams, pētnieki, kuri koncentrējušies uz *Confessiones* 11. grāmatu, mēdz izteikt arī pārspilējumus, ka Augustīns “furnishes only a rough-stroke, incomplete sketch of time independent of the mind”. – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 190.

¹³ *De civitate Dei* 12,15,2: “Omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus?”

¹⁴ “..eine rätselhafte Phase der ‘Vor-Zeit.’” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 47.

¹⁵ Ž. Gitons jautā, vai ir bijusi “une préhistoire du monde et un temps prétemporel”. – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 177.

¹⁶ “Les trois premiers jours ne désignaient-ils pas ce temps présolaire?” – Ibid., p. 208.

bet mūžības ietvaros¹⁷. P. Rikērs norāda, ka “laika kategorijas nav piemērotas “pirms-pasaules” raksturošanai”¹⁸.

Šķiet, *Genesis* pirmajam pantam Augustīns ir veltījis tik daudz rakstu, domu un argumentu kā nevienai citai Bībeles vietai. “Iesākumā Dievs radīja debesis un zemi (*In principio fecit Deus caelum et terram*)” – šis teikums patiesi ir vienkāršs, bet arī absolūti mīklains. Un Augustīns skaidroja radīšanas stāstu un jautājumu par laiku, atbildot uz diviem manihejiešu¹⁹ uzdotiem jautājumiem šā teikuma sakarā, proti: “Ko Dievs darīja, pirms viņš radīja debesis un zemi?” un “Kā viņam ienāca prātā kaut ko radīt, ja pirms tam nekad neko nebija radījis?”²⁰ Tātad tiek uzdots jautājums par kaut ko, kas ir bijis “pirms”, un kāpēc radīšana nav notikusi agrāk²¹. Augustīnam ir skaidrs, ka šo jautājumu pamatā ir “cilvēcīgs” priekšstats par Dievu²², proti, Dievs tiek tēlots antropomorfā veidā ar mainīgu gribu un pakļauts laika tecējumam.

Manihejieši noliedza kristīgo mācību par labu un visvarenu Dievu, kas visu radījis, kā arī gnosticisma ietekmē noraidīja Veco Derību un līdz ar to – radīšanas stāstu. Tomēr, kad darbā *Atzišanās* Augustīns atbild uz šiem diviem jautājumiem, viņš runā un vēršas pie “ticīgajiem”, norādot, ka “pretinieku” uzdotajiem jautājumiem ir iespējama loģiska atbilde, un atkārtojot jau *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* rakstīto, ka “mums jāsaprot, ka pirms laika sākuma nebija laika. Dievs ir radījis arī laiku, un tātad, pirms tika radīts laiks, laika nebija. Tātad mēs nevaram teikt, ka ir bijis kaut kāds laiks, kad Dievs vēl neko nebija radījis”²³.

Tātad, lai kā mums gribētos tā domāt, nav iespējams laiks pirms laika. Pirms laika radīšanas laika nav bijis:

“Ja nu kāda vieglais prāts plivinās starp agrāko laiku tēliem, brīnīties, ka tu, visspēcīgais Dievs, visa radītājs un visa turētājs, debesu un zemes veidotājs, neskaitāmus gadu simteņus, pirms to izdarīt, atturējies no šī lielā darba, lai viņš pamostas un atskārš, ka viņa brīnīšanās ir lieka. Kā tad tie neskaitāmie gadu simteņi varēja paiet, ja tu, kas radi

¹⁷ *De civitate Dei* 12,25: “.. sed ante dico, aeternitate, non tempore.”

¹⁸ “..the temporal categories (..) are not suited to characterizing a “before-the-world”” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 25.

¹⁹ Šajā daļēji kristīgā gnosticisma, daļēji zoroastrisma iespaidotajā sektā pats Augustīns bija sabijis deviņus sava mūža gadus un labi zināja viņu argumentus, kas bija vērsti pret Veco Derību. Tomēr šos jautājumus, iespējams, bija uzdevuši arī tālaika platoniski, kuri drīzāk izšķīrās par to, ka pasaules sākums nav temporāls, un arī, kā domā E.P. Meijerings, epikūrieši savā polemikā ar stoikiem – skat. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 40.

²⁰ *Confessiones* 11,30,40: “Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram? Aut quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea nunquam aliquid fecerit?” (Tie paši jautājumi, minot, ka tos uzdod manihejieši, tiek minēti arī *De Genesi contra Manicheos* 1,2,3.) E. Pīters šos jautājumus apzīmē kā “quid antequam” un “cur non antea”, skat. Edwards PETER, “What Was God Doing Before He Created the Heavens and the Earth?”, *Augustiniana* 34 (1984), p. 53–74. Citēts no: TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 74.

²¹ R. Sorabdzi paplašina šo jautājumu ar argumentiem: “The first argument I want to discuss is the ‘changeless will’ argument. If God’s will is changeless, how can he have willed the universe to exist after allowing it not to exist? The second in the ‘changeless cause’ argument. If God is changeless, how can he have caused the universe to begin, without the aid of some change or novelty to trigger the new beginning? Closely related is the third argument from ‘sufficient cause’. God’s will is presumably a sufficient cause for the universe to exist. But how can a sufficient cause delay its effect? Fourthly, the argument from ‘immaterial cause’ asks how God can be the cause of matter, if he is himself immaterial.” – Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), p. 239.

²² Augustīns raksta, ka ļoti maldās tie, kuri “dievišķo prātu – kas ir pilnībā nemainīgs, bezgalīgi ietilpīgs un, nemainot domu, saskaita visu, kam pat nav skaita –, mēra ar savu cilvēcīgo, mainīgo un šauru prātu (*..quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur*)”. – *De civitate Dei* 12,17,2.

²³ *De Genesi contra Manicheos* 1,2,3: “Debemus utique intellegere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.”

un iedibini visus laikus, tos vēl nebiji radījis? Vai – kas tas varētu būt bijis par laiku, ko tu nebūtu radījis? Un kā tas būtu varējis paiet, ja tā vispār vēl nebija? Tu esi visu laiku iedarbinātājs – ja ir bijis kāds laiks, pirms tu radīji debesis un zemi, kādēļ ir teikts, ka tu atturējies no darba? Tu taču būtu radījis arī to laiku, bet neviens laiks nevarēja paiet, pirms tu radīji laiku. Taču, ja pirms debesīm un zemes nebija nekāda laika, kādēļ tiek jautāts: “Ko tu tad darīji?” Kad nebija laika, nebija arī “tad”²⁴

Lai gan viena no Augustīna atbildēm uz jautājumu, kāpēc Dievs pasauli neradīja agrāk, bet tieši tad, kad radīja, var šķist asa, proti: “Jo gribēja (*quia voluit*),”²⁵ tomēr pārsvarā Augustīns norāda, ka tiem, kuri grib saprast Dieva gribu, ir jāklūst par Dieva draugiem²⁶ un jāatceras, ka “nekas nav lielāks par Dieva gribu, un tāpēc nav jāmeklē tās cēlonis”²⁷. Augustīns drīzāk teiks, ka viņš “nezina”, ko Dievs darīja pirms tam, nevis ļauni atjokos, kā esot darījuši citi, proti, Dievs esot sagatavojis “elli tiem, kuri jautā par slēptām lietām”²⁸. Augustīns atzīst, ka “ārpus viņa spējām” ir atbildēt uz tādiem jautājumiem kā – kādēļ tad Dievs ir vienmēr bijis Radītājs, ja vienmēr nav bijusi radība.²⁹

Dievs “iet pa priekšu” visiem laikiem, viņš ir pirms un pēc visa mūžībā. Atbildēt uz šiem manihejiešu jautājumiem Augustīnam palīdzēja jau pirms viņa, arī ārpus kristietības, sastopamais priekšstats par Dievu, kas ir netemporāls, mūžīgs, bez laika un nemainīgs. Tādēļ arī atbilde uz otru jautājumu ir sekojoša: Dieva griba nav mainīga³⁰, tādēļ viņam kaut ko gribēt nozīmē gribēt to mūžīgi un nemainīgi, nevis kā cilvēkam, kuram nepieciešams mainīt vēlmes vai lēmumus, lai mainītu darbības:

“..ne tāpēc, ka Dievam pēc tam būs cita griba, kuras pirms tam nebija, bet gan tāpēc, ka tas notikums, kurš no mūžības ir sagatavots viņa nemainīgajā gribā, tieši tad norisināsies”³¹.

Būtībā tā ir klasiskā atbilde, ka gribēt pārmaiņas – tas nenozīmē mainīt gribu³². Un Augustīna izceltais pretnostatījums ‘laiks–mūžība’ palīdzēja viņam skaidrot šo filosofiski visai sarežģīto jautājumu par visa pastāvošā sākumu.³³ Dievs tāpat ir mūžīgs, un mēs nevaram viņu ielikt laika tecējumā un runāt par viņa darbīgumu vai bezdarbību pirms laika sākuma, pagātnē³⁴. Un tieši tādēļ to, kas ir ‘pirms’ laika, pasaules, radīšanas, mēs nevaram raksturot ar temporālām kategorijām. Tomēr,

²⁴ *Confessiones* 11,13,15: “..Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.”

²⁵ *De Genesi contra Manicheos* 1,2,4.

²⁶ *Ibid.*, 1,2,4: “Et si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo.”

²⁷ *De diversis questionibus* 28: “Nihil autem maius est voluntate Dei; non ergo eius causa quaerenda est.”

²⁸ *Confessiones* 11,12,14.

²⁹ Skat. *De civitate Dei* 12,15,2.

³⁰ Un tāpēc Dievam kaut ko radīt nenozīmē mainīt lēmumu un gribu. Skat. *De civitate Dei* 12,14: “..nec consilium voluntatemque mutasse.”

³¹ *Ibid.*, 22,2,2: “..non quia Deus novam voluntatem, quam non habuit, tunc habebit; sed quia id, quod ex aeternitate in eius immutabili praeparatum est voluntate, tunc erit.”

³² Skat. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 240: “If I will to change my clothes after lunch, this does not mean that after lunch my will must change. The same applies to God: if he does will changes, he can will them changelessly.”

³³ Pat ja viņš priekšstatu par šādi saprastu mūžības jēdzienu patiešām paņēma no Plotīna un neoplatonisma, kuru daudz studēja laikā no 386. līdz 390. gadam, tomēr neapšaubāmi viņš to ‘transformēja’, palīdzot izbēgt, piemēram, no šķietami neizbēgamā uzskata, ka radība ir mūžīga, kā tas bija Origenam un ko Augustīns piemin *De civitate Dei* 12,10,1, jo Origenam nebija šāda priekšstata par Dieva mūžību un šāds uzskats viņam izrietēja no vēlmes izbēgt no iespējas, ka Dievs varētu būt mainījis savu gribu, pēkšņi ‘izdomādams’ kaut ko radīt.

³⁴ *De civitate Dei* 11,5: “..isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei.”

kā P. Rikērs trāpīgi norāda, Augustīna atbilde jau nepaskaidro šo “pirms” problemātiku, tomēr liek domāt par “neko” (no temporālā viedokļa), kas ieskauj laiku.³⁵

1.2. Eņģeļu laiks

Jautājums par ‘kaut ko’ pirms laika sākuma parādās daudz konkrētāk un arī tiek atbildēts daudz konkrētāk, kad Augustīns aplūko *Genesis* 1,1–2 aprakstīto debesu un zemes radīšanu, kad vēl netiek minētas dienas³⁶, un *Genesis* 1,8 un 1,10 otrreiz minēto debesu un zemes radīšanu. Lai saskaņotu šo ‘dubulto’ radīšanu³⁷, viņš, protams, nevarēja ņemt palīgā moderno Jahvista un Elohista divavotu hipotēzi, Augustīns bija pārliecināts par Bībeles nepretrunīgumu un tā to arī skaidroja.

Augustīna atbildes izriet no diviem viņa uzskatiem: laiku ir radījis Dievs līdz ar radības kustībām (par ko runāšu vēlāk), un Dievs nav pakļauts laikam. Un atbildes ir divas. Jau minētā, ka pirms laika nav laika. Un otra, kā formulē R. Sorabdzi, – ka “‘pirms’, ārpus laika Dievs ir radījis garīgu pasauli, kuru aptvert spēj tikai prāts”³⁸, par kuru runāšu tagad. Un te mēs varam runāt par “eņģeļu laiku”, kas gan nav ierindojams mūsu laika ritējumā. Un šis ir “laiks”, kuru Ž. Še-Rī sauc par “pilnībā pozitīvu”³⁹.

1.2.1. Debesu debesis un bezveidīgā viela

Genesis 1,1–2 minētās debesis un zemi Augustīns sauc par “debesu debesīm (*caelum caelorum*)” un “bezveidīgo vielu (*informis materia*)” – “pirm-zemi”, kas “bija neredzama un nesakārtota”⁴⁰, kaut kas bezformīgs, bezveidīgs, kas jāformē, kam jāpiešķir apveids. Tātad garīgās debesis un bezveidīgā viela, matērija, zeme: “Iespējams, ar “debesīm” mums būtu jāsaprot garīgās radības, kas ir pilnīgas un mūžīgi svētlaimīgas jau no to radīšanas paša sākuma, bet ar ‘zemi’ – ķermeniskā viela, kas vēl nav pilnīga.”⁴¹

Un tajās abās, kaut arī tās nav mūžīgas kā Dievs, nav laika:

“Es saprotu, ka tu esi radījis divas lietas, kurās nav laika, lai gan mūžīga kā tu nav neviens no tām. Viena ir izveidota tā, ka, nepārtraucot tevis vērojumu, bez jebkāda pārmaiņu brīža, lai arī mainīga, tomēr nemainīgi bauda tavu mūžīgumu un nemainīgumu.

³⁵ “Certainly, the reply leaves intact the assumption that there was a “before,” but the important thing is that this before is struck with nothingness. The “nothing” of “making nothing” in order to think of time as beginning and ending. In this way, time is, as it were, surrounded by nothingness.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 25.

³⁶ *Confessiones* 12,13, 16: “..sine diebus sermo locutus sit.”

³⁷ Tomēr te nav runa par radīšanu divās dažādās temporālās fāzēs. “The bringing together of the philosophical doctrine of matter and form and the Christian doctrine of creation resulted in a doctrine of creation in two stages (not necessarily successive in time but distinguishable in thought), the creation of unformed matter and its information by the Creator.” – A. Hilary ARMSTRONG, “Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine”, *Augustinus Magister* I (1954–1955), p. 277.

³⁸ “Augustine’s answer, that there was no time before the creation, is the best of the solutions offered by Jews and Christians. Elsewhere, however, he gives it as only one of two answers, the other being that God also created, outside of time, a world of patterns that can be grasped only by the mind.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 234.

³⁹ “..pleinement positif.” – CHAIX-RUY, “Le probleme du temps dans les “Confessions” et dans la “Cite de Dieu””, p. 473.

⁴⁰ Augustīnu neapmierināja neviens no *Genesis* 1,2 tulkojumiem latīņu valodā, tādēļ viņš izmantoja *Septuagintas* seno versiju: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευαστος, to tulkojot kā “*invisibilis et incomposita*” (*Vetus Latina*); bet Hieronims vēlāk senebreju אֲרֶזֶת אֲרֶזֶת iztulkoja kā “*inanis et vacua*”, latviski: “neiztaisīta un tukša”.

⁴¹ *De Genesi ad litteram* 1,1,3: “An coelum intellegendum est creatura spiritalis, ab exordio quo facta est, perfecta illa et beata semper: terra vero, corporalis materies adhuc imperfecta.”

Otra bija tik bezveidīga, ka tajā nebija nekā, kas varētu pāriet no viena kustības vai nekustības veida citā, tā tad nekā, kas varētu pakļauties laikam.”⁴²

Tomēr ‘kad’ tas bija? Kā un kad mēs varam iedomāties eksistējam (pagātnē vai arī joprojām?) šīs garīgās debesis un bezveidīgo vielu? Kas ir tas, ko Augustīns sauc par “laika saknēm” un “laika sēklu”⁴³? ‘Kad’ ir šis “*in principio*”, “iesākumā”? “Vai tas ir laika sākumā (“*in principio temporis*”), vai arī tas ir kā pirmais no visa (“*primo omnium*”), vai arī Iesākumā, kas ir Vārds (“*in principio, quod est Verbum*”), Dieva vienpiedzimušais Dēls?”⁴⁴ Pēdējās divas atbildes Augustīnam derēja, bet pret pirmo viņš iebilst, jo arī šo ‘pirm-zemi’ un garīgo radību viņš neredz kā radītas laika ietvaros.

Viņš gan arī raksta, ka mums nav jāiedomājas, ka šī bezveidīgā viela (“*informis materia*”) būtu pirmāka laika ziņā attiecībā pret lietām, kuras vēlāk ir izveidotas (tad, kad otrreiz tiek runāts par debesu un zemes radīšanu), jo “gan izveidotais, gan tas, no kā veido, tika radīts kopā (..). Tas, no kā kaut kas veidots, lai gan nav pirmāks laikā, ir pēc izcelsmes pirmāks par izveidoto. (..) Svētajiem Rakstiem bija jāmin abi, bet tie nevarēja minēt abus vienlaicīgi. (..) Tādēļ tas, kas ir pirmāks pat tikai pēc izcelsmes, stāstā ir pirmāks arī laikā”⁴⁵. Un šīs debesis un zeme tādēļ arī netika radītas kā pirmās laikā, jo laiks sākās ar lietu apveidiem (un kustībām), bet tās bija bezveidīgas. Ar analogiju palīdzību Augustīns skaidro bezveidīgās vielas un visas radības temporālās attiecības:

“Ja viņš teiks, ka vispirms ir radīta bezveidīgā viela, bet pēc tam – veidolu ieguvusi, tā būs jēdzīga atbilde, ja vien viņš spēs nodalīt, kas ir pa priekšu mūžībā, kas – laikā, kas – pēc vērtības, kas – pēc izcelsmes. Mūžībā – kā visam pa priekšu ir Dievs; laikā – kā zieds ir pirms augļa; pēc vērtības – kā auglis ir labāks par ziedu; pēc izcelsmes – kā skaņa ir pirms dziesmas. (..) Dziesma taču ir veidolu ieguvusi skaņa; protams, var pastāvēt kaut kas, kam nav veidola, bet nevar piešķirt veidolu tam, kā nav. Viela ir pirms tā, kas no tās rodas, bet nevis tāpēc pirms, ka pati rada, jo tā drīzāk pati ir radīta un nav laikā pirmā. Un mēs arī laikā vispirms nesākam ar bezveidīgām skaņām, kuras nav dziesma un kuras pēc tam piemērojam dziesmas veidolam, ietērpjot tajā, kā no koka gatavojot kasti vai no sudraba – trauciņu. Tāda viela arī laikā ir pirms no tās izveidoto lietu veidola. Bet ar dziedāšanu tā nav. Kad dzied, dzirdama dziesmas skaņa, taču tā neskan vispirms bezveidīgi, tikai pēc tam iegūstot dziesmas veidolu. Tiklīdz tā izskanēs, tā būs prom un tu neatradīsi no tās neko, ko varētu uzlasīt un prasmīgi salikt kopā dziesmā. Dziesma atrodas skaņā, tās viela ir tās skaņa. Un, lai rastos dziesma, veidolu piešķir tieši skaņai. Tādēļ, kā es jau teicu, skanēšanas viela ir pirms dziedāšanas veidola – bet “pirms” nevis pēc spējas radīt, jo ne jau skaņa veido dziedāšanu, bet gan tā nāk no ķermeņa un pakļaujas dziedātāja dvēselei, lai kļūtu par dziesmu. Un tā nav “pirms” arī laikā, jo atskan reizē ar dziesmu; tā nav “pirms” arī pēc vērtības, jo skaņa taču nav labāka par dziesmu – dziesma ir nevis vienkārši skaņa, bet skaista skaņa. Toties tā ir pēc izcelsmes “pirms”, jo dziesmai veidols tiek piešķirts nevis tādēļ, lai būtu skaņa, bet gan veidolu piešķir skaņai, lai būtu dziesma. Kurš spēj, lai no šī piemēra saprot, ka vispirms ir radīta viela un nosaukta par “debesīm un zemi”, jo no tās ir radītas debesis un zeme. Nevis laikā radīta vispirms, jo lietu veidoli uzrāda laiku, bet šī viela bija bezveidīga, un laikā tā var tikt uztverta tikai līdz ar laika gaitu. Tomēr par to nevar pateikt neko vairāk kā vienīgi to, ka tā ir “pirms” it kā laikā, lai gan pēc vērtības ir pēdējā, jo

⁴² *Confessiones* 12,12,15.

⁴³ *De Genesi ad litteram* 5,4,11: “..tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant.” *Ibid.*, 6,8,13: “..in temporum tamquam semine vel tamquam radice.”

⁴⁴ *Ibid.*, 1,1,2. Skat. Jņ. 1,1–3.

⁴⁵ *Ibid.*, 1,15,29: “(Non quia informis materia formati rebus tempore prior est,) cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. (..) Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit. (..) Et utrumque ab Scriptura dici oportuerit, nec simul utrumque dici potuerit. (..) Quod sola origine prius est in faciendo, etiam tempore prius sit in narrando.” Skat. arī *Confessiones* 13,33,48.

veidolu ieguvušais noteikti ir labāks par bezveidīgo. Un pirms vielas ir radītāja mūžība, lai no nekā rastos tas, no kā varēja kaut kas rasties.”⁴⁶

Salīdzinājums ar dziesmu ir veiksmīgs – tas palīdz domāt par to, kāpēc nevar teikt, ka bezveidīgā viela būtu bijusi pirms veidolu ieguvušās. Nav iedomājama un atdalāma nekāda ‘skanēšanas viela’, – dziesma, kad tā izskan laikā, ir veselums, veidolu ieguvusi skaņa. Taču Augustīns jau pats redz, ka nemaz nav tik viegli saprast, kā skaņa, kā bezveidīgā viela ir ‘iepriekš’ pēc izcelsmes.

1.2.2. *Radīšana ex nihilo*

Tā kā ‘pirms’ radīšanas bija tikai trīsvienīgais Dievs un nekas cits, radīt kaut ko varēja vienīgi “no nekā”, jo “tu radīji nevis no sevis savu līdzību kā visa veidolu, bet gan no nekā – bezveidīgu nelīdzību, kas var iegūt veidolu, līdzinoties tev”⁴⁷. Dievs radīja “*ex nihilo*” vai, kā Augustīns lielākoties raksta, “*de nihilo*” kaut ko lielu, kas ir gandrīz kā Dievs – garīgo radību, debesu debesis, par kuru augstāks ir tikai Dievs, un kaut ko mazu, kas ir gandrīz nekas – bezveidīgo zemi, par kuru nav nekā zemāka.⁴⁸ Toties pasaules radīšanai it kā bija nepieciešama šī bezveidīgā viela, kuru izveidot: “Tu, Kungs, radīji pasauli no bezveidīgās vielas, ko – gandrīz neko – tu radīji no nekā.”⁴⁹

Vārds “radīt” kristīgajā radīšanas stāsta kontekstā jau ietver domu, ka tiek nevis veidots, bet radīts no nekā; proti, kā norāda E. Žilsons, tieši tādēļ “no nekā”, ka tas ir radīts⁵⁰. Augustīnam Vecajā Derībā atrastais koncepts par to, ka Dievs visu radījis no nekā, bija ļoti svarīgs, un viņš to pretstatīja grieķu mācībai par preeksistējošo haosu, kas sakārtots harmonijā, un neoplatoniķu uzskatiem par visa emanāciju no Viena.

Dievs rada, jo viņš tā grib: “Tu neradīji vajadzības dēļ, bet gan aiz savas labestības pilnības, un piešķīri radītajam veidolu nepavisam ne tādēļ, lai tiktū piepildīts tavš priekš.”⁵¹

Dievam, kā to saprot kristieši, nav vajadzīgs nekas, lai radītu:

“Kā tu, Dievs, radīji debesis un zemi? Tu taču neradīji debesis un zemi debēsīs un uz zemes, ne arī gaisā vai ūdeņos, jo tie tāpat pieder debēsīs un zemei. Nekur visā pasaulē tu neradīji pasauli, jo tai nebija, kur rasties, pirms tā radās un sāka būt (*non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset*). Tu arī neturēji kaut ko rokā, no kā tu būtu varējis radīt debesis un zemi. Jo no kurienes tev lai būtu tas, no kā radīt, ja tu jau to nebūtu radījis? Viss, kas ir, ir tikai tādēļ, ka tu esi. Tu teici, un tas radās, un tu to radīji ar savu vārdu.”⁵²

⁴⁶ *Confessiones* 12,29,40.

⁴⁷ *Confessiones* 12,28,38: “..fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam.”

⁴⁸ *Ibid.*, 12,7,7: “Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una trinitas et trina unitas: et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.” Manihejieši, protams, neticēja, ka Dievs ir spējīgs kaut ko radīt no nekā (“..Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse.”), skat. Augustīna diskusiju: *De Genesi adversus Manicheos* 1,6,10.

⁴⁹ *Confessiones* 12,8,8: “Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem.”

⁵⁰ E. Žilsons: “Non pas, bien entendu, que Dieu ait créé du néant; le soutenir serait dire une absurdité, mais l'être qu'il a créé est mêlé de non-être, précisément en tant que créé.” – GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 213.

⁵¹ *Confessiones* 13,4,5: “..non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam, non ut tamquam tuum gaudium compleatur ex eis.”

⁵² *Ibid.*, 11,5,7.

Raugoties plašāk, bet ne tālāk (jo šie notikumi nav šķirami laikā), arī laiks ir radīts jeb, kā vēlāk redzēsīm, līdzradīts “*ex nihilo*” ar Dieva Vārdu, kas E. Lampejam liek runāt par Augustīna izpratni par laika rašanos no transcendentas neesamības⁵³ un gan “*ex nihilo*”, gan arī laika netveramības dēļ saukt Augustīna laika filosofiju par “neesamības filosofiju”⁵⁴. Un S. Bēms uzsver, ka laiks, tāpat kā citas radītās lietas, sevī nes šo rašanās loģiku – gan neesamību, gan Dieva Vārda gudrību.⁵⁵

1.2.3. *Garīgā radība un laiks pāri laikam*

Augustīna domas par šo pirm-zemi, šo bezveidīgo vielu, liek dažiem pētniekiem to salīdzināt ar Platona ideju pasauli⁵⁶. O.H.H. Lehnērs, kurš savu darbu veltījis ideju pasaules un laika pētīšanai Augustīna metafizikā, ideju nozīmi un īpašības raksturo ļoti pārliecinoši: “Idejas... ir daudzā savienojums, laicīguma mūžīgais likums, radītā neradītais vārds. Idejas ir mūžīgas, tomēr satur sevī arī laicīgo, sākumu un beigas; tās ir vienotība, bet tomēr daudzajā.”⁵⁷ K. Flašs debesu debesis un pirmzemi sauc par “laicīguma pārilaicīgajiem principiem”⁵⁸.

Laika rašanās jautājuma kontekstā mīklainākas⁵⁹ ir debesu debesis, kuras arī tika radītas “iesākumā”, “pirms visām dienām”⁶⁰, kad laika vēl nebija⁶¹.

Šīs debesis “ir pāri visiem ķermeņiem nevis pēc to novietojuma, bet gan pēc to dabas diženuma”⁶². *Genesis* 1,3 minētā “gaisma”, pēc Augustīna eksegēzes, ir debesu debesu iemītnieki, proti, eņģeļi⁶³: “Ar vārdu “gaisma” ir atklāta garīgo un intelektuālo radību radīšana, ar kurām tiek saprasti visi eņģeļi un debesu spēki.”⁶⁴ Un eņģeļi ir “visa debesu pilsēta, kura, kā mēs ticam, ir radīta pirmajā dienā”⁶⁵, pirmajā radīšanas dienā, kura nav diena citu laicīgo, mums zināmo dienu, virknē (par to runāšu nedaudz vēlāk). Eņģeļi tiek saukti par šīm debesu debesīm⁶⁶, par svēto un debešķīgo

⁵³ „Ursprung der Zeit im transzendenten Nichtsein.” – LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den “Bekenntnissen” Augustins*, S. 50.

⁵⁴ “Augustins “Zeitphilosophie” ist faktisch eine Philosophie des Nichtseins.” – Ibid., S. 12.

⁵⁵ “Comme toutes les choses créées, le temps comporte en soi la logique de sa genèse, c’est-à-dire d’une part le néant d’où il est sorti, d’autre part l’intelligence de la parole divine à laquelle il doit son existence.” – Sigurd BOEHM, *La temporalité dans l’anthropologie augustiniennne* (Paris: Les éditions du Cerf, 1984), p. 249.

⁵⁶ Skat., piemēram, MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 25.

⁵⁷ “Ideen (..) sind Einheit des Vielen, ewiges Gesetz der Zeitlichkeit, unerschaffenes Wort des Geschaffenen. Ideen sind ewig, enthalten aber doch Zeitliches, Anfang und Ende in sich; sie sind Einheit, aber doch in Vielheit.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 165.

⁵⁸ “Das XII. Buch untersucht Geist und Urstoff als die überzeitlichen Prinzipien der Zeitlichkeit.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 94.

⁵⁹ Un, kā norāda E. TeSelle, šo “debesu debesis” jautājumu Augustīns neatrisināja līdz pat sava mūža pēdējām dekādēm. – TESELLE, “Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5”, p. 97.

⁶⁰ *Confessiones* 12,8,8: “..quam fecisti ante omnem diem.”

⁶¹ R. Viljamss domā, ka debesu debesis ir “independent or virtually independent of temporal succession”. – Rowan WILLIAMS, “Creation”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, eds. Allan D. Fitzgerald, OSA et al. (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 253.

⁶² *De Genesi ad litteram* 1,17,32: “..hoc est, super omne corpus, non locorum gradibus, sed naturae sublimitate praepositum.”

⁶³ Viens no nozīmīgākajiem pētnieciskajiem darbiem par Augustīna angeloloģiju ir LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 178–212.

⁶⁴ *De Genesi ad litteram* 2,8,16: “An eo modo demonstratur primo die, quo lux facta est, conditionem spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimari; in qua natura intelleguntur omnes Angeli sancti atque Virtutes.” Arī: ibid., 2,13,27; 4,21,38.

⁶⁵ Ibid., 5,19,37: “Nuntii autem graece ‘angeli’ dicuntur; quo nomine generali universa illa superna civitas nuncupatur, quem primum diem conditum existimamus.”

⁶⁶ *Confessiones* 13,15,18.

pilsētu⁶⁷. Augustīns sauc eņģeļus par gaismu, kas ‘piedalās’⁶⁸ mūžīgajā un nemainīgajā Dieva Gudrībā⁶⁹ un paši ir radītā gudrība⁷⁰. K. Juņa Kjjuna norāda, ka Augustīnam gaisma ir eņģeļu zināšanas burtiskā, nevis metaforiskā nozīmē⁷¹.

Kas ir šie “eņģeļi un debesu spēki”? Vairums pētnieku, jau sākot ar Ž.-M. Le Blondu⁷², domā, ka Augustīns runā tikai par eņģeļiem, bet R.Dž. O’Konels uzskata, ka “debesu debesis” mīt arī cilvēku dvēseles pēc nāves⁷³. Arī R. Teske raksta, ka tie ir ne tikai eņģeļi, bet arī Dieva svētie⁷⁴, turklāt ir pārliecināts, ka arī “cilvēku dvēseles visai burtiski ir eņģeļi, kas krituši ķermenī un laikā”⁷⁵. Tomēr, kā tiks parādīts šī pētījuma 3. nodaļā, šī pēdējā R. Teskes interpretācija pārāk tendenciozi skaidro Augustīnu, jo viņš nekur nenorāda, ka debesu debesu fāzē būtu radīti arī cilvēki vai to dvēseles⁷⁶. Varētu vienīgi runāt par līdzību starp cilvēka stāvokli pirms grēkākrišanas un garīgās radības stāvokli, kā to dara E. TeSelle⁷⁷.

Atzīšanās 12,11,12 vienā rindkopā ir ļoti precīzi sakopoti Augustīna uzskati par šīm radībām, kas tiek apzīmētas ar vārdiem “debesu debesis”:

“Tāpat arī tu stiprā balsī teici manā iekšējā ausī, ka mūžīgas kā tu nav pat tās radības, kuru vienīgā bauda esi tu un kuras savā nesatricināmajā šķīstībā smeļ tevi, nekur un nekad neizrādot savu mainīgumu, bet, būdamas vienmēr kopā ar tevi, pie kura turas ar visu savu kaisli, tās negaida nākotni un nepārceļas atmiņās pagātnē, tās nepārveidojas pārmaiņās un neizstiepjas laikā. Ak, svētlaimīgās radības – ja tādas vispār ir –, kas cieši turas pie tavas svētlaimības, svētlaimīgās, jo tu mūžīgi mīti ar tām un tās apgaismo. Un es nezinu, ko labprātāk es sauktu par debesu debesīm Kungam, ja ne tavu namu, kas vēro tavu iepriecu un nemēģina atkrist, dodoties citur – šo saskaņībā vienoto tiro prātu, kurš atrodas pastāvīgā mierā, kas piemīt svētajiem gariem, tavas pilsētas pilsoņiem debesu augstumos pāri mūsu debesu augstumiem.”

⁶⁷ *De civitate Dei* 22,1.

⁶⁸ K. Flašs eņģeļu eksistenci skaidro kā paraugu (“Muster”, skat. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 97), kādā veidā cilvēkam ‘atbrīvoties’ no laika. Manuprāt, cilvēks vai nu ir cilvēks laika kategorijās, vai arī viņš pārstāj būt cilvēks, proti, cilvēks nevar kļūt dzīves laikā par eņģeli un nonākt ‘eņģeļu laikā’.

⁶⁹ *De Genesi ad litteram* 3,20,31. Arī *Confessiones* 12,9,9: “..particeps (...) aeternitate tuae.”

⁷⁰ Skat. *Confessiones* 12,15,20.

⁷¹ “For Augustine, this interpretation of light as angelic knowledge and of day as in the repetition of angelic knowledge is not figurative or metaphorical, but literal. (...) He admits that it is certainly different from the usual and ordinary way of talking about light, day, morning, and evening. But it does not mean, he contends, that the usual way of talking of these terms is the strict and proper use while his understanding of these terms is metaphorical.” – Kim YOON KYUNG, *Augustine’s Changing Interpretations of Genesis 1–3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad litteram* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2006), p. 45.

⁷² LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, p. 369.

⁷³ Skat. Robert J. O’CONNELL, *Soundings in St. Augustine’s Imagination* (New York: Fordham University Press, 1994), p. 26.

⁷⁴ Diskusiju skat. TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 41–42.

⁷⁵ “Augustine seems rather to have held that the soul of men are quite literally angels fallen into bodies and times.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 42

⁷⁶ Piemēram, Augustīna teiktais par “Dieva namu” darbā *Enarrationes in Psalmos* 126,3 ir attiecināts nevis uz šo eņģeļu laiku, kad ‘vēl’ cilvēku nebija, bet uz Dieva pilsētas iemītniekiem jau ‘pēc’ laika radīšanas: “Dieva nams ir Dieva tauta. (...) Dieva nams ir visi ticošie – ne tikai tie, kuri dzīvo tagad, bet arī tie, kuri bijuši pirms mums un jau aizmiguši un kuri būs pēc mums, kuriem vēl jāpiedzimst līdz pat laiku beigām: vienkopus savākti neskaitāmi ticošie, kuri Kungam ir saskaitīti. (*Domus enim Dei, populus Dei. (...) Omnes autem fideles, quae est domus Dei, non solum qui modo sunt, sed et qui ante nos fuerunt et iam dormierunt, et qui post nos futuri sunt, adhuc qui nasci habent in rebus humanis usque in finem saeculi, congregati in unum fideles innumerabiles, sed Domino numerati.*)”

⁷⁷ Un viņš Gen. 1,1–5 pētīja no perspektīvas, par ko cilvēks, “what finite spirit can become on the basis of its own resources and what it can become through the gracious activity of God”. – TESELLE, “Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5”, p. 96.

Augustīns raksta, ka, lai gan Raksti nemin, kurā dienā ir radīti eņģeļi, mums tas jāizsecina pašiem: “Rakstu autoritātē Dievs saka: *Kad tika radītas zvaigznes, mani skaļā balsī slavēja visi mani eņģeļi* (Īj. 38,7). Tātad tad, kad tik radītas zvaigznes, jau bija eņģeļi. Bet tās tika radītas ceturtajā dienā. (..) Bez šaubām, ja eņģeļi attiecas uz šim Dieva darba sešām dienām, viņi ir tā gaisma, kas ir saņēmusi vārdu “diena”. Un tādēļ, lai izceltu to vienotību, nav teikts “pirmā diena”, bet “viena diena”⁷⁸

Tomēr pilnīgi mīklains ir debesu debesu iespējamais temporālais stāvoklis. Ja vēl loģiski ir saprotams, ka pirms laika nevar būt laiks, tad cilvēka prātam ir jau daudz grūtāk priekšstatīt kādu radību, kas tomēr neatrodas laikā. Augustīns domā, ka nedz pirms laika, nedz arī debesu debesīs laika nav. Tāpēc Augustīns saka, ka neviens laiks nav līdzmūžīgs Dievam, tāpat arī “nevienu radība, pat ja ir kāda radība pāri visiem laikiem (*supra tempora*)”⁷⁹. Tātad šis “eņģeļu laiks” atrodas pāri laikam, tomēr arī nav gluži Dieva mūžībā: “..tavs nams, kas neklejo svešumā, lai arī nav mūžīgs kā tu, tomēr, nepārtraukti un neatlaidīgi turēdamies pie tevis, necieš ne no kādas laiku mijas.”⁸⁰ Eņģeļu eksistence tādēļ ir pārļaicīga – ne temporāla, ne mūžīga, kaut kas pa vidu starp laiku un mūžību. Debesu debesis paceļas “pāri nepastāvīgajām laiku mijām”⁸¹. Tajā pašā laikā “tas, kam ir sākums, nav mūžīgs kā tu, jo ir radīts”⁸². Tomēr šis sākums nav “laikā, jo laika vēl nebija”⁸³.

Kā lai priekšstata debesu debesis? Un kas tad ir šis eņģeļu “laiks”? Darbā *Par Genesis grāmatu burtiski, nepabeigts darbs* Augustīns it kā nonāk strupceļā, jo eņģeļu garīgā kustība liecina par kaut ko laikveidīgu:

“Ja nebūtu nekādas ķermeņu kustības, nebūtu nekāda laika. (..) Ja mēs to atzīstam, ir jājautā, vai bez ķermeņu kustības ir iespējams arī laiks neķermeniskās radības kustībās, vai tā būtu dvēsele vai pats prāts; tie taču ar domām pārvietojas, un šajā kustībā kaut kas ir pirms un kaut kas pēc, ko nav iespējams iedomāties bez laika sprīža. Ja mēs to pieņemam, mēs varam iztēloties laiku arī pirms debesīm un zemes, ja eņģeļi ir radīti pirms debesīm un zemes.”⁸⁴

Eņģeļu ‘laiku’ nosaka viņu ‘garīgā kustība’, līdzīgi kā cilvēkiem ir dvēseles kustības un maiņas, piemēram, krišana grēkā, jo tikai Dievs ir nemainīgs.⁸⁵ Cēloņsakarības nosaka eņģeļu ‘pirms’ un ‘pēc’, bet tie nav temporāli.

“Mēs neatrodam laiku ne vien pirms tā [Dieva nama – eņģeļiem], bet arī tajā – jo tas vienmēr skata tavu vaigu un nekad no tā nenovēršas, tāpēc nekādas maiņas to nepārvērš. Tomēr tam piemīt pats mainīgums, kas padarītu to tumšu un aukstu, ja vien tas

⁷⁸ *De civitate Dei* 11,9: “Scriptura paria auctoritatis, ubi Deus dicit: *Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei*. Iam ergo erant angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. (..) Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus.”

⁷⁹ *Confessiones* 11,30,40.

⁸⁰ *Ibid.*, 11,11,13: “..tua domus, quae peregrinata non est, quamvis non sit tibi coaeterna, tamen indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo nullam patitur vicissitudinem temporum.”

⁸¹ *Ibid.*, 12,9,9.

⁸² *Ibid.*, 12,15,19.

⁸³ *Ibid.*, 12,15,20: “..non temporis, quia nondum erat tempus.”

⁸⁴ *De Genesi ad litteram, liber imperfectus* 3,8: “Haec enim tempora, si nullus motus corporum esset, nulla essent. (..) Quod si admittimus, quaerendum est utrum praeter motum corporum possit esse tempus in motu incorporeae creaturae, veluti est anima vel ipsa mens; quae utique in cogitationibus movetur, et in ipso motu aliud habet prius, aliud posterius, quod sine intervallo temporis intellegi non potest. Quod si accipimus, etiam ante coelum et terram potest intellegi tempus fuisse, si ante coelum et terram facti sunt Angeli.” Skat. arī *De Genesi ad litteram* 4,35,56: “..non per intervallorum temporalium moras, sed prius et posterius habens in connexione creaturarum.”

⁸⁵ Skat. *De Genesi contra Manicheos* 2,6,7.

stiprā mīlestībā nebūtu pieķēries tev un no tevis nemirdzētu un nekvēlotu kā mūžīgs dienvidus.”⁸⁶

Tieši mainīgums ļauj zināmā mērā “piedzīvot laiku”:

“Šī diena, ar kuras vārdu, kā esam teikuši, ir apzīmēts viss laiks, mums atklāj, ka ne tikai redzamā, bet arī neredzamā radība var sajūst laiku. Tas mums tiek atklāts par dvēseli, kas ar ļoti dažādām sajūtām, ar pašu krišanu, kas to darījusi nelaimīgu, un ar atjaunošanos, kas ļauj atgriezties svētības stāvoklī, pārliecinoši parāda, ka spēj mainīties laikā. (...) lai mēs saprastu, ka laikā tieši ar savu mainīgumu ir iesaistītas ne tikai redzamās, bet arī neredzamās radības, jo tikai Dievs, kas ir pirms laika, ir nemainīgs.”⁸⁷

Tātad, jau runājot par radīšanas stāstu, par neķermenisko un vēlāk arī ķermenisko būtņu rašanos, Augustīns iezīmē savā teoloģijā ļoti svarīgu līniju: dvēseles kustība var būt divējāda – tā var tiekties pie Dieva, bet var arī no viņa atkrist. Un šī dažādā kustība arī noteikusi eņģeļu un dēmonu nošķiršanos: “Daži eņģeļi bezdievīgā augstprātībā pameta Dievu un no augstā debesu mājokļa tika iemesti šīs atmosfēras dziļajā tumsā, bet pārējie eņģeļi palika mūžīgajā laimībā un svētībā kopā ar Dievu.”⁸⁸

Eņģeļu domu kustību garīgais laiks ir tas, kā dēļ Augustīns runā par ‘laiku’ debesu debesis, par “kaut kādu citu laiku, kad šā laika nebija”⁸⁹, un tas nav ķermenisko kustību fiziskais laiks, kurā dzīvojam mēs.

Pētnieki dažādi saprot šo Augustīna mācību. D.L. Ross domā, ka debesu debesis laiks tiek piedzīvots, “kāds tas īstenībā ir”⁹⁰, savukārt R. Sorabdzi šo Augustīna mācību par kaut kādu laiku, kas ir atkarīgs no eņģeļu kustībām, sauc par “quasi” laiku, “zināmu laika veidu”⁹¹, un norāda, ka darbā *Atzīšanās* Augustīns nerunā par eņģeļu mainīgumu un uzsver, ka tie atrodas pāri laikam (*Atzīšanās* 12,9 un 12), bet *Par Genesis grāmatu burtiski* mēģina debesu debesi piešķirt esamību starp laiku un mūžību⁹². Tomēr, šķiet, Augustīns gan vienā, gan otrā darbā izvirza tās pašas teorijas par to, kas tad ir ‘debesu debesis’, turklāt ap 402. gadu ir sarakstīts gan darbs *Atzīšanās*, gan *Par Genesis grāmatu burtiski* pirmās piecas grāmatas⁹³. Grūtības formulēt kaut ko ārpus laika esošu, bet tomēr ne mūžīgu, Augustīnam ir tās, kuras liek dažādi izteikties par šo “eņģeļu laiku”. Taču pilnīgi skaidrs ir tas, ka tas nav laiks, kuru piedzīvojam mēs, bet tomēr nav arī īsta mūžība:

⁸⁶ *Confessiones* 12,15,21.

⁸⁷ *De Genesi contra Manicheos* 2,6,7: “Dies autem iste, cuius nomine universum tempus significari diximus, insinuat nobis non solum visibilem, sed etiam invisibilem creaturam tempus posse sentire: quod de anima nobis manifestatur, quae tanta varietate affectionum suarum, et ipso lapsu quo misera facta est, et reparatione qua rursus in beatitatem redit, tempore mutari posse convincitur. (...) ut sic intellexeremus non solum visibilem, sed etiam invisibilem creaturam pertinere ad tempus, propter mutabilitatem; quia solus Deus incommutabilis est, qui est ante tempora.”

⁸⁸ *Enchiridion* 9,28: “Angelis igitur aliquibus impia superbia deserentibus Deum, et in huius aeris imam caliginem de superna caelesti habitatione deiectis, residuus numerus angelorum in aeterna cum Deo beatitudine et sanctitate permansit.”

⁸⁹ *De civitate Dei* 12,15,2: “Erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus.”

⁹⁰ “Since time is truly extended but non-sequential for Augustine, all things are located in a non-sequential spatio-temporal manifold from the absolute point of view. The sequentiality of time is simply a projection of the human mind. But the existence of the heaven of heavens opens up the possibility that there are certain states of cognition in which time is experienced as it really is – that is, as non-sequential.” – Donald L. Ross, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s ‘Confessions’”, *Augustinian Studies* 22 (1991), p. 199:

⁹¹ SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 32.

⁹² “..tries to give it a status intermediate between time and eternity.” – Ibid., p. 32.

⁹³ K. Flašs pat iesaka lasīt *De Genesi ad litteram*, lai saprastu *Confessiones* (FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 104), un tā ir tiesa, jo *Confessiones* daudz konspektīvāk un brīžiem nesaprotamāk Augustīns ir izklāstījis to pašu mācību.

“Tā kā laiks iet, pateicoties kustībai, tas nevar būt līdzmūžīgs ar nemainīgo mūžību. Un tādēļ, pat ja eņģeļu nemirstība neiet cauri laikam un pagātne tiem nav tāda, it kā tās vairs nebūtu, un nākotne nav tāda, it kā vēl nebūtu, tomēr viņu kustība, kas viņus dzen cauri laikam, iet no nākotnes uz pagātņi, un tādēļ viņi nevar būt mūžīgi kā Radītājs, jo nav iespējams runāt par Radītāja kustību un par to, ka viņš ir bijis tas, kas tagad vairs nav, vai būs, kas vēl nav.”⁹⁴

1.3. Fiziskā laika līdzradīšana

Debesu debesu koncepts deva skaidrojumu, kā saprast divkāršo radīšanu, nepārmetot *Genesis* stāstam pretrunīgumu vai divavotību, palīdzēja vārdu “*principium*” attiecināt uz Vārdu, Kristu, bet radīja arī daudzas citas neskaidrības. Piemēram, ceturtajā dienā tika radīti debesu spīdekļi, kas varēja nošķirt dienu no nakts, tomēr tās ir nošķirtas arī iepriekšējās dienās. Vai tajās dienās bija vai nebija laiks? Augustīns drīzāk domā, ka nebija, taču arī pārējās radīšanas dienas viņš skaidro kā tādas, kas nav gluži mums ierastās dienas. Un mīklaino diskusiju par laiku, to, kas pirms laika, un eņģeļu laiku Augustīns noslēdz, kad viņš laika (ne vairs eņģeļu ‘laika’) rašanos saista ar radības (nevis eņģeļu, bet cilvēku un dzīvnieku) radīšanu un to kustībām.

1.3.1. Radīšanas dienas. Pasaules radīšana ne-laikā?

Ar šo īpatnējo debesu debesu ‘laiku’ ir saistīts arī jautājums par radīšanas laiku kā tādu. Proti, vai radīšana patiesi ir varējusi notikt sešās radīšanas dienās, – dienās, kuras mēs saucam par dienām. Augustīns to apšaubā nevis kā modernais fiziķis, bet gan atkal kā loģiķis⁹⁵. Tikai ceturtajā radīšanas dienā tiek radīti “spīdekļi debesu izplatījumā”, un tiem ir jābūt “par zīmēm, kas sadala laiku dienās un gados”⁹⁶. Kas tad ir pirmās trīs dienas, tas ir, kā tās vispār bija iespējamas, ja dienu robežas nosaka debesu ķermeņi un ja “mēs redzam, ka mums zināmajās dienās nav vakara, ja nav saulrieta, un nav rīta, ja nav saullēkta”⁹⁷?

Augustīnam šī pirmā radīšanas diena, ‘gaisma’, tātad bija eņģeļi, nevis laika iedalījuma nogrieznis; šī pirmā diena (un arī nākamās divas) nemaz nav diena, un līdz ar to eņģeļu ‘laiks’ arī nemaz nav laiks, turklāt par to liecina arī iesākumā radītā zeme:

“Taču arī šis bezveidīgums – neredzamā un nesakārtotā zeme – nav ieskaitīts starp dienām. Kur nav izskata un kārtības, tur nedz kaut kas nāk, nedz aiziet; un, kur nekas netop, tur nav dienas un nav arī laiku mijas.”⁹⁸

Bezveidīgā viela, ‘pirm-zeme’, tātad nav hronoloģiski ‘pirms’ debesu spīdekļu radīšanas, tāpēc arī radīšanas dienas būtu grūti saprast un identificēt ar mums ierasto laika datējumu dienās.

⁹⁴ *De civitate Dei* 12,15,2: “.tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt, et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt.”

⁹⁵ Un tieši grūtības atrast “sešu radīšanas dienu loģisko struktūru” (skat. TAYLOR, “St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis”, p. 235) lika Augustīnam meklēt risinājumus.

⁹⁶ Gen. 1,14.

⁹⁷ *De civitate Dei* 11,7: “Videmus quippe istos dies notos non habere vesperam nisi de solis occasu, nec mane nisi de solis exortu.”

⁹⁸ *Confessiones* 12,9,9: “Ista vero informitas, terra invisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam et praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium.”

Tomēr, kā norāda Ž. Gitons, radīšana var būt tikai temporāla.⁹⁹ Kristiešu skatījumā pasaule nav mūžīga, tai ir vajadzīgs Radītājs. E. Soliņaks formulē, ka Augustīns nošķir radīšanas aktu, kas ir mūžīgs, no radīšanas akta efekta, kas ir temporāls.¹⁰⁰

Augustīns sešas radīšanas 'dienas' saredz nevis kā laika periodus, bet gan kā, citējot Dž. Teiloru, "kategorijas, kurās autors didaktisku apsvērumu dēļ ir sakārtojis radības, lai varētu aprakstīt visus radīšanas darbus, kas īstenībā tika veikti vienlaicīgi"¹⁰¹. Sešas radīšanas dienas palīdz domāt par radīšanas norisi, jo cilvēka prātam ir grūti saprast Svēto Rakstu autoru domu attiecībā uz šīm sešām dienām – vai tās pāiet laikā, vai arī paliek ar mums kā mums zināmās nedēļas dienas¹⁰². Radīšanas dienu dienas un naktis "neizraisīja pārmaiņas, kādas tiek dotas mums ar saules kustību", un mēs to esam "spiesti atzīt", jo vismaz pirmajās trijās dienās debesu spīdekļu taču vēl nebija, un būtībā "visas pirmās sešas dienas, radot lietas, noritēja mums nepieredzētā un nepierastā veidā"¹⁰³.

Augustīns iesaka, ka varbūt šī viena radītā diena¹⁰⁴ vienkārši atkārtojas, jo kā gan lai citādi izskaidro arī svētdienas rašanos, kad Dievs atpūtās un neradīja neko, tātad arī nevarēja radīt svētdienu?

"Bet mēs neredzam, kad Dievs būtu radījis septīto dienu, kas ir nosaukta sabata vārdā. (..) Kā gan viņš varēja atpūsties dienā, kuru nebija radījis? Vai Dievs radīja tikai vienu dienu, lai, tai atkārtoties, pāietu un aizsteigtos daudzi periodi, kas saukti par dienām, un nebija vajadzības radīt septīto dienu, jo tā nebija nekas cits kā jau radītās dienas septītā atkārtotāšanās?"¹⁰⁵

Visas radīšanas dienas ir "sešķārtīga vai septiņkārtīga atkārtotāšanās, kas notika bez laika nogriežņiem, sprīžiem un mirkļiem"¹⁰⁶; un "Rakstos vēsta, ka šie darbi ir paveikti sešās dienās, kas ir tā pati diena, sešas reizes atkārtota"¹⁰⁷.

"Mēs kā mirstīgas un zemes būtnes nevaram nedz piedzīvot, nedz aptvert šo vienu [sākotnējo] dienu vai tās dienas, kas ir skaitītas, atkārtoties šai vienai. (..) Mums ir jātic, ka šīs mūsu septiņas dienas, kas pēc radīšanas dienu parauga veido nedēļu, kurai atnākot un aizejot, aizskrien laiks un kurā katra diena ir riņķojums no saullēkta līdz saullēktam, parāda zināmā mērā šo [radīšanas] dienu miju, taču mums nedrīkst būt ne mazāko šaubu, ka tās nav tām līdzīgas, bet ir ļoti atšķirīgas."¹⁰⁸

⁹⁹ "Augustin (..) n'a jamais conçu que la création pût être autre que temporelle." – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 207.

¹⁰⁰ "Pour lui [A.], l'acte créateur est bien éternel, mais du fait que cet acte pose une loi de successivité dans les créatures, l'effet de cet acte, son terme diraient les Scolastiques, est temporel." – SOLIGNAC, "Notes complémentaires", XIV, p. 577.

¹⁰¹ "The days of creation, he suggests, are not periods of time but rather categories in which creatures are arranged by the author for didactic reasons to describe all the works of creation, which in reality were created simultaneously." – TAYLOR, "St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis", p. 9.

¹⁰² Skat. *De Genesi ad litteram* 4,1,1.

¹⁰³ *Ibid.*, 4,18,33: "illos autem primos sex dies in experta nobis atque inusitata specie in ipsis rerum conditionibus explicatos."

¹⁰⁴ Jau minētā "viena diena", Gen. 1,5.

¹⁰⁵ *De Genesi ad litteram* 4,20,37: "septimum autem diem, qui nomine sabbati nuncupatur, quando Deus creaverit, non videmus. (..) Quomodo ergo requieuit in die quem non creavit? (..) An unum tantummodo diem creavit Deus, ut eius repetitione multi, qui dicuntur dies, praeterirent atque transcurrerent; nec opus erat ut septimum diem crearet, quia illius quem creaverat, septima repetitio hunc utique faciebat?"

¹⁰⁶ *Ibid.*, 5,3,6: "(..et cum audis tunc facta omnia, cum factus est dies,) illam senariam vel septenariam repetitionem sine intervallis morarum spatiorumque temporalium factam."

¹⁰⁷ *De civitate Dei* 11,30: "Haec autem propter senarii numeri perfectionem eodem die sexiens repetito sex diebus perfecta narrantur."

¹⁰⁸ *De Genesi ad litteram* 4,27,44: "Quapropter quoniam illum diem vel illos dies, qui eius repetitione numerati sunt, in hac nostra mortalitate terrena experiri ac sentire non possumus. (..) istos septem dies, qui pro illis agunt hebdomada, cuius cursu et recurso tempora rapiuntur, in qua dies unus est a solis ortu usque in ortum circuitus, sic illorum vicem quamdam exhibere credamus, ut non eos illis similes, sed multum impares minime dubitemus."

Radišanas dienas ir “ārpus mūsu maņām”¹⁰⁹, tādēļ mēs nevaram zināt, kā tās pagājušas.

“Mums ir ļoti grūti, gandrīz neiespējami iedomāties, kas tās ir par dienām, un daudz neiespējamāk pateikt.”¹¹⁰

Mēs spējam tās priekšstatīt, Augustīnaprāt, kā notikušas visas vienlaicīgi, nevis pēc kārtas, jo “par tiem notikumiem, kur nav ar laika sprīžiem redzams “pirms” un “pēc”, lai arī var pateikt gan “reizē”, gan “pirms” un “pēc”, tomēr saprast ir vieglāk, ja runā par vienlaicīgumu, nevis par “pirms” un “pēc””¹¹¹. Augustīns runā par visa radišanu uzreiz, vienlaicīgi (“*simul*”).

Augustīna lasītais Sīraka gudrības grāmatas 18,1 tulkojums bija: “*Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*. (Kas mīt mūžībā, ir radījis visu reizē.)”¹¹² Šāds tulkojums it kā noraida kristīgo priekšstatu par radišanas dienām, tomēr Augustīns nesniedz skaidru atbildi, jo īsti viņš nenorāda, kā būtu mums pareizi jāpriekšstata radišanas dienas, tā kā ir arī tādi, kuri nevar saprast teikto par radišanu visu reizē¹¹³.

“Tādēļ, kad mēs domājam par radības pirmo veidošanu, kas bija darbs, pēc kura septītajā dienā Dievs atpūtās, mums nav jādomā, ka tās bija saules dienas, un arī šis darbs nav jāsaprot tā, it kā Dievs darbotos laikā. (..) Viņš ir darījis visu vienlaicīgi, piešķirdams visam kārtību, taču ne laika posmos, bet cēloņu saistībā, lai tas, kas ir radīts vienlaikus, būtu parādīts kā paveikts sešās dienās.”¹¹⁴

Augustīns par eņģeļiem saka, ka tie var aptvert daudzas lietas reizē¹¹⁵, bet cilvēks nevar. Tādēļ Rakstos viss par radišanu ir izklāstīts pa dienām, pēc kārtas. Savukārt radišanas dienu skaits var būt arī tīri simbolisks, Augustīns ļoti bieži Bībeles skaitļus skaidro simboliski.¹¹⁶

Un *Genesis* 1 runā par katru konkrēto radišanas dienu, taču *Genesis* 2,4–6 savēl visu kopā un runā par laiku, kad Dievs radīja zemi un debesis, ko Augustīns saprot kā norādi uz vienlaicīgu radišanu¹¹⁷, bet patiesi ir abi vēstījumi:

“Un patiesi, gan stāstā minētie darbi tika radīti šajās sešās dienās “pirms” un “pēc”, gan arī viss tika radīts vienlaicīgi, jo patiesa ir gan tā Rakstu vieta, kura vēsta Dieva darbus,

¹⁰⁹ Ibid., 4,21,38: “.remotum est a sensibus nostris.”

¹¹⁰ *De civitate Dei* 11,6: “Qui dies cuius modi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.”

¹¹¹ *De Genesi ad litteram* 4,34,54: “In his rebus, in quibus quid prius sit vel posterius, intervalla temporum non demonstrant, quamvis utrumque dici possit, id est simul, et prius et posterius, facilius tamen intellegitur quod dicitur simul, quam quod prius atque posterius.” Tālāk šajā nodaļā viņš kā analogiju min cilvēka skatu, kas raugās pāri jūrai, bet būtībā mēs taču varētu teikt, ka skatiens vispirms aizsniedzas līdz krastam un tad tikai tālāk, tomēr domas skaidrības dēļ runā aptveroši.

¹¹² Skat. *De Genesi ad litteram* 4,33,52; 6,6,11. Dž. Teilors gan domā, ka “*simul*” varētu būt napereizi iztulkots “κοινη” (“vispārīgi, bez izņēmuma”), kas varētu nozīmēt, ka Dievs radīja visu pasauli. – Skat. TAYLOR, “St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis”, p. 254. Un F.V. Hermanis domā, ka *Confessiones* 11,7,9 “*simul*” ir tulkojams nevis kā “zugleich”, bet gan “zumal”. – HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, S. 37.

¹¹³ Skat. *De Genesi ad litteram* 4,33,52.

¹¹⁴ Ibid., 5,5,12: “Quapropter cum primam conditionem creaturarum cogitamus, a quibus operibus suis Deus in die septimo requievit; nec illos dies sicut istos solares, nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore. (..) operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexionem causarum, ut ea quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur.”

¹¹⁵ Skat. ibid., 4,33,51.

¹¹⁶ Skat., piemēram, *De doctrina christiana* 3,35,51, kur viņš runā par to, ka skaitļiem ir plašāka nozīme un tie attiecas uz daudzām lietām, ne tikai vienu minēto.

¹¹⁷ E.P. Meijeringa domā, ka Augustīns savā mācībā par radišanu, kas nav notikusi kaut kādā laika periodā, ir tikai padziļinājis Patristikas laikā jau esošos uzskatus, kurus pārstāvējuši Ambrozijs, Basilejs, Atansijs un Irenejs. – Skat. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 33.

pieminot dienas, gan arī tā, kura saka, ka viņš visu radījis reizē, un abi ir vieni Raksti, jo to sarakstīšanu iedvesmojis viens un tas pats Gars.”¹¹⁸

Problēmas rada gan radīšanas dienu kā simultāna, gan kā pakāpeniska notikuma izpratne.¹¹⁹ Tomēr Augustīns atstāj jautājumu zināmā mērā atklātu. Līdz ar to Augustīna pētnieki mēdz turpināt skaidrojumu vienā vai otrā virzienā¹²⁰, tomēr ir lietderīgi atcerēties, ka Augustīns tā nedarīja.

Dieva Vārds ir mūžīgs, un Dievs radot ir runājis ar šo mūžīgo Vārdu, tomēr radītais rodas laikā:

“Tu mūs sauc saprast Vārdu, kas ir Dievs pie tevis, Dieva, un kas tiek teikts mūžīgi un kurā viss tiek izteikts mūžīgi (*quod sempiternum dicitur et eo sempiternum dicuntur omnia*). Tas, kas tiek izteikts viņā, nebeidzas, un nav jāsauc vēl kaut kas cits, lai izteiktu visu, bet viss ir teikts vienlaikus un mūžīgi (*simul ac sempiternum*), jo citādāk tur pastāvētu laiks un pārmaiņas, nevis patiesa mūžība un patiesa nemirstība. (..) Tātad tavā Vārdā nekas neaiziet un nekas nenāk klāt, jo tas ir patiesi nemirstīgs un mūžīgs (*vere immortale atque aeternum est*). Tu runā ar Vārdu, kas ir mūžīgs kā tu, vienlaikus un mūžīgi teikdams to, ko saki. Un rodas viss, kam tu saki, lai tas rodas. Tu radi vienīgi sakot, tomēr ne viss, ko tu radi sakot, rodas vienlaikus un mūžīgi.”¹²¹

1.3.2. Dieva Vārds kā laika radītājs

Dievs rada runājot, tomēr tā nav ķermeniska balss, jo citādi pirms radības rašanās būtu jau pastāvējusi kāda cita ķermeniska radība. Tomēr kāda ‘radība’ ir pirms laika: “Ir grūti saprast, kā Dievs būtu varējis caur radību, kuru radījis pirms laika, laicīgi pateikt: “Lai top gaisma.” Mēs nedrīkstam domāt, ka tas tika teikts ar balss skaņu, jo kaut kas tāds ir ķermenisks.”¹²²

Dievs rada ar, caur savu Vārdu. Un Vārds ir Jēzus Kristus, ko Augustīns sauc daudzos vārdos, arī par Iesākumu un Gudrību (“*omnia in sapientia fecisti*”, Ps. 103,24):

“Ar sev līdzmūžīgo Vārdu, tas ir, nemainīgās Gudrības iekšējām un mūžīgām formām, nevis balss ķermenisko skaņu Dievs nosauca gaismu par dienu un tumsu par nakti.”¹²³

Genesis 1,1 vārdu “*principium*” Augustīns daudzos darbos skaidro kā Kristu, arī darbā *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* 1,2,3 viņš raksta: “Dievs radīja debesis un zemi sākumā – nevis laika sākumā, bet Kristū, kas ir Vārds pie Tēva un caur ko un kurā viss ir radīts. (*Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia.*)”

¹¹⁸ *De Genesi ad litteram* 4,34,53: “Imo vero et prius atque posterius per sex dies quae commemorata sunt facta sunt, et simul omnia facta sunt: quia et haec Scriptura, quae per memoratos dies narrat opera Dei, et illa quae simul eum dicit fecisse omnia, verax est; et utraque una est, quia uno Spiritu veritatis inspirante conscripta est.”

¹¹⁹ Ž. Gitons norāda uz riskiem: “Faut-il admettre une création simultanée ou une création successive? Une création successive risque de mettre en Dieu l’anthropomorphisme: c’est le danger de l’exégèse littérale. Une création instantanée peut difficilement se concilier avec le récit des six jours.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 180.

¹²⁰ Piemēram, ir pētnieki, kuri tālāk runā par *rationes seminales*: “..at the beginning God created and finished all that he intended to create, at least in the *rationes seminales* (this presupposes, of course, Augustine’s singular doctrine that all creation occurred at the first moment of time).” – TESSELLE, “Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5”, p. 122.

¹²¹ *Confessiones* 11,7,9.

¹²² *De Genesi ad litteram* 1,9,16: “Quomodo autem per creaturam, quam fecit ante tempora, dici potuit temporaliter: *Fiat lux*, invenire difficile est. Sono enim vocis non intellegimus dictum: nam quidquid tale est, corporeum est.”

¹²³ *Ibid.*, 1,10,20: “Verbo sibi coaeterno, id est incommutabilis Sapientiae internis aeternisque rationibus, non corporali sono vocis, *vocavit Deus lucem diem, et tenebras noctem.*”

Pat ja laiks rodas līdz ar radības kustībām, Augustīns tomēr ļoti daudzās vietās uzsver, ka tieši Dieva Vārds ir tas, caur kuru, tas, kurš ir radījis arī laiku jeb, kā Augustīns bieži lieto daudzskaitli – laikus: “..visi laiki rodas caur Dēlu,”¹²⁴ “Viņš, pilnīgais, ir radījis laikus,”¹²⁵ Dieva Dēls “ir bez laika, lai caur viņu varētu tikt radīti laiki”¹²⁶. Augustīns raksta par Dieva mūžīgo ‘balsi’ Dieva Dēlu:

“Ko lai sakām? Varbūt pareizi ar “Dieva balsi” saprast to, ko saprot ar šo pateikto balsis skaņu, kad tiek teikts: *Lai top gaisma* (Gen. 1,3), nevis pašu ķermenisko skaņu? Un vai tik šī pati balsis neattiecas uz viņa Vārda dabu, par ko ir teikts: *Iesākumā bija Vārds, un Vārds bija pie Dieva, un Dievs bija Vārds* (Jņ. 1,1)? Par viņu taču ir teikts: *Caur viņu viss ir radies* (Jņ. 1,3); tas skaidri parāda, ka arī gaisma ir viņa radīta, kad Dievs teica: *Lai top gaisma*. Ja tas ir tā, Dieva teiktais “Lai top gaisma” ir mūžīgs, jo Dieva Vārds, Dievs pie Dieva, Dieva vienīgais Dēls, ir līdzmūžīgs ar Tēvu. Taču radība, kas rodas no Dieva mūžīgi izteiktā Vārda, ir laicīga. Tie ir vārdi, kuri attiecas uz laiku, kad sakām “kad” un “kaut kad”, tomēr tas, kam ir kaut kad jātop, Dieva Vārdā ir mūžīgi esošs; un tas top tad, kad tas ir nolikts, ka tam jātop caur šo Vārdu, kurā nav “kad” un “kaut kad”, jo šis Vārds ir pilnībā mūžīgs.”¹²⁷

F.V. Hermanis norāda, ka darbā *Atzišanās* tas, ka Dievs rada ar Vārdu, parādās kā vienīgā pozitīvā atbilde pēc vairākiem “ne”¹²⁸

“Šajā sākumā, Dievs, tu radīji debesis un zemi – tavā Vārdā, tavā Dēlā, tavā spēkā, tavā gudrībā, tavā patiesībā tu brīnumainā veidā runāji un brīnumainā veidā radīji.”¹²⁹

Pasaule ir radīta ar Dieva Vārdu¹³⁰, “iesākumā”, kurā nav laika, jo Dieva runa, Dieva Vārds ir mūžīgs un nepāriet kā cilvēku runa¹³¹. Kā jau teikts, šīs radīšanas dienas ir ārpus laika, lai gan radītais ir laikā. Lai gan Augustīns daudzviet uzsver, ka mums ir grūti aptvert un vēl grūtāk pateikt, kas tās ir par dienām, tomēr viņš pasaka pietiekami daudz, lai Akvīnas Toms varētu viņam pārnest radīšanas stāsta izraušanu no laika un vēstures, kā to atzīmē J. Pelikans.¹³²

To tiešām cilvēka prātam ir grūti aptvert – ar Vārdu tiek radīts laiks, bet “laiks neietver viņu, caur kuru laiks ir radīts”¹³³, un “viņš rādīja, ka visus laikus (..) ir sakārtojis tas, kurš laikam nav

¹²⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 23,11: “Quia enim per Filium fiunt omnia tempora.”

¹²⁵ *Ibid.*, 19,13: “..per quem perfectum creata sunt tempora.”

¹²⁶ *Ibid.*, 38,4: “..sine tempore, per quem conderet tempora.” Skat. arī: *ibid.*, 40,6; 42,8; 104,2 u.c.

¹²⁷ *De Genesi ad litteram* 1,2,6: “Quid ergo dicemus? An id quod intellegitur in sono vocis, cum dicitur: *Fiat lux*, non autem ipse corporeus sonus, hoc bene intellegitur esse vox Dei? et utrum hoc ipsum ad naturam pertineat Verbi eius, de quo dicitur: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*? Cum enim de illo dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*; satis ostenditur et lux per ipsum facta, cum dixit Deus: *Fiat lux*. Quod si ita est, aeternum est quod dixit Deus: *Fiat lux*; quia Verbum Dei apud Deum, Filius unicus Dei, Patri coaeternus est: quamvis Deo hoc in aeterno Verbo dicente creatura temporalis facta sit. Cum enim verba sint temporis, cum dicimus: Quando, et aliquando; aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est.”

¹²⁸ “..dreifachen ‘nicht’: nicht wie der menschliche Hervorbringer, nicht irgendwo an einem schon seienden Ort und nicht aus einem vorgegebenen Urstoff.” – HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, S. 31.

¹²⁹ *Confessiones* 11,7,9.

¹³⁰ O.H.H. Lehnors norāda uz divām Kristus lomām radīšanā: “..als Seinsursprung (*in principio*) und als Formungsprinzip (*etiam verbum*).” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 184.

¹³¹ Skat. arī *Confessiones* 12,6,8.

¹³² “..Augustine’s contention – for which he was criticized but not hereticized by Thomas Aquinas – that creation was instantaneous rather than distributed over a period of seven literal days. For as Thomas recognized, such a contention threatened to remove creation from time and history.” – Jaroslav PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine* (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1986), p. 81.

¹³³ *In Johannis evangelium tractatus* 42,8: “..non habet tempus, per quem factum est tempus.”

pakļauts; jo notikumiem, kuri katrs atsevišķi laikā ir nākotnē, ir to aktīvie cēloņi Dieva gudrībā, kurā nav nekāda laika”¹³⁴.

1.3.3. Laika radīšana kopā ar radību

Mūsu kustības un radīto lietu maiņas nav iedomājamas bez secības, un šī secība ir laiks. Lai ka rašanās ir laika ‘līdz-radīšana’. Pasaule ir radīta “nevis laikā (*in tempore*), bet kopā ar laiku (*cum tempore*)”¹³⁵, jo, ja pasaule būtu radīta laikā, tad pirms šī radīšanas momenta būtu kāds laiks, bet tā tas nav bijis.

Augustīna uzskats ir:

“Laika tecējums sākās ar radību kustībām, un tādēļ ir velti meklēt laiku pirms radības, it kā būtu iespējams atrast laiku pirms laika. Ja nebija ne garīgas, ne ķermeniskas radības kustību, ar kuru nākotne caur tagadni varētu aiziet pagātnē, nevarēja būt nekāds laiks. Taču radība nevarētu kustēties, ja laika nebūtu. Tātad drīzāk laiks sācies no radības, nevis radība no laika, bet abiem sākums ir no Dieva.”¹³⁶

Tātad pirms radīšanas nevarēja būt laiks – jo nebija maiņas un kustības, un radības kustības ir temporālas. “Dievs taču radīja visus laikus vienlaicīgi ar visām laicīgajām radībām.”¹³⁷ Dievs radīja, un radības pirmajā kustības mirklī sākās arī laiks. Radība ar kustībām radīja maiņas, un tad var sākt runāt par laiku, jo kustība un pārmaiņas nav iedomājamas bez secības, un šo secību kaut kādā ziņā arī var saukt par laiku. Augustīnam laiks nav iedomājams bez kustības. Tomēr šī kustība un laiks ir Dieva dāvana¹³⁸, jo viņš radījis radības un to kustības – tātad laika kārtību nosaka Dievs.

Arī, runājot par svētdienu, Augustīns nonāk pie tiem pašiem secinājumiem: “Kas tad ir septītā diena? Vai tā ir kaut kāda radība vai tikai laika sprīdis? Taču arī laika sprīdis ir līdzradīts ar laicīgo radību, un līdz ar to arī pats, bez šaubām, ir radība.”¹³⁹

Turklāt būtiski, ka radības mainīgums nenāk no laika, nav laika dēļ. Būt laikā nav sods par kaut ko. Laiks ir tieši tāpēc, ka Dievs ir radījis radību ar tās kustīgumu un mainīgumu, turklāt atzinais par labu. No dažiem Augustīna izteikumiem var spriest, ka cilvēka ‘laiks’, iespējams, līdzinātos tam ‘laikam’, kādā mīt eņģeļi, ja nebūtu bijis Ādama grēka: “Ja Ādams nebūtu grēkojis, viņš nebūtu kļuvis mirstīgs.”¹⁴⁰

Augustīns nav vienīgais, kurš runājis par laika sākšanos līdz ar pasaules sākumu, kā arī par laika un kustības saistību. E.P. Meijerings¹⁴¹ ir viens no tiem, kuri domā, ka Augustīns “pārņēmis”

¹³⁴ Ibid., 104,2: “..ostendit omne tempus (..) ab illo esse dispositum qui tempori subditus non est; quoniam quae futura erant per singula tempora, in Dei sapientia causas efficientes habent, in qua nulla sunt tempora.”

¹³⁵ *De civitate Dei* 11,6: “..procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.”

¹³⁶ *De Genesi ad litteram* 5,5,12: “Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritalis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo.”

¹³⁷ *De Genesi contra Manicheos* 2,3,4: “Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus.”

¹³⁸ U. Duhrovs to saredz Augustīna mācībā kā svarīgu akcentu: “Nicht nur die mutabilitas der aus dem Nichts geschaffenen Kreatur, sondern auch Gottes Schöpfungsgabe von Gestalt und Ordnung ermöglicht Zeit.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 281.

¹³⁹ *De Genesi ad litteram* 4,20,37: “Quid est ergo dies septimus? Utrum creatura est aliqua, an temporis tantummodo spatium? Sed etiam temporis spatium creaturae temporalis concreatum est; ac per hoc et ipsum sine dubio creatura est.”

¹⁴⁰ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1,2,2: “Adam, si non peccasset, non fuisse moriturum.”

¹⁴¹ Skat. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 52.

šos uzskatus no Platona *Tīmaja* 38b un 37d¹⁴² un ietekmēties no Basileja un Ambrozija domām par laika rašanos¹⁴³.

R. Sorabdži savā fundamentālajā pētījumā parāda Platona uzskatu tālāko attīstību citos autoros, visvairāk pievēršoties Filonam, kurš Platona *Tīmajā* atrodamās idejas pārvērtis teorijā, ka laiks sācies kopā ar kosmosu. Šo Filona lasījumu esot pieņēmuši daudzi gnostiķi un kristieši – Klēments, Atanasijs, Basilejs, Nisas Grēgorijs, kā arī Augustīna mentors Ambrozijus.¹⁴⁴

Augustīna pētnieks Dž.F. Kelehens ir slavens ar to, ka vislielākās paralēles saskatījis starp Augustīna un grieķu kristīgo domātāju, sevišķi Nīsas Grēgorija un Cēzarejas Basileja, mācībām¹⁴⁵.

Vēl ietekmju sakarā ir jautājums par laika un kustības saistību. Platons *Tīmajā* 37d un 38a norāda, ka laiks riņķo saskaņā ar skaitli (κατ' ἀριθμόν), ko var interpretēt kā norādi uz laika un universa kustības ciešo saikni. Aristotelis saredzēja, ka laiku nav iespējams identificēt ar kustību, jo kustība un pārmaiņas var būt ātrākas un lēnākas, bet ne laiks. Aristotelis *Fizikā* 219b definē laiku kā kustības skaitli attiecībā uz “pirms” un “pēc”. Līdz ar to Aristotelim laiks var būt kustības mērs.¹⁴⁶

Un, lai gan grūti ir runāt par ietekmēm, Augustīns (*Atzišanās* 11,23,29–31¹⁴⁷) runā līdzīgi Aristotelim (*Fizika* 202a4–5) un Plotīnam (*Enneadas* III,7,9), ka laiks mēra gan kustību, gan miera stāvokli, laiks rit arī tad, kad nekas nekustas, laiks nav kustība. Un par to vēl runāšu tālāk.

1.3.4. Radību mainīgums laikā

Gan darbā *Atzišanās*, gan *Par Dieva pilsētu* un citos darbos Augustīns daudz reižu un dažādos veidos rāda, ka mūžība un Dievs ir nekustīgs, bet radība laikā ir kustīga: “..ir pareizi laiku un mūžību nošķirt tā, ka laiks nepastāv, ja nav kaut kādas kustīgas maiņas, bet mūžībā nekādas maiņas

¹⁴² Χρόνος δ' οὐδ' μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, “Laiks ir radies līdz ar debesīm, lai, kopā dzimuši, kopā tie arī zustu...” un ..διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν, “..iekārtodams debesis, reizē viņš rada paliekošajai mūžībai, kas ir vienā, mūžīgu attēlu, kas kustas skaitliski un ko mēs esam nosaukuši par laiku”.

¹⁴³ Ibid., S. 53. Ambrozijus, *Hexameron* 1,6,20 raksta: “In principio itaque temporis caelum et terram deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum, dies autem temporis portio est, non principium.” Tātad laiks radies “kopš šīs pasaules, nevis pirms pasaules”.

¹⁴⁴ Skat. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 234, kur viņš arī norāda, ka Augustīnam bija jāņēmēģina atbildēt uz Filona neatbildētajiem jautājumiem par Dieva bezdarbību pirms pasaules radīšanas: “But Augustine uses the idea differently from Philo. For when Philo tackles the question whether God was idle before he formed the kosmos out of matter, he gets only as far as saying that there was no time when unformed matter was waiting to be formed by God; God created matter and formed it simultaneously.”

¹⁴⁵ John F. CALLAHAN, “Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine’s Theory of Time”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), p. 437–454; John F. CALLAHAN, “Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time”, in *Proceedings of the XIIIth International Congress of Philosophy* (Firenze: Sansoni, 1960), p. 59–62.

¹⁴⁶ Kā norāda Dž.F. Kelehens (CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 64), Aristotelis “distinguishes between time as number and time as measure. We can speak of many days or few days, numbering by means of regularly recurring nows, or as long or short, thinking of it as a continuous measure. (..) Ten days can in no way be fast or slow, for they are nothing but the number of motion.”

¹⁴⁷ *Confessiones* 11,23,31: “Vai tu man pavēli, lai es atzīstu par pareizu, ja kāds saka: laiks ir kāda ķermeņa kustība? Nepavēli. Tu saki, ka ķermenis var kustēties tikai laikā, – to es dzirdu. Bet tu nesaki, ka laiks ir pati ķermeņa kustība, – to es nedzirdu. Kad ķermenis kustas, es ar laiku mēru, cik ilgi tas kustas – no brīža, kad sāk kustēties, līdz mitējas. Bet, ja es neredzēju, kad ķermenis sāka kustēties un turpināja kustēties, un neredzēju arī, kad tas apstāsies, tad es kustības ilgumu izmērīt nespēju, ja nu vienīgi no brīža, kad sāku skatīties, līdz brīdim, kad pārtraucu to darīt. (..) Un, tā kā ķermeņa kustība ir kaut kas viens, bet tas, ar ko mēs mērām šīs kustības ilgumu, kaut kas cits, tad kas gan nesaprastu, kurš no tiem drīzāk saucams par laiku? Patiešām, ja ķermenis brīžiem dažādā ātrumā kustas, brīžiem apstājas, mēs mērām ne tikai tā kustību, bet arī stāvēšanas ilgumu un sakām: “Tas stāvēja tikpat ilgi, cik kustējās” vai: “Tas stāvēja divreiz vai trīsreiz ilgāk, nekā kustējās.” (..) Tātad laiks nav ķermeņa kustība (*Non ergo tempus corporis motus*).”

nav.”¹⁴⁸ Un interesanti, ka Augustīns pat runā par mainīguma pakāpi: “Tātad, cik lielā mērā mēs esam mainīgi, tik lielā mērā mēs atšķiramies no mūžības.”¹⁴⁹

Tātad cilvēks kā viena no Dieva radībām ir mainīga būtne, mēs nevaram iedomāties cilvēka eksistenci bez šīs iezīmes – mainīguma. Dzīvojot laikā un turklāt vēl ar ķermeni nozīmē būt mainīgam, pie tam mainīgam gan laikā, gan telpā:

“Nemainīgajā mūžībā dzīvojošais [Dievs] tātad radīja visu reizē, no kā sāka plūst laiks un piepildīties telpa un ar lietu kustībām cauri laikam un telpai griezties laikmeti. Un starp šīm lietām viņš radīja gan garīgas, gan ķermeniskas būtnes. (..) Tomēr garīgās radības viņš nolika augstāk par ķermeniskajām, jo garīgās var kustēties tikai laikā, bet ķermeniskās – gan laikā, gan telpā. Piemēram, dvēsele kustas laikā, atceroties, ko aizmirsusi, vai iemācoties, ko nav zinājusi, vai gribot, ko nav gribējusi; bet ķermenis kustas telpā – no zemes uz debesīm, no debesīm uz zemi, no austrumiem uz rietumiem vai vēl kādā citā līdzīgā veidā. Bet visi, kuri kustas telpā, nevar kustēties citādi kā arī laikā; bet ne visiem, kuri kustas laikā, jākustas arī telpā. (..) Gars Radītājs pats kustas bez laika un telpas; radītais gars kustas laikā bez telpas; un ķermenis kustas laikā un telpā.”¹⁵⁰

Jau 390. gadā sarakstītajā vēstulē Celestīnam Augustīns ir skaidri definējis, ka ķermeņi kustas, mainās laikā un telpā, garīgās radības mainās tikai laikā, bet ir trešā “daba, kas nemainās ne laikā, ne telpā, proti, Dievs. Un tās, par kurām es esmu teicis, ka tās kaut kādā ziņā mainās, sauc par radībām, bet nemainīgā daba tiek saukta par Radītāju”¹⁵¹. Un radība nav iedomājama līdzmūžīga ar Radītāju tieši tādēļ, S. Lansela vārdiem, ka “citādi tas nozīmētu, ka neviendabīgiem esamības veidiem tiktu piedēvēts viendabīgs ilgšanas veids”¹⁵².

Dž. Vecels norāda, ka šis šķīrums “mainīgais–nemainīgais” Augustīnam pat ir būtiskāks par šķīrumu “ķermenisks – neķermenisks”¹⁵³. Ir ļoti grūti runāt par laiku, neminot kustību un pārmaiņas, savukārt ir neiespējami domāt par Dievu laika kategorijās.

“Visās mūsu darbībās un kustībās, gandrīz visās radību rošībās es redzu divus laikus – pagātņi un nākotni. (..) Visu lietu kustībā es redzu pagātņi un nākotņi. Patiesībā, kas

¹⁴⁸ *De civitate Dei* 11,6: “..recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est.”

¹⁴⁹ *De Trinitate* 4,18,24: “In quantum igitur mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus.”

¹⁵⁰ *De Genesi ad litteram* 8,20,39: “Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus current tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit. (..) Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. Exempli enim gratia, per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat: per locos autem corpus, vel a terra in coelum, vel a coelo in terram, vel ab oriente ad occidentem, vel si quo alio simili modo. Omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri: at non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri. (..) Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum.”

¹⁵¹ *Epistolae* 18,2: “Est natura per locus et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest: hoc deus est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator.”

¹⁵² “The author of the Confessions expressed himself no differently; he said that idea of a creature coeternal with God was inconceivable, for it was to presuppose the attribution of a homogeneous mode of duration to heterogeneous ways of being.” – Serge LANCEL, *St. Augustine* (London: SCM Press, 2002), p. 408.

¹⁵³ Skat. WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 20. Un E.P. Meijerings to sauc par “tipiski platonisku šķīrumu”, kas ir viena no Augustīna mācības pamatdomām, skat. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 21. Viņš citē Platona *Tīmajū* 27d un atsaucas uz Augustīna paša vārdiem *Confessiones* 7,1,1, ka viņš jau bija no platonikiem iemācījies, ka tas, “quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest”. Un *ibid.*, S. 23, Meijerings norāda, ka ne tikai platoniki, bet arī agrīnie kristieši “duālisti” mācīja par to, ka pasaule ir laba, bet ne tik laba kā tās Radītājs.

paliek, es neatrodu pagātņi un nākotņi, bet tikai tagadni un to – nesamaitātu, kāda tā nav radībai. Apspried lietu kustības, ... atradīsi Bija un Būs; domā par Dievu, atradīsi Ir, kur nevar būt Bija un Būs.”¹⁵⁴

Radība ir mainīga, tādu to radījis Dievs un nosaucis par labu.¹⁵⁵ Pētnieki, kuri saredz negativitāti Augustīna izteicienos par “*mutabilitas*”¹⁵⁶, neskata Augustīna izteicienus to kontekstā (proti, laiks salīdzinājumā ar mūžību, kustība salīdzinājumā ar nekustīgumu). Ja izejas punkts ir mūžība un Dievs, tad, protams, radība ir kaut kas daudz zemāks: “Jo patiesi ir tikai tas, kas pastāv nemainīgs.”¹⁵⁷ Bet Augustīns no tā nesecina, ka tāpēc radības mainīgums ir kaut kas negatīvs: “Kāpēc tās ir mainīgas? Jo tās nav visaugstākās. Kāpēc nav visaugstākās? Jo ir zemākas par to, kas tās radījis. Kas tās ir radījis? Tas, kurš ir augstākais.”¹⁵⁸ Precīzi Augustīna izpratni par “*mutabilitas*” ir uztvēris O.H.H. Lehners¹⁵⁹, jo Augustīns tiešām drīzāk saredz tajā pozitīvo, proti, iespēju cilvēkam mainīties un laboties, par ko runāšu 5. nodaļā, turklāt viņš vienmēr uzsver, ka radība ir mainīga, bet laba.

Lai gan laiks radās līdz ar radības kustībām un maiņām, tas nav atkarīgs no atsevišķu indivīdu kustības – nomirst vieni, piedzimst citi; apstājas vieni, citi kustas.

1.4. Mūžība un laiks

Nereti ar vārdiem “mūžīgi”, “mūžīgs” sarunvalodā tiek apzīmēts kaut kas ļoti ilgs, bezgalīgs, kam neredz galu. Augustīns runā par pilnīgi citu mūžību. Boēcijs, piemēram, lai izbēgtu no pārpratumiem, nošķir vārdus “*sempiternus*” un “*aeternus*”¹⁶⁰, no kuriem jēdzienu “*sempiternus*” saistīja ar laiku un ilgstamību. Taču Augustīns nav pretnostatījis šos jēdzienus, bet abus lietojis attiecībā uz Dievu, arī “*sempiternus*” (“*sine tempore sempiternum*”¹⁶¹). Mūžība Augustīnam atbilst tikai un vienīgi kaut kam pārlaicīgam, nevis ilgam.

Augustīna iemīļotais mūžīgā Dieva ‘apzīmējums’ “*idem ipse*” (vienmēr “tas pats”) nāk no 102. psalma (27–28): “*Mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es.* (Tu tās pārveidosi, un tās pārveidosies. Bet tu paliec tas pats.)”

¹⁵⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 38,10: “Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. (...) Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies Fuit et Erit: cogita Deum, invenies Est, ubi Fuit et Erit esse non possit.”

¹⁵⁵ A.J. Būhers ir ļoti precīzi formulējis laika un maiņas sasaisti: “Zeit als Mass der Veränderlichkeit, und Veränderlichkeit als Merkmal des weltlich Seienden lassen Zeit als das massgebende merkmal des geschaffenen Seienden hervortreten.” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 42.

¹⁵⁶ K. Millers runā par šādu uzskatu dominanci Augustīna pētniecībā: “Die ontologische Einschätzung der ‘mutabilitas’ durch Augustin ist von grundlegender Ambivalenz geprägt, zumeist überwiegen jedoch die dunklen und negativen Wertungen.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 45.

¹⁵⁷ *Confessiones* 7,11,17: “Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.”

¹⁵⁸ *De vera religione* 18,35: “Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est.”

¹⁵⁹ Un viņš pat saredz priekšrocības, salīdzinot ar mūžību: “Seiendes in der Welt hat die Möglichkeit, anders werden zu können, Andersheit, Gegensatz, Verneinung in sich zeitlich zum Ausdruck zu bringen, was in einer Gegenwart des “alles zugleich” unmöglich ist.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 157–158.

¹⁶⁰ Skat. Boēcijs *De Trinitate* 4,11; *Consolatio philosophiae* 5,6.

¹⁶¹ *De Trinitate* 5,1,2.

Tomēr bieži min Plotīnu kā Augustīna mācības par mūžību avotu (arī Dž.F. Kelehens¹⁶²), jo viņiem tiešām ir līdzīgi izteikumi par mūžību, kas ir visa reizē, Dievu, kas ir viss klātesošs (“*totum praesens*”), taču es nepiekrītu V.Dž. Henkijam, kad viņš sauc *Atzīšanās* 11. grāmatu par “plotīnisku laika un mūžības traktējumu”¹⁶³. Augustīna kristīgais skatījums būtiski atšķiras no Plotīna tieši ar to, kādu vietu un ceļu Augustīns saredz cilvēkam, dzīvojot šajā laikā un ticot mūžīgajam Dievam.

1.4.1. Dieva bezlaika mūžība

Augustīns par istu mūžību sauc to stāvokli, “kurā nemainīgais Dievs pastāv bez sākuma, bez gala un līdz ar to nav pakļauts samaitāšanai”¹⁶⁴. Augustīnam mūžība ir bezlaika mūžība, nevis laiks, kas nekad nebeigsies: “Īsta mūžība ir tur, kur nav nekā no laika.”¹⁶⁵ Tas ir tad, kad laika nav, kad nav nekā, kas atgādinātu ilgstamību, secību un maiņu¹⁶⁶, “mūžība ir patiesa nemirstība, patiesa nesamaitājamība, patiesa nemainība”¹⁶⁷. Mūžība ar tās nemainību ir kaut kas pilnīgi cits nekā laiks, kustības un maiņas.

“Mēs nedrīkstam domāt, ka viņa būtība, kas ir pats Dievs, mainās laikā vai telpā vai arī kustas caur laiku vai telpu. (..) Un tātad ne jau ar kādu laika sprīdi vai atstatumu savā nemainīgajā mūžībā [Dievs] ir senāks par visu, jo pats ir pirms visa, un ir jaunāks par visu, jo viņš ir tas pats arī pēc visa.”¹⁶⁸

Tā ir lielākā atšķirība starp laiku un mūžību, ka mūžīgajā nekas nepāriet, bet viss ir ‘tagad’.

“Tavi gadi nedz atnāk, nedz aiziet. (..) Tavi gadi ir viena diena, un tava diena nav katru dienu, bet šodien, jo tava šodiena nepiešķāpjas rītdienai un arī neseko vakardienai. Tava šodiena ir mūžība.”¹⁶⁹

“Ir viens Dieva Vārds, caur kuru ir radīts viss un kurš ir nemainīga patiesība, kurā kā sākumā un nemainīgi pastāv viss reizē – ne tikai tas, kas tagad ir šajā radītajā pasaulē, bet arī tas, kas bija un kas būs. Taču viņā tas viss nevis bija vai būs, bet tikai ir; un viņā viss ir dzīvība, un viss ir viens, vai labāk – viņā tas viss ir viens un viena dzīvība.”¹⁷⁰

Tādēļ *Exodus* 3,14 frāze (latīņu tulkojumā) “*ego sum, qui sum*” (“es esmu, kas es esmu”), Augustīnaprāt, vislabāk raksturo to, kāda ir Dieva mūžība, pilnība, nemainība pretstatā radības laikam un laicīgumam, fragmentārumam. Dievs “ir nevis kaut kādā veidā, bet ir tas, kas ir”¹⁷¹.

¹⁶² Skat. īpaši: CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 89-91.

¹⁶³ Wayne J. HANKEY, “‘Knowing as We Are Known’ in Confessions 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity”, *Augustinian Studies* 34. 1 (2003), p. 34.

¹⁶⁴ *De Trinitate* 15,5,7: “Ipsa est etiam vera aeternitas qua est immutabilis deus sine initio, sine fine, consequenter et incorruptibilis.” Un V.Dž. Burke to sauc par labāko mūžības definīciju, skat. Vernon J. BOURKE, *Augustine’s Love of Wisdom: An Introspective Philosophy* (West Lafayette: Purdue University Press, 1992), p. 122.

¹⁶⁵ *In Johannis evangelium tractatus* 23,9: “Vera enim aeternitas est, ubi temporis nihil est.”

¹⁶⁶ Un, kā norāda R. Sorabdzi, ne tikai Augustīns, bet arī Boēcījs, un vēlāk Kenterberijas Anselms un Akvīnas Toms saprot Dievu kā tādu, kas ir ne tikai nemainīgs, bet arī bezlaika, skat. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 253.

¹⁶⁷ *De Trinitate* 4,18,24: “Vera autem immortalitas, vera incorruptibilitas, vera incommutabilitas, ipsa est aeternitas.”

¹⁶⁸ *De Genesi ad litteram* 8,26,48: “Non debemus opinari eius substantiam qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, aut per tempora et loca mobilem. (..) Item nullo temporum vel intervallo vel spatio, incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia.”

¹⁶⁹ *Confessiones* 11,13,16: “Anni tui nec eunt nec veniunt. (..) Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas.”

¹⁷⁰ *De Trinitate* 4,1,3: “Quia igitur unum est Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est vita.”

¹⁷¹ *Confessiones* 13,31,46: “..qui non aliquo modo est, sed quod est, est.”

“Šī Dieva mūžīgā un nemainīgā daba, kas ir esoša pati sevī, kā ir teikts Mozum: “Es esmu, kas es esmu,” pilnībā atšķiras no tām, kuras ir radītas, jo patiesi un sākotnēji pastāv tas, kas tāds pats ir vienmēr – ne tikai nemainās, bet pat nespēj mainīties.”¹⁷²

Tā kā Augustīns runā par Dieva būtības un atribūtu nenošķiramību, arī “būt” un “nemainīgs” attiecībā uz Dievu var tikt lietoti, E. Žilsons vārdiem, kā sinonīmi¹⁷³.

Un *Jāņa evaņģēlija komentārā* Augustīns raksta, ka “nemainīgo un neizsakāmo [Dieva] dabu nevar apzīmēt ar vārdiem ‘bija’ un ‘būs’, bet tikai ar ‘ir’, tāpēc ka šī daba ir patiesi esoša, jo nav mainīga, un vienīgi viņam pienākas teikt “es esmu, kas es esmu””¹⁷⁴.

Šādi un līdzīgi citāti raksturo to, ka Augustīna izteiksme, runājot par Dievu, drīzāk ir apofātiska, nevis katafātiska, tomēr kaut kādas zināšanas par Dievu ir iespējamas, pat ja tās nav iespējams formulēt vai arī ir formulējamas superlatīvos, proti, Dievs ir tas, “par kuru nekas labāks vai augstāks neeksistē”¹⁷⁵, “augstākais labums, par kuru nav augstāka, ir Dievs, un līdz ar to viņš ir nemainīgs labums, tāpēc patiesi mūžīgs un patiesi nemirstīgs”¹⁷⁶. Saprast to, ka Dievs ir cilvēkam neaptverams, ir daudz labāk nekā nemaz nemēģināt neko saprast:

“Neaptveramās lietas ir jāmeklē, lai tas, kurš varētu atrast, cik viņa meklētais ir neaptverams, nedomātu, ka nevar neko atrast.”¹⁷⁷

Par Dieva mūžību Augustīns izsakās, arī izmantojot noliegumu. Pasauli ir radījis “tāds Dievs, kas ir visur vesels, kuru neietver telpa, nesavieno locekļi, kurš nekur nav sašķelts, nekur nav mainīgs, un ar klātesošu spēku, nevis trūkumu cietošu dabu piepilda debesis un zemi”¹⁷⁸.

Ir gandrīz neiespējami atrast laika un mūžības saskares punktu. Kā bezlaika nemainīgajam Dievam var būt kaut kādas zināšanas par cilvēku, kas dzīvo laikā un kam neapšaubāmi visa eksistence laikā ir “pirms” un “pēc”, maiņu un kustību noteikta? Un savukārt kā laicīgais cilvēks var vērsties pie mūžīgā Dieva? Augustīna atbildes ir interesantas, piemēram, lūgšanu sakarā. Viņš norāda, ka Dievs zina visu, arī mūsu lūgšanas, ne-laicīgi, ārpus laika, bet tomēr – iepriekš (kas ir laika kategorija). Dieva zina iepriekš, bet no mūžības, “kas notiks šajā laikā”¹⁷⁹, ko kāds viņam lūgs. “Viņš, kustinādams laicīgās lietas, laikā nekustas; un viņš vienā un tajā pašā veidā zina gan to, kas notiks, gan to, kas noticis; un lūdzošos uzklausā tikai tā, ka viņš jau ir zinājis, ka uzklausīs. (..) un viņa pavēles, lai

¹⁷² *De Genesi ad litteram* 5,16,34: “Quamvis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod Deus est, habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est: *Ego sum qui sum*; longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt: quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest.”

¹⁷³ “Dans le pensée d’Augustin, les deux termes “être” et “immuable” sont rigoureusement synonymes.” – GILSON, “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”, p. 206. Un vēl Žilsons norāda, ka Augustīns lieto “verbe *est* comme d’un substantif”. – Ibid., p. 205. Skat., piemēram, *Enarrationes in Psalmos* 134,4: “Est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est.”

¹⁷⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 99,5: “Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat Fuit et Erit, sed tantum Est: ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest; et ideo illi tantum convenerat dicere: *Ego sum qui sum*.”

¹⁷⁵ *De doctrina christiana* 1,7,7: “..aliquid quo nihil sit melius atque sublimius.”

¹⁷⁶ *De natura boni* 1: “Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale.”

¹⁷⁷ *De Trinitate* 15,2,2: “Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire.”

¹⁷⁸ *De civitate Dei* 7,30: “..sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura.”

¹⁷⁹ *De Genesi ad litteram* 6,17,28: “..praescientia Dei, qui ex aeternitate noverat quid illo tempore facturus erat.”

gan sniegtas laikā, ir apdomātas viņa mūžīgajā lēmumā¹⁸⁰. Viņa iepriekšzināšana ir mūžīga, un viņš ne tikai pagājušās un tagadnes, bet arī nākotnes lietas grib mūžīgi, nevis kādā laika nogrieznī:

“Patiesi, pirms pienāk laiks, kurā viņš vēlas, lai notiktu tas, ko viņš pirms visiem laikiem ir noteicis un sakārtojis, mēs sakām: “Tas notiks tad, kad Dievs gribēs.” Taču, ja mēs nezīnām ne tikai laiku, kad tas notiks, bet arī, vai tas notiks, mēs sakām: “Tas notiks, ja Dievs gribēs,” bet ne jau tāpēc, ka Dievam tad radīsies jauna griba, kuras pirms tam nebija, bet tāpēc, ka tad notiks tas, kas no mūžības ir sagatavots viņa nemainīgajā gribā.”¹⁸¹

Augustīna domas par Dieva iepriekšzināšanu ir pamatā arī viņa mācībai par predestināciju, kurā bieži pētnieki saskata pārāk daudz nolemtības, bet Augustīna pamatdoma vienkārši ir, ka Dievam ir šīs īpašās zināšanas:

“Kas gan cits ir iepriekšzināšana kā nākotnes zināšana? Bet kas var būt nākotne Dievam, kas iet pāri visiem laikiem? Ja Dieva zināšana aptver visas lietas, tai tās nav nākotnē, bet tagadnē; tādēļ var runāt tikai par zināšanu, nevis iepriekšzināšanu.”¹⁸²

Viens no visspilgtākajiem un poētiskākajiem, bet tajā pašā laikā paradoksu pārbagātākajiem Augustīna rakstu fragmentiem par Dievu viņa mūžībā un viņa darbību pasaulē, attiecībā ar radību laikā, ir atrodamas, protams, viņa poētiskākajā darbā *Atzišanās*:

“Tu esi augstākais, labākais, spēcīgākais, varenākais, žēlsirdīgākais un taisnīgākais, aplēptākais un klātesošākais, skaistākais un stiprākais, tu esi pastāvīgs un neaptverams, nemainīgs un visu mainošs (*immutabilis, mutans omnia*), nekad tu neesi jauns, nekad vecs, tu dari visu jaunu un vecumā noved iedomīgos, un viņi to nezina; vienmēr darbīgs, vienmēr mierā, savāc visu, kaut gan tev neko nevajag; tu nes, piepildi un aizstāvi; radi, baro un pilnveido; tu meklē, kaut gan tev nekā netrūkst. Tu mīli, bet nededz; esi greizsirdīgs, tomēr drošs; tev nepatīk, bet tu nebēdājies; tu dusmojies, bet esi mierīgs; tu maini savus darbus, bet nemaini nodomu (*opera mutas nec mutas consilium*); tu pieņem to, ko atrodi, kaut gan nekad neesi to pazaudējis; kaut gan neesi nabags, priecājies par ieguvumu; kaut gan neesi alkatīgs, pieprasi augļus. (..) Tomēr ko gan mēs esam pateikuši, mans Dievs, mana dzīvība, mana svētā saldme? Ko gan kāds var pateikt, kad runā par tevi? Un vai! šiem klusētājiem par tevi, jo mēmi ir visi plāpas.”¹⁸³

1.4.2. Laiks pretstatā mūžībai

Laika un mūžības pretnostatījums Augustīnam neiezīmē pretstatu starp ķermeni un garu, bet gan starp mainīgo un nemainīgo, arī daļām un veselumu, daudziem un vienu. Ir ļoti grūti salīdzināt laiku ar mūžību, jo mūžība nav mūsu maņām sasniedzama un pieredzama, mūsu uztvere ir pašos pamatos temporāla.

¹⁸⁰ *De civitate Dei* 10,12: “Nam temporalia movens temporaliter non movetur, nec aliter novit facienda quam facta, nec aliter invocantes exaudit quam invocatos videt. (..) eiusque temporaliter fiunt iussa aeterna eius lege conspecta.”

¹⁸¹ *Ibid.*, 22,2,2: “..(eius praescientia sempiterna est, profecto in caelo et in terra omnia quaecumque voluit non solum praeterita vel praesentia, sed etiam futura iam fecit.) Verum antequam veniat tempus, quo voluit ut fieret, quod ante tempora universa praescivit atque disposuit, dicimus: “Fiet quando Deus voluerit”; si autem non solum tempus quo futurum est, verum etiam utrum futurum sit ignoramus, dicimus: “Fiet, si Deus voluerit”; non quia Deus novam voluntatem, quam non habuit, tunc habebit; sed quia id, quod ex aeternitate in eius immutabili praeparatum est voluntate, tunc erit.”

¹⁸² *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 2,2,2: “Quid est enim praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia tempora supergreditur? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes; ac per hoc non iam praescientia sed tantum scientia dici potest.”

¹⁸³ *Confessiones* 1,4,4.

Augustīna mūžībai nav nekāda sakara ar ilgumu. Ž. Še-Rī raksta, ka “laiks un mūžība neatšķiras pēc ilgstamības, bet tikai pēc to pašas dabas”¹⁸⁴, mūžība ir kaut kas pilnīgi cits. Kā jau iepriekš teikts, mūžība ir pilnīgi bez laika, var arī teikt, ka Augustīna mūžība ir, pēc M. Toinisena definīcijas, “mūžība stiprā nozīmē”, nevis “mūžība vājā nozīmē”¹⁸⁵ (nebeidzams laiks).

Lai gan tie ir absolūti pretstati, kaut kas tomēr laikam un mūžībai ir līdzīgs. Kā norāda P. Rikērs: “Mūžība ir kā laiks. Tas, ka tā pastāv, nerada problēmas. Mūs mulsina tas, kā tā pastāv un darbojas.”¹⁸⁶ Tas būs ļoti izteikti redzams darba nākamajā nodaļā par laika uztveri, kur laiks izslīdēs Augustīnam no rokām tieši tāpat kā mūžība – abus nav iespējams nedz īsti satvert, lai aplūkotu, nedz atrast īstos vārdus, lai aprakstītu un vēl jo vairāk – sniegtu definīciju.

Augustīns vienmēr mūžību ir licis augstāk par laiku. Tomēr mūsu dzīve ir iespējama tikai laikā. Kamēr dzīvojam, esam laikā. Tik, cik pozitīvi mēs vērtējam savu dzīvi, tikpat pozitīvam, loģiski, jābūt laika vērtējumam, pretējā gadījumā nonākam bezizejā. Tas vēlāk būs plašāk redzams atsevišķu pētnieku pieejā Augustīna mācībai par laiku, iezīmējot tā negatīvo pusi un uzsverot, ka Augustīns to pretstatījis mūžībai (un tā ir, protams, laba), līdz ar to laiks ir savā būtībā, ne tikai izpausmēs negatīvs. Tomēr vai tā to saprata Augustīns? Pagaidām jautājums lai paliek atvērts.

No vienas puses, jebkurš mēģinājums salīdzināt laiku ar mūžību novedīs pie tā, ka laiks būs nepilnīgāks, sliktāks utt. Tā P. Rikērs saredz Augustīna izteikumos par laika rašanos divas negatīvas jeb, precīzāk, ar “neesamību” saistītas laika iezīmes: ontoloģiskā nepilnība saistībā ar radīšanu “*ex nihilo*”; un tas, ka “*Verbum*” (Vārds Radītājs¹⁸⁷) paliek, bet “*verba*” pazūd.¹⁸⁸

No otras puses, arī mūžību var skatīt no laika perspektīvas un atrast kaut ko, kas ir negatīvs. Mūžība, kā G.V. fon Jesse saredz Augustīna uzskatus, “pozitīvi nozīmē pilnību, pabeigtību, pilnumu, kur nekādā veidā neko nevar pielikt klāt; un negatīvi – tā jāšaredz kā tāda, kas izslēdz jebko, kam ir vismazākā līdzība ar maiņu un kustību, kā arī izslēdz jebkādas laikposmus vai mirkļu secību. Tā ir ne-laiks un ne-vieta”¹⁸⁹. Mūžība, raugoties no laika puses, P. Rikēra vārdiem, ir tā, kas “neietver laiku, tā, kas nav laicīga”¹⁹⁰, tā tad mēs arī par mūžību varam runāt ar negatīviem terminiem.

¹⁸⁴ “Temps et éternité ne diffèrent donc pas par l’extension, mais par leur nature même.” – CHAIX-RUY, “Le probleme du temps dans les “Confessions” et dans la “Cite de Dieu””, p. 470–471.

¹⁸⁵ “Ewigkeit im starken Sinne,” nevis “Ewigkeit im schwachen Sinne.” – THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, S. 93.

¹⁸⁶ “In this sense, eternity is just like time. That it exists causes no problem; how it exists and acts leaves us puzzled.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 23.

¹⁸⁷ *Confessiones* 11,6,8: “Šie vārdi ir tālu zem manis, un to vispār nav, jo tie aizbēg un aiziet, bet mana Dieva vārds paliek pār mani mūžīgi.”

¹⁸⁸ “.the *Verbum* remains, the *verba* disappear.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 24. P. Rikērs norāda, ka mūžības un laika salīdzinājumā tieši mūžības pieredzei ir ierobežojošas funkcijas: “But it is precisely this experience of eternity that has the function of a limiting idea, when the intelligence “compares” time with eternity. It is the recoil effect of this “comparison” on the living experience of the *distentio animi* that makes the thought of eternity the limiting idea against the horizon of which the experience of the *distentio animi* receives, on the ontological level, the negative mark of a lack or a defect in being.” – Ibid., p. 26.

¹⁸⁹ “.positively, means a perfection, completeness, or fullness which can in no way be added to. Negatively, it must be viewed as excluding anything which has the slightest trace of change and motion, as well as excluding any interval or sequence of moments. It is not-Time and not-Place.” – Wilma Gundersdorf von JESS, “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”, *Augustinian Studies* 6 (1975), p. 75.

¹⁹⁰ Un P. Rikērs arī turpina: “In this sense, there is the double negation: I must be able to deny the features of my experience of time in order to perceive this experience as a lack with respect to that which denies it.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 236.

1.4.3. Laiks kā mūžības attēls?

Lai gan laiks pēc savas būtības ir pilnīgs mūžības pretstats, mūžību Augustīns mēdz saprast kā “viss tagad”, visu klātesošu, mūžīgo tagadni, – viņš lieto laika kategorijas. Laiks plūst, ir regulārs, ciklisks (kad saule katru rītu uzlec un noriet) un ar savu nosacīto ‘nemainīgumu’ var šķist atgādinām mūžību.

Platons *Tīmajā* 38d laiku sauc par “mūžības mūžīgo kustīgo attēlu” (αἰῶνος .. ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), laiks ir sakārtots, regulārs un daudzējādā ziņā līdzinās mūžībai. Kā norāda Dž.F. Kelehens, pēc Platona uzskatiem, “laiks un universs saglabājas cauri visam laikam, tieši tāpat kā mūžīgā daba saglabājas cauri visai mūžībai”¹⁹¹.

Arī Augustīna darbos ir atrodami daži izteikumi, no kuriem varētu secināt, ka laiks tiek saprasts kā mūžības attēls:

“..laiki tiek radīti, sakārtoti un pārmainīti, atdarinot mūžību, kā tie to dara, kad debesis griežoties nonāk tajā pašā vietā un debesu ķermeņi atgriežas turpat, un dienās un mēnešos, un gados, un gadsimtos, un citos periodos tie paklausa vienādības, vienības un kārtības likumiem. Tā zemes lietas ir pakļautas debesu lietām, un to laika riņķojumi gluži kā kosmosa dziesmā savienojas ar neskaitāmiem citiem, kas tiem seko.”¹⁹²

“Tas, ka laiki mijas ar tiem sekojošajiem laikiem – kad mēness dilst un no jauna aug, kad saule katru gadu atgriežas tajās pašās vietās, kad pavasaris, vasara, rudens un ziema aiziet, lai atkal atnāktu –, ir kaut kāda mūžības atdarināšana.”¹⁹³

Uz šiem Augustīna rakstu fragmentiem norāda gan O.H.H. Lehnars¹⁹⁴, gan U. Duhrovs, kurš ir pārliecināts, ka agrīnajos, pirms *Atzīšanās* sarakstītajos darbos Augustīns piekrīt Platona definīcijai, ka laiks ir mūžības kustīgais attēls¹⁹⁵. E.A. Šmits norāda, ka Augustīns šo Platona mācību zināja, bet nepieņēma¹⁹⁶, pat ja daži agrīnie darbi varētu likt par to tā domāt. Un V. Mešs iesaka padomāt par Augustīna kā kristieša priekšstatu par paraugu pretstatā attēlam¹⁹⁷.

Augustīna lietotais “*imitatio*” (laiks kā mūžības atdarināšana) neapstrīd viņa uzskatu, ka laiks ir kaut kas pilnīgi cits nekā mūžība.

¹⁹¹ “..time and the universe persists throughout all time just as the eternal nature endures through all eternity.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 19.

¹⁹² Ap 387.–389. g. sarakstītais *De musica* 6,11,29: “..tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.”

¹⁹³ 395. g. sarakstītais *Enarrationes in Psalmos* 9,7: “Vicissitudo enim temporum sibi succedentium, dum luna minuitur et rursus impletur, dum sol omni anno locum suum repetit, dum ver, vel aestas, vel autumnus, vel hiems sic transit ut redeat, aeternitatis quaedam imitatio est.”

¹⁹⁴ LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 135.

¹⁹⁵ “..so trifft man in Früwerk vor den *Confessiones* noch direkte Anklänge an Platos Definition der Zeit als ewigem bewegtem Abbild der Ewigkeit.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 282.

¹⁹⁶ Viņš (SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 49) runā par *Confessiones* un saka, ka tur “fehlt nicht nur “imago aeternitatis”, sondern auch alles, was irgendwie in die Nähe einer solcher Vorstellung gerückt werden könnte”.

¹⁹⁷ “Es mag richtig sein, dass Augustinus die Differenz zwischen Vorbild und Abbild wesentlich mehr betonen musste als die Platoniker, weil er als christlicher Denker die Welt als Schöpfung aufzufassen und deshalb Gottes Transzendenz gegenüber der Welt zu sichern hatte.” – Walter MESCH, “Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?”, *Antike und Abendland* 44 (1998), S. 147.

1.5. Laiks un debesu spīdekļi

Mērot un iezīmējot laiku, kā arī runājot par to, viens no mūsu atskaites punktiem ir saules un mēness kustība. Šis 'laiks', kuru mums strukturē diena, vakars, nakts un rīts, ir tas, kuru visvairāk uztveram un saprotam. Tas ir laiks, kurš sakārto mūsu dzīvi dienās, mēnešos, gados, palīdz savietot notikumus. Tas ir laiks, kas mūsu dzīvē palīdz ieraudzīt notikumu secību. Un faktiski cilvēce kā tāda ir cieši saistīta ar šīm debesu spīdekļu kustībām, jo tās iezīmē mūsu publisko laiku. Augustīns par laika, kustības un debesu spīdekļu savstarpējo saistību runā salīdzinoši daudz, jo temats ir problemātiskāks, nekā varētu likties.

1.5.1. "Dabas pulkstenis"

Par "dabas pulksteni"¹⁹⁸ debesu spīdekļu iezīmēto laiku ir nosaucis Dž.M. Kvins, un tas šķiet visai precīzs apzīmējums tai lomai, kuru Augustīns atvēl debesu spīdekļiem un to nozīmei fiziskā laika iezīmēšanā.

Kā jau minēju, Augustīns palika uzticīgs Vecās Derības 'burtam' un centās runāt par laika sākumu pēc spīdekļu radišanas debesīs (turklāt šis kārtības autors ir Dievs). Tiem bija jākalpo par zīmēm, kas sadala laiku. Augustīna lasītais *Genesis* 1,14-19 latīņu teksts bija šāds:

"Et dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, in inchoationem diei et noctis (kā dienas un nakts sākums), et ut dividant inter diem et noctem (lai nošķirtu dienu no nakts); et sint in signa et tempora, et in dies, et in annos¹⁹⁹, et sint in splendorem in firmamento coeli, ut luceant super terram. Et factum est sic. Et fecit Deus duo luminaria magna; luminare maius in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis; et stellas: et posuit ea Deus in firmamento coeli, ut luceant super terram, et ut sint in inchoationem diei et noctis, et ut dividant inter lucem et tenebras (lai nošķirtu gaismu no tumsas). Et vidit Deus quia bonum est. Et facta est vespera, et factum est mane dies quartus."

Augustīns gan pats retoriski vaicā: "Kurš gan to neredz, cik tas ir nesaprotami pateikts – ka laiki ir sākušies ceturtajā dienā, it kā iepriekšējās trīs būtu varējušas paiet bez laika?"²⁰⁰ Papildus jau iepriekšējās apakšnodaļās minētajām Augustīna atbildēm šeit jāmin vēl viena. Tad, kad *Genesis* 1,5 un 1,8, un 1,13 par pirmajām trim dienām teikts "un tapa vakars, un tapa rīts", Augustīns to skaidro kā teiktu tāpēc, ka "vakarā tiek pabeigts uzsāktais darbs un no rīta ir jauna nākamā darba sākums", vakars un rīts, "kā mēs redzam, nevar tapt bez saules gaitas"²⁰¹.

Kad runāju par debesu debesīm, jau bija redzams, ka Augustīns ar vārdu "gaisma (*lux*)" apzīmē arī kaut ko citu nekā mums zināmo saules gaismu, nekā mēness un zvaigžņu gaismu vai citu ķermeņu spīdumu, proti, Augustīns par gaismu sauc arī garīgo radību, eņģeļus. Bet pasaules fiziskais laiks ir pilnīgi cits laiks, un mūsu diena ir cita gaisma:

¹⁹⁸ "Clock of nature." – QUINN, "Four Faces of Time in St. Augustine", p. 194.

¹⁹⁹ Latīņu tekstam iespējami divi tulkojumi: "Tie lai ir par zīmēm gan laikiem, gan dienām, gan gadiem (lai ir to zīmes)," kā arī: "Tie lai ir par zīmēm un laikiem, un dienām, un gadiem." Ne ebreju oriģināls, ne arī īsti grieķu tulkojums Septuagintā nepieļauj pirmo variantu. Tomēr, tulkojot Augustīnu, gandrīz visi to izvēlas, jo tas liekas saprotamāks.

²⁰⁰ *De Genesi ad litteram* 2,14,28: "Quis non videat quam obscure positum sit, quarto die coepisse tempora, quasi superius triduum sine tempore praeterire potuerit?"

²⁰¹ *De Genesi contra Manicheos* 1,14,20: "Et facta est vespera, et factum est mane, quod nunc sine solis cursu videmus fieri non posse. Restat ergo ut intellegamus, in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas, vesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri operis."

“Ne visa gaisma tiek saukta par dienu. (..) Par dienu tiek saukta tā gaisma, pirms kuras atnākšanas un kurai aizejot seko nakts.”²⁰²

“Viņi [eņģeļi] ir bijuši visos laikos tieši tādēļ, ka ir radīti pirms visiem laikiem, ja jau laiki ir sākušies ar debesīm un viņi jau bija pirms debesīm. Un, ja mēs pieņemtu, ka laiks nesākās ar debesīm, bet bija jau pirms debesīm, tad ne jau ar stundām, dienām, mēnešiem un gadiem (jo šie laiku sprīžu mēri, kurus ir pierasts un arī pareizi saukt par laikiem, ir sākušies, kā tas skaidri redzams, ar zvaigžņu kustību; tādēļ arī Dievs, kad tās nolika to vietās, teica: *Un lai ir laiku, dienu un gadu zīmes*).”²⁰³

Augustīnam un viņa laika cilvēkam debesu spīdekļi bija svarīgs laika mērs.

“Mēs redzam spīdekļus atspīdam augšā – sauli, kas dod dienu, mēnesi un zvaigznes, kas mierina nakti, un tas viss norāda uz laiku un apzīmē to.”²⁰⁴

Un tas nav tikai poētisms, kā tas būtu mūsdienās, kad mums ir visprecīzākie pulksteņi, lai jebkurā brīdī noteiktu laiku. Augustīna laikā pulksteņus īpaši neizmantoja. Kad Augustīns *Atzišanās* 11,2,2 raksta, ka viņam “ir dārga ik laika lāse (*caro mihi valent stillae temporum*)”, visticamāk, tā ir norāde uz ūdens pulksteņiem²⁰⁵, kas Augustīna laikā varēja būt vienīgā²⁰⁶ alternatīva debesu spīdekļu gaitas rādītajam laikam. Tādēļ debesu spīdekļi Augustīnam bija arī saistīti ar ikdienišķu dienas gaitas strukturēšanu, jo “kad ir mākoņaina diena, stundas paiet un noiet savu laika sprīdi, bet mēs tās nevaram atšķirt un novērot”²⁰⁷.

Runājot par laika mērvienībām, mazākās, kuras Augustīns ir nosaucis un, iespējams, arī zinājis, ir stundas. Sīkaku dalījumu viņš nav zinājis. E.P. Meijerings²⁰⁸ norāda, ka Augustīnam pat dvīņu piedzimšana likusies tāda, kas nav nošķirama laikā: “Lielākoties viņi atstāj mātes dzemdi viens pēc otra ar tik mazu laika starpību, ka, lai kādu spēku tai piešķirtu astrologi, ar cilvēka aci to nav iespējams novērot.”²⁰⁹ Un tādēļ arī, kad viņš runā par tagadnes netveramību, viņš raksta: “Ja varētu iedomāties kādu laika periodu, ko nevarētu vairs sadalīt pat ne vismazākajās mirkļu daļiņās, tad tas būtu vienīgais, ko varētu saukt par tagadni.”²¹⁰ Interesanti, protams, ka frāzē “*minutissimas momentorum partes*” ir vārdi, no kuriem vēlāk ir veidojušies temporāli apzīmējumi: moments un minūte.

Nākamais jautājums – kas tas ir par laiku, kuru debesu spīdekļi apzīmē, proti, ir tā zīmes? Augustīns visai precīzi norāda, ka tas drīzāk ir nevis laiks, laiki, bet gadalaiki:

²⁰² *De Genesi ad litteram* 1,12,24: “Sicut non omnis lux dies appellatur. (..) Sed illa lux appellatur dies, cui nox praecedenti recedentique succedit.”

²⁰³ *De civitate Dei* 12,15: “Usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint; si tamen a caelo coepta sunt tempora, et illi iam erant ante caelum. At si tempus non a caelo, verum et ante caelum fuit; non quidem in horis et diebus et mensibus et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum haec institueret, dixit: *Et sint in signa et in tempora et in dies et in annos*).”

²⁰⁴ *Confessiones* 13,32,47: “Videmus luminaria fulgere desuper, solem sufficere diei, lunam et stellas consolari noctem atque his omnibus notari et significari tempora.”

²⁰⁵ Tie bijuši līdzīgi smilšu pulksteņiem. Arī citos darbos Augustīns lieto līdzīgus vārdus, runājot par patērēto laiku, piemēram, *Epistolae* 110,5: “..tiek iztecinātas nedaudzas laika lāses (*..paucissimae guttae temporis stillantur*).”

²⁰⁶ Skat. QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 193.

²⁰⁷ *De Genesi contra Manicheos* 1,14,21: “Sicut horae quando nubilus dies est, transeunt quidem, et sua spatia peragunt; sed distingui a nobis et notari non possunt.”

²⁰⁸ MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 64. Un viņš arī atsaucas uz H. Mišelu, kurš raksta, ka dalījums stundās nav bijis pašsaprotoams daudziem cilvēkiem pat līdz 18. gadsimtam. – H. MICHEL, “La Notion de l’Heure dans l’Antiquité”, *Janus* 57 (1970), p. 115.

²⁰⁹ *Confessiones* 7,6,10: “..quorum plerique ita post invicem funduntur ex utero, ut parvum ipsum temporis intervallum, quantamlibet vim in rerum natura habere contendat, colligi tamen humana observatione non possit.”

²¹⁰ *Ibid.*, 11,15,20: “Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur.”

“Kad Raksti par zvaigznēm saka: *Lai ir par zīmēm*, kas gan spēj viegli izprast kaut ko tik apslēptu un pateikt, par kādām zīmēm tur ir runa? Tur taču nav runa par zīmēm, kuru vērošana norāda uz niecību, bet gan par noderīgām un nepieciešamām šajā dzīvē – piemēram, tām, kuras jūrnieki vēro, vadot kuģi, tām, kuras cilvēki vēro, lai paredzētu laikapstākļus vasarā un ziemā, kā arī rudens un pavasara gadalaikos. Tātad pilnīgi noteikti Raksti par laikiem sauc tos, kuri paiet ar zvaigžņu kustību; nevis mirkļu garumus, bet gadalaiku maiņas.”²¹¹

1.5.2. Laiks un kustība

Augustīnam nācās pielikt lielas pūles, lai parādītu, ka, lai gan šo debesu ķermeņu kustība mums parāda un kaut kādā ziņā veido laiku, tomēr pats laiks nav atkarīgs no tiem, laiks nav šo spīdekļu kustība.

Darbā *Atzišanās* divas nodaļas (11,23,29–30) ļoti izsmeļoši parāda Augustīna domu gaitu un uzskatus. Augustīns esot no kāda “mācīta cilvēka”²¹² dzirdējis, ka “laiks ir saules, mēness un zvaigžņu kustība”. Viņš tam iebilst, jo tad jau laiks var būt jebkura ķermeņa kustība. Viņa arguments ir podnieka ripa – tā grieztos, arī ja saule apstātos, un mēs varētu mērīt tās apgriezienus (lēnākus un ātrākus) un turklāt arī runāt par to (mūsu vārdi būtu lēnāki vai ātrāki) – tātad laiks būtu. Augustīns piekrīt, ka “zvaigznes un debesu spīdekļi ir laiku, dienu un gadu zīmes (*sunt sidera et luminaria caeli in signis et in temporibus et in diebus et in annis*)”, tomēr laiks nav to kustība, tieši tāpat kā laiks nav podnieka ripas kustība. Augustīns norāda, ka viņš grib atrast to laiku, kas ir kustības mērs, “izzināt tā laika būtību un dabu, ar kuru mēs mērām ķermeņu kustību (*scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus*)”. Tādēļ viņš jautā, vai tas, ko mēs saucam par dienu, ir saules kustība vai kustības ilgums no ausmas līdz rītam, vai abi divi (“*utrum motus ipse sit dies, an mora ipsa, quanta peragitur, an utrumque*”? Un viņš secina:

“Ja diena būtu saules kustība, tā varētu ilgt arī vienu stundu, ja vien saule šajā laikā spētu veikt savu ceļu. Bet, ja diena būtu saules kustības ilgums, tad tik īss laiks kā viena stunda no viena saules lēkta līdz nākošajam saules lēktam nevarētu būtu diena, – lai būtu pilna diena, saulei vajadzētu apriņķot divdesmit četras reizes. Ja diena būtu gan kustība, gan šīs kustības ilgums, tad par dienu nevarētu dēvēt nedz to, ja saule visu savu ceļu veiktu stundas laikā, nedz to, ja, saulei apstājoties, paietu tik daudz laika, kādā saule mēdz veikt visu riņķi no rīta līdz rītam.”²¹³

Tādēļ Augustīns meklē, kas ir tas laiks, ar kuru varētu izmērīt saules gājumu, ja tā savu ceļu no ausmas līdz ausmai veiktu nevis 24, bet 12 stundās. Augustīns tātad meklē laiku, kurš nav debesu ķermeņu kustība, jo laiks nevar tas būt, ko pierāda laika tupināšanās arī bez saules gaitas:

“Tādēļ lai neviens man nesaka, ka laiks ir debesu ķermeņu kustība, jo, kad kāds lūdza sauli apstāties, lai varētu uzvarēt kaujā, saule apstājās, bet laiks gāja (*Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut*

²¹¹ *De Genesi ad litteram* 2,14,29: “Quis in tantum secretum facile irrumpat, et quae signa dicat, cum dicit de sideribus: *Et sint in signa*? Neque enim illa dicit quae observare vanitatis est; sed utique utilia, et huius vitae usibus necessaria, quae vel nautae observant in gubernando, vel omnes homines ad praevidendas aeris qualitates per aestatem et hiemem, et autumnalem vernalemque temperiem. Et nimirum haec vocat tempora, quae per sidera fiunt, non spatia morarum, sed vicissitudines affectionum coeli huius.”

²¹² Par to, kas ir šis “*homo doctus*”, ir dažādas domas. Skat. SOLIGNAC, “Notes complémentaires”, XIV, p. 586. Savukārt Dž.F. Kelehens bija pārliecināts, ka tas ir bijis ariānis Eunomijs un Augustīna domas par laiku ir ietekmējis Cēzarejas Basilejs. Skat. CALLAHAN, “Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine’s Theory of Time”, p. 437–454; un: John F. CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers* (Villanova: Villanova University Press, 1967), p. 85.

²¹³ *Confessiones* 11,23,30.

victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat). Kauja ilga un beidzās savā laikā, kāds tai bija vajadzīgs.²¹⁴

E.P. Meijerings ir norādījis uz interesantu gramatikas īpatnību šī citāta fragmentā “*in temporibus et in diebus et in annis*”, proti, Augustīns prievārdu “*in*” lieto nevis ar akuzatīvu kā dažās citās vietās, komentējot *Genesis* grāmatu, bet gan ar ablatīvu; un Meijerings domā, ka tādējādi Augustīns vēlas uzsvērt to, ka debesu spīdekļu kustības ir laikā, “iekš” laika un tāpēc tie nevar paši būt laiks.²¹⁵

O.H.H. Lehnerts šo Augustīna rūpīgi paveikto darbu, meklējot dažādus piemērus, lai lasītājiem taptu skaidrs, kāpēc ķermeņa (arī debesu spīdekļu) kustība nav laiks un līdz ar to laiks nepieder kaut kādai “kosmiskai sfērai”, ir nosaucis par “laika demitoloģizēšanu (*Entmythologisierung der Zeit*)”.²¹⁶ Iespējams, Augustīnam ir tik svarīgi, ka kustība netiek identificēta ar laiku, jo viņš meklē – kā to nosauc E. Soliņaks – “absolūto laiku, laiku sevi”²¹⁷, jo “nevis laiks tiek mērīts ar kustību, bet kustība tiek mērīta ar laiku”²¹⁸. Kā norāda Dž.F. Kelehens, Augustīns neapspriež tādu iespēju, ka laiks varētu būt tīra kustība, jo “tas būtu pretrunā ar to, kā viņš saredz laiku”²¹⁹.

Tomēr vienam aspektam Augustīns izvairīgi vai apzināti paiet garām. P. Rikērs norāda, ka gan grieķiem, gan mums nav iedomājama stāvoša saule (ko Augustīns minējis) un diena, kas turpinās, saulei stāvot.²²⁰ Un Augustīns arī neizskaidro šādu apstāšanos un tās iespējamību.

P. Rikērs kritizēja Augustīnu, ka viņš nav spējis atrast laika mērīšanas principu tikai un vienīgi iekš *distentio animi*.²²¹ Dž. Vecels²²² nepiekrīt Rikēra kritikai, un, manuprāt, pamatoti. Lai arī cik grūti nebūtu atrast šim fiziskajam laikam kādu mērīku, debesu ķermeņi tomēr mums ir zināms un skaidrs atskaites punkts. Laiks ir radīts sen, tas ir radies pirms katra konkrētā cilvēka, tas nav atkarīgs no cilvēka kognitīvās spējas, lai gan, protams, to mērot, visvairāk mēs varam sasniegt tieši ar savu prātu, un tur Rikēram taisnība. Tomēr Augustīns nevienā darbā nesaista fizisko laiku, tā radišanu ar mērīšanas procesu, par kuru viņš runā *Atzīšanās* 11. grāmatā. Un varbūt arī mums

²¹⁴ Ibid., 11,23,30. Minētā kauja varētu būt Ajalona kauja, skat. Jozuas 10,12–13.

²¹⁵ “..die Bewegungen der Himmelskörper seien in der Zeit und daher keineswegs die Zeit selbst.” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 81.

²¹⁶ “Augustin leugnet nicht die Bedeutung der Gestirne als sichtbare Zeichen für die Zeitmessung. Aber es muss einsichtig werden, dass Zeit nicht irgendeiner bestimmten kosmischen Sphäre angehört.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 135–136.

²¹⁷ “Ce qu’Augustin recherche, s’est le temps *absolu*, le temps “en soi”” – SOLIGNAC, “Notes complémentaires”, XIV, p. 587.

²¹⁸ “Ce n’est donc pas le temps qui est mesuré par le mouvement, mais le mouvement qui est mesuré par le temps.” – Ibid., p. 587.

²¹⁹ “It is interesting to note that St. Augustine does not even consider the person who says that time is constituted by the motions of the heavenly bodies to mean that time is pure motion, because such a notion is repugnant to what he feels about time.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 161.

²²⁰ “Even the corrections that science continues to make in defining the notion of a “day” – as a fixed unit for computing months and years – attests that the search for an absolutely regular movement remains the guiding idea for any measurement of time. This is why it is simply not true that a day would remain what we call a “day” if it were not measured by the movement of the sun.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, III, p. 13.

²²¹ “[failed] to derive the principle for the measurement of time from the distention of the mind alone.” – Ibid., p. 14.

²²² “[Augustins] indicts the classical view for irrelevance, not for error. Since his own interests in the problem of time turn on how standards can be used at all, appeals to *distentio* as simple duration is idle.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 29.

nevajadzētu to mēģināt darīt, jo tieši debesu ķermeņi un to iezīmētais rīts, vakars utt. ir mums visērtākais, Dž.F. Keleheņa vārdiem, “atskaites punkts”²²³, kad runājam par laiku.

Un, pat ja mēs redzam Augustīna domām par laiku un kustības neidentificēšanu līdzīgus argumentus Aristoteļa un Platona darbos, tomēr, kā norāda E.P. Meijerings²²⁴, Augustīns, kad viņš negribēja identificēt laiku ar zvaigžņu kustību, runāja no citām pozīcijām. Un iespējams, ka Dž.F. Kelehenam taisnība, ka arī dažādu objektu miera stāvokli Augustīns varēja mērīt no citām pozīcijām – ar prātu²²⁵.

1.5.3. Astronomija un astroloģija

Šajā apakšpunktā vēlos pieminēt astroloģiju tikai tādēļ, ka Augustīna dzīvē tā zināmu laiku ir bijusi visai svarīga un tai ir tiešs sakars ar debesu spīdekļiem un pareģojumiem par laiku un cilvēku dzīvi laikā.

Tikpat ļoti, cik savā jaunībā Augustīns bija aizrāvis ar “matemātiķu” kalkulācijām par cilvēka likteni, kas balstījās uz zvaigžņu vērojumiem, tikpat ļoti vēlāk viņš pret to vērsās. Kad Augustīns kļuva par manihejieti, viņu ļoti aizrāva viņu astroloģiskās kalkulācijas: “..viņi pareģoja nākotni bez jebkādiem upuriem un garu piesaukšanas,”²²⁶ bet vēlāk viņš tās sauc par “melīgiem pareģojumiem” un “nekrietniem murgiem”²²⁷.

L.K. Ferrāri²²⁸ domā, ka Augustīns savā jaunībā pievērsies maniheismam tādēļ, ka 378. un 381. gadā bija notikuši saules un mēness aptumsumi, kas bija Augustīnu ļoti iespaidojuši, bet manihejieši bija spējusi tos paredzēt un turklāt arī vēl izskaidrot.

Tā darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns norāda, ka tālaika cilvēkiem saules aptumsums parasti asociējās ar kaut ko pārdabisku. Viņš min piemēru, ka romieši ir kā dievu pielūguši Romulu, jo viņa laikā “ir noticis saules aptumsums, ko neizglītotais pūlis piedēvēja Romula nopelniem, jo nezināja, ka to radījuši saules gaitas noteikti likumi”²²⁹.

Tātad jaunības neziņā Augustīnam manihejiešu spējas likās godājamās, tomēr vēlāk viņš atklāja, ka tās nav nekādas pārdabiskas zināšanas, tā nav nekāda mistiska *gnosis*, bet gan zināšanās balstītas kalkulācijas:

“Viņi [astrologi] pierakstījuši uzietos likumus, un tos var lasīt arī šodien: pēc tiem pavēsta, kurā gadā, kurā gada mēnesī, kurā mēneša dienā, kurā dienas stundā un cik liela mēness vai saules gaismas daļa aptumšosies. Un tā arī notiks, kā iepriekš ir pavēstīts. Cilvēki brīnās, nezinātāji ir pārsteigti, bet zinošie gavilē un dižojas; bezdievīgā

²²³ “..point of reference.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 166.

²²⁴ Skat. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 83.

²²⁵ “St. Augustine does seem to think that the mind has the power to measure a period of rest independently of any contemporaneous motion.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 167.

²²⁶ *Confessiones* 4,3,4.

²²⁷ *Ibid.*, 7,6,8: “fallaces divinationes et impia deliramenta”.

²²⁸ Skat. Leo C. FERRARI, “Astronomy and Augustine’s Break with the Manichees”, *Revue des études augustiniennes* 19 (1973), p. 272–275.

²²⁹ *De civitate Dei* 3,15: “Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat.” Augustīns tur turpina ar Jēzus nāves aprakstu Mateja evaņģēlijā 15,33: “..kad pienāca sestā stunda, tumsa pārklāja zemi līdz devītajai stundai”, un norāda, ka tas gan ir bijis pārdabisks notikums un “nav noticis saskaņā ar debesu ķermeņu dabiskajiem likumiem”, jo jūdu Pasā svētki notiek pilsnē, bet dabā saules aptumsumi – tikai mēneša pēdējā ceturksnī.

augstprātībā aizgājuši un atkrituši no tavas gaismas, viņi jau iepriekš paredz saules aptumsumu nākotnē, bet neredz savējo tagadnē.”²³⁰

Arguments, kuru Augustīns min pret astroloģisko kalkulāciju ticamību attiecībā uz cilvēku dzīvi gan darbā *Par Genesis grāmatu burtiski*, gan *Atzīšanās* un citur, ir tas, ka vienā laikā dzimušiem cilvēkiem, kā arī dvīņiem nebūt nav vienādas dzīves:

“Kas var būt vēl banālāk un trulāk kā (...) teikt, ka zvaigznes nosaka un ietekmē tikai cilvēku likteņus? Piemērs ar dvīņiem to labi pierāda, jo viņiem pārsvarā ir vienādi zvaigžņu stāvokļi, bet viņu dzīves ir dažādas, dažādi prieki un bēdas un dažāda nāve.”²³¹

Un darbā *Atzīšanās* Augustīns min piemēru ar diviem draugiem, no kuriem vienam dēls, bet otram – vergs dzimuši vienā laikā, tā ka viņi “abi bijuši spiesti atzīmēt vienu un to pašu zvaigžņu stāvokli un laika brīdi. Un tomēr Firmīns, cienījamu vecāku dēls, gāja pa šīs pasaules gaišajiem ceļiem, pieauga bagātībā un pacēlās godā, kamēr verga jūgs necik netapa vieglāks un viņš kalpoja saviem kungiem”²³².

Līdz ar to Augustīns norāda, ka “patiesību, vadoties pēc zvaigžņu stāvokļa, pasaka nevis ar mākas palīdzību, bet nejauši, un nepatiesību saka nevis pieredzes trūkuma dēļ šajā mākā, bet tādēļ, ka kļūdu pieļāvuši nejauši”²³³.

Tomēr L.K. Ferrāri domā, ka tieši jaunības dienu maniheisma iespaidā Augustīns visu mūžu ļoti daudz rakstīja par debesīm un to radīšanu²³⁴. Tās viņam bija ne tikai reliģisks simbols, bet arī Dieva radītās fiziskās pasaules brīnums.

1.5.4. Cikliskais un lineārais laiks

Jautājumam par vēstures lineāru izpratni pievērsīšos vēl arī nodaļā par vēsturi, taču tam jāpieskaras arī šeit. Pirmkārt, Augustīna uzskats, ka pirms laika sākuma laika nav bijis, ir laba atbilde un iebilde cikliskam laika redzējumam. Cikliskā laika noliegums derēja arī kā atbilde manihejiešu jautājumam par Dieva bez-darbību pirms pasaules radīšanas. G.V. fon Jese norāda, ka Augustīna darbos mēs redzam, ka “antīkie pagānu priekšstati par pasaules mūžīgo un ciklisko dabu tiek transformēti ar ticības dāvanu”²³⁵, jo tiešām – tā ir ticības sfēra, kad mēs sakām, ka ‘pirms’ laika ir bijis Dievs un mūžība, – mēs to nevaram zināt. Un, otrkārt, Augustīns uzskata, ka tieši ar laika sākumu sākas vēsture, un tajā notiek glābšanas vēsture (par ko runāšu 4. nodaļā), kuras vidū ir vēsturisks notikums, Kristus glābjošā darbība, un laika beigās iezīmēs Pēdējā tiesa.

Ilgu laiku Sālamanam piedēvētajā Vecās Derības deuterokanoniskajā darbā *Ekleziasts* (Sīraka gudrības grāmata) Augustīns lasīja, ka “ne viss ir jauns zem saules (*et non est omne recens sub*

²³⁰ *Confessiones* 5,3,4.

²³¹ *De Genesi ad litteram* 2,17,36: “Quid autem insulsius et hebetius, quam (...) dicere ad solos homines sibi subiciendos fatalem stellarum pertinere rationem? In quibus tamen etiam ipsi de geminis convincuntur, quorum diverse viventium, diverse felicitium vel infelicitium, diverseque morientium, easdem plerumque constellationes accipiunt.”

²³² *Confessiones* 7,6,8.

²³³ *Ibid.*, 7,6,9: “...quae vera consideratis constellationibus dicerentur, non arte dici, sed sorte, quae autem falsa, non artis imperitia, sed sortis mendacio.”

²³⁴ “Augustine seems to have been very much a heaven-orientated personality, not only in the religious sence, but also in the physical sence.” – FERRARI, “Astronomy and Augustine’s Break with the Manichees”, p. 268.

²³⁵ “.the ancient pagan conceptions concerning the eternal and cyclical nature of the world are transformed by the gift of faith.” – JESS, “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”, p. 91.

sole)” (1,9). Taču darbā *Par Dieva pilsētu* viņš norāda, ka tas ir teikts par paaudžu maiņām, saules riņķojumu, upju tecējumu, par to, ka gan pirms, gan pēc mums būs gan cilvēki, gan dzīvnieki un augi. Vēl Augustīns pieļauj, ka kāds to varētu saprast kā norādi uz Dieva zināšanām, kurām nekas nav jauns (“*tamquam in praedestinatione Dei iam facta fuisse omnia sapiens ille voluisset intellegi*”²³⁶). Taču šos *Ekleziasta* vārdus nedrīkst saprast kā norādi uz kādu ciklisku atkārtošanos:

“Lai pareizajā ticībā nerodas domas, ka mēs varētu ticēt, ka ar šiem Sālamana vārdiem ir apzīmēti riņķojumi, kuros, kā viņi [zināmi filosofi] uzskata, to pašu laiku un laicīgo notikumu loki atkārtojas tādā veidā, ka, tāpat kā, piemēram, filsofs Platons noteiktā laikmetā Atēnās savā skolā, kuru dēvēja par Akadēmiju, mācīja skolniekus, tā arī pirms neskaitāmiem gadsimtiem, pirms daudziem gariem, bet tomēr noteiktiem starplaikiem ir bijis tas pats Platons, tā pati pilsēta, tā pati skola un tie paši skolnieki, un arī neskaitāmus gadsimtus uz priekšu tas vēl atkārtosies.”²³⁷

T. Momsens²³⁸ atgādina, ka Origens minēto *Ekleziasta* teikumu bija sapratis tieši kā cikliskas laika izpratnes pamatojumu Rakstos un turklāt vēl mācījis, ka ne tikai cilvēkiem ir daudzas dzīves, bet arī Kristus varētu ciest vēlreiz un vēlreiz, kas, protams, pilnībā atšķiras no Augustīna mācības un minētās Rakstu vietas tulkojuma un interpretācijas.

Arī 12. psalma teikumu “bezdievji staigās pa riņķi (*in circuitu impii ambulabunt*)” (Ps. 12,9) Augustīns, protams, nesaprata kā norādi uz reinkarnāciju vai ‘mītu par mūžīgo atgriešanos’; Psalmos nav domāts, ka “viņu dzīve atkārtosies pēc viņu iedomātajiem lokiem, bet gan ka viņu maldu ceļš ir likumains”²³⁹.

Kādi ir Augustīna argumenti, kādēļ kristieši tā nedrīkst ticēt? Jo “Kristus ir miris par mūsu grēkiem vienreiz, un *no mirušiem augšāmceltais [Kristus] vairs nemirs, un nāve vairs nevaldīs pār viņu* (Rom. 6,9), un mēs pēc augšāmcelšanās *mūžīgi būsim kopā ar Kungu* (1.Tes. 4,17)”²⁴⁰. Ja laiks ir ciklisks, Kristus būtu jāmirst atkal un atkal un nebūtu cerību uz mūžību. Augustīns saskatīja Kristus glābjošo darbu kā patiesi saprastu un darbīgu, efektīvu tikai tādā gadījumā, ja tas ir noticis un tam ir bijis jānotiek vienreiz par visiem laikiem²⁴¹. Cerībai uz mūžību un arī mūsu dzīvei šajā laikā ir kaut kāda jēga tikai tad, ja laiks ir lineārs, pretējā gadījumā visa kristiešu dzīve un ticība ir bezjēdzīga; “pati mīlestība tiek paralizēta (*amor ipse torpescat*)”²⁴², jo mums zustu motivācija veltīt mīlestību cilvēkam, ja mēs zinām, ka drīz to pametīsim; un tad arī svētie ir veltī centušies un mocekļi – veltī miruši. Kristus glābjošais darbs ir īpašs un tālejošs:

²³⁶ *De civitate Dei* 12,13,2.

²³⁷ *Ibid.*, 12,13,2: “Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos circuitus significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, ut verbi gratia, sicut isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi et in ea schola, quae Academia dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula multum quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola idemque discipuli repetiti et per innumerabilia deinde saecula repetendi sint.”

²³⁸ Skat. Theodor E. MOMMSEN, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*”, in *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E.F. Rice, Jr. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1959), p. 355–356.

²³⁹ *De civitate Dei* 12,13,2: “..non quia per circulos, quos opinantur, eorum vita est recursura, sed quia modo talis est erroris eorum via.”

²⁴⁰ *Ibid.*, 12,13,2: “Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; *surgens autem a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur*; et nos post resurrectionem *semper cum Domino erimus*.”

²⁴¹ Par Augustīna uzskatiem par Jēzus Kristus darbu “pour toujours” skat. arī: GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 211-2.

²⁴² *De civitate Dei* 12,20,2.

“Ja dvēsele tiek atbrīvota, lai neatgrieztos nelaimē, tā, kā nekad agrāk nebija atbrīvota, tajā notiek kaut kas, kas agrāk nekad nav noticis, un tas ir kaut kas dižens, tā ir mūžīgā laime, kas nekad nebeigsies.”²⁴³

Kristietībā Kristus iemiesošanās zināmā mērā fokusē laiku un, kā raksta viens no labākajiem Augustīna biogrāfiem S. Lansels, tā attiecas uz visiem, turklāt kristīgajā laika izpratnē ir zināms “eschatoloģisks horizonts bez precīzām temporālām robežām”²⁴⁴.

H.J. Sans, manuprāt, devis vislabāko rezumējumu par Augustīna lineārās laika izpratnes pamatiem. Viņš raksta, ka Augustīna “lineārā laika koncepcija ir ontoloģiski balstīta idejā par *creatio ex nihilo*, kristoloģiski apstiprināta ar Vārda iemiesošanas un eksistenciāli nepieciešana cilvēka vajadzībām un cerībai”²⁴⁵.

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns raksta, ka grieķi (arī Platons) uzskatīja, ka nav iespējamas nekādas zināšanas, kas būtu domājamas mūžībā, tāpēc Dievam prātā jābūt ierobežotiem priekšstatiem par mūsu ierobežoto pasauli. Augustīns uz to atbild, ka Dievam nav vajadzīgs ciklisks laiks, lai viņam būtu zināšanas par notikumiem laikā:

“Kas gan mēs, cilvēčiņi, esam, ka iedomājamies nospraust robežas viņa zināšanām, teikdami, ka Dievs nevar visu, ko radījis, nedz iepriekš zināt, lai radītu, nedz pazīt, kad radījis, ja vien ar tādiem pašiem laiku riņķojumiem neatkārtojas tie paši laicīgie notikumi.”²⁴⁶

Augustīns bija pārliecināts, ka mēs varam runāt vienīgi par lineāru, nevis ciklisku laiku, kurā laika periodi atkārtojas. Tiesa, K. Millers²⁴⁷ norāda, ka daži pētnieki runā par Augustīna ciklisko laika izpratni, balstoties uz vietu Augustīna 55. vēstulē, kur Augustīns raksta, ka astotais vēstures laikmets būs tāds pats kā pirmais, – mūsu nedēļa sākas ar svētdienu, un tā simbolizē pirmo cilvēces laikmetu, “pirmo dzīvi, no kuras dvēsele krita grēkā (*primam vitam, unde anima lapsa est in peccatum*)”, un nedēļa beidzas ar svētdienu, kas simbolizē to atpūtu, kurai nebūs beigu, nebūs “vakara”:

“Pirmā dzīve tāpat grēciniekam nebija mūžīga, bet pēdējā atpūta būs mūžīga, un tāpēc arī astotajā [dienā] būs mūžīga svētlaimība, jo mūžīgā atpūta sākas astotajā [dienā],

²⁴³ Ibid., 12,20,3: “Si enim liberatur anima non reditura ad miseras, sicut numquam antea liberata est: fit in illa aliquid, quod antea numquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est quae numquam desinat aeterna felicitas.”

²⁴⁴ “The Roman world, in the heart of which Christianity had been developing for three centuries, was still intellectually beholden to Greek thinking which, while asserting the principle of the world’s eternity, that is to say, a time span with no beginning, was repelled by the idea of an indefinitely prolonged and homogeneous time-span, and replaced the idea of indefinite uninterrupted advance with that of a cyclical return, dividing the span of History into mythical ‘ages’. The Stoic school, notably, conceived of a single and eternal universe, but one which passed through innumerable alternatives of births and deaths at fixed intervals (*City of God* 12,12). This notion, which was deeply foreign to Judaism, whose Old Testamentary writings revealed a universal and continuous History, advancing by the interplay of the singular destinies of its protagonists, was radically irreconcilable with Christian witness of the historical incarnation of a Savior who had acted once and for humanity as a whole, as well as with a religious thinking which, in the flow of irreversible time, envisaged a definite eschatological horizon without any precise temporal limit. We can understand why Augustine, as he says, rebelled against ‘the wise men of this world (who) thought they had to postulate periodic cycles of time in order to renew nature’ (*City of God* 12,14,1).” – LANCEL, *St. Augustine*, p. 407.

²⁴⁵ “...the linear conception of time is ontologically grounded by the idea of *creatio ex nihilo*, christologically affirmed in terms of the Incarnation of the Word, and existentially necessitated for man’s need and hope.” – SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. 136.

²⁴⁶ *De civitate Dei* 12,18: “Qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae facit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit?”

²⁴⁷ Skat. MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 313–314.

nevis beidzas, citādi tā nebūtu mūžīga. Līdz ar to astotā diena būs tāda kā pirmā, lai pirmā diena netiktu iznīcināta, bet padarīta mūžīga.”²⁴⁸

Tomēr tas nenozīmē, ka Augustīns tiešām būtu domājis kādu cikliskumu, drīzāk te var skatīt laika simbolismu, kurā pirmās septiņas dienas simboliski aptver visu laiku kopumā. Un arī K. Millers akcentē “vēsturisko notikumu vienreizīgumu un ‘linearitāti’”²⁴⁹.

E.A. Šmits savukārt uzskata, ka šī diskusija zināmā mērā ir lieka, un citu pētnieku argumentus sauc par “iedomātas opzīcijas klišeju”²⁵⁰, jo viņš domā, ka “Augustīns konfrontē nevis (lineāro) vēsturi un ciklisko laiku, bet gan mūžību un dabas notikumus”²⁵¹. Tam daļēji varētu piekrist, ja vien viņa pamatdoma nebūtu, ka cikliskais un lineārais dalījums nemaz nevar tikt attiecināts uz laiku un, tā kā notikumiem laikā piemīt pēctecīgums, cikliska gaita nemaz nav iespējama un “grieķu filosofijā laiks nekad nav ticis saprasts kā loks”²⁵². Augustīna domas gan liecina, ka vismaz viņš grieķu filosofu domas ir sapratis tieši tā:

“Tagad mēs iebilstam pret uzskatu, kas apgalvo, ka pastāv tādi riņķojumi, kuros vienmēr ar laiku starplaikiem atkārtojas viens un tas pats.”²⁵³
“..tagad jau ir izsvilpti tie riņķojumi, kurus viņi uzskatīja par tiem, caur kuriem dvēsele neizbēgami atgriezīsoties tajā pašā nelaimīgajā stāvoklī.”²⁵⁴

1.6. Laika izcelsme – pozitīva vai negatīva?

Saskaņā ar Augustīna domām, mēs varam laiku vērtēt kā negatīvu vienīgi tad, ja pats radīšanas fakts tiek skatīts kā negatīvs un cilvēka radīšana ir kā sods un iemešana kādā zemākā eksistencē. Augustīns tā nedomāja. Radība nav iedomājama bez mainīguma un eksistences laikā.

1.6.1. Pret manihejiešu skaidrojumu par ļauno

O.H.H. Lehnars norāda, ka maniheisma duālistiskās mācības pamatā (pretēji Platonam, Aristotelim un Plotīnam) bija gnostiska domāšana – “nekosmiska, antikosmiska... nevēsturiska un antivēsturiska”, un laiks līdz ar to nekādā gadījumā nav patiess mūžības attēls, bet gan “klūdainas atdarinājums, meli, karikatūra, ilūzija”²⁵⁵. Augustīna jaunības mācība maniheisms viņam kā kristietim un bīskapam vēlāk bija viena no galvenajām mācībām, ar ko cīnīties, jo viņš, protams, Dieva

²⁴⁸ *Epistolae* 55,9,17: “Prima ergo vita non fuit sempiterna peccanti: requies autem ultima sempiterna est, ac per hoc et octavus sempiternam beatitudinem habebit, quia requies illa, quae sempiterna est, excipitur ab octavo, non exstinguitur; neque enim esset aliter sempiterna. Ita ergo erit octavus qui primus, ut prima vita non tollatur, sed reddatur aeterna.”

²⁴⁹ “..Einmaligkeit und ‘Linearität’ des Geschichtlichen.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 314.

²⁵⁰ “..das Klischee der angeblichen Opposition.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 19.

²⁵¹ “Augustin konfrontiert nicht (lineare) Geschichte und zyklische Zeit, sondern Ewigkeit und Naturgeschehen.” – Ibid., S. 106.

²⁵² “Zyklisches und lineares Denken kann eine Formel für die Differenz natürlicher und geschichtlicher Prozessualität sein, aber nicht für Zeit. Sowie man einen Begriff von Zeit hat – und ohne ihn kann es auch keine Zeitauffassung geben –, ist wegen des Sukzessionscharakters von Zeit Kreislauf unmöglich, und die griechische Philosophie hat Zeit auch nie als Kreis gedacht.” – Ibid., S. 19–20.

²⁵³ *De civitate Dei* 12,19: “Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur.”

²⁵⁴ Ibid., 12,20,4: “..circuitus illi iam explosi sunt, quibus ad easdem miseras necessario putabatur anima reditura.”

²⁵⁵ “Gnostisches Denken ist (...) akosmisch, antikosmisch. Zeit als Werk des bösen Demiurgen ist darum kein wahres Abbild der Ewigkeit, sondern fählerhafte Imitation, Lüge, Karikatur, Illusion... Gnostisches Denken ist ahistorisch, antihistorisch.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 124.

radīto pasauli un matēriju saredzēja kā labu. Augustīns raksta, ka šī pasaule ir Dieva roku darbs un Dievs nekādā gadījumā nerādīja kaut ko sliktu, jo ir taču teikts: “Un Dievs pārbaudīja visu, ko Viņš bija darījis, un, lūk, viss bija ļoti labs.”²⁵⁶ Dieva radīts un Dieva atzīts par labu. Un Augustīns uzsver, tā kā nav cita radītāja bez Dieva Tēva, arī laiks kā Dieva radības daļa ir labs.

Augustīnam pašam nemaz nebija tik viegli nonākt pie atbildes un sava skaidrojuma, kas ir ļaunais. *Atzišanās* 7. grāmatā viņš spilgti parāda savu cīņu un manihejiešu uzskatus:

“Bet no kurienes ļaunums, ja Dievs radījis visu, labais radījis labo? Lielākais un augstākais labums radījis mazāku labumu, tomēr labs ir gan radītājs, gan radītais. No kurienes tad ļaunums? Varbūt tas, no kā viņš veidoja, bija kāda ļauna viela, un viņš piešķīra tai veidolu un to sakārtoja, bet atstāja tajā kaut ko, ko nepārvērtā labajā? Bet kādēļ tā? Varbūt viņš nespēja pārvērst un pārmainīt visu tā, lai nepaliktu nekā ļauna? Bet viņš taču ir visspēcīgāks! Un galu galā – kādēļ lai viņš būtu vēlējies no šīs vielas kaut ko veidot, nevis ar šo pašu visspēcību izdarījis tā, ka tās vispār nebūtu? Varbūt tā varēja pastāvēt pret viņa gribu? Vai arī – ja tā bija mūžīga, kādēļ viņš bija atļāvis tai tādā veidā pastāvēt tik neizmērojami ilgi un tikai pēc tam viņam labpatikās kaut ko no tās radīt? Vai arī – ja viņš pēkšņi vēlējās kaut ko darīt, vai viņš, visspēcīgākais, drīzāk nevarēja izdarīt tā, lai tās vispār nebūtu un būtu tikai viņš viens – pilnīga patiesība, augstākais un bezgalīgais labums? Ja viņam, labajam, nebija labi izveidot un nostiprināt kaut ko, kas nav labs, tad kādēļ viņš, iznīcinot un padarot par neko to vielu, kas bija ļauna, neizmantoja labo, no kā būtu varējis radīt visu? Vai viņš patiešām nav visspēcīgāks un nespēj izveidot neko labu, ja vien viņam nepalīdz tāda viela, ko viņš pats nav radījis?” Šādas domas es valstīju savā nelaimīgajā sirdī, ko grauza un nospieda bailes no nāves, bet atrast patiesību nespēju.”²⁵⁷

Savā jaunībā viņš vēl nezināja, “ka ļaunums nav nekas cits kā labā zudums – līdz tā vispār vairs nav (*non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est*)”²⁵⁸. 7. grāmatā dažas nodaļas tālāk viņš pamato, kāpēc radītais nevar būt ļauns un kāpēc ļaunumam nemaz nav būtības un tas var būt tikai labā zudums (“*privatio*”).

“Samaitāšana taču nodara kaitējumu, bet, ja tā nesamazinātu labo, tā nekaitētu. Tātad vai nu samaitāšana nekaitē – kas nevar būt –, vai arī – kas ir pilnīgi skaidrs – viss, kas tiek samaitāts, zaudē labo. Ja samaitājams zaudētu labo pavisam, tas vispār pārstātu būt (*si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt*). Savukārt, ja tas pastāv un to vairs nevar samaitāt, tad tas ir labāks, jo ir nesamaitājams. Kas var būt vēl briesmīgāk nekā teikt, ka tas, kas atmet visu labo, kļūst labāks? Jo, zaudējot visu labo, tā taču nebūtu vispār. Tādēļ, kamēr tas ir, tas ir labs. Tātad viss, kas pastāv, ir labs. Un tas ļaunums, par kuru es jautāju, no kurienes tas ir, nav nekāda būtība, jo, ja ļaunums būtu būtība, tas būtu labs (*si substantia esset, bonum esset*). Tas varētu būt nesamaitājama būtība, tātad – ļoti laba, vai arī samaitājama, ko varētu samaitāt vienīgi tad, ja tā būtu laba. Un tā es ieraudzīju un man kļuva skaidrs, ka viss, ko tu esi radījis, ir labs un nav nevienas būtības, ko tu nebūtu radījis. Tā kā tu visu neesi radījis vienādu, tad viss – katra atsevišķā lieta – ir labs un viss kopā – ļoti labs, jo mūsu Dievs visu ir radījis ļoti labu.”²⁵⁹

Protams, kā jau bija redzams, radība ir “mazāks labums” nekā Dievs, tomēr tādēļ nedrīkst secināt, ka tā vai kāda tās daļa būtu ļauna. Mums kaut kas var šķist slikts, bet patiesībā tas ir Dieva radīts labam mērķim (taču tas nenozīmē, ka radītās lietas kļūtu līdz ar to indiferentas).

“Tev vispār nepastāv nekas ļauns, ne tikai tev, bet arī visai tavai radībai, jo ārpusē nav nekā, kas varētu ielauzties un samaitāt kārtību, ko tu esi noteicis. Bet ir lietas, kas

²⁵⁶ Gen. 1,31.

²⁵⁷ *Confessiones* 7,5,7.

²⁵⁸ *Ibid.*, 3,7,12.

²⁵⁹ *Ibid.*, 7,12,18.

nesader ar citām, un tad tās tiek uzskatītas par ļaunām, lai gan ar kaut ko citu tās sader, un tad tās izrādās labas, labas pašas sevī.”²⁶⁰

Līdzīgi viņš raksta arī darbā *Par Dieva pilsētu*:

“..tā ka pat indes, kas, neatbilstoši izmantojot, ir bīstamas, atbilstoši piemērojot, pārvēršas par veselībai derīgām zālēm; un tāpat arī otrādi – mēs redzam, ka tas, no kā cilvēki gūst prieku, kā ēdiens, dzēriens un saules gaisma, pārmērīgi un nepiemēroti lietojot, kļūst kaitīgs. Tādēļ Dievs savā paredzēšanā mūs brīdina, lai mēs lietas nesa-prātīgi nenopeltu, bet rūpīgi meklētu to noderīgumu. (..) jo itin neviena daba nav ļauna, un šis vārds apzīmē tikai labā zudumu.”²⁶¹

Viss radītais “sader ne vien ar savu vietu, bet arī ar savu laiku (*non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus*)”²⁶². Arī laiks kā Dieva radība nav slikts, bet gan labs, ja to izmanto labam mērķim, tam, kam tas ir paredzēts, un par to tiks runāts šī darba piektajā nodaļā.

Turklāt laiks Augustīnam ir ne tikai labs, bet arī “skaists”:

“..visa šī skaistā ļoti labās radības kārtība (*omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum*).”²⁶³

U. Šulte-Klekere Augustīna izprasto laiku sauc par radītāja sniegtu skaistu strukturālu un kārtības principu.²⁶⁴

1.6.2. Plotīna emanācijas teorija un Augustīns

Augustīns norāda, ka platoniski nav tik “neprātīgi (*desipiunt*)” kā manihejieši, jo viņi neuzskata, ka dvēsele ir vienīgais labums un miesa ir jānoraida kā ļaunums, un viņi “visas pamatvielas, no kurām sastāv šī redzamā un taustāmā pasaule, kā arī to īpašības, piedēvē Dievam radītājam”²⁶⁵.

Tomēr Plotīna mācība par to, kā no Viena emanē viss un kā vistālākā emanācijas pakāpe ir matērija, protams, arī nav saskanīga ar Augustīna kristīgajiem priekšstatiem, lai gan ir pētnieki, kuri ir atraduši vairākas Augustīna domas, kas ļoti iederas neoplatoniskajā pasaules redzējumā:

“Mums it nemaz nav jāšaubās, ka labo lietu, kuras attiecas uz mums, cēlonis ir tikai Dieva labums, bet ļauno lietu – mainīga labuma griba, kas atkrīt no nemainīgā labuma, – vispirms eņģeļa un pēc tam cilvēka griba.”²⁶⁶

Lai gan uz minētā piemēra un tam līdzīgu citātu pamata vairāki Augustīna pētnieki uzsver neoplatoniska uzskata un līdz ar to arī negatīva laika koncepta esamību Augustīna teoloģijā,

²⁶⁰ Ibid., 7,13,19: “Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt.”

²⁶¹ *De civitate Dei* 11,22: “..ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciosae sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur; quamque a contrario etiam haec, quibus delectantur, sicut cibus et potus et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Unde nos admonet divina providentia non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere (..) cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni.”

²⁶² *Confessiones* 7,15,21.

²⁶³ Ibid., 13,35,50.

²⁶⁴ “Augustinus versteht die Zeit nicht nur als einen Verlauf, deren Ordnung er nicht kennt, sondern auch als “ordo pulcherrimus rerum valde bonarum”, als Strukturprinzip oder Ordnungsgefüge der sichtbaren Welt – der Schöpfung, der ‘Morgen’ und ‘Abend’ beschieden ist und die in ihrer Schönheit auf den Schöpfer verweist.” – SCHULTE-KLÖCKER, “Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*”, S. 21.

²⁶⁵ *De civitate Dei* 14,5: “..omnia elementa, quibus iste mundus visibilis contrectabilisque compactus est, qualitatesque eorum Deo artifici tribuant.”

²⁶⁶ *Enchiridion* 8,23: “..nequaquam dubitare debemus rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea.”

piemēram, R. Teske un R.Dž. O'Konels, Augustīns tomēr bija pret Plotīna emanācijas teoriju, jo viņš nedomāja, ka dvēseles krīt laikā kā soda telpā un eksistencē, un laiks arī nav "sliktāka mūžība". Kā norāda E. Lampejs: "Starp mūžību un laiku nav nekādas kontinuitātes."²⁶⁷

A.H. Ārmstrongs ir pārliecināts, ka ne īsti kristieši, ne īsti platoniski nekad neuzskatīs, ka matērija, pasaule un viss, kas tajā, ir ļauns, jo tā visa autors ir dievišķs spēks, un tas palīdzējis viņiem nekļūt par gnostiķiem un manihejiešiem, "lai arī cik ļoti daži abu tradīciju pārstāvji, un sevišķi kristieši, būtu varējuši to vēlēties"²⁶⁸. Un varētu piebilst – lai arī cik ļoti kāds viņus būtu vēlējis uzskatīt par tādiem, kas to vēlas.

1.6.3. Laiks kā Dieva laba radība

Augustīna darbos ir simtiem reižu ar dažādām frāzēm un dažādos kontekstos apliecināts, ka viss Dieva radītais ir labs, un K. Flašs to ir nosaucis par "ontoloģisko daiļrunību"²⁶⁹:

"Raugoties kopumā, visas lietas ir ļoti labas, jo to kopums veido pasaules brīnišķīgo skaistumu."²⁷⁰

Un darbā *Par Dieva pilsētu* visspilgtāk var redzēt, ka Augustīns arī par laiku runā nevis kā par "regio dissimilitudinis" un kā tādu, kurā cilvēks ir saraustīts gabalos (*Confessiones* 11. grāmata), bet gan par laika skaistumu un kārtību, pat ja ne viss un vienmēr liekas esam labs, jo "šis visums, ja vien kāds to spēj aptvert, ir skaists arī ar grēciniekiem"²⁷¹.

"Dievs nebūtu radījis ne tikai nevienu eņģeli, bet arī cilvēku, par kuru viņš zināja, ka tas nākotnē kļūs ļauns, ja viņš tāpat nezinātu, kā to noderīgi izmantot labajam un tādējādi izgreznot laika virkni, izmantojot pretstatus, it kā tas būtu skaists dzejolis."²⁷²

Dž. Bērnebijs ir skaidri un, manuprāt, Augustīna domai atbilstoši nošķīris dabīgo labumu, proti, visa esamību, kas ir nemaināma, no ētiskā labuma, kas ir mainīgs²⁷³. Šķiet, tieši tādu domu arī pauž Augustīna komentārs par *Genesis* sākumu:

"Dievs savu radību mil divu iemeslu dēļ – lai tā būtu un lai tā saglabātos. Lai būtu tas, kam saglabāties, *Dieva gars līdinājās pār ūdeņiem* (Gen. 1,2), bet, lai saglabātos, *Dievs redzēja to labu esam* (Gen. 1,10). Un tas, kas ir teikts par gaismu, ir teikts arī par visu pārējo radību. Dažas radības, pacēlušās pāri visam laicīgajam mainīgumam, visspōžākajā svētumā paliek pie Dieva, bet citas paliek saskaņā ar to laika nosacījumiem, savukārt laikmetu skaistums tiek izausts no aizejošām un tām sekojošām lietām."²⁷⁴

²⁶⁷ "Es gibt keine Kontinuität zwischen Ewigkeit und Zeit." – LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den "Bekenntnissen" Augustins*, S. 50.

²⁶⁸ "...neither Christians nor Platonists, if they are to be faithful to their deepest convictions, can be simply negative in their attitude to the body and the world, regarding them as wholly evil and alien. Their fundamental belief that the material world, with all that is in it, is good, and made by a good divine power simply because of his goodness, prevents them from becoming Gnostics or Manichees, however much some representatives of both traditions, and particularly the Christian, might have liked to be." – A. Hilary ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism (The Saint Augustine Lecture Series, Villanova: Villanova University Press, 1966)*, p. 10.

²⁶⁹ "...ontologischen Eloquenz." – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 107.

²⁷⁰ *Enchiridion* 10: "...simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo."

²⁷¹ *De civitate Dei* 11,23,1: "...ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est."

²⁷² *Ibid.*, 11,18: "Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret."

²⁷³ "Existence is a natural goodness which is unalterable; the ethical goodness which brings men near to God is a quality that can be lost or gained." – BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, p. 40.

²⁷⁴ *De Genesi ad litteram* 1,8,14: "Duo quippe sunt propter quae amat Deus creaturam suam; ut sit, et ut maneat. Ut esset ergo quod maneret: *Spiritus Dei superferebatur super aquam*; ut autem maneret: *Vidit Deus quia bona est*. Et quod de luce dictum

Cik lielā mērā radības pastāv, tās ir labas. Un radību pastāvēšanas mēru var noteikt, arī salīdzinot ar to, kā pastāv Dievs:

“Dievs pastāv tādā veidā, ka, salīdzinot ar viņu, radības nepastāv. Ja nesalīdzina ar viņu, tās pastāv, jo ir no viņa, bet, ja salīdzina ar viņu, tad nepastāv, jo patiesā esamība ir nemainīga esamība un tāda ir tikai Dievs. Viņš ir [patiesā] esamība, tāpat kā visa labā labums ir labais.”²⁷⁵

Radības ir labas un pastāv cauri laikmetiem²⁷⁶, bet tikai no to gribas kustības izriet to morālā izšķiršanās un attiecīgi arī darbība un dzīve. Un tāpat arī radītais laiks ir laba Dieva radība un pastāv kopš radīšanas, bet tikai no tā izmantošanas izriet tas, vai katram konkrētajam cilvēkam tas kļūst par svētīgu vai pazudinošu, par ko vairāk tiks runāts šī darba trešajā un piektajā nodaļā.

Vēl pāris vārdu, rezumējot par radības un arī laika esamību. Lai gan iespējamās šaubas par laiku, par tā esamību vispār tiks aplūkotas plašāk nākamajā nodaļā, šeit būtu jāmin viens. Laiks un radība pastāv daudz niecīgākā mērā nekā Dievs, turklāt radītajā pasaulē nekas nestāv uz vietas, viss mainās, katrs mirklis aizejot ‘nomirst’, un tas var likt aizdomāties arī par laika esamību un jautāt – varbūt laika nemaz nav²⁷⁷?

“..jebkas (..), ja tas ir mainīgs, nepastāv patiesi, jo, kur ir arī neesamība, nav patiesas esamības. Viss, kas var mainīties, tad, kad tiek mainīts, nav vairs tas, kas bija; un, ja tas nav vairs tas, kas bija, to ir piemēklējusi kaut kāda nāve. (..) Visam, kas mainās un ir tas, kas nav bijis, es redzu kaut kādu dzīvi tajā, kas ir, un nāvi tajā, kas ir bijis.”²⁷⁸

Augustīnaprāt, vienīgā patiesā esamība ir Dievs. Šī uzskata dēļ Augustīnu mēdz interpretēt, it kā viņš uzskatītu, ka laiks kā radīta lieta nevar sevī nest tikai pozitīvas iezīmes.²⁷⁹ Ž. Še-Rī pašu laiku nosauc par “*privatio*”, jo tam trūkst pēctecības, tas sastāv no mirkļiem, no kuriem nevienā neesot patiesas vienības.²⁸⁰

Ir jautājums, vai laiks ir Dieva radīta neatkarīga realitāte vai arī tas ir radību sastāvdaļa vai pastāvēšanas veids? Vai A.J. Būheram ir taisnība, ka “laiks nav esošs tādā veidā kā pasaulē esošais,

est, hoc de omnibus. Manent enim quaedam supergressa omnem temporalem volubilitatem in amplissima sanctitate sub Deo; quaedam vero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionemque rerum saeculorum pulchritudo contextitur.”

²⁷⁵ *Enarrationes in Psalmos* 134,4: “Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est.”

²⁷⁶ J. Pelikans savā arīdžan ļoti poētiskajā pētījumā par kontinuitātes problemātiku ir izteicis interesantu domu, kas iezīmē laika pozitīvo lomu arī saistībā ar radību kā kontinuitīvi (gan agrāk, gan tagad) pozitīvu: “Clearly, the only way for Augustine to cope with the problem of the continuity of “nature” and with “the praise of creation” was to move from a formulation of it in categories of being or nature to a formulation in the categories of time: nature as being *was* good now, as he had insisted against the Manicheans, because nature as being *had been* created good in the beginning and, despite the fall, remained God’s good creature even now. Therefore the anti-Pelagian Augustine, no less than the anti-Manichean Augustine, was eloquent in singing “the praise of the creature” and of creation, but his praise (..) was sung in the tempo of time.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 80–81.

²⁷⁷ “Gibt es ‘in Wahrheit’ keine Zeit?” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 42.

²⁷⁸ *In Johannis evangelium tractatus* 38,10: “..res enim quaelibet (..) si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est. (..) quidquid mutatur et est quod non erat, video ibi quamdam vitam in eo quod est, et mortem in eo quod fuit.”

²⁷⁹ “..le temps ne pouvait apparaître comme le porteur nécessaire de valeurs uniquement positives.” Tas ir A.-I. Marū izteiciens, lai gan viņš pats tā neuzskatīja, bet saredzēja citos Augustīna pētniekos šādas domas. – MARROU, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 42.

²⁸⁰ “Le temps pur est privation; il est composé d’instant successifs dont aucun ne possède une unité véritable.” – CHAIX-RUY, “La perception du temps chez saint Augustin”, p. 89.

laiks ir pasaulē esošā veids”²⁸¹, laiks ir “noteicoša radības iezīme”²⁸²? Bībelē nav minēts, ka pats laiks būtu radīts, tāpēc pētnieki lieto vārdu “*con-creatio*”, līdzradīšana. Nākamajā daļā apskatāmie temati varētu dot atbildi uz šiem jautājumiem, paturot prātā nošķirumu starp to, kā mēs laiku uztveram un mērām, un pašu laiku, kas ir Dieva radīts – līdz ar radības kustībām radīta laba radība.

²⁸¹ “Zeit ist nicht Seiendes im Modus des weltlich Seienden. Zeit ist der Modus des Weltseienden.” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 44.

²⁸² “...massgebenden Merkmals des geschaffenen...” – Ibid., S. 45.

2. LAIKA UZTVERE UN MĒRĪŠANA

U. Duhrovs un Dž.M. Kvins šo darba nodaļu būtu nosaukuši par pētījumu par “psiholoģisko laiku” vai “laika psiholoģisko jēdzienu”², tomēr precīzi tas nebūtu, jo tas, par ko Augustīns jautā *Atzīšanās* 11. grāmatā (un, starp citu, tikai tur), “kas ir laiks?”, nav kaut kāds psiholoģiskais laiks, bet gan jautājums ietver domu – kā mēs domājam par laiku un uztveram to, – kā mēs mērām laiku. Arī pats jēdziens “psiholoģisks”, “dvēselisks” ir pilnībā maldinošs, jo psiholoģija mūsdienās ir zinātne, kam ar Augustīna izpratni par “*animus*” ir visai attāls sakars, turklāt arī vārds “dvēsele” Augustīna laikā neapzīmēja kaut ko tik subjektīvu un iekšēju, dvēsele drīzāk tika saprasta kā gars, bet ar kognitīvām spējām, jebkurā gadījumā – “nekāda iekšējā pasaule pretēji ārējai pasaulei”³.

Tāpat arī neko nedod un nav īpaši pareizi Augustīna pieeju raksturot kā subjektīvu pretstatā antikajai objektīvajai pieejai laikam⁴. Līdz ar to arī nevar piekrist Dž.F. Kelehenam, kad viņš raksta, ka Aristotelis pretēji Augustīnam bija ieinteresēts tikai laika fiziskajā aspektā (to pašu taču varētu teikt arī par Augustīnu), jo, šādi nodalot fizisko no kāda abstrakta psiholoģiskā aspekta un apgalvojot, ka Augustīns ir pirmais, kuram izejas punkts domāšanā par laiku ir bijuši introspekcijas sniegti “dati”⁵, tiek aizmirsts, ka “datus” sniedz introspekcija vienlīdz maz kā Aristotelim, tā Augustīnam, jo “dati” tiek iegūti no ārējiem avotiem, bet prātu, domāšanu un “introspekciju” var vienlīdz pielietot gan Aristotelis, gan Augustīns.

Protams, to uzreiz var pamanīt, ka Augustīns nemaz neatbild uz jautājumu, kas ir laiks, jo, kā vēlāk redzēsīm, “*distentio animi*” nav un arī nevar būt laika definīcija. Dž. Makviljama Djūarta, kas uzsver, ka Augustīna rūpe *Atzīšanās* 11. grāmatā ir nevis filosofiski jautājumi, bet gan reliģiski (un par to jau runāts šī darba iepriekšējā nodaļā), līdzīgi kā daudzi citi norāda, ka starp daudzajiem teikumiem par to, kas laiks nav, “vienīgie pozitīvie izteikumi Augustīnam ir par laika, pagātnes, tagadnes un nākotnes, uztveri”⁶.

¹ *Confessiones* 11,14,17: “Quid autem familiaris et notius in loquendo commemoramus quam tempus?”

² Interesanti, ka arī R. Sorabji ir slidēni izteicies, ka “..psychological analysis of time is the best known feature of Augustine’s treatment”. – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 31. Tāpat arī G.B. Leidners un citi atkārtoti frāzi “psiholoģiskais laiks”: “..this “human” psychological time is the way in which the soul copes with change.” – LADNER, *The Idea of Reform*, p. 205.

³ “..keine Innenwelt gegenüber einer Aussenwelt.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 220.

⁴ “In accord with the prevailing tradition of the ancients, its import is objective, not subjectivistic, and neither at core nor via corollary does it convey moral resonances.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 182.

⁵ “St. Augustine, however, distinguishes between the physical and the psychological, and his introspective approach leads him to think of time in psychological terms.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 175. Tāpat arī citā darbā: “Augustine from the very beginning of his analysis makes clear that, for the first time in the history of philosophy, the point of departure in the discussion of this traditional problem will be the data of introspection.” – CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 81.

⁶ “Augustine tells us here several things that time is not, but his positive statements deal with the perception of time, past, present and future.” – MCWILLIAM DEWART, “Augustine’s Struggle with Time and History”, p. 473.

Savukārt R. Berlingers apšaubā, vai Augustīns vispār uzdod jautājumu par laika būtību, kā varētu jautāt par galda būtību; visdrīzāk jautājums ir par esamības laicīgumu.⁷

Šī disertācijas nodaļa tāpat pārsvarā pievēršas Augustīna domu gaitai *Atzīšanās* 11. grāmatā un tam, kā Augustīna pētnieki to ir sapratuši vai pārpratuši (tie, kuri nelasa tālāk par 11. grāmatu), bet pāris skaidrojošu rindkopu ir atrodams arī citos viņa darbos, lai gan *Atzīšanās* 11 esošie jautājumi par laiku kā fenomenu praktiski citur Augustīna darbos neparādās.

Augustīns, sākot *Atzīšanās* 11. grāmatu, gribēja saprast, kas ir laiks (viņš jau bija novirzījies no sākotnējās domas – skaidrot Rakstus, sākot no *Genesis* grāmatas⁸), bet 11. grāmata rāda viņa domu gaitas vēl tālāku loku – viņš runā par to, kā var saprast laiku, nevis par laiku kā tādu,⁹ “laika mīkla Augustīnam kļūst par cilvēka izziņas mīklu”¹⁰, tāpēc sanāk, ka Augustīna vispopulārākā grāmata (*Atzīšanās* 11), kuru visi lasa tieši saistībā ar jautājumu “kas ir laiks?”, nemaz atbildi nedod, bet, kā redzējam 1. nodaļā, to dod *Atzīšanās* 12. grāmata, kā arī Augustīna darbi par *Genesis* un citas vietas, kur Augustīns runā par laika izcelsmi.

Savukārt uz jautājumu, kāpēc autobiogrāfiskajā darbā *Atzīšanās* būtu jābūt pārspriedumiem par radišanu un laiku (nemaz nepievēršoties tam, vai tas ir vienots darbs un kur var meklēt šī darba strukturālo vienotību), P. Rikērs ir, manuprāt, labi atbildējis, ka cilvēkam laiks kļūst par viņa laiku, ja tiek sakārtots stāstījumā, savukārt stāstījumam tikai tad ir kāda jēga, ja tas ataino temporālu pieredzi¹¹. Un tiešām – pārsteidzošākais ir tas, ka Augustīna pieeja, kā norāda Dž.Dž.P. O’Deilijs, ir empīriskā, laiks ir “īkdienas pieredze, praktiska problēma”¹².

2.1. Laika meklējumi un tā esamības paradoksi

Kā jau minēju, *Atzīšanās* nav darbs, kurā Augustīns atbildētu uz tur uzdoto jautājumu “kas ir laiks?”. R. Korradīni *Atzīšanās* 11. grāmatu nosaucis par “laika arheoloģijas grāmatu”¹³. Tas ir trāpīgi teikts, jo pat visrūpīgākais arheologs ne vienmēr kaut ko atrod un izrok.

⁷ “Kann man überhaupt nach dem Was, also nach dem Wesen der Zeit fragen, so wie man nach dem Wesen des Tisches, des Baumes, des Menschen fragen? (..) oder ist das von Augustinus ermittelte Wesen der Zeit nicht die Zeit selbst, sondern die Zeitlichkeit des Seienden?” – Rudolf BERLINGER, “Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953), S. 501.

⁸ “Die Bibelauslegung, der die Bücher XI–XIII insgesamt gewidmet sein sollen, spielt innerhalb dieser Untersuchungen (nn. 17–39) keine Rolle.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 84.

⁹ Tomēr diez vai varētu piekrist I. Freierei, ka te mēs varam runāt par šķīrumu starp objektīvu un subjektīvu skaidrojumu: “..kommt diese Auslegung nicht am Objektiven, am Worte selbst in Gang, sondern am Subjektiven, am Problem des Verstehens.” – Ilse FREYER, *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form* (Berlin: Triltsch & Huther, 1937), S. 200.

¹⁰ “..das Rätsel Zeit sei für Augustin ein Rätsel der menschlichen Erkenntnis.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 56.

¹¹ “The world unfolded by every narrative work is always a temporal world. Or (..) time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative; narrative, in turn, is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal experience.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 3. Rikēra skolnieks R. Korradīni savu fundamentālo darbu par Augustīna jēdzienu “tempus” ir veltījis jautājumam, “ob Zeit überhaupt ausserhalb eines Textes existiert”. – Richard CORRADINI, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus* (Wien, München: R. Oldenbourg Verlag, 1997), S. 48.

¹² “His method is (..) empirical: he considers time as a fact of everyday experience, as a practical problem.” – Gerard J.P. O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 152.

¹³ “Man könnte das XI. Buch eine Archäologie der Zeit nennen.” – CORRADINI, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, S. 25.

Tomēr tieši *Atzīšanās* 11. grāmatā, sākot no 14. nodaļas, esošajām domām ir veltīta šī nodaļa. Meklējot atbildi uz jautājumu, kas ir laiks, Augustīns nonāk pie jautājumiem, vai laiks ir kaut kur atrodams un vai tas vispār pastāv. Aporijas noved viņu pie atziņas, ka laiks nav satverams, jo tas ir sašķelams arvien sīkākās vienībās. Savukārt, balstoties uz ikdienā lietotajiem vārdiem “pagātne, tagadne un nākotne”, Augustīns sāk meklēt, kur tad tās atrodas, un atkal nonāk strupceļā, kad atskārst, ka faktiski varam runāt tikai par tagadni, bet pat tā pati nav satverama:

“Bet no kurienes, caur kuriem un uz kuriem iet laiks, kamēr to mēra? No kurienes, ja ne no nākotnes? Caur kuriem, ja ne caur tagadni? Uz kuriem, ja ne uz pagātne? Tātad no tās, kuras vēl nav, caur to, kurai nav ilguma, uz to, kuras vairs nav (*Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est*).”¹⁴

2.1.1. Kur ir laiks?

Šķiet, visvairāk citētā Augustīna rindkopa ir *Atzīšanās* 11,14,17 atrodamā:

“Kas gan ir laiks? (*Quid est enim tempus?*) Kas gan spētu to vienkārši un īsi izskaidrot? Kas spētu aptvert to kaut vai domās, lai varētu izteikt vārdos? Bet kas gan mūsu sarunās ir vēl tuvāks un zināmāks par laiku? Kad par to runājam, mēs labi saprotam, par ko runājam, un saprotam arī, kad dzirdam par to runājam kādu citu. Kas tad ir laiks? Ja neviens man to nejautā, es zinu, bet, ja es vēlos to izskaidrot kādam, kas jautā, es nezinu.”

F.V. Hermanis šajā Augustīna zināšanā un nezināšanā saredz spriegumu starp dabisko laika izpratni un filosofisko laika aptveršanu¹⁵. Taču drīzāk tās ir tikai un vienīgi grūtības definēt nedefinējamo. Tā kā Hermanis Augustīna jautājumu “kas ir laiks?” uztver kā fenomenoloģisku jautājumu, viņš ir pārliecināts, ka 11. grāmatas 14. nodaļā Augustīns no teoloģiska pētījuma pāriet pie “tīri filosofiska”¹⁶ pētījuma.

Augustīns nespēj atbildēt uz jautājumu, kas ir laiks, tieši tāpēc, ka viņš secina, ka nevar īsti nemaz atrast, kur laiks ir, jo “pagātnes taču vairs nav un nākotnes vēl nav (*praeteritum enim iam non est et futurum nondum est*)”¹⁷.

“Tomēr kā šie divi laiki – pagātne un nākotne – var būt, ja pagātnes vairs nav un nākotnes vēl nav? Taču, ja tagadne vienmēr būtu tagadne un nepārietu pagātnē, tad tas vairs nebūtu laiks, bet mūžība. Tagadne kļūst par laiku, vienīgi pārejot pagātnē. Kāpēc tad mēs sakām, ka tagadne ir, ja tā ir tikai tādēļ, ka tās nebūs? Tāpēc patiesībā par laiku mēs varam pateikt vienīgi to, ka tas ir, jo tiecas nebūt.”¹⁸

Un tad, kad Augustīns secina, ka, tā kā pagātnes vairs nav, bet nākotnes vēl nav, šie trīs laiki drīzāk ir apzīmējami kā “pagātnes tagadne, tagadnes tagadne un nākotnes tagadne (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*)”¹⁹, tas par pašu laiku neko nepasaka, bet tikai

¹⁴ *Confessiones* 11,21,27.

¹⁵ “..das Spannungsverhältnis zwischen dem natürlichen Zeitverständnis und dem philosophierenden Begreifenwollen der Zeit.” – HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, S. 55.

¹⁶ “..rein philosophische.” – Ibid., S. 53.

¹⁷ *Confessiones* 11,15,18.

¹⁸ Ibid., 11,14,17: “Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?”

¹⁹ Ibid., 11,20,26.

norāda uz to, kā cilvēks uztver laiku. P. Rikērs to ir nosaucis par “trīskāršo tagadni”²⁰, un Dž. Vecels Augustīna “tagadni” ir nodēvējis par vienīgo vietu, kurā mums ir jēlkāda kontrole pār laiku²¹. Tomēr – vai ir?

Traktātā par Jāņa evaņģēliju Augustīns, salīdzinot cilvēka un Dieva esamības veidu, parafrāzē *Atzīšanās* tekstu:

“Visās mūsu darbībās un kustībās un gandrīz visā radības rosībā es atrodu divus laikus – pagātņi un nākotni. Es meklēju tagadni – nekas nestāv uz vietas: tas, ko es pateicu, tā vairs nav; tas, ko es teikšu, tā vēl nav. Tas, ko es dariju, tā vairs nav; tas, ko es darišu, tā vēl nav. Tas, ko esmu nodzīvojis, tā vairs nav; tas, ko dzīvošu, tā vēl nav. Katras lietas kustībā es atrodu pagātņi un nākotni, bet patiesībā, kas paliek, es neatrodu ne pagātņi, ne nākotni, bet tikai tagadni – daudz neiznīcīgāku tagadni, kādas nav nevienā radībā.”²²

Dieva nesamaitājamā tagadne ir kaut kas pilnīgi cits nekā mūsu laika tagadne, tā “nav kaut kas, kā vai nu vēl nav, vai vairs nav (*nec est quidquam quod aut nondum est, aut iam non est*)”²³.

2.1.2. Vai laiks pastāv?

Tad, kad Augustīns ķeras klāt vienīgajam laikam, kuram it kā būtu jābūt klātesošam, proti, tagadnei, viņš nonāk pie secinājuma, ka arī tas ir zūdošs, izgaistošs laiks, viss “tagadējais” ir reducējams uz arvien sīkāku mirkli, arī tagadnei nav ilguma. Viņš secina, ka gads ir sadalāms mēnešos, no kuriem daļa ir pagājuši, bet daļa tikai būs. Mēneši – dienas, bet dienas – stundas.

“Un arī pati stunda sastāv no bēgošām daļiņām; ikviena no tām, kura ir aizlidojusi, ir pagājusi, bet tās, kuras ir palikušas, ir nākošas. Ja varētu iedomāties kādu laika periodu, ko nevarētu vairs sadalīt pat ne vismazākajās mirkļu daļiņās, tad tas būtu vienīgais, ko varētu saukt par tagadni, bet pat tas tik steidzīgi pārlido no nākotnes pagātnē, ka neilgst ne mirkli. Ja tas ilgtu, to varētu sadalīt pagātnē un nākotnē, bet tagadnei nav ilguma.”²⁴

Arī *Psalmu komentāros* Augustīns mēģina atrast laiku, kuru viņš varētu saukt par dienu, dienām, un saprot, ka tās sastāv no stundām, un secina: “Šo dienu tātd nav, kamēr tās neaiziet, kurām būtu jāaiziet, un, kad atnāks, tad nevarēs palikt (*Isti ergo dies non sunt: ante abeunt pene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt*).”²⁵ Arī *Psalmu komentāros* 76,8 Augustīns gadu iedala sīkākās laika vienībās un raksta: “..vai gan mums ir kaut kas vairāk no šī gada par vienu dienu, kurā mēs esam? (*..quid tenemus de hoc anno, praeter unum diem in quo sumus?*)”, un viņš turpina tā jautāt arī par dienu, stundu, mirkli, zilbi un burtu. Un arī 157. sprediķī izsakās līdzīgi: “Šodiena ir aiznesusi prom vakardienu, un rītdiena aiznesīs prom šodienu (*Hesternum diem hodiernus abstulerit, et hodiernum crastinus ablaturus sit*).”²⁶

²⁰ “..threefold present.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 8.

²¹ “..present – the locus of whatever control we have over time.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 28.

²² In *Johannis evangelium tractatus* 38,10: “Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, iam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est.”

²³ *De immortalitate animae* 3,3.

²⁴ *Confessiones* 11,15,20.

²⁵ *Enarrationes in Psalmos* 38,7.

²⁶ *Sermones* 157,4.

Līdz ar to, ja šos Augustīna secinājumus *Atzīšanās* un citur uztver fenomenoloģiski, patiešām sanāk, ka laika nemaz nav, jo pagātnes vairs nav, nākotnes vēl nav, bet tagadnei nav ilguma un tā tiecas nebūt, būtībā – arī nav. E. Lampeja vārdiem, “tīra laika meklējumi atduras pret laika neesamību”²⁷. R. Teske runā par laika eksistences paradoksu²⁸ – laiks ir un reizē arī nav. Teske ir pārliecināts, ka nevis Augustīnam nav tehnikas, lai izmēritu laiku (tādēļ Teske iebilst O’Deilijam²⁹), bet gan viņš nevar atrast nekādu laika nogriezni, kuru varētu izmērīt³⁰.

Atzīšanās 11. grāmatā sastopamās laika aporijas un paradoksi, kad Augustīns nonāk pie tā, ka laiks aizskrien no nākotnes pagātnē, neilgstot ne mirkli tagadnē, un ir sašķelams arvien sikākās daļiņās, ka nav atrodams kāds ‘laiks’, nav viņa izdomāti.³¹ Visslavenākā ir Zenona aporija par izšauto bultu, kura nekad nenonāks līdz mērķim, jo šo attālumu var bezgalīgi dalīt uz pusēm un arī bultai ir bezgalīgi jāmēro arvien īsāki un īsāki posmi. R. Sorabdži ir Zenona aporijai līdzīgus paradoksus un to risinājumus atradis daudzus antīko un arī kristīgo autoru tekstos³². Tomēr, viņaprāt, “visinteresantākie nāk no neoplatoniskā perioda – Jambliha statiskais un plūstošais laiks, Augustīna laiks prātā un Damaskija lēcieni”³³. E.P. Meijerings vislielākās līdzības ar Augustīna paradoksiem saredz skeptiķa Seksta Empīriķa darbā *Pret matemātiķiem*³⁴.

²⁷ “Eine Untersuchung der reinen Zeit stösst auf das Nichtsein der Zeit.” – LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den “Bekanntnissen” Augustins*, S. 33.

²⁸ Un tas ir otrs izklāstītais paradokss Teskes grāmatā: TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*.

²⁹ Skat. Gerard J. P. O’DALY, “Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts”, in *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in honour of A.H. Armstrong*, eds. J.J. Blumenthal and R.A. Markus (London: Variorum, 1981), p. 171. Un O’Deiljs vispār norāda, ka Augustīna domāšanas pamatā ir kļūda, pārpratum, kad viņš laiku uztver kā notikumu plūsmu un tagadni kā laika punktu: “(A) Both Augustine and the Stoics assume that time is an infinitely divisible continuum... (B) Augustine draws an erroneous conclusion from (A), inasmuch as he asserts that only the present ‘is’ (in the sense of ‘exists now’), despite its being extensionless and so having no duration. This error is at two different levels. (1) ...Augustine seems here to share a misconception common to most ancient and many modern accounts of time. Time is conceived of as a flow or sequence of events. (..) (2) ..His conclusion about the present suggests that ‘now’ is a point or part of time, albeit durationless, and he fails to see that the division of an extended entity will always result in extended entities.” – O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 154–5.

³⁰ “..problem is not that he lacks the know-how or technique for measuring times, but that he cannot find an extent of time that he can measure.” – TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 33.

³¹ Argumentam par tagadnes laika neesamību kā avoti tiek minēti gan Aristotelis (SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 7–32), gan Seksts Empīriķis (CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 82), gan arī Seneka un stoīki (pieļaujot, ka Augustīns un Seneka ir izmantojuši vienus un tos pašus avotus, Marta CRISTIANI, “Libro XI, commento”, in *Sant’Agostino “Confessioni”*, vol. 4 (Milano: A. Mondadori, 1996), p. 302).

³² SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 7–29. Viņš rāda, kā šo paradoksu atrisinājuši daudzi domātāji no Aristoteļa līdz Augustīnam (Diodors Hrons, stoīki, Hrīsijs, Poseidonijs, Apollodors un Afrodīsijas Aleksandrs), un parāda arī citus, sevišķi neoplatoniķu, risinājumus, p. 33–63. “The paradox also entered into Christian thought: modified versions of it are found in Eusebius and Basil, both of Caesarea in the fourth century A.D.”, p. 27. Un Sorabdži domā, ka pat 2. gadsimtā, Taciāna rakstos, mēs varam ieraudzīt šos paradoksus, kad viņš sakot, ka pagātne un nākotne ir tikai “a subjective illusion”, p. 28.

³³ “..the most interesting ones came from the Neoplatonist period. There was Iamblichus’ static and flowing time, Augustine’s time in the mind and Damascius’ leaps.” – Ibid., p. 63. Damaskijs Zenona paradoksu atrisina šādi, pēc Sorabdži vārdiem: “..things do not have an infinity of half-distances to traverse, because they progress by leaps, disappearing from one spot and reappearing further on, without ever having been half way”, p. 53. Un Jamblihs nošķīra zemāko, plūstošo laiku, kurā mēs varam domāt par laika daļām, proti, pagātņi, tagadni un nākotņi, no augstākā – statiskā laika, kas vienmēr tā formā ir viens un tas pats, “always the same in form”, p. 38.

³⁴ Meijerings (MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 61) norāda uz *Adversus mathematicos* 10,191, kur ir teikts, ka pagātne un nākotne var būt tikai tad, ja tās ir tagadnē. Un, ibid., S. 58, viņš citē *Adversus mathematicos* 10,192, kur Seksts Empīriķis runā par pagātņi, kuras vairs nav, un nākotņi, kuras vēl nav. Un ibid., S. 63, atsaucas uz *Adversus mathematicos* 10,182–184, kur ir praktiski identiska doma Augustīna secinājumam par mūžīgi dalāmiem laika nogriežņiem.

Augustīna paradoksi darba *Atzišanās* kontekstā kalpo kā “*reductio ad absurdum*”³⁵, un no tā var nākt saprātīga un nodērīga atbilde. Kā norāda Meijerings³⁶, ir liela atšķirība starp Augustīnu un skeptiķiem, jo skeptiķi izceļ pilnīgu ignoranci, bet Augustīna aporijas iekļaujas *quaero* kontekstā, viņš jūt laiku, piedzīvo un mēra to, līdz ar to problēma ir nevis laika neesamība, bet laika definīcijas neesamība.

Augustīns, protams, nedomāja, ka laiks ir “nekas”³⁷ vai “nereāls”³⁸, Augustīna izteikumu pamatā bieži ir retorika. Kā raksta K.L. Trūps, “Augustīna laika filosofija, kā tā ir izvelkama no tā apraudāšanas darbā *Atzišanās*, saglabā daudz no tās provokatīvā rakstura”³⁹. Taču var, protams, uztvert nopietni frāzes, ka laika nav, un tikpat nopietni (taču drīzāk – nevajadzīgi) meklēt argumentus, kāpēc Augustīns tomēr ticēja, ka pagātne pastāv, kā to dara E.A. Šmits⁴⁰, kad viņš raksta, ka Augustīns nevarēja noliegt pagātnes esamību, jo visas pirmās deviņas *Atzišanās* grāmatas viņš runā par pagātņi un 10. grāmatā parāda vēl kādu perspektīvu: “Tā viņš parādījās seno laiku svētajiem, lai viņi glābtos, noticot viņa nākotnes ciešanām, tāpat kā mēs glābjamies ticībā viņa ciešanām pagātnē.”⁴¹

R. Teske iet vēl tālāk, kad Augustīna izgaistošā mirkļa paradoksu saprot ne tikai kā norādi uz laika neesamību, bet pat negatīvumu: “Laika būtība, šķiet, ir tā tiekšanās uz neesamību, un tiekšanās uz neesamību nozīmē – ciest neveiksmi, *deficere*, pārstāt būt un pārstāt būt labam.”⁴² Tomēr tālāk būs redzams, ka tā nav laika būtība, bet, iespējams (tikai – iespējams) cilvēka temporālā būtība.

2.2. Laika mērīšana

Augustīns tāpat neapstājas pie paradoksālās domāšanas par laiku un pie tā, kas vedina domāt, ka laika nav. Augustīns zina, ka mēs runājam par “ilgu” un “īsu” laiku (*Atzišanās* 11,15,18), turklāt to attiecinām tikai uz pagātņi vai nākotņi (jo tagadnei nav ilguma), tāpat mēs kaut ko mērām. Tāpēc Augustīns runā par laika mērīšanu, jo grūti saprotamā veidā, bet tomēr – cilvēks mēra laiku, kamēr tas iet, “paejošo” laiku. Tas, kas ir pagājis, nav mērāms.

“Un tomēr, Kungs, mēs sajūtam laika posmus, salīdzinām tos savā starpā un sakām, ka vieni ir garāki, citi – īsāki. Mēs pat mērām, cik daudz kāds laika posms ir garāks vai īsāks par citu, sakot, ka šis ir divas vai trīs reizes garāks, bet tas – tikpat garš jeb ka abi ir vienādi. Taču mēs mērām tikai paejošu laiku, jo mēs to mērām sajūtot. Bet kas gan var izmērīt pagātņi, kuras vairs nav, vai arī nākotņi, kuras vēl nav? Varbūt vienīgi kāds

³⁵ RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 14.

³⁶ MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 66.

³⁷ A.J. Būhers izceļ divus “nav” (‘vēl nav’ un ‘vairs nav’) kā tādus, kas piešķir neesamību: “So wird das IST der Zeit zwar eindeutig von zwei Nicht abgegrenzt, dem ‘noch Nicht’ und dem ‘Nicht mehr’, aber dennoch nur durch ein Nicht inhaltlich bestimmt.” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 44.

³⁸ R. Sorabdzī norāda, ka Augustīnam laiks bija ļoti reāls: “Nor again does Augustine want to say that time is unreal: he finds it, with its distractions, all too real.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 30.

³⁹ “..Augustine’s philosophy of time, extracted from its mournings in the *Confessiones*, maintains much of its provocative character.” – Calvin L. TROUP, *Temporality, Eternity, and Wisdom: the Rhetoric of Augustine’s Confessions* (Columbia: University of South Carolina Press, 1999), p. 99.

⁴⁰ Skat. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 25.

⁴¹ *Confessiones* 10,43,68: “Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salvi fierent.”

⁴² “The very being of time seems to be its tending to non-being, and the tendency to non-being is to fail, *deficere*, to cease to be and to be good.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 34.

braši uzdrošināsies teikt, ka var izmērīt to, kā nav? Tātad, kamēr laiks iet, to iespējams sajukt un izmērīt; kad tas ir pagājis, tas nav iespējams, jo tā vairs nav.”⁴³
“..mēs mērām paejošo laiku; un, ja kāds man teiktu: “No kurienes tu to zini?”, es atbildētu: “Es zinu, jo mēs mērām, un mēs nevaram mērīt to, kā nav, bet pagātnes un nākotnes nav.”⁴⁴

Tomēr Augustīns ir spiests atzīt, ka ir gan pagātne, gan nākotne:

“Bet kur tad ieraudzīja nākotni tie, kuri to pareģoja, ja tās vēl nav? Nevar taču redzēt to, kā nav. Un tie, kuri stāsta par pagātņi, nestāstītu patiesību, ja nebūtu to garā [dvēselē] redzējuši; ja tās nebūtu, viņi vispār nevarētu saskatīt. Tātad ir gan nākotne, gan pagātne.”⁴⁵

2.2.1. Kur ir nākotnes un pagātnes notikumu attēli?

Tomēr kur tad ir pagātne un tagadne? Augustīns jau meklēja – un neatrada, jo vienas vairs nav, bet otras vēl nav. Abas ir apslēptas: “..laiks, no nākotnes kļūstot par tagadni, iznāk no kādas paslēptuves un, no tagadnes kļūstot par pagātņi, aiziet atpakaļ kādā paslēptuvē (*..ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesenti fit praeteritum*).”⁴⁶ Taču jāpiekrīt A.J. Būheram, ka Augustīnam “*occultum* nav nekāds ontoloģisks jēdziens, bet gan izziņu kritizējošs jēdziens”⁴⁷, runa ir par grūtībām satvert to, ko Augustīns grib izmērīt vai izzināt.

Augustīns maina uzstādījumu un no “pagātnes” un “nākotnes” pāriet pie pagātnes un nākotnes notikumiem.

Tad, kad Augustīns nonāk pie pagātnes tagadnes, tagadnes tagadnes un nākotnes tagadnes, viņš, kā precīzi norāda P. Rikērs, runā par pavisam “*citū tagadni*”⁴⁸ – tā vairs nav punktveida tagadne, tā var iekļaut daudzveidību, tā ir “dialektiska tagadne”, tas ir Augustīna “grūtais, dārgais un ļoti trauslais – elegantais risinājums”⁴⁹.

Dž. Vecels domā, ka kopš šī brīža ir redzams, ka Augustīns par laiku runā divos dažādos veidos – zūdošajam, izstieptajam laikam (kad Augustīns runā par pagātņi, tagadni un nākotņi) ir sakars ar laika sprīžiem un ilgstamību, bet ‘savilktajam’ laikam (kad Augustīns runā par pagātnes tagadni, tagadnes tagadni un nākotnes tagadni) “ir sakars ar laika mērīšanu”⁵⁰.

⁴³ *Confessiones* 11,16,21.

⁴⁴ *Ibid.*, 11,21,27: “..praetereuntia metimur tempora; et si quis mihi dicat: “Unde scis?” respondeam: “Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura.””

⁴⁵ *Ibid.*, 11,17,22: “Nam ubi ea viderunt qui futura cecinerunt, si nondum sunt? Neque enim potest videri id quod non est. Et qui narrant praeterita, non utique vera narrant, si animo illa non cernerent: quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et futura et praeterita.”

⁴⁶ *Ibid.*, 11,17,22.

⁴⁷ “Augustine Okkultum ist jedoch die Erkenntnis eines Nichts an Erkenntnis. Für Augustinus ist Okkultum kein ontologischer Begriff, sondern ein erkenntniskritischer Begriff.” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 50.

⁴⁸ “But what is in question here is an entirely different present; one that has also become a plural adjective (*praesentia*), in line with *praeterita* and *futura*, and one capable of admitting an internal multiplicity.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 10.

⁴⁹ “..elegant – but how laborious, how costly, and how fragile! An elegant solution: by entrusting to memory the fate of things past, and to expectation that of things to come, we can include memory and expectation in an extended and dialectical present which itself is none of the terms rejected previously: neither the past, nor the future, nor the pointlike present, nor even the passing of the present.” – *Ibid.*, I, p. 11.

⁵⁰ “..two different ways of speaking about time. (..) distended time has something to do with time’s stretch or extension; intended time something to do with time’s measurement.” – James WETZEL, “Time after Augustine”, *Religious Studies* 31. 3 (September 1995), p. 347.

Pagātnes un nākotnes laika vairs nav, bet tagadnē ir iespējams satvert pagātnes (un faktiski arī nākotnes) notikumus un lietas – “lai kur tās būtu un lai kādas tās būtu, tās ir vienīgi tagadējas (*ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*)”⁵¹. Turklāt – ne jau pašus notikumus, bet to attēlus, kas pieejami mūsu prātam – vai nu glabājas atmiņā kā pagājušo notikumu “*images*”, vai arī ir nojaušami no nākotnes notikumu “*causae*”, “*signa*”⁵².

“Tomēr, kad stāsta par patiesiem pagājušiem notikumiem, tad no atmiņas izvelk nevis pašus notikumus, kas jau ir pagājuši, bet gan vārdus, kas veidoti pēc notikušā attēliem un kas, ejot cauri sajūtām, prātā iespieduši tādas kā pēdas (*verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praeterendo fixerunt*).”⁵³

“Un, kad kāds saka, ka redz nākotnes notikumus, tad droši vien viņš redz nevis pašus nākotnes notikumus, kuru vēl nav, jo tie ir nākoši, bet gan šo notikumu cēloņus vai pazīmes, kas jau ir (*eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt*).”⁵⁴

Un nākotnes notikumu zīmes un iespēja tos paredzēt bieži⁵⁵ tiešā veidā izriet no atmiņas, jo arī Augustīna iemīļotais salīdzinājums, ka saullēkta blāzmai seko saullēkts (*Atzišanās* 11,18,24), nav iedomājams bez mūsu zināšanām par dabas norisēm, un šīs zināšanas ir nekur citur kā atmiņā.

Augustīns tāpat nonāk pie tā, ka pagātnes tagadne, tagadnes tagadne un nākotnes tagadne, šie trīs laiki (drīzāk – šo laiku notikumu kopumi) kaut kādā veidā atrodas cilvēka dvēselē. Viņš turpina: “Pagātnes tagadne ir atmiņa, tagadnes tagadne ir vērojums, nākotnes tagadne ir gaidīšana (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*).”⁵⁶

2.2.2. Laika mērīšana

Augustīns tomēr grib “atrisināt šo visneskaidrāko mīklu”⁵⁷, proti: “Kādā laikposmā mēs mērām paejošo laiku? Vai nākotnē, no kurienes tas nāk? Bet to, kā vēl nav, mēs nemērām. Vai tagadnē, caur ko tas paiet? Bet to, kas nav laikposms, mēs nemērām. Vai pagātnē, uz kurieni tas aiziet? Bet to, kā vairs nav, mēs nemērām.”⁵⁸ Paradokss – nevienu no šiem laikiem mēs mērīt nevaram, un “tomēr mērām laiku (*metimur tamen tempora*)”⁵⁹, laiku, ko aizņem notikumi, mēs mērām to, kas “ir” laikā.

“Es vēlos izzināt tā laika būtību un dabu, ar kuru mēs mērām ķermeņu kustību.”⁶⁰

Tas, ka kustība nav laiks, jo ķermeņi var kustēties dažādā ātrumā un var arī nekustēties vispār un tomēr būt laikā (*Atzišanās* 11,24,31), tika apspriests jau šī darba pirmajā nodaļā.

⁵¹ *Confessiones* 11,18,23.

⁵² Darbā *De civitate Dei* 5,1 Augustīns nošķir *causae* un *signa*. Te viņš apstrīd astrologu spējas paredzēt nākotni un saka, ka zvaigznes ir nevis cēloņi, bet zīmes tam, kas notiks nākotnē: “Zvaigznes drīzāk apzīmē, nevis veido (..), pavēsta nākotni, nevis rada. (*Stellae significare potius quam facere (..) praedicens futura, non agens.*)”

⁵³ *Confessiones* 11,18,23.

⁵⁴ *Ibid.*, 11,18,24.

⁵⁵ Darbā *De Trinitate* 4,17,22 Augustīns uzskaita dažādos nākotnes paredzēšanas veidus, kur tikai neliela daļa izriet no pieredzes, pārējie notiek, pateicoties gan paša pravieša iekšējam redzējumam, gan eņģeļu vēstij.

⁵⁶ *Confessiones* 11,20,26.

⁵⁷ *Ibid.*, 11,22,28.

⁵⁸ *Ibid.*, 11,21,27: “In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur.”

⁵⁹ *Ibid.*, 11,27,34.

⁶⁰ *Ibid.*, 11,23,30: “Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus.”

Augustīns ir novērojis, ka laiks tiek mērīts arī pats ar sevi – garāks laiks ar īsākiem laika sprīžiem, dziesmas pantiņi ar rindām, rindas – ar zilbēm, taču problēma ir līdzīga tai, kāda rodas kustības un laika kontekstā. Augustīns secina, ka “arī tā mēs neiegūstam drošu laika mērījumu, jo īsāka rinda, to izrunājot stieptāk, var skanēt ilgāku laiku nekā garāka, ja to izrunā savilktāk (*sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis, quandoquidem fieri potest, ut ampliore spatio temporis personet versus brevior, si productius pronuntietur, quam longior, si correptius*)”⁶¹.

Tomēr ir skaidrs: lai varētu mērīt, kaut kam ir jāilgst, bet Augustīns konstatē, ka pat tagadnei nav ilguma, toties dvēselē, pateicoties atmiņai un gaidīšanai, notikumi tomēr kaut kādā noslēpumainā veidā ja ne vairs ilgst, tad vismaz tiek ietverti, dodot iespēju saskaņot un mērīt konkrētus laikposmus. Kaut kas paliek cilvēka dvēselē arī pēc tam, kad konkrētie notikumi ir aizgājuši, un tādēļ ir iespējams mērīt:

“Tevī, mana dvēsele, es mēru laiku. (..) Tevī, es saku, es mēru laiku. Es mēru kā tagadēju to iespaidu, ko tevī atstāj paejošas lietas un kas paliek, kad tās ir pagājušas, – nevis pašas lietas, kas pagājušas, atstājot šo iespaidu.”⁶²

Atzīšanās 11,27,34 un 36 ir vienīgās vietas darbā, kur Augustīns uzrunā dvēseli – “*anime*”. Arī frāzē “*distentio animi*” tiek lietots tas pats vārds. Tulkotāji to bieži tulko kā “gars” vai “prāts”⁶³. Šis “*animus*”, prāts, sevī ‘ietver’, tam piemīt “*memoria*”, atmiņa. Augustīns norāda, ka bieži, “kad mēs pavēlam kaut ko paturēt atmiņā, mēs sakām: “Skaties, paturi to prātā,” un, kad aizmirstam, sakām: “Nebija prātā” un: “Izkrita no prāta,” saukdami par prātu pašu atmiņu.”⁶⁴ Atmiņa ir “vieta”, kur iespējams mērīt laiku. L. Helšers gan uzskata, ka Augustīns vārdu “atmiņa” lieto divējādi – atmiņa ne tikai saglabā relatīvi tālus notikumus, bet arī darbojas ar tuvu pagātni un nākotni, kam nav nekāda sakara ar atcerēšanos.⁶⁵ Tomēr vai tā ir? Vai to var teikt par jebkuru mērījumu? Vai tikai, piemēram, par dziesmas dziedāšanas procesu un atmiņas iesaistītību tieši tajā brīdī, kad dzied? Un tā tad nav laika mērīšana.

Pati dziesmas esamība atmiņā tomēr ir pilnībā saistīta ar atcerēšanos, te ir runa par to, ka atmiņā ir kaut kas palicis:

“..tās [zilbes] ir pagājušas un izskanējušas. Tātad es mēru nevis pašas zilbes, kuru vairs nav, bet kaut ko, kas paliek iespiedies manā atmiņā (*aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*).”⁶⁶

⁶¹ Ibid., 11,26,33.

⁶² Ibid., 11,27,36: “In te, anime meus, tempora metior. (..) In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior.”

⁶³ Dž.Dž.P. O’Deiljs (O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 7–8) norāda, ka “gan *anima*, gan *animus* Augustīns, nenoskaidrojot nozīmes, lieto vispārīgi attiecībā uz cilvēka dvēseli. (..) Taču *animus* var nozīmēt arī “prāts”, bet to neattiecina uz dvēselēm, kuras nav apveltītas ar saprātu” (“*Anima*, as well as *animus*, can apply without distinction of meaning to the human soul in general. (..) *Animus* can, however, also mean ‘mind’, and is not used with reference to the souls of non-rational beings”).

⁶⁴ *Confessiones* 10,14,21: “..nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: “Vide, ut illud in animo habeas”, et cum obliviscimur, dicimus: “Non fuit in animo” et “Elapsus est animo”, ipsam memoriam vocantes animum.”

⁶⁵ “Augustine makes reference to another form of memory that, though being called by the same name of *memoria*, is quite distinct from recollection (..). For he seems to mean here not an explicit retrieval of memorial content of the distant past, but a non-intentional retaining of the *immediate* past which he closely relates to an anticipation (*expectatio*) of the *immediate* future.” – HÖLSCHER, *The Reality of the Mind: Augustine’s Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, p. 77.

⁶⁶ *Confessiones* 11,27,35.

Darbā *Par mūziku* 6,8,21 Augustīns raksta, ka bez atmiņas iejaukšanās mēs nevaram teikt, ka būtu ko dzirdējuši, jo tikai atmiņa spēj izdarīt tā, ka tajā brīdī, kad jau skan kaut kā beigas, “dvēselē paliek šī kustība (*mane at ille motus in animo*)”, kas sākās, kad kaut kas sāka skanēt.

Šķiet, Augustīnam atmiņas spēks un dižums ir tieši tās spējā saglabāt, darboties kā atcerētā krātuvei, kā to var redzēt *Atzišanās* 10. grāmatā:

“Liels ir atmiņas spēks – kaut kas ļoti biedējošs, mans Dievs, dziļš un bezgalīgs savā daudzējādībā! Un tā ir mana dvēsele, tas esmu es pats. (..) Manā atmiņā ir neskaitāmi lauki, alas un iedobumi, un tos pilda bezgalīga dažādība: attēli (*per imagines*), kas iegūti no dažādām lietām; pašas lietas klātesot (*per praesentiam*), kā tas ir zināšanu gadījumā; kaut kādi priekšstati un norādes (*per nescio quas notiones vel notationes*), kā tas ir dvēseles noskaņojumu gadījumā, un, lai gan dvēsele tos patlaban nepiedzīvo, atmiņa tos glabā, jo atmiņā ir viss, kas ir dvēselē (*in animo sit quidquid est in memoria*).”⁶⁷

Tātad no domām par to, ka “balss sāk skanēt”, mēs mērām “paejošo laiku”, dziesmas ilgumu varam mērīt, “kamēr skan”, Augustīns secina, ka dvēsele atmiņā (jo tā nesaprotamā veidā ietver ilgstamību⁶⁸) mēra arī to, kas vairs nav klātesošs, piemēram, nodziedātu dziesmu. P. Rikērs raksta, ka tieši ar pāreju no “*transire*” uz “*manere*” Augustīns ir atrisinājis laika aporiju⁶⁹ – zilbes, laiks aiziet, bet kaut kas paliek iespiests atmiņā.

Tā kā “mēs mērām laika sprīdi no kāda sākuma līdz kādām beigām (*ipsam quippe intervalum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem*)”⁷⁰, jo nevar izmērīt to, kas vēl nav beidzies, tas ir neizbēgami, ka mērīt mēs varam tikai tad, kad viss jau ir nonācis atmiņā, tātad mērāms ir tikai atmiņas saturs.⁷¹

Taču, ja Augustīna atrasto atbildi, ka atmiņa ir ‘vieta’, kur ‘paliek’ dziesmas zilbes, notikumu un visādi citi attēli, lasa fenomenoloģiski, tad šī atbilde tiek kļūdaini uztverta kā atbilde uz jautājumu, “kur” ir pagātnes laiks, pats laiks, nevis lietas un notikumi. Taču Augustīns nekur nesaka, ka atmiņā ir pagātne (vistuvākais, par ko viņš runā, ir “pagātnes tagadne”), bet gan tikai tās iespiestie attēli.

Atzišanās 11. grāmatas vienā no beidzamajām rindkopām, kuru P. Rikērs ir nosaucis par “šīs bagātības kroņa dārgakmeni”⁷², Augustīns, runājot par laika satveršanu un mērīšanu, nolemj kā piemēru izmantot viņam zināmu dziesmu. Līdz ar to sanāk, ka Augustīns it kā jau zina nākotni, šīs dziesmas nākotne jau ir viņa atmiņā, katrs brīdis no nākotnes, katra zilbe. Augustīns gaida to, ko jau zina.

“Es gatavojos nodziedāt dziesmu, ko protu (*quod novi*). Pirms esmu sācis dziedāt, mana gaidīšana (*expectatio*) vērsta uz visu dziesmu kopumā, bet, kad esmu sācis, tad, cik daudz es esmu tai atņēmis un atdevis pagātnei, tik daudz arī nonāk manā atmiņā.

⁶⁷ Ibid., 10,17,26.

⁶⁸ Un “*distentio*”, kā būs redzams, ir Augustīna skaidrojums ilgstamības esamībai dvēselē.

⁶⁹ “The aporia is resolved if we speak not of syllables that no longer exist or do not exist but of their impressions in the memory and of their signs in expectation. (..) ..the important verb is no longer “to pass” (*transire*) but “to remain” (*manet*).” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 18.

⁷⁰ *Confessiones* 11,27,34.

⁷¹ Dž.Dž.P. O’Deiljs uzsver atmiņas nepieciešamās funkcijas jebkuros laika mērījumos: “Augustine’s greatest originality lies in his insistence on the indispensable function of memory in all time calculation.” – O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 161.

⁷² “..the crown jewel of this treasure.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 19. Un Rikērs norāda, ka tajā mēs redzam paradigmu arī citiem dvēseles izstieptības veidiem: “..a powerful paradigm for other *actiones* in which, through engaging itself, the soul suffers distention.” – Ibid., p. 22.

Šī mana darbība tiek izstiepta starp atmiņu par to, ko esmu nodziedājis, un tā gaidīšanu, ko es vēl dziedāšu (*distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum*). Bet mana vērošana (*attentio*) atrodas tagadnē, caur kuru tas, kas bija nākotnē, tiek pārnesti uz pagātņi. Jo vairāk tas notiek, jo vairāk saīsinās gaidīšana un paildzinās atmiņa, līdz gaidīšana izsīkst pavisam, kad visa darbība ir beigusies un pārgājusi atmiņā (*quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam*). Un tas, kas notiek ar visu dziesmu, notiek arī ar atsevišķām tās daļām un pat ar atsevišķām tās zīlēm; un tas notiek arī ar ilgāku darbību, kuras daļa, iespējams, ir šī dziesma. Tas pats notiek arī ar cilvēka mūžu, ko veido visas cilvēka darbības; tas pats arī ar visiem cilvēku dēlu laikmetiem, kas sastāv no visu cilvēku mūžiem.⁷³

Tiesa, pēdējais teikums ir miklains, jo cilvēkam nav zināms uz priekšu ne viņa mūžs, ne cilvēces vēsture. Savukārt mums zināma dziesma atrodas, ja tā var teikt (izmantojot Augustīna lietotajiem līdzīgus vārdus), pagātnes nākotnē – mēs jau sen to esam iemācījušies, nākotnē tā atrodas tikai attiecībā pret šīs dziesmas kārtējās dziedāšanas mirkli. G. Hoskinss, analizējot Augustīna un P. Rikēra domas par laiku, norāda uz, viņaprāt (un es viņam piekrītu), Augustīna un Rikēra kļūdu, salīdzinot stāstu ar cilvēka dzīvi, un Hoskinsa pamatojums ir, ka fiktīvam stāstam ir beigas, bet cilvēka dzīves un vēstures beigas mums nav pieejamas.⁷⁴

2.3. *Distentio animi*

Kad Augustīns raksta: “Tātad nākotnes laiks, kura nav, nav ilgs, bet ilga nākotne ir ilga nākotnes gaidīšana; un arī pagātnes laiks, kura nav, nav ilgs, bet ilga pagātne ir ilga pagātnes atcerēšanās,”⁷⁵ viņš precīzi parāda dvēseles, atmiņas lomu laika uztveres procesā, tomēr tā nav norāde uz to, ka dvēsele dara laiku ilgu vai, vēl mazāk, ka dvēsele dara laiku kā tādu iespējamu, bet tikai, ka dvēsele ir vienīgā, kas šo notikumu ilgstamību var sevī aptvert, pateicoties atmiņas spējām izstiepties it kā uz priekšu, uz nākotni, un atpakaļ, uz pagātņi. Kā jau norādīju, ‘nākotnē’ šajā gadījumā, manuprāt, nav īsta nākotne, bet kāda pagātnes notikuma vai dziesmas modeļa iecelšana iztēlē it kā nākotnē un pēc tam šī ‘nogriežņa’ atkārtošana vēlreiz. Ar mums vēl nezināmo nākotni dvēsele nespēj tā darboties.

Augustīns tātad neatbild uz jautājumu: “Kas ir laiks?” Taču ko tādā gadījumā izsaka šie divi citāti:

“Un tā es redzu, ka laiks ir kaut kāda izstieptība (*video igitur tempus quandam esse distentionem*).⁷⁶

“Tādēļ man liekas, ka laiks nav nekas cits kā izstieptība, bet kāda lieta ir izstiepta, to es nezīnu. Vai tik tā nav pašas dvēseles izstieptība? (*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.*)⁷⁷

⁷³ *Confessiones* 11,28,38.

⁷⁴ “Augustine’s claim that a human life and history can be known like the psalm is, if taken at face value, simply wrong. To appreciate the problematic character of his claim, consider the difference between a fictional story and the relation of the author to that story, and an autobiography and the relation of the person to her own story. The difference concerns knowledge of the ultimate end, the closure, of the action narrated. A fictional story is a whole, and the author of a work of fiction knows or at least can work out, like Augustine reciting the psalm, both what happened and what will happen.” – Gregory Hoskins, “Augustine and Ricoeur on the Circle of Time and Narrative”, in *Augustine and History*, eds. C.T. Daly et al. (*Series: Augustine in conversation: Tradition and Innovation*, Lanham, MD: Lexington Books, 2007), p. 226.

⁷⁵ *Confessiones* 11,28,37: “Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.”

⁷⁶ *Ibid.*, 11,23,30.

⁷⁷ *Ibid.*, 11,26,33.

“Esse”, “ir”, gramatiski var tikt domāts un saprasts kā definīcijas sastāvdaļa, taču *Atzišanās* 11. grāmatas kontekstā tas tā nav. Augustīns sāk laika meklējumus ar simt gadu periodu, kas, izrādās, sastāv no bēgošiem mirkļiem – ar vairs neesošiem pagātnes mirkļiem, neesošiem nākotnes mirkļiem un nenosakāmu tagadni. Tad viņš saprot, ka, lai būtu iespējams mērījums, kaut kam ir jāilgst, turklāt – tagadnē, jo citi laiki nav pieejami. Mirklī, kad Augustīns pāriet no laika pie laika notikumiem, viņš arī pāriet no jautājuma par to, kas ir laiks, pie jautājuma, kur cilvēks var satvert laiku un mērīt:

“Tad nu paskatīsimies, cilvēka dvēsele, vai tagadnes laiks var būt ilgš – tev taču dota spēja sajust un izmērīt ilgumu.”⁷⁸

Kur tagadne var tikt izstiepta uz nākotni un pagātni? Tikai cilvēka spējā to fokusēt vienkopus savā dvēselē, atmiņā, pēc vajadzības “izstiepjot” domu katrā no šiem virzieniem, kad tiek runāts par ilgumu. Trīs laika veidi nevis ir dvēseles izstieptība, nevis “ir” dvēselē, bet tiek tur mērīti. Tā ir īpaša dvēseles spēja. Vienkārši, bet skaidri pateicis ir Dž.M. Rists: “Darbā *Atzišanās* nav pilnīgas atbildes uz jautājumu “kas ir laiks?”, bet tur ir atbilde uz jautājumu, kā mēs mērām laiku; mēs to darām caur mūsu prāta spēju ‘izstiepties.’”⁷⁹

Teikums “*video igitur tempus quandam esse distentionem*” atrodas pāris nodaļu pirms otra citētā, bet šeit Augustīns nemaz nedod atbildi, kas tiek ‘izstiepts’, kas ‘izstiepjās’. Savukārt, kad viņš pasaka, kas tā ir par izstieptību, teikuma uzbūve ir daudz nepārlicenošāka. P. Rikērs ir norādījis, ka, ja šajā teikumā (*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem*) apgalvojumam būtu definīcijas kodols, tad tajā nebūtu tādu vārdu kā “*inde*” (kā dēļ arī manā tulkojumā tas ir jautājuma teikums), tajā “apgalvojums nebūtu izteikts ar tādiem aplinkus vārdiem”⁸⁰, tajā drīzāk būtu tādi vārdi kā: “Tā kā laiks nevar būt nekas cits, tātad atliek, ka tas ir...”⁸¹ Taču Augustīns te tā nerunā tieši tādēļ, ka viņš negrasās dot laika definīciju.

Lielākajai daļai pētnieku ir bijis skaidrs, ka tā nav definīcija. 1977. gadā savā pāris lappušu garajā publikācijā Dž.Dž.P. O’Deilijs raksta, ka Augustīns apraksta laiku “kaut kā svārstīgi (*somewhat hesitantly*)”, un sniedz Augustīna pētniecībai par klasiku kļuvušo teikumu, ka Augustīns šeit “lieto metaforu *distentio*, lai izceltu visu, kas nāk līdzī vai seko laika mērīšanas kognitīvajai darbībai”⁸². M. Kristiāni savā komentārā raksta, ka “ši formula [*distentio animi*] nedefinē laika dabu, bet gan dvēseles spēju pielāgoties tā nepārtrauktībai”⁸³.

Tomēr R. Teske⁸⁴, Dž.M. Kvins un vēl daži palikuši pie “ir” lietojuma definīcijas kontekstā, jo nedomā, ka, “cik vien tas iespējams”⁸⁵, Augustīns nemaz nav gribējis laiku definēt. E.A. Šmits ir

⁷⁸ Ibid., 11,15,19.

⁷⁹ “In the *Confessions* there is no complete answer to the question ‘What is time?’, but there is an answer to the question of how we measure time; we do it through the ‘distending’ capacity of our mind.” – JOHN M. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 82.

⁸⁰ “..roundabout way of affirming the thesis.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 15.

⁸¹ “..it remains that...” – Ibid., p. 16.

⁸² “..is using metaphor *distentio* to evoke whatever accompanies or follows upon the cognitive act of measuring time.” – O’DALY, “Time as ‘Distentio’ and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, p. 265.

⁸³ “..formula che non definisce la natura del tempo, ma piuttosto l’adattarsi dell’anima alla successione.” – CRISTIANI, M. “*Libro XI, commento*”..., p. 317.

⁸⁴ Viņš tā arī raksta, “definition of time”. – TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p.29.

⁸⁵ “Augustine does mean to give a definition of time, so far as this is possible.” – ROBERT P. KENNEDY, “Book Eleven: The

norādījis uz interesantu faktu – “*distentio*” attiecas tikai uz pagātņi un nākotņi, uz atcerēšanos un gaidīšanu⁸⁶. Kas tad notiek ar tagadni? Kas tad tā par laika definīciju, ja tagadne nemaz nav ietverta?

Neuzmanīgi izteicieni, kā Dž.F. Kelehena “padarot laiku par dvēseles izstieptību”, liek domāt, ka viņš teikumam sapratis kā definīciju, tomēr viņam tas tā nav, jo Kelehens norāda arī, ka Augustīns saprot dvēseli kā neatkarīgu mērīšanas standartu⁸⁷.

Tie, kuri tomēr to sapratuši kā definīciju, atraduši arī Augustīna avotus, proti, Plotīna “*διástασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε*”⁸⁸. Un Plotīns arī raksta, ka “laiku nevar aizsniegt ārpus dvēseles”⁸⁹. Taču Plotīns runā par pasaules Dvēseli, nevis cilvēka dvēseli, un, U. Duhrova vārdiem, frāzei “nav nekāda sakara ar *Atzīšanās* esošo laika jēdzienu, kas ir orientēts uz mērošu individuālu dvēseli”⁹⁰. O’Deilijs noliedz, ka Augustīns būtu šo frāzi pārņēmis no grieķu diskusijām par laiku, kā arī rāda vārda “*distentio*” lietojumu gan kristīgo, gan nekristīgo autoru darbos⁹¹.

2.4. Laika tagadne un mūžības tagadne

Lasot *Atzīšanās*, var redzēt, ka Augustīns runā par divām tagadnēm. Viena ir mūsu ikdienas runā lietotā temporālā reālija, otra – “tagadne”, kas ir mūžība. Daudzi pētnieki uzdod jautājumu, vai šīs divas tagadnes, Augustīnaprāt, kaut kādā veidā ir līdzīgas.

Neviens pētnieks gan nenorāda, ka tās būtu saistītas, tomēr, kad Augustīns uzdod jautājumu “kas ir laiks?”, tieši iepriekš viņš ir pabeidzis ar domu, ka “tava [Dieva] šodiena ir mūžība (*hodiernus tuus aeternitas*)”⁹². Jau uzdodot jautājumu, kas ir laiks, Augustīns zināja, ka atbilde būs paradoksāla – nav ne pagātnes, ne nākotnes, taču tagadnei būtu jābūt, ir jābūt, lai kaut kas ilgtu. Augustīns šo pieeju, piekļuvi ilgstamībai atrod dvēsēlē, atmiņā, kurā tagadne saglabājas tas, kas pagājis. Un te arī ir līdzība ar Dieva tagadni – apslēptā, nesaprotamā veidā cilvēka dvēselei ir pieejama ne tikai tagadne un tās notikumi, bet arī kaut kas no pagātnes un tās notikumiem, lai gan varētu teikt, ka šī dvēseles spēja ir nedaudz pretrunā ar pasaules lietu kārtību: “Taču, ja tagadne vienmēr būtu tagadne un nepārietu pagātnē, tad tas vairs nebūtu laiks, bet mūžība (*Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*).”⁹³

Kaut kas dvēsēlē ir pieejams no pagātnes notikumiem tā, ka padara tos klātesošus. Cilvēka dvēseles būtiskā spēja sevī ietvert daļiņas no pagātnes un varbūt arī nākotnes notikumiem, tagadnē ietvert kaut ko daudz plašāku nekā tagadnes notikumi, ir tā, kas vedina uz domu par līdzību ar to, kā visi laiki ir vienkopus pieejami Dievam mūžībā. Protams, Augustīns nekad neteiktu, ka pats

“Confessions” as Eschatological Narrative”, in *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*, eds. Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003), p. 173.

⁸⁶ “Auch die ‘*distentio animi*’ betrifft nur Erinnerung und Erwartung.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 28.

⁸⁷ “In making time a distention of the soul, St. Augustine has made the soul the standart which is absolute and to which motions are referred in order to measured. The soul is autonomous *qua* measuring and independent of the laws to which external motions are subject.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 169.

⁸⁸ Plotīns, *Enneadas*, III,7,11,41.

⁸⁹ Skat. *ibid.*, III,7,11,59–60.

⁹⁰ “..has nothing to do with concept of time in *Confessiones*, which is oriented to the measuring individual soul.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 272.

⁹¹ Skat. O’DALY, “Time as “*Distentio*” and St. Augustine’s Exegesis of Philipians 3,12–14”, p. 266–268.

⁹² *Confessiones* 11,13,16.

⁹³ *Ibid.*, 11,14,17.

tagadnes laiks var atgādināt mūžību, “Dieva tagadni”, jo mūsu laiks neizbēgami atnāk un aiziet, tas nepaliek, tomēr tas, kas paliek (“*manet*”) Dieva radītajā cilvēka dvēselē, tomēr ir pietiekams, lai to šādā kontekstā pieminētu. Dvēselei piemīt mūžību atgādinājoša spēja – izstiepties un satvert arī to, kā faktiski vairs nav vai vēl nav. V. Mešs, to ieraugot, ir nošķīris mums pieejamo kailo veselumu, viengabalainību no Dievam redzamā kopuma, totalitātes, pilnības.⁹⁴

Mūsu tagadne nav tāda kā Dieva tagadne; salīdzinot ar to, tā ir “šķietama tagadne”⁹⁵, kā to nosaucis V. Mešs. Tomēr tas, ko mēs savā dvēselē spējam darīt tagadnē, kaut vai nedaudz līdzinās tam, kā Dievs satver kopā visus laikus. Cilvēka dvēsele spēj radīt “trīsdimensionālu tagadni”⁹⁶, taču Dievam, protams, nav “jāizstieptas” laika dimensijās. Komentārā par 2. psalma 7. pantu (“Mans Dēls tu esi, es šodien esmu tevi dzemdinājis”) Augustīns raksta, ka “šodien nozīmē tagadni, un mūžībā nav pagātnes, it kā kaut kas būtu pārstājis būt, un nav arī nākotnes, it kā kaut kā vēl nebūtu, bet ir tikai tagadne, jo tas, kas ir mūžīgs, ir vienmēr (*tamen hodie quia praesentiam significat, atque in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est*)”⁹⁷.

R.P. Kenedijs cilvēka dvēseles spējā saredz liecību par Dieva tēlu mūsos: “Lai gan mēs līdz ar visām laicīgajām radībām esam ātri zūdoši, mēs arī pārkāpjam pāri dzimšanas un nāves procesam ar savu spēju pastāstīt mūsu dzīvesstāstu. (..) Faktiski katru reizi, kad mēs lietojam valodu, mēs tātad pārkāpjam pāri mūsu laicīgajam stāvoklim. Līdz ar to, lai cik tas liktos neticami, pats fakts, ka mēs esam ātri zūdoši, norāda uz to, ka stāvam pāri laika ietekmei. Prāta izstieptība, ar kuru mēs radām stāstus un atrodam mūsu katra atsevišķā cilvēka un visu kopīgās dzīves nozīmi, ir liecība par Dieva tēlu mūsos.”⁹⁸

Un Dž. Vecels ir norādījis, ka mēs “tik lielā mērā, cik mēs spējam ietvert tagadnē pagātni un līdz ar to iegūt zināmu kontroli pār laiku”⁹⁹, pietuvināties Dieva spējai būt pāri laikam. Tomēr mēs, cilvēki, tikai vāji spējam atdarināt to, kā Dievs mūžībā redz laiku. Mums var rasties viena no divām “ilūzijām par bezlaicīgumu”¹⁰⁰, kā raksta Dž. Vecels – šajā gadījumā nevis tagadne, kura izslēdz nākotni un pagātni, bet gan tagadne, kas tās abas iekļauj. Augustīns apzinās atšķirību starp to, cik

⁹⁴ “Wir hätten eine simultane Ganzheit, bei der der Akzent insofern ganz auf der Simultaneität im Sinne blosser Gleichzeitigkeit liegen würde, als sie allein durch eine vergangenheits- und zukunftseliminierende Reduktion des Inhalts jener Ganzheit zustandegekommen wäre, und nicht eine Ganzheit, die schlechthin alles zeitlos zugleich besitzt, wie die Ewigkeit. Wir hätten also zwar eine simultane Ganzheit, nicht aber eine simultane Totalität.” – MESCH, “Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?“, S. 148.

⁹⁵ “Die wahre Gegenwart ist die stehende Gegenwart der Ewigkeit... Jener Teil der Zeit, den wir üblicherweise Gegenwart nennen, besitzt demgegenüber eine Ausdehnung, und gerade deshalb stellt er nur eine scheinbare Gegenwart dar.” – Ibid., S. 149.

⁹⁶ “..dreidimensionale Gegenwart.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 19.

⁹⁷ *Enarrationes in Psalmos* 2,6.

⁹⁸ “Although we, along with all temporal creatures, are ephemeral, we also transcend the process of birth and death through the ability to tell our own story. (..) In a real way, every time we use language, therefore, we transcend our temporal condition. Thus, incredible as it may seem, the very fact of our ephemerality points toward our superiority over time’s effects. The distention of the mind, by which we create narratives and discover meaning in our individual and collective lives, is evidence of the divine image in us.” – KENNEDY, “Book Eleven: The “Confessions” as Eschatological Narrative”, p. 180. Skat jau citēto: *Confessiones* 11,28,38.

⁹⁹ “..to the extent that we can hold the past in the present and thereby gain a measure of control over time...” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 36–37.

¹⁰⁰ “Self-contradiction distends the mind between two illusions of timelessness, between a present having expelled its past and future, and a present having consumed them.” – WETZEL, “Time after Augustine”, p. 356–367.

aptveroša tagadne ir pieejama cilvēkam, un kāda ir tā, par kuru runā kā 'Dieva tagadni', un brīdina pats sevi:

"Ja vien ir kāda dvēsele ar tik lielu zināšanu un paredzēšanu (*tam grandi scientia et praescientia pollens animus*), ka visu pagātņi un nākotni tā pārzina tikpat labi, kā es vienu labi zināmu dziesmu, tad atliek vien par to brīnīties un no tās mulsumā būties, jo tai nav apslēpts (*non lateat*) nekas no tā, kas pagājis, un nekas no tā, kas palicis, tāpat kā man, dziedot šo dziesmu, nav apslēpts, kas un cik daudz jau no tās nodziedāts un kas un cik daudz vēl palicis līdz beigām. Bet lai es neiedomājos, ka tu, visuma radītāj, dvēseļu un ķermeņu radītāj, lai es neiedomājos, ka tu nākošo un pagājušo zini tādā pašā veidā! Tu zini to daudz, daudz brīnumaināk un daudz noslēpumaināk (*longe mirabilius longeque secretius*). Tam, kurš dzied pazīstamu dziesmu, un tam, kurš to klausās, gaidot nākošās skaņas un atceroties pagājušās, mainās noskaņojums un izstiepjas dzirde (*expectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur*). Ne- kas tāds nenotiek ar tevi, nemainīgi mūžīgo, cilvēku prātu mūžīgo radītāju."¹⁰¹

2.5. Atmiņa, *distentio* pozitīvā loma

Dieva spēja aptvert pagātnes un nākotnes laiku, tā notikumus un zināt tos, ir nesalīdzināmi pārāka par mūsējo. Mūsu atmiņas ir nepilnīgas, mūsu spēja atcerēties – arī. Cilvēka temporālais stāvoklis ir priekšnosacījums tam, ka mums ir vajadzība kaut ko izzināt, izmantojot mums pieejamos līdzekļus – dvēseles spēju izstiepties uz pagātnes notikumu pusi, izmantot atmiņu. Šeit būs redzama *distentio* pozitīvā iezīme pretēji negatīvajai, kas tiks aplūkota darba nākamajā nodaļā.

2.5.1. Atmiņa un cilvēka dzīve

Augustīns ir pamanījis un daudz runā par atmiņas milzīgo spēku un nozīmi, kā tā saglabā daudz ko no pagātnē aizgājušā. Lielāko daļu *Atzīšanās* 10. grāmatas viņš velta cilvēka atmiņai, kas ir otrais pakāpiens¹⁰² Dieva meklēšanā, kur pirmais ir ar maņām tveramās lietas un trešais – patiesība.

Mūsu dzīve ir "izkaisīta", jo sastāv no sīkām daļiņām, kas visas cita pēc citas aizsteidzas prom, taču atmiņa saglabā pāri laikam cilvēka dzīves kontinuitāti, salasa kopā izkaisītos mirkļus un veido vienotu personību. Kad kāds dzīves posms "ir miris"¹⁰³, atmiņa to dara dzīvu:

"Manas bērnības vairs nav, tā atrodas pagātnē, kuras vairs nav, bet, kad es to atceros un par to stāstu, es aplūkoju tagadnē tās attēlu, jo tas joprojām atrodas manā atmiņā."¹⁰⁴

Turklāt atmiņas uzdevums ir ne tikai atcerēties precīzi kaut ko un tādējādi, kā to nodēvē S. Bēms, "pacelties pāri laikam"¹⁰⁵. Tā ir apbrīnojams, turklāt – pārveidojošs spēks. Spēks, kas maina notikumus vai vismaz to atmiņas tā, ka Augustīns var teikt: "Mana atmiņa to atceras, bet mana dvēsele no tā neizbīstas (*recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde*)."¹⁰⁶ J. Pelikans to ir nosaucis par "atmiņas mistēriju laikā (*the mystery of memory within time*)"¹⁰⁷, jo atmiņā var

¹⁰¹ *Confessiones* 11,31,41.

¹⁰² Šis pakāpes ("Stufe") labi citu pēc citas izanalizē: Thomas KLOSE, "Quaerere Deum: Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den "Bekanntnissen" Augustins", *Theologie und Philosophie* 54 (1979).

¹⁰³ *Confessiones* 1,6,9: "Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo." Ibid., 7,1,1: "Iam mortua erat adulescentia mea."

¹⁰⁴ Ibid., 11,18,23: "Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea."

¹⁰⁵ "Augustin nous montre que la mémoire transcende le temps." – БОЕИМ, *La temporalité dans l'anthropologie augustiniennne*, p. 239.

¹⁰⁶ *Confessiones* 2,7,15.

¹⁰⁷ PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 26.

piedzīvot, kā darbojas Dieva žēlastība, kā daudz kas mūsos, mūsu dzīves uztverē un pagājušā atmiņās tiek mainīts. Tātad tam, ka cilvēka dvēsele spēj “*distendere*” (“izstiepties”) šādā veidā laikā, ir pozitīvs iespaids uz cilvēka dzīves kontinuitāti un veselumu. Un, pateicoties Dieva žēlastības darbībai cilvēka atmiņā, Augustīns var teikt, ka laiks ir tas, kurš dziedē, atceroties to, cik ļoti viņš bēdājās par sava drauga nāvi, bet, rakstot *Atzišanās*, viņš jau secina, ka tagad “tas jau ir pagājis, laiks ir dziedējis manu brūci (*illa transierunt, et tempore lenitum est vulnus meum*)”¹⁰⁸.

Katrs nākamais notikums maina pagājušos, attieksmi pret tiem, tādēļ arī Augustīns nereti, aprakstot darbā *Atzišanās* dažādus savas dzīves notikumus, ir mainījis secību, vispirms minēdams nesenākus notikumus, kas tuvāki un vairāk nozīmi piešķiroši kādam, kuru viņš vēlējies aprakstīt, līdz ar to no tagadnes virzīdamies atpakaļ. P. Fredriksena to sauc par “pagātnes un sevis retrospektīvo radīšanu”¹⁰⁹ gan Augustīna, gan arī svētā Pāvila stāstos par pievēršanos Kristum.

2.5.2. Atmiņa un mūzika

Jau iepriekšējā apakšnodaļā bija redzams, ka visvairāk piemēru, runājot par laiku, Augustīnam ir tieši saistībā ar dzeju un mūziku¹¹⁰. Viņš runā par laika sprīžu garumu, izmantodams dzejoļa dalījumu zilbēs, un runā par notikumu atmiņu, kā piemēru dodams dziesmas dziedāšanas procesu.

Darbā *Par dvēseles lielumu* labi var redzēt skaņas un laika ciešo saikni, kad Augustīns raksta, ka “laiks un telpa ir tie, ar kuriem tiek aizpildīts vai, drīzāk, kurus aizpilda visas ar maņu orgāniem tveramās lietas; to, ko ieraugām ar acīm, mēs sadalām telpā, bet to, ko dzirdam ar ausīm, mēs sadalām laikā (*cum autem locus et tempus sit, quibus omnia quae sentiuntur occupantur, vel potius quae occupant; quod oculis sentimus, per locum; quod auribus, per tempus dividitur*)”¹¹¹. Augustīns, būdams retors, skaņas mākslu gan pārvaldīja, gan arī izjuta ļoti precīzi. Un viņš arī zinātnes dalīja tajās, kuras ir klausāmas, un tajās, kuras ir redzamas. Uz dzirdi attiecas vārdi un to zinātnes – gramatika, dialektika, retorika.¹¹² U. Duhrovs raksta, ka Augustīnam laika problēma līdz ar to piederēja “ausu zinātnei”¹¹³ jeb “dzirdes zinātnei”¹¹⁴ un viņš esot ietekmējies no Varrona, kad saistīja laiku ar mūziku.

Laika, atmiņas un mūzikas sasaistīšanu var redzēt ne tikai *Atzišanās*, bet arī agrīnajā darbā *Par mūziku*, kur viņš atmiņu sauc par “gaismu laika posmos (*lumen temporalium spatiorum*)”¹¹⁵, atmiņa tos izgaismo. Atmiņa ir ļoti svarīgs oratora instruments, lai varētu atcerēties un atkārtot, un oratoram ir jābūt ritma izjūtai, lai vārda māksla būtu uztverama klausītājiem. Dž. Breša ir norādījis, ka “muzikālās un ritmikas pieredzes analīze liek Augustīnam atklāt atmiņas centrālo lomu un tās

¹⁰⁸ *Confessiones* 4,5,10.

¹⁰⁹ “...retrospective creation of a past and a self.” – Paula FREDRIKSEN, “Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self”, *The Journal of Theological Studies* 37 (1986), p. 33.

¹¹⁰ Skat. *Atzišanās* 11,26,33; 11,31,41; 12,29,40.

¹¹¹ *De quantitate animi* 32,68.

¹¹² *De ordine* 2,39: “Et primo ab auribus coepit, quia dicebant ipsa verba sua esse, quibus iam et grammaticam et dialecticam et rhetoricam fecerat.”

¹¹³ “Ohrwissenschaft.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 276.

¹¹⁴ “Damit fällt also für Augustin das Zeitproblem in die “hörenden Wissenschaften.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 273–4.

¹¹⁵ *De musica* 6,8,21.

kārtojošo, aizstājošo un sintezējošo funkciju”¹¹⁶. Augustīns norāda, ka ir atšķirība starp skaņām, kuras atrodas atmiņā, un skaņām, kuras tiek konkrētājā brīdī tvertas, jo pat vienu dziesmu iespējams prātā pārveidot, nodziedot lēnāk vai ātrāk, bet ar skanošu dziesmu, kuru klausās, tas ir citādi.

“Dzirdes darbība, ja to skar skaņa, ir pilnīgi citāda, nekā ja to neskar skaņa. Tieši tāpat kā atšķiras dzirdēšana no nedzirdēšanas, tāpat arī atšķiras vienas skaņas dzirdēšana no citas skaņas dzirdēšanas.”¹¹⁷

Oratormākslā ritmika ir tikpat svarīga, kā tā ir mūzikā. Augustīna kā retorikas praktiķa (bija pat galma retors Milānā) un arī teorētiķa (viņš to mācīja) teiktais un rakstītais ir ļoti retorikas iespaidots. Ne velti Ž. Gitons sava darba *Laiks un mūžība Plotīna un Augustīna mācībā* piekto nodaļu ir nosaucis par “Poētisko laiku (Le temps poétique)”¹¹⁸, un viņš raksta, ka “mūzika pamatos ir kustības zinātne”¹¹⁹, un sauc Augustīnu par “melodijas filosofu (philosophe sur la mélodie)”¹²⁰, kuram ļoti svarīgs bija ritms un kārtība.

2.5.3. Atmiņa un zināšanas

Tas, ka atmiņai ir neaizstājama nozīme laika mērišanā, jau tika apspriests. Tāpat arī tika parādīts, ka pagātnes notikumi mums ir pieejami, tikai pateicoties atmiņai. Tieši tas pats attiecas arī uz zināšanām – jebkas, ko savā dzīvē esam uzzinājuši, tiek uzkrāts mūsu atmiņā un, kad nepieciešams, no turienes izņemts. Atmiņa, kā to saredz Augustīna komentētāji, “dara iespējamās zināšanas un arī sapratni”¹²¹, “ir būtiska jebkura veida zināšanām”¹²². E. Lampejs uz to palūkojas no otras puses un raksta, ka “dvēseles zināšana par pasaules lietām ir vienīgā laicīgā ilgstamība”¹²³, mūsu uzzinātais kaut kad pagātnē turpinās, kamēr mēs to neaizmirstam.

Vairāk nekā 10 gadus pirms *Atzišanās* sarakstīšanas (ap 386. gadu) Augustīns raksta vēstulē Zenobijam: “Man šķiet, mēs esam labi vienojušies, ka nekas, ko aizskar miesas maņas, nespēj saglabāties tādā pašā veidā pat vienu mirkli, tas aizslīd, izgaist, un tam nav nekā no tagadnes, proti, kā saka latīniski, tā nav.”¹²⁴ Ne tikai pagātnes vairs nav, bet nekā, ko kādā brīdī ir tvērušas cilvēka maņas. Tomēr atmiņā saglabājas iespiesta no maņu orgāniem smeltā informācija.

Un ne tikai: “Tur ir viss, ko atceros – gan tas, ko esmu pats piedzīvojis, gan tas, kam esmu noticējis (*Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini*).”¹²⁵ Atmiņā “ir sakrāti neskaitāmi

¹¹⁶ “L’analisi dell’esperienza musicale e ritmica conduce Agostino a scoprire la centralità della memoria e la sua funzione ordinatrice, compensiva, sintetica.” – BRESCIA, *Sant’Agostino e l’ermeneutica del tempo: analisi e trasposizioni*, p. 19.

¹¹⁷ *De musica* 6,2,3: “Affectio ergo haec aurium cum tanguntur sono, nullo modo talis est ac si non tangantur. Ut enim differt audire ab eo quod est non audire, ita differt hanc vocem audire ab eo quod est alteram audire.”

¹¹⁸ Skat. GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 146–175.

¹¹⁹ “..la musique est essentiellement la science du mouvement.” – Ibid., p. 153.

¹²⁰ Ibid., p. 170.

¹²¹ Dž.A. Murāns savā Augustīna priekšstatīem par atmiņu veltītajā lekcijā, kas vēlāk izdota grāmatā, raksta: “The power of memory that made a particularly great impression upon Saint Augustine was the role it played in our knowledge of time. (..) it is memory that somehow ‘abstracts’ from the temporal span and makes knowledge and understanding possible.” – John A. MOURANT, *Saint Augustine on Memory* (Villanova: Villanova University Press, 1980), p. 38.

¹²² “..is essential to any sort of knowledge.” – Bruce BUBACZ, *St. Augustine’s Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis* (New York: Ewin Mellen Press, 1981), p. 82.

¹²³ “Die eigentliche zeitliche Dauer ist das Wissen der Seele von den Dingen der Welt.” – LAMPEJ, *Das Zeitproblem nach den “Bekanntnissen” Augustins*, S. 61.

¹²⁴ *Epistolae* 2: “Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse.”

¹²⁵ *Confessiones* 10,8,14.

attēli no visa, ko vien atnesušas sajūtas (*sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum*), tur, dažādi mainot sajūto, ir “noglabātas arī visas mūsu domas (*reconditum est, quidquid etiam cogitamus*)”¹²⁶. Atmiņā ir mūsu maņu nestās zināšanas; katrs maņu orgāns ir tajā ‘ienesis’ savu (nāsis – smaržas, mute – garšas utt.). Atmiņa to visu “uzņem savās plašajās slēptuvēs un kādos slepenos, neapprakstāmos iedobumos (*haec omnia recipit (..) grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius*)”¹²⁷. Un cilvēks var vēlāk šīs zināšanas atcerēties un izmantot, tomēr “atmiņā ienāk nevis pašas sajūstās lietas, bet gan to attēli, kurus tur, tos atcerēdamās, izmanto domāšana”¹²⁸.

Savukārt brīvajās mākslās apgūtais cilvēka atmiņā atrodas nevis kā attēli, bet kā pašas lietas.¹²⁹

2.5.4. Laimīgas dzīves atmiņa

Atmiņas sakarā jāpiemin vēl viens temats – zināšanas, kuras nav iegūtas šīs dzīves laikā. Runājot par Dieva meklēšanu un salīdzinot to ar dažādu pazaudētu lietu meklēšanu, Augustīns secina, ka “mēs nevarētu meklēt pazaudēto, ja būtu to pilnībā aizmirsuši (*nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus*)”¹³⁰. Augustīns saista Dieva meklēšanu ar laimīgas dzīves meklēšanu, kas tāpat varētu būt “aizmirsta”. Kas no tā izriet?

“Meklējot tevi, mans Dievs, es meklēju laimīgu dzīvi (*vitam beatam quaero*). (..) Un kā es meklēju laimīgu dzīvi? Tās man nav, kamēr nevaru teikt: “Diezgan, te tā ir.” Tad man jāspēj pateikt, kā es to meklēju: vai nu pēc atmiņas – it kā es būtu to aizmirsis un joprojām atcerētos, ka esmu aizmirsis (*per recordationem, tamquam eam oblitis sim oblitumque me esse adhuc teneam*) –, vai arī dabiskā veidā tiecoties iepazīt nezināmo laimi. Vai nu tā, it kā nekad nebūtu to pazinis, vai arī būtu tik ļoti aizmirsis, ka pat neatcerētos, ka esmu aizmirsis. Vai tad laimīga dzīve nav tas, ko visi vēlas? Nav taču neviena, kas to nevēlētos. Bet kur viņi to iepazīnuši, ka tik ļoti to vēlas? Kur viņi to redzējuši, lai tik ļoti to mīlētu? Nezinu, kā, tomēr kaut kādā veidā mēs sevī glabājam laimīgu dzīvi (*nimirum habemus eam nescio quomodo*), tikai laimīgi mēs esam katrs citādi. (..) Tomēr, ja kaut kādā veidā tie sevī neglabātu laimīgu dzīvi, viņi tik ļoti nevēlētos būt laimīgi, bet ir pilnīgi droši, ka viņi to vēlas. Es nezinu, kā viņi par to ir uzzinājuši, bet viņi glabā sevī kaut kādu priekšstatu (*notitia*) par to. Un es nevaru saprast: vai šis priekšstats atrodas atmiņā? Ja tas tur ir, tad mēs kādreiz jau esam bijuši laimīgi – vai nu katrs atsevišķi, vai arī tajā cilvēkā, kurš pirmais grēkoja un kurā arī mēs visi esam miruši, un kura dēļ mēs visi esam dzimuši nelaimīgi. Es gan tagad jautāju ko citu: vai laimīga dzīve atrodas mūsu atmiņā? Mēs taču to nemīlētu, ja nepazītu. Mēs esam dzirdējuši šo vārdu un visi atzīstam, ka tiecamies pēc pašas laimes, jo ne jau skaņa ir tā, kas mūs iepriecina. (..) Tātad visi zina, kas ir laimīga dzīve, un, ja varētu pajautāt visiem uzreiz, vai viņi vēlas būt laimīgi, visi bez jebkādam šaubām atbildētu, ka vēlas. Tas nenotiktu, ja viņu atmiņā nebūtu saglabāts tas, ko apzīmē vārds “laimīga dzīve”¹³¹.

Tātad vai mēs meklējam to, kas mums jau bijis, ja tik ļoti pēc tā alkstam? Vai mēs jau esam bijuši laimīgi un atmiņā glabājam šīs laimes nospiedumus? R.Dž. O’Konels ir pārliecināts, ka tieši

¹²⁶ Ibid., 10,8,12: “..venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio.”

¹²⁷ Ibid., 10,8,13.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Skat. ibid., 10,9,16.

¹³⁰ Ibid., 10,19,28.

¹³¹ Ibid., 10,20,29; skat. arī *De Trinitate* 13,10,25.

to Augustīns ir gribējis pateikt. Taču par kādu periodu un kādu laimi ir runa? Laimīgi visi kopā Ādamā pirms krišanas grēkā¹³²? Katrs atsevišķi?

Augustīns norāda, ka viņš negrib runāt par to, kur tieši dvēsele ir bijusi laimīga (kad viņš raksta: “Es gan tagad jautāju ko citu.”), taču R.Dž. O’Konels pieķeras tieši šim aspektam un tik ļoti vēlas to uzsvērt, ka pat to zīdainības periodu, par kuru Augustīns raksta, ka neatceras, viņš piedēvē šim preeksistences laikam¹³³. Viņš un vēl vairāki Augustīna pētnieki ir norādījuši, ka viņa darbos var redzēt Platona dialogā *Menons* atrodamās anamnēzes mācību. Taču vai tas nenozīmētu, ka Augustīns piekrīt, ka cilvēku dvēseles ir preeksistējušas, ieguvušas kaut kur zināšanas pirms šīs dzīves, dzīvojušas un baudījušas kaut kādu laimi pirms piedzimšanas?¹³⁴ O’Konels ir visspilgtākais pārstāvis šim uzskatam, ka dvēseles ir preeksistējušas un šajā dzīvē “iekritušas”¹³⁵, “atkritušas no laimes”¹³⁶, bet kaut kādas niecīgas atmiņas esot saglabājušas no “Dieva redzējuma, kas mums bija pirms krišanas”¹³⁷. Taču O’Konela oponenti, kuriem es gribētu pievienoties, piemēram, E.A. Šmits, norāda, ka Augustīns runā nevis par atgriešanos preeksistenciālā laimes stāvoklī, bet gan par ticību, kas aizved atpakaļ pie Dieva¹³⁸, jo Augustīns visā savas dzīves laikā nav atbildējis uz jautājumu par dvēseles izcelsmi, kur nu vēl lai tik pārlicināti sludinātu preeksistenci. Un, ja vispār, tad kaut kādas līdzības ar Platona anamnēzes mācību var saskatīt tikai dažos agrīnos darbos¹³⁹.

Priekšstats par laimīgu dzīvi varētu būt viena no cilvēkā “iespiestajām idejām” (*rationes, impressae notiones*)¹⁴⁰, viena no, kā formulē R. Našs, “apslēptajām un virtuālajām zināšanām”¹⁴¹,

¹³² V.Dž. Burke uzskata, ka Augustīns varētu būt domājis (lai gan drīzāk domājis, ka tā ir mikla), ka ir līdzība starp to, kā nākamās paaudzes pārmanto no Ādama iedzimto grēku, un to, kā tās pārmanto no viņa atmiņas par laimīgu dzīvi: “Apparently Augustine is thinking that, just as later generations are handed on something of Adam’s original sin, so also they may inherit some echo of the original happiness in the Garden of Eden.” – BOURKE, *Augustine’s Love of Wisdom: An Introspective Philosophy*, p. 182.

¹³³ Skat. Robert J. O’CONNELL, “The *Enneads* and St. Augustine’s Image of Happiness”, *Vigiliae Christianae* 17 (1963), p. 138–139.

¹³⁴ Ž. Gitons domā, ka šie aspekti nav obligāti saistāmi: “En somme saint Augustin voudrait garder la “réminiscence” de Platon, tout en rejetant la préexistence.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 247.

¹³⁵ “..where we pre-existed as souls, and whence we fell into this life “here”.” – Robert J. O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969), p. 130.

¹³⁶ “..fallen from a happiness which it only dimly “remembers”.” – O’CONNELL, “The *Enneads* and St. Augustine’s Image of Happiness”, p. 163.

¹³⁷ “..“memory” of the God we beheld in vision “before” our “fall”” – Robert J. O’CONNELL, “Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine”, *Augustinian Studies* 21 (1990), p. 108.

¹³⁸ ““Reddens nos, unde sumus” (..) ist nicht ein Testimonium für Präexistenz..., indem hier Erkenntnis als erinnernde Rückkehr zur “beata vita” der Seele vor ihrer Einkörperung verstanden wäre, sondern spricht vom Glauben als Rückkehr zu unserem Schöpfer, dem Wort, das die Wahrheit ist.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 32.

¹³⁹ Skat. *Soliloquia* 2,20,35 un *De quantitate animi* 20,34.

¹⁴⁰ Dž.M. Rists ir plaši izpētījis šo Augustīna domu attīstību: “For when Augustine began to modify (and then consciously to reject) Plato’s theory of recollection – probably by 389, the time of *The Master* – he cannot but have realized that he is left to face the same phenomena, and the same epistemological difficulties, which provoked Plato to formulate the theory in the first place. Hence although Augustine abandoned the notion that learning is a recalling of what we experienced or knew directly in some previous life, he accepted, both in *The Master* and in the later *Confessions*, that we hold in our ‘memory’ a set of immaterial principles (*rationes*) or impressed ideas (*impressae notiones*) which seem to be similar to at least a select number of Platonic forms: for example of happiness and truth and (in a strange way) even of God. These ‘items’ are no longer retained memories of a previous life, but they are, in some sense, constitutive of the human soul.” – RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 31.

¹⁴¹ “Augustine’s theory of recollection, then, is not a remembering of the past. It is, on the contrary, a remembering of the present. (..) man does not remember truths learned in some previous existence but actualizes latent or virtual knowledge of necessary truth that has been stored in what Augustine calls the memory.” – Roland H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969), p. 83–84.

tādēļ arī jau darbā *Par skolotāju*, kā norāda E. Žilsons, “platoniskā pagātnes atcerēšanās atdod vietu Augustīna tagadnes atmiņai, kuras loma kļūst arvien nozīmīgāka un nozīmīgāka”¹⁴². Un precīzi šajā sakarā ir pateicis D.L. Ross, ka “Augustīnam atmiņa pilnīgi skaidri ir nepārtrauktība, sniegdamās no atmiņas, kas ir klātesoša mūsu ikdienas pieredzē, līdz mūsu dziļākajam “es”, kuru ir skārusi Dieva roka”¹⁴³.

2.5.5. Atmiņa un griba

Kā redzams, atmiņai un tās aktivitātei vienmēr ir kāds sakars ar laiku, taču jāpiemin vēl dažas iezīmes.

Pirmkārt, darbā *Par Trīsvienību* Augustīns piemin “atmiņas iedomas (*phantasia memoriae*)”¹⁴⁴, piemēram, cilvēks iztēlojas četrkājainu putnu. Šādas domas tikai daļēji nāk no atmiņas, jo putnu un četrkājainu dzīvnieku attēli atmiņā ir saglabāti, taču šāda salikuma tur nav. Putna attēlam ir saistība ar pagātnes mirkli, kad putns iepazīts, taču ne šāda putna attēlam. Tātad cilvēka prāta spējas un iztēle ir spējīga pat šādā vienkāršā piemērā uz kaut ko, kas vairs nav saistīts ar laicīgu pieredzi. Mēs veidojam tēlus, kas nav saistīti ar īstenību un arī laiku. Un mūsu spēks, kas ir spējīgs uz kaut ko tādu, ir griba:

“..ši griba (..) pēc savas patikas vada domājošā cilvēka izveidojamo redzējumu cauri atmiņas apslēptajām vietām, un, lai mēs varētu domāt par to, ko neatceramies, tā pamudina tam paņemt kaut ko no vienas vietas un kaut ko no citas vietas no tā, ko mēs atceramies. Un tas, savienots vienā redzējumā, veido kaut ko, kas tiek saukts par neīstu.”¹⁴⁵

Otrkārt, ne tikai neīstu parādību iztēlošanās piemīt tieši cilvēka prāta spējām, bet arī radošums, izvēloties, ko atcerēties un ko ne. Arī te darbojas griba. Dzīvnieki nav uz to spējīgi. Augustīns norāda, ka “arī dzīvnieki ir spējīgi ar maņu orgānu palīdzību uztvert ārējos ķermeņus, tos atcerēties, pēc tam kad tie ir iespiesti atmiņā, un no tiem vēlēt tos, kuri ir lietderīgi, bet bēgt no tiem, kuri kaitē”¹⁴⁶, dzīvnieki ir spējīgi atgriezties savās mītnēs, tāpat kā mēs – mājās, taču mēs spējam domāt par visu mūsu dzīvi laika kategorijās, iedomāties, kāda mūsu māja būs pēc 10 gadiem un kāda tā bija pirms 10 gadiem. Dzīvniekiem nav šādu spēju – domāt, turklāt ārpus tagadnes kategorijām, jo “viņos nav prāta, kas būtu iecelts pār sajūtām – vēstnešiem”¹⁴⁷. Tikai cilvēki spēj “gan pielikt klāt, gan paņemt nost, kaut ko saspīest un kaut ko bezgalīgi paplašināt, pēc savas gribas sakārtot, sajaukt, pavairot un pa nedaudziem un pa vienam atjaunot”¹⁴⁸.

¹⁴² “The Platonic recollection of the past gives way to that Augustinian memory of the present whose role becomes more and more important.” – Étienne GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, transl. L.E.M. Lynch (NY: Random House, 1960), p. 75.

¹⁴³ “..memory is clearly a continuum for Augustine, stretching from the memory present in our ordinary experience to our innermost self, which is touched by the hand of God.” – Ross, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s “Confessions””, p. 200.

¹⁴⁴ *De Trinitate* 9,11,16.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 11,10,17: “..voluntas illa (..) formandam cogitantis aciem per condita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, ex eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit? Quae in unam visionem coeuntia faciunt aliquid quod ideo falsum dicatur.”

¹⁴⁶ *Ibid.*, 12,2,2: “Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda.”

¹⁴⁷ *Confessiones* 10,6,10: “Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio.”

¹⁴⁸ *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 17,20: “..et addere quodlibet et detrahare, et in angustum eas con-

Mūsu prāta spēja “izstiepties” ar atmiņas un gribas palīdzību ir dāvana, ko devis Radītājs, kad noteicis, ka cilvēks valdīs pār dzīvniekiem (skat. *Genesis* 1,28). Un cilvēks ir “Dieva tēla un līdzības dēļ, tas ir, prāta un saprašanas dēļ, nolikts pār visiem nesaprātīgajiem dzīvniekiem”¹⁴⁹.

2.6. Subjektīvais laiks? Laika neesamība?

Šīs nodaļas trešajā apakšnodaļā jau tika runāts par “*distentio animi*” un citēta strīdus vieta:

“Tādēļ man liekas, ka laiks nav nekas cits kā izstieptība, bet kāda lieta ir izstiepta, to es nezinu. Vai tik tā nav pašas dvēseles izstieptība? (*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.*)”¹⁵⁰

Tāpat arī tika norādīts, ka tie pētnieki, kuri šo teikumu sapratuši kā definīciju, proti, fenomenoloģiski, ir pārpratuši Augustīna teikto par dvēseles spēju uztvert laiku. Tomēr no šiem pārpratumiem izriet viens vēl lielāks – ja pats laiks tiešām tiek saprasts kā dvēseles izstieptība, tas padara laiku subjektīvu¹⁵¹, jo tas ir tikai dvēselē, ārpus tās laika nemaz nav. Tas dod retorisko jautājumu – vai, ja nebūtu dvēseles, nebūtu arī laika?

Šī apakšnodaļa būs veltīta šī viena teikuma skaidrojumiem divos pretējos veidos un fenomenoloģiskā skaidrojuma trūkumu norādīšanai.

2.6.1. Dvēseles un laika saistība citu domātāju darbos un salīdzinājumā ar Augustīnu

Laiku ar cilvēka uztveri dažādos veidos ir saistījuši domātāji gan pirms, gan pēc Augustīna.

Platons *Tīmajā* runā par to, ka laiks ir atkarīgs no dvēseles kustībām.

Aristotelis *Fizikā* 223a21 norāda, ka var rasties jautājums, vai laiks pastāvētu, ja dvēseles nebūtu¹⁵²; ja nebūtu neviena, kam skaitīt, nebūtu arī skaitāmā, jo laiks ir kustības skaitlis. Dž.F. Kelehens raksta, ka “Aristotelis saredz dvēseles aktivitāti kā nepieciešanu laika esamībai, bet sv. Augustīna uzskats prasa, lai dvēseles aktivitāte tiktu uzskatīta par svarīgāko jebkurā sarunā par laiku”¹⁵³. P. Rikērs domā, ka Augustīns nav noliedzis Aristoteļa domas un ar savu “psiholoģiju” ir “nevis aizstājis, bet papildinājis kosmoloģiju”¹⁵⁴. Un Rikērs norāda uz to, ka laika problēmu nevar skatīt tikai saistībā ar dvēseli (pēc daļas pētnieku domām – Augustīnam) vai kustību (Aristotelim), jo “dvēseles vienas pašas izstieptība nespēj radīt laika ilgstamību; kustības vienas pašas dinamisms nespēj radīt trīskāršās tagadnes dialektiku”¹⁵⁵.

trahere, et per immensa expandere, ordinare ut velit, et perturbare, et multiplicare, et ad paucitatem singularitatemve redigere.”

¹⁴⁹ *Confessiones* 13,32,47: “..cunctis inrationabilibus animalibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc et rationis et intelligentiae virtute praeponi.”

¹⁵⁰ *Ibid.*, 11,26,33.

¹⁵¹ U. Duhrovs norāda uz zināmo: “Denn wir wissen nach einer langen Geschichte, dass seine Lokalisierung der Zeit allein in der Seele nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie zur subjektivistischen Verengung geführt hat.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 287–288.

¹⁵² πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ.

¹⁵³ “Aristotle considers the activity of soul to be necessary for the existence of time. But St. Augustine’s view demands that the soul’s activity be considered of primary importance in any discussion of time.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 163.

¹⁵⁴ “..his psychology cannot be substituted for, but can only be added to, a cosmology.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, III, p. 18.

¹⁵⁵ “The distention of the soul alone cannot produce the extension of time; the dynamism of movement alone cannot generate the dialectic of the threefold present.” – *Ibid.*, p. 21.

Plotīns, runādams par laiku kā pasaules Dvēseles izstieptību, nevarēja pieļaut, ka tas būtu atkarīgs no mūsu mērīšanas vai vienas individuālas dvēseles. Dž.F. Kelehens salīdzina Augustīnu ar Plotīnu: “Svētajam Augustīnam laiks ir dvēseles darbība, ar kuru tiek mērīta kustība, savukārt Plotīnam laiks ir Dvēseles darbība, ar kuru kustība pastāv.”¹⁵⁶ Plotīnam pasaules Dvēsele nodrošina maņām tveramo pasauli ar kustību. Plotīna un Augustīna atšķirība šajā jautājumā ir, ka “Plotīns meklē laiku, kuram ir no jebkāda mērīšanas procesa neatkarīga metafiziska esamība, savukārt Augustīns introspektīvi meklē laiku, ar kuru mēs mērām kustības ilgumu”¹⁵⁷.

Dž.F. Kelehens, kā jau minēts, ir izvirzījis divas hipotēzes par to, kas varētu būt ietekmējis Augustīna uzskatus par laiku. Viens ir Nīsas Grēgorijs, otrs – Cēzarejas Bazils. Te runa ir par Bazila darbā *Pret Eunomiju* lietoto vārdu “διάστημα”¹⁵⁸, tāpat arī Nīsas Grēgorija lietoto vārdu “διάστημα”, saistot to ne vairs ar pasaules Dvēseli, bet cilvēka dvēseli un viņa minētajiem atmiņas un gaidīšanas mentālajiem stāvokļiem¹⁵⁹. Noliekot malā jautājumu, vai Augustīns bija lasījis Grēgoriju vai Bazilu, jāmin R. Sorabdži¹⁶⁰ iebilde Kelehenam, ka Grēgorijs nekad neidentificēja atmiņu ar pagātņi un gaidīšanu ar nākotņi, tikai runāja par dzīvi, kas ir sadalīta virzienā uz gaidīšanu un atmiņām.

R. Sorabdži savā darbā ir nosaucis domātājus, kuri, viņaprāt, laiku ir padarījuši atkarīgu no cilvēka apziņas: Epikūrs, Aristoteļa skolas pārstāvji Krītolajs un Antifons, kuri runāja par laiku kā tādu, kam trūkst realitātes un kas ir tikai jēdziens un mērs, tad Afrodīsijas Aleksandrs (ap 205) kā viens no interesantākajiem, kurš pievienojis argumentu, ka laikam vajag dvēseles, lai varētu radīt kustību; neoplatoniķi Damaskijs un Simplikijs; tad Averroess, kurš norāda, ka laiks ir kaut kas, ko dvēsele veido ar pārmaiņām; un modernajos laikos – Bērklis, Kants un Bergsons.¹⁶¹

Lai gan var atrast dažas domas līdzības, Augustīns, visticamāk, nav ietekmējies no šiem domātājiem un runā no citām pozīcijām, kur laiks ir Dieva radība, bet cilvēka dvēsele par to domā.

2.6.2. Augustīna pētnieki par un pret *distentio animi* kā subjektīva laika avotu

Šajā apakšpunktā vēlos uzskaitīt visus argumentus, kādus esmu atradusi, kurus var likt pretī Augustīna laika mācības subjektīviskā skaidrojuma pārstāvjiem, tādiem kā Bertrands Rasels¹⁶², R.O. Markuss, F.V. Hermanis, R. Teske un daļēji – Etjēns Žilsons, Dž.F. Kelehens un vēl daži citi, kuri izteikušies, ka laiks, pēc Augustīna uzskatiem, nepastāvētu, ja nebūtu cilvēka dvēseles.

1. Citos savos darbos un arī citviet darbā *Atzišanās* Augustīns par laiku runā kā par pašsaprotamu, reālu laiku, neuzdodot jautājumu “kas ir laiks?”, līdz ar to Rasels ir nepatiesi apvainojis

¹⁵⁶ “..for St. Augustine time is that activity of the soul by which motion is measured, while for Plotinus it is the activity of soul by which motion exists.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 167.

¹⁵⁷ “Plotinus is seeking a time that has a metaphysical existence independent of any process of measuring, and St. Augustine is searching introspectively for a time by which we measure the duration of motion.” – Ibid., p. 178.

¹⁵⁸ Skat. CALLAHAN, “Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine’s Theory of Time”, p. 437–454.

¹⁵⁹ Skat. CALLAHAN, “Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time”, p. 59–62. Un arī: CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 76–81.

¹⁶⁰ Skat. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 95.

¹⁶¹ Skat. ibid., p. 95–97.

¹⁶² Bertrand RUSSEL, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, 1948). Viņam seko arī citi filosofi. Skat. C.W.K. MUNDLE, “Augustine’s Pervasive Error Concerning Time”, *Philosophy* 41 (1966), p. 165ff.

Augustīnu, ka viņš ir vēsturisko laiku aizstājis ar subjektīvo laiku¹⁶³ – un tādēļ, ka nav saredzējis, ka laiks nevis pastāv dvēselē, bet tiek ar to uztverts.

2. D.L. Ross¹⁶⁴ un M. Fučs min kādu pašsaprotamu, bet tomēr svarīgu agumentu. Augustīns runā par laika radīšanu līdz ar radības kustībām, bet pats cilvēks ir radīts tikai sestajā dienā. No tā loģiski izriet, ka laiks nevar būt “ontoloģiski atkarīgs no cilvēka dvēseles darbības”¹⁶⁵.

3. Un vēl viens D. Rosa arguments ir: “Augustīnam principiāla atšķirība starp Radītāju un radību ir tā, ka pirmais ir ārpus, bet otrs – iekšpus laika. Ja tas tā nav, tad kas notiek ar atšķirību starp radīto kārtību un Radītāja mūžību?”¹⁶⁶

4. Augustīns nekur nav teicis, ka ārpus dvēseles nav laika, pat ja kāds gribētu Augustīna izteikumu – “un šie trīs laiki kaut kādā veidā atrodas cilvēka dvēselē, nekur citur es tos neredzu”¹⁶⁷ – izmantot kā pretargumentu, jo Augustīns te runā par trīs laiku notikumiem un to attēliem, nevis pašu laiku. A.J. Būhers arī to saredz: “Augustīns nekad laiku nav aplūkojis kā apziņas realitāti, kā domās esošu esamības stāvokli. Laiks ir “dvēselē kā pēdas” (*Atzišanās* 11,18,23).”¹⁶⁸

5. V. Mešs, kurš ir visvairāk iebildis pret fenomenoloģiski orientētajiem Augustīna pētniekiem, norāda, ka viņiem nav taisnība, kad viņi apgalvo, ka Augustīns, izmantodams paradoksus¹⁶⁹, parāda visu trīs laiku neesamību un atrod to dvēselē¹⁷⁰, jo Augustīns pats visur saka, ka mēs ikdienā runājam par pagātnes, tagadnes un nākotnes laiku, un tie ir laiki, par kuriem var runāt kā par “fenomenu”, nevis no aporijām izrietošās konsekvences, kad laiks it kā tiek padarīts subjektīvs¹⁷¹.

¹⁶³ P. Rikēra pieeja ir galēja, un es tai nepiekrītu; viņš uzskata, ka tā ir bijusi Augustīna nespēja – aizstāt kosmoloģisko laika koncepciju ar psiholoģisko: “The major failure of the Augustinian theory is that it is unsuccessful in substituting a psychological conception of time for a cosmological one, despite the undeniable progress this psychology represents in relation to any cosmology of time.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, III, p. 12.

¹⁶⁴ “.if (..) time was created along with heaven and earth, and if humankind was not created until the sixth day, how could time be subjective?” – ROSS, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s ‘Confessions’”, p. 192.

¹⁶⁵ “The view that time is not created with human thought, but is created with the first stages of creation (..) rules out the possibility that time is ontologically dependent on human psychological activity.” – Michael FUTCH, “Augustine on the Successiveness of Time”, *Augustinian Studies* 33 (2002), p. 23.

¹⁶⁶ “For Augustine the principal difference between Creator and creature is that the former is outside, while the latter is inside, time. If this is unreal, what becomes of the difference between created order and the eternity of the Creator?” – ROSS, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s ‘Confessions’”, p. 193.

¹⁶⁷ *Confessiones* 11,20,26.

¹⁶⁸ “Augustinus hat Zeit nie nur als Realität im Bewusstsein, als noematischen Wesensbestand betrachtet. Zeit ist “in animo velut vestigia.” – BUCHER, “Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins”, S. 47.

¹⁶⁹ Kā raksta R. Teske, Augustīns ar “*distentio animi*” ir “atrisinājis paradoksu (*resolving the paradox*)”. – TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p.43. Turklāt viņš domā, ka šis risinājums ir Plotīna ietekmēts un Augustīns ir domājis, ka “*distentio animi*” ir laika definīcija, turklāt – laiks kā ne tikai cilvēku, bet arī pasaules Dvēseles izstieptība: “Augustine resolved that third paradox in this very Plotinian fashion so that time is not the distention merely of individual souls, but of the universal soul of which individual souls are in some sense parts.” – Ibid., p. 57.

¹⁷⁰ Piemēram, E.A. Šmits skaidro Augustīna domas par laika kā pagātnes un nākotnes notikumu klātbūtni dvēselē šādi: “Augustin sagt demnach: die Zeiten des Vergangenen und Zukünftigen sind nicht an sich nicht und d.h. nicht allein vor Gott nicht nichtseiend., sondern auch für den Menschen nicht, der von Zeit sprechen kann und sie als Begriff in seinen Inneren (“*memoria*”) finden, so wie er Gott nur in seinem Inneren findet und deshalb doch weder an seinem Sein zweifelt, noch ihn auf ein psychisches Phänomen reduziert. (..) Das “nicht ist”, das der Mensch zum Vergangenen und Zukünftigen sagen muss, ist gerade die Weise, wie die Zeit den Menschen hat, wie der nur zeitlich sprechen und erkennen könnende Mensch die Zeit hat, nämlich als Vergangenheit und Zukunft in den verschiedenen Präsenzweisen von Erinnerung und Erwartung.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 26.

¹⁷¹ Mešs raksta – lai gan ir pieņemts uzskatīt, ka Augustīna tagadnes dalīšana arvien sīkākos gabaliņos ir vērsta uz laika kā fenomena meklēšanu, tas tā tomēr nav: “Wie wir gesehen haben, ist die von Augustinus vorgeführte Teilung der Gegenwart in immer kleinere Abschnitte, durch die er seine Zeitaporie herausarbeitet, keineswegs so unmittelbar einleuchtend und phänomenorientiert, wie üblicherweise angenommen wird.” – MESCH, “Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?”, S. 151.

6. D.L. Ross¹⁷² spriež: ja Augustīns būtu domājis subjektīvu laiku, tad būtu jābūt tikpat daudz laikiem, cik ir cilvēku dvēseļu. Augustīns runā tikai par “savu dvēseli”: “*In te, anime meus, tempora mea metior.*”¹⁷³ Viņš nerunā par pasaules Dvēseli un pat ne par eņģeļu dvēseli, viņš runā “pirmajā personā”¹⁷⁴.

7. Strikti ņemot, arī dvēselē mēs laiku neatrodam kā pēctecīgu, ir tikai dvēseles tiecība, bet pagātnes vairs nav un nākotnes vēl nav¹⁷⁵.

8. Pat ja Augustīns būtu domājis kādu subjektīvo laiku, viņš nebūtu varējis iztikt bez “objektīvā” laika, kā tas, pēc Dž.M. Kvina domām, ir redzams daudzajos piemēros ar dziesmu dziedāšanas procesu, jo “laikam kā dvēseles laikam ir kaut kādā ziņā jāatspoguļo jeb jāparāda fiziskais laiks”¹⁷⁶.

9. Ja Augustīns būtu atradis atbildi uz jautājumu “kas ir laiks?” tajā, ka laiks ir “dvēseles izstieptība”, tad viņš būtu pielicis punktu *Atzīšanās* 11. grāmatā un vispār visam darbam un nebūtu turpinājis runāt par laiku, mūžību utt.¹⁷⁷

2.6.3. Laika uztvere, nevis laika būtība

Es noteikti pievienojos tiem Augustīna pētniekiem, kuri Augustīna diskusiju par laiku darba *Atzīšanās* 11. grāmatā saskata kā fokusētu uz laika uztveres, laika pieredzes, laika mērīšanas aspektu, kas pats par sevi, kā raksta Dž.K. Kavadini, “ir izpētes cienīgs fenomens”¹⁷⁸. *Atzīšanās* 11. grāmatā atrodama atbilde nevis uz jautājumu, kas ir laiks, bet ‘kur’ mēs domājam par laiku, proti – nevis laiks ir dvēselē, bet spēja ‘satvert’ pagātnes, tagadnes un nākotnes laiku, par to domājot ar atmiņā iespiesto attēlu palīdzību.

Augustīns nerunāja par to, ka laika esamība būtu atrodama cilvēka dvēselē, viņam tā arī nebija “laika fenomena reducēšana līdz dvēselei”¹⁷⁹; faktiski arī dalījums dažādos laikos (fiziskajā, dvēseles u.c.) vai tā “sejās”, tā pusēs, iezīmēs, kā redzams pēc šīs apakšodaļas, nav adekvāts, jo laiks ir kaut kas viens, un *Atzīšanās* 11. grāmatā Augustīns nemaz neatbild, kas ir laiks, nenosauc kaut kādu laika aspektu par ‘psiholoģisku’.

Nedaudz precīzāka ir Dž. Vecela frāze “divas temporalitātes idiomas (*two idioms of temporality*)”, viena – notikumi, otra – atmiņā iespiestie attēli¹⁸⁰, taču Vecels nerunā par diviem laikiem,

¹⁷² Ross, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s “Confessions””, p. 193.

¹⁷³ *Confessiones* 11,27,36.

¹⁷⁴ Skat. Ross, “Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine’s “Confessions””, p. 194.

¹⁷⁵ Skat. MESCH, “Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?”, S. 155, kur viņš iebilst F.-V. Hermaņa domām par laika būtību, kas atrodama tagadnes laika pēctecības pilnībā. Skat. HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, S. 198.

¹⁷⁶ “..time as psychological has to mirror or reflect in some way physical time.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 186.

¹⁷⁷ Arī Dž. Vecels uz to norāda: “..the latter is a *non sequitur* if to this point he has been arguing for time’s subjectivity.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 35.

¹⁷⁸ “Augustine is much more interested in analyzing our awareness of time as itself a phenomenon worthy of investigation, rather than in settling questions about time itself in a definitive way.” – John C. CAVADINI, “Time and Ascent in Confessions XI”, in *Augustine—presbyter factus sum*, eds. Joseph T. Lienhard et al. (New York: Peter Lang, 1993), p. 179.

¹⁷⁹ “Die Vergangenheit (und Zukunft) in der Seele sind nicht eine psychologische Reduktion des Phänomens Zeit unter Leugnung ihres objektiven Vorhandenseins, sondern sie sind die Weise, wie den Menschen die objektive Zeit ansichtig wird.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 25.

¹⁸⁰ “..one of events and one of impressions.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 31.

turklāt arī viņš uzsver, ka, iespējams, Augustīns nekad nemaz nav gribējis abas idiomās saistīt¹⁸¹. “Laiks dvēselē” – tā ir pasaulē redzamā laika, notikumu laikā pieredze un mērīšana, nevis tā skaidrojums.

Laika uztvere var būt subjektīva, bet, kā norāda J. Pelikans, “laikam pašam piemīt sava veida objektivitāte”¹⁸², un, V. Meša vārdiem, “psiholoģiskā perspektīva papildina ontoloģisko, nevis to aizstāj”¹⁸³. Un tieši to pašu Augustīna domās saredz K. Millers, gan pat vēl vairāk lietodams modernus jēdzienus, ka “subjektīvi ideālistiskais” attēlojums neizslēdz, bet no jauna izceļ priekšplānā “objektīvi reālistisko” radīto īstenību¹⁸⁴. Teoloģiskā skaidrojumā vēl jo vairāk nav iespējams, kā norāda U. Duhrovs, “izolēties no fizikas un vēstures”¹⁸⁵; jautājums par glābšanu ir centrālais, un glābšana ir cieši saistīta ar laiku un vēsturi – Kristus iemiesojās laikā, tas bija glābšanas vēstures centrālais notikums.

Ja mēģina aiz tehniskajiem terminiem saskatīt domu, tad, manuprāt, Dž.M. Kvins ir precīzi savilcis kopā šo problemātiku: “Nepadarot laiku par dvēseli, viņš pasvītro nepieciešamo dvēseles komponentu, uztverot laiku pilnībā. Nepadarot laiku subjektīvu, viņš precīzi norāda uz subjekta nepieciešamo lomu, izzinot laiku kā veselumu.”¹⁸⁶

Un, noslēdzot šo apakšnodaļu, citēšu kādu Augustīna apsvērumu:

“Lai jau saka, kā tas aplami ierasts, ka ir trīs laiki – pagātne, tagadne un nākotne. Lai saka, tas mani neuztrauc, es arī nestrīdos un neiebilstu – lai tikai paši saprot, ko runā, un zina, ka tā, kas ir nākotnē, vēl nav, un tā, kas ir pagātnē, vairs nav. Ir taču tik maz vārdu, kurus mēs lietojam tiešā nozīmē, lielākoties mēs izsakāmies netieši, un tomēr var saprast, ko mēs vēlamies teikt.”¹⁸⁷

Kā būs redzams nākamajā nodaļā, viena no Augustīna lietotajām “*distentio*” nozīmēm norāda nevis uz to, ka laikam trūkst, nav īstenības, realitātes, bet gan uz to, ka laiks nav augstākā, galīgā un maksimālā īstenība¹⁸⁸, jo tāda ir tikai mūžība.

¹⁸¹ “It is possible that Augustine never meant to connect the two idioms.” – Ibid., p. 32.

¹⁸² “The perception of time itself was ineluctably subjective, and yet time itself had an objectivity of some kind.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 27.

¹⁸³ “Was sich da innerseelisch und nur innerseelisch ausdehnt, also jener Zeitpunkt selbst, ist aber keineswegs eine bloss innerseelische Gegenwart. Die psychologische Perspektive *ergänzt* die ontologische, aber *ersetzt* sie nicht. Was sie verständlich macht, ist nämlich nur die Ausdehnung der Gegenwart, und nicht ihr *Sein*.” – MESCH, “Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?“, S. 156.

¹⁸⁴ “..schliesst diese ‘subjektiv-idealistische’ Präsentation und – wortwörtlich – ‘Ver-Gegenwärtigung’ der Zeit ihre ‘objektiv-realistische’ geschöpfliche Wirklichkeit nicht aus, sondern setzt sie voraus und bestätigt sie nochmals vom Wissen und Wollen Gottes her.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’“, S. 49.

¹⁸⁵ “Mann kann dann nämlich nicht, wie es häufig geschieht, die Analysen aus Buch XI, die zur Bindung der Zeit an die Seele führen, von den Fragen der Physik und Geschichte isolieren. Denn erstens ist das Wesen der scientia-stufe, durch Schriftverständnis exakte Erkenntnis des Zeitlichen in Schöpfung und Geschichte zu gewinnen, gerade um für sich und andere ein sachgemässes theologisches Verstehen der Welt zu ermöglichen.” – DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit“, S. 269.

¹⁸⁶ “Without psychologizing time, he underlines the indispensable psychological component in time grasped in its totality. Without subjectivizing time, he pinpoints the indispensable office of the subject in time known as a whole.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine“, p. 186.

¹⁸⁷ *Confessiones* 11,20,26: “Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens, et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus.”

¹⁸⁸ Kā raksta Dž. Vecels: “..time turns out not to lack reality but ultimacy.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 37.

“..visam, kas mainās un ir tas, kas nav bijis,
es redzu kaut kādu dzīvi tajā, kas ir, un nāvi tajā, kas ir bijis.”¹

“..laiks ar tā gaitu pats mums izgaismo to mācību,
ka ir jānīcina laiks un jākāro mūžība.”²

3. CILVĒKS UN LAIKS. LAIKA NEGATĪVAIS REDZĒJUMS

Vārds “*distentio*” darbā *Atzišanās* parādās divās nozīmēs. Ar to Augustīns apzīmē cilvēka prāta spēju ar atmiņas un gaidīšanas palīdzību aptvert to, kā vairs vai vēl nav. Tā ir ļoti nodēriģa un pozitīva spēja un iezīme. Taču otrs lietojums saistās ar 11. grāmatas pēdējos paragrāfos izskanošo domu:

“..redzi, mana dzīve ir izstieptība (*ecce distentio est vita mea*). (..) Tagad mani gadi aizrit nopūtās, bet tu, mans mierinājums, Kungs, mans Tēvs, esi mūžīgs, turpretim es esmu sašķīdis laikos, kuru kārtību es nezinu, un manas domas – manas dvēseles dziļākās dzīles – plosa nemierīga daudzveidība.”³

Laiks un laikposmi tātad ir kaut kas, kas nav viens vesels kā Dievs un mūžība, bet ir sašķaidīts, sagriezts, pa gabaliem esošs. Un te ir redzams, ka arī cilvēka dzīve, cilvēka temporalitāte ir pakļauta šai izkaisītībai un izstieptībai.

Kādēļ Augustīns lieto šādu divējādu vārdu? Kāpēc viņam tas licies skaidrojošs? Iespējams, tādēļ, ka tas, kā viņš to lieto, iekļauj šīs divas nozīmes – cilvēka dzīve laikā ir sašķelta (kas ir ‘negatīvi’), taču cilvēka dvēselei piemīt spēja no šiem gabaliņiem savilk kopā vienu dzīvi un vienu personību (kas ir ‘pozitīvi’).

Dž. Vecels raksta, ka “*distentio*” duālais aspekts izriet no temporālās un mūžības tagadnes atšķirības”⁴. Kā jau tika teikts, mūžībā nekas nepāriet un viss ir klātesošs, savukārt laikā sašķelts un pārejošs ir viss – ne tikai mūsu uztvere un atmiņas.

Šo domu sakarā var runāt par vairāku pētnieku uzdoto jautājumu – vai Augustīns līdz ar to runāja par to, ka laiks un cilvēka temporalitāte ir slikta? Kā arī – ko Augustīns piedāvāja, ko šajā ziņā darīt? Mēs savu dzīvi nevaram padarīt mūžīgu, tomēr, veidojot savu dzīvi laikā, mēs saskaramies ar morālām⁵ grūtībām.

Šajā nodaļā tiks runāts par to, no kurienes Augustīna teoloģijā ir domas par cilvēka dzīves fragmentārumu un tā negatīvajām sekām un vai viņa uzskats ir, ka slikts ir laiks vai arī slikts ir mūsu

¹ In *Johannis evangelium tractatus* 38,10: “..quidquid mutatur et est quod non erat, video ibi quamdam vitam in eo quod est, et mortem in eo quod fuit.”

² *De doctrina christiana* 2,16,25: “temporum cursibus ipsa nobis insinuetur doctrina contemnendorum temporum et appetendorum aeternorum.”

³ *Confessiones* 11,29,39: “Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae.”

⁴ “The dual aspect of *distentio* has its source in a contrast between the temporal present and the eternal present. In the eternal present God binds up time without being bound by time. In the temporal present, we can recollect time, but moments of recollection pass and our recollections dissipate.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 36.

⁵ Dž.M. Kvins, kurš lieto frāzi “morālais laiks”, tomēr arī secina, ka tas nav pats laiks: “..moral time is the temporality of human condition: it is one with human life subject to mortality of flesh and spirit; it is human existence freightened with death and sin.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 183.

morālais stāvoklis pēc krišanas grēkā. Cik lielā mērā Augustīns ir runājis par to, ka no temporalitātes būtu kaut kādā veidā jātiek vaļā (un kādi ir iespējamie veidi), un cik lielā mērā Augustīna pētnieki ir viņā ielasījuši neoplatoniskus uzskatus par cilvēka un tā dzīvotā laika vērtību. Tie, kuri saskata, ka Augustīns cilvēka laicīgo dzīvi, dzīvi laikā vērtē kā sliktu, norāda, ka no tās ir jāatbrīvojas kā no kaut kā negatīva. Taču tas nav Augustīna piedāvājums, kā būs redzams darba piektajā nodaļā. Augustīns nesaka, ka ir jāatbrīvojas no temporalitātes un kur nu vēl laika.

3a. Laicīgums un mūsu eksistence laikā

M. Toinisens, neminot gan Augustīnu, runā par laika spēku: “Laiks valda pār mums – gan pār mums, cilvēkiem, gan pār lietām, (..) tas reizē valda mūsos un beigu beigās caur mums. To, ka laiks valda pār lietām, izsaka tas, ka laiks nodod lietas neesamības ziņā. Laika valdīšana tajās var nozīmēt tikai to, ka tieši pašas lietas iet savu ceļu uz neesamību, to esamība ir esamība uz beigām.”⁶ Un līdzīgi E.P. Meijerings ir parafrāzējis Heidegeru: “Faktiski saskaņā ar Augustīnu esamība laikā ir “esamība uz nāvi.””⁷

Tā kā arī Augustīns savos darbos, runājot par cilvēka dzīvi laikā, ir lietojis dažādus negatīvus vārdus (ciešanas, sāpes, izsūtījums, gūsts, mainīgums, izkaisītība, sašķeltība, novecošana, nāve), šajā nodaļā jāpievēršas Augustīna antropoloģijai, lai saprastu, vai slikts ir laiks kā tāds, laiks cilvēkam pēc krišanas grēkā, pats cilvēks, vēl kas cits vai vispār nekas no tā.

3a.1. Augustīns un neoplatonisms

Šis temats Augustīna pētniecībā ir viens no visvairāk aplūkotajiem⁸. Arī par to, ko Augustīns ir apzīmējis ar vārdiem “*libri platoniorum*” (*Atzišanās* 7,9,13), ir daudz diskutēts⁹, taču, tā kā Augustīna laikā vēl nebija tāda jēdziena “neoplatonisms”, ir skaidrs, ka ar “platonikiem” Augustīns domāja Plotīnu un viņa skolu, jo Augustīnam, kā raksta M.L. Gati, “Platons turpināja dzīvot Plotīnā”¹⁰.

⁶ “Die Zeit herrscht über uns, über uns Menschen wie über die Dinge (..) sie zugleich in uns und letztlich durch uns herrscht (..) Dass die Zeit über die Dinge herrsche, besagt: Sie überantwortet die Dinge dem Nichtsein. Dass sie in ihnen herrsche, kann dann nur heißen: Es sind die Dinge selbst, die ihren Weg ins Nichtsein gehen; ihr Sein ist ein Sein zum Ende.” – THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, S. 41.

⁷ “Tatsächlich ist nach Augustin das Sein in der Zeit ein “Sein zum Tode.”” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 59.

⁸ Jau 1888. gadā Dž. Buasjē pirmais uzdeva jautājumu, vai Kasiciakas laikā Augustīns bija neoplatoniķis vai kristietis, un tad P. Alfariks 1918. gadā, P. Kursels – 1950. gadā un tā tālāk. Plašs, lai gan novecojis diskusijas izklāsts par tematu, vai Augustīns pirmos piecus gadus pēc pievēršanās kristietībai nebija tomēr neoplatoniķis un kas varēja būt viņa neoplatoniskie avoti, ir atrodams Dž.Dž. O'Mearas darbā, skat. John J. O'MEARA, “Augustine and Neoplatonism”, *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), p. 91–105.

⁹ F.E. Van Fleteren (Frederick E. VAN FLETEREN, “A reply to Robert O'Connell”, *Augustinian Studies* 21 (1990), p. 133) domā, ka Augustīns bija lasījis un par “*libri platoniorum*” sauca šādus darbus: Plotīna *Enneadas* I,6; I,8; III, 2–3; IV,3; V,1; V,3; Porfirija *Orākulu filosofiju* un *De regressu animae*. R.Dž. O'Konels visur runā tikai par Plotīnu un gandrīz 17 viņa esejām (skat., piemēram, O'CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 10–11), kas gan nav pārliecinoši, jo Augustīns runā par *paucissimi libri*. Valdošais uzskats ir, ka Augustīns *Atzišanās* rakstīšanas laikā bija lasījis Plotīna *Enneadas* I,6; V,1 un VI,9 un visu pārējo sakombinējis no tām, jo viņš bija “mentally in tune with much of Plotinus' thought”, kā norādījis Dž.M. Rists – John M. RIST, “Plotinus and Christian Philosophy”, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 406. Protams, vēlāk darbā *De civitate Dei* viņš citē arī Porfiriju, piem., *De civitate Dei* 10,29,2.

¹⁰ “..Plato continued to live in Plotinus.” – Maria Luisa GATTI, “Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of

Šeit vēlos nedaudz to ieskicēt tikai tādēļ, ka Augustīna domu skaidrošana ir ļoti atšķirīga tiem teologiem, kuri uzskata, ka Augustīns ir bijis neoplatoniķis vai vismaz neoplatonisma ietekmēts ne tikai jaunībā (386–391), bet arī vēlāk, un tiem, kuri redz kristīgās domas dominējošo lomu Augustīna darbos pēc viņa kļūšanas par presbiteri un vēlāk – bīskapu (un daži – arī pirms šī laika). Ļoti spilgti tas ir redzams tieši jautājumā par Augustīna uzskatiem par cilvēka laicīgumu.

Augustīns neapšaubāmi runā par mūžības pārākumu par laiku, par gara pārākumu par ķermeni un debesu pārākumu par zemi, bet jautājums ir – cik lielā mērā tas ir neoplatonisma un cik lielā mērā – kristietības uzskatu iespaidā¹¹, kā arī cik lielā mērā kaut kā pārākums nozīmē “būt labākam”. Īsti runāt par neoplatonisma domu pārsvaru Augustīna domāšanā var tikai pirms viņa pievēršanās kristietībai un viņa agrīnajos darbos. Vēlāk neoplatoniskos uzskatus par ķermeņa sliktumu iepretim dvēselei un nepieciešamību dvēselei mistiskā ekstāzē pacelties pāri šai fiziskajai pasaulei nomaina kristīgā antropoloģija par grēku, tā izpirkšanu Kristū un piedošanu ticībā.

Šķiet, ļoti saskanīga ar Augustīna domāšanu un tāda, kas ved pie paša Augustīna uzskatiem, ir L. Svīnija “jaunā pieeja” šim senajam jautājumam – “vai Augustīns bija neoplatoniķis?”. Proti, viņš norāda – ja par kādu Augustīna dzīves periodu mēs varētu teikt, ka viņš nav uzskatījis katru individuālu cilvēku kā pašu par sevi vērtīgu un līdz ar to īstu, tad tajā periodā Augustīns nav bijis kristietis.¹² Un līdz ar to arī atbilde būtu, ka Augustīns nekad nav bijis īsts neoplatoniķis, tikai lasījis viņu darbus, ietekmējies no dažiem viņu uzskatiem un domāšanas veida vai, Dž.M. Rista vārdiem, neoplatonisms Augustīnam bija “būtisks skaidrošanas instruments”¹³. Augustīna dzīvē, kā liecina *Atzišanās* (7,9,13-14), neoplatonisms, pēc Dž.Dž. O’Mearas vārdiem, “pavēra ceļu uz pievēršanos kristietībai”¹⁴.

Tomēr jau darbā *Atzišanās* Augustīns norāda, ko neoplatonisma grāmatās viņš bija atradis un izlasījis un ko nebija, piemēram:

“Un vēl es tur izlasīju, ka cilvēka dvēsele, lai arī liecina par gaišumu, tomēr pati nav gaišums, bet Vārds, Dievs – viņš ir “patiesais gaišums, kas apgaismo ikvienu cilvēku, kas nāk šajā pasaulē”, un ka “viņš bija šajā pasaulē, un pasaule caur viņu ir radīta, bet pasaule viņu nepazīna”. Bet to, ka “viņš nāca pie savējiem un savējie viņu neuzņēma, bet tiem, kuri viņu uzņēma, viņš deva varu kļūt par Dieva bērniem, – tiem, kuri tic viņa vārdam”, to es tur neizlasīju.”¹⁵

Neoplatonism”, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 21.

¹¹ Augustīna “kristīgais platonisms” ir dažu pētnieku piedāvātais vidusceļš. Sv. Ambrozija saistību ar “Milānas pulciņu”, proti, kristīgo neoplatonismu, kā arī viņa ietekmi uz Augustīnu visvairāk ir izpētījis un uzsvēris P. Kursels, skat. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 93–138. Arī A.H. Ārmstrongs raksta: “St. Augustine as a thoroughly representative Christian Platonist, is in full accordance with other Christian Platonists of his time, and after, in making a stand against pagan Platonism which was necessitated by his Christian belief.” – ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism*, p. 9.

¹² Skat. Leo SWEENEY SJ., “Was St. Augustine a Neoplatonist or a Christian? Old question, new approach”, in *Augustine—Second Founder of the Faith*, ed. Frederick E. Van Fleteren (*Series: Collectanea Augustiniana*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990), p. 406.

¹³ “If Christianity is thought to be *Neoplatonic*, or find Neoplatonism as essential explanatory tool, it must be Augustine who first saw it to be so, or made it so.” – RIST, “Plotinus and Christian Philosophy”, p. 404.

¹⁴ “..opened the way for his conversion to Christianity.” – John J. O’MEARA, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1993), p. 113.

¹⁵ *Confessiones* 7,9,13.

Rists to rezumē, sakot, ka neoplatoniķiem bija ideja par to, kurp dvēselei ir jādodas, bet viņi īsti nezināja un nepiedāvāja, kā veikt šo ceļu¹⁶, lai gan faktiski to pasaka arī pats Augustīns savas dzīves otrajā pusē darbā *Par Dieva pilsētu*: “Un tā jūs redzat kaut vai no tālienes, kaut vai ar aizmiglotu skatu tēvijū, kurā ir jāpaliek, taču jūs nezināt ceļu, pa kuru turp doties. (*Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis.*)”¹⁷ Taču Augustīnam tieši pats ceļš bija ļoti svarīgs – un tas ir Kristus, proti, ticība un kristieša dzīve šajā pasaulē, par ko runāšu piektajā nodaļā.

Augustīns turpina tā paša darba *Par Dieva pilsētu* 10. grāmatā, ka neoplatonisms piedāvāja ar intelekta, prāta palīdzību dažiem īpaši apdāvinātajiem sasniegt mērķi (“*ad Deum per virtutem intellegentiae pervenire paucis*”)¹⁸ – dvēseles brīvību no miesas vai pat Dievu. Un nākamajā rindkopā viņš atsaucas uz Porfirija darbu *Par dvēseles atgriešanos*, ka viņš “bieži pavēlējis, ka ir jābēg no ķermeņa, lai dvēsele varētu svētlaimīga mājot pie Dieva (*crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo*)”¹⁹. Taču Augustīns norāda, ka šajā dzīvē cilvēkam pilnīga gudrība nav sasniedzama (“*in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire*”)²⁰ un tikai ar žēlastības palīdzību, būdami paši pazemīgi, mēs nonākam pie vidutāja Kristus.

Šajā darbā, kā arī citos esošie Augustīna uzskati, manuprāt, neļauj veidot teoriju par Augustīna atkarību no neoplatonisma uzskatiem, tomēr, kā būs redzams, atsevišķi pētnieki to ir darījuši. Vienalga – saistot to ar neoplatonismu vai nesaistot, Augustīna mācībā ir atrodamas domas par cilvēka morālajām grūtībām laikā.

3a.2. Krišana grēkā vai krišana laikā?

3a.2.1. Krišana grēkā kā krišana laikā?

Ž. Gitons, runājot par Plotīna mācību, norāda, ka Plotīns domājis, ka “atgriezties nozīmē likvidēt sevī trīs lietas – grēka, apziņas un laika pieredzi”²¹. Pētniekiem ir dažādi viedokļi par to, cik lielā mērā Augustīns ir runājis par cilvēka grēcīguma, Ādama grēka un cilvēka temporalitātes saistību.

R.Dž. O’Konels, daudzējādā ziņā izcils pētnieks un neskaitāmu darbu par Augustīnu autors, ir viena no galvenajām figūrām, kas izteikti runā par Augustīna mācību par “krišanu (*fall*)”²², to saprotot kā neoplatonisku, nevis kristīgu. Savukārt R. Teske, pieminēdams gan arī krišanas aspektu, vairāk runā par to, ka Augustīns esot uzsvēris, ka no laika kā ‘vides’, kurā dvēsele ir kritusi ķermenī,

¹⁶ “Neoplatonists seemed to have some idea of where the soul must go (though Augustine blames himself in the *Retractions* for having too easily assimilated the Kingdom of Heaven with the Platonic Intelligible World), they had little idea of how to travel from here to there. Indeed because of their inability to live the life which could lead to happiness, they had recourse to “theurgy,” which for Augustine was little more than a magical attempt to take heaven by storm.” – RIST, “Plotinus and Christian Philosophy”, p. 407.

¹⁷ *De civitate Dei* 10,29,1.

¹⁸ *Ibid.*, 10,29,1.

¹⁹ *Ibid.*, 10,29,2.

²⁰ *Ibid.*, 10,29,1.

²¹ “Se convertir consistera à annuler en soi la triple expérience du péché, de la conscience et du temps.” – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 277.

²² Visspilgtāk tas ir redzams: O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 1–35.

ir jāatbrīvojas, tāpēc viņš runā par bēgšanu no laika (“flight”)²³. Tomēr abu pētnieku uzskatu pamatā ir pārlicība, ka Augustīns šajā izpratnē par cilvēku ir bijis spēcīgi neoplatonisma ietekmēts.

Augustīna “plotinizešanā” O’Konels nebija pirmais, lai gan par to runāja visvairāk. Kā jau minēts, P. Kursels²⁴ 1950. gadā veicis plašu, viņaprāt, Augustīna dzirdēto Ambrozija sprediķu (īpaši *Par Īzaku vai par dvēseli*, 386. gadā) salīdzināšanu ar Plotīna *Enneadām* un atradis bezgala daudz paralēlu. Kursels ir pārliecināts, ka gan pirmajā, gan astotajā *Atzišanās* grāmatā ir redzama Plotīna mācība par “dvēseles bēgšanu” no ķermeniskās pasaules.²⁵ Tāpat ir arī citi “dvēseles bēgšanas” teorijas aizstāvji²⁶.

Tomēr O’Konels par šo tematu ir rakstījis visvairāk, tādēļ vēlos apkopot viņa galvenos argumentus, jo arī šīs interpretācijas noliedzēji, kuriem arī es pievienojos, iebilst visvairāk tieši O’Konelam. Viņa pētījumos šis “krišanas–atgriešanās” temats ir tik ļoti uzsvērts, ka iekrāso visa Augustīna teiktā izpratni. Savu komentāru par darbu *Atzišanās* viņš ir nosaucis “Svētā Augustīna *Atzišanās*: dvēseles ceļojums”²⁷, un pirmā nodaļa saucas “Dvēseles ceļojums: krišana un atgriešanās”.

O’Konels liek vienādības zīmi starp cilvēka krišanu grēkā un krišanu laikā. Minētā komentāra 11. grāmatai veltītā nodaļa saucas “Mūžība un krišana laikā”²⁸, un tur viņš raksta par “dvēseles krišanu no kontemplatīvās mūžības izklieģētībā, izšķīšanās, izkaisītībā laikā un daudzveidīgajā darbīgajā dzīvē”, jo viņam ir skaidrs, ka Augustīns esot domājis, ka “dvēseles eksistence laikā, tās iegrimšana “darbībā” ir liecība par tās kritušo stāvokli”²⁹. Kā notikusi šī krišana? O’Konels pieturas pie Augustīna izceltā lepnības grēka, bet skaidro to neoplatonisma garā: “Cilvēks laikā ir dvēsele, kas kritusi ar lepnības grēku.”³⁰ Augustīns “bija atradis, ka Plotīns *Enneadās* V,1,1 dvēseles krišanu *genesis*, tapšanas sfērā attiecina uz *tolma* vainu”³¹, tā ir pārdrošības sekas, un arī pats mācījis par “vainu, kas noved pie krišanas”³².

Jāņa pirmās vēstules 2,16 trīs grēkus, kuri veido arī Augustīna *Atzišanās* 10. grāmatas struktūru, O’Konels ir skaidrojis savā garā: lepnības dēļ dvēsele ir kritusi, iegrimusi ķermeniskajā pasaulē,

²³ Skat. TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 29–47; Roland TESKE, “The World-Soul and Time in St. Augustine”, *Augustinian Studies* 14 (1983), 75–92, kā arī citi darbi.

²⁴ COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*.

²⁵ *Ibid.*, p. 124–132.

²⁶ Skat. CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 51–52, kur viņš piemin “pioneering work of Father Henry” – Paul HENRY, *Saint Augustine on Personality* (New York: Macmillan, 1960), kur viņš ir uzskaitījis domas un pat terminoloģiju, ko, viņaprāt, Augustīns ir pārņēmis no Plotīna.

²⁷ O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*.

²⁸ “Eternity and the Fall into time.” – *Ibid.*, p. 135.

²⁹ “..soul’s fall from a contemplative eternity into the distraction, dissipation, dispersion of time and the manifold life of action. (...) ..implication is clear: the soul’s existence in time, its immersion in “action,” is evidence of its “fallen” state.” – *Ibid.*, p. 142.

³⁰ “Man in time is a soul, fallen through a sin of “pride”” – *Ibid.*, p. 144. O’Konels raksta arī: “Plotinus mentions that the fall plunges the soul into a sphere of ‘genesis’, hence of time and becoming. On that connection Augustine has sized, studied the description of the origin of time in *Ennead* III,7, found there a potent image of the soul’s fall, and, struck by its resemblance to Biblical image of *superbia*, he has evolved a description of the fall from its contemplative paradise.” – O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 29.

³¹ “He has found Plotinus in *Ennead* V,1,1 attributing the soul’s fall into the sphere of genesis – “becoming” – to the fault of *tolma*.” – O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*, p. 143.

³² “..fault which results in the fall.” – O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 33.

un tagad tā ir atvērta diviem citiem grēkiem – miesas iekārei un acu iekārei (ziņkārei).³³ O’Konels tāpat liek vienādības zīmi starp aiziešanu no Dieva (viņš nerunā par to, ka tas notiktu cilvēka dzīves laikā) un krišanu laikā.³⁴

Un arī savos pēdējos darbos O’Konels raksta, ka Augustīns vienmēr esot juties šajā pasaulē kā “nevietā (*dis-placed*)”³⁵ – un salīdzina to ar būšanu trimdā prom no Āfrikas: “Augustīns mūsu dvēseles esamību šajā pasaulē uzsvērti saskata kā dziļu atsvešinātību, diezgan burtiski – kā neatrašanās savā vietā.”³⁶

Līdz ar to O’Konels, skaidrojot Augustīna domas, saista ne tikai krišanu grēkā ar krišanu laikā, bet arī krišanu laikā ar krišanu ķermenī.³⁷ Šī uzskata pamatā ir mācība par dvēseles izcelsmi. Lai gan Augustīns ir daudzviet uzsvēris, ka viņš nav pārliecināts ne par vienu no dvēseles izcelsmes teorijām (ne par to, ka dvēseles radītas cilvēka dzimšanas brīdī, ne par to, ka tās pārmantotas no vecākiem, un vismazāk par to, ka tās eksistējušas pirms cilvēka dzimšanas), vismaz attiecībā uz Augustīna dzīves laiku līdz kļūšanai par priesteri³⁸, bet faktiski arī uz *Atzīšanās* rakstīšanas laiku³⁹ O’Konels ir pilnīgi pārliecināts par pēdējo. Un mācība par dvēseles preeksistenci ir arī viņa skaidrojumu pamatā, lai gan viņš, protams, norāda, ka nedrīkst “noteikti (*definitely*)” piedēvēt Rietumu kristietības tēvam preeksistences konceptu⁴⁰.

Tomēr O’Konels nepiemin to, ka Augustīns mūža beigās darbā *Pārskati* 1,1,3 skaidri noraida jaunības darbā *Pret akadēmiķiem* 2,3,7 izteiktās domas par to, ka dvēseles ir kritušas ķermenī no debesīm, ka tas ir sods un tādēļ tām ir jāatgriežas debesīs. Kad viņš esot rakstījis, nevis ka dvēselēm ir jādodas (“*iturus*”⁴¹) uz debesīm, bet jāatgriežas (“*rediturus*”), viņš to ir domājis par to, ka Dievs ir cilvēku radījis (“*Deum, qui eius est auctor et conditor*”), pats Dievs ir dvēseles sākotnējais “laimes apgabals”, lai gan Dievs cilvēka dvēseli, tāpat kā ķermeni un zemi, ir radījis nevis no sevis, bet no nekā (“*originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est, qui eum non quidem de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra*”).

R. Teske Augustīna domas par cilvēku un laiku skaidro līdzīgi O’Konelam, jo tas bija nepieciešams pamats viņa teorijai par to, ka Augustīns māca par atbrīvošanos un bēgšanu no laika. Teskes atrastie Augustīna teksti par “dvēseles krišanu laikā”⁴², kā būs redzams, manuprāt, pat nav problemātiski un tos citi pētnieki nekādā gadījumā neattiecina uz šādu krišanu, kas notikusi pirms laika

³³ Skat. O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*, p. 25.

³⁴ Skat., piemēram, O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 22, kur viņš salīdzina Plotīna *Enneadas* IV,3,12 ar Augustīna *De musica* 6,11,29 un skaidro to šādā veidā. Un viņš arī salīdzina, p. 23, Plotīna *Enneadas* IV,3,13 ar Augustīna *De Genesi contra manicheos* 2,22,34, kur arī Augustīns runā par *pondus*, un O’Konels atkal to interpretē kā pirmatnējo smagumu, kas izraisījis krišanu.

³⁵ O’CONNELL, *Soundings in St. Augustine’s Imagination*, p. 72.

³⁶ “Augustine emphatically views our soul’s presence in this world as a profound alienation, quite literally a dis-location.” – Ibid., p. 61–62.

³⁷ “The real ‘I’ is a soul, fallen into a body.” – O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*, p. 24.

³⁸ Skat. Robert J. O’CONNELL, *St. Augustine’s Early Theory of Man, AD 386–391* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).

³⁹ O’Konels neapstrīd, ka Augustīns vēlāk šo “origēnistu doktrīnu” noliedza. – O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 4.

⁴⁰ Robert J. O’CONNELL, “*Ennead* VI,4 and 5 in the Works of Saint Augustine”, *Revue des études augustiniennes* 9 (1963), p. 39.

⁴¹ *Retractationes* 1,1,3. Un līdz rindkopas beigām.

⁴² Skat. TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 39–41.

sākuma. Tiesa, Teske savos izteikumos nav tik pārliecināts kā O'Konels un bieži savas hipotēzes sāk ar vārdiem: "Ja Augustīns tiešām tā domāja..." vai arī savas hipotēzes uzdod kā jautājumus: "Vai dvēseles krišana laikā nav tas pats, kas pasaules radišana? Vai, kristiešu vārdiem sakot, radišana un sākotnējais grēks nesakrīt?"⁴³ Tomēr arī viņš uzskatīja, ka Augustīns cilvēka temporālo stāvokli ir sapratis ne tikai kā sekas tam, ka mēs esam radības, bet arī kā "mūsu stāvokli, kad mēs esam nošķirti, atkrituši prom no Viena. Mūsu esamība laikā, šķiet, ir sods par grēku"⁴⁴.

3a.2.2. Problemātiskie Augustīna citāti?

R. Teske min šādas teksta vietas: *Atzišanās* 11,29,39 – "redzi, mana dzīve ir izstieptība (*ecce distentio est vita mea*)" un *Atzišanās* 10,29,40 – "ved atpakaļ vienā, no kā esam aizplūduši daudzos (*redimur at unum, a quo in multa defluximus*)".

Viņš citē arī ap 390. gadu Nebridijam rakstītos vārdus par atcerēšanos (*Vēstules* 7,1,2): "..var runāt arī par to lietu atmiņu, kuras vēl nav pagājušas (*posse dici earum etiam rerum, quae nondum interierunt, memoriam*)". Teske norāda, ka tas redzējums, par kuru Augustīns runā kā par tādu, "kuru esam kaut kad garā redzējuši un no kura esam atkrituši (*haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus*)"⁴⁵, ir noticis kaut kad pirms laika.

Arī citētais fragments no darba *Par patieso reliģiju* nav īpaši pārliecinājošs: "Bet, tā kā mēs esam nonākuši starp laicīgām lietām un, mīlēdami tās, tiekam kavēti mīlēt mūžīgās lietas, noteiktas laicīgas zāles, kuras aicina glābties nevis tos, kuri zina, bet tos, kuri tic, ir pirmākas nevis pēc to dabas un diženuma, bet pēc pašas laika kārtības. (*Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentia, sed ipsius temporis ordine prior est.*)"⁴⁶

R.Dž. O'Konels ir "plotinizējis" daudz vairāk Augustīna citātu.

Tomēr jau minētās vietas *Par mūziku* 6,11,29 un *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* 2,22,34, manuprāt, nav saistāmas ar Plotīna ietekmi.

Par mūziku Augustīns runā par lietām, kuras atrodas "zemāk" un "augstāk" par cilvēkiem, uzsverot, ka tādēļ tās nav sliktākas un mūsu "ieprieca ir kā dvēseles smagums (*delectatio quippe quasi pondus est animae*)".⁴⁷ Augustīns te neatsaucas uz Plotīnu, bet citē Mateja evaņģēliju 6,21, "Kur būs tava manta, tur būs arī tava sirds. (*Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum.*)"

"Pondus" lietojums darbā *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* arī ir tāds pats, lai gan tiek pieminēta arī Ādama izraidīšana no Paradīzes (Gen. 3,22-23), sakot, ka "ir labi pateikts: "palaida vaļā", nevis "izslēdza", lai būtu redzams, ka uz viņam piemērotu vietu viņu dzina viņu pašu grēku smagums (*bene dictum est, dimisit, non, exclusit; ut ipso peccatorum suorum pondere tamquam in*

⁴³ "If the world-soul is distended in the creation of the world, is not the soul's fall into time the same as the creation of the world? Or, in Christian terms, do not creation and original sin coincide?" – TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 58.

⁴⁴ "The distendedness that is our temporal condition is not merely the being of creatures; it is also our condition of being separated or having fallen away from the One. Our being in time, it seems, is a penalty for sin." – Ibid., p. 30.

⁴⁵ *Epistolae* 7,1,2.

⁴⁶ *De vera religione* 24,45.

⁴⁷ *De musica* 6,11,29.

locum sibi congruum videretur urgeri)”.⁴⁸ Tomēr Augustīns nesaka, ka tādējādi Ādams un Ieva būtu nonākuši laikā kā soda telpā.

Skaistais *Atzīšanās* 13,9,10 teksts “mans smagums ir mana mīlestība (*pondus meum amor meus*)” arī turpina Augustīna iemīļoto metaforu, kuru viņš pilnībā saprata kristīgā kontekstā – šīs pasaules lietas mēs varam lietot, nevis baudīt, savukārt atkarībā no tā, kam pieķeramies, pie tā arī tiecamies (par ko runāšu 5. nodaļā). Arī te Augustīns nerunā par kādu pirmatnēju grēka smagumu, kā rezultātā cilvēks būtu kritis laikā, kā to traktē O’Konels, bet par to “mantu”, kas tiek krāta debesīs vai uz zemes šīs dzīves laikā.

Ļoti agrīnajā darbā *Par patieso reliģiju* (390–391) Augustīns ir izteicis frāzi, kura vienīgā tiešām būtu minama kā slidena. Augustīns te runā par to, kā mēs klausāmies dziesmu, un secina, ka ne vienmēr ir slikti, ja kaut kas paiet, jo, piemēram, ja neizskanētu viena skaņa, neskanētu nākamā dziesmas skaņa. Un viņš turpina, ka ir cilvēki, kuri ir spējīgi uztvert visu dziesmu kā kopumu, bet neviens nav spējīgs tā satvert visus cilvēku laikmetus (*totum autem ordinem saeculorum sentire nullus hominum potest*): “Pie tā jāpiebilst, ka mēs neesam dziesmas daļas, taču esam notiesāšanas ceļā kļuvuši par laikmetu daļām. Dziesma tiek skandēta un ir pakļauta mūsu spriedumam, turpretim laikmeti paiet, pateicoties mūsu darbiem. (*Huc accedit quod carminis non sumus partes, saeculorum vero partes damnatione facti sumus. Illud ergo canitur sub iudicio nostro, ista peraguntur de labore nostro.*)”⁴⁹ Tomēr vai sods par Ādama grēku vai katra cilvēka preeksistenciālu grēku te ir domāts kā tas, kas mūs darījis pakļautus laika ritējumam un daļām? Manuprāt, Augustīna atbilde ir “nē”.

Neskaitāmie Teskes citētie Augustīna fragmenti par “nolaišanos”, “trūkuma vietu”, “pazudušo dēlu” utt.⁵⁰ ir attiecināmi tikai uz cilvēka dzīvi jau šeit un tagad, par ko vēl runāšu.

Atzīšanās 13,8,9 teksts, kuru citē Teske, “krita eņģelis, krita cilvēka dvēsele (*defluxit angelus, defluxit anima hominis*)”, arī nav attiecināms uz kaut kādu cilvēka preeksistences stāvokli, kad cilvēks līdzīgi eņģeļiem, kuri kļūva par dēmoni, būtu kļuvis par sodāmu un nonācis laikā un pasaulē, jo nedaudz iepriekš Augustīns to pašu vārdu lieto tagadnē un tas paskaidro viņa domu par cilvēka dzīvi šajā pasaulē:

“Nav jau runa par vietu, kurā mēs ienirstam un no kurienes iznirstam – neviens izteikums nebūtu piemērotāks un arī nepiemērotāks. Tās ir mūsu kaislības, mūsu aizrauššanās, mūsu gara nešķīstība, kas slid lejup (*defluens*) aiz mīlestības pret rūpēm; un tas ir tavs svētums, kas ceļ mūs augšup savā drošajā mīlestībā, lai mēs virzītu savas sirdis augšup pie tevis, kur tavs Gars lidinās pār ūdeņiem, un nonāktu pie miera, kas pārāks par visu, kad mūsu dvēsele būs šķērsojusi ūdeņus, kuriem nav būtības.”⁵¹

⁴⁸ *De Genesi contra Manichaeos* 2,22,34.

⁴⁹ *De vera religione* 22,43.

⁵⁰ Skat. TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 31.

⁵¹ *Confessiones* 13,7,8: “Neque enim loca sunt, quibus mergimur et emergimus. Quid similius et quid dissimilius? Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te, ubi spiritus tuus superfertur super aquas, et veniamus ad supereminentem requiem, cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia.”

3a.2.3. Iebildes pret neoplatonisko interpretāciju

Augustīns, nenoliedzami, zināja platoniskās tradīcijas leksiku un priekšstatus par cilvēka dvēseles krišanu un tās nepieciešamību atgriezties, tomēr viņš nepiekrita visai no tās izrietošajai, kā to nosauc F.E. Van Fleterens, “metafizikai”⁵².

Saukt krišanu grēkā par krišanu laikā – tā nav kristieša Augustīna pārlicība. Kā jau bija redzams disertācijas pirmajā nodaļā, cilvēks jau ir radīts laicīgs – tā ķermenis kustas gan telpā, gan laikā, bet dvēsele kustas tikai laikā, un ar to cilvēks atšķiras arī no eņģeļiem, kuri kustas tikai sava veida “laikā”. Līdz ar to nav pareizi neoplatonisma uzskatus par “krišanu laikā” ielasīt Augustīnā tā, kā to ir darījis R.Dž. O’Konels un R. Teske. J. Pelikans arī saredzēja, ka ir bīstami skaidrot kritušā cilvēka stāvokli kā temporalitāti, nevis grēku, jo “temporalitāte bija dievišķās radišanas rezultāts, bet grēks bija cilvēka krišanas rezultāts”⁵³. Cilvēks tika radīts un ielikts Paradīzē, bet grēkoja tikai pēc tam. Kas mainījās pēc Ādama grēka, apskatišu nākamajā apakšnodaļā.

Platoniskajā tradīcijā uzskati bija dažādi – gan pesimisms, ka dvēseles šajā pasaulē nonākušas, iemestas sava grēka un vainas dēļ, gan optimisms, ka tās ir pašas nolaidušās vai arī dievu sūtītas. Teske un O’Konels runā par Augustīna domām par šo pasauli kā par soda telpu. Taču kā šādi uzskati, ja tiešām Augustīns tā būtu domājis, ir savienojami ar priekšstatu pa labo Radītāju un radišanu?⁵⁴ Nekā, un Augustīns tā nedomāja, turklāt arī nerunāja par dvēseles preeksistenci⁵⁵.

Kā minēts, arī “*pondus*” izpratne Augustīnam nav tāda, kā to skaidro neoplatonisma aizstāvji. Tad, kad O’Konels runā par “krišanas mehānismu”⁵⁶, viņš šos Augustīna vārdus par dvēseles dažādo smagumu attiecina uz kaut kādu x laiku pirms mūsu pasaules, bet Augustīns tā esamību noliedz. Tad par kādu laiku ir runa? Par eņģeļu laiku? Augustīns cilvēkus būtu sapratis kā kritušos eņģeļus?⁵⁷ Tomēr tā nav. Un tāda x laika nemaz nav bijis, savukārt cilvēks nav bijis mūžīgs, lai varētu teikt, ka cilvēks ir kritis no mūžības laikā. Tādu uzskatu Augustīnam nav, un viņš nerunā arī par to, ka cilvēka grēks būtu deformējis vai pārveidojis pašu laiku.

⁵² “The theme of fall and return is a thematic commonplace in ancient philosophy. From Pythagoras through Plato, Middle Platonism, Cicero, Plotinus, and Porphyry, the fall of the soul from some primordial existence and its efforts to return is present. (...) That Augustine was familiar with the language and motive of fall and return is undeniable.” Tomēr tas nenozīmē, ka Augustīns “held to the full metaphysical doctrine of fall and return”. – Frederick E. VAN FLETAREN, “A reply to Robert O’Connell”, *Augustinian Studies* 21 (1990), p. 135.

⁵³ Pastāv bīstamība “to interpret the fundamental predicament of fallen man as transiency and temporality rather than sin; but temporality was the result of the divine creation, while sin was the result of the human fall”. – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 30.

⁵⁴ Arī E.P. Meijerings iebilst šādi izprastam Augustīnam: “Die Existenz der Zeit ist nicht die Folge eines metaphysischen Sündenfalls wie bei Plotin., sondern die Folge des Schöpferwillens Gottes. Der Mensch jedoch steht als Sünder in der Zeit, das zeigt sich daran, dass er sich nicht auf Gott zu konzentrieren vermag.” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 205.

⁵⁵ Uz to norāda daudzi, arī V.Dž. Burke: “Augustine had certainly rejected the notion of the preexistence of the individual human soul in another body well before the time of writing the *Confessions*.” – BOURKE, *Augustine’s Love of Wisdom: An Introspective Philosophy*, p. 144. Un E. Žilsons: “Augustine never says anywhere that the soul exists before the body.” – GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 71.

⁵⁶ Skat. O’CONNELL, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”, p. 21–32.

⁵⁷ Teske raksta, ka Dieva pilsētas iemītnieki (eņģeļi) Augustīnam, viņaprāt, iedalās kritušajos un nekritušajos, un cilvēki ir tie, kuri ir krituši, tādēļ pirms grēkākrišanas nav bijis laika vai vismaz maiņas un nāves: “Some citizens of this city never fell, never exercised their mutability, but ever remain in God’s eternity without any distention into time. Others – we humans – fell down into bodies and times, became extended corporeally and distended temporally as the result of sin. (...) But before sin, before the fall of the soul, either there was no time or at least there was no time in which there is change and death.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 43–44.

O'Konela daudzajos darbos veiktā Plotīna un Augustīna citātu salīdzināšana ir, šķiet, bijusi brīnišķīgu pētnieka spēju izšķiešana nepareizajā virzienā, izvēloties izejas punktu, kurš nemaz nav savienojams ar Augustīna mācību un uzskatiem. Tas ir pārpratums, jo O'Konels ir visus Augustīna izteicienus (arī par cilvēka mīlestību pret Dievu, par “*superbia*”, kā arī par “*pondus*”), kuri iederas antropoloģijas kontekstā, ievietojis ontoloģijā, līdz ar to vietas, kur Augustīns runā par cilvēka izšķiršanos šajā dzīvē, ir pārprasti interpretētas kā domātas par cilvēka rašanos un nonākšanu šajā pasaulē. Uz ‘plotinizētāju’ kļūdām un Augustīna izpratni par grēka sekām jau radītajā pasaulē un laikā norāda arī E.A. Šmits⁵⁸, K. Millers⁵⁹ un daudzi citi.

R. Teske uzsver, ka dažas Augustīna mācības iezīmes (kā viņš tās interpretē) “ne vienmēr labi saskan ar kristīgo ticību, piemēram, uzskats, ka pirms krišanas grēkā nebija laika, ka laiki radās dvēseles krišanas rezultātā, ka cilvēki reiz mita mūžībā, no kurienes tie krita ķermeņos un laikos”⁶⁰. Manuprāt, un tā domā vairākums Augustīna pētnieku, šie uzskati ne tikai “ne vienmēr”, bet “nekad” nesaskan ne tikai ar kristīgo ticību, bet konkrēti – ar Augustīna kristīgo ticību, līdz ar to es pievienojos tiem, kuri ir skeptiski par šādu Plotīna uzskatu saredzēšanu Augustīna darbos un kurus R.Dž. O'Konels ir nosaucis par “‘konservatīvajiem’ katoļiem (*‘conservative’ Catholics*)”⁶¹.

Ja Augustīns tiešām būtu mācījis par dvēseli, ka tā ir kritusi, turklāt – no kādas labākas vietas kritusi laikā, saņemot sodu, tad Augustīna mācībā neizbēgami būtu izteikts pesimisms, cilvēka eksistence viņam nebūtu pozitīvi vērtējama, tomēr mēs redzam pretējo. Un par kaut kādu “krišanu” var runāt tikai kā cilvēka nepareizu izvēli šeit un tagad, tomēr neradot cēloniskas attiecības starp cilvēka grēku, grēcīgo stāvokli un laiku, kā labi ir Augustīna uzskatus šajā jautājumā savilcis kopā Dž.K. Kavadini: “Mēs nekritam laikā; mēs “kritam”, mēģinādami no laika aizbēgt uz mūžību.”⁶² Manuprāt, tā ir precīza norāde uz Augustīna pārlicību par to, kādai jābūt cilvēka attieksmei pret laiku.

3a.3. Grēks un nāve

Ja Ādama grēks vai cilvēku dvēseļu grēki nav cēlonis mūsu temporālajai esamībai un vispār laikam, tad kas ir tas, ko Ādama grēks maina? Tas nemaina pašu laiku, tomēr cilvēka dzīve laikā tiek būtiski mainīta, jo tai tiek noteiktas robežas – ne tikai dzimšana, bet arī nāve.

Augustīns savos darbos pret maniheismu izstrādāja savus uzskatus par grēku un nāvi, par ķermeni, matēriju, un šie uzskati vēlāk tika izmantoti arī diskusijās ar pelagiānismu un donātismu,

⁵⁸ “Die diesseitige Existenz ist nicht die Folge des Sündenfalls; der Irrweg, von dem wir umkehren, ist nicht das körperliche Dasein.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 32.

⁵⁹ Millers uzsver, ka Augustīns pieņēma “grundsätzliche ontologische Gutsein der Welt, auch in ihrer Zeitlichkeit un Materialität., die keinesfalls als Strafe für vor- oder überzeitliche Schuld interpretiert werden dürfe. Allenfalls die Sünde des freien Menschen korrumpiert und missbraucht, was von Gott gut, ja sehr gut geschaffen wurde”. – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 22.

⁶⁰ “..do not always fit comfortably with the Christian faith: e.g., the notion that there was no time before fall, that times came to be as the result of the soul’s fall, and that men were all once sharers in eternity, from which they have fallen into bodies and times.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 47.

⁶¹ O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*, p. 20.

⁶² “We do not “fall” into time; we “fall” by trying to escape time into eternity.” – CAVADINI, “Time and Ascent in Confessions XI”, p. 177.

aizstātot brīvo gribu pret fatālismu un reizē noraidot cilvēka iespēju pašam tikt galā ar grēku, kas gan ļāva pelagiāņiem Augustīnu pašu apsūdzēt manihejiešu duālistiskajās domās par ļaunuma varu pār cilvēku. Augustīna darbos pret manihejiešiem ir skaidri redzams, ka Augustīna pārliecība ir pretēja manihejiešu mācībai par matēriju kā ļauno elementu un neoplatonisma materiālās pasaules izpratnei kā emanācijas tālākajai (līdz ar to arī kvalitatīvi zemākajai) perifērijai.

Savā opozīcijā maniheismam Augustīns uzsvēra to, ka Dieva radītais – daba, cilvēka ķermenis, dvēsele – viss ir labs, tādēļ viņam bija jāveido pašam sava teorija par ļaunuma un līdz ar to arī grēka izcelsmi. Viņš noliedza manihejiešu piedāvāto saikni starp ķermeni, ļauno matēriju un grēku. Augustīna atbilde bija, ka cilvēks grēko, izmantojot gribu, tieši tāpat kā Ādams. Tagad ir mainījusies gribas tiecība, cilvēks grib nevis labu, bet ļaunu. Turklāt ļaunums ir labā trūkums. Dž. Vecels parāda šīs mācības interesanto saistību ar laika mācību: “[Augustīns,] nespēdams ienest grēku šajā laikā, ierauga pats sevi ierautu grēka laikā, atsvešinātā tagadnē, kas zudusi tās pagātnei un ir bez cerības uz nākotni. Mierinājuma nots ieskanas viņa atziņā, ka grēka laiks nav laiks, bet laika neesamība.”⁶³

Īstais grēka darītājs ir dvēsele, un mēs esam no Ādama saņēmuši ne tikai mirstīgu ķermeni, bet arī miesīgu dvēseles iezīmi – tā tiecas grēkot, pieņemdamā miesas iekāri, pakļaudamās tai (tas gan nav tas pats, kas seksuālā iekāre, kura rodas tikai pubertātes vecumā). P. Fredriksena Augustīna lietotos “miesa” un “dvēsele” sauc pat par “morālām kategorijām”, turklāt abas esot miesīgas. Es piekritu, ka diezgan atbilstīgi ir teikt, ka Ādama grēkam ir bijušas “psihosomatiskas” sekas⁶⁴.

3a.3.1. Nāve kā Ādama grēka sekas

Augustīna domām par grēku (kas ienācis caur Ādamu), nāvi, uzvaru pār nāvi (kas ienākusi caur Kristu) un ticību uz augšāmcelšanos ir pamats Pāvila vēstulēs – Vēstule romiešiem 7 un 9, kā arī 1. vēstule korintiešiem 15. Tur viņš smēlās domas par to, ka Ādams, nepareizi izmantojot brīvo gribu, ienesa pasaulē grēku un nāvi.

Kas ir Ādama grēks? Pamatā tas, ka viņš pārkāpa *Genesis* 2,17 lasāmo Dieva piekodinājumu neēst no laba un ļauna atzišanas koka, jo citādi tajā dienā mirst. Taču Augustīns šajā grēkā saskata jau daudzus grēkus:

“Tur ir arī augstprātība, jo cilvēks izvēlējās būt drīzāk savā varā, nevis Dieva varā; tur ir zaimošana, jo viņš neticēja Dievam; un slepkavība, jo viņš sevi iegrūda nāves postā; un garīgā netiklība, jo pēc čūskas ieteikuma tika samaitāta cilvēka dvēseles nevainojamība; un zādzība, jo tika piesavināta aizliegtā barība; un alkatība, jo viņš iekāroja vairāk, nekā viņam bija nepieciešams, un ikviens cits grēks, ko, rūpīgi aplūkojot, varētu atrast šajā vienā pieļautajā grēkā.”⁶⁵

⁶³ “Having failed to bring sin into his time, he sees himself taken up into sin’s time, into an alienated present, lost to its past and without expectation of a future. The note of consolation sounds in his recognition that sin’s time is not time but time’s absence.” – WETZEL, “Time after Augustine”, p. 355.

⁶⁴ “Fall vitiated the nature of both body and soul, flesh and spirit, because it was *one* nature, human nature. The sin in the garden had had psycho-somatic effects. Adam and Eve’s love both to God and for each other was deflected by the *amor sui* that rooted in their souls and compromised their wills; while their bodies, subjected involuntarily to carnal concupiscence, rebelled against themselves. (..) For unlike the Manichees, for whom these were the component parts of current human existence, for Augustine “spirit” and “flesh” are primarily moral categories. The flesh, now subject to demeaning appetites and ultimately to death, and the soul, which cannot control its own divided will, are both carnal. Both will be made spiritual, for both must be redeemed.” – Paula FREDRIKSEN, “Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine’s Answer to Mani, Plotinus and Julian”, *Recherches Augustiniennes* 23 (1988), p. 111.

⁶⁵ *Enchiridion* 13,45: “Nam et superbia est illic, qua homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium

Augustīns īsti neatbild uz jautājumu, kādēļ Ādams izdarīja šo “pirmgrēku”, no kurienes viņam varēja būt vēlme milēt sevi vairāk par Dievu, nepaklausot viņam, no kurienes augstprātība un nepareizā izvēle. *Par Dieva pilsētu* 12,6-9 viņš norāda, ka tā nav saprotama joma, un salīdzina to ar mēģinājumiem saklausīt klusumu: “Ja tālāk jautā, kas bija ļaunās gribas izraisošais cēlonis, tad tādu nemaz neatrod. (*Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur.*) (..) ļaunajai gribai nav nekāda izraisošā cēloņa (*malae autem voluntatis efficiens nihil est*).”⁶⁶

“Atkrist no tā, kas pastāv pilnībā, pie tā, kas pastāv mazākā mērā, nozīmē iegūt ļaunas gribas iedīgli. Tātad vēlētis atrast šīs atkrišanas iemeslu - nevis izraisošo, bet, kā esmu teicis, pazudinošo – ir tas pats kā, ja kāds vēlētos ieraudzīt tumsu vai sadzirdēt klusumu.”⁶⁷

Vienīgā Augustīna atbilde ir, ka cēlonis varētu būt tas, ka cilvēks ir radīts “*ex nihilo*”:

“Netikums var samaitāt dabu tikai tādēļ, ka tā ir radīta no nekā. Tā ir daba tāpēc, ka to ir radījis Dievs; bet tā atkrīt no viņa, kurš ir, tāpēc, ka ir radīta no nekā.”⁶⁸

Jau pašas diskusijas ar manihejiešiem sākumā (392. gadā darbos *Par divām dvēselēm pret manihejiešiem* un *Runas pret manihejieti Fortunātu* u.c.) Augustīns runā par grēku, ka to izvēlējās pati cilvēka dvēsele, kurai Dievs bija devis spēju brīvi izšķirties (“*animae enim rationali quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium*”⁶⁹). Turklāt tās nav divas dvēseles, kuras grib katra savu, bet brīvā griba: “Kādēļ gan tā drīzāk nav vienas dvēseles iezīme, kas ar brīvo gribu var nesties uz šejieni un šurp un nesties atpakaļ no šejienes un turp?”⁷⁰ Un jau šajā agrīnajā darbā Augustīns turpina, ka “ne jau bez jebkāda soda par pārkāpuma grēku mēs no nemirstīgiem esam kļuvuši mirstīgi”⁷¹.

Šie uzskati nemainās visas Augustīna dzīves laikā, neskatoties uz to, ka dzīves pēdējās dekādēs cīņa ar pelagiāņiem lika viņam akcentēt citus mācības aspektus⁷². Arī *Par Dieva pilsētu* viņš raksta, ka Ādama grēks “tika nodots nākamajiem kā grēka saistības un nāves neizbēgamība”⁷³, un:

“Ķermeņa samaitātība, kas dara smagu dvēseli, nav pirmā grēka cēlonis, bet gan sods par to; un ne jau samaitājama miesa darīja dvēseli grēcīgu, bet gan grēcīga dvēsele darīja samaitājamu miesu.”⁷⁴

Nāve nav Dieva radītā cilvēka dabiska iezīme, nāve ir sods par grēku, un tās nebūtu, ja Ādams nebūtu grēkojis, tomēr Ādams un Ieva tika radīti nemirstīgi, bet ne mūžīgi. Augustīnam ir skaidrs,

quia Deo non credit; et homicidium quoniam se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritalis, quoniam integritas mentis humanae serpentina suasionem corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit appetivit, et si quid aliud in hoc uno admissio diligenti consideratione inveniri potest.”

⁶⁶ *De civitate Dei* 12,6.

⁶⁷ *Ibid.*, 12,7: “Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium.”

⁶⁸ *Ibid.*, 14,13,1: “Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est.”

⁶⁹ *Acta contra Fortunatum manicheum* 15.

⁷⁰ *De duabus animabus* 13,19: “Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest?”

⁷¹ *Ibid.*: “Neque enim nullo in supplicio sumus peccato transgressionis mortales ex immortalibus facti.”

⁷² Taču es nepiekrītu A.H. Armstrongam, ka Augustīna pesimisms par cilvēku pelagiāņu diskusijas laikā būtu pārvērties pesimismā par Dievu, “pessimism about man becomes a pessimism about God”. – ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism*, p. 24.

⁷³ *De civitate Dei* 14,1: “.posterius obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.”

⁷⁴ *Ibid.*, 14,3,2: “Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.”

ka Ādama grēks ienesa pasaulē nevis laiku, temporalitāti, bet nāvi, “*mortem autem non meruit Adam nisi peccato*”⁷⁵. Pēc viņu krišanas grēkā visi viņu pēcnācēji kļuva mirstīgi, jo visos mūsos ir iedzimts Ādama grēks (arī zīdaiņos, kā dēļ Augustīns tā uzsvēra zīdaiņu kristības nepieciešamību) – “*peccatum originale*”⁷⁶: “..mēs visi esam kļuvuši par mēslu kaudzi, kas arī ir grēku kaudze (*..omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati*)”⁷⁷, par visas cilvēku sugas nosodīto kopumu (“*totius humani generis massa damnata*”)⁷⁸.

Darbā *Par Genesis grāmatu burtiski* Augustīns raksta, ka “arī miesas nāve ir no grēka (*mors etiam corporis de peccato est*)”. Un tāpat, ja Ādams nebūtu grēkojis, viņš nebūtu arī miesīgi miris un līdz ar to viņam būtu bijusi nemirstīga miesa (“*Si ergo non peccasset Adam, nec corpore moreretur; ideoque immortale haberet et corpus*”)⁷⁹. Un Augustīna atbilde uz jautājumu, kā dabiska (“*animalis*”) miesa varēja būt nemirstīga, ir, ka pirms grēka Ādama miesa kā dabisks ķermenis bija mirstīga⁸⁰, jo tā varēja mirt, bet ar Dieva dāvanu nemirstīga, jo tā varēja nemirt.⁸¹ Augustīns salīdzina to ar cilvēka iespēju saslimt, kas gan nenozīmē, ka cilvēks noteikti saslims, - viņš nošķir “*mortale*” (spējīgs mirt) no “*moriturum*” (nolemts nāvei).⁸²

“Tādēļ, ja Ādams nebūtu grēkojis, viņam nebūtu atņemta ķermeņa rota, bet viņš tiktu ietērpts nemirstībā un nesamaitātībā, lai dzīve aprītu mirstīgo, tas ir, lai ķermenis no dabiskā varētu kļūt par garīgo. (..) ..ja viņš nebūtu grēkojis, viņš tiktu pārveidots garīgā ķermenī un bez nāves briesmām būtu iegājis nesamaitājamā stāvoklī, kas ir apsolīts ticīgajiem un svētajiem.”⁸³

Kādu nāvi ienesa Ādama grēks, ka tagad vienīgā lieta, par kuru savā dzīvē mēs varam būt droši, ir nāve (“*sola mors certa est*”⁸⁴)? “Vai dvēseles, vai ķermeņa, vai visa cilvēka, vai to, ko sauc par otro nāvi (*animae an corporis an totius hominis an illam quae appellatur secunda*)?”⁸⁵ Augustīns atbild: visas (“*omnes*”). Augustīnaprāt, Dieva draudi, ka, ēduši no laba un ļauna atzīšanas koka, Ādams un Ieva mirs, “iekļāva ne tikai pirmās nāves pirmo daļu, kad dvēsele zaudē Dievu; un arī ne tikai tās otro daļu, kad ķermenis zaudē dvēseli; un arī ne tikai visu pirmo nāvi, kad dvēsele tiek sodīta, nošķirot to no Dieva un no ķermeņa, bet gan jebkuru nāvi, kāda vien ir, līdz pat pēdējai, kuru dēvē par otro nāvi un pēc kuras citas nav”⁸⁶.

⁷⁵ *De diversis questionibus* 83 66,7.

⁷⁶ *Enchiridion* 8,26 u.c.

⁷⁷ *De diversis questionibus* 83 68,3.

⁷⁸ *Enchiridion* 8,27.

⁷⁹ *De Genesi ad litteram* 6,22,33.

⁸⁰ Un to viņš uzsver arī diskusijā ar pelagiāņiem, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1,16,21: “..corpus, quamvis esset animale ac mortale.”

⁸¹ *De Genesi ad litteram* 6,25,36: “*Illud quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. (..) Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris.*”

⁸² Skat. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1,5,5.

⁸³ *Ibid.*, 1,2,2: “*Proinde si non peccasset Adam, non erat expoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est, ab animali in spiritale transiret. (..) si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus.*”

⁸⁴ *Sermones* 97,3.

⁸⁵ *De civitate Dei* 13,12.

⁸⁶ *Ibid.*: “..non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo, nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima, nec solam ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur; sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.”

3a.3.2. Nāve un laiks

Grēks neievieš laiku, tas arī nedara laiku sliktu - negatīvu, bet ienes tajā nāvi, kas, protams, cilvēka temporalitāti maina, jo nosprauž beigu robežu cilvēka dzīvei. Dž.M. Kvins⁸⁷ un R. Teske te saredz laika negatīvo aspektu, "saskaņā ar kuru laiks iekļauj arī sliekšanos uz neesamību un nāvi"⁸⁸. A.-I. Marū runā par laika ambivalenci un arī negatīvo aspektu mūsu ceļam cauri laikam⁸⁹, jo laiks ir arī cieši saistīts ar grēku un nāvi⁹⁰. Un Marū ir pārsteigts, kāpēc pētnieki tik maz runā par Augustīna laika izpratnes negatīvo aspektu.

Augustīns neuzskata, ka pēc grēka mainās pats laiks. Tomēr cilvēks laikā mainās.⁹¹ A.-I. Marū arī nošķir, ka pats laiks, protams, pēc grēka nepārveidojas, mainās "vēsturiskais laiks", "temporalitātes aspekts", "cilvēka laiks", kuram "grēks, gan iedzimtais, gan aktuālais, dod tā negatīvo iezīmi, degradējošo varu un orientāciju nāves virzienā"⁹², kas, manuprāt, ir precīzi pateikts, taču tā ir tikai daļa no Augustīna uzskatiem par laiku.

Interesanti, ka Augustīns norāda arī uz pārmaiņu aspektu, kas redzams laikā, jo kaut kādā veidā tas paspīlgtina un aktivizē grēku un iedarbina, realizē tā sekas – nāvi:

"Un tad zināma slimība, kas bija iegūta no pēkšņas un posta pilnas samaitātības, pānāca to, ka viņi, zaudējuši to dzīves nemainīgumu, kurā viņi bija radīti, dzīves posmu mainīgumu dēļ iegāja nāvē."⁹³

Tomēr kristiešiem ir Kristus apsolījums, ka, kaut gan mēs esam dzimuši grēkā, mēs grēkā nemirsim: "Visa jūdu nelaime bija nevis tā, ka tiem bija grēks, bet ka tie mira savos grēkos. Un tas ir tas, no kā jābēg katram kristietim."⁹⁴ Kristiešiem ir jātic Kristum, kurš atbrīvo no visiem grēkiem ("*ab omni peccato liberandi*")⁹⁵.

⁸⁷ Kvins uzskata, ka Augustīns mūs aicina pārdabiskajā līmenī atbrīvoties no grēka un nāves apzīmogatā laika važām: "On the natural plane we cannot live apart from psychological or physical time any more than we can shed our skin or strip our bodies of all quantity. But according to Augustine, on the supernatural plane we can and should free ourselves from the toils and chains of moral time patent in death and sin." – QUINN, "Four Faces of Time in St. Augustine", p. 203.

⁸⁸ "there is also a negative sense of time, in accord with which time involves a tendency to non-being and death." – TESKE, "Vocans Temporales, Faciens Aeternos: St. Augustine on Liberation from Time", p. 36.

⁸⁹ "saint Augustin revient encore sur ce bilan négatif de notre passage à travers le temps." – MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 50.

⁹⁰ Skat. ibid., p. 68: "tout à fait intime avec le péché, la dégradation et la mort." Arī ibid., p. 44, kur viņš tam pievieno "la dissolution de l'être (..) l'échec (..) vieillissement".

⁹¹ Kā raksta P. Brecci, pēc Ādama krišanas grākā temporalitāti caurauž grēcīgums, samaitātība un tumsa: "dopo la caduta, l'aspetto della temporalità no può più esser altro che quello peccaminoso; per i figli d'Adamo l'attività storica si sviluppa in una realtà profondamente segnata dalla corruzione del peccato e la storia è intessuta di calamità." – BREZZI, "Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino", p. 156.

⁹² "C'est l'existence du péché, originel et actuel, qui donne au temps de l'homme son caractère sinistre, sa puissance de dégradation, son orientation vers la mort. (..) n'en concluons pas trop hâtivement que le temps lui-même, *in se*, nécessairement lié au péché., nous parlons ici simplement du temps historique, le temps d'après la Chute et ce n'est là, bien entendu, qu'un aspect de la temporalité." – MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 64, 65.

⁹³ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1,16,21: "tunc etiam morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa per mutabilitates aetatum irent in mortem."

⁹⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 38,6: "Tota ergo infelicitas Iudaeorum ipsa erat, non, peccatum habere, sed in peccatis mori. Hoc est quod debet fugere omnis christianus." Sal. Jņ. 8,24.

⁹⁵ *Ibid.*, 38,7.

3a.3.3. Cilvēka dzīve kā nāve

Katra cilvēka dzīve irniecīgs nogrieznis cilvēces vēsturē, un pat visgarākā dzīve ir “kā viena pilīte, salīdzinot ar visu jūru”⁹⁶. Augustīns bieži runā par dzīves īsumu, cilvēkam atvēlētā laika īsumu (“*a prima infantia usque ad decrepitam senectutem, breve spatium est*”⁹⁷) un par to, ka viņš nepaspēs izdarīt un pateikt visu, ko vēlas. Arī savos darbos viņš steidzina sevi, lai paspētu pateikt visu, kā arī ar laika trūkumu aizbildinās, ja kaut ko nav pateicis: “Kad gan es būšu spējīgs ar rakstāmspalvas muti visu to izstāstīt: kā tu mani mudini un kā – biedē, kā mierini un kā – vadi? (..) Pat ja arī es spētu to visu secīgi izstāstīt, tomēr man ir dārga ik laika lāse (*caro mihi valent stillae temporum*).”⁹⁸

Par to, ka Augustīnam mūžība nav ilgš, bezgalīgs laiks, jau tika runāts. Lai gan Augustīns nealkst dzīvot bezgalīgi, viņš sūrojas par to, ka dzīves laiks ātri aizskrien, un norāda uz mūžību, kuras viena diena nebeidzas:

“*Labāka par tūkstoš dienām ir viena diena tavos pagalmos. Viņš tvīka pēc šiem pagalmiem, kuru viņam trūka. Mana dvēsele alkst pēc Kunga pagalmiem, tai to trūkst: labāka par tūkstoš dienām ir viena diena tur. Cilvēki alkst dzīvot tūkstoš dienas un vēlas te dzīvot ilgi. Kaut viņi nicinātu šīs tūkstoš dienas un alktu pēc vienas dienas, kurai nav lēkta un rieta, pēc vienas dienas, pēc mūžīgās dienas, kurai nepiekāpjas vakardiena un kuru nedzen rītdiena. Kaut mēs alktu pēc šīs vienas dienas. Kāda mums daļa gar tūkstoš dienām?*”⁹⁹

Turklāt Augustīns zina – ja viņš jautā pēc savas dzīves dienu skaita (kā psalmists, Ps. 39,5, ko viņš aplūko savā *Psalmu komentārā*) un salīdzina šīs paejošās dienas ar tām, kuras paliek (“*si transeuntia manentibus comparem*”), ar Dieva mūžību, kur nav nāves un nav zušanas (“*ubi non erit mors, non erit defectus*”), tad viņam jājautā, tieši tāpat kā viņš jautā par paša laika esamību, vai viņa dzīves dienas maz “ir” (“*Dicturusne sum esse istos dies meos?*”):

“Šo dienu nemaz nav: tās aiziet, gandrīz pirms atnākušas, un, kad tās atnākušas, tās nevar palikt: tās spiežas cita pēc citas, seko cita citai, bet nesaglabājas. No pagājušā neko nevar atsaukt atpakaļ; un tas, kas nākotnē, to sagaidām, ka tas paies. Kamēr nav atnācis, tā mums nav; kad atnāk, nevaram paturēt.”¹⁰⁰

Nāve būtiski maina cilvēka eksistenci. Tik ļoti, ka Augustīns cilvēka dzīvi pat ir salīdzinājis ar nāvi – “no kurienes esmu šeit atnācis, šajā – kā lai to saka – nāvīgajā dzīvē vai dzīvīgajā nāvē”¹⁰¹. Augustīns daudz runā par to, ka katrs mirklis nomirst un tam seko nākamais, pusaudzā gadi nāk pēc bērnības aiziešanas utt., būt citam nozīmē vairs nebūt tam, kas iepriekš. Turklāt, kā pareizi norāda E. Žilsons, arī tikko citētais piemērs “nav tikai stila efekts, tas izsaka tieši to, ko Augustīns vēlas

⁹⁶ *Sermones* 108,3: “*Quia et longa hominis vita tanta brevitare constringitur ad universi saeculi illius latitudinem, quasi una gutta ad universum mare comparetur.*”

⁹⁷ *Ibid.*, 124,4.

⁹⁸ *Confessiones* 11,2,2.

⁹⁹ *Enarrationes in Psalmos* 83,14: “*Quoniam melior est dies una in atriis tuis super millia. Atria illa sunt in quae suspirabat, in quae deficiebat. Desiderat et deficit anima mea in atria Domini: melior est ibi unus dies super millia dierum. Millia dierum desiderant homines, et multum volunt hic vivere: contemnunt millia dierum, desiderent unum diem, qui non habet ortum et occasum; unum diem, diem sempiternum, cui non cedit hesternus, quem non urget crastinus. Ipse unus dies desideretur a nobis. Quid nobis est cum millibus dierum?*” Skat. Ps. 84,11.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 38,7: “*Isti ergo dies non sunt: ante abeunt pene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent. Nihil de praeterito revocatur: quod futurum est transitorium expectatur; nondum habetur, dum non venit; non tenetur, dum venerit.*”

¹⁰¹ *Confessiones* 1,6,7: “*..unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem?*”

teikt”¹⁰². Tas nav, kā piebalso R. Teske, “tikai retoriska atkāpe (*a mere rhetorical flourish*)”¹⁰³, tas raksturo cilvēka “esamību laikā (*être-dans-le-temps*)”¹⁰⁴. Cilvēka “skrējieni” pretim nāvei neatkarīgi no tā, cik garš būs cilvēka mūžs, notiek vienā ātrumā, turklāt tas ir neizbēgams un īpatnējā veidā pašu cilvēka dzīvi sadala dzīvē un nāvē:

“Visu šo dzīves laiku (ja to var saukt par dzīvi) tās mainīgums dodas pretim nāvei. Nav neviena, kurš tai šogad nebūtu tuvāk kā pagājušogad, kurš tai rīt nebūtu tuvāk kā šodien, kurš tai šodien nebūtu tuvāk kā vakardien, kurš pēc brīža nebūtu tai tuvāk kā tagad, un kurš tagad nebūtu tai tuvāk kā nedaudz iepriekš, jo jebkurš brīdis, kuru dzīvojam, tiek noņemts no dzīves laika un ar katru dienu tas, kas atlicis, kļūst arvien mazāks un mazāks, tā ka šis dzīves laiks nav nekas cits kā skrējieni pretim nāvei. Un tajā nevienam nav atļauts nedz uz brīdi apstāties, nedz brīžiem iet lēnāk, bet visi tiek dzīti ar vienādu ātrumu un grūsti pa vienu ceļu. (..) Tātad no mirkļa, kad cilvēks atrodas šajā drīzāk mirstošajā, nevis dzīvojošajā ķermenī, viņš nekad nav dzīvē, ja vien viņš nevar būt reizē gan dzīvē, gan nāvē. Vai arī mēs varētu teikt, ka drīzāk viņš ir gan dzīvē, gan nāvē? Proti, dzīvē, kuru viņš dzīvo, līdz tā visa ir atņemta, bet nāvē, jo jau tagad mirst, kad tiem atņemta dzīve. Ja viņš nav dzīvē, tad kas tiek atņemts, līdz tā pilnībā tiek aprīta? Un, ja viņš nav nāvē, kas ir šī dzīves atņemšana?”¹⁰⁵

Cilvēka dzīves laika ierobežošana neapšaubāmi maina arī cilvēka attiecības ar laiku un negatīvi iekrāso temporalitāti (un tas ir vienīgais aspekts, kurā, manuprāt, Augustīns runā par laika negatīvumu). Tomēr Augustīns neuzskatīja, ka Ādama grēks ir radījis laiku vai deformējis to. Cilvēkam ir pieejams tikai nogrieznis no visa, tikai daļa – no piedzimšanas līdz nāvei.

3a.4. *Distentio* un mūsu izšķīšana laikā

Cilvēka dzīve ne tikai visa traucas pretī nāvei, bet arī katrs tās mirklis nomirst, dodot vietu nākamajam. Kā šīs nodaļas ievadā jau norādīju, līdzīgi kā laiks, cilvēka dzīve sastāv no fragmentiem, laika mirkļiem, kas liek Augustīnam runāt par cilvēka izkaisītību laikā, par dzīves izstieptību un izšķīšanu.

Kad viņš *Atzišanās* 11. grāmatas beigās vārdu “*distentio*” attiecina uz cilvēka dzīvi (“redzi, mana dzīve ir izstieptība (*ecce distentio est vita mea*)”, 11,29,39), nevis vairs uz dvēseles spēju izstiepties ar atmiņas palīdzību uz pagātņi un gaidīšanas palīdzību uz nākotni, varētu šķist, ka viņš pilnībā maina vārda saturu no pozitīva, kas palīdz saglabāt cilvēkam viņa personības veselumu pāri laikam, uz negatīvu, kas raksturo tieši pretējo – tādu fragmentārumu, ko nav iespējams pārvarēt. Pirmajā gadījumā “*distentio*” it kā pārceļ dvēseli pāri laikam, otrajā – it kā sarauj dvēseli gabalos. Kā raksta

¹⁰² “n'est past seulement un effet de style, elle dit exactement ce qu'Augustin veut dire: en quelque moment de sa vie qu'il se trouve, le vivant constate qu'il est déjà en partie mort. (..) C'est que changer, c'est devenir autre, et devenir autre est cesser d'être ce qu'il on était.” – GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 212.

¹⁰³ TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 35.

¹⁰⁴ GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 217.

¹⁰⁵ *De civitate Dei* 13,10: “Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est, qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquier; quoniam, quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur, et cotidie fit minus minusque quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare vel aliquanto tardius ire permittitur; sed urgentur omnes pari motu nec diverso impelluntur accessu. (..) Numquam igitur in vita homo est, ex quo est in isto corpore moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. An potius et in vita et in morte simul est; in vita scilicet, in qua vivit, donec tota detrahitur; in morte autem, quia iam moritur, cum vita detrahitur? Si enim non est in vita, quid est quod detrahitur, donec eius fiat perfecta consumptio? Si autem non est in morte, quid est vitae ipsa detractio?”

U. Duhrovs, "atziņa par laika esamību dvēselē pārvēršas atziņā par dvēseles laicīgumu, atziņā par dvēseles sabrukšanu laikā"¹⁰⁶.

Daži tulkotāji un pētnieki, arī O'Deilijs, piedāvā tulkot vārdu "*distentio*" abās vietās dažādi – izstieptība ("*extention*") un izkliedētība ("*distraction*"), jo uzskata, ka Augustīns te maina vārda nozīmi uz "morālu"¹⁰⁷. Es savā *Atzišanās* tulkojumā esmu saglabājusi vienu vārdu, jo "izstieptība" var tikt saprasta gan pozitīvi, gan negatīvi.

Dž.M. Kvins "dvēseles sadalītību" uzskata par morālā laika galveno iezīmi¹⁰⁸. K. Flašs Augustīna pētījumā par laiku jēdzienā "*distentio*" saredz fundamentāli filosofisku analīzi, kas "ietver arī morālo perspektīvu"¹⁰⁹.

P. Rikērs raksta, ka tieši ar šo maiņu "*distentio animi*" izpratnē Augustīns klusi šķēršo robežu, kas, kā varētu likties dvēseles krišanas un bēgšanas no laika teoriju aizstāvjiem, nošķir cilvēku kā radītu būtņi no cilvēka kā grēcīgās būtnes¹¹⁰. Cilvēka dzīve laikā neglābjami ir arī grēcinieka dzīve.

P. Rikērs to sauc par "ierobežojošo domu (*limiting idea*)" – mēs esam kā radības ierobežoti, jo neesam mūžīgi, mums nedz viss laiks, nedz visa mūsu dzīve nav pieejama uzreiz. Taču mēs arī jūtam mūžības trūkumu: "Mūžības klātneesamība ir ne tikai domājama robeža, bet arī laicīgās pieredzes dziļumos sajūtams trūkums."¹¹¹ Un te mēs varam runāt par cilvēka temporālās pieredzes negatīvo raksturu, kur, kā turpina Rikērs, "*distentio*" pieredze tiek pacelta līdz žēlabu līmenim. Arī O.H.H. Lehnērs, runājot par mūžīgo ideju nozīmi Augustīna metafizikā, raksta, ka "visa esošā nepilnība ir vienotības trūkums. Ķermeniskās būtnes ir izkaistītas laika un telpas daudzveidībā"¹¹². Un arī E.P. Meijerings *Atzišanās* 11,29,39 vārdus raksturo kā negatīvu izteikšanos par laiku, kura daudzskaitlību Augustīns ir sajutis kā ļoti sāpīgu, jo, lai gan laiks ir labs, tas nav tik labs kā mūžība¹¹³. "*Distentio*" raksturo mūsu laicīgo eksistenci kā tādu, kas atrodas "robežās", kas ir pilnīgi atšķirīgas no

¹⁰⁶ "Die Erkenntnis der Zeit in der Seele wird zur Erkenntnis der Zeitlichkeit der Seele, zur Erkenntnis der Verfallenheit der Seele an die Zeit." – DUCHROW, "Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit", S. 283.

¹⁰⁷ "Augustine alters the meaning of the term to what may be called a moral sense, because there it means "distraction"." – O'DALY, "Time as "Distentio" and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12–14", p. 266.

¹⁰⁸ "disintegration of spirit (..) a key feature of the moral time that is only equivocally related to psychological time." – QUINN, "Four Faces of Time in St. Augustine", p. 189.

¹⁰⁹ "fundamentalphilosophische, welche die moralische Perspektive einschliesst." – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 208.

¹¹⁰ "With this shift in meaning that affects the *distentio animi*, the borderline separating the condition of created beings from that of fallen beings is tacitly crossed: "I am divided [*dissilui*] between time gone by and time to come, and its course is a mystery to me" (*Conf.* 11,29,39). The "lamentations" in which our years pass are inseparably those of the sinner and the created being." – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 28.

¹¹¹ "The reverberation (..) of this negation that is thought on the living experience of temporality will now convince us that the absence of eternity is not simply a limit that is thought, but a lack that is felt at the heart of temporal experience. The limiting idea then becomes the sorrow proper to the negative. The contrast between eternity and time is not limited to surrounding our experience of time with negativity, as we do when we link our thought of time to what is other than time. This experience is permeated through and through with negativity. Intensified in this way on the existential level, the experience of distention is raised to the level of a lamentation." – *Ibid.*, p. 26. Un Rikērs norāda, ka lūgšana, kur parādās šis 'vaimanas', ir redzama jau *Confessiones* 11,2,3, ne tikai grāmatas pēdējās lapaspusēs.

¹¹² "Die Defizienz des Seienden aber ist Mangel an Einheit. Körperlich Seiendes ist zerstreut in die Vielfalt von Zeit und Raum." – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 73.

¹¹³ "Hier in *Conf.* 11,29,39 äussert er sich am negativsten über die Zeit, ihre Vielheit wird von ihm als schmerzlich empfunden. An sich muss die Zeit als Schöpfung Gottes nach dem Verständnis Augustins zweifellos gut genannt werden, aber im Vergleich zur Ewigkeit Gottes ist sie es nicht." – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 104.

mūžības, turklāt arī kā tādu, kurai trūkst mūžības un tādējādi tās esamība ir vaimanu, sāpju un bēdu pilna. Un tas tiešām ir ‘negatīvi’.

Lai gan “*distentio*” kā cilvēka esamības laikā iezīme ir radīšanas, nevis Ādama grēka sekas, tomēr tajā ienākusi nāve to dara traģiskāku. Tagad šai “izstieptībai” ir saistība arī ar cilvēka grēcīgo dabu un morālo sfēru – tādējādi, ka izstieptība kā cilvēka dzīves neskaitāmo fragmentu izmētātība no pagātnes uz nākotni var tikt nepareizi saprasta kā augstākā iespējamā dzīve un tādējādi novārtā atstāts tas, uz ko cilvēkam jātiecas, – mūžība. Tomēr līdzīgi kā nāves pārvarēšana attiecas uz cerību sfēru un ticību Kristum, tāpat arī cilvēka “*distentio*” ir tikai daļēji pārvarams šajā pasaulē. Augustīns piedāvā “*extentio*” kā pareizo izvēli, kā atkal to, kas nosaka cilvēka mīlestības smagumu, un par to runāšu vēlāk.

Neoplatonismā tas bija loģiski, ka krišana, krišana grēkā tiek saistīta ar sašķelšanos daudzos un cilvēka dzīves sadalītību un neviengabalainību, atkrītot no Viena, tomēr Augustīna darbos nav šādu domu¹¹⁴. Tomēr arī Augustīns daudz runā par cilvēka laicīgo dzīvi, kuru caurauž grēks, un, kā raksta S. Bēms, aicina “cīnīties pret esamības tendencēm izkaisīties”¹¹⁵. Taču, Augustīnaprāt, cilvēks ar saviem spēkiem vien nespēj sevi atbrīvot no sašķeltības, turpretim Plotīns un arī, piemēram, Dž.F. Kelehena salīdzinājumu ‘objekts’ Nīsas Grēgorijs, domāja, ka spēj¹¹⁶.

3a.4.1. *Distentio sinonīmi*

“*Distentio*” nav vienīgais vārds, kuru Augustīns attiecina uz cilvēka dzīves sašķeltību, kuru lieto, kā raksta O’Deilijs, “lai uzsvērtu temporalitātes fragmentāro, atdalošo un izkļiedējošo stāvokli”¹¹⁷. Pat darbā *Atzišanās* vien var atrast daudzus “*distentio*” dažādu vārdšķiru “sinonīmus”, kā tos ir nosaucis E.A. Šmits¹¹⁸ – “*dissilio*”, “*dilanio*”, “*multiplico*”, “*effundo*”, “*defluo*”, “*dispersio*”, “*discissus*”, “*in multa evanescere*” u.c.

Visi šie sinonīmi atklāj cilvēka sašķeltību, turklāt pārsvarā ir attiecināti nevis uz cilvēka dzīvi kā tādu, bet uz dzīvi bez Dieva, grēka varā, izņemot varbūt jau citēto “es esmu sašķīdis laikos, kuru kārtību es nezinu, un manas domas – manas dvēseles dziļākās dzīles – plosa nemierīga daudzveidība (*ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosus varietatibus dilaniantur cogitationes meae*)”¹¹⁹. Savukārt eņģeļi jeb Dieva nams ir tāds, kas stāv pāri laika sprīžiem, jo nav aizgājis no Dieva: “Tas atrodas pāri jebkurai izstieptībai un aizspurdzošajiem laika sprīžiem, jo tā labums ir

¹¹⁴ Meijerings raksta, ka Origēns bija vienīgais Augustīnam zināmais kristietis, kurš bija Ādama grēku saistījis ar atkrišanu no Viena daudzos. Skat. *ibid.*, S. 102.

¹¹⁵ “Augustin nous décrit la vie temporelle comme une épreuve morale, où la volonté doit lutter contre les tendances à la dispersion de l’existence.” – BOEHM, *La temporalité dans l’anthropologie augustiniennne*, p. 244.

¹¹⁶ “To Plotinus the conception of the soul collecting itself from the dispersion of the temporal existence into which it has fallen would not seem strange, nor would it to Gregory., but with Augustine it is not a question of looking at the world and the position of man in it from the outside, as it were. He has felt the distraction, the tearing apart of his own soul, and he is too well aware that by merely knowing what the goal is and willing to go there he can fail to make the journey.” – CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 91.

¹¹⁷ O’Deilijs min “*distentio*”, “*dissilio*”, “*effundo*”, “*multiplico*”, “*dilanio*” kā tos līdzīgos vārdus, kurus Augustīns lieto, “.to emphasize the fragmentary, disunited and distracting condition of temporality”. – O’DALY, “Time as “*Distentio*” and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, p. 268.

¹¹⁸ “Synonyme zu “*distentio*” sind wie “*dissilire*” und “*dilaniari*”, auch “*dispersio*”, “*discissus*”, “*in multa evanescere*”, “*defluere*”” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 44.

¹¹⁹ *Confessiones* 11,29,39.

cieši turēties pie Dieva. (*Supergreditur enim omnem distentionem et omne spatium aetatis volubile, cui semper inhaerere Deo bonum est.*)¹²⁰

Augustīns pats bija piedzīvojis, ka laicīgajās lietās izšķīst tie, kuri mīl tās, nevis Dievu: “Bet tie, kuri meklē priekus ārpusē, ātri iznīkst, izšķiežot sevi redzamajā un laicīgajā. (*Volentes enim gaudere forinsecus facile vanescunt et effunduntur in ea, quae videntur et temporalia sunt.*)”¹²¹ Augustīns raksta, ka pat brīdī, kad cilvēks izšķiras, “viņa sirdi rauj pušu (*distendunt cor hominis*)”¹²² pretējas ‘gribas’. Tādēļ, kad Augustīns bija piedzīvojis savu gribas pārvērtību un pievērsanos Kristum, viņš raksta: “Es nevēlējos sadrumstaloties zemes labumos, šķiezdams laiku un izšķiests laikā, kad tavā mūžīgajā vienkāršībā man bija cita labība, vīns un eļļa (*nec volebam multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devoratus temporibus, cum haberem in aeterna simplicitate aliud frumentum et vinum et oleum*).”¹²³

Cilvēka nelaimīgā (“*miser*”) dvēsele piedzīvo sašķeltību un saplosīšanu ne tikai tad, ja tā zaudē mūžīgo Dievu un zināmu ‘vienību’ ar Dievu, bet arī tad, ja zaudē kopību ar kādu radību, kad cilvēku saistījusi “draudzība ar kaut ko mirstīgu (*amicitia rerum mortalium*)”, jo, kā Augustīns to sajuta pēc drauga nāves, “to zaudējot, dvēsele tiek saplosīta un sajūt to nelaimīgumu, kas tai bija piemītis jau pirms zaudējuma (*dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas*)”¹²⁴. Un to pašu viņš sāpīgi piedzīvoja pēc mātes nāves, jo “dvēsele bija ievainota un dzīve, kas no viņējās un manējās bija kļuvusi par vienu, bija it kā saplosīta gabalos (*sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius*)”¹²⁵.

Augustīns norāda, ka tieši “mirstīguma važas (*catenae mortalitatis*)” ir tās, kas viņu (un vispār – cilvēku) darija kurlu un ļāva iet prom no Dieva: “Es mētājos, izplūdu, izšķīdu un vārijos savās netiklībās, bet tu klusēji (*et iactabar et effundebam et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas*).”¹²⁶ Turklāt viņš esot milējis ne tikai to, kā dēļ atkrita no Dieva, bet pašu atkrišanu (“*defectum meum ipsum amavi*”), kad gāzās no Dieva pamata iznīcībā (“*dissiliens a firmamento tuo in exterminium*”)”¹²⁷.

Tās ir cilvēka kaislības (“*affectus*”), aizraušanās (“*amores*”), gara nešķīstība (“*immunditia spiritus*”), kas “slid lejup mīlestībā pret rūpēm (*defluens inferius amore curarum*)”, savukārt Dievs cilvēku “ceļ augšup savā drošajā mīlestībā (*attollens nos superius amore securitatis*)”, lai viņa sirds vērstos augšup (“*ut sursum cor habeamus*”) pie Dieva.¹²⁸ Un arī Augustīns vēlas sirdi sniegties augšup pie Jeruzalemes (Baznīcas) un Dieva (“*extento in eam sursum corde*”): “Un es nenovērsīšos no tevis, līdz tu savāksi kopā mani visu, kas es esmu, un no šīs izkaisītības un bezveidības ievēdīsi šīs manas mīļās mātes mierā, kur atrodas mana gara pirmie augļi un no kurienes tas viss ir droši zināms; līdz tu, mans Dievs, mana žēlsirdība, savāksi mani kopā vienā veidolā, nostiprinot mūžībā. (*Et non*

¹²⁰ Ibid., 12,15,22.

¹²¹ Ibid., 9,4,10.

¹²² Ibid., 8,10,24.

¹²³ Ibid., 9,4,10.

¹²⁴ Ibid., 4,6,11.

¹²⁵ Ibid., 9,12,30.

¹²⁶ Ibid., 2,2,2.

¹²⁷ Ibid., 2,4,9.

¹²⁸ Ibid., 13,7,8.

*avertar, donec in eius pacem, matris carissimae, ubi sunt primitiae spiritus mei, unde ista mihi certa sunt, colligas totum quod sum a dispersione et deformitate hac et conformes atque confirmes in aeternum, Deus meus, misericordia mea.)*¹²⁹

Augustīns parāda, ka Dievs vienīgais var mūs savākt kopā, pats nepakļaujoties laika spri-
žiem: “Kad tu izlīsti pār mums, tu nevis meties lejup, bet pacel mūs, un tu arī neizšķīsti, bet savāc
mūs kopā. (*Et cum effunderis super nos, non tu iaces sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos.*)”¹³⁰
Un, atceroties “savus nolaidīgos ceļus (*vias meas nequissimas*)”, Augustīns uzrunā Dievu: “Tu.. salasi
mani no izkaisītības, kurā biju sevi saraustījis, kad, novērsies no tevis, viena, izgaisu daudzus (*colli-
gens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui*).”¹³¹

Doma par cilvēka izkaisītību starp pasaules daudzajām lietām un nodarbēm un Dieva žē-
lastību, kas mūs salasa kopā, parādās, protams, arī citos Augustīna darbos. 96. sprediķī Augustīns
uzrunā cilvēku: “No šīm daudzajām domām skrien pie viena, savāc kopā izkaisītās domas; saplūsti
kopā, tev jābūt nostiprinātam, paliec pie viena, neej uz daudzām pusēm. Tur ir svētlaimība. Taču
mēs esam aizplūduši: visi esam dzimuši ar grēku un, ļauni dzīvodami, paši esam pielikuši klāt tam,
ar ko esam dzimuši, un visa pasaule ir kļuvusi ļauna. (*A multis curre ad unum, dispersa collige in
unum: conflue, munitus esto, mane apud unum; noli ire in multa. Ibi est beatitudo. Sed defluximus, in
perditionem perreximus: omnes cum peccato nati sumus, et ad id quod nati sumus, male vivendo et nos
addidimus, et totus mundus factus est malus.*)”¹³²

Un, lai gan Dievs *Genesis* 1,28 teica “Augļojieties un vairojieties”, Augustīns norāda uz jau-
nu perspektīvu Apustuļu darbos 4,32: “Ticīgo pulks bija viena sirds un dvēsele,” un raksta *Psalmu
komentāros*: “Šī daudzskaitlība iznīkst, un pie svētajiem valda vienums (*Perit enim haec multiplicitas,
et singularitas tenetur in sanctis*). (..). Mums ir jābūt vieniem un atsevišķiem, tas ir, nodalītiem no
daudzajām un sajauktajām lietām, kas dzimst un mirst. Mums ir jāmīl mūžība un vienotība, ja vēla-
mies palikt cieši pie viena Dieva, mūsu Kunga. (*Singulares ergo et simplices, id est, secreti a multitudine
ac turba nascentium rerum ac morientium, amatores aeternitatis et unitatis esse debemus; si uni Deo et
Domino nostro cupimus inhaerere.*)”¹³³

3a.5. Pazudušais dēls un *peregrinatio animae*

Pat ja radītais laiks ir labs, cilvēka eksistence laikā ir grūta un pakļauta kārdinājumiem un
grēkam, tādēļ likusi Augustīnam izmantot dažādus salīdzinājumus. Un viens no tiem ir līdzība par
pazudušo dēlu, tāpat arī vārda “*peregrinatio*” metaforisks lietojums. Šeit būtu jāapskata jautājums,
vai Augustīns šos izteicienus izmantojis, attiecinot uz cilvēka dzīvi kā soda vai trimdas vietu laikā
pretstatā mūžībai (kā to skaidro, piemēram, R. Teske, R.Dž. O’Konels), vai arī viņam bijusi cita
izpratne.

¹²⁹ Ibid., 12,16,23.

¹³⁰ Ibid., 1,3,3.

¹³¹ Ibid., 2,1,1.

¹³² *Sermones* 96,6,6.

¹³³ *Enarrationes in Psalmos* 4,10.

Sevišķi darbā *Atzišanās* iemīloti Augustīna vārdi ir “*peregrinatio*” un “*peregrinari*”. Bez tiešās nozīmes, kad Augustīns tos ir attiecinājis uz ceļošanu (*Atzišanās* 2,3,5 par braukšanu mācīties uz Kartāgu; 5,13,23 par ceļu uz Milānu; 9,11,28 par ceļojumu pāri jūrai), viņš tos ir lietojis arī metaforiski – “..es klejoju tālu prom no tevis (*longe peregrinabar abs te*)”¹³⁴, proti, no Dieva.

“*Peregrinatio*” iekļauj bezmērķīgumu¹³⁵, pretstatā ceļojumam ar konkrētu mērķi (piemēram, svētceļojumam, angļu “*pilgrimage*”). Tas nav viegli tulkojams vārds. Angļu lietvārds “*pilgrimage*”, vācu darbības vārds “*pilgern*” un arī manis izvēlētais “klejot” liek domāt par procesu, nevis stāvokli. Uz to, ka “*peregrinatio*” Augustīns drīzāk ir sapratis kā apstākļus, kā stāvokli, norāda arī E.A. Šmits, rakstot, ka vārdu drīzāk varētu tulkot kā “būt svešumā”, “būt svešam”, “dzīvot trimdā”¹³⁶. Augustīnam tas nav ceļš uz kaut kurieni, ceļš ar mērķi, bet klejojumu, klaiņošanas stāvoklis, lai gan, jāpiekrīt K. Milleram, tā nav arī “statiska dzīves vai pasaules gala gaidīšana”¹³⁷.

Gan K. Flašs¹³⁸, gan G.N. Knauers¹³⁹ uzsver, ka Augustīns ar vārdu “*peregrinatio*” apzīmējis nevis atsevišķus savus (un citu) maldu ceļus, bet visu savu dzīvi. Vārda lietojums darbā *Atzišanās* vedina domāt, ka runa ir par dzīves kopumu: “..mūžīgajā Jeruzalemē, pēc kuras tvīkst tava tauta no sava klejojuma sākuma līdz pat tā beigām (*in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum*).”¹⁴⁰ Arī tad, kad viņš runā par to, kas mums nepieciešams “šajā mūsu dzīves klejotumā (*huic vitae peregrinationis nostrae*)”¹⁴¹, un par dvēseli, “kura aizklejojusi tālu svešumā (*cuius peregrinatio longinqua facta est*)”¹⁴², un raksta, ka “no viņa [Dieva] šajā klejotumā mēs saņemam ķīlu, ka mēs jau esam gaisma (*unde in hac peregrinatione pignus accepimus, ut iam simus lux*)”¹⁴³, vārds “*peregrinatio*” ir attiecināts uz cilvēka dzīvi kā tādu.

¹³⁴ *Confessiones* 3,6,11.

¹³⁵ R. Teske saredzējis līdzību starp Augustīna “*peregrinatio*” un Odiseja klejotumiem, kā arī pazudušo dēlu: “*Peregrinatio* is usually translated as pilgrimage, and perhaps that is not a bad translation. However, the Latin literally means a wandering away from one’s homeland or fatherland. Hence a *peregrinus* is a stranger, one away from home, from where he belongs, one suffering from nostalgia – like Odysseus or the prodigal son.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos: St. Augustine on Liberation from Time*”, p. 42.

¹³⁶ “Das ist eine Fehlübersetzung, ‘*peregrinari*’ heisst nicht ‘*pilgern*’, sondern ‘in der Fremde sein’, Fremdling sein, in der Emigration leben, den Status eines Ausländers haben, ‘resident alien’ sein.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 84. *Peregrinatio* – “keine Tätigkeit, sondern Zustand, ein Geschick”. – Ibid., S. 85.

¹³⁷ “‘*Peregrinatio*’ heisst nicht nur statisches Erwarten des Lebens- oder Weltendes, sondern ‘gleichsam einen Weg zurücklegen’ (*De Trinitate* 12,15), der den Wanderer jeden Tag dem Ziele näher bringt.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustini-schen ‘Geschichtstheologie’”, S. 137.

¹³⁸ Skat. FLASCH, *Augustin: Einführung in sein Denken*, S. 264.

¹³⁹ Viņš runā par “*peregrinatio*” mērķi: “Auf dem Rückweg in die *patria pacis* erhält Augustin zwar eine Anschauung von der *regio ubertatis*, dem Himmlischen Jerusalem; aber solange er noch auf der Erde lebt, unter dem *firmamentum auctoritatis scripturae*, wird kein Versuch gelingen, den Ort Gottes sicher zu bestimmen, das zeigte die Suche nach dem *tutus locus* in der *memoria*. So muss sich die gegenwärtige Mühe, *praesens attentio*, der *continentia* zuwenden, und danach erst lässt die Genesisexegese dem Würdigen die *civitas dei* deutlich werden: dorthin, in die *requies aeterna*, wird in einer Zukunft, auf die sich *expectatio* schön richten darf, die letzte Wegstrecke führen, die *peregrinatio animae* findet in Gott selbst ihr Ziel und Ende.” – Georg Nicolaus KNAUER, “*Peregrinatio animae: Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*”, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 85 (1957), S. 248.

¹⁴⁰ *Confessiones* 9,13,37.

¹⁴¹ Ibid., 11,2,4.

¹⁴² Ibid., 12,11,13.

¹⁴³ Ibid., 13,14,15.

Arī Baznīca, Augustīnāprāt, atrodas šajā svešajā vietā te, pasaulē, par ko vairāk runāšu 4. nodaļā: “Īstā Ciāna, īstā Jeruzāleme (..), ir mūžīga debesis, un tā ir mūsu māte. Tā ir mūs dzemdējusi, un tā ir svēto Baznīca, tā mūs ir barojusi. Daļēji tā klejo svešumā, bet lielākoties tā mājō debesis.”¹⁴⁴

Šo “svešo zemi”, cilvēka mājvietu šajā pasaulē, *Atzišanās* 7,10,16 Augustīns nosauc arī par “*regio dissimilitudinis*”, aprakstīdams savus nesekmīgos mēģinājumus ieraudzīt un sasniegt patiesību, kurus daži pētnieki sauc par Plotīna ekstāžu mēģinājumiem (par tiem vēl runāšu): “Es atklāju, ka atrodos tālu no tevis šajā nelīdzības apgabalā (*et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*).”

Šī “nelīdzība” visprecīzākajā veidā atklāj to atšķirību, kas ir starp Radītāju un radību, nevis starp hipotētisku dvēseli pirms laika un dvēseli, kura izcieš sodu laikā. P. Rikērs norāda, ka izteiciens “*regio dissimilitudinis*” Augustīna leksikā, visticamāk, ienācis no Platona caur Plotīnu, bet, un tas ir precīzi teikts un ir svarīgi Augustīna domas izpratnei, “tas vairs neattiecas, kā tas bija Plotīnam, uz krišanu tumšā mūklājā, bet iezīmē radikālu ontoloģisku atšķirību, kas nošķir radību no Radītāja, atšķirību, ko dvēsele atklāj tieši tās kustībā, atgriežoties pie tās avota, un tieši pašās pūlēs izzināt tās avotu”¹⁴⁵.

Vārdu “*peregrinatio*” Augustīns vairāk vai mazāk attiecina uz visu cilvēka dzīvi kā tādu. Protais, cilvēka dzīvi laikā, kuru īpašu un tieši tādu, kāda tā ir, dara nevis krišana, bet radišana. Turpretim līdzība par pazudušo dēlu raksturo procesu un cilvēka ceļu grēkā un prom no grēka šī *peregrinatio* apstākļos, šajā dzīvē laikā.

Lūkas evaņģēlija 15,11-32 stāsts par pazudušo dēlu, kurš aizgāja uz “tālu zemi” un pēc visa izšķērdēšanas atgriezās tēva mājās, bija iemīļota Augustīna līdzība, kas sevišķi bieži izmantota viņa agrīnajos darbos. *Atzišanās* tā vijas cauri visam darbam, jo ļoti labi saskanēja ar paša Augustīna dzīves ceļu – viņš bija ne tikai fiziski aizbraucis prom no mājām uz Romu un Milānu, bet arī iekšēji aizgājis no Dieva patiesības, meklēdams to niecībā un tukšās mācībās. Turklāt pazudušā dēla stāsts ir ne tikai par pazušānu, bet arī par ceļu atpakaļ uz mājām, līdzīgi kā Augustīns izšķīrās par kristietību un atgriezās Ziemeļāfrikā.

Lai gan šī ir Bībeles līdzība, jau P. Kursels¹⁴⁶ raksta, ka Augustīns salīdzinājumu par dvēseles ceļu prom no mājām lieto, Ambrozija sprediķos atrodamo Plotīna domu ietekmēts. Arī G.N. Knauers, analizējot šo tematu Augustīna darbos, norāda uz konkrētām “*Plotinstellen*”¹⁴⁷. Tāpat arī R.Dž. O’Konels Augustīna teikto skaidro kā Plotīna uzskatu par dvēseles atkrišanu no Viena un iekrišanu laikā un tās atgriešanos tur, no kurienes tā atkritusi. Tomēr Augustīns pats savus dažu agrīno darbu, piemēram, *Sarunas pašam ar sevi* un *Pret akadēmiķiem*, izteikumus par to, ka dvēselei ir jāveic intelektuāla atgriešanās tās “*regio originis*”, ir mūža beigās labojis, kā viņš raksta jau minētajā darba *Pārskati* vietā: “Drošāk būtu bijis teikt, ka tā iet, nevis atgriežas (*Iturus autem quam rediturus dixissem*

¹⁴⁴ *Enarrationes in Psalmos* 149,5: “Sion vera et Ierusalem vera (..), aeterna est in coelis, quae est mater nostra. Ipsa nos genuit, ipsa est Ecclesia sanctorum, ipsa nos nutrit; ex parte peregrina, ex magna parte immanens in coelo.”

¹⁴⁵ “This expression, which comes from Plato (*Statesman* 273d) and which had been transported into the Christian milieu through the intermediary of Plotinus (*Enneads* I,8,13,16–17), becomes particularly striking here. It no longer refers, as it did in Plotinus, to the fall into the dark mire but marks instead the radical ontological difference that separates the creature from the creator, the difference that the soul discovers precisely in its movement of returning to its source and by its very effort to know its origin.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 27.

¹⁴⁶ Skat. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 111ff., īpaši 126–129.

¹⁴⁷ Skat. KNAUER, “*Peregrinatio animae: Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*”.

securius).¹⁴⁸ Un šī Augustīna paškritiskā norāde ir svarīga un būtu jāņem vērā Augustīna plotinietājiem, jo tā skaidri parāda Augustīna domas cilvēka ceļa, dvēseles ceļa sakarā, ka runa ir par ceļu pie Dieva kā visas dzīves ceļu, kas nav sācies atkrišanas dēļ. Taču līdzība par pazudušo dēlu iekļauj cita veida problemātiku – te ir runa par atkrišanu jau dzīves laikā un par ceļu atpakaļ. O’Konels un Kursels ir sajaucis abas izpratnes kopā – atkrišanu no Dieva dzīves laikā un to, ko viņi saredzēja Augustīnā, – dzīvi laikā kā sekas atkrišanai no Dieva.

Līdzību par pazudušā dēla dzīvi tālajā zemē Augustīns izmanto, saistot dzīvi “*in longinqua regione*” ar dzīvi grēkā. Ceļi, pa kuriem dvēsele staigā tālajā zemē, ir grēcīgi ceļi, un vieta, pa kuru tā klejo, ir “nāves zeme (*regio mortis*)”¹⁴⁹. Līdzības pamatā ir būšana grēkā, būšana tālu prom no Dieva nama jaukumiem, kā savā analizē to uzsver L.K. Ferrāri¹⁵⁰ – pazudušā dēla ceļš ir grēka ceļš¹⁵¹. Augustīns tos sauc par “nolaidīgajiem ceļiem (*vias nequissimas*)”¹⁵², “kroplajiem ceļiem, kuros staigā tie, kuri pagriež tev muguru, nevis vaigu (*vias distortas, in quibus ambulat qui ponunt ad te tergum et non faciem*)”¹⁵³. Tātad būt tālu šīs līdzības kontekstā Augustīnam nozīmē būt tālu no Dieva, dzīvot tālā zemē nozīmē aizmirst Dievu (“*regio itaque longinqua oblivio Dei est*”¹⁵⁴). Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns raksta, ka “jo līdzīgāks Dievam, jo tuvāks viņam; nav cita attāluma no Dieva kā atšķirība no viņa. Un, jo vairāk cilvēka dvēsele kāro pēc laicīgajām un mainīgajām lietām, jo vairāk tā atšķiras no šī neķermeniskā, mūžīgā un nemainīgā”¹⁵⁵.

Augustīns sauc Dievu par patvērumu no briesmīgām ļaundarībām, kurās viņš, “lepni izslējis kaklu”, klejoja “arvien tālāk no tevis, mīlēdams savus ceļus, nevis tavējos, mīlēdams izbēguša verga brīvību”¹⁵⁶. Grēks bija tas, kas Augustīnu aizveda tālu trimdā no Dieva nama liksmības (“*quam longe exulabam a deliciis domus tuae*”¹⁵⁷). Protams, runa nav par telpisku attālumu no Dieva:

“Patiesi, vai tad tavs jaunākais dēls meklēja zirgus, ratus vai kuģus? Vai viņš aizlidoja redzamiem spārnieniem vai kājām aizgāja pa ceļu, lai, dzīvodams tālā pusē, izšķiestu to, ko, dodoties ceļā, tu viņam devi, mīlais Tēvs? Tu biji devis viņam to, ko viņš izšķieda, un tu biji vēl mīļāks pret tukšinieku, kas atgriezās. Dzīvot baudkāre, dvēseles tumsā – tas arī nozīmē būt tālu no tava vaiga.”¹⁵⁸

¹⁴⁸ *Retractationes* 1,1,3.

¹⁴⁹ *Confessiones* 4,12,18.

¹⁵⁰ Skat. Leo C. FERRARI, “The Theme of the Prodigal Son in Augustine’s Confessions”, *Recherches Augustiniennes* 12 (1977), 105–118.

¹⁵¹ Skat. Leo C. FERRARI, “*Christus Via* in Augustine’s Confessions”, *Augustinian Studies* 7 (1976), p. 52; arī: FERRARI, “The Theme of the Prodigal Son in Augustine’s Confessions”, p. 109.

¹⁵² *Confessiones* 2,1,1.

¹⁵³ *Ibid.*, 2,3,6.

¹⁵⁴ *Quaestiones evangeliorum* 2,33,1.

¹⁵⁵ *De civitate Dei* 9,17: “Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior.”

¹⁵⁶ *Confessiones* 3,3,5: “..Deus meus, refugium meum a terribilibus nocentibus, in quibus vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem.”

¹⁵⁷ *Ibid.*, 2,2,4.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 1,18,28: “Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti, dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior: in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.”

No Dieva nav iespējams aiziet vai aizbēgt, jo viņš ir visur. Un tāpēc arī atgriešanās pie Dieva, pazudušā dēla iešana pie Tēva notiek tieši ar gribas palīdzību, nevis ar kādiem citiem ārējiem līdzekļiem, kā to Augustīns pats bija piedzīvojis un apraksta *Atzišanās* 8. grāmatā:

“Es garā skaļi kļiedzu, sašutis vētrinā sašutumā, ka nedodos tavā gribā un derībā, mans Dievs, jo visi mani kauli kļiedza, ka jādodas pie tevis, un slavas dziesmām cēla tevi debesīs. Lai tur nonāktu, nevajag ne kuģus, ne četrjūgus, nav jāiet kājām (*non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus*) – attālums nav pat tik liels, kāds bija no mājas līdz vietai, kur sēdējām. Jo ne tikai doties turp, bet arī nonākt tur nav nekas cits kā gribēt iet (*non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire*), bet gribēt stipri un visaptveroši, nevis mētāties šurpu turpu ar pusievainotu gribu, kad viena vēlme cīnās ar otru un te viena krīt, te otra.”¹⁵⁹

Un te vēl skaidrāk parādās Augustīna doma, ka šis nav ceļš prom no laika, kas nemaz nebūtu iespējams, bet dzīve ar vienotu gribu un pievērsta Dievam, dzīvojot laikā. Un Augustīns arī par “tālo zemi” nesauc kādu soda izciešanas vietu – laiku, bet gan dzīvi grēkā, tālu prom no Dieva. Šis attālums ir tas, ko mēs varam dzīves laikā mainīt ar gribas palīdzību, bet griba mūs neatbrīvos, un Augustīns arī neuzskata, ka tai būtu jāatbrīvo no būšanas laikā.

Ceļš atpakaļ vai vienkārši – pie Tēva var sākties tikai tad, kad cilvēks grib, jo tikai ar gribas¹⁶⁰ palīdzību cilvēks var mainīt savu ievirzi. Un par to liecina mīlestība. Kad ir notikusi pareizā izvēle, mīlestības spārni nes cilvēku uz Tēva mājām: “Tie, kuri šajā dzīvē vaid un alkst pēc tās tēvzemes, lai traucas nevis ar kājām, bet ar mīlestību; lai viņi meklē nevis kuģus, bet spārnu spalvas; lai izmantotu divus mīlestības spārnus. Kas ir divi mīlestības spārni? Dieva un tuvākā mīlestība.”¹⁶¹ Un ceļš, kurš cilvēkam ir jāatrod, lai to ietu, ir Kristus¹⁶²: “Es meklēju ceļu, kur iegūt spēku, lai varētu būdīt tevi, bet neatradu, kamēr nepieķēros vidutājam starp Dievu un cilvēkiem – cilvēkam Kristum Jēzum.”¹⁶³

3b. Mēģinājumi bēgt no laika negatīvās ietekmes

Jautājums, vai Augustīns runā par to, ka cilvēka eksistence laikā ir slikta un no tās nepieciešamas bēgt vai atbrīvoties¹⁶⁴, visizteiktāk parādās neoplatonisma diskusijas kontekstā, bet tādā vai

¹⁵⁹ Ibid., 8,8,19.

¹⁶⁰ Dž.F. Kelehens uzskata, ka Augustīns uzsvēra gribas aspektu, Nīsas Grēgorija ietekmēts. *Homilijās par Mūsu Tēvs lūgšanu* Grēgorijs runā par dvēseles bēgšanu no šīs dzīves ļaunumiem kā dēla atgriešanos pie tēva un domā, kā to skaidro Kelehens, ka “it is an act of will, a choice (..) and lies within our power., whether our thought will take us heavenward or leave us amid the evils of the world”. – CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, p. 56. Kelehens secina: “Gregory therefore introduces will or choice into the traditional flight of the soul, a notion that is absent from the corresponding passages of Plotinus and Ambrose, but turns up later in Augustine,” p. 56. Tādēļ Kelehens domā, ka Augustīns zināmā mērā ietekmējās tieši no Grēgorija – “in some way influenced by him,” p. 67, lai gan “there is no historical evidence that Augustine had contact” (p. 61) ar Grēgorija teoriju, kas tomēr daudzējādā ziņā ir līdzīga Augustīna domām par šo līdzību. Manuprāt, tā varētu arī nebūt tieša ietekme, tomēr līdzība ir.

¹⁶¹ *Enarrationes in Psalmos* 149,5: “Qui ergo in hac vita gemunt, et desiderant illam patriam, currant dilectione, non pedibus corporis: non quaerant naves, sed pennas; duas alas caritatis apprehendant. Quae sunt duae alae caritatis? Dilectio Dei, et proximi.”

¹⁶² Par vienīgo patieso ceļu, “*Christus via*” (skat. FERRARI, “*Christus Via* in Augustine’s Confessions”, p. 49) un tā pretstatu – daudzajiem maldu ceļiem – raksta arī: B. LORENZ, “Überlegungen zum Bild des Weges in den “Confessiones” des Augustinus”, *Studia Patristica* 17 (1982).

¹⁶³ *Confessiones* 7,18,24: “Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum.”

¹⁶⁴ N. Fišers pareizi norāda uz to, ko esmu jau minējusi – no laika nav iespējams atbrīvoties: “Dass es das Zeitliche nun gleichsam in diesem Fernsein vom Geist, obzwar durch den Geist, zu erfassen sucht, ist ein weiteres Indiz für die Annahme,

citādā veidā šo jautājumu apskata visi pētnieki, jo cilvēka “*distentio*” laikā ir kā negatīva iezīme, kas, klāt vēl nākot grēkam, mūs nošķir no Dieva, liekot tiekties pēc daudzajām lietām, izšķīst tajās. Es jau minēju Augustīna piedāvāto izeju – tiekties pie Dieva, kurš ar savu žēlastību palīdzēs cilvēkam izvēlēties un mīlēt to, kas tuvina viņu Dievam. Tomēr te jāapskata, kādas būtu alternatīvas, ko Augustīns ir vai nav piedāvājis, ko cilvēks pats saviem spēkiem varētu darīt, lai nepaliktu sašķīdis laikā.

Iespējas ir dažādas. Viena no tām ir kristīgais misticisms, cita – neoplatoniskais misticisms. Lai gan Augustīna darbos var redzēt sīkas norādes uz mistisku pieredzi, mistisku vīziju, redzēsim, ka viņš nekur to nepiedāvā kā visiem ejamu ceļu. Arī monasticisms ir pieejams tikai aicinātajiem. Vēl var runāt par cilvēka iešanu sevī, savā dvēselē, tomēr tas var būt tikai ceļa sākums. Savukārt, kā būs redzams, bēgšanu no laika, par kuru runā daļa pētnieku, vispār Augustīns nepiedāvā, ja nu vieņīgi tiekšanos uz mūžīgo, kas ir pilnīgi kaut kas cits.

3b.1. Ekstāze. Mistiskā pacelšanās pie Dieva

Augustīna agrīnajos darbos tiešām var redzēt leksiku, kas līdzinās Plotīna teorijai par dvēseles krišanu un mistisku¹⁶⁵ pacelšanos, bet Augustīns vairāk runā par pēdējo, turklāt viņa paša pieredzētais un arī piedāvātais būtiski atšķiras no Plotīna. Augustīns cilvēka dvēseli nesauc par mūžīgu, kā to dara Plotīns, līdz ar to, kā norāda Dž.F. Kelehens, Plotīna mācībā ceļš augšup “ir ietverts pašā būtnes dabā, bet Augustīnam tas ir atkarīgs no Dieva gribas”¹⁶⁶. Kas raksturo, pēc Plotīna domām, mistisku ekstāzi? Kā to apraksta R. Sorabdzi: “Tajā ir kaut kas no bezlaicīguma. (..) Šī pieredze ietver vienību vai vismaz kontaktu un tuvumu ar augstāko esamību, vispirms – Prātu un tad – Vienu. Plotīns dažreiz Vienu sauc par Dievu. Kamēr ilgst šī vienība, cilvēks pamet fizisko pasauli un nepiedzīvo prāta iztēles darbību¹⁶⁷. (..) Uz laiku tiek zaudētas jebkuras sajūtas par sevi kā atsevišķu būtni. Patiešām, Plotīns to saredz kā istu sevis zaudēšanu. (..) Pēdējā šīs pieredzes daļa, vienība ar Vienu, nav kognitīva. (..) Process ietver ieiešanu pašam sevī.”¹⁶⁸

Dž.M. Rists raksta, ka kristietībā vienmēr ir zināms antagonisms starp tiem, kuri uzskata, ka cilvēks pats saviem spēkiem var pilnīgoties, un kuri atbalsta platonisma domas, un tiem, kuri to sauc

dass es ihm um Entflüchtigung des Zeitlichen geht, nicht um Entzeitlichung.” – FISCHER, “*Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*”, S. 526.

¹⁶⁵ Par Augustīna misticismu Milānas un Ostijas laikā raksta arī André MANDOUZE, *Saint Augustin: L'aventure du raison et de la grâce* (Paris: Études Augustiniennes, 1968), p. 686ff.

¹⁶⁶ “It is the obligation of the individual soul to collect itself from the dispersion it suffers in being placed in a universe of change, and in this way prepare itself for the ascent to eternity, an ascent that is implied for Plotinus in the very nature of being, but for Augustine is due to the will of God.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 187.

¹⁶⁷ E.H. Emilsons savā darbā par izziņu uzsver nediskursīvas “domas” īpatnību, kad subjekts saplūst ar objektu, kā tas ir Plotīna apraktīto ekstāžu gadījumā un lielā mērā atbilst Augustīna piedzīvotajam: “Subject and object of nondiscursive thought are identical; nondiscursive thought is supposed to be intuitive, that is, not based on reasoning; it is nonpropositional and grasp of the whole once, *totum simul*.” – Eyjólfur Kjalar EMILSSON, “Cognition and its object”, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 241.

¹⁶⁸ “There is the sense of timelessness. (..) The experience involves union with, or at least contact with and closeness to, a superior being, first the intellect, and then the One. Plotinus sometimes calls the One ‘God’. While the union lasts, you leave the physical world behind and do not even experience mental imagery. There is a temporary loss of any sense as a distinct being. Indeed, Plotinus considers it an actual loss of self. (..) The last part of experience, union with the One, is not cognitive. (..) The procedure involves turning inwards into yourself.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 157–158.

par zaimošanu, un Rists norāda, ka Augustīna agrīnajos darbos parādās abas šīs pretējas teorijas¹⁶⁹. Tad, ka Augustīns kļuva par priesteri, viņa darbos izzuda domas par cilvēka paša spējām un spēkiem pilnīgoties.

3b.1.1. Augustīna "mistiskās" pieredzes

Pētnieki norāda, ka darbā *Atzīšanās* Augustīns apraksta pats savas pieredzes, kuras, visticamāk, notikušas ārpus laika un kuras viņš piedzīvojis pēc platoniku grāmatu izlasīšanas un īsi pēc kristībām. Lai redzētu, vai tās ir kaut kas līdzīgs Plotīna piedzīvotajām ekstāzēm, mistiskajām pieredzēm, būtu tās jāapskata tuvāk.

Pirmā vieta ir *Atzīšanās* 7,10,16:

"Šo grāmatu mudināts, es atgriezos pie sevis paša un, tevis vadīts, iegāju pašos savos dziļumos (*redire ad memet ipsum, intravi in intima mea, duce te*). (..) Es iegāju un ar savas dvēseles aci – lai cik vāja tā bija – ieraudzīju tai pāri, pāri savam prātam, nemainīgu gaismu (*intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem*). Ne jau šo parasto, katrai miesai uzlūkojamo gaismu vai kādu tai līdzīgu, tikai stiprāku, it kā daudz gaišāku, kas piepildītu visu ar savu spožumu. Tā nebija šāda gaisma, tā bija kaut kas pavisam atšķirīgs. Tā neatradās arī virs mana prāta kā eļļa virs ūdens, kā debesis pār zemi, – tā bija augstāk, jo bija mani radījusi, un es biju zemāk, jo biju tās radīts. (..) Tikko es tevi iepazīnu, tu paņēmi mani pie sevis, lai es ieraudzītu, ka ir ko ieraudzīt, bet ka es vēl neesmu tāds, kurš varētu ieraudzīt. Spoži starodams, tu apžilbināji manu vājo redzi, un es nodrebēju aiz mīlestības un šausmām. Es atklāju, ka atrodos tālu no tevis šajā nelīdzības apgabalā. (..) Un es teicu: "Vai tiešām patiesības nemaz nav, ja jau tā nav izlieta nedz galīgā, nedz bezgalīgā telpā?" Un tu sauci no tālienes: "Patiesām, es esmu, kas esmu." To es dzirdēju, kā dzird ar sirdi, un man vairs nebija, par ko šaubīties."

Otrā vieta ir *Atzīšanās* 7,17,23:

"..es apjautu, ka pāri manam mainīgajam prātam (*supra mentem meam commutabilem*) ir nemainīga un īstena patiesība, kas ir mūžīga. Un tā es pakāpeniski virzījos no ķermeņiem pie dvēseles, kas sajūt ar ķermeni, un no turienes – pie dvēseles iekšējā spēka (*ad eius interiozem vim*), kam ķermeņa sajūtas pavēsta par ārējām lietām – tiktāl spēj arī dzīvnieki –, un no turienes pie spriestspējas (*ratiocinantem potentiam*), kas ļauj izteikt spriedumu par to, kas tiek uztverts ar ķermeņa sajūtām. Atklādama, ka ir mainīga, šī mana spriestspēja pacēlās līdz sevis sapratnei, aizvedot domas prom no pieraduma (*erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine*), atraujoties no pretrunīgo rēgu gūzmas un tiecoties saprast, kas par gaismu to ir apstarojusi. Un tad tā, atmetusi visas šaubas, izsaucās, ka nemainīgais jāstāda augstāk par mainīgo, kurā tā iepazīnusi arī pašu nemainīgo, – ja tā nebūtu to kaut kādā veidā iepazīnusi, tā nekādi nevarētu to stādīt augstāk par mainīgo. Tad mana spriestspēja nonāca līdz tam, kas ir, un uzlūkoja to ar savu trīcošo skatienu (*pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus*). Un neredzamo es saskatīju, noprazdams no radītā, bet vēl nespēju tam pievērst skatienu; vājums mani atsvieda atpakaļ (*sed aciem figere non evalui, et repercussa infirmitate redditus solitis*), un es atgriezos pie saviem paradumiem, aiznesot sev līdzī vienīgi mīļas atmiņas – kā smaržu no ēdiena, ko vēl nevarēju nobaudīt."

Trešā vieta ir *Atzīšanās* 7,20,26:

"Izlasījis šīs platoniku grāmatas un to pamudināts meklēt neķermenisku patiesību, es neredzamo saskatīju, noprazdams no radītā un, atgrūsts atpakaļ, sajutu, ka mana

¹⁶⁹ "Within the history of Christianity one can trace the tension and antagonism between those Christians who welcomed the Platonic Theory of self-perfection as some kind of adumbration of Christianity and those who thought it a curiously misleading, if not blasphemous, parody of Christian Truth. Sometimes the two types of reaction can be seen within the same author, as in the case of Augustine, and sometimes they are even to be found, confusingly, at the same time of an author's life." – RIST, "Plotinus and Christian Philosophy", p. 393.

tumsa neļauj man sasniegt īstu vērojumu (*invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sineret*).”

Īsi pirms mātes nāves šādu piedzīvojumu viņš pieredzējis kopā ar māti, ko apraksta *Atzišanās* 9,10,24–25¹⁷⁰ un ko Augustīna pētniecībā mēdz dēvēt par “Ostijas vīziju”:

“Kad mēs sarunā nonācām līdz tam, ka bauda no miesiskajām maņām – lai cik liela tā būtu un lai kāda ķermeniska gaisma to apspīdētu – nav ne vien salīdzināšanas, bet pat pieminēšanas vērtā blakus tās dzīves priekiem, sajūsma arvien vairāk mūs cēla pie tā paša [Dieva] un mēs pakāpeniski pārlūkojām citu pēc citas visas ķermeniskās lietas (*erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia*), nonākot līdz pat debesīm, no kurienes pār zemi spīd saule, mēness un zvaigznes. Mēs kāpām augstāk, iekšēji pārdomājot, pārcilājot un apbrīnojot tavus darbus (*adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua*), un nonācām pie savām dvēselēm un kāpām augstāk par tām, lai varētu pieskarties neizsīkstošās pilnības zemei, kurā tu mūžīgi gani Israēlu, barodams ar patiesību, un kur dzīve ir tā gudrība, caur kuru radītas visas šīs lietas (...). Un, kamēr mēs runājām un pēc tās alkām, mēs tai tik tikko pieskāramies ar savu sirds skatienu (*atingimus eam modice toto ictu cordis*). Mēs nopūtāmies un, atstājuši tur piesaistītus gara pirmos augļus, atgriezāmies pie mūsu valodas trokšņa (*suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri*), kur vārds iesākas un izbeidzas (...).

Mēs runājām: “Ja kādā cilvēkā aplustu miesas nemiers (...) un viņš pats ierunātos nevis caur radīto, bet tieši no sevis (...), ja mēs dzirdētu viņu pašu (...) – kā tagad mēs, ar žiglu domu pieskardamies, tiecamies pēc pāri visam paliekošās mūžīgās gudrības (*sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem*); un ja tas turpinātos un arī visi citi zemākie redzējumi izzustu, un tikai šis viens aizrautu, ievilkto sevī un iegremdētu viņa vērotāju dziļajā priekā; un ja mūžīgā dzīve būtu tāda, kāds bija šis viens saprašanas mirklis, pēc kura mēs bijām tvīkuši, vai tas tad nebūtu, par ko teikts: “Ieej sava Kunga priekā!”? Un kad tas būs? Vai tad, kad mēs visi augšamcelsimies, bet ne visi tiksim pārvērsti?”

Visas šīs pieredzes (vai arī atkārtoti aprakstīta viena pieredze; vai arī tādā veidā pierakstītas vairāku gadu pārdomas, kā raksta R.Dž. O’Konels¹⁷¹) lielā mērā atbilst R. Sorabdži aprakstītajām Plotīna ekstāžu iezīmēm tieši “fenomenoloģiskā līmenī: nav iztēles objektu, tiek zaudēta sevis un laika sajūta, ir zināma pasivitāte, klusums un miers, taču ir mīlestība un prieks”¹⁷².

Taču ir zināmas atšķirības. Augustīns savas pieredzes apraksta kā domāšanu, zināšanu, “saprāšanas mirkli”, kas ir pretstatā Plotīna ekstāžu iezīmēm¹⁷³. Augustīns neuzsver vienību ar Dievu. Un tās beidzas ar to, ka Augustīns secina, ka viņam redze bijusi par vāju, viņa tumsa nav ļāvusi šo patiesības gaismu uzlūkot un viņš ir ticis atsviests atpakaļ jutekliskajā pieredzē. Augustīns norāda, ka šādi “saprāšanas mirkli” nav ilgstoši, un piebilst, ka varbūt pēc augšamcelsšanās mūžīgajā dzīvē “žiglā doma” pārvērtīsies kaut kamī, kas var turpināties¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Interesanti, ka *Confessiones* 12. grāmatā lasāmas atskaņas no 9. grāmatā aprakstītā piedzīvojuma, kad Augustīns runā par cilvēka kļūšanu par gaismu, pievēršoties gaismai, un atkrišanu no tās, skat. *Confessiones* 12,10,11 un 12,14,15.

¹⁷¹ O’Konels runā par *Confessiones* 7,10,16. “Augustine is summarizing for us the fruit he gleaned from his extended personal reflections on the *libri platonicorum*, reflections that procured A.D. 386 to 391, and resulted in the writings we have from his pen during that period.” – O’CONNELL, “Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine”, p. 114.

¹⁷² “[similarity on] phenomenological level: there is an absence of imagery, a loss of sense of self and of time, a passivity, a quiet and calmness, and yet a love and joy.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 172.

¹⁷³ R. Sorabdži apraksta šo atšķirību: “Augustine’s intellectualist conception of mystical experience corresponds to one part of what Plotinus says, but depends on ignoring another part, namely, the *unintellectual* character of union at the higher level with the One. (...) I do not want to say that there is no trace in Augustine of the theme of unknowing, for he does doubt that God is ultimately comprehensible. But he does not describe the mystical state as an unknowing, much less as an unthinking, experience.” – *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁴ P. Blanšārs norāda, ka Augustīns Ostijas vīziju sapratis kā “mūžīgās dzīves priekšvēstnesi”, “une anticipation de la vie

Šīm Augustīna pieredzēm raksturīgs tas, ka tās notikušas it kā ārpus jutekliskās pasaules, Augustīns ticis pacelts tai pāri, kā arī ārpus laika. Kā norāda J. Pelikans, “uz šādu pieredzi, protams, neattiecas normālas laika kategorijas, taču neizbēgami tās tika attiecinātas”¹⁷⁵. Turklāt Augustīns nedz sasniedza, nedz gribēja sasniegt ar šīm pieredzēm tādu stāvokli, kad, kā raksta P. Rikērs, tiktu “novērsts dvēseles laicīgums”, jo dvēsele turpina savu ceļu laikā¹⁷⁶. Arī R. Sorabdži uzsver, ka nedrīkst aizmirst, ka, pēc Augustīna domām, cilvēks tādā veidā nekļūst par pilnīgi bezlaicīgu būtni¹⁷⁷. Un Ž. Gitons norāda, ka šādas pieredzes kā Ostijā piedzīvotais, lai gan tīras un pilnīgas, neatbrīvo no laika, jo “nav iespējama nedz tieša saskarsme, nedz sajaukšanās, nedz saplūšana tam, kas ir laikā, ar to, kas ir mūžībā”¹⁷⁸.

3b.1.2. Neoplatonisma misticisma ietekme Augustīna “redzējumos”?

Arī paši neoplatoniķi nebija visi vienisprātis par cilvēka spējām veikt pacelšanos, sasniegt mistisko ekstāzi. Plotīns domāja, ka cilvēkam ir pietiekami daudz spēju un līdzekļu, lai veiktu šādu pacelšanos. Viņš ticēja, kā raksta R. Sorabdži, ka “cilvēki var pacelties no domāšanas, kas raksturīga dvēselei, pie domāšanas, kas raksturīga intelektam, un visbeidzot – pie mistiskas Viena pieredzes”¹⁷⁹. Turklāt Plotīns nerunāja teorētiski, viņš pats bija piedzīvojis mistiskas ekstāzes (*Enneadas* IV,8,1). Taču, kā norāda Dž.M. Rists, “Porfirijis un vēl izteiktāk – Jamblīhs bija zaudējuši šo pašlāpību uz mūsu iekšējo labumu, un Jamblīhs tieši mācīja, ka visa dvēsele ir kritusi”¹⁸⁰, bet Plotīns nebija bijis tik pesimistisks attiecībā uz dvēseles stāvokli.

Turklāt vēlīnais neoplatonisms, Jamblīhs, Prokls, bija ieviesuši mācībā teurgiju¹⁸¹ – dažādu darbību kopumu, ar kurām, kā šādu praksi nosodīdams¹⁸², apraksta Augustīns, teurgs var palīdzēt

éternelle”. – Pierre BLANCHARD, “Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les “Confessions”, Veritas-Caritas-Aeternitas”, *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), p. 327.

¹⁷⁵ “To such an experience, obviously, the normal categories of time did not apply, and yet it was unavoidable to apply them.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 29.

¹⁷⁶ “Neither the conversion recounted in Book 8, nor even the ecstasy of Ostia which marks the culmination of the narrative in Book 9, ever eliminate the temporal condition of the soul. These two culminating experiences only put an end to wandering, the fallen form of the *distentio animi*. But this is done in order to inspire a peregrination that sends the soul off again on the roads of time.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 29.

¹⁷⁷ “Augustine does not claim that one actually becomes a timeless being.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 167.

¹⁷⁸ “Nous ne saurions donc échapper au temps et trouver notre salut dans une expérience si pure et si parfaite qu’on la suppose. ...il n’y a pas de rapport direct, de confusion ni de fusion possible entre ce qui est dans le temps et ce qui est dans l’éternel.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 240–241.

¹⁷⁹ “Plotinus believes that humans can ascend from the kind of thinking characteristic of the soul to that characteristic of the intellect, and finally to a mystical experience of the One.” – SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 139.

¹⁸⁰ “Porphyry, and more markedly Iamblichus, had lost this confidence in our innate goodness, and Iamblichus teaches directly that the whole soul is fallen.” – RIST, “Plotinus and Christian Philosophy”, p. 408.

¹⁸¹ Par neoplatonisma pārmaiņām runā arī V.Dž. Henkijs: “Later Neoplatonism was moved toward a positive relation to the sensible and the material, toward Aristotle and his sciences, and toward theurgic religion.” – HANKEY, ““Knowing as We Are Known” in Confessions 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity”, p. 42.

¹⁸² Skat., piemēram, *De civitate Dei* 10,9-10, kur Augustīns sīki apraksta teurgijas praksi un izsmej to, cik tā pretrunīga, neko nelīdzoša un pat tāda, kas dod daudz ļaunuma ar saviem “zaimojošajiem rituāliem” un “netirajām šķīstīšanām”, kas radot dažreiz redzējumus, kurus Augustīns piedēvē velnam: “Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel Angelorum imagines vel deorum tamquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est, quod Apostolus dicit: Quoniam satanas transfiguratur se velut angelum lucis (2.Kor. 11,14).”

cilvēkam attīrīt ja ne dvēseles saprātīgo daļu, tad dvēseles garīgo daļu (“*theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spiritali purgantur*”)¹⁸³. Dž.Dž. O’Meara gan, manuprāt, nepamatoti (Augustīnam nav izteikumu, kas to pamatotu), raksta, ka Augustīns savu agrīno mācību par autoritāti un prātu balstījis Porfirija uzskatā par diviem glābšanās ceļiem – viens ir filosofijas, ekstāzes un pacelšanās ceļš, kas domāts nedaudziem, bet otrs ir teurģijas (ko gan viņš saplūcina ar mācību par autoritāti) ceļš, kas domāts pārējiem.¹⁸⁴ Un R.Dž. O’Konels šo šķīrumu saredz pat vēl izteiktāku un hierarhiskāku, kad runā par dažādajiem ceļiem, kas pieejami tiem, kuri ir krituši zemāk vai ne tik zemu¹⁸⁵.

Tā kā Augustīnam šīs ‘mistiskās’ pieredzes bijušas pirms kristībām (386. gada vasarā) un pēc tām (387. gada rudenī), iespējams, varētu teikt, ka, lai gan neoplatonisma domu mudinātas, tās ir kristīgas pieredzes. P. Kursels gan tās sauc par “Plotīna ekstāžu tukšajiem mēģinājumiem”¹⁸⁶ un domā, ka Augustīnam tās nav izdevušās viņa sliktā morālā stāvokļa dēļ, tomēr Augustīna secinājumi pēc Ostijas vīzijas par mūžīgo dzīvi nesaskan ar Kursela teoriju. Ja šis piedzīvojums būtu neizdevies, tad viņš nebūtu to salīdzinājis ar mūžīgo dzīvi, kas gan pretēji šai Augustīna pieredzei turpināsies un nepārtrūks (*Atzišanās* 9,10,25).

Tā kā Augustīna aprakstītajos redzējumos bija daudz “kristīgu elementu”, F.E. Van Fleterens, nenoliedzot tomēr gan Plotīna, gan Porfirija ietekmi¹⁸⁷, pareizi norāda, ka pilnā un tehniskā šo vārdu nozīmē tos nevar dēvēt par “Plotīna ekstāzēm”¹⁸⁸.

O’Meara raksta arī, ka Augustīna “pakāpšanās un dvēseles pacelšanās sajūta nav gluži ekstāze”¹⁸⁹, un sauc Ostijas notikumu par “intelektuālu un emocionālu pieredzi, kas ir krietni pāri ikdienišķajai (..), bet tajā nav nekā no mistiskā stāvokļa raksturīgajām iezīmēm”¹⁹⁰. Arī O’Konels

¹⁸³ *De civitate Dei* 10,27.

¹⁸⁴ Skat. John J. O’MEARA, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind up to His Conversion* (London, NY, Toronto: Longmans, Green and Co, 1954), p. 136, kur viņš arī konkrētāk runā par autoritātes nozīmi: “For the few, who were capable of it, return to the Father could be achieved through the ascetic purgation of the soul and the exercise of the highest powers of ‘reason’: it was an ascent, or return, of the soul to God, which manifested itself as its highest point here below as ecstasy. For the many, who were incapable of purgation or the higher use of reason, there had to be, it was contended, some universal way of authority, which if they followed they would reach the Fatherland.”

¹⁸⁵ “The many, more deeply fallen, may need to begin with the sightless adhesion of faith and then go through the steps of “exercising the mind”; but few, less deeply fallen, may need only an “admonition,” and then they turn, understand and see.” – O’CONNELL, “Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine”, p. 101.

¹⁸⁶ “..les vaines tentatives d’extases plotiniennes.” – Skat: COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 157–167. P. Rikērs lieto līdzīgus vārdus: “The failure of the efforts at Plotinian ecstasy, recounted in Book 7, is definitive.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 29.

¹⁸⁷ Van Fleterens domā, ka Porfirija Augustīnu bija pat vairāk ietekmējis nekā Plotīns, taču attiecībā uz frāzēm par dvēseles pacelšanās ceļu viņš saredz lielāku Plotīna ietekmi, sevišķi no darba *Par skaisto* (*Enneadas* I,6). – VAN FLETEREN, “A reply to Robert O’Connell”, p. 131.

¹⁸⁸ “While there were many analogies to a general Neoplatonic ascent of the soul and that the influences of both Porphyry and Plotinus on the ascent were present, the ascents could not be called “Plotinian ascents” in any full and technical sense of term. There were many Christian elements in them which could not be explained solely by reference to Plotinus.” – VAN FLETEREN, “A reply to Robert O’Connell”, p. 129.

¹⁸⁹ “A feeling of elevation and of an ascent of the spirit is, however, not properly ecstasy.” – O’MEARA, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind up to His Conversion*, p. 140.

¹⁹⁰ “..an intellectual and emotional experience quite above the ordinary (..) devoid of any of the characteristic signs of mystical states.” – *Ibid.*, p. 202–203.

uzskata, ka Augustīna izvēlētā leksika ļoti nosacīti varētu aprakstīt mistisku pieredzi un ekstāzi¹⁹¹, un tādēļ sauc tos par “filtrētiem” sapratnes redzējumiem (*‘filtered’ vision of understanding*)¹⁹².

Turklāt O’Konels uzskata, ka citētās *Atzišanās* vietas nemaz nav īstu Augustīna dzīves notikumu pārstāsti, savukārt Kursels domā, ka tie ir neoplatonisko ekstāžu vēsturiski mēģinājumi (turklāt viņš, tāpat kā Dž.Dž. O’Donels¹⁹³ un V.Dž. Henkijs¹⁹⁴, par tādu uzskata arī visu *Atzišanās* 10. grāmatu¹⁹⁵). Un arī F.E. Van Fleterens raksta, ka tie ir Augustīna dzīves notikumi, jo, lai arī “stilizēti”, mums nav lielāku iemeslu apšaubīt to vēsturiskumu kā apšaubīt vispār darba kā tāda atbilstību reālajiem Augustīna dzīves notikumiem¹⁹⁶. Un Van Fleterens tās sauc par “Dieva pieredzēm, mistiskām pieredzēm, ja gribat”¹⁹⁷.

Dž.K. Kūpers raksta par to, kāpēc esot jāpieņem, ka Augustīns tā arī nerasniedza neoplatonisku ekstāzi, – proti, citādi “viņš nebūtu turpinājis meklēt, līdz atrada mieru katoliskajā ticībā”¹⁹⁸. Tomēr teorētiski taču ir iespējams, ka Augustīns piedzīvoja šādu ekstāzi, bet nebija apmierināts, kā arī saredzēja to, ka tās neilgst.

Kad Augustīns piedzīvoja šos “notikumus”, viņš vairs neuzskatīja ķermeni par sliktu, salīdzinot ar dvēseli, kā tas bija viņa maniheisma periodā. Tātad viņš cilvēku saskatīja kā vienotu veselumu, līdz ar to, pat ja piedzīvoja šādus redzējumus, viņam tie nebija nepieciešami ar mērķi, lai atbrīvotos no miesas un laika. Viņš kā kristietis jau tad un neapšaubāmi – turpmākajos darbos, runājot par ceļu pie Dieva, arī ceļu “augšup”, to netraktē kā atbrīvošanās ceļu. Un interesanti šajā kontekstā ir norādīt uz to, ka arī augšāmceltais cilvēks taps par pilnīgu tieši tad, kad tiks atkal apvienots ar ķermeni. M.E. Korgers, analizējot *Par Genesis grāmatu burtiski* 12,19,41-20,43, kur Augustīns runā par dažādiem cilvēka ārpusmiesas stāvokļiem, kas piedzīvoti, gan cilvēkam esot slimam, gan veselam, Augustīna domas par ekstāzes maznozīmīgumu saista tieši ar to, ka augstākais un pilnīgākais cilvēka esamības veids ir dvēseles un miesas vienība: “No miesas atdalītā (kā ekstāzē – no jutekļiem atrautā) dvēsele tikmēr nerod pēdējo mieru un piepildījumu Dieva kontemplācijā, kamēr tā nav atkal apvienota ar savu miesu.”¹⁹⁹ Un pamats Augustīna domām par šiem

¹⁹¹ “This is hardly language to describe the “mystical” and “ecstatic” beholding of the divine reality Itself that so many scholars suppose in this section.” – O’CONNELL, “Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine”, p. 122.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ O’Donels raksta: “What Augustine learned to do at Ostia he *does*, in writing this text.” – James J. O’DONNELL, *Augustine: Confessions* (Oxford: Oxford University Press, 1992), III, p. 151.

¹⁹⁴ Henkijs raksta par *Confessiones* 10. grāmatu: “Augustine reiterates the Plotinian ascents of *Confessions* 7,24 and follows through the human soul in its changing multiplicity to the stability above it.” – HANKEY, ““Knowing as We Are Known” in *Confessions* 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity”, p. 29.

¹⁹⁵ Dž.K. Kavadīni arī redz šo iezīmi: “..an introspective ascent patterned after the “ascents” which Augustine learned to make from the “Platonist books”.” – CAVADINI, “Time and Ascent in *Confessions* XI”, p. 174.

¹⁹⁶ “Though the account may be somewhat stylized, as indeed many accounts in the *Confessiones* are, we have no reason to reject the historicity of these passages any more than we have reason to reject the historicity of the *Confessiones* in general.” – VAN FLETEREN, “A reply to Robert O’Connell”, p. 131.

¹⁹⁷ “In the summer of 386 A.D. in Milan, upon the occasion of reading the *libri Platoniorum*, Augustine had an experience of God, a mystical experience if you will.” – Ibid., p. 127–128.

¹⁹⁸ “Augustine evidently never achieved a Neoplatonic state of ecstasy, or he would have not continued searching until he found his ‘rest’ in the Catholic faith. The ‘rest’ he did find was one based on faith, not experience.” – John C. COOPER, “Why Did Augustine Write Books XI–XIII of the *Confessions*”, *Augustinian Studies* 2 (1971), p. 40–41.

¹⁹⁹ “Die von Leib getrennte (wie die in der Ekstase den Sinnen entrückte) Seele finde die letzte Ruhe und Fülle in der Anschauung Gottes so lange nicht, als sie nicht mit ihrem Leib wiedervereinigt.” – Matthias E. KORGER, “Grundprobleme

ārpusmiesas stāvokļiem ir Pāvila²⁰⁰ 2. Vēstules korintiešiem 12,2-4 vārdi par “trešajām debesīm”, kurās tika aizrauts Pāvilam pazīstams cilvēks, bet, kā Pāvils norāda, viņš nezina, vai tas noticis “miesā vai ārpus miesas”.

Kad Augustīns runā par sev tuviem cilvēkiem, kuri nomiruši, viņš norāda uz zināmu redzējumu, kuru P. Blanšārs savā pētījumā par *Atzišanās* misticismu nosaucis par “svētlaimīgu redzējumu (*vision béatique*)” un nošķīris no mistiskas pieredzes, kas no tās “atšķiras ne tikai pēc pakāpes, ilguma, bet arī pēc būtības”, jo mistiska pieredze ir saistīta ar ticību, bet svētlaimīgs redzējums iespējams, tikai pateicoties Dieva godības gaismai²⁰¹. Piemēram, par Nebridiju Augustīns raksta: “Tagad viņš nespēj klāt savu ausi pie manas mutes, bet gan pieplok ar savām gara lūpām pie tava avota un nebeidzamā laimībā dzer un dzer tavu gudrību.”²⁰²

3b.1.3. Superbia, mēģinot pašiem pacelties, un humilitas

Augustīnam, kad viņš jau bija kļuvis par savas draudzes ganu, šādas neoplatoniskas ekstāzes šķita kā iedomības izpausme, viņš bija izvēlējis pazemību, kas, lai cik tas būtu paradoksāli, pacel augstāk par paša cilvēka augstprātīgajiem mēģinājumiem pakāpties tuvāk Dievam.

Augustīns noraidīja ne tikai maniheisma materiālisma, bet arī neoplatonisma nemateriālisma augstprātību un māņticību attiecībā uz cilvēka ceļu pie Dieva. F.E. Van Fleterens raksta, ka Augustīns manihejiešus, stoiķus un neoplatonistus saucis par “lepnēm”, jo tieši ticības trūkumā izpaužas lepība, savukārt ticība neļauj kļūt uzpūtīgam²⁰³.

Kādēļ Augustīns noliedza ceļu augšup, kuru pavada lepība? Augustīnprāt, augstprātība ir viens no lielākajiem grēkiem, arī Ādama grēka pamatā bijusi lepība: “Tā kā cilvēks krita ar lepību, viņa atjaunošanai Kristus izmantoja pazemību.”²⁰⁴ Cilvēka paša spējām, kas tika uzsvērtas maniheismā, neoplatonismā un visā platoniskajā tradīcijā²⁰⁵, viņš pretstatīja Kristus žēlastību un Kristus

der Augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von “De genesi ad litteram” XII”, *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), S. 42.

²⁰⁰ Kā raksta Korgers: “Fragen der Eschatologie, nämlich der Erkenntnis der vom Leib getrennten Seele, sei es in der Hölle, sei es im Paradies, der Erkenntnis der Engel und schliesslich der Auferstandenen im Anschluss an das Problem der Ekstase Pauli angeschnitten werden.” – Ibid., S. 48.

²⁰¹ “En fait, l’expérience mystique, qui est de l’ordre de la foi, est différente non seulement de degré, de durée, mais d’essence, de la vision béatique due à la lumière de gloire.” – BLANCHARD, “Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les “Confessions”, Veritas-Caritas-Aeternitas”, p. 327. Taču mistiskās pieredzes, kurās izgaistot mirklis, pastiprinot vēlmi pēc svētlaimīgā redzējuma: “Ces expériences mystiques, se elles font participer à la plénitude divine elles s’inscrivent dans le temps et elles ont l’évanescence de l’instant. Elles exaspèrent le désir de la vision béatique.” – Ibid., p. 328.

²⁰² *Confessiones* 9,3,6: “Iam non ponit aures ad os meum, sed spiritalia os ad fontem tuum et bibis, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua sine fine felix.”

²⁰³ Van Fleterens norāda uz vietām, kur Augustīns šo mācību pārstāvjus sauc par lepnēm: *De Genesi contra Manicheos* 2,8; *Contra Adimantum* 3; *De actis cum Felice Manicheo* 2,8; *Sermones* 110,7; *Confessiones* 7,9,13;20; *De civitate Dei* 10,29. – Frederick E. VAN FLETEREN, “Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine”, *Augustinian Studies* 4 (1973), p. 49.

²⁰⁴ *De doctrina christiana* 1,14,13: “Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum.”

²⁰⁵ *De civitate Dei* 8,3 viņš raksturo Sokrata domas (tātad platonisko tradīciju) par to, kas cilvēkam jādara, lai saprastu lietu cēloņus, – tas ir pa spēkam tikai attīrītām prātām, tādēļ jāpieliek visas pūles, lai labi tikumi šķīstītu dzīvi un prāts ar tīru saprašanu varētu vērot neķermenisko un nemainīgo gaismu: “unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret.”

darbu, pazemību. *Atzišanās* 7,9,14 Augustīns uzskaita to, ko nebija spējis atrast platonīķu grāmatās, un pazemība (Kristus iemiesošanās kontekstā) faktiski ir visvairāk uzsvērtā.

Augustīns izveido pilnīgi citu dialektiku, izmantodams Jaunās Derības paradoksālās domas par to, ka “kas pats paaugstināsies, tas tiks pazemots; un, kas pats pazemosies, tas tiks paaugstināts” (Mt. 23,12), un attiecina to arī uz cilvēka ceļu pie Dieva un gudrības. Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns raksta par šo paradoksu:

“Brīnumainā veidā pazemībā ir kaut kas, kas sirdi velk augšup, un paaugstināšanās ir kaut kas, kas sirdi velk lejup. Tas it kā šķiet pretrunīgi, ka paaugstināšanās velk lejup un pazemība – augšup. Taču bijīga pazemība mūs dara pakļāvīgus augstākajam, un nekas nav augstāks par Dievu; un tādējādi pazemība, darīdama mūs pakļāvīgus Dievam, ceļ augšup. Bet paaugstināšanās, tā kā tajā ir netikums, nonicina pakļāvību un atkrīt no tā, par kuru nav neviena augstāka, un top zemāka.”²⁰⁶

Turklāt Augustīns skaidro cilvēkam nepieciešamo pazemību ar Kristus pazemības piemēru. Pazemībā pieņemot savu stāvokli laikā kā iespēju, cilvēks tiek pacelts. Dž. Makviljama Djūarta to nosaukusi par “reālistiski-mistisku glābšanas izpratni”²⁰⁷. Mēs varam uzkāpt, tikai nokāpjot. Kāpnes uz mūžību ir tukša cerība, tām nav nekāda sakara ar Augustīna kristīgo mācību.

“Tas, kurš tic Kristum, nemīl zemāko un nepieķeras augstprātīgi vidū esošajam, un tādējādi viņš top tāds, kas var pieķerties augstākajam; un tas arī ir viss, ko mēs tiekam mudināti, piekodināti un iekveldināti darīt. (*Qui Christo credit, non diligit infimum, non superbit in medio, atque ita summo inhaerere fit idoneus: et hoc est totum quod agere iubemur, monemur, accendimur.*)”²⁰⁸

Augustīna pārspriedumi par pazemīgo ceļu pie Dieva ietver arī domas par to, ka ticoša cilvēka dzīve norit pazemīgā lūgšanā sevī, kā raksta Augustīns, skaidrojot Jāņa evaņģēliju 4,21-24, proti, Jēzus teikto, ka Dievs jāpielūdz nevis kādā kalnā, kas simbolizē lepību, bet pazemībā, kuras apzīmējums, kā skaidro Augustīns, Bībelē ir “ieleja”:

“Mēs esam dzirdējuši, un tas ir skaidrs; mēs esam izgājuši ārā un esam sūtīti iekšā. Tu teiksi: “Ak, kaut varētu atrast kādu augstu un vientuļu kalnu! Jo es ticu, ka, tā kā Dievs atrodas augstumos, viņš mani labāk sadzird no augstienes.” Vai tu domā, ka tādēļ, ka esi kalnā, esi tuvāk Dievam un viņš tevi agrāk sadzirdēs, it kā tu viņu sauktu no tuvākas vietas? Viņš mājo augstībā, bet *uzlūko pazemīgo* (Ps. 138,6). *Tas Kungs ir tuvu*. Kam? Vārbūt augstajiem? *Tiem, kuriem salauzta sirdis* (Ps. 34,19). Tas ir kas apbrīnojams: viņš gan mājo augstumos, gan ir tuvu pazemīgajiem. Viņš *uzlūko pazemīgo un pazīst lepno jau no tālienes* (Ps. 138,6). Viņš jau no tālienes redz augstprātīgos; un, jo viņi sev liekas augstāki, jo mazāk viņš tiem pietuvojas. Nu, vai tu meklēsi kalnu? Nokāp lejā, lai varētu pieskarties viņam. Bet, ja tu gribi uzkāpt – kāp, tikai nemeklē kalnu. Kāpšana augšup, saka psalmists, notiek viņa sirdī, *raudu ielejā* (Ps. 84,7). Ar ieleju viņš domā pazemību. Tādēļ dari visu iekšienē. Un, ja tu tiešām meklē kādu augstu vietu, kādu svētu vietu, sagādā sevī templi Dievam. Jo *Dieva nams ir svēts, tas jūs esat* (2.Kor. 3.17). Tu gribi lūgties templī? Lūdzies sevī. Taču vispirms topi par templi Dievam, jo viņš uzklausa lūdzēju savā templī.”²⁰⁹

²⁰⁶ Ibid., 14,13: “Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo. Elatio autem, quae in vitio est, eo ipso respuit subiectionem et cadit ab illo, quo non est quicquam superius, et ex hoc erit inferius.”

²⁰⁷ “.the realistic-mystical understanding of salvation.” – MCWILLIAM DEWART, “Augustine’s Struggle with Time and History”, p. 186.

²⁰⁸ *Epistolae* 18,3.

²⁰⁹ *In Johannis evangelium tractatus* 15,25: “Audivimus, et manifestum est; foras ieramus, intro missi sumus. O si invenirem, dicebas, montem aliquem altum et solitarium! credo enim quia in alto est Deus, magis me exaudit ex alto. Quia in monte es, propinquum te Deo putas, et cito te exaudiri, quasi de proximo clamantem? In excelsis habitat, sed *humilia respicit*. *Prope est Dominus*. Quibus? forte altis? *His qui obtriverunt cor*. Mira res est: et in altis habitat, et humilibus propinquat: *humilia respicit*,

3b.2. Jautājums par “bēgšanu” no laika

Šajā apakšnodaļā vēlos apskatīt Augustīna pētnieku dažādās interpretācijas attiecībā uz viņa domām par laiku, mūžību un tiekšanos vai bēgšanu no laika uz mūžību. Kā jau noskaidrots iepriekšējās nodaļās, Augustīna teiktā interpretācijas ir dažādas. Jautājums ir, vai tie pētnieki, kuri runā par to, ka Augustīns māca “bēgt” vai pat atbrīvoties no laika, parāda, kā viņš iesaka to darīt, un vai viņi tiešām uzskata, ka tas ir iespējams un ka Augustīns runājis par to, ka cilvēks varētu kļūt atbrīvots no laika, mūžīgs un nemainīgs, “piedalīties” mūžībā jau šajā pasaulē? L. Svīnijs pareizi norāda, ka tam ir kāda jēga tikai tad, ja “šādas pilnīgošanās kļūst par manām, ja tās patiešām ir manis daļa un sastāda mani un nav tikai pārejošas un (burtiski) virspusējas pilnīgošanās, kas neskar to, kas veido mani kā individu”²¹⁰. Ja tas tā nenotiek, tad kāda jēga it kā atbrīvoties no laika?

Vispirms vēlos citēt galvenās vietas Augustīna darbos, kurām pieķērušies “bēgšanas” teorijas atbalstītāji, kā arī galvenos viņu argumentus, lai pēc tam varētu parādīt, kur, manuprāt, ir viņu kļūda.

R. Teskes iemīļotākā vieta, kas izmantota arī viena viņa darba nosaukumā²¹¹, nāk no *Psalmu komentāriem*:

“Ak, Vārds pirms laika, Vārds, caur kuru radīti visi laiki un kurš arī dzimis laikā, jo viņš ir mūžīgā dzīvība, kas sauc laicīgos cilvēkus un padara par mūžīgiem! (*O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*)”²¹²

Dž.M. Rists²¹³ atsaucas uz Augustīna 38. sprediķi, kur viņš piemin Mateja evaņģēlija 8. nodaļas (23.–27.) stāstu par to, ka mācekļi laivā pārbijās no vētras, kamēr Jēzus gulēja, un to skaidro alegoriski, ka šīs pasaules kārdinājumi satrauc cilvēka sirdi kā kuģi, un tādēļ viņš iesaka cilvēkam:

“Cēl augšā savā sirdi Kristu, lai atmosfāta tava ticība, lai nomierinās tava sirdsapziņa un tiek atbrīvots tavs kuģis. (*Excita ergo Christum in corde tuo, vigilet fides tua, tranquillatur conscientia tua, et liberatur navis tua.*)”²¹⁴

Tomēr visvairāk citēts tiek *Traktāts par Jāņa evaņģēliju*:

“Un tā, kad laiks bija piepildījies (Gal. 4,4), nāca viņš, kuram bija mūs jāatbrīvo no laika. Atbrīvoti no laika, mēs nonāksim tajā mūžībā, kur nav laika. (..) Kopš mēs sākām runāt, mēs esam kļuvuši vecāki, un, bez jebkādam šaubām, tagad es esmu vecāks nekā no rīta; tāpat laikā nekas nestāv, nekas nepaliek piekalts uz vietas. Tādēļ mums ir jāmīl viņš, caur kuru radīti laiki, lai viņš mūs atbrīvotu no laika un piekaltu mūžībā, kur vairs nav nekādu laika maiņu. (*Denique ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore. Liberati enim a tempore, venturi sumus ad aeternitatem illam, ubi non est tempus. (..) Ex quo loquimur aliquantum senuimus, et sine ulla dubitatione senior sum modo quam mane: ita nihil stat, nihil fixum manet in tempore. Amare itaque debemus per*

excelsa autem a longe cognoscit; superbos longe videt, eo illis minus propinquat, quo sibi videntur altiores. Quarebas ergo montem? descende ut attingas. Sed ascendere vis? ascende: noli montem quaerere. Ascensiones, inquit, in corde eius (hoc Psalmus dicit), in convalle plorationis. Convallis humilitatem habet. Ergo intus age totum. Et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. In templo vis orare? in te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem.”

²¹⁰ “..such perfections become mine, that they genuinely are a part and constituent of me and are not merely transient and (literally) superficial perfections which do not enter into my make-up as an individual.” – SWEENEY, “Was St. Augustine a Neoplatonist or a Christian? Old question, new approach”, p. 412.

²¹¹ TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”.

²¹² *Enarrationes in Psalmos* 101ii,10.

²¹³ Skat. RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 84.

²¹⁴ *Sermones* 38,10.

quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mutabilitas temporum.)²¹⁵

Un jau daļēji citētais:

“Apspried lietu kustības, un atradīsi Bija un Būs; domā par Dievu, un atradīsi Ir, kur nevar būt Bija un Būs. Lai arī tu tāds būtu, kāp pāri laikam. Bet kurš gan var pats ar saviem spēkiem pārkāpt? Lai paceļ viņš, kurš teica Tēvam: *Es gribu, lai, kur es esmu, arī tie ir kopā ar mani.* (Jņ. 17,24) (*Discute rerum mutationes, inuenies Fuit et Erit: cogita Deum, inuenies Est, ubi Fuit et Erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcende tempus. Sed quis transcendet viribus suis? Leuet illuc ille qui Patri dixit: Volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum.*)²¹⁶

Arī Atzīšanās 12,28,38 frāze “*recurrens in te unum*” ir iemīļota tiem Augustīna pētniekiem, kuri saredz lielu Plotīna domu par atgriešanos pie Dieva, Viena, ietekmi uz Augustīnu. Par to īpaši runā R.D. Krūze.²¹⁷

Kā jau runāts Plotīna ietekmju sakarā, tās vietas, kur Augustīna agrīnajos darbos (līdz 391. gadam) var redzēt domas par dažādu veidu atbrīvošanos, arī no laika un visa laicīgā²¹⁸, Augustīns pats ir noraidījis darbā *Pārskati*. Lasot Svētos Rakstus (sevišķi Veco Derību un Pāvila vēstules) un tos skaidrojot, ap kļūšanas laiku par Hiponas Rēģijas bīskapu (395) viņš bija nonācis pie kristīgās mācības par Dieva radības labumu un glābšanas darbu, kuru paveicis ir Kristus (un viņš ir nācis laikā), un cilvēka uzdevums ir ticēt, nevis mēģināt glābt sevi saviem spēkiem.

3b.2.1. “Bēgšanas” teorijas piekritēji

Kad Dž.M. Rists piemin tematu “bēgšana no laika”, viņš pilnībā uzskaita R. Teskes citētās Augustīna vietas un domas: Dievs nedzīvo laikā; tik daudz, cik mēs kļūstam kā viņš, mēs pārvaram, bēgam no laika; mums ir jāatbrīvojas no laika, jo laiks ir radītās un ciešanu pilnās pasaules “pavadijums”; mēs tiekam saukti ārā no laika piedalīties Dieva mūžībā. Rists nepaskaidro, bet nosauc visus šos Augustīna izteikumus par “diezgan savādiem”²¹⁹.

R. Teske ir galvenais Augustīna laika teorijas skaidrotājs šādā rakursā, un viņa domas izriet no jau apskatītās mācības par krišanu laikā: “Tā kā mūsu būšana laikā ir sods par krišanu, Augustīns saredz, ka Kristus nākšanas mērķis ir atbrīvot mūs no laika.”²²⁰ Tiesa, arī šajos uzskatos Teskem bija

²¹⁵ *In Johannis evangelium tractatus* 31,5.

²¹⁶ *Ibid.*, 38,10.

²¹⁷ Robert D. CROUSE, “*Recurrens in te unum: The Pattern of St. Augustine’s “Confessions”*”, *Studia Patristica* 14 (1976), p. 289–392.

²¹⁸ Piemēram, *Soliloquies* 1,14,24: “Ir pilnībā jābēg no visa ar jutekļiem tveramā. (*Penitus esse ista sensibilia fugienda.*)” Un *Contra academicos* 1,3 Augustīns raksta, ka filosofija māca, ka jāienīst viss, ko redz mūsu acis un skar maņas (“*Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit*”).

²¹⁹ “In Augustine’s language, God does not live in time; hence it follows that in so far as we become like him, we too shall transcend or ‘escape from’ time. (...) We have descended into what is in time (*temporalia*, *True Religion* 15,29), but when we are in God we shall transcend time: there will be ‘in truth’ no past and future but only a present (*On John’s Gospel* 38,10). We shall have been ‘freed from time’ (*On John’s Gospel* 31,5; *Sermon* 38,10), for time is a part and ‘accompaniment’ of the created world, a world often marked by the sadness of the ephemeral, for we are called ‘out of time’ to share God’s divinity. Augustine and Monica achieved at Ostia a vision of what is eternal, beyond the passage of time. (...) Yet all this is rather strange.” – RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 84–85.

²²⁰ “Since our presence in time is the penalty of our fall, Augustine sees the purpose of Christ’s coming as to set us free from time.” – TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, p. 31.

skolotāji – P. Kursels²²¹ un R.Dž. O’Konels, bet Teske ir krietni radikālāks par viņiem, uzsvērdams, ka Augustīns māca, ka atbrīvošanās no laika jāveic tūlīt un tagad, tādēļ viņš ir arī galvenais, kuram oponentu darba piektajā nodaļā.

R. Teske citē jau minētās un citas Augustīna darbu vietas²²², kurās, viņaprāt, Augustīns runā par to, ka Kristus²²³ ir nācis, lai mūs atbrīvotu no laika. Viņš domā, ka šīs sākotnēji neoplatoniskās domas varot saprast “visai ortodoksā nozīmē”²²⁴. Viņš raksta, ka “cilvēka atbrīvošana no laika nav... atbrīvošana no *kaut kāda* laika *veida*, bet no laika”²²⁵.

K. Flašs R. Teski pat nosauc par “augsti pamācošu (*höchst instruktiv*)”²²⁶, jo viņš esot starp tiem nedaudzajiem pētniekiem, kuri šo atbrīvošanos nav attiecinājuši uz “cilvēka ideālo stāvokli (*menschlichen Idealzustand*)”, lai gan Flašs nonāk pretrunās, kad raksta, ka “mēs varam tikt izglābti no mūsu sašķeltības laikos tikai pēc mūsu laicīgās dzīves – caur dievišķo Logosu kā starpnieku starp Vienu un daudziem”²²⁷. Vai tad šis pēcnāves stāvoklis nav cilvēka “ideālais” stāvoklis? Ir, jo laicīgajā dzīvē atbrīvoties nav iespējams. Bet par to vēl runāšu.

Flašs raksta, ka tad, kad Augustīns sniedz argumentus pret ciklisku laiku un pasaules mūžīgumu, “tas notiek tādēļ, lai uzsvērtu dvēseles ētiski reliģiskā likteņa nepārprotamību un nodrošinātus, ka pilnīgi noteikti un reliģiski viennozīmīgi seko atbrīvošanās no laika”²²⁸. Kādēļ? Tādēļ, ka Augustīnam laiks esot “jau sākotnēji tik svešs kā nāve”²²⁹. Protams, šādas frāzes ir viegli izteikt, jo ir redzams, ka Augustīns dod priekšroku mūžībai, tomēr tās nekā nepaskaidro, ko vajadzētu darīt, ja mēs tomēr atrodamies laikā, kā tad būtu “jāatbrīvojas no laika”.

Ž. Še-Rī norāda uz mūžības īpašo vietu un cilvēka nepieciešamību “pacelties pāri laikam”²³⁰, turklāt tas izdodas tik lielā mērā, cik cilvēkam izdodas ierobežot dažādas kaislības²³¹. Viņš runā par to, ka mēs “zināmā mērā piedalāmies mūžībā”, kad “ar savu garu atbrīvojamies no laika, kas “sadala” mūsu esamību”²³².

M. Iftjē, savā darbā dēvējot Augustīna traktēto kristīgā cilvēka stāvokli par “tragisku”, laiku nosauc par “šķērslī, pret kuru cilvēks pakļūp savās pūlēs savienoties ar Esošo”²³³.

²²¹ Skat. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, III līdz VI nodaļu, p. 93–226.

²²² Skat. TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 29–47.

²²³ Par Kristus lomu šajā aspektā tiks runāts darba nākamajā nodaļā.

²²⁴ “..in a quite orthodox sense.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 29.

²²⁵ “Man’s liberation from time is not (..) a liberation from a *kind* of time, but from time.” – Ibid., p. 37.

²²⁶ FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 215.

²²⁷ “Denn nur durch den göttlichen Logos als den Vermittler zwischen dem Einen und dem Vielen können wir, *nach* dem irdischen Leben, aus der Zersplitterung in die Zeiten gerettet werden.” – Ibid., S. 224.

²²⁸ “..geschieht dies nicht, um die Zeit aufzuwerfen, sondern um die Eindeutigkeit des ethisch–religiösen Endschiedsals der Seele festzuhalten, also um zu sichern, dass die Befreiung aus der Zeit endgültig und religiös–eindeutig erfolgt.” – Ibid., S. 108.

²²⁹ “Die Zeit ist, Augustin zufolge, uns ursprünglich so fremd wie der Tod.” – Ibid., S. 214.

²³⁰ “Et sa préoccupation majeure reste de préserver l’éternité contre tout contact avec ce qui demeure successif, tout en ménageant à l’esprit une voie pour s’élever au-dessus du temps.” – CHAIX-RUY, *Saint Augustin: temps et histoire*, p. 15.

²³¹ “La pensée secrète de saint Augustin, c’est que nous nous élevons au-dessus du temps, dans la mesure où nous parvenons à nous soustraire aux passions qui nous harcèlent et qui nous troublent.” – CHAIX-RUY, “La perception du temps chez saint Augustin”, p. 83.

²³² “Mais par notre esprit nous échappons au temps “qui divise” notre être; par lui, dans une certaine mesure, nous participons à l’éternité.” – Ibid., p. 83.

²³³ “Le temps apparaît comme un obstacle contre lequel vient buter l’homme dans son effort pour s’unir à l’Être en qui seul

Dž. Makviljama Djūārta norāda, ka Augustīns saredzējis “laiku, tāpat kā izkaisītību, kā tādu, kuram jāpaceļas pāri”²³⁴, un tas esot “vismaz zināmā mērā” iespējams, ja “prāts tiecas uz priekšu, uz Dieva apsolīto nākotni”²³⁵.

Daļa pētnieku savos darbos izmet pa frāzei par atbrīvošanos vai bēgšanu no laika, nepaskaidrojot tuvāk, kā viņi to saprot, tomēr, iespējams, ka ne ar domu, ka Augustīns šo “bēgšanu” būtu attiecinājis uz reālu atbrīvošanos no laika šīs dzīves ietvaros. Dž.F. Kelehens sava plašā un ļoti interesantā pētījuma nodaļā par Augustīna uzskatiem par laiku šim tematam veltījis tikai vienu frāzi, ka dvēselei “ar Dieva žēlastību ir sevi jāsalasa kopā no šīs izkaisītības un jāpaceļas augstākā dzīves formā”²³⁶. Tomēr no tā nevar neko secināt par to, kad un kā var notikt šāda “pacelšanās”.

3b.2.2. “Bēgšanas” teorijas noraidītāji

Plašākais darbs par Augustīna izpratni par laiku un laicīgumu ir H.J. Sana disertācija. Lai gan jautājums par to, vai laiks ir labs vai slikts, nav viņa pētījuma centrā, tomēr viņa nostāja ir skaidra: “Augustīns nekad nav domājis, ka laiks ir slikts un ka izbēgšana no laika plūduma ir atbrīvošanās no cilvēka eksistences un risinājums tās nepatīkamajam stāvoklim.”²³⁷

Ž. Gitons raksta par Plotīnu un neoplatonismu, kurā var redzēt “tīru garīgu bēgšanu, kas mums palīdz pamest laiku bezlaicīguma dēļ”²³⁸, jo hellēnisms ne vairāk kā islāms un budisms spēja samierināt indivīdu ar laicīgumu²³⁹, taču Augustīnu viņš nosauc par “atšķirīgu ģēniju”²⁴⁰, jo viņa uzskatu pamatā bija Vecās Derības priekšstati par Dievu Radītāju, kura darbs ir šī pasaule un viss laicīgais. Tādēļ Gitona frāze, ka Jēzus Kristus ir “starpnieks, kas spēj dvēseli atbrīvot no laika”²⁴¹, visticamāk, nav domāta tā, kā Augustīna uzskatus skaidro “bēgšanas” teorijas atbalstītāji.

E.P. Meijerings ir ieraudzījis to, ka Augustīns “kā mistiķis” būtu gribējis pārvarēt saraustītību laikā, bet “kā kristīgais teologs” viņš arī zinājis, ka laiks ir Dieva dāvana, laba Dieva radība, tikai vaina ir tajā, ka cilvēks, “kamēr ir grēcinieks, nevar izmantot Dieva dāvanu tā, kā Dievs to ir domājis”²⁴².

il peut trouver ce bonheur qu'il cherche en chacune de ses démarches.” – HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, p. 202.

²³⁴ “Inasmuch as Augustine saw the fragmentation of the world to derive above all from its transitory nature, he understood time, like dispersion, as something to be transcended.” – MCWILLIAM DEWART, “Augustine’s Struggle with Time and History”, p. 471.

²³⁵ “Those distractions can be overcome to some degree at least by the mind pressing forwards the divinely promised future.” – Ibid., p. 475.

²³⁶ “...must gather itself by God’s grace from this dispersion and rise to a higher form of life.” – CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, p. 202.

²³⁷ “Augustine never meant that time is evil and that escape from the flux of time is the deliverance from and the solution for the predicament of human existence.” – SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. 78.

²³⁸ “...une pure évasion mentale qui nous fait quitter le temps pour l’intemporel.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 133.

²³⁹ “...pas plus qu’après lui l’islamisme, pas plus qu’avant lui le bouddhisme, l’hellénisme ne peut admettre cette réhabilitation du singulier et du temporel.” – Ibid., p. 403.

²⁴⁰ “Saint Augustin est un génie différent.” – Ibid., p. 136.

²⁴¹ “...le médiateur capable libérer l’âme du temps.” – Ibid., p. 96.

²⁴² “Er spricht als Mystiker, der zugleich christlicher Theologe ist. Als Mystiker will er sein schmerzhaftes Zerrissenheit in der Zeit durch die Einwerdung mit Gott überwinden, aber als christlicher Theologe weiss er auch, dass die Zeit ein Geschenk Gottes ist, das zur guten Schöpfung gehört. Dieses führt ihn zu seinen Spekulationen über das Verhältniss zwischen dem ewigen Gott und der zeitlichen Welt. Weil er Sünder ist, kann er das Geschenk der Zeit nicht so gebrauchen wie es sich vor

Tomēr, kas attiecas uz misticismu, pat Ostijas vīzijā Augustīns, kā raksta E.A. Šmits, “objektīvi” palika laikā²⁴³. Un arī E. Žilsons norāda, ka vēlme pārkāpt pāri cilvēka esamībai un atbrīvoties no laika neizbēgami cieš fiasko (“*l'échec*”), jo tas nav iespējams, bet, lai izbēgtu no izmisuma, visas reliģijas un filosofijas piedāvā kaut kādu ceļu, kā “izpirkt laiku”, tomēr Augustīna kristīgā filosofija šajā ziņā, Žilsonaprāt, esot visdziļākā un veiksmīgākā.²⁴⁴

K. Millers, oponējot R.Dž. O'Konelam, uzsver, ka Augustīns ir mācījis “radītās pasaules *bonitas*”²⁴⁵ un tikai dažos agrīnajos darbos izmetis frāzes, ka jābēg no “*mundus sensibilis*” uz “*mundus intellegibilis*”, ko varētu saprast kā “Weltflucht und latente Präexistenzmotive”²⁴⁶. Lasot Pāvila vēstules, Augustīns arvien vairāk nonāca pie atziņas, ka uzsvars tiek likts uz nākotni – uz cilvēku, kas būs Dieva paradīzes iemītnieks. Un tādēļ Augustīns “nesludina nekādu bēgšanu no pasaules (*er predigt keine Weltflucht*)”²⁴⁷.

O.H.H. Lehnars norāda, ka “*conversio*” sasniegtā “*Entzeitlichung*” nav nekāda bēgšana no laika, tā nav “laika pārveidošana mūžībā, jo laiks paliek ne-mūžība”, bet gan “laika izmantošana un realizēšana”²⁴⁸ (un tā laiks tiek pārvarēts) ar labajiem darbiem, kā raksta Augustīns, ar “laicīgu palīdzību, kas nesīs augļus nākotnē (*ad usus temporales fructosa in futurum opera*)”²⁴⁹.

L. Borošs, kurš norāda, ka Augustīns “nenogurstoši uzsver, ka dvēselei jāatbrīvojas no šī laicīguma”²⁵⁰, parāda, ka cilvēks ir tikai ceļā prom no zemākās, laicīguma, pakāpes²⁵¹, jo mūžība tiks sasniegta nākotnē. Viņš gan runā arī par “dvēseles dinamismu, kas var pārkāpt pāri laicīgumam”²⁵² ar zināšanu un mīlestības palīdzību, tomēr - ne pāri laikam. Šķiet, Borošs ir gribējis pateikt, ka ar pareizu attieksmi cilvēks var būt brīvs no laika negatīvās ietekmes (laicīguma), bet viņš vienalga atradiesies laikā.

Gott geziehmt.” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 116.

²⁴³ “Durch (..) Aufhebung erhält der Mensch nicht ein anderes Sein, und den Zeiten selbst tut solche Aufhebung nichts an; der Mensch gewinnt, wie in der Vision von Ostia, eine andere Erkenntnisweise. Objektiv bleibt der Mensch, wie er Geschöpf bleibt, in der Zeit, aber er hat, für kurze Zeit, die Präsenzweisen von Vergangenheit und Zukunft überstiegen und ist für eine Weile, in der Anschauung von Ewigkeit, von der Erfahrung vorübergehender Zeit befreit gewesen.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 62.

²⁴⁴ “Mais l'existence étant le seul mode d'être accessible à l'homme, on le voit faire un effort sans cesse repris afin de transcender l'existence en se libérant du temps. Une telle entreprise est nécessairement vouée à l'échec, car l'homme ne pourrait réussir qu'en transcendant la condition humaine. Pour éviter le désespoir, la mythologie, la philosophie et la religion lui offrent chacune ses ressources, mais aucune grande doctrine religieuse n'a poursuivi cet effort de rachat du temps, avec plus de constance, de profondeur et de succès que la philosophie chrétienne de saint Augustin.” – GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 222–223.

²⁴⁵ MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 28.

²⁴⁶ Ibid., S. 135.

²⁴⁷ Ibid., S. 248. Skat. visu nodaļu: “Eschaton: Zukunft oder/und Jenseits”, S. 245–249.

²⁴⁸ “Der Prozess der *conversio* ist zugleich gestiftet und getätigt, zubestimmt und gewählt. Die in ihm erstrebte Entzeitlichung ist keine Flucht aus der Zeit, sondern ein Benützen und Tätigen der Zeit, das Zeit überwindet, weil es Bleibendes schafft und selbst wird. So kann von Werken, die dem Nutzen in der Zeit dienen und doch fruchtbar sind für Zukunft und Ewigkeit, die Rede sein. Entzeitlichung besagt nicht Transformation von Zeit in Ewigkeit, da Zeit ja Nicht-Ewigkeit bleibt, dem Vergehen und Versinken verhaftet ist. Sie ist die Möglichkeit des zeitlich Seienden in der Zeit, ja im Vergehen und Verfallen, in Tod und Untergang das Ewige zu ergreifen, d.h. von ihm ergriffen, dem Nichts entzogen und in den Mit-Stand der Ewigkeit erhoben zu werden.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 159–160.

²⁴⁹ *Confessiones* 11,34,49.

²⁵⁰ “Augustinus wird nicht müde zu betonen, dass die Seele von dieser Zeitlichkeit befreit werden muss, damit sie zu ihrer wahren Erfüllung gelange.” – BOROS, *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*, S. 23.

²⁵¹ “..von einer niederen Stufe der Zeitlichkeit zu einer höheren hin ‘auf dem Wege ist’” – Ibid., S. 53.

²⁵² “..seelischen Dynamismus, der die Zeitlichkeit überschreiten möchte.” – Ibid., S. 125.

Un N. Fišers norāda uz atšķirību starp Plotīnu, kas māca atbrīvoties no laika, un Augustīnu, kas māca atbrīvoties no laicīgā²⁵³, jo Augustīns arī nemāca, ka dvēsele krītot būtu “laicīgojusies” un tās mērķis būtu “atbrīvoties no laika”²⁵⁴.

Dž. Vecels uz problēmu paraugās no tāda skatpunkta – kas ņem virsroku: laiks vai tikums? “Tikmēr, kamēr mūsu visvārīgākais laicīgās iesaistītības avots – vēlme iegūt ārējos labumus – paliek tikuma kontrolē, laiks zaudē savu varu pār mums.”²⁵⁵ Līdz ar to nav vajadzīga nekāda ‘atbrīvošanās’.

E. TeSelle arī norāda, ka spriedzi starp dievišķo un radīto var mazināt, “ne jau bēgot uz mūžību un pametot vispār laicīgo, bet gan nostādot tos tiem domātajās attiecībās”²⁵⁶. R.P. Kenedijs norāda, ka Augustīns ieteicis laiku nevis pamest, bet pieņemt.²⁵⁷

P. Rikērs, rakstīdams par laiku un stāstījumu, un *Atzišanās* 11. grāmatu, saka, ka jebkurš stāstījums attēlo laicīgu pieredzi: “Stāstījums ir iespējams, kur mūžība piesaista un paceļ laiku, nevis kur tā to likvidē.”²⁵⁸ Par to liecina visa *Atzišanās* 11. grāmata.²⁵⁹

P. Breci norāda: “..ja mums jāsecina, ka cilvēka uzdevums ir vienīgi bēgt no laika, tad mēs nekādā veidā vairs nevaram atzīt vēsturiskās pasaules vērtību, kura mums ir tik dārga un kurā iekšā mēs dzīvojam.”²⁶⁰

A.-I. Marū pieeja ir ļoti interesanta. Viņš vairo moderno filosofiju, kas pieļaujot “*l'erreur fatale*”²⁶¹ savā nespējā skaidrot vēsturi no temporālā skatu punkta, un viņš uzsver “vēstures pozitīvo vērtību (*une valeur positive à l'histoire*)”²⁶². Marū saprot Augustīna domas tā, ka Augustīns esot bijis pārliecināts, ka šis mūsu laiks jau tagad ir mesijāniskais laiks. Marū šo pieeju sauc par “optimistisku dogmatismu (*un dogmatisme optimiste*)”²⁶³.

Un salīdzinoši nesena un fundamentāla pētījuma autors K.A Korti norāda, ka, lai gan mūžība ir pilnīgs laika pretstats, tomēr “nav mērķis, uz kuru jābēg prom no laika”²⁶⁴.

²⁵³ “Das Ziel, das die Zeituntersuchung in Gang als Ziel Plotins und in Atem hält, ist keine *Entzeitlichung*, die man mit Recht als Ziel Plotins nennen kann, sondern die *Entflüchtigung* des Zeitlichen, worunter das Ende der Flüchtigkeit der für kunstbar gehaltenen Zeit zu verstehen ist.” – FISCHER, “Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen”, S. 506.

²⁵⁴ “Weil Augustinus nicht annimmt, dass die Seele sich selbst durch den Abfall von einem besseren Zustand ‘verzeitlicht’ hat, ist ihr Ziel auch keine ‘Entzeitlichung’ im Sinne ihrer Rückkehr zum Einen.” – Ibid., S. 512.

²⁵⁵ “As long as our most vulnerable source of temporal involvement – desires for the possession of external goods – remains under the control of virtue, time loses its power over us.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 75.

²⁵⁶ “There is always a certain tension between the being of things in themselves, which is inferior to divine being, and the divine ideas, which, though they are superior to the created things, are nevertheless oriented toward their realization. The tension is to be resolved not by fleeing to the eternal and forsaking the temporal altogether but by setting them in their intended relationship.” – TESSELLE, *Augustine the Theologian*, p. 213.

²⁵⁷ “Augustine has discovered that his spiritual quest must embrace temporality, not abandon it.” – KENNEDY, “Book Eleven: The ‘Confessions’ as Eschatological Narrative”, p. 170.

²⁵⁸ “Narration is possible wherever eternity attracts and elevates time, not where it abolishes.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 237.

²⁵⁹ “This book, indeed, attests to the fact that the attraction of the eternity of the Word felt by temporal experience is not such as to plunge the narration, which is still temporal, into a contemplation free from the constraints of time.” – Ibid., p. 29.

²⁶⁰ “..se dovessimo concludere che soltanto nella fuga dal tempo sta il compito dell’uomo, non potremo più in alcun modo riconoscere una dignità al monto storico, che pure ci è tanto caro e nel quale viviamo immersi.” – BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, p. 155.

²⁶¹ MARROU, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 27.

²⁶² Ibid., p. 28.

²⁶³ Ibid., p. 16.

²⁶⁴ CORTI, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, S. 220.

Manuprāt, katrs no uzskaitīto pētnieku mēģinājumiem skaidrot Augustīna domas par to, kāpēc no laika nav jābēg, izgaismo savu aspektu un palīdz saprast Augustīna laika mācības dziļumu.

3b.2.3. Rezumējums par “bēgšanas” teorijas noraidījumu

Es arī pievienojos “bēgšanas” teorijas noraidītājiem un vēlos uzskaitīt galvenos apsvērumus.

1. Interesanti, ka gandrīz visi pētnieki, kuri runā par “bēgšanu” no laika, lieto tādas frāzes kā “zināmā mērā”. Tā ir izlaipošana pa vidu, neko tā arī nepaskaidrojot, kas tā ir par atbrīvošanos un vai tāda maz ir iespējama. Šķiet, R. Teske nonāk pretrunās pats ar sevi un padara bezjēdzīgu savu plašo pētījumu par to, ka Augustīns māca atbrīvoties no laika, kad viņš beidzot parāda, manuprāt, to, kā Augustīns saprot laika iespējamo pārveidošanu: “Laiks tiek pārveidots tikai *in spe*, nevis *in re*, līdz mēs nāksim Dieva mūžībā, kur laika vairs nebūs.”²⁶⁵ Līdz ar to – kas tā ir par atbrīvošanu no laika jau tagad, par kuru Teske runā?

2. Mēs, cilvēki, esam Dieva radības, un tādi, kādi mēs esam radīti, mēs varam vai nu dzīvot laikā, vai nedzīvot nemaz – citas iespējas nav. Protams, salīdzinot ar Dievu, cilvēka eksistence in neeksistence (“Salīdzinot ar tevi, tās nav ne skaistas, ne labas, ne arī ir,” *Atzīšanās* 11,4,6), tomēr, cik lielā mērā tā ir īsta, tik lielā mērā tā mums jādzīvo.

3. Ja R. Teske nebūtu bijis tik ļoti pieķēries krišanas-atbrīvošanās teorijai un būtu vairāk nošķīris Augustīna domas par “laicīgajām lietām” un cilvēka attieksmi pret tām no domām par laiku kā tādu, viņš būtu aizgājis daudz skaidrākā virzienā, ko pats iezīmējis ar vārdiem, ka Augustīns “uzskata mīlestību pret laicīgajām lietām par nomaldījušos”²⁶⁶. Un tad arī Augustīna teikto darbā *Par patieso reliģiju* 46,89 – “ja mēs degam mīlestībā pret mūžīgajām lietām, mēs ienīstam laicīgās vajadzības (*oderimus ergo temporales necessitudines, si aeternitatis caritate flagramus*)” – Teske citējot būtu sapratis kā attiecinātu uz nepieciešamību cilvēkam mainīt attieksmi pret laicīgajām lietām, nevis bēgt no laika (kas normālā veidā nemaz nav iespējams), jo šis Augustīna darba izrāvums nāk no rindkopas, kas veltīta tuvākmīlestībai. Savas iebildes ar Augustīna domu palīdzību turpināšu darba piektajā nodaļā.

4. Būtiskākais mans iebildums R. Teskem ir, ka viņš tendenciozi visas vietas, kur Augustīns runā par cilvēka attālumu no Dieva, skaidro kā attiecinātas uz cilvēka esamību laikā kā soda telpā, kā arī visas vietas, kur Augustīns runā par atbrīvošanos no laika, kā attiecinātas uz tagadni, nevis nākotni. Man un vairumam pētnieku liekas, ka tādus izteicienus kā citētais un Teskes iemīļotais “*vocans temporales, faciens aeternos*” Augustīns ir domājis attiecībā uz Dieva apsolīto nākotni un mūžīgo dzīvošanu. Un tieši tādēļ, kā jau teikts, ka cilvēks kā radība šajā dzīvē nemaz nespēj no laika atbrīvoties, jo tad mūsu eksistence būtu jāpārveido citā. Augustīns runā par eshatoloģisko nākotni, glābšanas mērķi, par kuru plašāk runāšu darba sestajā nodaļā.

²⁶⁵ “Time is transformed only *in spe*, not *in re*, until we come to God’s eternity where time will be no more.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 37.

²⁶⁶ “.considers the love of temporal things misguided.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 41.

5. Un noslēdzot paša Augustīna vārdi, kur viņš skaidro Jāņa 2. vēstules 2,16 vārdus “Jo viss, kas ir pasaulē – miesas iekāre, acu iekāre un pasaulīgā lepība –, viņš teica – šīs trīs, kuras nav no Tēva, bet ir no pasaules (*Quia omne quod in mundo est, desiderium est carnis, et desiderium oculorum, et ambitio saeculi, tria dixit, quae non sunt ex Patre, sed ex mundo sunt*)”):

“Kāpēc es nedrīkstu milēt to, ko Dievs radījis? Ko tu vēlies? Vai tu vēlies milēt laicīgās lietas un aiziet kopā ar laiku, vai arī nemilēt pasauli un dzīvot mūžīgi ar Dievu? Laicīgo lietu upe aizplūst, bet mūsu Kungs Jēzus Kristus ir kā pie upes izaudzis koks. Viņš pieņēma miesu, nomira, augšāmcēlās un uzkāpa debesīs. Viņš vēlējās zināmā veidā sevi iestādīt pie laicīgo lietu upes. Vai tevi rauj dzelmē? Pieķeries pie koka. Vai tevi mētā pa viņiem mīlestība pret pasaulīgajām lietām? Ķeries pie Kristus. Tevis dēļ viņš kļuva laicīgs, lai tu varētu kļūt mūžīgs, jo arī viņš tā kļuva laicīgs, lai paliktu mūžīgs. Kaut kas viņam nāca klāt no laika, bet nemazinājās no mūžības. (..) Cik liela gan ir atšķirība starp diviem cilvēkiem, kuri atrodas cietumā, kad viens ir noziedznieks un otrs – viņa ciemiņš! Dažreiz kāds cilvēks atnāk pie sava drauga un ieiet viņu apciemot, un abus mēs redzam cietumā, bet abi ir pilnīgi atšķirīgi un dažādi. Vienu tur iesloga viņa lieta, otru atvedusi cilvēkmīlestība. Tā mūs savā mirstīgumā cieši turēja apsūdzētā stāvoklis, bet viņš [Kristus] nonāca lejā savā žēlastībā. Viņš ienāca pie gūstekņa kā atpircējs, nevis apspiedējs. Kungs izlēja par mums savas asinis, izpirka mūs un mainīja mūsu cerības. Mēs joprojām nesam mirstīgu miesu un ie baudām no nākotnes nemirstības. Mēs mētajamies jūras viņos, bet savu cerību enkuru jau esam iegremdējuši zemē.”²⁶⁷

3b.3. Monasticisms un aiziešana no pasaules

Ja Augustīns laiku un visu laicīgo būtu sapratis kā šķērsli kristieša dzīvē, ja viņš būtu cilvēka laicīgo ķermeni vērtējis kā dvēseles slogu, iespējams, viņš būtu askētisku mūka dzīvi izcēlis kā vislabāko dzīvesveidu (jo otra iespēja, kā aizbēgt no šīs pasaules, būtu pašnāvība, bet par Augustīna attieksmi pret to runāšu 6. nodaļā).

Lasot *Atzišanās*, tiešām var redzēt, ka Augustīns askētisku (visvairāk uzsvērdams tieši seksuālo atturību), mūka dzīvesveidu ir saredzējis kā mērķi, kuru viņš gribēja sasniegt, pirms vēl bija kļuvis par kristieti, bet ko viņa griba nespēja izvēlēties, jo viņa miesīgās tieksmes un kaislības, “niecību niecības un tukšību tukšības (*nugae nugarum et vanitates vanitantium*)”, viņu no tā atrunāja, piedāvādamas “kaunpilnas lietas”. Viņu “uzrunāja valdonīgs ieradums: “Un tu domā, ka varēsi bez viņām iztikt?””²⁶⁸. Augustīns parāda savas sašķeltās gribas cīņu viņā, kad savā starpā cīnījās atturība (viņš norāda uz klostera brāļu un māsu piemēru) ar kaislībām un ieradumu:

“No tās puses, uz kurieni biju pavērsis savu seju un kurp baiļojos pāriet, man atklājās šķīstā un cieņpilnā atturība (*casta dignitas continentiae*) – skaidra un neizlaidīga liksmība, kas laipni un godīgi aicināja iet un nešaubīties. Lai mani saņemtu un apkamptu, tā pastiepa savas šķīstās rokas, kurās bija daudz labu piemēru. Tur bija zēni

²⁶⁷ *In Epistulam Johannis ad Parthos tractatus* 2,10: “Quare non amem quod fecit Deus? Quid vis? utrum amare temporalia, et transire cum tempore; an mundum non amare, et in aeternum vivere cum Deo? Rerum temporalium fluvius trahit: sed tamquam circa fluvium arbor nata est Dominus noster Iesus Christus. Assumpsit carnem, mortuus est, resurrexit, ascendit in coelum. Voluit se quodammodo circa fluvium temporalium plantare. Raperis in praeceps? tene lignum. Volvit te amor mundi? tene Christum. Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus; quia et ille sic factus est temporalis, ut maneret aeternus. Accessit illi aliquid ex tempore, non decessit ex aeternitate. (..) Quantum interest, cum duo sunt in carcere, inter reum et visitatorem ipsius? Homo enim aliquando venit ad amicum suum, et intrat visitare eum, et ambo in carcere videntur; sed multum distant et distincti sunt. Illum causa premit, illum humanitas adduxit. Sic in ista mortalitate, nos reatu tenebamur; ille misericordia descendit: intravit ad captivum redemptor, non oppressor. Dominus pro nobis sanguinem suum fudit, redemit nos, mutavit spem nostram. Adhuc portamus mortalitatem carnis, et de futura immortalitate praesumimus: et in mari fluctuamus, sed anchoram spei in terra iam fiximus.”

²⁶⁸ *Confessiones* 8,11,26. Un arī iepriekšējie rindkopas citāti.

un meitenes, un daudz jaunu un dažāda vecuma cilvēku. Tur bija gan cienījamas atraitnes, gan vecas jaunavas, un viņu atturība nebūt nebija neauglīga, bet ražena dēlu māte: no tevis, Kungs, sava līgavaiņa, tā bija dzemdējusi daudz prieka. Atturība mani izsmēja, uzmundrinot: “Un tu nespēsi to, ko spēj viņi, to, ko spēj viņas?” (..) Es nosarku kaunā, jo joprojām dzirdēju šo niecību murmināšanu un vilcinādamies paliku uz vietas. Un atkal atturība it kā teica: “Kļūsti kurls pret savu nešķīsto miesu zemes virsū, tad tā nomirs. Tā stāsta tev par priekiem, bet ne par to, kas ir Kunga, tava Dieva, likums.”²⁶⁹

Arī pati Augustīna pievēršanas notika, izlasot Pāvila vārdus Vēstulē romiešiem 13,13-14, kuri aicina uz atturību: “Nevis dzīrēs un dzeršanā, baudkārē un izlaidībā, ķildās un skaudībā, bet tērpies Kungā Jēzū Kristū un rūpes par miesu nepārvērtiet par kārībām.”²⁷⁰ Kad Augustīns pievērsās Kristum, viņš arī uzreiz kļuva par mūku, izvēlējās bezlaulību, kuru Pāvils bija ieteicis kā labāku par laulību, lai gan nebija pēdējo nosodījis. Atgriezies dzimtajā pilsētā Tagastē, Augustīns nodibināja pats savu mūku kopienu, kurā arī kādu laiku dzīvoja, līdz kļuva par bīskapu, kas, protams, arī iekļāva celibātu.

Lai gan Augustīns tiešām izvēlējās tādu ceļu, viņš nekur nesaka, ka laulības dzīve būtu slikta. Viņš nosoda kaislības, kuras valda pār cilvēku, bet cilvēks nespēj pār tām valdīt. Viņš nosoda nepareizu laicīgo lietu, kā arī ķermeņa izmantošanu. Un tādēļ Augustīns nesaka, ka visiem būtu jābēg no pasaules un jākļūst par mūkiem, tādā veidā kaut vai simboliski aizejot no laicīgā un tā ietekmes. No laika tādā veidā aiziet nevar, mēs neizbēgami dzīvojam laikā. Kā šajā sakarā norāda Dž. Vecels, “mūžība nav objekts, ko laicīga būtne varētu izvēlēties, it kā viņam būtu tāda iespēja nedzīvot laikā”²⁷¹. Arī mistiskās pieredzes beidzas, tās neilgst.

Tā kā Augustīns, kā jau tika norādīts, iebilst pret manihejiešu un citu uzskatu, ka ķermenis ir saistāms ar ļauno, askētisms un atturība nav mērķis pats par sevi.²⁷² Augustīna uzskati ir skaidri, pat ja tie daudzās vietās šķiet kā vedinoši uz ļoti rigorožu askētismu. Viņš saredz iekāri kā to, kas ir samaitājusi cilvēku. Pats ķermenis ir labs, bet cilvēku pazudina tā samaitātība. Askētisms ir nepieciešams, nevis lai atbrīvotos no ķermeņa, bet lai to pareizi lietotu:

“Pareizi ir teicis apustulis: *Neviens nekad nav ienīdis savu miesu.* (Ef. 5,29) Un, ja kādi saka, ka viņi labprātāk gribētu būt vispār bez ķermeņa, viņi pilnībā maldās. Viņi ienīst nevis savu ķermeni, bet tā samaitātību un smagumu. Tāpēc viņi vēlas, nevis lai tiem nebūtu ķermeņa, bet lai tas būtu nesamaitāts un viegls. Bet viņi domā, ka tāds ķermenis nevar būt nekāds ķermenis, jo domā, ka tāds var būt tikai gars. Kas attiecas uz to, ka cilvēkus var redzēt šaustām savu ķermeni ar atturību un grūtībām, tad tie, kuri to

²⁶⁹ Ibid., 8,11,27.

²⁷⁰ Skat. *Confessiones* 8,12,29. Augustīna citētais latīņu teksts: “Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.”

²⁷¹ “Eternity is not an object that a temporal chooser can select, as if the chooser had the option not to live in time.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 133.

²⁷² U.A. Padovani tam pamatojumu rod Augustīna vārdos par Debesu pilsētas iemītnieku kopā dzīvošanu ar pārējiem šajā pasaulē, un tādēļ norāda, ka “pret laicīgajām lietām nav jāizturas ar pilnībā negatīvu askētismu”: “Comunque, finchè la Città celeste e i suoi seguaci stanno pellegrini quaggiù e mescolati con gli uomini mondani, seguaci della Città terrena, non debbono essi comportarsi verso le cose temporali con un ascetismo al tutto negativo, come quello insegnato, per es., dal Manicheismo, per cui il male, essendo sostanziale, non può essere che fuggito e non vinto, nè elevato a mezzo e strumento di bene.” – Umberto A. PADOVANI, “La città di Dio di S. Agostino. Teologia e non filosofia della storia”, in *S. Agostino; Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte* (= Sonderausgabe von: *Rivista di Filosofia neoscolastica* 23 (1931)), p. 255.

dara pareizi, nedara to tādēļ, lai tiktu vaļā no ķermeņa, bet gan lai tas būtu pakļāvīgs un gatavs katram nepieciešamam darbam.”²⁷³

Un tālāk, skaidrojot Pāvila Vēstules galatiešiem 5,17 vārdus “Miesa iekāro pret garu, bet gars – pret miesu (*Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*)”, Augustīns norāda, ka “tas ir teikts par nesavaldītu miesīgu ieradumu, kuram pretējs ir tas, ko iekāro gars, - nevis lai iznīcinātu ķermeni, bet lai, savaldot ķermeņa iekāri, proti, tā ļaunos ieradumos, darītu to garam pakļāvīgu, kas arī ir tas, ko prasa dabīgā kārtība”²⁷⁴. Klosterī varbūt ir vieglāk savaldīt iekāri, bet arī laicīgajiem cilvēkiem tas nav neiespējams.

Ir arī vietas, kur Augustīns runā par kontemplatīvu dzīvi kā “*sapientia*” mērķi un kā tādu, kas ir pārāka par darbīgu dzīvi, par ko plašāk runāšu 5. nodaļas b sadaļā. Darbā *Pret manihejeti Faustu* viņš salīdzina tās ar Rahēli un Leu (Gen. 29,16ss). Tomēr viņš zina, kas ir iespējama un kas – vēlama: “Cilvēks jau vēlētos, ja vien spētu, bez jebkādam grūtībām un pūlēm, ko nākas pieņemt, kaut ko darot un ciešot, tūlīt nonākt pie skaistas un pilnīgas gudrības liksmības, bet tas nav iespējams mirstīgo zemē. (..) Pareizi mācītam cilvēkam pūles izdarīt to, kas ir taisnīgs, ir svarīgākas par vēlmi saprast to, kas ir patiens.”²⁷⁵ Un tādēļ arī šī un līdzīgas vietas nav obligāti, kā norāda R.H. Nešs, “iegansts monasticismam un aiziešanai no pasaules”²⁷⁶.

Ir tomēr pētnieki, piemēram K. Herisons, kuri nepiekrīst un domā, ka Augustīns mūku dzīvesveidu saskatīja kā labāko, kā nodzīvot šo dzīvi – turklāt nevis tāpēc, ka tā būtu bēgšana no šīs pasaules, bet tādēļ, ka, kopienā dzīvojot, bijusi iespēja praktizēt kristīgo mīlestību²⁷⁷. Jā, iespēja, taču no tā neizriet, ka Augustīns būtu to izcēlis kā augstāko ceļu, drīzāk – uzdrikstēšos teikt – vieglāko, jo daudz grūtāk ir mīlēt ienaidnieku nekā brāli, grūtāk ir dzīvot laicīgajā sabiedrībā, kur cilvēkiem ir dažādi uzskati un dažāda attieksme pret tevi, nekā mūku kopienā, kur valda kristīgā brāļu mīlestība.

²⁷³ *De doctrina christiana* 1,24,24: “Verum est enim quod ait Apostolus: *Nemo umquam carnem suam odio habuit*. Et quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur. Non enim corpus suum, sed corruptiones eius et pondus oderunt. Non itaque nullum corpus, sed incorruptum et celerrimum corpus volunt habere, sed putant nullum corpus esse si tale fuerit, quia tale aliquid esse animam putant. Quod autem continentia quadam et laboribus quasi persequi videntur corpora sua; qui hoc recte faciunt, non id agunt ut non habeant corpus, set ut habeant subiugatum et paratum ad opera necessaria.”

²⁷⁴ *Ibid.*, 1,24,25: “Dictum est enim hoc propter indomitam carnalem consuetudinem, adversus quam spiritus concupiscit; non ut interimat corpus, sed ut concupiscentia eius, id est consuetudine mala edomita faciat spiritui subiugatum, quod naturalis ordo desiderat.”

²⁷⁵ *Contra Faustum Manichaeum* 22,52: “Vellet enim homo, si fieri posset, sine ulla tolerantia laboris, quae in agendo patienti amplexenda est, statim ad pulchrae atque perfectae sapientiae delicias pervenire: sed hoc non potest in terra morientium. (..) Prior est autem in recta hominis eruditione labor operandi quae iusta sunt, quam voluptas intellegendi quae vera sunt.”

²⁷⁶ “However, this statement is not necessarily a plea for monasticism or retirement from the world. Wisdom is superior in the sense that it is concerned with the acquisition of happiness and the ultimate goal of human existence.” – NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, p. 8.

²⁷⁷ “Augustine obviously felt that the best way to endure this life and to prepare oneself for the next was to embrace the monastic life. This was not because he saw it as an escape from the world or an opportunity to retreat into peace and tranquility. He was all too well aware that the repercussions of the Fall were felt just as forcibly within the confines of monastery as outside it; monks were just as prone to pride, greed, lack of charity, and temptation as people in the world. What the monastic life did allow however, was the opportunity to practice charity by living in community. (*De operae monachorum* 19; 21; 33).” – Carol HARRISON, “Augustine and the Art of Gardening”, in *The Use and Abuse of Time in Christian History*, ed. R.N. Swanson (= *Studies in Church History* 37, Woodbridge: Boydell and Brewer, 2002), p. 32.

Kā parādišu darba 5. nodaļā, Augustīns runā par to, ka ar pareizu attieksmi ir iespējams pacelties pāri laika negatīvajai ietekmei, paliekot laikā un pasaulē. H.J. Sans šādu Augustīna piedāvāto askētismu ir nosaucis par “pasaulīgo transcendenci (*wordly transcendence*)” jeb “pasaulīgo askētismu (*wordly ascetism*)”²⁷⁸, kad kristieši var būt brīvi no pasaulīgajām nodarbēm, tās darot.

3b.4. *Intentio un extentio kā distentio pretstats*

3b.4.1. *Ieiešana sevī*

Vispirms neliels ekskurss par to, kādu lomu Augustīns piešķir cilvēka pievēršanās procesam sev pašam.

Kad Augustīns runā par “*distentio*” kā cilvēka sašķeltību, saraustītību laikā, dažviet liekas, ka Augustīns piedāvā ieiešanu sevī, savā dvēselē. Vai tādā veidā varētu atbrīvoties no šīs sašķeltības, izkaisītības? Proti, atgriežoties pie sevis, “*redire ad memetipsum*”²⁷⁹? Un vai cilvēkā ir kas tāds, pie kā vērsties, cilvēks kļūtu “salasīts kopā”? Vai tiešām Augustīns domāja, ka viss ārējais un laicīgais cilvēkam būtu jāpamet, jo Dievs ir atrodamas cilvēkā, kā viņš raksta: “Tu biji manī, bet es – ārā (*Et ecce intus eras et ego foris*). (..) Tu biji kopā ar mani, bet es ar tevi nebiju (*Mecum eras, et tecum non eram*).”²⁸⁰

Šķiet, Augustīns šādu interiorizāciju, iešanu cilvēkam pašam pie savas dvēseles, saredzēja kā izejas punktu kristieša dzīvē, kā veidu, kā ir iespējams ieraudzīt Dieva un viņa radības saikni.²⁸¹ Ar to viņš diez vai domāja mistisku pieredzi, ko viņš varētu ieteikt katram kristietim, jo tas nedotu atbildi, kā tad īsti cilvēkam ir jādzīvo šajā laikā. Dž. Milbenks, manuprāt, pareizi norāda, ka Augustīnam šāda vēršanās uz iekšu, uz sevi ietver “palikšanu savā radības stāvoklī, nevis iedomāšanos, ka kaut kāds dvēseles aspekts tiešām būtu mūžīgās būtības daļa. (..) Otrkārt un sekojoši, tas nozīmē palikšanu laikā un ceļošanu pie Dieva, atkal mūs salasot kopā ar atmiņas palīdzību, ar izplūšanu savās asarās un ar gaidām, pār kurām valda pareizas vēlmes”²⁸².

Tiesa, *Atzīšanās* 10. grāmata rāda ceļu, kādā dvēsele meklē Dievu un atrod to sevī, lai gan tajā pašā laikā pāri sev. Arī darbā *Par Trīsvienību* Augustīns norāda, ka “cilvēki mēģina iet uz āru un pamet savu iekšieni, bet Dievs ir iekšienē”²⁸³. Augustīns runā par Dieva tēlu cilvēkā: “No tā ir

²⁷⁸ SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. 176.

²⁷⁹ *Confessiones* 7,10,16.

²⁸⁰ *Ibid.*, 10,27,38.

²⁸¹ P. Blanšārs daudz runā par Augustīna uzskatiem par “atgriešanos pie sevis” un tos saprot kā koncentrēšanos no daudzā uz vienu, pievēršanos un dialogu pašam ar sevi, taču viņš, manuprāt, pārāk izceļ mistiskas pieredzes nozīmi: “Ce fut son erreur de s'extérioriser dans l'univers des choses, dans le monde des hommes, au lieu de se livrer avec courage à ce dialogue avec soi-même. La conversion à la vie spirituelle exige ce passage de la dispersion à la concentration, de la distraction à l'attention.” – BLANCHARD, “Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les “Confessions”, *Veritas-Caritas-Aeternitas*”, p. 321.

²⁸² “A examination of Augustine's texts (esp. the *Confessiones*) suggests, first, that inwardness for Augustine involves remaining within our *createdness* and not imagining that some psychic aspect of ourselves is really part of an eternal substance. (..) Second, and in consequence, it means remaining within time and traveling to God by gathering ourselves again through memory, through a tearful *shedding* of ourselves and an expectation governed by right desire.” – John MILBANK, “Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul”, in *Augustine and His Critics*, eds. R. Dodaro, G. Lawless (London, NY: Routledge, 2000), p. 91.

²⁸³ *De Trinitate* 8,7,11: “..exterius enim conantur ire, et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus.”

jāsaprot, ka cilvēkam pēc Dieva tēla ir radīts tas, ar ko viņš pārspēj nesaprātīgos dzīvniekus. Tas ir pats saprāts, prāts jeb gudrība vai kādā nu vēl citā piemērotā vārdā to varētu nosaukt.”²⁸⁴ Un Dieva tēls cilvēkā ir tas, kas arī pēc grēkākrišanas²⁸⁵ ir “*capax Dei*”:

“Jau esam teikuši, ka, lai arī apdilis un apkaunots, zaudējot Dieva līdzdalību, tomēr cilvēkā saglabājas Dieva tēls. Ar to tas ir Dieva tēls, ka tas ir spējīgs satvert Dievu un būt līdzdalīgs Dievā; un tas spēj kaut ko tik dižu tieši tādēļ, ka tas ir Dieva tēls.”²⁸⁶

3b.4.2. Intentio un extentio kā ceļš uz glābšanu

Atzīšanās 11. grāmatu Augustīns noslēdz, vārdam “*distentio*” pretstatot divus vārdus – “*extentio*” un “*intentio*”. Zīmīgi, ka visi šie trīs ‘temporālie’ vārdi ir vienas saknes. Terminoloģiju un priekšstatu par “*extentio*” nepieciešamību Augustīns paņēma no Pāvila Vēstules filipiešiem 3,13-14: “Brāļi, es nedomāju par sevi, ka esmu jau satvēris, bet vienu gan – aizmirdams to, kas pagātnē, un sniegdamies pēc tā, kas priekšā (*retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus*), es dzenos uz mērķi – iegūt balvu, uz kuru Dievs aicina augšup Kristū.” Un tāpat Atzīšanās teksts:

“Tava žēlsirdība ir labāka par visu dzīvēm, un redzi, mana dzīve ir izstieptība (*distentio est vita mea*), bet tava labā roka mani balsta manā Kungā, cilvēka Dēlā, vidutējā starp tevi vienu un mums daudziem, kas dzīvojam daudz kur un daudz kā, lai ar viņa palīdzību es satvertu to, kurš satvēris mani. Lai, izrauts no vecajām dienām, es sekotu viņam vienam, aizmirdams pagājušās lietas, nevis stiepjoties [uz dažādām pusēm], bet sniedzoties [pēc viena] (*non distentus, sed extentus*) – nevis pēc tā, kas būs un paies, bet pēc tā, kas ir priekšā. Nevis izstiepdamies, bet tiekdamiem (*non secundum distentionem, sed secundum intentionem*) es dzenos pēc debesu aicinājuma balvas, un es dzirdēšu slavas balsi un skatišu tavu prieku, kas nedz atnāk, nedz paiet.”²⁸⁷

To pašu vārdu “*extendere*” un šīs domas Augustīns izmanto arī *Psalmu komentāros*:

“Lai mūs neiepriecina pagājušās lietas, lai mūs netur [verdžībā] tagadējās lietas. Neaizbāzīsim ausis kā [čūska] ar asti, nepiespiedīsim ausi pie zemes. Lai pagājušās lietas neaizkavē mūs sadzirdēt, lai tagadējās lietas mūs nesasaista tā, ka nevaram domāt par nākošajām. Sniegsimies pēc tām, kuras ir priekšā, aizmirsīsim pagājušās. (*Praeterita non nos delectent, praesentia non nos teneant; ne claudamus aurem tamquam de cauda, ne premamus aurem in terra; ne praeteritis retardemur ab audiendo, ne praesentibus implicemur a futura meditando; extendamus nos in ea quae ante sunt, obliviscamur praeterita.*)”²⁸⁸

Tāpat arī 418. gada sprediķī Augustīns raksta par to un lieto vārdu “*extendere*” tik plaši, ka nav iespējams latviski to atveidot ar vienu vārdu, kur nu vēl saglabāt to pašu sakni, kas ir vārda “*distendere*” latviskajam tulkojumam “izstiepties”²⁸⁹:

“Lai viens ir tas, kas mūs velk, tā ka daudzais mūs neizstaipa un neatrauj no viena. Par to, kas ir viens, apustulis Pāvils teica, ka vēl nav to satvēris. Viņš saka: *Es, pēc manām*

²⁸⁴ *De Genesi ad litteram* 3,20,30: “..ut videlicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intellegentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.”

²⁸⁵ J. Pelikans te saskata kārtējo kontinuitāti: “Corrupted but not completely destroyed by fall into sin, this image of God was the guarantee of the continuity between the state of nature and the state of grace.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 74.

²⁸⁶ *De Trinitate* 14,8,11: “Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest.”

²⁸⁷ *Confessiones* 11,29,39.

²⁸⁸ *Enarrationes in Psalmos* 66,10.

²⁸⁹ Savā *Confessiones* tulkojumā (skat. AUGUSTĪNS, *Atzīšanās*, tulk. Laura Hansone (Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008)) es biju saglabājusi vienu sakni “izstiept-”, tomēr iedziļināšanās šī vārda lietojumā citos darbos lika secināt, ka tas nav precīzs un skaidrs tulkojums.

domām, vēl neesmu to saņēmis. Bet vienu gan – aizmīrsdams to, kas pagātnē, sniedzos pēc tā, kas ir priekšā. Nevis stiepjos uz dažādām pusēm, bet sniedzos pēc viena. Daudzas lietas izstaipa, viena – aizvelk. Un cik ilgi tas notiek? Kamēr esam šajā pasaulē. Kad pie tā nonāksim, mēs to iegūsim un vairs nebūs jāsniedz. (*Unum nos extendat, ne multa distendant et abrumpant ab uno. Ipsum unum dixit apostolus Paulus, quia nondum perceperat. Ego, inquit, non me arbitror apprehendisse. Unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus. Non distentus, sed extentus. Unum enim extendit, non distendit. Multa distendant, unum extendit. Et quamdiu extendit? Quamdiu hic sumus. Cum venerimus, colligit, non extendit.*)²⁹⁰

E. Solignaks par to raksta savā *Atzišanās* komentārā: “Laiks faktiski ir šis dubultais – pozitīvā un negatīvā, *intentio* un *distentio* – ritms. Laiks ir izstiepta sniegšanās un sniegšanās pilna izstieptība (*Le temps est en fait ce double rythme positif et négatif d’intentio et de distentio: le temps est une intention distendue et une distension intentionnaliseée*).”²⁹¹

Šeit apskatāmais jautājums ir, vai ar šo “aizsniegšanos” un tiekšanos Augustīns domājis stiepšanos prom no laika, jo laiks ir kaut kas negatīvs?

Vispirms, tas, ko Pāvils un arī Augustīns sauc par “priekšā esošu”, uz ko ir jātiecas, nav kaut kas temporāls, tas ir nākotnē tikai tiktāl, cik var runāt par to, ka debesu valstība un mūžība mums ir apsolīta nākotnē (pēc šī laika beigām). Pāvils precīzē: jātiecas “augšup”. Augustīns – ka tas ir Dieva aicinājums un tad varēs dzirdēt Dieva balsi. Tātad tas, uz ko jātiecas, ir mūžība.²⁹²

Un nākamais jautājums ir, vai Augustīns tiekšanos uz mūžību saprata kā tiekšanos prom no laika? R. Teske, protams, Augustīnu tā skaidro. Viņa argumentus te neatkārtošu. Taču ir arī citi pētnieki, kuri izteikuši līdzīgas pārdomas.

Piemēram, Dž. Vecels raksta, ka tad, “kad prāts gūst kundzību pār laiku, tas ne tikai pats aiztiecas *pāri* laikam, bet arī *ārpus* laika. (..) viņa prāts kaut kādā veidā tiecas Dieva virzienā, kurš, valdīdams pār laiku, pasniedz viņa prātam vienīgo cerību atgūt zudušos laikus. *Extentio* dotā nianse tiek paplašināta ar *intentio* nozīmi, koncentrētu pievēršanos”²⁹³. Tomēr Vecels nerunā par atbrīvošanos no laika.

Dž.Dž.P. O’Deilijs norāda, ka visās vietās, kur Augustīns savos darbos citē šo Pāvila teikumu filipiešiem, “mēs redzam, ka tas parādās kā vadmotīvs, kad viņš izvirza tematu par cilvēka aicināšanu uz mūžīgo un atbrīvošanos no laicīgā, par ticības atbildi uz traucējošo laika fragmentārumu.”²⁹⁴

²⁹⁰ *Sermones* 255,6,6.

²⁹¹ SOLIGNAC, “Notes complémentaires”, XIV, p. 590.

²⁹² To ierauga vairums pētnieku, piemēram, G.F.D. Lohers: “*Intentio* und *extentus* drücken die Wendung zur Ewigkeit aus; *distentio*, *distentus* richten sich auf die Zeiten.” – LOCHER, “Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin”, S. 159; E.P. Meijerings: “Es handelt sich hier also nicht um die Erwartung zukünftiger Dinge, wie sie in der Zeit geschieht.” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 103; un E.A. Šmits: “Hier nicht von menschlicher Zukunft, sondern von der die Zeit überwindenden Ewigkeit als ewiger Gegenwart die Rede ist. (..) Augustinus das doch “vorne vor uns” meint, ausdrücklich als verschieden von den “*futura et transitura*”, nämlich als “*ante omnia tempora*” (..) d.h. als die zeitenthobene stahande Gegenwart Gottes, und damit implizit die “*praeterita*”, die vergessen werden, als die Zeit überhaupt, nicht als Vergangenheit.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 45.

²⁹³ “*Extentio* should not be taken to carry the original import of *distentio*. When his mind gains some mastery over time (i.e., orders time), it not only extends itself *over* time but also *out* of time. (Given the context of confession, what Augustine evidently means is that) his mind extends in some way towards God, who as sovereign over time holds out his mind’s only hope of recovering lost times. The nuance added to *extensio* carries over into the meaning of *intentio*, or concentration of attention.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 35–36.

²⁹⁴ “If we turn to other occasions when Augustine quotes or echoes this text, we see that it recurs as a leit-motif when he broaches the theme of man’s calling to the eternal and liberation from the temporal, the reaction of faith to the disturbing fragmentation of temporality.” – O’DALY, “Time as “*Distentio*” and St. Augustine’s Exegesis of Philippians 3,12–14”, p. 269.

Žēl, ka O'Deilijs plašāk nepaskaidro, kā viņš saprot šo atbrīvošanos, viņš vienīgi vēl šeit runā par “*ascensio*” Atzišanās 9,10,23.

E.A. Šmits skaidro, ka Augustīns runā par to, ka ir jāaizmirst “pagātnes lietas”, “tāpat kā vispār laiks (*als die Zeit überhaupt*)”²⁹⁵. Tomēr Šmits ar to nedomā, ka Augustīns būtu mācījis atbrīvošanos no laika. Viņš turpina un paskaidro, ka tas, kas cilvēkam, Augustīnaprāt, jāaizmirst, ir “*veteres dies*”²⁹⁶, nevis laiks kā tāds.

Visinteresantākā atbrīvošanās no laika un sniegšanās pretī mūžībai jautājuma sakarā ir P. Rikēra teorija: “Tiešām bija nepieciešams atzīt, kas tad ir citāds nekā laiks, lai būtu gatavībā dot pilnīgu attaisnojumu cilvēka laicīgumam un piedāvāt nevis iznīcināt to, bet ieskatīties tajā dziļāk, hierarhizēt to un atsegt tā temporalizācijas līmeņus, kas ir mazāk un mazāk ‘izstiepti’ un vairāk un vairāk tiekšanās pilni, *non secundum distentionem, sed secundum intentionem* (Atzišanās 11,29,39).”²⁹⁷ Viņš to sauc par “iekšēju hierarhizāciju, kuras priekšroka ir tajā, ka laiks tiek nevis iznīcināts, bet padziļināts”²⁹⁸.

Rikērs tātad saredz laikā dažādus iespējamus līmeņus atkarībā no tuvuma mūžībai un domā, ka tā atbrīvo laiku no tā negatīvuma.

Taču man šķiet, pirmkārt, ka tas nesaskan ar Augustīna un arī ar Pāvila domu. Viņi abi saka “*non – sed*”, jā vai nē, vai nu “*extensus*”, vai “*distensus*”, nekāda vidusceļa nav; vai nu cilvēks tic un ir aizmirsis savu bijušo attieksmi pret visu laicīgo un pievērsies mūžīgajam, vai arī nav. Un tas nenozīmē, ka virzība ietvertu arī sasniegšanu.

Otrkārt, Rikēra “temporalizācijas līmeņu hierarhija, atkarībā no tā, cik tālu vai cik tuvu konkrētā pieredze pietuvojas mūžības polam vai attālinās no tā”²⁹⁹ man atgādina Plotīna mācību par emanāciju, kur ir dažādi temporalitātes līmeņi arvien tālāk no mūžības, bet Augustīnam mūžība ir pilnīgi kaut kas cits nekā laiks.

Un, treškārt, Rikēra ideja, ka Augustīns tā ar mūžību padziļina laiku, diez vai nozīmē to, ka laiks tiek mainīts vai iegūts kaut kas pozitīvs. Vienīgais ceļš, kā kristieši var iegūt pilnīgi pozitīvu laiku un laicīgumu, ir – mainot attieksmi, un pareiza attieksme ir “lietot nelietojot”, “dzīvot nedzīvojot”, “esot laikā, tajā neesot”, nevis kaut kādā starpstadijā, bet pilnīgi mistiskā, netveramā un neaprstāmā stāvoklī, kuru 5. nodaļā es nosaukšu par laika mūžību jeb mūžības laiku, un tam nav nekāda sakara ar līmeņiem.

²⁹⁵ SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 45.

²⁹⁶ Ibid., kur viņš norāda uz *Enarrationes in Psalmos* 38,9 un *Confessiones* 11,10,12–11,11,13. Un P. Rikērs līdzīgi norāda uz “iekšējo cilvēku” un Ādama simbolu, emblēmu: “While the *distentio* becomes synonymous with the dispersal into the many and with the wandering of the old Adam, the *intentio* tends to be identified with the fusion of the inner man. So the *intentio* is no longer the anticipation of the entire poem before its recitation which makes it move from the future toward the past, but the hope of the last things, to the very extent that the past that is to be forgotten is not the storehouse of memory but the emblem of the old Adam according to Paul in *Philippians* 3,12–14.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 27.

²⁹⁷ “Indeed it was necessary to confess what is other than time in order to be in a position to give full justice to human temporality and to propose not to abolish it but to probe deeper into it, to hierarchize it, and to unfold it following levels of temporalization that are less and less “distended” and more and more “held firmly,” *non secundum distentionem sed secundum intentionem* (11,29,39).” – Ibid., p. 30.

²⁹⁸ “..an internal hierarchization, one whose advantage lies not in abolishing but in deepening it.” – Ibid., p. 30.

²⁹⁹ “..hierarchy of levels of temporalization, according to how close or how far a given experience approaches or moves away from the pole of eternity” – Ibid., p. 28.

Arī K. Flašs iebilst šai Rikēra teorijai un jautā, vai tiešām *Atzišanās* viņš nevarot redzēt, ka laiks un mūžība ir pilnīgi pretstati? Rikēra “elegantais risinājums” nesaskan ar Augustīna tekstu.³⁰⁰ Uz to, ka laiks ir kaut kas pilnīgi cits nekā mūžība un mūžība nav bēgšanas no laika mērķis, norāda arī K.A. Korti³⁰¹.

Pievēršanās mūžībai var notikt tikai pavisam, nevis daļēji. Tas notiek ticības aktā pievēršoties (“*conversio*”), par ko arī runāšu 5. nodaļā. Vai nu cilvēks tic, ir Kristus mācāms, ir “*intentus*” glābšanai un mūžībai, vai arī nav. Un vienalga, vai tas notiek, tikai un vienīgi pateicoties Dieva žēlastībai, runa ir par brīdi, kad vecais cilvēks, ‘Ādams’, tiek aizmirsts un ir iegūta jauna attieksme pret laicīgo un arī mūžīgo.

Tie nav līmeņi, cik tālu mēs aizsniedzamies līdz mūžīgajām lietām, tas, kā jau sākumā citēts, ir process visa mūža garumā ar pilnīgi skaidru gribas tiecību:

“Un cik ilgi tas notiek? Kamēr esam šajā pasaulē. Kad pie tā nonāksim, mēs to iegūsim, un vairs nebūs jāsniedzas.”³⁰²

³⁰⁰ “Die Lösung Ricoeurs ist von grossräumiger Eleganz. Aber sie setzt eine bestimmte Deutung der Zeittheorie von *Conf. XI* voraus, die sich mir, um das Ergebnis des Kommentarteils vorwegzunehmen, am Text nicht bewährt hat.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 91.

³⁰¹ “Was an dieser Stelle doch auch klar vorkommt, ist die Auffassung der Ewigkeit als das Andere der Zeit. Sie ist durchaus Symbol, aber nicht Ziel der Entflüchtigung des Zeitlichen.” – CORTI, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, S. 220.

³⁰² *Sermones* 255,6,6

“Tevis dēļ viņš kļuva laicīgs, lai tu varētu kļūt mūžīgs,
jo arī viņš tā kļuva laicīgs, lai paliktu mūžīgs.”¹

4. KRISTIEŠU DZĪVE VĒSTURISKAJĀ LAIKĀ

Augustīna, kā faktiski jebkura kristieša un jo īpaši – draudžu gana, galvenās rūpes bija cilvēka glābšana. Augustīnam vēsturiskais laiks ir ‘vieta’, kur noris glābšanas vēsture. Vairums pētnieku norāda uz to, ka Augustīnam tieši vēsture jeb laiks, saprasts kā glābšanas vēsture, ir tas “lauks, kurā sastopas Dievs ar cilvēku”², šāds laiks ir “Dieva un cilvēka dialoga starpnieks vai apvārsnis”³, laiks un vēsture “parādās kā Radītāja un radības sastapšanās vieta”⁴. Un tādēļ arī tas, kas Augustīnu interesēja vēsturē, bija glābšanas vēsture un tās periodi, Kristus iemiesošanās, nākšana laikā kā viena no šo periodu sākums, nevis ‘vietu vēsture’ – ģeogrāfija vai jebkāda veida vēsturiskā ‘statistika’ – kari, valstis, impērijas, lai gan Augustīns darbā *Par Dieva pilsētu* parāda ļoti plašas zināšanas šajā sfērā.

4.1. Laiks un vēsture

4.1.1. Laiku vēsture

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns raksta, ka saskaņā ar Svētajiem Rakstiem viņa dzīves laikā kopš cilvēka radīšanas nav pagājuši pat 6000 gadu (“*ex Litteris sacris ab institutione hominis nondum completa annorum sex milia computemus*”⁵). Augustīns šeit lieto vārdu salikumu “*historia temporum*”⁶ – laiku vēsture, proti, laika periodu vēsture. Un tas ir diezgan precīzs un pārredzams nogrieznis, ar kuru Augustīns rēķinās un par kuru runā. Šajā laika periodā notikušo glābšanai svarīgo notikumu secība arī veido vēsturi. Visi darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīna minētie fakti, personas un notikumi ir bijuši svarīgi vai nu kā oponenti, vai piemēri, atklājot cilvēces glābšanas vēsturi. Un, runājot par kariem, plūdiem, dažādām kuģu katastrofām un citiem vēsturiskiem notikumiem, Augustīns norāda, ka, “ja mēs mēģinātu izstāstīt vai pieminēt šīs likstas, mēs arī nebūtu nekas cits kā vēstures rakstītāji”⁷.

Vēsture no laika atšķiras tieši ar to, ka vēsture ir sakārtots un piepildīts laiks, Augustīnam – ar glābšanas vēstures notikumiem. Augustīnu neinteresē cita veida pagātnes notikumi. Un būtībā

¹ *In Epistulam Johannis ad Parthos tractatus* 2,10: “Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus; quia et ille sic factus est temporalis, ut maneret aeternus.”

² “Die Geschichte ist in Augustins Augen das Feld der Begegnung zwischen Gott und Mensch.” – MÜLLER, “Geschichtsbe-
wusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer
augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 161.

³ “Eine so verstandene Zeit erweist sich als Medium oder Horizont des göttlich-menschlichen Dialogs.” – SCHULTE-KLÖCKER,
“Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*”, S. 22.

⁴ “Zeit und Geschichte durchaus die geschöpfliche Wahrheit der Welt widerspiegeln und sich als Raum der Begegnung von
Schöpfer und Schöpfung erweisen.” – Ursula SCHULTE-KLÖCKER, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung
der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung: eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der “Confessiones” des
Augustinus (=Hereditas: Studien zur alten Kirchengeschichte, 18, Bonn: Borengässer, 2000), S. 388.*

⁵ *De civitate Dei* 12,10,2.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 3,18: “Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae.”

tikai nākotnei, kura realizējas caur tagadni, ir nozīme, jo katrs mirklis ir tas, kurā cilvēks piedzīvo vai nepiedzīvo Dievu, un nākotne ir tā, kurā kaut kas vēl var tikt mainīts: “Patiešām, laicīgo lietu virknē priekšroka ir jādod nākotnes gaidīšanai, nevis pagātnes pārmeklēšanai. (..) Ne jau tādēļ es nepievēršos pagātnes notikumiem, ka es baidītos kā no visbīstamākās kļūdas, ja es par tiem padomātu kaut ko citu, nekā ir bijis; bet ar sava Radītāja žēlsirdības palīdzību es vadu savu gaitu uz to, kas ir nākotnē.”⁸ Tomēr negribu piekrist Dž. Makviljamai Djūārtai, ka tāpēc Augustīnam būtu “negatīva attieksme pret vēsturi”⁹. Viņš vienkārši par vēsturi sauca un vēsturi saprata citādi nekā mēs.¹⁰

Lai gan Augustīns runā par “vēsturisku stāstījumu (*narratio historica*)” kā tādu, kas apraksta to, “kas jau ir aizgājis un vairs nevar tikt samaitāts (*quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt*)”, un to sauca arī vienkārši par “vēsturi”¹¹, pats vēstures jēdziens viņam ietver ne tikai pagātni, ko mēdz aprakstīt vēstures grāmatās, bet gan visu cilvēces laiku, arī vēl nepiedzīvoto, kas būs nākotnē. Kā vēlāk būs redzams, glābšanas vēsture un tās periodi ir pagātnes, tagadnes un nākotnes fenomens.

R.O. Markuss savā pētījumā nošķir Augustīna izpratni par laicīgumu no izpratnes par vēsturiskumu, jo “laicīgums nesniedzas līdz vēsturiskumam”¹². Arī O.H.H. Lehnērs, citējot savu skolotāju R. Berlingeru, raksta, ka “laiks piedalās vēsturē, vēsture piedalās mūžībā”¹³. Vēsture tāpat ir kaut kas vairāk, tas ir piepildīts laiks, laiku secība, laiku kārtība (“*ordo temporum*”¹⁴).

Vēsture ir, P. Breči vārdiem, “cilvēka laicīgā realitāte”¹⁵. Taču ir pētnieki, kuri vārdus “laiks” un “vēsture”, runājot par Augustīna teoloģiju, lieto gandrīz kā sinonīmus. K. Millers vārdus “vēsturiskais” un “vēsture” lieto gandrīz tajā pašā nozīmē kā citi vārdus “laicīgais” un “laiks”, kad runā par cilvēka dzīves ambivalenci un grēka un glābšanas poliemi.¹⁶

Tomēr galvenais šķērsums starp laiku un vēsturi Augustīna darbos ir tajā, ka laiks, kā bija redzams šī darba 1. nodaļā, ir sācijas ar radības kustībām, ar radīšanu, bet vēsture (vēlreiz uzsveru, kā to saprata Augustīns – glābšanas vēsture) ir sākusies ar Ādama krišanu grēkā. R.O. Markuss norāda uz vēstures un laika saistību, kā arī laika ambivalento raksturu pēc cilvēka krišanas grēkā: “Vēsture tās pilnā nozīmē, kā cilvēku dzimuma vētrainā pagātne, ir sekas tam, ka pasaule ir iegrimusi laika

⁸ *De libero arbitrio* 3,21,61: “Sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum expectatio praeferenda est. (..) Non enim in praeterita me attendo, ut tamquam errorem perniciosissimum verear, si aliter de iis sensero quam fuerunt: sed in id quod futurum sum, cursum dirigo duce misericordia Conditoris mei.”

⁹ “..Augustine’s negative attitude towards history..” – MCWILLIAM DEWART, “Augustine’s Struggle with Time and History”, p. 478.

¹⁰ E.A. Šmits ir veicis pētījumu par dažādajiem uzskatiem, vai Augustīnam bija vai nebija vēstures filosofija, skat. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 64–70.

¹¹ *De doctrina christiana* 2,28,44: “Vēsture uzticami un noderīgi stāsta par pagājušajiem notikumiem (*Historia facta narrat fideliter atque utiliter*).” Arī iepriekšējais citāts turpat.

¹² “Temporality itself is involved in being created; but temporality falls short of historicity. Historicity is the mark of a world in which there is *nihil solidum, nihil stabile*.” – MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, p. 10.

¹³ “Zeit partizipiert an Geschichte, Geschichte partizipiert an Ewigkeit.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 164.

¹⁴ *De doctrina christiana* 2,28,44.

¹⁵ “..s. Agostino riconobbe alla storia un’importanza decisiva in quanto essa è la realtà temporale dell’uomo.” – BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, p. 157.

¹⁶ Skat. MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 325–26.

ambivalencē: laiks ir gan grēka izpausmes līdzeklis un traģēdija, gan glābšanas starpnieks.”¹⁷ Tāpēc arī var runāt par laika un vēstures laikmetu pozitīvo lomu, jo tajos var notikt cilvēka glābšana.

4.1.2. Grupas vai indivīdu vēsture?

Augustīnam vēsture pirmām kārtām ir cilvēku vēsture. Kā raksta Ž. Gitons, “bezpersoniska vēsture ir mīts, tā patiešām būtu nehumāna”¹⁸. Laikā norisinājušies notikumi Augustīnu interesē tiktāl, ciktāl tie attiecas uz cilvēku.

Runājot par vēsturisko laiku, mēs domājam vēsturi, bet vēsturi plašākā nozīmē – visas cilvēces vēsturi, kādas grupas vēsturi, nevis viena indivīda vēsturi. Tomēr tieši indivīdi to veido, jo vēsturiskais laiks nav tikai notikumu secība, bet gan laiks katram cilvēkam, kurā viņš var piedzīvot glābšanu. Tādēļ arī Augustīns darbā *Atzīšanās* uzrunā Dievu: “Tu, labais un visspēcīgais, kas rūpējies par ikvienu no mums tā, it kā rūpētos par vienīgo, un par visiem tā, kā par ikvienu.”¹⁹

Katram cilvēkam ir svarīga loma Dieva pilsētas celšanā, tādēļ Augustīns “noraida iespēju, ka indivīds tiktu aprīts vispārībā”²⁰. Un J. Pelikans norāda, ka Augustīna devums ne tikai sev, bet arī Viduslaiku historiogrāfijai un pat modernajai domai ir “vēstures kontinuitāte cilvēku darbībās un Dieva gribā un darbībā”²¹.

Tā kā tuvākmīlestība Augustīna morāloteoloģijā bija centrālais tikums, indivīda glābšanas vēsture nav nošķirama no grupas vēstures – ģimenes, draudzes, Baznīcas utt. Daļēji tieši tādēļ Augustīns runā par “visiem cilvēku dēlu laikmetiem, kas sastāv no visu cilvēku mūžiem”²² – tie ir ne tikai ārēji kā vēsturiski posmi, bet iekšēji kā kristīgās mīlestības ķēdes posmi. Augustīna teoloģijā katra cilvēka glābšana nav process, kas darītu cilvēku egoistisku, atsvešinātu no pārējiem, vientuļnieku. Kristietis dzīvo starp līdzcivīkiem.

4.1.3. Sekulārā un sakrālā vēsture

Augustīnu tāpat interesēja glābšanas vēsture. Tomēr pasaules vēsture (sekulārā vēsture) un glābšanas vēsture (sakarālā vēsture) nav šķiramas, var teikt, ka abas ir viens²³, bet atšķiras to vērtējums un varbūt, strikti raugoties, sākuma punkts (radišana vai Ādama grēks). Ja visi notikumi tiek skatīti no Dieva glābšanas plāna viedokļa, tad laika posmi, vēsture iegūst sakrālu nozīmi.

¹⁷ “History in the full sense, as the troubled past of the human race, is the consequence of a world plunged into the ambivalence of time: time as the vehicle of sin and tragedy as well as the medium of redemption.” – MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, p. 10.

¹⁸ “..l’histoire impersonnelle est un mythe, et elle serait vraiment inhumaine.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 34.

¹⁹ *Confessiones* 3,11,19: “O tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures, et sic omnes, tamquam singulos.”

²⁰ “..refuses to let individual be swallowed up in the universal.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 226.

²¹ “What he did work out for himself, as well as for medieval historiography and modern thought, was the continuity of history in the actions of men and in the will and action of God.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 51.

²² *Confessiones* 11,28,38: “..hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.”

²³ E.A. Šmits gan raksta, ka “Heilsgeschichte hebt Weltgeschichte auf, Weltgeschichte hebt Heilsgeschichte auf” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 96. Arī Dž.M. Kvins norāda uz šķirumu starp sakrālo un sekulāro vēsturi, skat. QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 218.

Lielākoties gan vārdus “dievišķā vēsture, mūsu reliģijas vēsture”²⁴ “svētā vēsture”²⁵ Augustīns lieto attiecībā uz Svētajos Rakstos atrodamo vēsturisko materiālu, ko pierakstījuši Dieva iedvesmoti cilvēki, kuru vārdiem bijusi pravietiska nozīme un soterioloģisks pamats. Sakrālā vēsture ir dziļāk saprasta sekulārā vēsture, jēgas saredzēšana sekulārajā vēsturē, Svēto Rakstu vēsturiskā materiāla aplūkošana, kā raksta R.O. Markuss, “perspektīvā, kas sniedzas pāri sekulārā vēsturnieka perspektīvai”²⁶.

Dieva glābšanas plāns ir tas, kas padara vēsturi par glābšanas un sakrālu vēsturi. Un šajā Dieva providences uzraudzītajā vēsturē, kā būs redzams, iederas abas pilsētas – debesu un zemes, un tās tiks nošķirtas tikai laiku beigās. Zemes pilsētas iemītnieki “pagaidām ir sajaukti ar Baznīcu, līdz katrs aizies no šīs dzīves vai kad pēdējā vētišanās kvieši tiks nošķirti no pelavām”²⁷.

Arī “*sacrum*” un “*saeculum*” Augustīnam nav pretstati, turklāt, kā Augustīns raksta darbā *Par Dieva pilsētu*, “*saeculum*” ir vieta, kur notiek “*sacrum*”: “Jo viss šis laiks jeb pasaules laikmets, kur nomirušie aiziet un to vietā nāk piedzimušie, ir šo divu pilsētu gājums, par kurām mēs arī runājam. (*Hoc enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est.*)”²⁸

Vēsture ir viena un notiek vienā laikā, visu izšķir tas, kā to skaidro un ko tajā ierauga. Sakrālās vēstures “dalībnieks” ir Debesu pilsētas iemītnieks (turklāt mēs nezinām, kurš tāds ir un kurš nav) šeit uz zemes, šajā laikā, kur ir laiku posmi, laiku maiņas, pagātne, tagadne un nākotne:

“Ticība baznīcā tiek pavēstīta ļoti īsā veidā; tā sniedz mūžīgās patiesības, kuras miesīgie vēl nevar saprast, un arī laicīgās lietas, pagājušās un nākotnē esošās, kuras ir veikusi un veiks mūžīgā dievišķā providence.”²⁹

4.2. Vēsture un glābšana

Šajā nodaļā būs redzams, ka Augustīns visu cilvēces vēsturi, kā jau teikts – glābšanas vēsturi, iedala laikmetos, kuri sākas ar cilvēka krišanu grēkā, beidzas ar Sabata mieru Dieva valstībā un kuru centrā ir Kristus iemiesošanās un glābjošais darbs. Laiku pirms Kristus, grēka periodu, P. Breci sauc par “vēstures negatīvo pusi”, “destruktīvo daļu”, bet laiku pēc Kristus iemiesošanās – par “konstruktīvo daļu, pozitīvo, spēku, kas sasniedz rezultātu”³⁰. Augustīnam glābšanas vēsture ir tā, kas visspilgtāk parāda laika (arī pirms Kristus iemiesošanās) labumu un laiku kā pozitīvu priekšstatu Augustīna teoloģijā.

Augustīns darbā *Par īsto reliģiju*, proti, par kristietību, sauc vēsturi par laicīgo iekārtojumu, par “*dispensatio temporalis*”, par veidu, kādā tiek īstenots Dieva glābšanas plāns tagad, laikā: “Šis

²⁴ *De civitate Dei* 18,40: “..in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina.”

²⁵ *Ibid.*, 15,8: “..sacrae huius historiae.”

²⁶ “Sacred history is simply what is in the scriptural canon. (..) presenting (..) its historical material within a perspective which transcends that of the secular historian.” – MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, p. 16.

²⁷ *De doctrina christiana* 3,37,55: “..ad tempus miscetur Ecclesiae, donec unusquisque de hac vita exeat vel a frumento palea ventilabro ultimo separetur.”

²⁸ *De civitate Dei* 15,1.

²⁹ *De agone christiano* 13,15: “Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intellegi a carnalibus nondum possunt; et temporalia praeterita et futura, quae pro salute hominum gessit et gestura est aeternitas divinae providentiae.”

³⁰ “Dopo la *pars destruens*, il periodo del peccato, il lato negativo della storia, viene la *pars construens*, la positività, lo sforzo che raggiunge un risultato.” – BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, p. 156.

relīģijas [sekotājiem] galvenais pamats ir vēsture un pravietojumi kā dievišķās providences laicīgais iekārtojums, – cilvēku dzimuma glābšanas dēļ, kurš jāpārveido un jāatjauno mūžīgajā dzīvē.”³¹ Arī darbā *Par ticību un ticības apliecību* Augustīns to piemin, bet te redzams, ka ar vārdu “vēsture”, vis-ticamāk, arī darbā *Par īsto reliģiju*, saukta Kristus dzīve un darbs (glābšanas vēstures centrālais notikums): “Ticībai mūžīgajām lietām mēs pievienojam arī mūsu Kunga darbošanos (“*dispensatio*”), ko viņš atzina par cienīgu veikt mūsu dēļ, sagādājot mums glābšanu.”³² Arī darbā *Par 83 dažādiem jautājumiem* Augustīns min “laicīgo darbošanos, kas ir paveikta mūsu glābšanas dēļ, kad Kungs pieņēma ķermeni un atzina par cienīgu parādīties redzamā veidā cilvēkiem”³³.

Laiks, pēc Augustīna domām, būtu ritējis tukšgaitā, ja nenotiktu cilvēka glābšana. Turklāt ne tikai pēdējais, sestais, laikmets pēc Kristus iemiesošanās, bet ar pravietojumu starpniecību arī visi pārējie (par kuriem runāšu):

“Šie seši laikposmi (..) būtu tukši kā seši trauki (skat. Jņ. 2,1-11), ja vien Kristus tos nebūtu piepildījis. Kādēļ es saku, ka laikposmi būtu aizsteigušies veltīgi, ja tajos nebūtu sludināts Jēzus Kristus? Pravietojumi piepildās, un pilni ir ūdenstrauki. Bet, lai ūdens pārvērstos vīnā, visos šajos pravietojumos ir jānoprot Kristus.”³⁴

4.2.1. Glābšanas vēstures laikmeti

Augustīns glābšanas vēsturi ir iedalījis laikmetos, bet šie dalījumi bijuši dažādi (seši – septiņi, trīs – četri laikmeti), turklāt pat viena darba vienas nodaļas ietvaros (piemēram, *Par Trīsvienību* 4,4,7). Tāpat arī minētie simboliskie salīdzinājumi ir dažādi – sešas radīšanas dienas, cilvēka mūža posmi utt. Tomēr visiem laikmetiem centrā ir Kristus iemiesošanās, turklāt pēc Kristus nākšanas citu laikmetu šajā pasaulē vairs nebūs. K. Millers šos laikmetus nodēvējis par “glābšanas vēstures stāstījuma skeletu”³⁵.

Augustīns skaitli seši sauc par “*numerus perfectus*”³⁶ (tas sastāv no savām daļām – tā puse ir trīs, un trešdaļa – divi), un kā visspilgtāko šī skaitļa piemēru viņš min sešas radīšanas dienas.

Līdzīgi kā “cilvēks ir pēc Dieva tēla radīts sestajā dienā, tā cilvēku dzimuma sestajā laikmetā atnāca Dieva Dēls (*et sexto die factus est homo ad imaginem Dei. Et sexta aetate generis humani Filius Dei venit*)”³⁷. Arī *Psalmu komentāros* Augustīns norāda, ka, “tāpat kā sestajā dienā Dievs radīja cilvēku pēc sava tēla, tā mēs redzam, ka sestajā laikmetā nāca Kungs Jēzus Kristus, lai atjaunotu cilvēkā Dieva tēlu”³⁸.

³¹ *De vera religione* 7,13: “Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.”

³² *De fide et symbolo* 4,6: “Addimus itaque fidei rerum aeternarum etiam temporalem dispensationem Domini nostri, quam gerere nobis et ministrare pro nostra salute dignatus est.”

³³ *De diversis quaestionibus* 83 57,2: “..temporalem dispensationem (..), quae pro salute nostra gesta est, cum Dominus corpus assumpsit et visibiliter hominibus apparere dignatus est.”

³⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 9,6: “Illa ergo tempora sex (..) quasi vasa essent inania, nisi a Christo implerentur. Quid dixi, tempora quae inaniter currebant, nisi in eis Dominus Iesus praedicaretur? Impletae sunt prophetae, plenae sunt hydriae: sed ut aqua in vinum convertatur, in illa tota prophetia Christus intellegatur.”

³⁵ “..Skelett der heilsgeschichtlichen ‘narratio.’” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 300.

³⁶ *De Trinitate* 4,4,7.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Enarrationes in Psalmos* 92,1: “Sicut ergo sexto die fecit deus hominem ad imaginem tuam, sic invenimus sexto saeculo venisse Dominum Iesum Christum, ut reformaretur homo ad imaginem Dei.”

Augustīns visbiežāk runā par sešiem laikmetiem, jo, ja viņš min septiņus, septītais vairs nav liekams vēstures ietvaros, šis sabata miers “sāksies” pēc laiku beigām. 55. vēstulē Augustīns raksta, ka “caur šo mieru mēs atgriezīamies pie pirmās dzīvības, no kurienes dvēsele aizslīdēja grēkā, un tādēļ to simbolizē septītās dienas miers”³⁹.

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns raksta - sešām radišanas dienām un septītajai Dieva atpūtas dienai līdzinās septiņi laikmeti – “pirmais laikmets kā pirmā diena” ir no Ādama līdz grēku plūdiem, otrais – no plūdiem līdz Ābrahāmam (pēc paaudžu, nevis vienādu gadu skaita), trešais – no Ābrahāma līdz Dāvidam, ceturtais – no Dāvida līdz Babilonas trimdai, piektais – no trimdas līdz Kristus dzimšanai, sestais rit tagad un nav mērāms paaudzēs, jo laika beigas cilvēkam nav dots zināt, un septītajā laikmetā arī mēs atpūtīsimies Dieva mierā.⁴⁰

Šāds pats dalījums ir arī darbā *Par Trīsvienību* 4,7,7, kur Augustīns min, ka sestais laikmets ilgs “līdz laika apslēptajām beigām (*usque ad occultum temporis finem*)”. Arī *Jāņa evaņģēlija komentārā* 9,6 ir tas pats dalījums, atšķiras vienīgi piektā laikmeta beigas un sestā sākums, ko iezīmē Jānis Kristītājs.

Arī darbā *Par 83 dažādiem jautājumiem* Augustīns iedala vēsturi sešos laikmetos, bet salīdzina tos ar cilvēka dzīves posmiem: “Arī cilvēkam ir seši dzīves posmi: zīdaiņa vecums, bērnība, pusaudža gadi, jaunība, briedums un vecumdienas. (*Sunt enim aetates sex etiam in uno homine: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas et senectus.*)”⁴¹ Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns skaidro laikmetu, faktiski – vēstures nozīmi:

“Tāpat kā viena cilvēka, tā arī visa cilvēku dzimuma, kas pieder pie Dieva tautas, pareiza izglītošana ir pakāpeniski virzījies uz priekšu caur zināmiem laika posmiem jeb laikmetiem, lai tas varētu pacelties no laicīgajām lietām pie mūžīgajām un no redzamā pie neredzamā.”⁴²

Darba *Par Dieva pilsētu* citā vietā, salīdzinot šos laikmetus ar cilvēka mūža posmiem, Augustīns raksta, ka zīdaiņa vecums ļoti atbilst pirmajam laikmetam, jo, tāpat kā tas ir laiks, kurš cilvēkam grimst aizmirstībā, tā arī pirmais cilvēces laikmets tika aizskalots prom lielajos grēku plūdus (“*Quam profecto aetatem primam demergit oblivio, sicut aetas prima generis humani est deleta diluvio*”)⁴³. Un līdzīgas simboliskas nozīmes viņš atrod arī citiem laikmetiem.

³⁹ *Epistolae* 55,9,17: “Quia ergo per requiem ad primam vitam reditur, unde anima lapsa est in peccatum, propterea sabbato requies significatur.”

⁴⁰ *De civitate Dei* 22,30: “..septimus invenitur; ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum; denas quippe habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaeus evangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est: *Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate (Acta 1,7)*. Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere.”

⁴¹ *De diversis quaestionibus* 83 58,2

⁴² *De civitate Dei* 10,14: “Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum proficit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur.”

⁴³ *Ibid.*, 16,43.

Darbā *Par Genesis grāmatu pret manihejiešiem* Augustīns parāda gan minēto sešu laikmetu, gan sešu cilvēka dzīves posmu, gan sešu radīšanas dienu savstarpējo līdzību, piemēram, par pirmo dienu viņš raksta:

“Cilvēku dzimuma pirmsākumi, kurā tas sāka baudīt šo gaismu, ir labi salīdzināmi ar pirmo dienu, kurā Dievs radīja gaismu. Šo laikmetu var uzskatīt par tādu kā visas pasaules laika zīdaiņa vecumu.”⁴⁴

Otrs visbiežāk Augustīna darbos minētais glābšanas vēstures posmu iedalījums ir dališana trīs (vai četros, kad pieskaita arī debesu valstības mieru) laikmetos, par pamatu ņemot Pāvila šķīrumu bauslība/žēlastība (Rom. 5,13; 6,14):

“Pirmais ir pirms bauslības, otrais – zem bauslības, trešais – zem žēlastības, un ceturtais – papildītā un pilnīgā mierā (*prima est ante legem, secunda sub lege, tertia sub gratia, quarta in pace plena atque perfecta*).”⁴⁵

Šāds dalījums līdzās sešu laikmetu dalījumam, kā jau minēts, ir arī darbā *Par Trīsvienību* 4,4,7. Trīs laikmetos (pirms bauslības, zem bauslības un zem žēlastības) glābšanas vēsturi Augustīns dala arī 55. vēstulē (55,3,5), darbā *Par kristīgo mācību* 2,16,25 un citur.

Taču abu šo dalījumu centrā ir Kristus iemiesošanās, līdz ar to tie Augustīnam ir tikai dažādi veidi, kā paskaidrot vienu un to pašu – kā Kristus maina vēsturi, – laiks pēc Kristus nākšanas ir pēdējais. Un šis pēdējais laikmets, kas rit tagad, būs salīdzinoši ilgāks par citiem:

“Bet, lai kāds nebūtu kūtrs uz pilnveidošanos, klausieties: *Bērniņi, ir pēdējā stunda*. (1.Jņ. 2,18) Pilnveidojieties, skrieniet, pieaudziet, ir pēdējā stunda. Šī pēdējā stunda ir ilgstoša, bet tomēr pēdēja.”⁴⁶

4.2.2. Laika pārveidošana, Kristus ienākot tajā

E.A. Šmits savā fundamentālajā pētījumā par Augustīna izpratni par laiku un vēsturi pēc rūpīgas darbā *Par Dieva pilsētu* atrodamās glābšanas vēstures laikmetu teorijas analīzes secina: “Augustīnam darbā *Par Dieva pilsētu* Kristus (tiklīdz) ir vēstures beigas (nevis kāda laikmeta robeža vēstures ietvaros), un kristīgais laiks vairs nav vēsture (un ne vēstures periods kā dzīves posms), jo Kristus ir Vecās Derības apsolījumu papildījums un pēc viņa ne notikumu alegoriska interpretācija saistībā ar glābšanas vēsturi, ne arī pravietojumi vairs nav nedz vajadzīgi, nedz iespējami. Vienlaikus tas nozīmē: ar Kristus atnākšanu izbeidzas glābšanas vēsture (...). Laikā pēc Kristus glābšana ir atbrīvota no pasaules un vēstures un ir kļuvusi tīri eshatoloģiska.”⁴⁷ Tomēr, manuprāt, Augustīna uzskats ir, ka glābšanas vēsture turpinās, turklāt vēl izteiksmīgākā veidā, jo, kļūstot par Kristus sekotājiem, tiek

⁴⁴ *De Genesi contra Manicheos* 1,23,35–40: “Primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui coepit, bene comparantur primo diei quo fecit Deus lucem. Haec aetas tamquam infantia deputanda est ipsius universi saeculi.”

⁴⁵ *Enchiridion* 31,118.

⁴⁶ *In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus* 3,3: “Sed ne quis piger sit ad proficiendum, audiat: *Pueri, novissima hora est*. Proficite, currite, crescite, novissima hora est. Ipsa novissima hora diuturna est; tamen novissima est.”

⁴⁷ “Für Augustin ist in “De civitate Dei” Christus insofern das Ende der Geschichte (und nicht eine Epochengrenze innerhalb der Geschichte) und die christliche Zeit nicht mehr Geschichte (und nicht eine Geschichtsepoche als Lebensalter), als Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen ist und nach ihm weder eine allegorisch-heilsgeschichtliche Interpretation der Ereignisse noch Prophezeiungen nötig oder möglich sind. Das heisst zugleich: mit dem Kommen Christi hört die Heilsgeschichte (...) auf. Für die Zeit nach Christus ist das Heil von der Welt und der Geschichte gelöst und ausschliesslich eschatologisch geworden.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 103.

glābti arvien vairāk un vairāk cilvēku. Šis, kā raksta arī U. Duhrovs, ir “glābšanas vēstures laiks (*die heilsgeschichtliche Zeit*)”⁴⁸.

Kristus iemiesošanās, darbs un augšāmcelšanās ir glābšanas vēstures centrā. E. Žilsons Augustīna mācību nosaucis par “kristocentrisku”, jo viņam nav bijis iespējams atrisināt nevienu problēmu, galu galā nenonākot pie Kristus.⁴⁹ Un tas attiecas arī uz laiku un cilvēka dzīvi laikā, kurā norit glābšana. Glābšana ir iespējama, tieši pateicoties Kristus nākšanai laikā, turklāt tā ir padarījusi laicīgo realitāti par kristieša cienīgu vietu, kurā notiek katra cilvēka glābšana. Ž. Gitons par Augustīna uzskatiem raksta, ka “vēsture nebeidzas līdz ar Kristu. (..) Vienkārši vēsturei kopš tā laika ir cits fokuss un jauna cieņa. Laiks ir redzami piesaistīts mūžībai. Un, pateicoties iemiesotā Kristus starpniecībai, laicīgā upura garīgais auglis ir mūžīgs”⁵⁰.

A.-I. Marū norāda uz faktu, ka jau Vecajā Derībā, kur mēs lasām par atklāsmēm, kas notikušas vēsturē, bija izteikts “vēsturiskā mesianisma koncepts”⁵¹. Mūžīgais Dievs sarunājās ar savu laicīgo tautu ar laicīgiem līdzekļiem. Tomēr Kristus nākšana laikā būtiski atšķiras no tiem.

Kā mūžīgais Dievs kļuva arī par laicīgu cilvēku? Kā Kristū apvienojās cilvēciskā un dievišķā daba? Darbā *Par kristīgo mācību* 1. grāmatā ir labs Kristus divu dabu jautājuma skaidrojums. Ja Jāņa evaņģēlija prologs saka, ka viņš jau bija pasaulē, kādēļ gan viņš vēl nāca, ja viņš jau bija te?, – jautā Augustīns. Un viņš atbild – lai glābtu tos, kuri tic.

“Un kā viņš nāca, ja ne tā, ka *Vārds tapa miesa un mājāja mūsu vidū* (Jņ. 1,14)? Tāpat kā tad, kad mēs runājam, lai tas, ko lolojam prātā, varētu ieslidēt klausītāju prātā caur miesīgajām ausīm, vārds, ko nesam sirdī, kļūst par skaņu un tiek saukts par runu. Tomēr mūsu doma nepārvēršas par runu, bet paliek neskarta sevī un, mainoties neiedama bojā, ieņem skaņas formu, ar kuru iespieties ausīs. Tāpat Dieva Vārds nav pārveidojies, bet tomēr ir tapis par miesu, lai varētu mājot mūsu vidū.”⁵²

Augustīns raksta darba *Par Trīsvienību* 15. grāmatā, izmantodams grūti pārtulkojamu vārdu spēli, ka “*assumendo quippe illam, non in eam se consumendo, et hoc nostrum vox fit et illud caro factum est*”⁵³, proti, “pieņemot to, nevis zaudēot tajā sevi, gan mūsu vārds top par skaņu, gan Dieva Vārds – par miesu”.

Pateicoties Kristum, kurš bija kļuvis mirstīgs, bet augšāmcēlās un nepalika nomiris, arī cilvēkam ir dota šī cerība:

“Ja (..) visi cilvēki, kamēr vien viņi ir mirstīgi, ir arī pilnīgi noteikti nelaimīgi, ir jāmeklē vidutājs, kurš būtu ne tikai cilvēks, bet arī patiess Dievs, lai ar savu vidutāja svētīgā

⁴⁸ DUCHROW, “Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit”, S. 283.

⁴⁹ “..l'on n'y peut résoudre aucun problème sans en appeler finalement au Fils de Dieu, le Christ.” – GILSON, “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 222.

⁵⁰ “L'histoire ne cesse pas avec le Christ. (..) Seulement l'histoire a désormais un autre foyer et une nouvelle dignité. Le temps est visiblement rattaché à l'éternité. Et par la médiation du Christ incarné, le fruit spirituel du sacrifice temporel est éternel.” – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 361.

⁵¹ “..conception judaïque d'un messianisme temporel.” – MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 27.

⁵² *De doctrina christiana* 1,13,12: “Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.”

⁵³ *De Trinitate* 15,11,20.

mirstīguma palīdzību viņš aizvestu cilvēkus no nelaimīgā mirstīguma svētīgā nemirstībā. Un bija nepieciešams, lai viņš noteikti būtu mirstīgs, bet tomēr lai nepaliktu mirstīgs. Viņš kļuva mirstīgs, nevis vājinot Vārda dievišķumu, bet uzņemot miesas vājumu. Bet viņš nepalika šajā mirstīgajā miesā, bet uzcēla to no mirušajiem. Viņa starpniecības rezultāts ir tāds, ka arī tie, kuru atbrīvošanas dēļ viņš kļuva par vidutāju, nepaliks mūžīgā miesas nāvē. Tādēļ starpniekam starp mums un Dievu vajadzēja piemist gan pārejošam mirstīgumam, gan paliekošam svētīgumam, lai ar to, kas ir pārejošs, viņš būtu atbilstošs mirstīgajiem un no mirušajiem pārceltu tos uz paliekošo.”⁵⁴

Turklāt laika un bezgalīguma, tā, “kas paliek”, sakarā jāpiebilst, ka Kristus glābjošā darbība cilvēka dvēselei, kurai ir sākums laikā, ir devusi iespēju būt bez beigām un “palikt”, kas būtiski maina arī priekšstatu par laiku un mūžību un visāda veida beigām: “Šeit mēs redzam dvēseles svētīgumu, tai ir sākums laikā, bet beigu nav.”⁵⁵ Dvēsele dzīvo laikā, ir radīta, bet tā arī dzīvos pēc laika beigām.

Traktātā par Jāņa evaņģēliju Augustīns raksta, ka Kristus, caur ko laiks ir radīts, tika radīts laikā mūsu dēļ, tika radīts starp sevis radītajiem cilvēkiem, “viņš kļuva par to, ko bija radījis”⁵⁶. Un *Traktātā par Jāņa vēstuli partiešiem* (t.i., Jāņa 1. vēstuli) viņš raksta par Kristu: “Tevis dēļ viņš kļuva laicīgs, lai tu varētu kļūt mūžīgs, jo arī viņš (*et ille*) tā kļuva laicīgs, lai paliktu mūžīgs. Kaut kas viņam nāca klāt no laika, bet nemazinājās no mūžības.”⁵⁷ Arī cilvēks (jo līdzīgi arī Kristus, *et ille*) var kļūt “mūžīgs” jau tagad, iemantojot glābšanu, reizē palikdams laikā. R. Teske, kā jau minēts, ir radikalizējis Augustīna teikto ar savu uzsvaru uz Augustīna domām par cilvēka atbrīvošanu no laika: “Vārda, kas kļuvis par cilvēku, misija ir atbrīvot cilvēku no laika.”⁵⁸ Spriežot pēc minētā Augustīna citāta, Teskes pētījumam var pamatoti iebilst, un ne velti viņš pats secina, ka pētnieki maz uzmanības pievērš “atbrīvošanas” domai Augustīna soterioloģijā⁵⁹.

Kristus, piedodot grēkus, atbrīvo cilvēku no nāves varas, nevis no laika kā tāda. Kristus, pēc Augustīna uzskatiem, nevis parāda laika sliktumu, bet to, kā laiku var izmantot cilvēka glābšanas un mūžības sasniegšanas labā. Pēc K. Millera vārdiem, lai sasniegtu glābšanu, cilvēkam “nav jānoliedz un jāpārvar sava laicīgā un cilvēcīgā daba”, bet ir jātic Kristum, kas to [dabu] līdzī ievilks mūžībā.⁶⁰ Kristus nākšana laikā laiku pārveido, bet nenorāda uz laika otršķirīgumu (kā tas varbūt varēja

⁵⁴ *De civitate Dei* 9,15,1: “Si autem (...) omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducatur; quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta; non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis; quoniam ipse est fructus mediationis eius, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus est, in perpetua vel carnis morte remanerent. Proinde mediatorem inter nos et Deum et mortalitatem habere oportuit transeuntem et beatitudinem permanentem, ut per id, quod transit, congrueret morituris, et ad id, quod permanet, transferretur ex mortuis.”

⁵⁵ *Ibid.*, 10,31: “Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit.”

⁵⁶ *In Johannis evangelium tractatus* 31,5: “Magna igitur misericordia Domini nostri Iesu Christi, factum esse eum propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora; factum esse inter omnia, per quem facta sunt omnia: factum esse quod fecit.”

⁵⁷ *In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus* 2,10: “Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus; quia et ille sic factus est temporalis, ut maneret aeternus. Accessit illi aliquid ex tempore, non decessit ex aeternitate.”

⁵⁸ “..the mission of the Word in becoming man is to free man from time.” – TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 38.

⁵⁹ “This theme of the liberation of man by Word become man – an important, though perhaps a minor one in Augustine’s soteriology – has nonetheless received very little attention.” – *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰ “Mit dem Eingehen des Sohnes Gottes in die Zeit öffnet sich dem gefallenem Geschöpf ein Zugang zur Ewigkeit, bei dem es seine zeitliche und menschliche Natur nicht leugnen und überspringen muss, um zum Heil auszugreifen, vielmehr wird diese im Glauben an den inkarnierten Christus in die Beseligung mit hineingezogen.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein

izskanēt kādās agrīnās neoplatonisma iespaidotās Augustīna domās). Dž.M. Kvins Kristus darbu nosauc par “laika pārkārtošanu un atjaunošanu, iegremdējot mūžību laikā”⁶¹, caur Jēzu laiks “staro no mūžības pilnības”⁶².

N. Fišers nesenā rakstā arī norāda uz to, ka pēc Kristus nākšanas vairs nav jārunā par laicīgā ambivalenci, jo laicīgums ir bijis Dieva izvēlēts, un tagad “nav runa par plotinisku ‘atgriešanos pie Viena’, bet gan par laicīguma pilnīgošanu – bez ļaunuma un tieksmes uz neesamību”⁶³.

Ar Kristus nākšanu laikā mainās laika un mūžības savstarpējā dinamika, jo ir noticis šķietami neiespējamais (ir nomiris mūžīgais), kas ļaus notikt kaut kam tikpat neticamam – mirstīgajam cilvēkam dzīvot mūžam:

“Viņš ir daudz vairāk izdarījis, nekā apsolījis. Ko viņš ir izdarījis? Nomiris par tevi. Ko ir apsolījis? Ka tu dzīvoši ar viņu. Daudz neticamāk ir tas, ka mūžīgais ir nomiris, nekā tas, ka mirstīgais dzīvos mūžam.”⁶⁴

4.2.3. Kristīgais laiks

Rodas trīs jautājumi. Kā kristietība ir mainījusi izpratni par laiku un paša laika strukturalizāciju?⁶⁵ Vai pēc Kristus atnākšanas pats laiks ir mainījies tā, ka to mēs varētu saukt par kristīgo laiku (“*tempora christiana*”⁶⁶), vai kaut kā ir mainījusies pati laika kvalitāte? Un – cik lielā mērā laicīgās un vēsturiskās nedienas ir saistāmas ar konkrētā laikmeta un kultūras reliģiju, šajā gadījumā konkrēti – ar “kristīgo laiku”.

Augustīns nav īpaši izcēlis “kristīgo laiko” kā kvalitatīvi labāku, tomēr var runāt par “pārveidotu”, “atjaunotu”, “glābtu”, “kristiešu laiku”⁶⁷, kā raksta Ž.-M. Le Blonds. Kā jau minēts, pēc Kristus nākšanas pasaulē cilvēka nodzīvotajai dzīvei laikā ir izšķiroša loma – katrs cilvēks savu dzīves laiku

bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’, S. 207.

⁶¹ “The eternal Word through whom time was made entered time to re-order and reform it by infusing eternity into time.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 213.

⁶² “Through Jesus the rans and tatters of moral time glow with eternal wholeness and meaning.” – Ibid., p. 205.

⁶³ “In der Menschheit, die in Gott Ruhe zu finden sucht, findet auch Gott selbst Ruhe, nämlich in der immerwährenden heiligen Gemeinschaft freier Bürger unter der Herrschaft Gottes, die nicht mehr von der Ambivalenz des Zeitlichen betroffen ist, aber die Zeitlichkeit in ihrem kostbaren, von Gott gewollten Kern bewahrt.” Un 60. piezīme: “Es geht nicht um eine ‘Rückkehr zum Einen’ im Sinne Plotins, sondern um die Vollendung der Zeitlichkeit, ohne Übel und ohne Tendenz zum Nichtsein.” – Norbert FISCHER, “Die Zeit, die Zeiten und das Zeitliche in Augustins *Confessiones*”, in *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11–13*, eds. Norbert Fischer and Dieter Hattrup (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006), S. 64.

⁶⁴ *Enarrationes in Psalmos* 148,8: “Plus est iam quod fecit, quam quod promisit. Quid fecit? Mortuus est pro te. Quid promisit? Ut vivas cum illo. Incredibilis est quod mortuus est aeternus, quam ut in aeternum vivat mortalis.”

⁶⁵ A. di Berardino savā pētījumā, piemēram, apskata tieši kristīgo konceptu lomu svētdienas veidošanās procesā Augustīna laikā, ko nosaucis par “laika kristianizēšanu”. Skat. Angelo DI BERARDINO, “La cristianizzazione del tempo nei secoli IV–V: la domenica” (*Periodicum semestre Instituti Patristici “Augustinianum”*, 2002), p. 97–125.

⁶⁶ Par to visplašāk runā: Goulven MADEC, ““Tempora christiana”; Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?”, C.P. Mayer and W. Eckermann, eds., *Scientia Augustiniana (=Cassiciacum 30*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975), p. 112–136.

⁶⁷ Skat. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, p. 271: “..pour apprécier la pensée d’Augustin sur le temps, le plus important n’est pas d’analyser la durée pécheresse en l’opposant à la stabilité mystérieuse du premier homme, mais d’étudier sa transformation, sa solidification en l’homme racheté; c’est le temps restauré, sauvé par le Christ, aussi bien dans l’individu que dans l’histoire humaine, le temps du chrétien.” R. Teske (TESKE, “*Vocans Temporales, Faciens Aeternos*: St. Augustine on Liberation from Time”, p. 36) oponē Le Blondam: “Augustine does not see time as transformed or restored or saved. Christ has not come to save time, but to save or free man from time. Time will be transformed – not into Christian time, but into eternity.”

var padarīt sev par “kristīgu laiku”, laiku, kas, pateicoties ticībai Kristum (mīlestībai pret Dievu), kam seko tuvākā mīlestība, ļauj iegūt glābšanu un to, kas iet pāri laikam – mūžīgo dzīvību. Turklāt Augustīnu, kā jau teikts, vēsture interesē tiktāl, cik tā ir glābšanas vēsture, un laiks interesē tiktāl, cik, kā norāda Dž. Soranco, “tas attiecas uz ticīgā un vispār sabiedrības kopumā garīgajām interesēm”⁶⁸.

Un pats Augustīns vārdu salikumu “*tempora christiana*” ir lietojis tieši kā kristietības ienaidnieku izmantotu nosaukumu, kam bijusi negatīva nokrāsa, apsūdzot kristietību Romas impērijai uzbrukušajās nedienās, un līdz ar to viņam bija jāveic apoloģētisks⁶⁹ darbs:

“Bet kas ir piedauzība? Tie izteicieni, tie vārdi, kad mums saka: “Re, ko dara kristīgais laiks.” (..) Tad atbildi arī tu, saki tam cilvēkam, kurš tev saka: “Redzi, kristīgajā laikā notiek tādas apspiešanas, pasaule tiek izpostīta,” atbildi viņam: “To visu jau ir pareģojis Kristus notiekam pirms viņa atnākšanas.”⁷⁰

Augustīns uzrunā cilvēku, kurš saista laicīgās nedienas ar kristīgās reliģijas nostiprināšanos:

“Tu kurni par šīm nedienām un par šīm likstām un saki: “Re, viss iet bojā kristīgajā laikā.” Ko tu klaigā? Dievs man nav apsolījis, ka šīs lietas neies bojā; ne to man ir apsolījis Kristus. Mūžīgais ir apsolījis mūžīgus labumus: ja es ticēšu, es no mirstīga kļūšu mūžīgs.”⁷¹

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns daudzviet runā par pagānu nekonsekvenci, piedēvējot tagadējās nelaimes kristietībai, bet nepiedēvējot bijušās likstas Romas reliģijai. Arī pats darbs ir sarakstīts pēc Romas krišanas rietumgotu valdnieka Alarika rokās, lai atbildētu uz pagānu apvainojumiem, kuri šajā un visās citās nedienās vainoja kristietību⁷². Viņš norāda uz pagānu nekonsekvenci un raksta, ka tiem, kuri “ļoti necienīgi izsmej kristīgo laiku (*qui multo indignius insultant temporibus christianis*)”, nav iemesla nedienās vainot Kristus reliģiju, un min loģisku argumentu – tā ir divkosība:

“Ja cilvēku dzimums būtu saņēmis kristietību un tās mācību pirms Pūniešu kariem un tai būtu sekojuši tie postījumi, kuri pēc šiem kariem iznīcināja Eiropu un Āfriku, it visi, kuri tagad mūs apsūdz, būtu tās nelaimes piedēvējuši kristīgajai reliģijai. Un vēl daudz neciešamākas viņu kliegšanas būtu, vismaz cik daudz attiecas uz romiešiem, ja kristīgā reliģiju būtu saņēmta un izplatījusies pirms gallu iebrukuma vai Tibras upes plūdiem un Romas ugunsgrēkiem, kas iznīcināja tautu, vai pirms vistrakākā no

⁶⁸ “Agostino non prende interesse alle vicende e alle condizioni del tempo, se non in quanto rispecchiano gli spirituali interessi del credente e della società in genere.” – Giovanni SORANZO, “La visione storica che S. Agostino ebbe del suo tempo”, *Rivista di Filosofia neoscolastica* 23 (1931), p. 403.

⁶⁹ Uz to norāda arī K. Millers, atsaucoties uz manis jau minēto G. Madeka darbu: “Nach der Studie von G. Madec, gebraucht Augustin den terminus ‘tempora christiana’ vorwiegend zur Kennzeichnung der Zeit nach Christus mit Schwerpunkt auf der Epoche nach Konstantin und Theodosius, ein triumphalistischer Akzent schwingt jedoch nur selten mit und erkläre sich primär aus dem apologetischen Interesse der Abwehr heidnischer Polemik.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche/ heilgeschichtliche Elemente einer augustianischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 220.

⁷⁰ *Sermones* 81,7: “Sed quae sunt scandala? Locutiones illae, verba illa, quibus nobis dicitur: Ecce quid faciunt tempora christiana. (..) Responde, et tu: dic homini dicenti tibi, Ecce temporibus christianis tantae pressurae sunt, vastatur mundus: responde tu, Hoc mihi antequam eveniret, praedixit Christus.”

⁷¹ *Ibid.*, 105,6,8: “De ipsis amaritudinibus, de ipsis tribulationibus murmurat, et dicit: Ecce pereunt omnia christianis temporibus. Quid strepis? Non hoc promisit mihi Deus, quod ista non peribunt: non hoc mihi promisit Christus. Aeterna promisit aeternus: si credidero, ex mortali fiam aeternus.”

⁷² *De civitate Dei* 4,1 Augustīns raksta, ka darba pirmās trīs grāmatas viņš ir rakstījis, lai atbildētu ienaidniekiem, kuri laicīgajās grūtībās vaino kristīgo reliģiju: “*De civitate Dei dicere exorsus prius respondendum putavi eius inimicis, qui terrena gaudia consectantes rebusque fugacibus inhiantes, quidquid in eis triste misericordia potius admonentis Dei quam punientis severitate patiuntur, religioni increpitant Christianae, quae una est salubris et vera religio.*”

visiem ļaunumiem – pilsoņu kariem. Ja visas citas nelaimes, kas bija tik ļoti divainas, ka tās pieskaitīja ļaunām zīmēm, būtu notikušas kristīgajā laikā, kurus vēl, ja ne kristiešus, viņu būtu vainojuši šajos noziegumos? (..) Un tomēr saviem dieviem viņi to visu nepiedēvē.”⁷³

4.3. Baznīca kā Dieva pilsēta laikā

K. Millers sava darba par Augustīna vēstures izpratni vienu nodaļu ir nosaucis “Glābšanas pēcvēsture: Baznīcas laiks”⁷⁴. Manuprāt, ļoti atbilstoši Augustīna domai. Kristus ir glābis cilvēkus, bet tagadējais laiks ir tas, kurā glābšana tiek piedzīvota katrā cilvēkā, un lielu lomu Augustīna uzskatos te spēlē Baznīca – redzamā un neredzamā (un viena no divām “*civitas*”).

4.3.1. Divas pilsētas

Lai saprastu, kas ir Baznīca un kāda ir tās nozīme, vispirms nedaudz jāapskata Augustīna domas par divām sabiedrībām, pilsoņu kopumiem, “pilsētām”, “*civitas*”, kuru iemītnieki ir gan šīs pasaules cilvēki, gan nomirušie, gan arī eņģeļi.

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns plaši izskaidro savu divu pilsētu teoriju, bet, protams, piemin to arī citos darbos. Ar jēdzienu “*civitas Dei*” Augustīns parasti⁷⁵ neapzīmē debesu valstību, bet gan Dieva pilsētu kā noteiktu cilvēku kopumu. E.A. Šmits kā tuvākos sinonīmus vārdam “*civitas*” redz “*societas*”, “*populus*”, “*genera hominum*”, turklāt “*civitas* ir garīgs, proti, garīgi morāls, nevis garīgi sakramentāls sabiedrības apzīmējums”⁷⁶ – pie šīs kopienas (“*civitas Dei*”) pieder tie, kuri ir pieņēmuši Kristu un tic viņam, nevis obligāti tie, kuri ievēro kādus ārējus rituālus. Dž.M. Kvina vārdiem, tās ir “pārnacionālas un pērvēsturiskas sabiedrības (abas pilsētas), tās ir katrā tautā, bet nav no tautas, ir vēsturē, bet nav no vēstures”⁷⁷.

Augustīns Dieva pilsētai (“*civitas Dei*”) pretstata zemes pilsētu (“*civitas terrena*”), un arī tā ir sabiedrība. Šis pretstats, kas tiek pielīdzināts arī pretstatam starp Jeruzalemi un Bābeli, Baznīcu un Romas impēriju, pat dvēseli un miesu, tomēr Augustīnam nav pat mazākais duālisms, jo runa ir par cilvēka gribu un izšķiršanos, bet izejas punkts ir, ka viss ir radīts labs, jo nepastāv divi metafiziski pretpriecīgi, kā bija, piemēram, maniheismā.

⁷³ Ibid., 3,31: “Si humanum genus ante bella Punica Christianam reciperet disciplinam et consequeretur rerum tanta vastatio, quanta illis bellis Europam Africamque contrivit, nullus talium, quales nunc patimur, nisi Christianae religioni mala illa tribuisset. Multo autem minus eorum voces tolerarentur, quantum attinet ad Romanos, si Christianae religionis receptionem et diffamationem vel irruptio <illa> Gallorum vel Tiberini fluminis igniumque illa depopulatio vel, quod cuncta mala praecedit, bella illa civilia sequerentur. Mala etiam alia, quae usque adeo incredibiliter acciderunt, ut inter prodigia numerarentur, si Christianis temporibus accidissent, quibus ea nisi Christianis hominibus tamquam crimina obicerent? (..) Et tamen diis suis ista non tribuunt.”

⁷⁴ “Die ‘Nachgeschichte’ des Heils: Die Zeit der Kirche.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 215.

⁷⁵ Ir daži izņēmumi, piem., *De civitate Dei* 17,1 Augustīns paskaidro, ka debesu valstība ir Dieva pilsēta (“regnoque caelorum, quae civitas Dei est”).

⁷⁶ “‘Civitas’ ist ein spiritueller und zwar ein spirituell-moralischer, nicht spirituell-sakramentaler Gemeinschaftsbegriff.” – SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, S. 81.

⁷⁷ “As transnational and transhistorical societies (both cities), they are in every nation but of no nation, in history, but not of history.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 222.

Tomēr šis dalījums divās pilsētās Augustīnam bija svarīgs, tas palīdzēja izskaidrot daudz ko gan glābšanas vēstures, gan morālteoloģijas, gan eshatoloģijas kontekstā, un tas bija “Augustīna vēstures skaidrojuma strukturālais pamats”⁷⁸.

Jau darba *Par Dieva pilsētu* pirmā rindkopa, priekšvārds, norāda uz to, ka Augustīns grib runāt par šo svēto, ticīgo Dieva sabiedrību, “vislavējamāko Dieva pilsētu (*gloriosissimam civitatem Dei*)”, ko var skatīt gan kā no ticības dzīvojošu un klejojošu starp bezdievīgajiem šajā laikā (“*in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens*”), gan kā tādu, kas vēlāk mitīs mūžībā, ko tagad pacietībā gaida (“*in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam... deinceps adeptura*”)⁷⁹.

Tomēr neizbēgami daudz, ja pat ne vēl vairāk, viņam šajā darbā sanāk runāt par “zemes pilsētu”. Gan tādēļ, ka viņam nācās aizstāvēt kristīgo ticību pret pagānu apsūdzībām un vēsturiski piemēri tam kalpoja vislabāk, gan arī tādēļ, ka šo divu pilsētu teorijas pamatā ir uzskats, ka šajā pasaulē zemes pilsēta un debesu pilsēta ir savītas un it savstarpēji sajauktas (“*duarum civitatum (..) quas in hoc interim saeculo quodam modo perplexas diximus invicemque permixtas*”)⁸⁰.

Cilvēkam nav dots zināt un izšķirt, kurš cilvēks pieder pie kuras no šīm sabiedrībām. Viena pilsēta ir zemes, otra – debesu (“*terrenae scilicet et caelestis*”)⁸¹; viena ir Nelabā, otra – Kristus (“*unam diaboli, alteram Christi*”)⁸²:

“Cilvēku dzimums ir sadalīts divās daļās: vieni dzīvo saskaņā ar cilvēku, otri – saskaņā ar Dievu. Tās mēs arī noslēpumaini saucam par divām pilsētām, divām cilvēku sabiedrībām, no kurām vienai ir lemts mūžīgi valdīt kopā ar Dievu un otrai – kopā ar Nelabo ciest mūžīgu sodu.”⁸³

Šīs divas pilsētas ir tikpat senas kā cilvēce, lai gan līdz Jaunās Derības laikam arī Dieva pilsētas gājums noritēja ēnā, nevis gaismā (“*civitatis ista (..) quamvis usque ad revelationem Testamenti Novi non in lumine, sed in umbra cucurrerit*”)⁸⁴, un Dieva pilsētas gaitā cauri laikam Dāvids bija pirmais, kurš valdīja zemes Jeruzalemē, iezīmējot to, kas būs nākotnē (“*procurrente igitur per tempora civitate Dei, primo in umbra futuri, in terrena scilicet Ierusalem, regnavit David*”)⁸⁵.

Tā kā nav zināms, kurā no šīm pilsētām katrs cilvēks ir pilsonis, šajā divu pilsētu shēmā iekļaujas visas tautas un arī apzīmējumi “Jeruzaleme” un “Babilona” ir simboliski, kā Augustīns norāda, komentējot psalmu, no kura bija ņēmis terminu “Dieva pilsēta”:

“Pelnīti varenas lietas stāsta par tevi, tu, Dieva pilsēta (Ps. 87,3). Tajā ir iekļauta ne tikai jūdu tauta, kas dzimusi no Ābrahāma miesas, bet visas tautas, no kurām dažas arī ir nosauktas, tomēr lai varētu domāt visas. (..) Ar Babilonu ir domāta šīs pasaules

⁷⁸ “..das Strukturmoment augustinischer Geschichtsdeutung.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 257.

⁷⁹ *De civitate Dei* praefatio.

⁸⁰ *Ibid.*, 10,32.

⁸¹ *Ibid.*, 18,2,2.

⁸² *Ibid.*, 17,20,2.

⁸³ *Ibid.*, 15,1: “..generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.”

⁸⁴ *Ibid.*, 18,1.

⁸⁵ *Ibid.*, 17,14.

pilsēta. Kā ir viena svēta pilsēta Jeruzaleme, tāpat ir viena netaisna pilsēta Babilona. Visi netaisnie pieder Babilonai, tāpat kā visi svētie – Jeruzalemei.”⁸⁶

Tautu ir daudz, bet pilsētas ir divas, un cilvēki katrs nonāk tajā, saskaņā ar kuras principiem grib dzīvot:

“Un tā ir noticis, ka, lai gan virs zemes ir tik ļoti daudz tautu, kuras dzīvo saskaņā ar dažādām paražām un tikumiem un kurām būtiski atšķiras dažādās valodas, bruņojums un apģērbs, tomēr nav vairāk par diviem cilvēku sabiedrības veidiem, kurus, balstoties mūsu Rakstos, varam pelnīti saukt par divām pilsētām. Vienai pieder tie cilvēki, kuri vēlas dzīvot mierā saskaņā ar miesu, otrai – kuri vēlas dzīvot mierā saskaņā ar garu. Un, kad viņi sasniedz to, pēc kā ilgojušies, viņi dzīvo tajā mierā, kuru izvēlējušies.”⁸⁷

Un, kā jau teikts, debesu pilsēta ietver arī Dieva eņģeļus: “Mēs ar viņiem kopā esam viena Dieva pilsēta, (..) kuras viena daļa esam mēs, kas klejo [svešumā], bet otra daļa – viņi, kas palīdz.”⁸⁸ Un mūžīgās debesu Jeruzalemes bērni ir visi, kuri šeit uz zemes dzīvo saskaņā ar Dievu.⁸⁹ Debesu pilsēta ir Dieva nams, Dieva templis (“*Dei domum, Dei templum*”)⁹⁰, jo tā valdnieks un radītājs ir Kristus (“*cuius rex est et conditor Christus*”)⁹¹. Savukārt Nelabais ir zemes pilsētas valdnieks, un pati zemes pilsēta ir bezdievīgu cilvēku un eņģeļu kopums.⁹²

Pēc augšamcelšanās un Lielās tiesas “abām pilsētām būs savas robežas – viena Kristus, otra Nelabā; vienā labie, otrā – ļaunie, tomēr abas pilsētas būs gan eņģeļu, gan cilvēku”⁹³.

Darbā *Par neizglītoto apmācību* Augustīns labi sakopo savu mācību par divām pilsētām:

“Ir divas pilsētas – viena netaisno, otra svēto –, kas turpinās no cilvēku dzimuma sākuma līdz pat pasaules beigām. Tagad to ķermeņi ir sajaukti, bet gribas – nošķirtas, tomēr tiesas dienā tiks nošķirti arī ķermeņi. Visi cilvēki, kuri ar tukšu lepnību un milzu uzpūtību mīl augstprātību un laicīgu valdīšanu, kā arī visi gari, kas mīl šīs lietas un vēlas gūt slavu ar cilvēku pakļaušanu, ir cieši savienoti vienā sabiedrībā. (..) Un savukārt visi cilvēki un visi gari, kuri pazemīgi meklē Dieva slavu, nevis savējo, un kuri bijībā seko viņam, pieder vienai sabiedrībai. Un tomēr Dievs ir ļoti žēlsirdīgs un pacietīgs ar bezdievīgajiem cilvēkiem un sniedz tiem vietu, lai varētu nožēlot grēkus un laboties.”⁹⁴

⁸⁶ *Enarrationes in Psalmos* 86,6: “*Merito gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei: ubi non solus est ille populus Iudaeorum natus ex carne Abrahae; sed ibi omnes gentes, quarum quaedam nominatae sunt, ut omnes intellegantur. (..) Babylon civitas dicitur secundum saeculum. Quomodo una civitas sancta, Ierusalem; una civitas iniqua, Babylon: omnes iniqui ad Babyloniam pertinent; quomodo omnes sancti ad Ierusalem.*”

⁸⁷ *De civitate Dei* 14,1: “*Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplices linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possemus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id quod expetunt assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium.*”

⁸⁸ *Ibid.*, 10,7: “*Cum ipsis enim sumus una civitas Dei (..) cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.*”

⁸⁹ *Ibid.*, 17,3,1: “*..id est veram Ierusalem aeternam in caelis, cuius filii homines secundum Deum viventes peregrinantur in terris.*”

⁹⁰ *Ibid.*, 18,47.

⁹¹ *Ibid.*, 17,4,2.

⁹² *Ibid.*, 18,18,1: “*..de huius saeculi civitate, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est.*”

⁹³ *Enchiridion* 29,111: “*Post resurrectionem vero, facto universo completoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi altera diaboli, una bonorum altera malorum, utraque tamen et angelorum et hominum.*”

⁹⁴ *De catechizandis rudibus* 19,31: “*Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudicii vero etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt. (..) Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem. Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis paenitentiae atque correctionis locum.*”

4.3.2. Dieva pilsēta un baznīca laikā

Augustīna pamatzskats šajā jautājumā ir, ka gan zemes pilsēta, gan Dieva pilsēta, gan neredzamā baznīca – nevis kā laicīgs iestādījums, bet kā mistiska kopiena – nav cilvēka acīm nošķirama. Un tas Augustīna eklesioloģiju dara sarežģītu un arī pārprotamu. Pastāv zemes baznīca, kuras locekļi, ja tie ir arī Dieva pilsētas iemītnieki, pieder debesu baznīcai. Tādēļ vēlme Augustīnā saredzēt dubulto eklesioloģiju (institūciju un garīgo kopienu) ir pārpratums, jo, pirmkārt, šīs abas baznīcas nav iespējams nošķirt un, otrkārt, arī zemes baznīca nav zemes pilsētas vai debesu pilsētas iemītnieku vieta, bet - kā vienu, tā otru. Tieši neredzamā baznīca ir tā “baznīca”, kuru Augustīns identificē ar Dieva pilsētu, kad raksta: “Nams Kungam, Dieva pilsēta, kas ir svētā baznīca (*domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia*).”⁹⁵

Darbā *Par kristīgo mācību* Augustīns iebilst donātistu bīskapam Tihonijam, kuram viens no septiņiem likumiem darbā *Liber regularum* saucās “Par Kunga divās daļās sadalīto ķermeni (*De Domini corpore bipartito*)”, un norāda, ka “to tā nedrīkst saukt, jo tas, kas nebūs ar viņu kopā mūžībā, nemaz īstenībā nav Kunga ķermenis. Ir jāsauc: par Kunga īsto un sajaukto ķermeni”⁹⁶. Kristum pieder tikai Dieva pilsētas pilsoņi baznīcā, bet ne visi baznīcas locekļi, jo “tagad viņi ir vienā ķermenī [baznīcā], (..) bet ne vienmēr viņi būs vienā”⁹⁷.

“Kamēr Dieva pilsēta ir svešatnē, pasaulē, tikmēr tās kopībā piesaistīti ar sakramentiem ir arī daži, kuriem nākamajā mūžībā nebūs svēto liktenis. (..) Šīs divas pilsētas šajā pasaulē ir savītas un sajauktas.”⁹⁸

Tādēļ ļoti bieži Augustīna izteikumi par baznīcu attiecas tieši uz neredzamo baznīcu, kuras locekļi var būt, protams, arī redzamajā baznīcā:

“Mums te jāsaprot visa baznīca: ne tika tās daļa, kura klejo šajā pasaulē (..), bet arī tās daļa, kura kopš tās radīšanas vienmēr debesis cieši turējusies pie Dieva. (..) ..abas būs viena kopība mūžībā.”⁹⁹

Augustīns tomēr norāda, ka ir tikai viena baznīca, kurā var iemantot mūžīgo dzīvību (“*pro aeterna vita muneribusque*”)¹⁰⁰. Atzīšanās sarkastiskais izteikums “Tātad tās ir sienas, kas padara par kristiešiem? (*Ergo parietes faciunt christianos?*)”¹⁰¹ to nemazina.

Augustīna uzskats par “sajauktu baznīcu” (“*permixta ecclesia*”), kur neviens nevar pateikt, kuri ir izredzētie un glābtie, kuri pieder Dieva pilsētai, neglābjami liecina par to, ka baznīca ir kopiena, kurā ir arī grēcinieki. “Tagad baznīca ir kliba. Vienu kāju tā liek stipri, bet otra ir nespēcīga.”¹⁰²

⁹⁵ *De civitate Dei* 8,24,2. Skat. arī *ibid.*, 16,2,3.

⁹⁶ *De doctrina christiana* 3,32,45: “..quod quidem non ita debuit appellari. Non enim re vera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum. Sed dicendum fuit: De Domini corpore vero atque permixto.”

⁹⁷ *Ibid.*: “..quoniam nunc in uno sunt (..) non tamen semper in uno erunt.”

⁹⁸ *De civitate Dei* 1,35: “..sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum. (..) Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae.” Un vēl šai mācībai ir iespēds uz to, kā Augustīns saprot predestināciju. Viņš pieļauj iespēju, ka arī starp mūsu tagadējiem vislielākajiem ienaidniekiem ir kādi, kuri ir nolemti kļūt mūsu draugi.

⁹⁹ *Enchiridion* 56: “Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte qua peregrinatur in terris (..), verum etiam ex illa quae in caelis semper ex quo condita est cohaesit Deo (..) ..utraque una erit consortio aeternitatis.”

¹⁰⁰ *De civitate Dei* 5,18,3.

¹⁰¹ *Confessiones* 8,2,4.

¹⁰² *Sermones* 5,8: “Modo clauda est Ecclesia. Unum pedem fortiter ponit, alterum invalidum habet.”

Baznīca ir kā “piedarbs”, kur pirms kulšanas atrodas gan kvieši, gan pelavas (“*corpus Christi mixtum est tamquam in area*”¹⁰³):

“..mēs visi, kuri esam Kristus miesā un paliekam viņā, lai arī viņš varētu palikt mūsos, esam līdz pat šīs pasaules galam spiesti dzīvot starp ļauniem ļaudīm. Es nesaku, ka starp tiem, kuri zaimo Kristu, jo nav jau daudz tagad tādu, kuri zaimotu ar muti, bet daudzi to dara ar savu dzīvi.”¹⁰⁴

Augustīns tāpat neuzskatīja, ka baznīca ir tikai svēto kopums. Savukārt donātisti baznīcas svētumu saistīja ar tajā esošo cilvēku svētumu un norādīja uz katoliskās baznīcas bīskapu pārkāpumiem un līdz ar to šādu bīskapu sniegtas ordinācijas un arī pašas baznīcas nederīgumu. Augustīns atbildēs donātistiem nonāca pie savas pārliecības, ka baznīcas vienotības un svētuma garants ir Kristus, nevis konkrētie cilvēki. Baznīcas turpināšanos cauri laikiem nodrošina Kristus, nevis cilvēki. Baznīcu un tās sakramentus nespēj mainīt cilvēki, tā iet cauri laikiem, pateicoties Kristum, tādēļ Augustīns norāda donātistiem: “Jūs pilnīgi noteikti maldāties vienmēr, kad cilvēku pārkāpumu dēļ nonicināt Dieva sakramentus.”¹⁰⁵

Cilvēkam nav dots zināt, kuri šajā laikā ir tie, kuri iemantos mūžību, jo cilvēki mēdz arī kļūdīties, ļaunu nosaucot par labu un labu nosaucot par ļaunu, - mēs redzam ārējo darbību, nevis iekšējo motivāciju, “nevaram izpētīt cilvēka sirdsapziņu (*non possumus hominum indagare conscientiam*)”¹⁰⁶. Pēc tā, vai cilvēks dzīvo “laicīgi” vai “garīgi” šajā pasaulē, mēs, cilvēki, nevaram spriest par to, vai viņš pieder vai nepieder neredzamajai baznīcai, Dieva pilsētai un kas notiks ar cilvēku, kad laiks beigsies un kvieši tiks izkulti no pelavām. Šeit iezīmējas Augustīna uzskats, ka pats laiks un cilvēka piedalīšanās laicīgajā dzīvē nav slikts:

“Nav ko mums izsamst par debesu valstības pilsoņiem, kad redzam viņus veicam kādas Babilonas nodarbes, kaut ko laicīgu šajā zemes valstī; tāpat arī nevajag mums nepārtraukti apsveikt tos, kurus redzam darām debesu nodarbes, jo dažreiz Mozus krēslā sēž arī posta bērni.”¹⁰⁷

Baznīca, tāpat kā abas pilsētas, ir ceļā no tās sākuma uz laika beigām, ceļā, kas iekļaujas glābšanas vēsturē. Tādēļ laika teoloģijas sakarā vēl viena būtiska doma ir, ka Augustīnam baznīca ir, kā raksta P. Blanšārs, “mūžība laikā”¹⁰⁸, cilvēks var šajā dzīvē jau kļūt par Dieva pilsētas pilsoni (kā jau teicu – drošs par to tomēr neviens nevar būt), un mūžīgās Dieva pilsētas jeb debesu baznīcas laicīgā daļa ir zemes baznīca. Arī Dž.M. Kvins norāda, ka cilvēkam atvēlētais dzīves laiks nevar būt slikts, jo arī Dieva pilsētas “varoņi”¹⁰⁹ ir kristieši, kuri dzīvo ar mīlestību te laikā – vēsturē un pasaulē.

¹⁰³ *In Johannis evangelium tractatus* 27,11. Skat. Mt. 3,11–12.

¹⁰⁴ *Ibid.*: “..omnes qui sumus in corpore Domini, et manemus in illo, ut et ipse maneat in nobis, in hoc saeculo necesse habemus usque in finem inter malos vivere. Non inter illos dico malos, qui blasphemant Christum: rari enim iam inveniuntur qui lingua blasphemant, sed multi qui vita.”

¹⁰⁵ *Contra litteram Petilian* 2,30,69: “Vos autem necesse est ut semper erretis, quamdiu propter hominum vitia Dei Sacramenta violatis.”

¹⁰⁶ *In Johannis evangelium tractatus* 90,2.

¹⁰⁷ *Enarrationes in Psalmos* 51,6: “Non ergo desperemus de civibus regni coelorum, quando eos videmus aliqua gerere Babyloniae negotia, aliquid terrenum in republica terrena: nec rursus continuo gratulemur omnibus hominibus quos videmus agere negotia coelestia; quia et filii pestilentia sedent aliquando in cathedra Moysi.”

¹⁰⁸ “L'Église, l'éternité dans le temps, la Cité sainte, achemine ses enfants vers la vraie patrie.” – BLANCHARD, “Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les “Confessions”, Veritas-Caritas-Aeternitas”, p. 325.

¹⁰⁹ “The heroes of God or world-historical individuals in the city of God are holy Christians, little ones of love.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 225.

To, ka laicīgais var iemantot mūžību, nodrošina ticība Kristum, jo, “tāpat kā viņš uzkāpa augšā, bet neaizgāja no mums, tā arī mēs jau tagad esam tur kopā ar viņu, lai gan ķermeniski ar mums vēl nav noticis tas, kas apsolīts”¹¹⁰. J. Pelikans arī te saredz kontinuitāti, jo Augustīnam “baznīca bija gan vēsturiska, gan mūžīga, un tādēļ tās kā institūcijas nepārtraukta turpināšanās ir vēsturiski uztaustāma, bet tās kā izredzēto kopienas nepārtraukta turpināšanās ir bezgalīgi noslēpumaina”¹¹¹.

Kristus šķīstī savu baznīcu, tās locekļus ar grūtībām jau šajā laikā. Tieši šīs zemes dzīve palīdz tai būt bez vainas, sagatavotai mūžībai:

“Baznīca ir viņa ķermenis (..) un ir nosaukta arī par viņa līgavu (sal. Ef. 5,23). Savu ķermeni, kurā ir daudz locekļu, kas veic dažādus pienākumus (skat. Rom. 12,4), viņš sasienu kopā ar vienotības un mīlestības mezglu, tā nodrošinot veselību. Viņš to dara šajā laikā un šķīsta ar daudzām dziedinošām grūtībām, lai, izrāvis no šīs pasaules, viņš varētu ņemt baznīcu sev par sievu – bez traipa un grumbas un jebkā cita tāda (sal. Ef. 5,27).”¹¹²

Baznīcas funkcijas liecina par laika pozitīvo nozīmi. Baznīcai dotās atslēgas pieder tai jau šajā laikā, uz zemes sietais būs siets arī debesīs, šeit piedotie grēki būs piedoti arī tur (skat. Mt. 16,19), cilvēks “tiks glābts, pateicoties tai pašai ticībai un sevis labošanai, uz kuras pamata viņš ir ticis uzņemts baznīcas klēpī (*in eiusdem Ecclesiae gremio constitutus, eadem fide atque correctione sanaretur*)”¹¹³.

Skaidrojot Jāņa evaņģēliju 14,17, ka “Kristus paliks” kopā ar mums, Augustīns norāda, ka ir starpība starp to, kādu Dieva “uzturēšanos (*mansio*)” kopā ar mums mēs piedzīvosim mūžībā un kādu piedzīvojam jau tagad: “Viena mūžībā svēti atbrīvotos, otra laikā apciemots atbrīvojamos. (*Illā in aeternum beatificat liberatos; haec in tempore visitat liberandos.*)”¹¹⁴

Turklāt ne tikai laicīgā kristieša dzīve un baznīcas eksistence ir pozitīva, bet interesantu novērojumu attiecībā uz laicīgo baznīcu un cilvēku darbībām Augustīna laikā ir izdarījis P. Brauns, apgāžot mītu. Vēlīnais antikais laiks, arī Augustīna laiks nemaz neizceļas ar “pārpasaulīgumu”, dvēseļu vēlmi bēgt no šīs pasaules prom uz Debesu pilsētu, jo nevienā citā laikā nav radīts tik daudz institūciju kā tad – romiešu tiesības, Katoliskās baznīcas hierarhija, kristīgās impērijas ideja, klosteri utt.¹¹⁵

¹¹⁰ *Sermones* 263A,1: “Sicut enim ille ascendit, nec recessit a nobis, sic et nos cum illo ibi iam sumus, quamvis nondum in corpore nostro factum sit quod promittitur nobis.”

¹¹¹ “For the church was both historical and eternal, and therefore its continuity as an institution was temporally palpable but its continuity as the company of the predestined was infinitely mysterious.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 91.

¹¹² *De doctrina christiana* 1,16,15: “Est enim Ecclesia corpus eius, sicut apostolica doctrina commendat, quae coniunx etiam eius dicitur. Corpus ergo suum multis membris diversa officia gerentibus, nodo unitatis et caritatis tamquam sanitatis astringit. Exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem *Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi.*”

¹¹³ *Ibid.*, 1,18,17.

¹¹⁴ *In Johannis evangelium tractatus* 77,1.

¹¹⁵ “The late Antique period has too often been dismissed as an age of disintegration, an age of other-worldliness in which sheltered souls withdrew from the crumbling society around them, to seek another, a Heavenly, City. No impression is further from the truth. Seldom has any period of European history littered the future with so many irremovable institutions. The codes of Roman Law, the hierarchy of the Catholic Church, the idea of Christian Empire, the monastery... I find it increasingly difficult to believe that these great experiments in social living were left there inadvertently by an age of dreamers, or that they happened through some last, tragic twitching of a supposed ‘Roman genius for organisation.’” – Peter BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (London: Faber, 1971), p. 13.

Runājot par baznīcas un valsts attiecībām, jāmin divas lietas. Pirmkārt, Augustīns nesaredzēja, kā teicu, ka laicīgā eksistence būtu slikta, un tieši tāpat arī viņš pozitīvi vērtēja laicīgos iestādījumus, valstis un (sevišķi oponējot donātistiem) norādīja, ka baznīcai un tās locekļiem nav jābēg, jānorobežojas no valsts. Valsts ir Dieva iestādījums, kā Augustīns lasa un citē Pāvila vēstuli romiešiem 13,1–7. Turklāt ir bijis daudz bijīgu valdnieku, kas darījuši labu: “Valdnieki, tā kā tie ir valdnieki, var Kungam kalpot tā, ka, kalpojot viņam, viņi dara to, ko nevarētu darīt, ja nebūtu valdnieki.”¹¹⁶ Tie ir “bijīgi valdnieki (*pri imperatores*)”¹¹⁷, kuri izmanto savu varu, lai dotu tautai likumus, kas nāk tai par labu un ir saskanīgi ar Dieva likumiem.

Otrkārt, tā saucamā “politiskā augustīnisma” problēma. Augustīns, lai gan uzsvēra laicīgās varas nozīmi, nekad nesaplūdināja laicīgo varu ar garīgo varu. Lai gan saredzēja baznīcas laicīgās eksistences nozīmīgumu, viņš laiku nesakralizēja, pārāk neizcēla tā lomu. Viņš neuzskatīja, ka baznīcai vajag laicīgu varu. Viņš nerunāja par kristīgās valsts reliģijas uzdevumu darīt par kristiešiem visu pasauli. Tādi saprasts Augustīns ir pārprasts Augustīns. Tomēr tieši tas arī notika Viduslaikos, kad Augustīna izteikumus par valdnieka īpašajām funkcijām attiecināja uz baznīcu un ar Augustīna domām pamatoja baznīcas kā laicīga, triumfāla un karojoša iestādījuma pakāpenisku izveidošanos.

Tātad Augustīns neizveidoja nekādu “kristīgo politiku”, viņš nesaplūdināja baznīcu ar valsti, viņam baznīcai bija citas funkcijas, kas balstījās neredzamās baznīcas uzdevumos un Dieva pilsētas mērķī, ejot cauri šai laicīgajai pasaulei.

4.4. Mūžīgo lietu zīmes laikā

Augustīna mācība pa zīmēm vislabāk palīdz saprast, kādi ir ceļi, pa kuriem kaut kas no mūžības var ienākt laikā un kāda ir konkrētu laicīgu lietu mūžīgā jēga. Un Augustīnam, protams, šīs saites, kas vieno mūžīgo Dievu ar laicīgo baznīcu un cilvēku tajā, bija svarīgākie kristietības stūrakmeņi – Svētie Raksti un sakramenti.¹¹⁸

4.4.1. Augustīna mācība par zīmēm

Dialogā *Par skolotāju (De magistro)* Augustīns raksta: “Lietas, kas tiek apzīmētas, ir jāvērtē augstāk nekā zīmes (*res quae significantur, pluris quam signa esse pendendas*).”¹¹⁹

Zīmes Augustīnu neinteresēja tādā nozīmē, kā tās pēta modernā semiotika, lai gan daudzi viņu uzskata par semiotiskās domāšanas priekšteci. Pat tad, kad viņš runāja par pierakstītajiem vārdiem jeb burtiem, kas ir kā “zīmju zīmes”, viņš daudz vairāk domāja par pašām “lietām”, nekā to darītu kāds modernais valodas filozofs. Turklāt viņa mācība par zīmēm nekur nav sastopama kā atsevišķa teorija. Zīmes viņu neinteresēja pašas par sevi. Tādēļ arī īpašais un tieši Augustīnam raksturīgais ir tas, kā viņš šo zīmju teoriju izmantoja. Dž.M. Rists, piemēram, raksta, ka Augustīna “tiešās

¹¹⁶ *Epistolae* 185,5,19: “In hoc ergo serviunt Domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quae non possunt facere nisi reges.”

¹¹⁷ Skat. *Contra litteram Petiliani* 2,93,212.

¹¹⁸ Tādēļ šo jautājumu esmu izstrādājusi publikācijās latviešu un angļu valodā. Skat.: Laura HANSONE, “Svētā Augustīna mācība par zīmēm. Sakraments kā mūžīgas “lietas” laicīga “zīme”, *Ceļš* 56 (2005), 88.–107. lpp.; Laura HANSONE, “Time, Sign and Sacrament in St. Augustine”, *Humanities and Social Sciences in Latvia* 46 (2005), p. 22–47.

¹¹⁹ *De magistro* 9,25.

diskusijas par valodu parasti ir vai nu epistemoloģiskā, vai arī Bībeles ekseģēzes kontekstā”¹²⁰. Zīmju nozīmi izziņas teorijā Augustīns aplūko darbā *Par skolotāju*, bet darbā *Par kristīgo mācību* (*De doctrina christiana*) viņš plaši runā par zīmēm tieši ekseģētiskā nozīmē.

Vispirms jāmin agrīnais dialogs *Par skolotāju*, kas ir kā padziļināts rezumējums par mācīšanās nozīmi un procesu, kurā liela loma ir zīmēm, ar kuru palīdzību var nodot zināšanas, savukārt mācoties galvenais uzdevums ir caur šīm zīmēm nonākt pie reālajām, uz kurām attiecas šīs konkrētās zīmes. Tikai dažus gadus agrāk Augustīns, klausoties svētā Ambrozija sprediķus, bija mācījies domāt par neķermeniskajām lietām, kas ir tikpat reālas, ja ne reālākas kā ķermeniskās.¹²¹ Līdz ar to Augustīns varēja domāt un runāt par neķermeniskām, imateriālām lietām un to zīmēm.

Vēlāk aplūkotās Sakramenta analīzes kontekstā ir interesanti, kā Augustīns šajā darbā apraksta ceļu no dzirdētas “zīmes” pie “lietas”, no “*signum*” pie “*res*”, ko veic klausītājs: “*Auditus signis ad res significantas feratur intentio*,”¹²² proti, tieši dzirdot zīmes, uzmanība jeb klausītāja piepūle tiek pievērsta lietām. Vārds pats par sevi nemāca neko, tikai ved un norāda uz lietu, kura ir vai nu pieredzēta un līdz ar to zināma, vai arī nezināma un tādēļ atvērta tālākai izziņai. Ja mums ir zināma lieta, tad šīs lietas zīmi mēs varam vieglāk saprast, nekā ja mums lieta nav zināma: “*Itaque magis signum recognita, quam signo dato ipsa res discitur*.”¹²³

4.4.2. Svētie Raksti kā mūžīgais Vārds, runāts laikā

Galvenais darbs, kurā Augustīns apraksta un izklāsta savu mācību par zīmēm un lietām, ir *Par kristīgo mācību*¹²⁴. Šeit zīmes galvenokārt ir Svēto Rakstu vārdi, kas ir kā līdzeklis, caur kuru Dievs runā ar mums.

Šajā darbā mēs redzam, ka zīmes ir tās, kurās mums ir jāmeklē zināšanas par lietām. Un pašā sākumā Augustīns norāda, par kādām lietām un zīmēm viņš runās. Lieta var būt arī tikai lieta, kā piemēram, akmens, bet šis pats akmens ir gan lieta, gan zīme citai lietai, kad runā par Jēkabu, kurš sev pagalvī lika akmeni. Turklāt vēl ir arī cita veida zīmes, kuras tiek izmantotas vienīgi kā zīmes,

¹²⁰ “..direct discussions of language are normally either in an epistemological context, or in one of biblical exegesis.” – RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 39.

¹²¹ *Confessiones* 5,14,24-25 viņš to apraksta: “It sevišķi es sāku mainīt domas tad, kad biju dzirdējis viņu [Ambroziju] izskaidrojam vairākas Vecās Derības miklainās vietas, kuras bija mani beigušas vai nost, kad mēģināju tās saprast burtiski. Uzzinājis šo grāmatu dažādo vietu garīgo izskaidrojumu, es sev sāku pārņemt izmisumu, kas man bija licis noticēt, ka nav iespējams pretoties *Likuma* un *Praviešu* noliedzējiem un izsmējējiem. (...) Tolaik es visiem spēkiem centos atrast pierādījumus, ar kuriem varētu mani hejēt piekert melos. Ja vien es būtu spējis iedomāties garīgu būtību, visas viņu būves uzreiz būtu sabrukušas un es būtu tās izmetis no sava prāta, taču es nespēju.” Un *ibid.*, 6,3,4: “Katru svētdienu es klausījos viņu [Ambroziju] ticošās tautas priekšā pareizi mācām patiesības vārdu, un manī arvien vairāk un vairāk nostiprinājās doma, ka ir iespējams atrast visus tos apmelojumu mezglus, ko mūsu krāpnieki bija veikli sasējuši, vērsoties pret Svētajiem Rakstiem. Kad es apjēdzu, ka tavi garīgie bērni, ko tu savā žēlastībā biji no jauna dzemdējis katoliskajā Baznīcā, teikumu “tu esi cilvēku radījis pēc sava tēla” nesaprot tā, it kā tu būtu sevi ierobežojis cilvēka ķermeņa veidolā – lai gan es nespēju iedomāties, pat vāji un miklaini, kāda ir garīgās būtības daba –, es kaunā nosarku, bet arī nopriecājos, ka tik daudzus gadus biju rējis nevis uz katolisko ticību, bet uz sagudrojumiem, kas nākuši no ķermeniskām domām.”

¹²² *De magistro* 8,24.

¹²³ *Ibid.*, 10,33.

¹²⁴ *De doctrina christiana* ir interesants darbs, jo ir iesākts 396. gadā, kad sarakstīta pirmā daļa (1,1 – 3,25), bet turpināts un pabeigts 426./427. gadā, kad uzrakstītas trešās grāmatas atlikušās nodaļas un ceturtā grāmata. Darbā ir runa par apmācības veidu, kas notiek kristīgā garā, par mācīšanu kristīgā nozīmē, par mācīšanu, kas ir nepieciešama un derīga kristiešiem un ko var (1) atrast Rakstos (1.–3. grāmata), un (2) kas ir jāizmanto apmācot vai palīdzot apjēgt citiem Rakstos ietvertās patiesības (tādēļ 4. grāmata ir veltīta retorikai kristīgā izpratnē, sniedzot praktisku modeli sprediķotājiem).

piemēram, vārdi, jo tos vienmēr izmanto tikai un vienīgi kā kaut kā cita zīmes. “Un no tā var saprast, ko es saucu par zīmēm: proti, tās ir lietas, kuras tiek izmantotas, lai kaut ko apzīmētu. Un tādēļ katra zīme ir arī kaut kāda lieta, jo tas, kas nav nekāda lieta, nav vispār nekas. Bet ne katra lieta ir arī zīme.”¹²⁵

Darba otrās grāmatas sākumā Augustīns atgriežas pie zīmju izklāsta un norāda, ka “dažas no zīmēm ir dabiskas, bet citas – dotas”¹²⁶, proti, konvencionālas. Dabiskās zīmes, pat ja mēs speciāli neizmantojam tās kā zīmes, pašas norāda un sniedz zināšanas par kaut ko citu, kā piemēram, mēs no pieredzes zinām, ka dūmi ir zīme, ka jābūt ugunij. Savukārt konvencionālās jeb “dotās zīmes ir tās, kuras dzīvās būtnes viena otrai dod, lai parādītu, cik spēj, kādu sava prāta, maņu vai domu kustību. Un nav cita iemesla tam, ka mēs kaut ko apzīmējam, tas ir, dodam zīmi, kā vienīgi, lai izņemtu laukā un pārceļtu kāda cita prātā to, ko prātā lolo tas, kurš dod zīmi”¹²⁷. Vēlāk darbā *Par Trīsvienību* Augustīns raksta: “Burti ir izgudroti, lai ar to palīdzību varētu sazināties arī ar klāt neesošajiem; bet šie burti ir vārdu zīmes, tāpat kā paši vārdi mūsu runā ir zīmes tam, ko mēs domājam.”¹²⁸

Un Augustīns izvēlējās runāt tieši par konvencionālajām zīmēm, jo pat tās zīmes, kuras mums devis Dievs, jeb tās, kuras “ir dievišķi dotas un kuras ietver Svētie Raksti”¹²⁹, mums ir darītas zināmas caur cilvēkiem, proti, tiem, kuri rakstīja Rakstus.

Īsti var saprast Rakstus tikai tad, ja zīmes, proti, vārdus, saprot figuratīvi jeb alegoriski. Tā kā Augustīns bija pilnīgi pārliecināts, ka “tā ir krietnu un apdāvinātu cilvēku pazīme – mīlēt nevis vārdus, bet vārdos iemītošo patiesību”¹³⁰, viņš uzsvēra iespēju satvert Rakstu būtību, lietojot tēlaino Rakstu skaidrošanas metodi. Un par “dvēseles nāvi (*mors animae*)”¹³¹ Augustīns sauc situāciju, kad mēs to, ar ko paceļamies pār dzīvniekiem, proti, mūsu saprašanas un spriešanas spēju, pakļaujam miesai, akli turoties pie burta un neieraugot otru nozīmi:

“Tieši tā ir nozēlojama dvēseles verdzība – uzskatīt zīmes par lietām un nespēt pacelt prāta aci pāri ķermeniskajai radībai, lai varētu smelties mūžīgo gaismu.”¹³²

Jāievēro, ka Augustīns pretnostata ķermenisko, tāpat – laicīgo, mūžīgajam, tajā pašā laikā saglabājot šīs abas divas perspektīvas, gan laicīgo “zīmi”, gan mūžīgo “lietu”, iekļautas vienā vienīgā ambivalentā zīmē. Tas ir būtiski, runājot par Sakramentu. Līdz ar to par dvēseles verdzību, pēc analogijas, būtu jāsauc nespēja Svētajā Vakarēdienā saredzēt kaut ko citu, ne tikai maizi un vīnu. Bet šeit Svēto Rakstu pilnīgākas izpratnes kontekstā ir tikpat nozīmīgi tas, kā Augustīns saista ķermenisko

¹²⁵ *De doctrina christiana* 1,2,2: “Ex quo intellegitur quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est.”

¹²⁶ *Ibid.*, 2,1,2: “Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data.”

¹²⁷ *Ibid.*, 2,2,3: “Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat.”

¹²⁸ *De Trinitate* 15,10,19: “..inventae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum.”

¹²⁹ *Ibid.*: “..signa divinitus data quae in Scripturis sanctis continentur.”

¹³⁰ *De doctrina christiana* 4,11,26: “..bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba.”

¹³¹ *Ibid.*, 3,5,9.

¹³² *Ibid.*: “Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.”

ar neķermenisko. Mums ir jāpaceļ acis pāri ‘materiālajiem’ vārdiem par Jēzu, kurus lasām evaņģēlijos, ieraugot mūžīgo Jēzu Kristu.

Augustīns to nosauc par “kristīgo brīvību (*christiana libertas*)”, kas mūs atbrīvo no burtiskas zīmju izpratnes, paceļot pie tām lietām, kuru zīmes tās ir¹³³.

Darbā *Par kristīgo mācību* Augustīns dod piemērus, kā lietot šo figuratīvo Rakstu skaidrošanu¹³⁴. Lai gan ir arī tādi Augustīna skaidrojumi, kuri var šķist apšaubāmi un kuru pamatā ir pat pārāk alegoriski saprasti vārdi, tomēr Augustīns nedomāja, ka viņa skaidrojums ir vienīgais pareizais, kā liecina viņa paša izteikumi. Darba *Atzišanās* 12. grāmatā Augustīns parāda, kā pieci dažādi radīšanas stāsta alegoriskie skaidrojumi visi var būt patiesi tieši tad, ja neviens nevēlas patiesību ‘privatizēt’, savu skaidrojumu atzīstot par vienīgo pareizo. Augustīns gan arī aicina Kristu, Patiesību “šajā patieso domu dažādībā” (*Atzišanās* 12,30,41) radīt vienprātību, lai varētu sasniegt mērķi – brāļu mīlestību. Un Augustīnu vadīja ļoti pazemīga pārlicība, ka katra skaidrojuma pamatā ir jābūt likumam, ka interpretācijai ir jābūt saskanīgai ar pamudinājumu mīlēt Dievu un savu tuvāko kā sevi pašu, par ko viņš daudz runā darba *Par kristīgo mācību* 1. grāmatā, kā arī citos darbos.

Turklāt Svēto Rakstu laicīgās zīmes iekļauj mūžīgu nozīmi tieši tādēļ, ka Raksti ir mūžīgā “ienākšana” laikā¹³⁵, lai caur laicīgām lietām cilvēki varētu nonākt pie mūžīgā. Pēc kristiešu uzskatiem, Dieva Vārds ir visi Raksti, tie ir dievišķi iedvesmoti. Cilvēkam laicīgajā pasaulē nav viegli sasniegt mūžīgās patiesības, Vārdu, mūsu priekšstatī ir piesaistīti laikam, tādēļ Dievs tās sniedz arī caur Rakstiem, kuru Veco un Jauno Derību Augustīns salīdzina ar divām mātes krūtīm:

“Baznīca ir māte, un tās krūtīs ir Svēto Rakstu abas Derības. No tām lai viņš zīž visu noslēpumu pienu, kas ir notikuši laikā mūsu mūžīgajai glābšanai.”¹³⁶

4.4.3. Sakraments kā mūžīgas lietas laicīga zīme

Kad Augustīns savu mācību par zīmēm un lietām izmanto, runājot par sakramentu, ir redzams, ka ‘garīgas’ lietas ‘materiāla’ zīme neliecina par duālismu, drīzāk – parāda laicīgā lomu mūžības satveršanā. Tāpat kā doma sevi nezaudē, pieņemdama zīmi sevis izteikšanai, tā un vēl vairāk sakramentu zīmes ved uz citu, ar zīmi apzīmēto realitāti. It visos šajos piemēros zīmes mums ir vajadzīgas, lai caur šīm ķermeniskajām zīmēm, vārdiem, Rakstiem, arī Svētā Vakarēdiena maizi un vīnu, faktiski no šī laicīgā, kas, būdams mainīgs ķermenis, atrodas laika kategorijās, mēs nonāktu pie īstās lietas, pie mūžīgās jēgas. Tātad kaut kādā nozīmē sakramenta zīmei ir jākalpo par tiltu no laicīgā uz mūžīgo.

¹³³ Ibid., 3,8,12: “..elevatos ad eas res quarum illa signa sunt, liberavit.”

¹³⁴ Piemēram, skaidrojot Ef. 3,17–18: “..ka līdz ar visiem svētajiem jūs spētu aptvert, kāds ir platums, garums, augstums un dziļums”, viņš norāda uz Kristus krusta dimensijām, skat. *De doctrina christiana* 2,41,62.

¹³⁵ Tiesa, darba *Confessiones* 11. grāmatā, kā norāda R.P. Kenedijs, Augustīns “investigates why it seems impossible to use temporal speech to communicate truth about God. This problem of communication is the link between Augustine’s words and the words of Scripture, and it is the question of how Scripture can communicate the eternal Word in temporal words that is the main theme of the discussion of time.” – KENNEDY, “Book Eleven: The “Confessions” as Eschatological Narrative”, p. 172.

¹³⁶ *In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus* 3,1: “Est autem mater Ecclesia; et ubera eius duo Testamenta Scripturarum divinarum. Hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum.”

J. Pelikans raksta, ka tieši tas, ka Augustīns “pievērsās dažādu periodu un cilvēku vēsturei, kam klāt nāca viņa uzsvars uz “notikuma” kā bibliskās domas un valodas kategorijas centrālo nozīmi, viņam deva līdzekļus, ar kuriem salauzt vienkāršoto divu līmeņu šķirumu starp mūžīgo “lietu (*res*)” un laicīgo “zīmi (*signum*)” un iekļaut sakramentu (“*sacramentum*”) laika un mūžības diagrammā”¹³⁷. Un līdzīgu domu izsaka arī E. Kutrons, ka Augustīns rāda, “kā sakraments ir kustība no redzamā uz neredzamo, no ierastās pieredzes uz garīgo realitāti”¹³⁸.

Tāpat sakraments ir ‘funkcionāls’. Turklāt divos virzienos. Šis tilts no redzamā uz neredzamo ir gan virzienā uz domāšanu par to, kas tad īsti ir apslēpts zem šīm sakramentālajām zīmēm, gan arī virzienā uz tapšanu, pārtapšanu (kas gan vairāk tikai notiks) ar pašu sakramenta saņēmēju. Tā kristības sakramenta gadījumā mēs varam domāt par ūdens zīmi, par tās simboliku, mēs arī varam domāt par to, kādu piedzimšanu šī zīme apzīmē, un mēs arī paši, precīzāk – tas, kuru kristī, nonāk šajā notikumā – pārtapšanā, piedzimšanā no jauna.

Sakraments ir zīme. Un, kā jau ar piemēriem no darba *Par skolotāju* bija redzams, zīmi var saprast tad, ja lieta ir zināma. Turklāt kaut kādā veidā zīme ietver šo ‘lietu’, pirms vēl ir sākts domāt par to. Tā tas bija arī ar Vārda un vārda iemiesošanu, kad tā materiālā puse kļūst it kā neatkarīga realitāte, kas gan neiznīcina imateriālo, neredzamo, turklāt sevī ietver arī šo jēgu. Augustīns visai bieži, bet ne vienmēr, runājot par sakramentu, kas ir kā neredzamas realitātes redzama zīme, sauc to par savienotu, faktiski tādu, kas ir viens ar tā iekšējo būtību, apzīmēto lietu. Pamatojoties uz šo Augustīna domu, viņa mācība ir fundamentāla gan tiem, kas aizstāv patiesās klātbūtnes mācību Svētā Vakarēdiena sakramenta izpratnē, gan arī tās oponentiem. M. Kamerons Augustīna pieeju sauc par “atjaunotu sakramenta apzīmēšanas, simbolikas izpratni, kur zīme ne tikai attēlo, bet ietver un ved uz realitāti, ko tas apzīmē”¹³⁹.

Tieši tādēļ mācība par zīmēm Augustīnam palīdzēja skaidrot dievišķo klātbūtni sakramentā. Turklāt jāatceras, ka tieši polemika ar donātistiem un arī pelagiāņiem viņam lika formulēt kristības un ordinācijas sakramenta izpratni.¹⁴⁰

Spreidīku veida komentāros par Jāņa evaņģēliju Augustīns raksta, ka “tos, kuri bija jākristī Kunga kalpiem, kristīja Kungs, nevis viņi”¹⁴¹, jo kristības spēks nāk no tā, caur kura mūžīgo spēku tas ir dots, nevis no tā, caur kura kalpošanu šajā laikā tas ir sniegts. Zīmes spēks ir nevis pašā zīmē,

¹³⁷ “Augustine’s attention to the history of various periods and peoples, together with his deepening recognition of the central importance of “event” as a category of biblical thought and language, provided him with the means for breaking out the simplistic two-level distinction between the eternal *res* and temporal *signum*, and for incorporating *sacramentum* into the diagram of time and eternity.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 133–134.

¹³⁸ “..a sacrament is a movement from the visible to the invisible, from ordinary experience to spiritual reality.” – Emmanuel J. CUTRONE, “Sacraments”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. eds. Allan D. Fitzgerald, OSA et al. (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 742.

¹³⁹ “..renewed sacramental understanding of signification whereby the sign not only represents but contains and mediates the reality it signifies.” – Michael CAMERON, “Sign”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, eds. Allan D. Fitzgerald, OSA et al. (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 795.

¹⁴⁰ Donātisti bija apšaubījuši kristības un arī ordinācijas sakramentu validumu, ko ir sniedzis kristiešu vajāšanu laikā atkritis bīskaps. Augustīnam bija jāskaidro, kādēļ un kādā veidā sakramenta, tāpat – valīda, derīga sakramenta, sniedzējs ir Dievs, bet bīskaps ir tikai starpnieks, caur ko tas notiek, tādēļ nav vajadzības pārkristīt “atkritēju” kristītos. Un, no otras puses, kristību sakramenta lielā loma Augustīnam bija jāpamato, polemizējot ar pelagiāņu uzskatu, ka Ādama grēks netiek pārmanots, līdz ar to kristības sakraments nav vajadzīgs vai vismaz tas vēl nav vajadzīgs tikko dzimušam bērnam.

¹⁴¹ In *Johannis evangelium tractatus* 5,6: “..quos ministri Domini baptizaturi erant, Dominus baptizaret, non illi.”

bet tās spēks ir iekšējā, mūžīgajā realitātē, kas nāk no Dieva, jo, lai kāds būtu kalps, ar kura rokām sakraments tiek dots, tā ir Kristus kristība.

Augustīns, lietojot vārdu “*sacramentum*”, to saprata daudz plašāk nekā mēs, jo viņam šis vārds apzīmēja ne tikai sakramentālu darbību, tādu kā kristība, bet vispār visu Kristus “noslēpumu”. Caur Dieva klātbūtni vēsturiskajā Jēzū mēs varam saprast un piedalīties dievišķajā mistērijā. Tādēļ arī Augustīns šo vārdu attiecina uz dažādām lietām, notikumiem un rituāliem, bet visiem raksturīgais ir tas, ka garīgā nozīme ir kaut kā redzama ārēji – piemēram, arī “Mūsu Tēvs” lūgšana ir “sakraments”. Tomēr attiecībā uz Baznīcas sakramentiem Augustīns ir nedaudz konkrētāks. Lai gan viņš piemin arī svaidīšanu, grēku nožēlu, ordināciju un laulību, tomēr galvenais uzsvars tiek likts uz kristības sakramentu un “Kristus miesas un asiņu svinēšanu”. Augustīns pat uzsver, ka “mēs neesam smagi nospiesti ar mums saprotamo zīmju likšanu lietā, bet gan pats Kungs un apustuliskā mācība mums daudzu vietā ir nodevusi dažas, kas ir viegli veicamas, ļoti augstas pēc to nozīmes un ļoti svētas pēc to pildīšanas veida, piemēram, kristības sakramentu un Kunga miesas un asiņu svinēšanu”¹⁴².

Augustīns īpaši runāja par šiem diviem sakramentiem tieši tādēļ, ka viņa sakramenta izpratne balstījās tajā, ka šāda zīmei ir jābūt attiecināmai uz kādu Kristus dzīves notikumu. Un tādēļ īpaši kristības un arī ordinācijas sakramenti bija ļoti piemēroti, jo arī tie notiek tikai reizi mūžā, kā to norāda J. Pelikans: “Tas padarīja kristības sakramentu par īpaši piemērotu “zīmi” Kristus nāves un augšāmcelšanās “notikumam”, kas arī bija noticis vienreiz un par visiem.”¹⁴³

Bet, kā jau teikts, zīme var būt sakraments tikai tad, ja tā ir attiecināta uz garīgo, mūžīgo realitāti. Sakramenta lielākais spēks ir tajā, ka tas ir tilts uz mūžību. Tādēļ, kā mēs redzam vienā no Augustīna svarīgākajiem darbiem sakramenta izpratnē, 400. gadā rakstītajā vēstulē Januārijam, Kristus dzimšanas notikuma atcere, piemēram, nevar būt sakraments, bet gan ir tikai piemiņas ‘pasākums’. Notikuma svinēšana kļūst sakramentāla pēc savas dabas tikai tad, ja šai atcerei ir saistība ar kaut ko ‘svētu’, kas ir jāsaņem cilvēkam (glābšana Lieldienu notikumā):

“To tu zini labāk par visu citu, ka Kunga dzimšanas diena nav jāsvin kā sakraments, tikai jāatsauc atmiņā viņa dzimšana. Tāpēc nebija nepieciešams nekas cits kā vien bijīgi atzīmēt to dienu, kurā katru gadu iekrīt viņa dzimšanas diena. Savukārt kaut kādai svinēšanai ir sakramentāla daba, ja notikumi tiek pieminēti tā, ka tos saprot kā tādus, kas apzīmē svēti saņemamo.”¹⁴⁴

Un no šīs vēstules izriet, ka mēs varam runāt par Svēto Vakarēdienu kā Lieldienu sakramentu, jo tieši pirms Kristus aiziešanas no šīs pasaules pie Tēva tas tika Kristus iestādīts un norādīja uz

¹⁴² *De doctrina christiana* 3,9,13: “.nec eorum quidem signorum, quae iam intellegimus, operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini.”

¹⁴³ “As distinguished from the Eucharist, baptism was an action that took place once and for all in the life of the believer. (..) That made the “sacrament” of baptism as especially appropriate “sign” for “event” of the death and resurrection of Christ, which had likewise happened once and for all.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 136.

¹⁴⁴ *Epistolae* 55,1,2: “Hic primum oportet noveris diem Natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est.”

šo aiziešanu no nāves dzīvē, no šīs mirstīgās, laicīgās dzīves nemirstīgajā, mūžīgajā dzīvē. Un mūžīgā dzīvē arī ir tas, ko mēs saņemam.

Un ko tad īsti mēs saņemam ar sakramentu? Vai ar Vakarēdienu, kas turklāt tiek atkārtots biežāk nekā reizi gadā (kad Zaļajā Ceturtdienā mēs varētu atcerēties šos notikumus, kurus apzīmē Vakarēdiena zīmes – maize un vīns), mēs tiešām kaut ko jau saņemam? Kas notiek tad, kad, kā Augustīns 408. gadā raksta vēstulē bīskapam Bonifācijam, Kristus tāpat tiek sakramentā upurēts kā upuris ne tikai īpašajos Lieldienu svētkos, bet gan arī ikdienā draudzēs¹⁴⁵? Vai ar kristību mēs arī saņemam kaut ko jau tagad? Faktiski tas, ko mēs saņemam, ir cerība, ticība tam, kas ar mums notiks nākotnē. Proti, mums, vēl atrodoties laikā, dzīvojot šo dzīvi, sakramentā, kas reprezentē un reizē arī sniedz to pašu saturu mums, tiek dota cerība, ka mūžībā, nākotnē, kad laiks būs beidzies, mums būs nevis mūžīgā nāve un pazušana, bet gan mūžīgā dzīvība. Sakraments tādējādi ir būtisks elements glābšanas vēsturē.

Darbā *Rokasgrāmata Laurencijam jeb Par ticību, cerību un mīlestību* Augustīns tā arī pasaka, ka “viss, kas tiek sniegts glābšanas sakramentos, attiecas drīzāk uz cerību uz nākotnes labumiem, nevis tagadēju svētību iegūšanu (*intellegamus totum quod salutaribus agitur sacramentis magis ad spem venturorum bonorum quam ad retentionem vel adeptionem praesentium pertinere*), arī “grēku piedošana šajā dzīvē galvenokārt attiecas uz nākamo Tiesu (*magis enim propter futurum iudicium fit remissio peccatorum in hac vita*)”, jo mēs redzam, ka arī pēc kristībām bērni grēko un cieš ļaunu (“*etiam parvulos videamus post lavacrum regenerationis diversorum malorum afflictione cruciari*”).¹⁴⁶ Un arī 55. vēstulē Augustīns norāda, ka nevar būt nekādi jautājumi un šaubas, ka miesas glābšana ir ielikta nākotnē, pēc kā mums ir jāalkst un uz ko ir jācer (“*in fine temporum esse sperandam*”¹⁴⁷), iešana no nāves dzīvē “pašlaik notiek ticībā, kas mums ir grēku piedošana un cerībai uz mūžīgo dzīvi, kad mēs mīlam Dievu un savu tuvāko”¹⁴⁸.

Tomēr Augustīna doma ir, ka sakraments nebūtu sakraments, ja tas kaut kādā nozīmē reāli neatspoguļotu tās lietas, kuru sakraments tas ir. Tieši tādēļ Rakstos tiek teikts, ka kristībā mēs mirstam kopā ar Kristu, nevis ka mēs “apzīmējam” mūsu miršanu kopā ar viņu (“*Consepulti, inquit, sumus Christo per Baptismum in mortem (Rom. 6,4). Non ait: Sepulturam significavimus; sed prorsus ait: Consepulti sumus*”)¹⁴⁹.

To, ka sakramentiem ir ļoti būtiska loma mūsu glābšanā, rāda vēl kāda Augustīna doma darbā *Par kristīgo mācību*. Proti, kad Augustīns runā par Kristus krusta četru dimensiju (platuma, garuma, augstuma un dziļuma) simboliku, viņš skaidro, ka ar “krusta zīmi tiek raksturota visa kristīgā darbība: darīt labus darbus Kristū, cieši turēties pie Viņa, cerēt uz debesīm un neapgānīt

¹⁴⁵ Skat. *Epistolae* 98,9: “Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae sollemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari?”

¹⁴⁶ *Enchiridion* 17,66.

¹⁴⁷ *Epistolae* 55,3,4.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 55,2,3: “Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis est in remissionem peccatorum, in spem vitae aeternae, diligentibus Deum et proximum.”

¹⁴⁹ *Ibid.*, 98,9.

sakramentus”¹⁵⁰. Tātad sakramenti ir attiecināti uz krusta dziļumu. Turklāt sakraments ir viena no četrām lietām, kas šeit pieminētas kā kristieša darbību un faktiski – visu dzīvi raksturojošas.

Lai gan sakraments ir zīme, tas kaut kādā nozīmē ir pati lieta, kas nodrošina ceļu no laicīgās dzīves mūžīgajā mantojumā, jo, tāpat kā Kristus tapa miesa, mūžība ienāca laikā, tā arī sakraments, būdams neredzamas, nemateriālas lietas redzama, materiāla zīme, pats sevī ietver šo “lietu”, tādējādi dodot mums tiltu no laicīgā uz mūžīgo, atverot glābšanas durvis jau tagad un mudinot ticēt un cerēt, ka šī ieiešana pa durvīm patiešām nākotnē notiks.

Un Augustīna mācība par sakramentiem visspilgtāk rāda, kādā veidā kaut kas laicīgs (vīns, maize; ūdens) ne tikai nav jānomicina, bet tas pat var kļūt tieši par to, kas mūs ved pāri tiltam uz mūžību, dodot cerību uz augšāmcelšanos un dzīvi mūžīgajā Dieva valstībā.

¹⁵⁰ *De doctrina christiana* 2,41,62: “Quo signo crucis omnis actio christiana describitur: bene operari in Christo et ei perseveranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare.”

“Ja mēs dzīvojam labi, labs ir arī laiks.
Mēs esam laiks: kādi mēs esam, tāds ir arī laiks.”¹

5. LAIKA POZITĪVAIS REDZĒJUMS

Lai gan par Augustīna laika teoloģiju ir sarakstīts ļoti daudz, tomēr maz pētnieku skar kristieša attieksmes pret laiku tematiku, faktiski tikai M. Iftjē darbā ir atsevišķa nodaļa “*L'attitude chrétienne en face du temps*”². Šī mana darba galvenā nodaļa tiks veltīta tieši šim jautājumam – kādai, pēc Augustīna domām, jābūt kristieša attieksmei pret laiku un laicīgo un kā kristietim jādzīvo laikā, lai laiks būtu svētīgs un to varētu saukt par pozitīvu.

Šajā nodaļā ir divas sadaļas. Pirmajā sadaļā par ticību kā mūžīgo lietu atklājēju laikā es turpinu iepriekšējās nodaļas tematiku, taču pievērsos tam, kas tad ir jādara katram konkrētajam kristietim. Lai gan zināšanas, pēc Augustīna domām, nav galvenais mērķis, kas jāsasniedz, tomēr ticības satura apjēgšana palīdz kristietim dzīvē šajā laikā.

Tas, kam cilvēks tic, nosaka to, kā cilvēks dzīvo un kāda ir viņa vērtību sistēma, priekšstati par labo, par to, kāda ir morāli pareiza rīcība. Pat vēl vairāk – kristietim vienīgais veids, kā viņa ticībai var būt jēga, ir dzīvot darbīgu, kristīgās mīlestības piepildītu dzīvi. Cilvēka dzīvei laikā, Augustīna morāloteoloģijai es pievērsos šīs nodaļas otrajā sadaļā.

Augustīnam tas nav pretstats – ticība, kas piekļaujas mūžībai, un darbi, kas norit laikā. Kā Augustīnu skaidro K.L. Trūps: “Augustīna ticība ir vērsta uz mūžību, bet viņa dzīve ir pilnībā saistīta ar sociovēsturisko kontekstu.”³

Kā redzams moto citātā, mūsu dzīve veido laiku. “Mēs esam laiks”, jo laiku ‘veido’ cilvēki ar saviem darbiem, un tādēļ morāloteoloģija ir svarīga arī laika izpratnei. Hjū Reimenta-Pikarda izteikumi viņa pētījumā par laiku, manuprāt, ļoti atbilst Augustīna domām: “Kad mēs domājam par laiku, kļūda, kuru mēs pieļaujam, ir tāda, ka mēs iedomājamies, ka laiks ir tikai vide, kurā norit mūsu domas un pieredze. Tā mēs domājam par laiku kā notikumam ārpus mums, it kā mēs stāvētu pilna lielceļa vidū, kur mums garām trauktos laiks. Bet mēs neesam *iekšā* laikā, mēs *esam* laiks, mūsu domas un darbi nav tikai laika pieredzēšana, bet gan pats laika notikums.”⁴

Ir būtiska atšķirība starp šādu laika izpratni un dažu pētnieku Augustīnā saredzēto (kā maldīgumu parādīju otrajā nodaļā) pārliecību, ka laiks atrodas cilvēka dvēselē. Kā iepriekšējā nodaļā bija redzams, Kristus nākšana laikā ir devusi citu perspektīvu. Kā raksta Dž. Milbenks, “mēs

¹ *Sermones* 80,8: “Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora.”

² Skat: HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, p. 207–211, kur viņš rezumē Augustīna uzskatus: “Le Christ n'est pas venu détruire, mais accomplir: en l'occurrence, ouvrir le temps sur l'éternité, et nous permettre, restant dans la dispersion du temps, de la nouer en lui; il nous a délivrés de la servitude du temps, non de son emploi. (...) Désormais, c'est le temps de l'édification du corps du Christ, de la réalisation du plan rédempteur de Dieu,” p. 210–211.

³ “Augustine's faith is directed toward eternity, but his life is fully engaged in his sociohistorical context.” – TROUP, *Temporality, Eternity, and Wisdom: the Rhetoric of Augustine's Confessions*, p. 103.

⁴ “The mistake we make when we think about time is to imagine that time is just an environment within which our thoughts and experiences take place. So we think of time as happening outside us, as though we were standing in the middle of a busy road with time speeding past. But we are not *inside* time, we *are* time, our very thoughts and actions are not only an experience of time but the very happening of time itself.” – Hugh RAYMENT-PICKARD, *The Myths of Time: From Saint Augustine to American Beauty* (London: Darton, Longman and Todd, 2004), p. x.

atklājam, ka mums ir 'jāsaprot' laiks kā iespējamās mīlestības, došanas un savstarpējās saistības mistērija. No tā izriet, ka vienīgā satveramā laika nozīme ir *ētiskā*; laiks ir "cura" (rūpju) laiks, kā vēlāk centās atkārtot Heidegers⁵. Laiks pēc Kristus nākšanas katram kristietim var kļūt 'labs' tieši tādēļ, ka tajā var īstenot mīlestību. Pareizi vērsta mīlestība un pareiza attieksme pret laicīgo iezīmē laiku kā pozitīvu jēdzienu.

5a. Ticība – mūžīgo lietu atklājēja laikā

Augustīna uzskats ir, ka, ticot tam, ko paveicis Kristus, cilvēks iegūst pareizu attieksmi pret laiku, pēc kuras vēsture un laiks ir Dieva glābšanas plāna īstenošanās vieta: "Es ticu tagadnei, nešaubos nemaz, jo viņš taču pats ir teicis: *Redzi, es esmu ar jums līdz pasaules galam* (Mt. 28.20)."⁶ Ticība sniedz laicīgajam cilvēkam jau tagad darbīgu saikni ar mūžību. Turklāt ticībai, kurai seko kristieša darbi, ir lielāks spēks cilvēka laicīgajā dzīvē nekā zināšanām, pat gudrībai ("*sapientia*"):

"Ja neticēsiet, ka es esmu Dievs, jūs nomirsiet savos grēkos (Jņ. 8,24). Paldies Dievam, labi, ka viņš teica "ja neticēsiet", nevis "ja nesapratīsiet". Jo kas gan to spētu saprast? (..) Tātad, ja tu nesaproti, ticība tevi atbrīvo."⁷

5a.1. Zināšanu ceļš

Darbā *Atzīšanās* Augustīns atklāj to, kā viņš pats savā dzīvē ir sapratis, ka zināšanas nav augstākais ceļš (jo tās tikai parāda mērķi, bet uz to neaizved), kad viņš izvērtē sevi, kāds viņš bija pēc neoplatoniķu darbu izlasīšanas:

"Es vīteroju, it kā es būtu zinošs, un, ja vien es tavu ceļu nebūtu meklējis mūsu glābējā Kristū, es izrādītos nevis zinošs, bet zūdošs. Jau sen es gribēju izskatīties gudrs, un es neraudāju par savu sodību, ar ko biju pilns, pat vēl vairāk – es kļuvi uzpūtīgs šīs zināšanas (*scientia*) dēļ. Kur gan bija mīlestība, kas būvē uz pazemības pamata – Jēzus Kristus? Kad šīs grāmatas man to būtu mācījušas? Es ticu, ka tu vēlējies, lai es tām uzduros, vēl pirms pievērsos taviem Rakstiem, un lai iespaidis no tām paliktu manā atmiņā, bet vēlāk, kad mani būtu nomierinājušas tavas grāmatas un manas brūces būtu skāruši tavi dziedinošie pirksti, es varētu saskatīt starpību starp augstprātīgiem pieņēmumiem un atzīšanos (*quid interesset inter praesumptionem et confessionem*); starp tiem, kuri redz, kurp jāiet, bet neredz – kā, un pašu ceļu, kas ved uz svētlaimīgo tēvijū, lai to ne tikai ieraudzītu, bet tajā dzīvotu (*et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam*)."⁸

Lai būtu iespējama minētā "dzīvošana", cilvēkam nepietiek ar gudrību, zināšanām, lai cik dziļas tās būtu. Ir vajadzīga pievēršanās ("*conversio*")⁹, kad dzimst ticība, kas maina cilvēka gribu, kā tas notika ar Augustīnu pēc Pāvila vēstules romiešiem 13,14 izlasīšanas (*Atzīšanās* 8,12,29), kad

⁵ "we discover that we are to 'comprehend' time as the mystery of possibility of charity, of giving and of co-inherence. Hence, the only graspable meaning of time is an *ethical* one; time is the time of *cura* (care), as Heidegger will attempt to repeat." – MILBANK, "Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul", p. 101–102.

⁶ In *Johannis evangelium tractatus* 38,10: "Credo praesentem, omnino non dubito; ipse enim dixit: *Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi*."

⁷ Ibid.: "*Nisi credideritis quia ego Deus sum, moriemini in peccatis vestris. Bene: Deo gratias, quia dixit: Nisi credideritis: non dixit: Nisi ceperitis. Quis enim hoc capiat? (..) Si ergo non capis, fides te liberat.*"

⁸ *Confessiones* 7,20,26.

⁹ Kā norāda Ž. Gitons, Augustīns šo pievēršanos saprata nevis kā pacelšanos un progresu (kaut kādu augstāku līmeni zināšanu ceļā), bet gan kā ceļu, sākot ar vēršanos pie Dieva (tātad ticību) un beidzot ar pilnīgu pievēršanos, kad aizgriežas prom no grēka: "La conversion n'a pas été chez lui une ascension, une vocation et un progrès, mais le passage de l'aversion de Dieu à une conversion intégrale et absolue, du péché au sacrifice total." – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 368.

intelektuālais ceļš pārvēršas tikumības ceļā, vārdi pārvēršas darbos, jo bijis piedzīvots, ka zināšanas nepalīdz pretoties kārdinājumiem un iegūt šķīstību.

Augustīns savos agrīnajos darbos pievēršas epistemoloģiskajiem jautājumiem un izceļ zināšanu lomu cilvēka garīgajā dzīvē. Iespējams – neoplatonisma ietekmē, jo gan neoplatonisms, gan maniheisms uzskatīja, ka pietiek ar intelektuālo ceļu, pat vēl vairāk – tas ir augstākais, tikai nedaudziem sasniedzamais ceļš. Turklāt Augustīns maniheismam pievērsās tieši tādēļ, ka tas solīja zināšanas bez aklas ticības autoritātei¹⁰. Tomēr viņš vilās¹¹, kā viņš ar rūgtumu apraksta *Atzīšanās*:

“Tomēr kopš tā laika es jau devu priekšroku katoliskajai mācībai. Es redzēju, ka tajā prasīts ticēt tam, ko nevar pierādīt, bet, ja arī pierādījums pastāv, tad ne visiem, vai arī to nevar pierādīt vispār, taču tas ir daudz pazemīgāk un patiesāk nekā manihejiešiem, kas, kā nīrgādāmie par uzticību, nepamatoti sola zināšanas, bet vēlāk pavēl ticēt pilnīgi pasakainām un bezjēdzīgām lietām, ko paši nespēj pierādīt.”¹²

Cilvēka izziņas ceļš ir saistīts ar glābšanas ceļu, un tieši laiks ir tā vieta, kur tas var īstenoties. Tomēr domas, kas liecinātu, ka epistemoloģija kļūst par soterioloģiju, ka cilvēku glābj zināšanas par Dievu, ir atrodamas tikai nedaudzos Augustīna agrīnajos darbos¹³, vēlāk dominē uzskats, ka cilvēka zināšanas ir nepilnīgas. Likt vienādības zīmi starp zināšanu iegūšanu un glābšanas iegūšanu varēja Plotīns, bet ne Augustīns. Lai gan varu piekrist Dž.Dž. O'Mearam, R.Dž. O'Konelam un F.E. Van Fleterenam, ka nevar izvītot no cilvēka dzīves kādu periodu (agrīnos darbus) un ka “nav pareizi kritizēt agrīnāku tekstu vēlāka teksta gaismā”¹⁴, tomēr svarīgāki, manuprāt, ir vēlākie Augustīna darbi un to domas, kurus viņš rakstīja jau kā kristietis ar pieredzi, zinādams no galvas Svētos Rakstus, ar savām domām par kristīgo mācību, kā arī kā autoritatīva persona – bīskaps, kuram bija noteicoša loma galvenajās tālaika baznīcas diskusijās.

R.Dž. O'Konels aizstāv viedokli, ka arī vēlāk Augustīna mācībā neoplatonisma ietekmē saglabājies uzskats, ka cilvēka ceļa augstākais punkts ir intelektuāls redzējums, bet ticība ir “zīdaiņu piens”¹⁵, izejas punkts ceļā, kas, pēc O'Konela domām, ved “no ticības caur saprašānu uz Dieva redzējumu viņa mūžīgajā mirdzumā”¹⁶, jo “ticība kā tāda ir neredzīga”¹⁷, nespējīga uz redzējumu.

¹⁰ Augustīna agrīnās domas par prāta un autoritātes attiecībām skat. *Contra academicos* 3,20,43 un *De ordine* 2,5,16.

¹¹ Fleterens domā, ka “the dialectic between authority and reason originated in Augustine's Manichean experience”. – VAN FLETEREN, “Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine”, p. 70.

¹² *Confessiones* 6,5,7: “Ex hoc tamen quoque iam praeponens doctrinam catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur – sive esset quid, sed cui forte non esset, sive nec quid esset – quam illic temeraria pollicitatione scientiae credulitatem inrideri et postea tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari.”

¹³ Par domātājiem, kuri pirms Augustīna saredzējuši zināšanas kā vedošas uz glābšanu, skat. manu publikāciju: Laura HANSONE, “Augustine's Antecedents in Understanding Faith and Knowledge as leading to salvation”, in: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 96, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006), p. 607–616.

¹⁴ Skat. FLETEREN, “Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine”, p. 34, kur viņš atsaucas uz: O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité, selon saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1966). Skat. arī: Robert J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man, AD 386–391* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968); John J. O'MEARA, “Saint Augustine's View of Authority and Reason in A.D. 386”, *Irish Theological Quarterly* XVIII (1951), p. 338ff.

¹⁵ “..from the infant's milk of faith we are summoned to the mature food of spiritual understanding.” – O'CONNELL, “The *Enneads* and St. Augustine's Image of Happiness”, p. 162.

¹⁶ “Truth Himself had assumed the task, entering our fallen world to lead us by Divine Authority to reason, from faith through understanding to vision of Himself in His eternal splendor.” – Ibid., p. 163.

¹⁷ “Faith, as such, is sightless; understanding is insightful, but not yet vision.” – O'CONNELL, “Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine”, p. 92.

Manuprāt, visi pētnieki, kuri uzsver prāta lomu Augustīna mācībā, neizbēgami nonāk pie duālisma, ka augstākais ceļš ir intelektuālais un materiālā pasaule ir slikta, no ķermeņa ir jātiek vaļā, un beigās – ir jātiek vaļā arī no laika. Spriežot pēc nupat citētā, Augustīns apzinājās zināšanu neizbēgamo ierobežotību un viņam rūpēja cits ceļš pie gudrības – ticībā balstīts ceļš (nevis aiziešana no ticības kā zemākā līmeņa), ticība, kas var mums sniegt “pieaugušo barību”, “*sapientia*”.

5a.1.1. Scientia un sapientia

“Ja pareizs šķirums starp gudrību (*sapientia*) un zināšanām (*scientiae*) ir tas, ka uz gudrību attiecas mūžīgo lietu izzināšana ar intelektu, bet uz zināšanām – laicīgo lietu izzināšana ar prātu, nav grūti izspriest, kura ir jāvērtē augstāk un kura – zemāk.”¹⁸

Gudrībai Augustīna teoloģijā ir nozīme tad, ja tā ir nevis zināšanas par laicīgām, materiālām lietām un sakarībām – “*scientia*”, bet “*sapientia*”¹⁹, gudrība par mūžīgajām patiesībām²⁰, glābšanas zināšanas, “*die grosse Heilserkenntnis*”²¹, kā tās nosaucis F. Kērnērs, kurš daudz rakstījis par Augustīna epistemoloģijas jautājumiem un pašu Augustīna izziņas mācību dēvējis par “viņa teocentriskās antropoloģijas gnozeoloģisko aspektu”²².

Augustīnam ir skaidra dialektika – “*per scientiam ad sapientiam*”²³, tomēr E.P. Meijeringa norāde, ka tādēļ “*scientia*” un “*sapientia*” “attiecas uz tematu laiks un mūžība”²⁴ ir slidena, jo ceļš no zināšanām uz gudrību nav ceļš no laika uz mūžību. Drīzāk varētu teikt, ka Augustīnam “*sapientia*” ir tā, kas cilvēkam sniedz zināšanas, kuras palīdz pareizi dzīvot tieši šajā laikā.

Dž. Makviljama Djūarta savā rakstā par Augustīna “cīņu” ar laiku norāda, ka tad, kad Augustīns uzsver kontemplatīvās gudrības pārākumu par zināšanām, “ši kontemplācija paliek labākais veids, kā aizbēgt no laika”²⁵. Runa ir par tādiem Augustīna izteikumiem kā: “Arī mēs, kad, cik nu varam, prātā saprotam kaut ko mūžīgu, neesam šajā pasaulē (*quia et nos secundum quod mente aliquid aeternum quantum possumus capimus, non in hoc mundo sumus*).”²⁶ Manuprāt, Augustīns ar to domā

¹⁸ *De Trinitate* 12,15,25: “Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare.”

¹⁹ Protams, cilvēka dzīvē nepieciešamas arī laicīgas zināšanas (pat ja sekundāras), kā B. Bubačs brīdina nepārprast Augustīnu: “Augustine may well have thought that knowledge of the physical world is of secondary importance, but this does not mean that he thought it unimportant.” – BUBACZ, *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, p. 95. Un viņš sauc Augustīna dalījumu (*scientia/sapientia*) par “vienkāršojošu risinājumu (*simplifying solution*)”, *ibid.*, p.121.

²⁰ Arī par Dievu, jo *sapientia* var sniegt Dieva eksistences pierādījumus. J. Hesens ir paveicis ievērojamu darbu (skat. Johannes HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Leiden: E.J. Brill, 1960), S. 107–179), apkopojot Augustīna uzskatus par šo tematu un arī analizējot vēlākos argumentus sv. Anselma, Akvīnas Toma, Dekarta un neokantistu darbos. Tomēr Augustīna prātu daudz vairāk nodarbināja nevis jautājums, vai Dievs eksistē, bet ko mēs varam zināt par viņu, un atbilde ir – mums ir zināšanas par Kristu, un viņam mēs varam ticēt.

²¹ Franz KÖRNER, “Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins”, *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956), S. 207.

²² “..Erkenntnislehre nicht anderes als der gnoseologische Aspekt seiner theozentrischen Anthropologie.” – Franz KÖRNER, “Die Entwicklung Augustins von der Anamnese zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips”, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 134 (1954), S. 447.

²³ *De Trinitate* 13,19,24.

²⁴ “..hat mit dem Thema “Zeit und Ewigkeit” zu tun.” – MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*, S. 17.

²⁵ “..an emphasis on the absolute superiority of contemplative wisdom. Such contemplation remains the best way of escaping time.” – McWILLIAM DEWART, “Augustine's Struggle with Time and History”, p. 479.

²⁶ *De Trinitate* 4,20,28.

nevis bēgšanu no laika, bet īsu pieskārienu mūžīgajam; tā ir neilgstoša īpaša pieredze (kā minētā Ostijas vīzija), kas nav alternatīva dzīvei laikā, kas turpinās no dienas dienā.

K. Flašs saskata, ka “laiks nevar piedalīties mūžībā, bet gudrais sasniedz gudrībā arī Dieva pārļaicīgumu; gudrība kā tāda ir ārpus visiem laikiem”²⁷. Šķiet, Augustīnam ne tik daudz gudrais, drīzāk – ticošais ir tas, kuram ir spēcīgāka saikne ar mūžību un tās apsolījumu. Iespējams, varētu teikt, ka Augustīnam “*sapientia*” robežojas ar “*fides*” izpratni; taču pilnīgi noteikti ticības balva ir redzējums, kas ietver “*sapientia*”, kā Augustīns raksta darbā *Par Trīsvienību*:

“Redzējums ir ticības alga, un, lai iegūtu šo algu, mūsu sirdis tiek attīrītas ar ticību.
(*Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur.*)”²⁸

“*Sapientia*” ir gudrība par Kristu²⁹.

“Tā kā Vārds ir bez laika un bez vietas, viņš ir līdzmūžīgs Tēvam un visur viss. Un, ja kāds spēj, cik nu spēj, par viņu pateikt kādus patiesus vārdus, tad tie būs gudrības vārdi (*sermo sapientiae*). Un tādēļ Vārdam, kas tapa miesa (sal. Jņ. 1,14), Kristum Jēzum, ir gan gudrības, gan zināšanu krātuves (sal. Kol. 2,2–3).”³⁰

Dievišķo saprast nemaz nav tik viegli, pat neiespējami, kā viņš norāda diskusijā ar manichejiem:

“Tādēļ mums pie jums nav jādarbojas tā, lai jūs jau saprastu [dievišķo], kas nav iespējams, bet lai jūs kaut kad vēlētos to saprast.”³¹

Arī J. Geizers uzsver zināšanu par Dievu neiespējamību un to, ka tām piemīt “*credere*” un “*fides*” raksturs.³² Savukārt R.H. Nešs norāda, ka ticība attiecas gan uz tiešā, gan netiešā veidā iegūtu gudrību, un “daži no veidiem, kā *sapientia* tiek netiešā veidā sniegta, ir Kristus iemiesošanās un mācība, Bībele un Baznīca”³³.

5a.2. Ticība vai saprašana?

Ciešās saiknes starp ticību un zināšanām dēļ Augustīna pētniecībā daudz apskatīts jautājums: kas tad ir pirmais – ticība vai zināšanas – un kāda ir to mijiedarbe. Ļoti precīzu atbildi uz šo

²⁷ “Die Zeit kann an der Ewigkeit nicht teilhaben; aber der Weise erreicht in der Weisheit auch die Zeitüberlegenheit Gottes, denn *Weisheit* als solche *ist* jenseits aller Zeit.” – FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 215.

²⁸ *De Trinitate* 1,8,17.

²⁹ Taču arī par Kristu mums ir pieejama “*scientia*” – viņa dzīves notikumi, laikā un miesā esot: “*Haec autem omnia quae pro nobis Verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit, secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus, ad scientiam pertinent, non ad sapientiam.*” – Ibid., 13,19,24.

³⁰ Ibid., 13,19,24: “*Quod autem Verbum est sine tempore et sine loco, est Patri coaeternum et ubique totum; de quo si quisquam potest, quantum potest, veracem proferre sermonem, sermo ille erit sapientiae: ac per hoc Verbum caro factum, quod est Christus Iesus, et sapientiae thesauros habet et scientiae.*”

³¹ *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manicheorum* 1,17,31: “*Quare vobiscum modo non sic agendum est, ut ea [divina] iam intelligatis, quod fieri non potest; sed ut intelligere aliquando cupiatis.*”

³² “..er [Augustinus] sonst unmöglich von unserem Wissen Gottes hätte sagen können, es sei mehr und eigentlicher ein Nichtwissen zu nennen. Ebenso wenig vermöchte Augustinus dann mit logischem Recht zu behaupten, auch bei vollstem Sehen Gottes behalte im irdischen Leben unsere Gotteserkenntnis doch immer den Charakter des *credere* und des *fides*.” – Joseph GEYSER, “Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit”, in *Aurelius Augustinus*, eds. M. Grabmann and J. Mausbach (Köln, J.P. Bachem, 1930), S. 86.

³³ “Augustine holds out the possibility of immediate *sapientia* in this life, not only through mystical experiences but also through the vision of the divine ideas... Thus faith is relevant to immediate wisdom. Finally Augustine relates faith to mediated *sapientia*. Some of the ways in which *sapientia* is mediated are incarnation and the teachings of Christ, the Bible, and the church.” – NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, p. 31.

jautājumu ir devis E. Žilsons: “Ir trīs soļi: sagatavošanās ticībai ar prātu, ticības notikums, ticības satura saprašana.”³⁴ Šie soļi vislabāk ir redzami paša Augustīna darbā *Atzišanās*, kur viņš pirmajās 7 grāmatās parāda, kā viņa prāts cauri dažādām mācībām nonāca pie kristietības un tika sagatavots ticībai; 8. grāmatā viņš parāda, kā notika viņa pievēršanās un sākās dzīve ticībā; un pēdējās grāmatās viņš sniedz ieskatu tajā, ko viņš ir sapratis no tā, kam tic.

Darba *Par Trīsvienību* beigās Augustīns rezumē, ka šajā darbā viņš ir vēlējis ar prātu ‘redzēt’ to, kam tic (“*desideravi intellectum videre quod credidi*”³⁵). Arī citur viņš iedrošina ar prāta gaismu uzlūkot to, ko cilvēks jau ir satvēris ar ticību (“*ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias*”³⁶). Vēlamais, bet ne obligātais mērķis ir ticības satura saprašana – un tādēļ “*crede ut intellegas*”:

“Tu saki: “Man ir jāsaprot, lai ticētu.” Es saku: “Tici, lai saprastu.” Praviets atbildētu: “Ja neticēsiet, nesapratīsiet. (Jes. 7,9)” (“*Intellegam inquis, ut credam*”. “*Crede, inquam ut intellegas*”. *Respondeat Propheta: Nisi credideritis, non intellegetis.*)”³⁷

Augustīna lasītais “*nisi credideritis, non intellegetis*” bija senais, no Septuagintas patapinātais Jesajas 7,9 tulkojums, kas atšķiras no Vulgātas “*si non credideritis, non permanebitis*”. Tā tulkoti Jesajas vārdi Augustīnam derēja viņa uzstādījumā: “Gribi saprast? Tici! (*Intellegere vis? crede!*)”³⁸ Un labs pretstats iepriekš minētajām R.Dž. O’Konela domām ir R. Holtes³⁹ pārliecība, ka arī ‘agrīnais’ Augustīns ticēja “*crede ut intellegas*” un uzskatīja, ka tikai ar prāta darbību vien glābšana nav iespējama.

Lai gan M. Grābmanis pareizi norādījis, ka ir vairākas vietas Augustīna darbos⁴⁰, kuras “intelektu darbību pamato gan pirms ticības, gan ticībā, gan pēc ticības”⁴¹, tomēr galvenais “darītājs” ir ticība, jo ticība ir tā, kuras auglis ir dvēseles glābšana (“*salus autem animarum merces est fidei*”⁴²), un, kurai pateicoties, arī kristieša dzīve laikā un līdz ar to pats laiks iegūst pozitīvu jēgu.

“Dvēselēm vienīgais drošais ceļš uz gudrību un glābšanu ir tad, kad ticība tās sagatavo saprašanai.”⁴³

5a.3. Mūsu laiks – ticības laikmets

Tā kā ticība ir nepieciešama cilvēka glābšanai un turklāt ir viens no drošākajiem zināšanu pamatiem par Dieva mūžīgo apsoliņumu, Augustīns kristieša dzīvi laikā ir nosaucis par “ticības

³⁴ “Three steps: preparation for faith by reason, act of faith, understanding of the content of faith.” – GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 29.

³⁵ *De Trinitate* 15,28,51.

³⁶ *Epistolae* 120,1,2. Visa 120. vēstule, ko ap 410. gadu Augustīns rakstīja Konsencijam par Trīsvienības jautājumiem, ir veltīta ticības un saprašanas problemātikai.

³⁷ *Sermones* 43,7.

³⁸ *In Johannis evangelium tractatus* 29,6.

³⁹ Skat. Ragnar HOLTE, *Beatitudo et Sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris: Études Augustiniennes, 1962), p. 327.

⁴⁰ Piemēram, *Enarrationes in Psalmos* 118; *Sermones* 18,3; *In Johannis evangelium tractatus* 29,6.

⁴¹ “Über das Verhältnis von Glauben und Wissen finden sich bei Augustinus Sätze, welche die Tätigkeit des Intellekts sowohl vor dem Glauben und im Glauben, wie auch nach dem Glauben berühren.” – Martin GRABMANN, “Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken”, in *Aurelius Augustinus*, eds. M. Grabmann and J. Mausbach (Köln: J.P. Bachem, 1930), S. 90.

⁴² *In Johannis evangelium tractatus* 86,1, skat. 1. Pēt. 1,9.

⁴³ *De utilitate credendi* 17,35: “Nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecolitis fides.”

laikmetu (*tempus fidei*)⁴⁴, kur mums ir jācer, ka “visas zināšanas, kuras vienīgais Dēls ir dzirdējis no Tēva, iegūsim nākotnē, lai gan Kristus ir teicis, ka viņš jau tās ir sniedzis”⁴⁵.

Šajā ticības un cerības laikmetā zināšanas ir nepilnīgas. Tas, kā mēs redzam Dievu tagad, laikā, atšķiras no tā, kā redzēsim mūžībā:

“Droša ticība liek pamatus atziņai; bet droša atziņa tiks sasniegta tikai pēc šīs dzīves, kad redzēsim vaigu vaigā.”⁴⁶

“Ir zināms redzējums, kāds mums ir šajā laikā; nākamajā laikā būs citāds redzējums. Tagad mēs iegūstam redzējumu caur ticību, nākotnes redzējums būs visā spožumā.”⁴⁷

Mums, dzīvojot laicīgo dzīvi, nav dots redzēt vaigu vaigā, iegūt pilnīgas zināšanas. Tas var likt domāt, ka līdz ar to Augustīns cilvēka dzīvi un laicīgās iespējas vērtēja negatīvi – ka mūsu eksistence zināšanu neiespējamības dēļ ir nožēlojama, cilvēka dzīvei šajā laikā nav nekādas vērtības, tomēr tas neatbilst patiesībai, jo kristīgais laiks ir cerību uz nākotni un ticības pagātnei, tagadnei un nākotnei laiks.

Cilvēkam ir jāmeģina apjēgt, “no kā sastāv neļodzīga ticība, vai tā būtu vēsturiska un laicīga vai garīga un mūžīga, uz kuru ir jāvērs visi skaidrojumi saskaņā ar autoritāti; kā arī – kā ticība laicīgajām lietām noder mūžīgo lietu saprašanai un sasniegšanai, kas ir visu labo darbu mērķis”⁴⁸. K. Millers savā pētījumā par Augustīna vēstures izpratni norāda, ka Augustīnam “tikai pravietojumi un ticība ļauj laicīgajā satvert mūžību, ļauj *mutabilitas* haosā satvert jēgu, struktūru un virzību”⁴⁹.

Augustīna uzskats ir, ka ticība (un arī saprašana) ir Dieva žēlastības dāvanas:

“..arī pašu ticību ir dāvinājis tas, kurš katram ir devis tās mēru.”⁵⁰

“Ticība nav kaut kāds nieks, tas ir kaut kas dižens; un, ja tev tā ir, tu pilnīgi noteikti to esi saņēmis.”⁵¹

Uz to savā darbā norāda arī J. Lesls – viņš runā par “*intellectus gratiae*”⁵², kas nav prāta kapitulācija žēlastības priekšā, bet norāda uz to, ka žēlastībai jāatjauno pretrunās apjukušā prāta veselums un orientieri⁵³. D.R. Kresvels ir pētījis Augustīna uzskatu attīstību žēlastības jautājumā un

⁴⁴ In *Johannis evangelium tractatus* 86,1: “Ergo nunc tempus est fidei.”

⁴⁵ Ibid.: “Omnium notitiam quaecumque Unigenitus audivit a Patre, futuram sperare debemus, quamvis hoc iam se fecisse dixerit Christus.”

⁴⁶ *De Trinitate* 9,1,1: “Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus *facie ad faciem*.” Skat. 1. Kor. 13,12: “Tagad mēs redzam miklaini, kā spoguļi, vēl ne vaigu vaigā.” (Tulkots pēc *Confessiones* 10,5,7: “..videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem.”)

⁴⁷ *Enarrationes in Psalmos* 149,4: “Est quaedam visio huius temporis; erit altera visio futuri temporis: visio quae modo est, per fidem est; visio quae futura est, per speciem erit.” Sal. 2. Kor. 5,7.

⁴⁸ *De vera religione* 50,99: “Et quae sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritalis et aeterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda est. Et quid prosit ad intellegenda et obtinenda aeterna, ubi finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium.”

⁴⁹ “Allein Prophetie und Glaube lassen Ewiges im Zeitlichen, lassen Sinn, Struktur und Richtung im Chaos der ‘mutabilitas’ erfassen.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 323.

⁵⁰ *De doctrina christiana* 3,33,46: “..etiam ipsam scilicet fidem donum esse illius qui eius mensuram unicuique partitur.”

⁵¹ *Sermones* 43,2: “Non enim fides nihil est, sed magnum aliquid; quam si habes, profecto accepisti.”

⁵² Viņš sava darba noslēgumā angļiski raksta, ka pie “*fides quaerens intellectum*” ir jāpievieno “a more fundamental concept of ‘intellect as grace’ (*intellectus gratiae*).., from which both faith and intellect have to be thought to originate”. – Josef LÖSSL, “*Intellectus gratiae*. Die erkenntnis-theoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo”, *Vigiliae Christianae supplements* 38 (Leiden, NY, Köln: Brill, 1997), S. 413.

⁵³ “..bedeutet *intellectus gratiae* (..) nicht Kapitulation des Intellekts vor der Gnade, sondern Rekapitulation und Reorientierung (Bekehrung) des an den Widersprüchen seiner Grundfragen irregewordenen Intellekts durch die Gnade.” – Ibid., S. 411.

secinājis, ka galu galā viņa pārlicība ir, ka “ticības sākums, spēja darīt labu, paveiktie slavējamie darbi un atmaksa, kas tiek sniegta par slavējamajiem darbiem, visas ir Dieva dāvanas. Nepelnīta žēlastība ir uzvarējusi neoplatonisko uzsvāru uz brīvo gribu”⁵⁴. Cilvēks pēc krišanas grēkā ir ne tikai ar samaitātu gribu, bet arī ar nespējīgu un aklu dvēseli, kam vajadzīga Dieva palīdzība, lai dzimtu ticība un, vēl jo vairāk, lai varētu nonākt pie saprašanas un pat pie tā, lai vēlētos ticēt un saprast:

“Pēc šīs sagrāves vēl lielāka ir Dieva žēlastības nozīme, jo arī pati griba ir jāatbrīvo no verdzības, kurā to tur grēks un nāve. Un griba tiek atbrīvota nevis pati saviem spēkiem, bet tikai ar Dieva žēlastību, kas nāk līdz ar ticību Kristum. Un tā, kā ir rakstīts, arī pašu gribu, ar ko mēs satveram citas Dieva dāvanas, caur kurām nonākam pie mūžīgās dāvanas, sagatavo Kungs.”⁵⁵

Žēlastība arī turpmāk uztur ticību un palīdz laicīgajam cilvēkam ceļā uz mūžību. Kā raksta E. TeSelle: “Žēlastības loma, kad tā tiek piedāvāta, ir aicināt laicīgo meklēt mūžīgo kā tā likteni, kā arī uzturēt galīgo un mūžīgo dzīvi, lai tā varētu nonākt pie nebeidzamas Dieva kontemplācijas baudīšanas.”⁵⁶

Mūsu dzīve, mūsu laiks, “*nunc*” ir cieši saistīts ar ticību – ticību mūžīgām un arī zināmām laicīgām lietām, kā darbā *Par Trīsvienību* rezumē Augustīns:

“..es parādīju arī (ibid., 13,7,10–20,25), ka ticība mūžīgajām lietām pati ir laicīga un šajā laikā mīt ticošo sirdīs, tomēr ir nepieciešama, lai satvertu pašas mūžīgās lietas. Un es aplūkoju arī to, ka ticība laicīgajām lietām, kuras mūžīgais ir veicis mūsu labā un cietis, būdams cilvēks (...), noder to pašu mūžīgo lietu sasniegšanai un ka paši tikumi, ar kuriem mēs šajā laicīgumā dzīvojam gudri, stipri, atturīgi un taisni, ir tikai tad īsti tikumi, kad ir attiecināmi uz to pašu, proti, laicīgo ticību, kas tomēr ved pie mūžīgajām lietām.”⁵⁷

Turklāt “laiki mainās, bet ticība nemainās (*tempora variata sunt, non fides*)”, un ticībā pagātnes un nākotnes laiks satiekas, jo, lai gan “skaņa mainās starp “viņš atnāks” un “viņš atnāca”, tos abus savieno viena un tā pati ticība – tos, kuri ticēja, ka viņš atnāks, ar tiem, kuri ticēja, ka viņš atnāca”⁵⁸, tādējādi ticība, pati būdama laicīga, iet pāri laikiem.

R. Teskem ir darbs, kurā viņa izteikumi par ticību parāda, ka viņa “atbrīvošanās no laika” teorijai ir vismaz viens pamatojums. Viņš raksta, ka ticība mūs dara par patiesas nemirstības, mūžības daļu.⁵⁹

⁵⁴ “The beginning of faith, the ability to do good, the meritorious works which are done, and the reward which is given to those who do the meritorious works, are all gifts of God. The gratuitous nature of grace has overcome the Neo-platonic insistence on human free will.” – Dennis Roger CRESWELL, *St. Augustine's Dilemma: Grace and Eternal Law in the Major Works of Augustine of Hippo* (New York: Peter Lang, 1997), p. 138.

⁵⁵ *Enchiridion* 28,106: “Sed post illam ruinam maior est misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute, cui dominatur cum morte peccatum. Nec omnino per se ipsum, sed per solam Dei gratiam quae in fide Christi posita est, liberatur; ut voluntas ipsa, sicut scriptum est, a Domino praeparatur, qua cetera Dei munera capiuntur per quae veniatur ad munus aeternum.”

⁵⁶ “The function of grace, when it is offered, is to invite temporal to seek the eternal as its own destiny, and to sustain a finite and changeable life in order that it might come to enjoy the unending contemplation of God.” – TESELLE, “Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1–5”, p. 123.

⁵⁷ *De Trinitate* 14,1,3: “..etiam de rebus aeternis fidem temporalem quidem, et temporaliter in credentium cordibus habitare, necessariam tamen propter adipiscenda ipsa aeterna esse monstravi. Fidem quoque de temporalibus rebus, quas pro nobis aeternus fecit, et passus est in homine (...), ad eandem aeternorum adeptionem prodesse disserui: virtutesque ipsas, quibus in hac temporalis mortalitate prudenter, fortiter, temperanter, et iuste vivitur, nisi ad eandem, licet temporalem fidem, quae tamen ad aeterna perducit, referantur, veras non esse virtutes.”

⁵⁸ *In Johannis evangelium tractatus* 45,9: “..mutatus est sonus, venturus est, et venit: eadem tamen fides utrosque coniungit, et eos qui venturum esse, et eos qui eum venisse crediderunt.”

⁵⁹ “That is, our faith in the *transitus Domini* not merely grounds our hope of sharing in the Paschal mystery, but makes

5a.4. Apgaismošana – mūžības gaisma laikā

Kā bija redzams, ticība, Augustīnaprāt, ir Dieva žēlastības dāvana. Taču interesanti, ka bieži savos darbos viņš to sauc nevis par žēlastību, bet apgaismošanu (“*illuminatio*”), tādējādi norādot uz ticības satura, zināšanu atklāšanu cilvēkam. Un, šķiet, tieši apgaismošanas mācībā visskaidrāk atklājas tas, ka Augustīns ar īstām zināšanām saprata tieši ticības saturu.

Šis Augustīna mācības aspekts ir daudz pētīts un strīdīgs, ir daudz uzskatu par to, ko Augustīns īsti gribēja pateikt ar savu iluminācijas teoriju. R.H. Nešs tajā ir saskatījis vismaz trīs virzienus: “(1) Dievs ir gaisma un dažādās pakāpēs apgaismo cilvēkus; (2) pastāv ar prātu aptveramas patiesības, *rationes aeternae*, kuras izgaismo Dievs; (3) un cilvēka prāts var apjēgt dievišķās patiesības tikai tad, kad Dievs viņu apgaismo.”⁶⁰ Manuprāt, pēdējais aspekts ir visizteiktākais un par to Augustīns runā visvairāk. Un K.E. Šicingere uzsver, ka tā ir “intuīcijas.. darbības.. teorija”, kur runa ir par “tiešu, tūlītēju kontaktu”⁶¹.

Cilvēks pats saviem spēkiem nevar nonākt pie gudrības, tāpēc, tāpat kā mums ir vajadzīga gaisma, lai ieraudzītu to, kas ir apkārt, tā arī mums ir nepieciešama Dieva gudrības gaisma, lai zināšanu lausku tumsā ieraudzītu patiesību:

“Tā ir cita gaisma, ar ko tiek apgaismota dvēsele (..) [dvēsele] redz virs sevis to gaismu, ar kuras palīdzību tā redz it visu, ko tā redz un saprot.”⁶²

Turklāt, kas ir būtiski, gaisma atklāj arī pašu gaismas avotu:

“Spīdošs gaismeklis var gan atsegt to, ko klāja tumsa, gan arī tavām acīm parādīt pati sevi. (..) Arī saule apspīd seju gan redzīgajiem, gan aklajiem; viņi abi stāv līdzīgi, tiem seja ir pagriezta pret sauli, un viņi tiek miesīgi apspīdēti, tomēr skatiens netiek apgaismots abiem: viens redz, bet otrs neredz. Viņu abu priekšā ir saule, bet, saulei klāt esot, viens nav klāt. Tā arī Dieva Gudrība, Dieva Vārds, Kungs Jēzus Kristus ir klāt visur, jo patiesība ir visur un gudrība ir visur.”⁶³

Kristus ir šī gaisma, kas ir iespīdējusi un joprojām iespīd tumsā – no mūžības laikā. Saņēmuši šo gaismu, cilvēki ticībā ir kopā ar Kristu, “piedalās” tajā dzīvē, kas ir mūžīga:

“Mūsu apgaismošana ir piedalīšanās Vārdā, tajā dzīvē, kas ir *gaisma cilvēkiem* (Jņ. 1,4).”⁶⁴

us part of it and brings us to the true immortality, true incorruptibility, true immutability that is eternity itself.” – Roland TESKE, “The Link between Faith and Time in St. Augustine”, in Joseph T. Lienhard et al., eds. *Augustine—presbyter factus sum* (New York: Peter Lang, 1993), p. 202.

⁶⁰ “Augustine’s theory of illumination includes at least three major points: (1) God is light and illumines all men to different degrees; (2) There are intelligible truths, the *rationes aeternae*, which God illumines; and (3) The mind of man can know the divine truths only as God illumines him.” – NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, p. 92.

⁶¹ “Saint Augustine’s theory of illumination calls neither for a Plotinian world-soul, nor for an Avicennian divine agent intellect, nor for the Aristotelian-Thomistic abstraction. The Augustinian theory is a theory of intuition, consequently, of action; as such it neither needs nor admits the distinction of act and potency. It is a theory of direct, immediate contact and participation in the divine light. (..) It is rather a teaching resulting from Augustine’s life experience, hierarchically ordered from the *foris* to the *intus* and to the *Deus veritas*, who at once is the soul’s *interior intimo...et superior summo*.” – C.E. SCHÜTZINGER, *The German Controversy on Saint Augustine’s Illumination Theory* (NY: Pegeant Press, 1960), p. 79–80.

⁶² *De Genesi ad litteram* 12,31,59: “Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima (..) ...supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt.”

⁶³ *In Johannis evangelium tractatus* 35,4: “Lucerna quippe ardens idonea est et alia quae tenebris operiebantur nudare, et seipsam tuis oculis demonstrare. (..) Nam etiam sol iste et videntis faciem illustrat, et caeci: ambo pariter stantes, et faciem ad solem habentes illustrantur in carne, sed non ambo illuminantur in acie; videt ille, ille non videt; ambobus sol praesens est, sed praesenti soli unus est absens. Sic et Sapientia Dei, Verbum Dei, Dominus Iesus Christus ubique praesens est; quia ubique est veritas, ubique est sapientia.”

⁶⁴ *De Trinitate* 4,2,4: “Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae *lux est hominum*.”

P. Rikērs Augustīna mācībā par apgaismošanu, par Kristus kā Skolotāja, iekšējā Vārda lom, saredz vispēcīgāko tiltu starp laiku un mūžību, jo šī “mācība.. met tiltu pār bezdibeni, kas pavēries starp mūžīgo *Verbum* un laicīgo *vox*. Tā paceļ laiku, ved to mūžības virzienā”⁶⁵, kā raksta Augustīns:

“Evanģēlijā viņš runā miesas balsī, un tā skan cilvēku ausīm no ārpuses, lai tie teiktajam noticētu, meklētu sevī un atrastu mūžīgajā patiesībā, kur labais un vienīgais skolotājs māca visus mācekļus.”⁶⁶

Tātad ticība, kuru apgaismo Dievs, ir vislabākā mūžīgo lietu atklājēja cilvēkam laikā. Tā aizved daudz tālāk, nekā spēj aizvest zināšanas. Caur Kristus eshatoloģisko apsolījumu ticība savieno laicīgo cilvēku ar mūžību.

5b. Dzīve laikā

Kristietībā Kristus ir tas, kurš ir uzvarējis nāvi. Cilvēkam nav pašam sevi jāglābj no šīs pasaules un laika likstām, viņa uzdevums nav tikt galā ar pasaules ļaunumu un grēkiem. Kristietībā cilvēkam ir nepieciešama ticība, ka Kristus to ir paveicis mūsu vietā.

Jautājums par to, kāda ir cilvēku pašu darbu un nopelnu nozīme, Augustīnam saasinājās pelagiāņu kontroversijas laikā, taču faktiski tas viņu nodarbināja jau kopš jaunības, jo tas ir cieši saistīts ar jautājumu par to, vai fiziskā un laicīgā pasaule ir laba un tajā ir vērts kaut ko darīt, vai arī no tās ir jābēg, intelekta attīstībā, kontemplācijā mēģinot ietiekties citā pasaulē – gara pasaulē, kur valda mūžība.

Tieši tādu domas attīstību piedzīvoja arī pats Augustīns, kad meklēja gudrību maniheismā, bet atrada ticību kristietībā. Līdz ar šo “*conversio*” mainījās arī Augustīna domas par maņām tveramo pasauli un cilvēka dzīvi laikā. Tas vairs nebija agrākais pretstats: daži spējīgākie iet zināšanu ceļu un atturas no maņām tveramās pasaules, sasniedzot arvien augstāku kontemplācijas līmeni, kas aizved prom no šī laika ietvariem; savukārt pārējie dzīvo laicīgu dzīvi un darbojas tajā ar viņiem pieejamo zināšanu mazumiņu.

Ja Augustīnam laiks bija negatīvs jēdziens, tad tikai saistībā ar šīm domām par laicīgās darbīgās dzīves niecīgumu, agrā jaunībā, taču tad viņš par laika jautājumiem īpaši nerakstīja. Kristieša dzīve laikā un tās problemātika viņu sāka interesēt, kļūstot par draudžu ganu. Un tad jau viņš bija sev noskaidrojis ticības un zināšanu, autoritātes un prāta un, būtiskākais, miesas un gara jautājumus un sapratis, ka Kristus nākšana šajā laikā ir mainījusi laiku arī mums. Lai mēs tiktu galā ar “morālā” laika grūtībām un mūsu izkaisītību laikā, mums nav jābēg no tā. Tieši mūsu mīlestības darbi šajā pasaulē ir īstais ceļš uz mūžību, kas vienīgais nav lepnības samaitāts – pretstatā zināšanu ceļam.

S. Bēms ir saredzējis ļoti precīzu iezīmi – kamēr Augustīnu nodarbināja jautājumi par šīs maņām tveramās pasaules niecīgumu un to, ka prāta ceļš ir augstāks, viņš pat ar piesardzību baidījās “lietot” šo pasauli un pat sliecās domāt, ka no šī laika ir jābēg. Tad, kad viņš atbrīvojās no šīm

⁶⁵ “The teaching (...) bridges the abyss that opens up between the eternal *Verbum* and the temporal *vox*. It elevates time, moving it in the direction of eternity.” – RICOEUR, *Time and Narrative*, I, p. 29.

⁶⁶ *Confessiones* 11,8,10: “Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet.”

domām un pievērsās mūžībai, paradoksāli, bet tieši tad viņš “spēja piešķirt vairāk nozīmes savai temporalitātei”⁶⁷. Šis otrais viņa dzīves posms ir daudz garāks par pirmo un, manuprāt, svarīgāks.

Jo Augustīns vairāk saredzēja mūžības un Dieva pilnīgo atšķirīgumu no laika un cilvēkiem, jo vairāk viņš saredzēja un uzsvēra kristiešu dzīves šajā laikā nozīmīgumu un labumu. Par to, kā ir jādzīvo šajā pasaulē, laikā, jo kristieti gaida mūžība, Augustīns ir rakstījis ļoti daudz. Viņa mācība par cilvēka dzīvi laikā, viņa ‘morālteoloģija’ nav balstīta intelekta darbības slavināšanā, kur neizbēgami nonākam pie nespējas saprast, bet apustuliskajā bauslī “ticība, cerība un mīlestība”, kas ir saistīts ar ticību cita (Kristus) paveiktajam, kā arī ar mīlestības darbiem, kristieša labajiem darbiem šajā laikā, kas tieši caur tiem visiem kļūst svētīgs un labs:

“Tagad mēs staigājam ticībā, nevis redzēšanā (2. Kor. 5,7). Ja ļodzīsies Svēto Rakstu autoritāte, grīšosies arī ticība. Un, ja grīšosies ticība, arī pati mīlestība panīks. Ja kāds atkritīs no ticības, viņš pilnīgi noteikti atkritīs arī no mīlestības, jo viņš taču nevar mīlēt to, kura esamībai netic. Taču, ja viņš gan tic, gan mīl, tad, darot labos darbus un pildot labo tikumu priekšrakstus, viņš nonāks arī pie cerības, ka viņš sasniegs to, ko mīl. Un tā šīs ir tās trīs lietas, kurām kalpo gan visas zināšanas, gan pravietojumi: ticība, cerība un mīlestība (1. Kor. 13,30).”⁶⁸

Laika mācības kontekstā Augustīnam ticība ir tas spēks, kas dod jēgu pagātnei, kuras, kā Augustīns ir secinājis darbā *Atzišanās* un citur, vairs nav, un nākotnei, kuras vēl nav. Ticība piepilda atmiņas un gaidas, un līdz ar to – visu laiku ar kristīgu saturu. Proti, kā formulējis Dž.K. Kavadinī: “Ticībā mūsu atcerēšanās kļūst par “atzišanos” un mūsu gaidas – par “cerību”. Mēs pārstājam bēgt no laika, jo Kristus ir padarījis laiku par vietu, kur mēs atrodam Dieva žēlastības pilno mīlestību.”⁶⁹

5b.1. Mīlestība

Dievs mīl visus cilvēkus, un mīlestība ir tā, kas ir pieejama visiem un bez kuras ticība ir vel-tīga, vēl vairāk – tikai caur to ticība kļūst dzīva. Kaut ko mīl visi cilvēki – arī nezinošie un neticīgie, jo mīlestība ir lielāka pat par ticību un cerību (1. Kor. 13,13):

“Kad tiek jautāts par kādu cilvēku, vai viņš ir labs, tad nejautā, kam viņš tic vai uz ko viņš cer, bet gan ko viņš mīl. Jo tas, kurš pareizi mīl, pilnīgi noteikti arī pareizi tic un cer. Bet tas, kurš nemīl, tic velti, pat ja tas, kam viņš tic, ir patiess; un arī cer velti, pat ja tas, uz ko viņš cer, saskaņā ar mācību attiecas uz patiesu laimi.”⁷⁰

Un Augustīns jautā – ko cilvēki mīl? Un viņa atbilde ir, ka cilvēka gribas ticība nosaka mīlestības virzienu:

⁶⁷ “Aussi longtemps qu’il se dispersait dans le monde sensible, Augustin n’arrivait pas à utiliser avec précaution son existence: le temps lui échappait. Ce n’est qu’après s’être libéré de cette attitude devant sa vie et avoir tourné son attention vers le monde éternel qu’il put donner plus de sens à sa temporalité.” – BOEHM, *La temporalité dans l’anthropologie augustiniennne*, p. 245.

⁶⁸ *De doctrina christiana* 1,37,41: “Per fidem enim ambulamus, non per speciem; titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas; porro fide titubante, caritas etiam ipsa languescit. Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat. Non enim potest diligere quod esse non credit. Porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum. Itaque tria haec sunt quibus et scientia omnis et prophetia militat: fides, spes, caritas.”

⁶⁹ “In faith, our remembering becomes “confession,” and our expectation, “hope.” We stop to escape time because Christ has made time the place we find God’s gracious love.” – CAVADINI, “Time and Ascent in Confessions XI”, p. 177.

⁷⁰ *Enchiridion* 31,117: “Cum enim quaeritur utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat aut quid speret, sed quid amet. Nam qui recte amat procul dubio recte credit et sperat; qui vero non amat inaniter credit, etiam si sint vera quae credit; inaniter sperat, etiam si ad veram felicitatem doceantur pertinere quae sperat.”

“Pareiza griba ir laba mīlestība, un samaitāta griba ir slikta mīlestība. Tātad mīlestība, kad alkst iegūt to, ko mīl, ir iekāre; bet, kad tā ir un to var baudīt, tad tā ir prieks; un, kad bēg no kaut kā tai pretēja, tad tā ir bailes; un sajūtas, kad atgadās tai pretējais, ir bēdas. Ja mīlestība ir slikta, tad tas viss ir slikts; ja laba – labs.”⁷¹

Jau citētais *Atzīšanās* 13,9,10 teksts “mans smagums ir mana mīlestība (*pondus meum amor meus*)” vislabāk parāda mīlestības dažādās pakāpes, bet tomēr tikai divus virzienus:

“Mūsu miers ir mūsu vieta, kur mūs pacēlusi mīlestība, un tavs labais Gars mūsu zemumu izrāvis no nāves vārtiem. Mūsu miers ir labajā gribā. Ķermeņa smagums liek tam tiekties uz savu vietu. Smagums ne vien velk lejup, bet liek tiekties uz savu vietu. Uguns dzenas augšup, akmens krīt lejup. Tos dzen to smagums, un tie meklē savu vietu. Ūdenī ielieta eļļa paceļas virs ūdens; uz eļļas izliets ūdens nogrimst zem eļļas – tos dzen to smagums, un tie meklē savu vietu (*ponderibus suis aguntur, loca sua petunt*). (..) Mans smagums ir mana mīlestība: tā mani nes, lai kurp es dotos. Tā ir tava dāvana, ka mēs iekvēlojamies un dodamies augšup, un mēs iedegamies un ejam. Mēs kāpjām augšup pa sirds kāpnēm un dziedam augšupejas dziesmu. No tavas uguns, no tavas labās uguns mēs iedegamies un ejam, jo ejam augšup pie Jeruzalemes miera.”⁷²

Mīlestībai tātad var būt divi virzieni (uz augšu un uz leju), tomēr tajā neatspoguļojas pretstats starp miesu un dvēseli. Miesa nav tā, kura sasaista dvēseli vai velk to uz leju. Tā ir griba, sašķeltā griba, kas grib ne tikai mūžīgo, bet arī laicīgo.

Manuprāt, visprecīzāk mīlestības lomu Augustīna (un arī S. Kirkegora) mācībā par laiku praktiski vienā vārdā ir formulējis Dž. Petisons: “..kristīgajā domā (..) jautājums nav par laiku abstraktā nozīmē, nedz arī par laika ontoloģisko jēgu, bet – vienā vārdā – par mīlestību.”⁷³ Augustīnam cilvēka mīlestības virziens nosaka paša cilvēka dzīves laika vērtību un jēgu, un, no otras puses – Dieva mīlestība nosaka cilvēces laika nozīmi, jo šis laiks tiek saprasts kā glābšanas vēsture.

Mīlestības plašo lomu Augustīna mācībā Dž. Bērnebijs apraksta šādi: “Mīlestība – tas, ko Augustīns ar to saprot – ir visu pretstatu sajaucēja. Tā pārrauj robežu starp tagad un pēc tam, starp maiņu un nemainīgumu, laiku un mūžību. Tā ir miers nesaskaņās, vērojums darbības vidū, redzējums, kas duras cauri ticībai. Jo mīlestībā dievišķais sastop cilvēku: ar Kristus dzimšanu debesis nonāk uz zemes un cilvēks priedājas par patiesību.”⁷⁴

Taču pārpratums būtu teikt, ka Augustīns māca, ka mīlestība atbrīvo no laika, kā raksta Dž.M. Kvins: “Tādēļ mums ir jāmīl viņš, kas radījis laikus, lai mēs varētu tikt atbrīvoti no laika un

⁷¹ *De civitate Dei* 14,7,2: “Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus.”

⁷² *Confessiones* 13,9,10.

⁷³ “However, the decisive difference from Heidegger is that within Christian thought – and both Augustine and Kierkegaard are essentially clear about this – the question is not that of time in an abstract sense nor that of the ontological meaning of time but – in a word – of love.” – George PATTISON, “Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love”, in *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, ed. Craig J.N. de Paulo (Lewiston, NY: Mellen, 2006), p. 158. Un 186. lappusē viņš turpina šo domu, ka laikam nav nekādas jēgas, “..until the moment in which it formulates the question of God as a question of love. It is here, I suggest, and not in any distinction between existential and “vulgar” conceptions of time that the most decisive difference between Heidegger on the one hand and the Christian thinkers Augustine and Kierkegaard on the other is to be found”.

⁷⁴ “Love – this is what Augustine means – is the confounder of all antitheses. It breaks the line between the here and the hereafter, between change and the changeless, time and eternity. It is peace in conflict, contemplation in the midst of action, sight piercing through faith. For in love the divine meets the human: heaven comes to earth when Christ is born, and man rejoices in the Truth.” – BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, p. 82.

nostiprināti mūžībā, kur neienāk nekāds laika mainīgums.”⁷⁵ Šis izteikums ir relevants vienīgi tad, ja tas ir domāts par laiku beigām, kad laika vairs nebūs.

Savos darbos, īpaši – *Traktātā par Jāņa evaņģēliju*, Augustīns uzsver, ka mīlestība pret Dievu un tuvāko ir tas ‘stāvoklis’, kādā mums ir jādzīvo, atrodoties šajā laikā. Skaidrojot Jāņa evaņģēlija 13. nodaļas beigas, Augustīns raksta, ka cilvēkam nemaz nav iespējams sekot tagad Kristum, aizbēgot no laika, jo tas notiks līdz ar cilvēka nāvi un plašākā nozīmē – līdz ar laiku beigām. Tā vietā viņš norāda, ka, mīlot citam citu, var vislabāk sekot Kristum:

“Jūs mani meklēsiet. Un, tāpat kā es jūdiem esmu teicis, tā arī jums tagad saku: kurp es aizeju, jūs nevarat nākt (Jņ. 13,33). Proti, jūs tagad nevarat nākt. (..) ..jo viņš to nedaudz vēlāk ļoti skaidri pasaka apustulim Pēterim. Kad Pēteris teica: *Kungs, kurp tu ej?*, viņš atbildēja: *Kurp es eju, tu nevari man tagad sekot, bet vēlāk sekosi* (Jņ. 13,35). (..) Kurp gan mācekļi nevarēja tobrīd sekot Kungam, bet vēlāk varēja? Ja mēs teiktu – nāvē, tad kurā brīdī gan pēc cilvēka piedzimšanas varētu atrast tādu laiku, kad cilvēks nevarētu nomirt? Cilvēkam taču viņa iznīcīgajā ķermenī ir tāds liktenis, ka dzīvot tajā nav vieglāk nekā nomirt. Tātad viņi vēl nevis īsti nevarēja sekot Kungam nāvē, bet nevarēja sekot Kungam dzīvē, kurā nav nāves. Proti, Kungs gāja turp, lai, piecēlies no mirušajiem, vairs nemirtu un nāvei vairs nebūtu varas pār viņu. Kā gan viņi jau varēja sekot Kungam, kurš grasījās nomirt taisnības dēļ, ja viņi vēl nebija gatavi asinsliecībai? Vai arī kā gan viņi jau varēja sekot Kungam, kurš grasījās ieiet miesas nemirstībā, ja, kaut arī viņi varēja nomirt, bet augšāmcelti tiktu tikai laika beigās? Vai kā gan viņi jau varēja sekot Kungam, kurš grasījās doties Tēva klēpī, tomēr neatstājot viņus, tāpat kā nebija aizgājis no šī klēpja, kad atnāca pie viņiem, ja neviens nevar sasniegt šo laimību, ja nav darīts pilnīgs mīlestībā? Un tādēļ, mācīdams, kā viņi var kļūt gatavi doties turp, kur viņš ir gājis pa priekšu, viņš teica: *Es jums dodu jaunu pavēli – mīliet cits citu* (Jņ. 13,34).⁷⁶

Tā paša darba nākamajā nodaļā Augustīns parāda, kāpēc pareizi vērsta mīlestība (“kā es jūs esmu milējis”, Jņ. 13,34) ir tā, kura vienīgā ļauj cilvēkam nomirt šai pasaulei, paliekot tajā. Un tā arī ir Augustīna laika mācības atslēga – dzīvot šajā laikā, mīlot Dievu, kā arī mīlot tuvāko ar tādu mīlestību, kas neparedz nekādu savtību, kas drīzāk paredz nomiršanu sev, savām laicīgajām vajadzībām – un vispār “pasaulei” un laikam. Šādas mīlestības mērķis ir, nevis lai cilvēks savā augstprātībā paceltos, bet tieši otrādi, lai Dievs būtu viss visā (1. Kor. 15,28), un Augustīns turpina, kā nonākt pie šī mērķa, kuram nav beigu (“*talis finis non habet finem*”):

“Tur neviens nemirst, jo tur var nonākt, vienīgi nomirstot šai pasaulei – ne jau ar vispārējo nāvi, kurā dvēsele pamet ķermeni, bet ar izredzēto ļaužu nāvi, kad, joprojām palikdami mirstīgajā miesā, viņi paceļ sirdi uz augšu. Par šo nāvi apustulis teica: *Jo jūs esat miruši un jūsu dzīve līdz ar Kristu ir apslēpta Dievā* (Kol. 3,3). Un, iespējams, par to ir teikts: *Mīlestība ir spēcīga kā nāve* (Sāl. Augstā dziesma 8,6). Šāda mīlestība

⁷⁵ “Thus we are bound to love him through whom time was made so that we may be liberated from time and fixed in eternity, where none of the mutability of time enters.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 212.

⁷⁶ In *Johannis evangelium tractatus* 64,4: “*Quaeritis me, et sicut dixi Iudaeis, quo ego vado, vos non potestis venire, et vobis dico modo. Hoc est, modo non potestis. (..) ..nam hoc apostolo Petro apertissime paulo post ait. Cum enim dixisset ille: Domine, quo vadis? respondit ei: Quo ego vado, non potes me modo sequi; sequeris autem postea. (..) Quo enim sequi tunc non poterant discipuli Dominum, sed postea poterant? Si dixerimus ad mortem: homini nato quod invenitur tempus, quo ad moriendum non sit idoneus; quandoquidem talis est in corpore corruptibili hominum sors, ut non sit in ea facilius vita quam mors? Non igitur adhuc minus idonei erant sequi Dominum ad mortem, sed minus idonei erant sequi Dominum ad vitam quae non habet mortem. Illo quippe ibat Dominus, ut surgens a mortuis iam non moreretur, et mors ei ultra non dominaretur. Moriturum quippe Dominum pro iustitia quomodo iam fuerant secuturi, adhuc martyrio non maturi? Aut iturum Dominum ad immortalitatem carnis, quomodo iam fuerant secuturi, quandolibet morituri, sed in saeculi fine resurrecturi? Aut iturum Dominum ad sinum Patris, nec relicturum eos, unde nec recessit cum venisset ad eos, quomodo iam fuerant secuturi; cum esse nemo possit in illa felicitate nisi perfectus in caritate? Ideoque docens quomodo idonei esse possint pergere quo ille antecedeat: *Mandatum, inquit, novum do vobis, ut diligatis invicem.*”*

panāk to, ka, joprojām būdami šajā iznīcīgajā ķermenī, mēs nomirstam šai pasaulei un mūsu dzīve līdz ar Kristu tiek apslēpta Dievā. Proti, pati mīlestība ir mūsu nomiršana pasaulei un dzīve ar Dievu.”⁷⁷

Šī mācība ir paradoksāla (kā visa kristietība). Vai tad tā nav vislielākajā mērā dzīvošana šajā pasaulē, ja tiek mīlēti tuvākie un tiek kalpots viņiem? Tomēr nē, jo tas netiek darīts šīs pasaules dēļ un lai iegūtu kaut ko no šīs pasaules (un faktiski – arī ne lai iegūtu kaut ko no mūžības, kas ir Dieva dāvana, nevis cilvēku nopelnu auglis). Mīlestība pret tuvāko izriet no mīlestības pret Dievu:

“..visi cilvēki ir jāmīl kā cilvēki Dieva dēļ, bet Dievs ir jāmīl viņa paša dēļ. Ja Dievs ir jāmīl vairāk nekā jebkurš cilvēks, vajag vairāk mīlēt Dievu nekā pašam sevi. Un tāpat vairāk ir jāmīl otrs cilvēks nekā mūsu ķermenis, jo viss ir jāmīl Dieva dēļ un otrs cilvēks var kopā ar mums baudīt Dievu, bet ķermenis nevar, jo ķermenis dzīvo caur dvēseli, ar kuru mēs baudām Dievu.”⁷⁸

Un, skaidrojot Psalmā vārdus “uz tevi, Kungs, esmu pacēlis savu dvēseli (*ad te, Domine, levavi animam meam*)”, Augustīns parāda, kā var reizē būt šajā pasaulē un nebūt:

“Stāvēdams uz zemes, tu esi debesīs, ja mīli Dievu. Sirdi nevar pacelt tā, kā paceļ ķermeni. Lai paceltu ķermeni, ir jāmaina vieta. Lai paceltu sirdi, ir jāmaina griba.”⁷⁹

Tomēr aiz visiem pārspriedumiem par reizē būšanu un nebūšanu šajā pasaulē un laikā stāv Augustīna brīdinājums (kas liedz runāt par ‘bēgšanu no laika’):

“Brāļi, lai neviens nesaka: “Es neesmu no šīs pasaules.” Ikviens, kurš ir cilvēks, ir no šīs pasaules. Bet tas, kurš ir radījis pasauli, ir atnācis pie tevis un atbrīvojis tevi no pasaules.”⁸⁰

Un Augustīns turpina⁸¹ ar vārdu spēli (“*mundus*” – pasaule; “*mundus*” – šķīsts, tīrs), kas labi norāda uz šī īpatnējā kristiešu stāvokļa neizsakāmību (būt “*mundus*”, iekšēji neesot šajā “*mundus*”, bet tomēr tajā esot) un skaistumu:

“*Si delectat te mundus, semper vis esse immundus; si autem iam non te delectat hic mundus, iam tu es mundus. Verumtamen si per aliquam infirmitatem adhuc te delectat mundus, habitet in te qui mundat, et eris mundus. Si autem fueris mundus, non remanebis in mundo.*” (“Ja pasaule tevi iepriecina, tu vienmēr vēlies būt nešķīsts; bet, ja pasaule tevi vairs neiepriecina, tu jau esi šķīsts. Un tiešām, ja kaut kādu nepilnību dēļ tevi vēl iepriecina pasaule, lai tevī iemājo tas, kurš šķīsta, un tu būsi šķīsts. Un, ja tu būsi šķīsts, tu vairs nepaliksi šajā pasaulē.”)

5b.2. Darbi vai vērojums?

Saistībā ar Augustīna mācību par zināšanām jau norādīju, ka intelektuālais ceļš, vērojums, kontemplācija nav augstākais un nebūt ne nepieciešamākais ceļš, pa kuru jāiet kristietim. Bet kā

⁷⁷ Ibid., 65,1: “Nemo ibi moritur, quo nemo pervenit, nisi huic saeculo moriatur, non morte omnium, qua corpus ab anima deseritur; sed morte electorum, qua etiam cum in carne mortali adhuc manetur, cor sursum ponitur. De quali morte dicebat Apostolus: *Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*. Hinc fortasse dictum est: *Valida est sicut mors dilectio*. Hac enim dilectione fit ut in isto adhuc corruptibili corpore constituti moriamur huic saeculo, et vita nostra abscondatur cum Christo in Deo: imo ipsa dilectio est mors nostra saeculo, et vita cum Deo.”

⁷⁸ *De doctrina christiana* 1,27,28: “..omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque Deum debet diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit qua fruimur Deo.”

⁷⁹ *Enarrationes in Psalmos* 85,6: “Stans in terra, in coelo es, si diligas Deum. Non enim sic levatur cor, quomodo levatur corpus: corpus ut levetur, locum mutat; cor ut levetur, voluntatem mutat.”

⁸⁰ *In Johannis evangelium tractatus* 38,6: “Nemo ergo dicat, fratres: De hoc mundo non sum. Quisquis es homo, de hoc mundo es: sed venit ad te qui fecit mundum, et liberavit te de hoc mundo.”

⁸¹ Ibid.

tādā gadījumā saprast no evaņģēlija (Lk. 10,38–42) patapināto un Augustīna skaidroto pretstatu starp Mariju un Martu, kur arī Augustīns liekas dodam priekšroku Marijas izvēlētajam ceļam?

5b.2.1. Martas un Marijas piemērs

Viena no vietām, kur Augustīns par to runā, ir viņa 104. sprediķis. Augustīns jautā, vai Kristus, teikdams, ka “Marija sev izvēlējusies labāko daļu, kas viņai netiks atņemta” (Lk. 10,42), būtu nopēlis (“*reprehensum esse*”⁸²) Martas darbus, uzņemot viesi? Un viņš turpina: ja tas tā būtu, tad nevienam “vairs nevajadzētu rūpēties par svešinieku savā ciemā, par to, kuram trūkst maizes un kuram trūkst apģērba, par apciemojamo, par izpērkamo un par apglabājamo; vajadzētu likt malā žēlastības darbus un nodoties vienai zinātnei”⁸³. Tomēr “tas nav tā, kā tu to saproti, bet ir tā, kā tev tas būtu jāsaprot (*quomodo intellegis, non est; est autem, quomodo intellegere debeas*)”⁸⁴. Kā? Marta nav izvēlējusies kaut ko sliktu, vienkārši Marija ir izvēlējusies kaut ko labāku (“*non tu malam, sed ista meliorem*”⁸⁵).

Augustīns turpina:

“Nelaimīgajiem ir nepieciešama žēlsirdība. Tu lauz maizi izsalkušajam, jo tu atrodi izsalkušo. Novērs badu – un kam tu lauzīsi maizi? Novērs ceļošanu svešumā – un kam tu izrādīsi viesmīlību? (..) Nākamajā laikā nebūs šo ļaunumu, un līdz ar to arī šīs kalpošanas. Tātad Marta labi darīja, kalpodama Kunga mirstīgajai miesai viņa – nezinu, kā lai to pasaku? – miesīgajās vajadzībās vai miesīgajā gribā, vai gribas vajadzībās.”⁸⁶

Tātad “Kungs nenopēla darbu, bet nošķīra divas nodarbes (*non ergo Dominus opus reprehendit, sed munus distinxit*)”⁸⁷ – Marijas nodarbe nebeigsies arī mūžībā, bet Martas daudzās nodarbes tiks viņai atņemtas (jo tās beigsies līdz ar laiku), lai tiktu dota labākā daļa.

Taču Augustīns neraksta, ka tie būtu divi (zemāks un augstāks) iespējamie kristiešu ceļi, bet gan “ar šīm divām sievietēm ir attēlotas divas dzīves – tagadējā un nākotnes, darbīgā un mierpilnā, norūpējusies un svētlaimīgā, laicīgā un mūžīgā. (..) Tajā, ko darīja Marta, mēs dzīvojam; uz to, ko darīja Marija, mēs ceram; darīsim labi pirmo, lai iegūtu pilnībā otro (*in his duabus mulieribus duas vitas esse figuratas, praesentem et futuram, laboriosam et quietam, aerumnosam et beatam, temporalem et aeternam. (..) Quod agebat Martha, ibi sumus; quod agebat Maria, hoc speramus; hoc agamus bene, ut illud habeamus plene*)”⁸⁸.

Aktīvais un kontemplatīvais tātad netiek pretnostatīti kā divi ceļi, drīzāk tiek norādīts, ka katrā laicīgajā cilvēkā ar viņa rūpēm var atrasties tomēr nedaudz no Dieva Sabata miera. “Kaut kas”

⁸² *Sermones* 104,2.

⁸³ *Ibid.*: “..nihil eis curae sit, quis peregrinus in vico sit, quis egeat pane, quis indumento, quis visitandos, quis redimendus, quis sepeliendus; vacent opera misericordiae, uni instetur scientiae.”

⁸⁴ *Ibid.*, 104,3.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*: “Misericordia miseriae necessaria est. Frangis panem esurienti, quia invenisti esurientem. Tolle famem, si potes: cui frangis panem? Tolle peregrinationem: cui exhibes hospitalitatem? (..) In illo saeculo futuro non erunt ista mala: ergo nec ista ministeria. Bene ergo Martha circa corporalem Domini, quid dicam nescio, necessitatem, an voluntatem, an necessitatis voluntatem? ministrabat carni mortali.”

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, 104,4.

no tā jau mums ir, kad mēs pametam savus darbus un pienākumus un sanākam, un klausāties (“*nam et modo inde aliquid agitur. Remoti a negotiis, sepositis familiaribus curis, convenistis, statis, auditis*”)⁸⁹.

Taču, kas attiecas uz darbiem, pirmkārt, mēs – pilnīgi visi cilvēki – dzīvojam šajā izkaisītībā, sašķeltībā, fragmentārumā, šajā daudzo darbu pasaulē, par ko Augustīns runā *Atzišanās* 11 un citur; otrkārt, mums ir jābūt uzmanīgiem, lai tie būtu mīlestības darbi:

“Jūs esat nodarbināti ar daudzām lietām. Jūs nodarbina Martas uzdevumi, pilnīgi visus jūs. Kurš gan ir brīvs no šādas kalpošanas? Kurš var gūt atelpu no šīm rūpēm? Bet veiksīm tās nesavtīgi, veiksīm tās mīlestībā.”⁹⁰

Augustīns Martas (cilvēku) pienākumus un nodarbes sprediķa noslēgumā raksturo šādi:

“Tie aizies: tie ir jāpacieš, bet nav jāmīl. Ja vēlies tajos piepildīt Martas uzdevumu, tad esi pieticīgs un žēlsirdīgs: pieticīgs savā attieksmē pret tiem un žēlsirdīgs savā dāsnumā. Darbi aizies, un atnāks miers, bet pie miera var nokļūt vienīgi caur darbiem. Kuģis aizpeld, un cilvēks nonāk tēvzemē, bet tēvzemē var nonākt tikai ar kuģi.”⁹¹

No Augustīna domām izriet šādi apsvērumi par Martas un Marijas izvēlētajiem ceļiem.

1. Pirmkārt, tas ir šķirums starp dzīvi laikā un dzīvi mūžībā. Augustīnam tas nav pretstats starp diviem iespējamajiem kristiešu ceļiem – darbiem un vērojumu. Tā arī nav nespēja izšķirties, kurš ceļš būtu labāks. Un nekādā gadījumā tā nav, kā to gan ir nosaucis E. Trelčs, “dubultmorāle”⁹², kurā tiktu reizē noliegta un nenoliegta šī pasaule. Augustīns šo pretstatu izmanto savai alegoriskajai Rakstu skaidrošanas metodei, un tas ir pretstats starp to, kas šajā laikā cilvēkam ir iespējams, proti, dzīve ar praktisku darbību kā Martai, un to, ko Dievs mums dāvās mūžībā, kad redzēsīm Dievu vaigu vaigā.

Uz to norāda arī citi pētnieki, piemēram, K. Millers: “Augustīns nesludina kviētismu, bet gan viņam “Martas” laiks attiecas uz šīs zemes dzīvi, bet “Marijas” joma – uz eshatoloģisko mieru”⁹³.

2. Otrkārt, mums šajā dzīvē nemaz nav iespējams atbrīvoties no darbības un darbiem:

“Marta gan pievērsās nepieciešamām lietām, bet tomēr nepaliekosām: pievērsās tam, kas vajadzīgs dzīvē, nevis tēvzemē; klejojuma vajadzībām, nevis jau sasniegtajam.”⁹⁴

Taču, ja šo dzīvi un šo laiku Augustīns būtu skaidrojis kā negatīvu, tad vērojums un zināma ārēja ‘bezdarbība’ būtu labākais dzīvesveids un darbi ne tikai būtu lieki, bet pat nebūtu vēlami.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., 104,6: “Quia circa multa occupati estis; negotium Marthae vos occupavit, immo omnes nos. Quis enim ab hoc ministerio subveniendi vacat? Quis ab hac cura respirat? Innocenter hoc agamus, caritate agamus.”

⁹¹ Ibid., 104,7: “Transibunt ista: toleranda sunt, non amanda. Si vis in eis implere officium Marthae, adsit modestia, adsit misericordia; modestia in temperando, misericordia in erogando. Transit labor, et veniet requies; sed ad requiem non nisi per laborem. Transit navis, et venit in patriam; sed ad patriam non nisi per navem.”

⁹² Skat. Ernst TRÖLTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter; Im Anschluss an die Schrift “De civitate Dei”* (München, 1915), S. 98–103. Atsauce ņemta no: MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 276.

⁹³ “Inhaltlich bestimmt Augustin die christliche Lebensweise als Verbindung von ‘actio’ und ‘contemplatio’ (..) bei allem axiologischen Vorrang des Spirituellen und Jenseitigen predigt Augustin doch keinen völligen Quietismus, vielmehr gilt ihm das Erdendasein vorrangig als die Zeit der ‘Martha’, erst die eschatologische Ruhe als die Region von ‘Maria.’ – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 276.

⁹⁴ *Sermones* 255,2,2: “Equidem agebat rem necessariam, sed non permansuram: agebat rem viae, nondum patriae: agebat rem peregrinationis, nondum possessionis.”

Tomēr, kā redzams, Augustīnam tas tā nav, viņš saredz cilvēka dzīves laika pozitīvo nozīmi. Un par atpūtu viņš runā *pēc* šīs dzīves laika:

“Tāpat kā mēs varam veikt labos darbus tikai ar Dieva dāvanas palīdzību (..), tāpat arī pēc visiem mūsu labajiem darbiem, ko veicam šajā dzīvē, mēs varēsim atpūsties, tikai pateicoties viņa dāvanai, kas mūs darīs svētus un pilnīgus mūžībā. Tādēļ arī par pašu Dievu ir teikts, ka tad, kad viņš bija radījis *visus savus ļoti labos darbus, septītajā dienā viņš atpūtās no visiem darbiem, kurus bija veicis* (Gen. 1,31). Un tas apzīmēja nākamo mieru, kas mums, cilvēkiem, tiks dots pēc labajiem darbiem. Kā tad, kad mēs darām ko labu, tiek teikts, ka Dievs darbojas mūsos, jo viņa dāvana ir tas, ka mēs darām labu, tāpat arī, kad mēs atpūšamies, tiek teikts, ka viņš atpūšas, jo viņš mums dāvā atpūtu.”⁹⁵

3. Treškārt, lai gan Augustīns nepiedāvā kaut kādu zelta vidusceļu, tomēr viņš runā par to, ka, pareizi abus izvērtējot, cilvēks ierauga, ka cilvēka dzīvē šajā laikā darbi ir pamatā, bet “*requies*” ir tikai pirkstu galiem aizsniedzams, sastopams Dieva vārdā, klausoties patiesību.

Tomēr ne tādēļ Marijas ceļš ir labāks, ka “prāta [bauda] ir labāka nekā vēdera [bauda] (*maior est mentis quam ventris*)”⁹⁶. Nav runa par to, ka vērojums pats par sevi būtu labs vai slikts, vai arī par to, ka laba vai slikta būtu darbošanās pati par sevi. Tā ētisko kvalitāti nosaka motīvs – vienai un otrai jāizriet no ticībā balstītas mīlestības. Tādi darbi ir “liela kalpošana, liels darbs, liela dāvana (*magnum ergo ministerium, magnum hoc opus, magnum donum*)”⁹⁷.

“Kas attiecas uz šiem trim dzīvesveidiem – bezdarbīgo, darbīgo un abu sajaukumu –, lai gan cilvēks, kuram ir īsta ticība, var dzīvot jebkuru no šiem dzīvesveidiem un nonākt pie mūžīgās balvas, tomēr ir starpība starp to, ko ietver patiesības mīlestība, un to, ko prasa mīlestības darbi. Nevieni nedrīkst kļūt tik bezdarbīgs, ka šajā bezdarbībā nepadomātu par tuvākā vajadzībām, nedz arī tik darbīgs, ka nealktu pēc Dieva vērojuma. Bezdarbībā nav jāpriecājas par laisku dīkumu, bet gan par patiesības meklēšanu vai atrašanu, tā ka, ja kāds tajā gūtu panākumus, viņam neskaustu, ka arī kāds cits ir atradis. Un darbībā nav jāmil šīs dzīves gods vai vara, jo *viss zem saules ir niecība* (Sal. māc. 1,14), bet gan pats darbs, kas izriet no pareizi un lietderīgi izmantota goda vai varas, proti, lai tas nāktu par labu pakļautajiem, jo ir saskaņā ar Dievu.”⁹⁸

Augustīns, salīdzinādams Dieva Sabata mieru pēc pasaules radīšanas ar cilvēka atpūtu pēc darba un attieksmi pret darbu, norāda uz kļūdu, kura izriet no tā, ka cilvēki šī laika lietas grib baudīt (“*frui*”), nevis lietot (“*uti*”):

“Tas ir dvēseles trūkums un vājums – par saviem darbiem priecāties tā, ka tā izvelas šajos darbos atpūsties, nevis atpūsties no tiem.”⁹⁹

⁹⁵ *Epistolae* 55,10,19: “Quia vero nec bene operari possumus, nisi dono eius adiuti (..), nec requiescere poterimus post omnia bona opera nostra quae in hac vita gerimus, nisi eius dono ad aeternitatem sanctificati atque perfecti; propterea de ipso Deo dicitur quia cum fecisset *omnia opera valde bona, septimo die requievit ab omnibus operibus suis quae fecit*. Futuram enim requiem significabat, quam post bona opera daturus erat nobis hominibus. Sicut enim cum bene operamur, ipse dicitur operari in nobis, cuius munere bene operamur: ita cum requiescimus, ipse requiescere dicitur, quo donante requiescimus.”

⁹⁶ *Sermones* 104,1.

⁹⁷ *Ibid.*, 179,4.

⁹⁸ *De civitate Dei* 19,19: “Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat. Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet. In actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est.”

⁹⁹ *De Genesi ad litteram* 4,15,26: “Nimirum ergo quia vitium est et infirmitas animae, ita suis operibus delectari, ut potius in eis, quam in se requiescat ab eis.”

4. Ceturtkārt, Martas ceļš ir cilvēku ceļš laikā, tādā ziņā tas līdzinās kuģim kā līdzeklim. Taču Martas ceļš nav pirmā pakāpe uz kaut ko augstāku, ar darbiem cilvēks nesagatavojas vērojumam, kā domā Dž. Bērnebijs: “Augustīns nekad nepārstāja ticēt, ka caur tikumiskas aktivitātes dzīvi cilvēks kļūst gatavs Dieva vērojumam,”¹⁰⁰ “šķīstīšanai jānotiek *per temporalia*, jo saskare ar mūžīgo ir atgūstama tikai ar laicīgās atmosfēras, kuru mēs elpojam, palīdzību”¹⁰¹. Augustīnam šis vērojums ir cilvēkam sniegtais Dieva atalgojums par kristīgās mīlestības pilno darbu dzīvi laikā:

“Kad zudīs šis vajadzības, tad nebūs vairs kalpošanas tām. Tiks atņemti darbi, bet atdota alga. (...) Martas daļa tātad zūd, bet, kā esmu teicis, par to dotā alga nezūd.”¹⁰²

Labo darbu “*fnis*” nav domāts kā ar tiem sasniedzamais mērķis, bet gan drīzāk to beigas:

“Mūsu Kungs Jēzus Kristus sniegs Kunga un Tēva valstību, nenošķirdams no tās nedz sevi, nedz Svēto Garu, kad viņš vedīs ticīgos Dieva vērojumā, kur beidzas visi labie darbi un kur ir mūžīgs miers un prieks, kas nekad netiks no mums atņemts.”¹⁰³

Un arī tik šķietami uz cilvēku nopelniem norādošā Augustīna citātā (“šādu un tamlīdzīgu tikumu, kuri mums ir ļoti nepieciešami ceļojumā svešatnē, tajā dzīvē nebūs, tomēr tie ir nepieciešami tās sasniegšanai”¹⁰⁴) tomēr nedrīkst ielasīt viņa mācībai svešas domas. Cilvēks pats ar laicīgajiem darbiem nevar izpelnīties mūžīgo vērojumu, kas ir Dieva dāvana.

Tāpat arī Augustīns daudzviet uzsver, kā ir jāsaprot un kā nedrīkst pārprast to, ka Martas daļa tiks atņemta un tādēļ Marijas izvēlētais ir labāks. Martai viņas darbi tiks atņemti nevis tādēļ, ka tie ir bijuši kaut kas slikts un necienīgs (tieši otrādi), bet gan tādēļ, ka laiks beigsies un neizbēgami beigsies arī darbi:

“Tas, ko tu esi izvēlējusies, zudīs. Tu kalpo izsalkušajiem, tu kalpo izslāpušajiem, tu kalpo pie galda zvilnošajiem, sniedz pajumti tiem, kuri to vēlas. Bet būs laiks, kad neviens nebūs izsalcis un neviens nebūs izslāpis, neviens nezvilnēs pie galda. Tāpēc tavas rūpes tiks tev atņemtas.”¹⁰⁵

Noslēdzot šo apakšnodaļu, jāpiemin divas lietas. Pirmkārt, Augustīna plašajā rakstu korpusā var daudziem tematiem atrast pa domai, kas var būt pretrunā un pat apgāzt citur viņa rakstīto. Taču tas bieži izriet nevis no Augustīna pretrunīgajiem uzskatiem, bet gan no viņa dažbrīd grūti saprotamā izteiksmes veida. Ne viss, ko viņš saka, ir domāts tiešā nozīmē. *Traktāta par Jāņa evaņģēliju* pēdējā nodaļā Augustīns apraksta divus ceļus, dzīvesveidus, kas esot ieteikti kristiešiem. Šis šķīrums līdzinās Martas un Marijas piemēram, tikai šeit Augustīns min apustuļus Pēteri un Jāni, kuri katrs iezīmējuši savu ceļu. Tomēr šis šķīrums padara Jāņa iezīmēto ceļu tik pārpasaulīgu, uz to

¹⁰⁰ “Augustine never ceased to believe that through the life of moral activity men become fit for the contemplation of God.” – BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, p. 69.

¹⁰¹ “It follows that purgation must be *per temporalia*, inasmuch as contact with the eternal can only be re-established through the medium of the temporal atmosphere which we breathe.” – Ibid., p. 76.

¹⁰² *Sermones* 179,4: “Cum enim transierit ipsa necessitas, nullum erit ministerium necessitatis. Auferetur labor, sed reddetur merces. (...) Pars ergo Marthae transit; sed, ut dixi, merces pro illa data non transit.”

¹⁰³ *De Trinitate* 1,10,20: “Tradet itaque regnum Deo et Patri Dominus noster Iesus Christus, non se inde separato nec Spiritu Sancto, quando perducet credentes ad contemplationem Dei ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod numquam auferetur a nobis.”

¹⁰⁴ *De Genesi ad litteram* 12,31,59: “Istae quippe et huiusmodi virtutes, quae nunc propter transigendam istam peregrinationem valde necessariae sunt; non erunt in illa vita, propter quam adipiscendam sunt necessariae.”

¹⁰⁵ *Sermones* 169,14,17: “Denique quod tu elegisti, transit. Ministras esurientibus, ministras sitientibus, ministras lectulos dormituris, praebes domum habitare volentibus; omnia ista transeunt. Erit tempus ubi nemo esuriat, nemo sitiatur, nemo dormiat. Ergo cura tua auferetur a te.”

tiek attiecināts viss, ko Augustīns citur nosauc kā cilvēkam šajā dzīvē nepaveicamu (redzēt vaigu vaigā, mājot mūžībā utt.), ka ir skaidrs, ka Augustīns te nav domājis šajā laikā ejamu ceļu, lai gan, kā norāda viņa vārdi, tas esot mācīts un ieteikts:

“Baznīca pazīst divus dzīvesveidus, kas tai dievišķi mācīti un ieteikti: viens ir dzīve ticībā, otrs – vaigu vaigā; viens ir klejošana laikā, otrs – mājošana mūžībā; viens ir dzīve darbā, otrs – atpūtā; viens ir dzīve ceļā, otrs – tēvzemē; viens – aktīvā darbībā, otrs – vērojuma augļos; vienā cilvēks novēršas no ļaunā un dara labo, otrā nav nekā ļauna, no kā novērsties, un ir tikai daudz labā, ko baudīt; vienā cīnās ar ienaidnieku, otrā valda bez neviena ienaidnieka; vienā cilvēks ir stiprs grūtībās, otrā nesastop nekādas grūtības; vienā savalda miesīgās iekāres, otrā nododas garīgajām iepriecām; vienā ir nemierīgas raizes par uzvarēšanu, otrā ir drošība uzvaras mierā; vienam palīdz kārdinājumos, otrs, būdams brīvs no kārdinājumiem, priecājas par pašu palīgu; viens palīdz trūcīgajam, otrs atrodas tur, kur nav neviena trūcīgā; viens piedod citiem grēkus, lai viņam tiktu piedoti viņējie, otram nedz ir kaut kas, ko piedot, nedz arī, par ko lūgt piedošanu; viens tiek šaustīts ar ļaunumiem, lai nelielītos ar labumiem, otrs ir brīvs no visiem ļaunumiem tādā žēlastības pilnībā, ka bez jebkāda lepības kārdinājuma turas pie augstākā labuma; viens nošķir labo no ļaunā, otram acu priekšā ir tikai labais. Tādēļ viens dzīvesveids ir labs, bet joprojām nelaimīgs, otrs ir labāks un laimīgs. Pirmo [savos darbos] iezīmēja apustulis Pēteris, otro – Jānis.”¹⁰⁶

Otrkārt, Augustīna mācība par kristīgo morāli (labajiem darbiem un netikumiem) ir bals-tīta apustuļa Pāvila mācībā (kura vēlāk kļuva par Lutera teoloģijas pamatakmeni) par taisnošanu ticībā: “Žēlastībā jūs esat izglābti caur ticību, tas nenāk no jums, tā ir Dieva dāvana, tas nav arī no darbiem, lai kāds nesāk dižoties. Mēs paši esam viņa darinājums, Kristū Jēzū radīti labiem darbiem, kurus Dievs iepriekš sagatavojis, lai mēs tajos dzīvotu.” (Ef. 2,8–10) Augustīnam no šiem Pāvila vārdiem izriet tās domas, uz kurām norādīju, runājot par Martas un Marijas piemēru. Taču šo mācību daudzi nav sapratuši vai ir pārpratuši, jo tā tiešām vedina uz bīstamiem secinājumiem, kā norāda arī Augustīns savos darbos:

“Par šo jautājumu es esmu uzrakstījis grāmatu, kas saucas *Par ticību un darbiem*, kurā, cik nu spēju, Dievam palīdzot, esmu ar Svētajiem Rakstiem parādījis, ka mūs glābj tā ticība, par kuru ļoti skaidri izsakās apustulis Pāvils: *Kristū Jēzū neko nespēj nedz apgraizīšana, nedz neapgraizīšana, bet gan ticība, kas darbojas caur mīlestību* (Gal. 5,6). Taču, ja ticība darbojas ļauni, nevis labi, tad saskaņā ar apustuļi Jēkabu tā *pati par sevi ir mirusi* (Jēk. 2,17). Un tas pats apustulis saka: *Ja kāds saka, ka viņam ir ticība, bet nav darbu, vai tad ticība var viņu glābt?* (..) Un, ja tie, kuri turpina dzīvot šajos (skat. 1.Kor. 6,9–10) noziegumos, tomēr tiks glābti ticības Kristum dēļ, kā tad viņi nebūs Dieva valstībā?”¹⁰⁷

¹⁰⁶ *In Johannis evangelium tractatus* 124,5: “Duas itaque vitas sibi divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis; una declinat a malo et facit bonum, altera nullum habet a quo declinet malum, et magnum habet quo fruatur bonum; una cum hoste pugnat, altera sine hoste regnat; una fortis est in adversis, altera nihil sentit adversi; una carnales libidines frenat, altera spiritualibus delectationibus vacat; una est vincendi cura sollicita, altera victoriae pace secunda; una in tentationibus adiuvatur, altera sine ulla tentatione in ipso adiutore laetatur; una subvenit indigenti, altera ibi est ubi nullum invenit indigentem; una aliena peccata ut sua sibi ignoscantur ignoscit, altera nec patitur quod ignoscat, nec facit quod sibi poscat ignosci; una flagellatur malis, ne extollatur in bonis, altera tanta plenitudine gratiae caret omni malo, ut sine ulla tentatione superbiae cohaereat summo bono; una bona et mala discernit, altera quae sola bona sunt cernit: ergo una bona est, sed adhuc misera; altera melior et beata. Ista significata est per apostolum Petrum, illa per Ioannem.”

¹⁰⁷ *Enchiridion* 18,67: “Librum autem de hac quaestione conscripsi, cuius titulus est: *De fide et operibus*, ubi secundum Scripturas sanctas, quantum adiuvante Deo potui, demonstravi eam fidem salvos facere quam satis evidenter expressit Paulus apostolus dicens: *In Christo enim Iesu neque circumcisio quidquam valet neque praeputium sed fides quae per dilectionem operatur*. Si autem male non bene operatur, procul dubio, secundum apostolum Iacobum, *mortua est in semetipsa*, qui rursus ait: *Si fidem dicat se quis habere opera autem non habeat numquid poterit fides salvare eum?* (..) Si enim in istis perseverantes criminibus, tamen propter fidem Christi salvi erunt, quomodo in regno Dei non erunt?”

Kādēļ kristīgie mīlestības darbi un vispār darbi tomēr ir nepieciešami un kā mums pret tiem (un līdz ar to – pret mūsu laicīgo dzīvi) ir jāattiecas, aplūkošu nākamajā apakšnodaļā.

5b.3. Pareiza attieksme pret laiku un laicīgajām lietām

Augustīna domas par to, kāpēc vispār cilvēkam būtu kaut kas šajā pasaulē jādara, nevis jāgaida nāves stunda, nosaka tas, ka cilvēkam nav zināms viņa liktenis pēc nāves un tas, vai viņš būs izredzēto skaitā, kas tiks glābti, vai nebūs. Pat ja ar savu dzīvi nevaram izpelnīties glābšanu, tomēr tikumiem ir būtiska nozīme.

Augustīna uzskats ir, ka cilvēkam jābūt brīvam no pieķeršanās laicīgajām lietām, nevis jāatbrīvojas no tām. Lai cilvēks nepieķertos tam, kas ir iznīcīgs, svarīga ir pareiza attieksme. Vārds “attieksme” būs šīs apakšnodaļas atslēgas vārds. Attieksme nosaka to, ko mēs izvēlamies mīlēt, kāds ir mūsu mīlestības virziens. Attieksme nosaka to, vai mēs spējam laicīgo pasauli tikai lietot (“*uti*”), nevis baudīt (“*frui*”), izmantot kā līdzekli, nevis mērķi. Un attieksme nosaka to, vai mūsu darbi ir nesavtīgi kristīgās mīlestības darbi vai nav, kā arī, vai mēs veicam darbus mīlestībā vai arī mīlam pašus darbus.

Kā bija redzams jau disertācijas 1. nodaļā, pasaule ir Dieva radīta un tātad laba. Cilvēks ir labs, visa materiālā pasaule ir laba. Ļaunums ir tur, kur trūkst labā. Kā būs redzams, labā trūkst arī tur, kur labais tiek nepareizi lietots. Laiks ir labs tam, kurš to pareizi izmanto; un viss laicīgais, laikā esošais, ir labs tam, kurš to pareizi lieto.

5b.3.1. Tempus un temporalis

Manuprāt, Augustīns vārdu “laiks (*tempus*)” bieži lieto ar vārda “laicīgais, laicīgās lietas (*temporalis*)” nozīmi. Tas, kas cilvēku interesē, ir nevis laiks kā netverama reālija, fenomens (lai gan arī par to tika runāts, jo arī Augustīns un vēl vairāk – viņa pētnieki par to runā), bet gan tas, ko laiks ietver un nosaka. Un, tā kā tas ir visatbilstīgākais veids, kā mēs varam apzīmēt mūsu šīs zemes dzīvi – “laicīgā dzīve” –, tas arī parāda visplašāko un, šķiet, būtiskāko (arī Augustīnam) jēdziena “laiks” lietojumu. Kas ir laikam piederīgs? Kas ir “laika”? Tas viss, kas atrodas šajā pasaulē, kas ir laicīga pretstatā mūžībai. Augustīnam “*temporalis*” nav īpašības vārds, kas apzīmē kaut kas negatīvu, zemāku par mūžību. Augustīnam “*temporalis*” apzīmē piederību laika noteiktajai un iekrāsotajai pasaulei. “*Temporalis*” ir visa mūsu dzīve, mūsu darbi, izvēles, prieki un bēdas, visas “laicīgās lietas”, viss “laicīgais”, kā esmu iepriekš pieminējusi nepaskaidrojot. Tādēļ precīzāks varbūt būtu apzīmējums “laika lietas”, ja vien nevarētu to pārprast kā lietojumu piederības nozīmē.

Manuprāt, viens no iemesliem, kāpēc dažkārt tiek pārprastas Augustīna domas, ir tas, ka viss, kas ir “*temporalis*”, tiek skaidrots tā, it kā Augustīns ar šo vārdu būtu sapratis iznīcīgo, ķermenisko pasauli pretstatā mūžībai un neoplatoniskā garā norādījis, ka tā ir zemākā pakāpe, tālākais emanācijas loks, no kura jābēg prom uz centru. Prom no laika, kas līdz ar to ir slikts. No šāda pasaules uzskata izriet arī naidīgums pret ķermeni un visu materiālo. Augustīna atbilde ir: “Nevis ķermenis ir tavs cietums, bet ķermeņa samaitātība, jo tavu ķermeni Dievs ir radījis labu (*non corpus est carcer*

tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonum).”¹⁰⁸ Tāpat viss, kas ir laikā, viss, kas ir “*temporalis*”, ir labs, jo to ir radījis Dievs, bet mūsu samaitātā griba ir tā, kas var labo izmantot nepareizi un padarīt “ļāunu”.

Tagad cilvēks neizbēgami dzīvo laikā, un Augustīns nekur neaicina to pamest, bet gan mainīt mūsu attieksmi, lai tā būtu tāda, kā bija Jēzum. Kāda tad, Augustīnaprāt, ir jābūt mūsu attieksmei pret “*temporalis*” un līdz ar to neizbēgami un loģiski – pret “*tempus*”?

5b.3.2. Attieksme pret laicīgajām lietām

Vispirms maza atkāpe, kas parādīs to, ka laicīgās lietas atkarībā no tā, kā tās tiek izmantotas, var ‘kļūt’ arī no labām sliktas un, kas visinteresantākais, var ‘kļūt’ arī no sliktām labas.

Viss Dieva radītais ir labs, bet pasaulē ir kaut kas, ko Dievs nav radījis, bet kas kopš Ādama krišanas grēkā tajā valda un apdraud to, proti – nāve. Nāvi un visu, kas var izsaukt nāvi, Augustīns līdz ar to dēvē par “sliktām lietām”, bet pat tās var nest labumu, kā viņš ar piemēriem parāda darbā *Par Dieva pilsētu*. Nāves sakarā viņš runā par asinslieciniekiem:

“..tāpat kā netaisnais var ļāuni izmantot ne tikai sliktās lietas, bet arī labās, tā arī taisnais var labi izmantot ne tikai labās lietas, bet arī ļāunās. No tā izriet, ka ļāunais izmanto ļāuni likumu, lai gan likums ir labs, un arī labais var labi nomirt, lai gan nāve ir sliktā.”¹⁰⁹

Uguns ir parādība, kas var nest postu un nāvi, sadedzināt un aprīt, taču tā var dot arī daudz laba – sasildīt un pabarot (“*quid calefaciente curante coquente utilius? quamvis eo nihil sit urente molestius*”¹¹⁰). Tādēļ “viens un tas pats, ja to pielieto vienā veidā, var būt kaitīgs, bet, ja to izmanto piemērotā veidā, – ļoti noderīgs”¹¹¹.

Lai laicīgās lietas izmantotu pareizi, ir nepieciešama pareiza attieksme pret tām. Tātad ir jāmaina attieksme jeb, kā to formulē E. TeSelle, skatpunkts (“*point of view*”): “Runa nav par mainīgās pasaules pamešanu, bet gan par skatpunkta maiņu, tā ka prāts iegūst līdzsvarotu perspektīvu un vairs nav iegrimis tajā, kas ir piesaistīts telpai un vienmēr mainīgs.”¹¹²

Nepareiza attieksme noved pie tā, ka laicīgās lietas tiek mīlētas tā, kā nevajadzētu. Un, kas ir būtiski, tieši tādā veidā rodas lielākie netikumi – tos nerada lietas, kas ir Dieva radītas un labas, bet gan nepareiza to izmantošana:

“Alkatība nav netikums, kas piemīt zeltam, bet gan cilvēkam, kurš tik ačģārni mīl zeltu, ka pamet novārtā taisnīgumu, kas būtu jāvērtē nesalīdzināmi augstāk nekā zelts. Tāpat arī ārišķīga greznība nav netikums, kas piemīt skaistām un pievilcīgām lietām, bet gan dvēselei, kas tik ačģārni mīl ķermeniskās baudas, ka aizmirst mērenību, kas mūs dara saskanīgus ar lietām, kuras ir skaistas to garīgumā un pievilcīgas to neiznīcīgumā. Tāpat arī lielība nav netikums, kas piemīt cilvēku uzslavām, bet gan dvēselei, kura tik ačģārni mīl cilvēku uzslavas, ka apklusina sirdsapziņas balsi. Tāpat arī augst-

¹⁰⁸ *Enarrationes in Psalmos* 141,18.

¹⁰⁹ *De civitate Dei* 13,5: “..quemadmodum iniustitia male utitur non tantum malis, verum etiam bonis: ita iustitia bene non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit, ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.”

¹¹⁰ *Ibid.*, 12,4.

¹¹¹ *Ibid.*: “Idem igitur ipse aliter appositus perniciosus, qui convenienter adhibitus commodissimus invenitur.”

¹¹² “It is not as much an abandoning of the changeable world as a shifting of the point of view, so that the mind gains a balanced perspective and is no longer submerged within that which is localized and always changing.” – TESELLE, *Augustine the Theologian*, p. 108.

prātība nav netikums, kas piemīt pašai varai vai tam, kas to uztic, bet gan dvēselei, kura tik ačgārni mīl savu varu, ka nonicina varenāku un taisnīgāku varu. Tātad tas, kurš ačgārni mīl jebko labu, pat ja viņš to iegūst, pats kļūst ļauns labajā un nožēlojams, jo liedzis sev kaut ko labāku.”¹¹³

Kāda, pēc Augustīna domām, ir pareiza mīlestība (nevis ačgārņa), kāda ir pareiza attieksme pret laicīgajām lietām? Atbildes ir divas. Viss, kas cilvēkam ir pieejams dzīvē šajā laikā, ir lietojams, bet ne baudāms. Lietojot šīs lietas, mēs varam tās arī mīlēt, bet šai mīlestībai ir jābūt pārīstotai bauslim “mīlēt Dievu un savu tuvāko”, laicīgās lietas nedrīkst mīlēt vairāk par mūžīgajām vai arī to vietā.

5b.3.3. Uti un frui

Darbā *Par kristīgo mācību*¹¹⁴ Augustīns raksta, ka šis dzīves laiks un viss, kas ir tajā, “laicīgais izkārtojums ir dievišķajā providencē radīts mūsu glābšanas dēļ, un mums tas ir jālieto (*“facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti”*). Tas mums jālieto tā, it kā tas būtu līdzeklis (līdzīgi jau minētajam kuģim), kā ceļš, kā rati, nevis kā kaut kas paliekošs, ko mīlēt, bet gan pārejošs (*“non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum”*). Un tas, kas mūs nes, mums ir jāmīl tikai tā dēļ, uz kuriem tas mūs nes (*“ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus”*).

Šo domu skaidrojot un parādot laika lomu ceļā uz mūžību, Augustīna visbiežāk lietotais pretstats ir starp “uti” un “frui”, lietošanu un baudīšanu:

“Baudīt nozīmē ar mīlestību pieķerties kādai lietai šīs pašas lietas dēļ. Savukārt lietot nozīmē it visu, kas nonācis lietošanā, izmantot tā sasniegšanai, ko mīli, ja vien tas ir tāds, kas būtu jāmīl. (...) ..ja mēs vēlamies atgriezties tēvzemē, kur mēs varēsim būt laimīgi, šī pasaule ir jālieto, nevis jābauda, lai Dieva neredzamo varētu saskatīt, noproto no radītā (sal. Rom. 1,20), proti, lai ar ķermenisko un laicīgo lietu palīdzību mēs satvertu mūžīgo un garīgo.”¹¹⁵

Visas laicīgās lietas ir līdzeklis, ar kura palīdzību ceļojam šajā laikā uz mūžības pusi. Pāris nodaļu tālāk darbā *Par kristīgo mācību* Augustīns turpina, ka no visām lietām, kuras viņš piemin, baudāmas ir tikai mūžīgās un nemainīgās, bet pārējās ir jālieto, lai varētu nonākt pie mūžīgo lietu baudīšanas (*“In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus”*¹¹⁶).

¹¹³ *De civitate Dei* 12,8: “Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi; nec luxuria vitium est pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus spiritaliter pulchrioribus et incorruptibiliter suavioribus coaptatur; nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus spreto testimonio conscientiae; nec superbia vitium est dantis potestatem vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus.”

¹¹⁴ *De doctrina christiana* 1,35,39. Un turpmākie citāti.

¹¹⁵ *Ibid.*, 1,4,4: “Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. (...) ..si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.”

¹¹⁶ *Ibid.*, 1,22,20.

Par līdzcilvēkiem, protams, Augustīns nesaka, ka tie būtu jālieto, taču, lai izvairītos no pazudinošā “*frui*”, attieksmei pret tiem ir jābūt tādai, ka tie tiek mīlēti kaut kā cita (Dieva, mūžīgās valstības) dēļ:

“Tas ir liels jautājums, vai cilvēkiem ir sevi jābauda, jālieto vai arī abi divi. Mums ir pavēlēts mīlēt citam citu (Jņ. 13,34), bet ir jautājums, vai cilvēkam cilvēks ir jāmīl viņa paša dēļ vai kaut kā cita dēļ. Ja viņa paša dēļ, tad mēs viņu baudām. Ja kaut kā cita dēļ, tad lietojam. Tādēļ man šķiet, ka viņš ir jāmīl kaut kā cita dēļ. Ja kaut ko mīl viņa paša dēļ, tad tajā arī ir laimīga dzīve, un šajā laikā mums mierinājumu sniedz pat ja vēl ne pati laimīga dzīve, tad cerība uz to. Bet tas, kurš savu cerību liek uz cilvēku, ir nesvētīgs.”¹¹⁷

Kamēr mēs laicīgās lietas lietojam, mēs tajās neizšķīstam. Tiklīdz gūstam no tām baudu, tā ne tikai šīs laicīgās lietas, bet arī pats laiks gūst varu pār mums. Un mēs izšķīstam daudzajā, sadalāmieš, zaudējam veselumu:

“Es mētājos, izplūdu, izšķīdu un vārijos savās netiklībās, bet tu klusēji. (..) Toreiz tu klusēji, un es gāju arvien tālāk no tevis, savā augstprātīgajā mazdūšībā un nemierpilnajā gurdenumā izsēdamies daudzās jo daudzās neauglīgās ciešanu sēklās.”¹¹⁸

“Tu sodi cilvēkus par to, ko viņi izdara paši sev, jo arī tad, kad viņi grēko pret tevi, viņi izrikojas bezdievīgi ar savām dvēselēm, un viņu netaisnība melo sev, kad viņi vai nu samaitā un dara ačgārnu savu dabu, ko tu esi radījis un sakārtojis, vai arī pārmērīgi lieto atļauto, vai dedzīgi alkst pēc neatļautā, darot to, kas ir pretējs cilvēka dabai (*vel immoderate utendo concessis rebus vel in non concessa flagrando in eum usum, qui est contra naturam*). (..) Tā notiek, kad pamet tevi, dzīvības avotu, kas esi vienīgais un patiesais visuma radītājs un vadītājs, un savā lepnībā pieķeras tam, kas ir tikai daļa, neīsts vienais. (..) ..tu uzklausi važās kalto vaidus un raisi no valgiem, ko paši sev esam uzlikuši, bet tikai tad, ja mēs pret tevi nepaceļam neīstās brīvības ragus – kad alkatībā tiecamies gūt vairāk, bet par sodu zaudējam visu, jo vairāk mīlam paši savu labumu nekā tevi, kas esi visu labums (*amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum*).”¹¹⁹

“Es nevēlējos sadrumstaloties zemes labumos, šķiezdams laiku un izšķiests laikā.”¹²⁰

Augustīnu uzrunāja Pāvila mācība, ka kristiešiem šī pasaule ir jālieto “kā tādiem, kas to ne-lieto” (1. Kor. 7,31). Darbā *Par katoliskās Baznīcas tikumiem un manihejiešu tikumiem* Augustīns to skaidro un piemin, ka ir bijis daudz ietekmīgu, varenu cilvēku, kuri atteikušies no laicīgajām mantām, lai gan arī tad, kad viņi tās lietojuši, viņi nav bijuši to pārņēmti (“*haec omnia vana et temporalia relinquentes, quibus utique quamvis uterentur, non detinebantur*”), un tādējādi pierādīja neticīgajiem, ka nevis viņi bija šo lietu pārņēmti un piederēja tām, bet gan ka viņiem tās piederēja (“*demonstrantque infidelibus a se potius illa omnia quam se ab eis esse possessos*”).¹²¹

Arī 125. sprediķī¹²² Augustīns pievēršas šim jautājumam un Rakstu vietai un skaidro, ka taisnajam ir jādzīvo pūlēs, atturībā, gavēņos, modrībā, nelaimēs (“*in labore, in aerumnis, in continentia, in ieiuniis, in vigiliis, in tribulationibus*”), jo dzīvot taisnīgi nozīmē “nest šo laiku un zināmā veidā

¹¹⁷ Ibid.: “Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem, sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur. Maledictus autem qui spem suam ponit in homine.”

¹¹⁸ *Confessiones* 2,2,2: “Et iactabar et effundebar et diffuebam et ebuliebam per fornicationes meas, et tacebas. (..) Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine.”

¹¹⁹ Ibid., 3,8,16.

¹²⁰ Ibid., 9,4,10: “..nec volebam multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devoratus temporibus.”

¹²¹ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* 1,35,77.

¹²² *Sermones* 125,7. Un turpmākie citāti.

gavēt no šīs pasaules – nevis atturēties no miesai domātās barības, ko darām reti, bet atturēties no šīs pasaules mīlestības, kas mums jādara vienmēr (“*ipsa est exercitatio iustitiae, ferre tempus hoc, et ab hoc saeculo quodam modo ieiunare; non a cibo carnis, quod raro facimus; sed ab amore saeculi, quod semper facere debemus*”). Augustīns salīdzina cilvēka dvēseli ar roku – ja tā ir aizņemta ar šīs pasaules lietām, tā nevar satvert Dievu, jo tajā jau kaut kas ir (“*occupatam habet manum*”). Vai mums no tām būtu jāatsakās? Nē, no pasaules nav jābēg. Ir divi ceļi. “Ja kāds to spēj un to no viņa prasa pilnīgums, lai viņš iztiek bez tā (*si potest, si hoc de illo exigit perfectio, non possideat*)”; bet “tas, kurš kaut kādas nepieciešamības spiests nespēj, tad lai viņam tas viss pieder, bet viņš tam nepieder; lai viņš tur to, bet lai tas netur viņu; lai viņš ir savas mantas kungs, nevis vergs (*si non potest, aliqua necessitate impeditus, possideat, non possideatur; teneat, non teneatur; dominus sit rei suae, non servus*)”. Šajā pašā sprediķī Augustīns turpina, ka cilvēkam laicīgās lietas “jāatlaiz (*dimittere*)”; atlaist nozīmē nemilēt tās ar visu sirdi (“*animo non amare*”)¹²³.

Šī pasaule tiek nepareizi lietota, ja tā tiek mīlēta vairāk par tās Radītāju:

“Vai! tev, ja tu būsi mīlējis radīto un pametis Radītāju. (..) ..ja radīto lieto nevis atturīgi, bet kāriģi, tiek nonicināts Radītājs. (..) Dievs tev neliedz to visu mīlēt, bet nevajag to mīlēt kā svētlaimes avotu, bet atzīt par labu un slavēt to, lai varētu mīlēt Radītāju.”¹²⁴

Lai cilvēks iegūtu mūžības balvu, nav jābēg no laika un lietām tajā, bet pareizi tās jālieto:

“Tādēļ laicīgās lietas ir drīzāk jālieto, nevis jābauda, lai mēs izpelnītos baudīt mūžīgās lietas. Un ne tā, kā tie ačgārnīkie ļaudis, kuri grib baudīt naudu, bet lietot Dievu, jo viņi Dieva dēļ neizdod ne grasi, bet pielūdz Dievu naudas dēļ.”¹²⁵

Dž. Vecels šo Augustīna mācību ir nosaucis par “*discipline of virtue*” – mūsu attieksmei ir jāvalda pār to, kā mēs lietojam laicīgos labumus, un tad netiek prasīts “neiespējamais, lai mēs pārstatu eksistēt laikā”¹²⁶.

5b.3.4. Mūžības laiks jeb laika mūžība

Pareiza attieksme pret laiku (“*uti*”, nevis “*frui*”) tāpat ir vienīgais iespējamais veids, kā var runāt par “atbrīvošanos no laika”, tomēr no tā neaizbēgot – cilvēks var būt brīvs no laicīgo lietu varas pār viņu – “labu cilvēku nedz paceļ laicīgie labumi, nedz satriec laicīgie ļaunumi (*nam bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur*)”¹²⁷. Tā ir dzīve, kad cilvēks ir brīvs no pieķeršanās laikam. Nekāda cita atbrīvošanās no laika un pietuvošanās mūžīgajam šīs dzīves ietvaros nav iespējama.

Šādas “atbrīvošanās” kontekstā ticams liekas Dž. Petisona minējums, ka “varbūt termins ‘mūžība’ nav jāsaprot kā attiecināts uz kādu pārlaicīgu vai ārpuspasaules esamības dimensiju, bet

¹²³ Ibid., 125,11.

¹²⁴ *In Epistulam Johannis ad Parthos tractatus 2*: “Sed vae tibi si amaveris condita, et deserueris conditorem. (..) ..dum non temperanter, sed cupide utuntur creatis, Creator contemnitur. (..) Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem.”

¹²⁵ *De civitate Dei 11,25*: “..unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt.”

¹²⁶ “Virtue should be allowed to guarantee happiness without requiring the impossible, that we cease to exist in time. We are to enjoy temporal goods under the discipline of virtue, and thereby extend our control over ourselves to control over our enjoyment of temporal goods.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 47.

¹²⁷ *De civitate Dei 1,8*.

tieši uz tādu “būšanu laikā”, kas sevī ietver gan cerību uz attiecībām ar Dievu, gan arī pilnīgi laicīgu pasaulīgās “dzīves pieredzes” iezīmi”¹²⁸.

Tādēļ man šķiet, ka ar Augustīna domām saskanīgi būtu kristieša dzīves laiku nosaukt par “mūžības laiku” vai pat “laika mūžību”. “Mūžības laiks” ir tā izmantots (pat ne tik daudz saprasts) laiks, ka viss, kas tajā tiek darīts, notiek, par atskaites punktu ņemot mūžību. “Mūžības laiks” ir pareizi izmantots laiks, laiks, kurā ir notikušas pareizās izšķiršanās, kurš ir ticības piepildīts un kurš ietiecas ar cerību nākotnē, kur cilvēkam ir apsoluta mūžīgā dzīve. Šie nesavienojamie pretstati (laiks un mūžība), līdzīgi kā tie varēja savienoties Jēzū Kristū, tā arī tie paradoksāli, netverami un noteikti – neizskaidrojami apvienojas arī katra kristieša dzīvē. H.J. Sans savā disertācijā domā, ka Augustīns runā par tādu cilvēka vienību ar Dievu mīlestībā (“*caritas*”), kas nav mistiska absorbēšana, bet drīzāk “daļēja mūžības piedzīvošana laikā ar Vārda iemiesošanās un Dieva žēlastības starpniecību”¹²⁹.

Šāds laiks, protams, nav kļuvis mūžīgs vai zaudējis savu “materialitāti”. Tas ir laiks, kurā dzīvo kristietis, kam ir pareiza attieksme pret laiku un visu, kas ir laikā.

G.F.D. Loheram ir neliels raksts¹³⁰, kurā viņš apkopojis savas disertācijas¹³¹ galvenās tēzes, – ļoti interesantas un pārsteidzošas Augustīna pētniecības kontekstā. Viņš raksta par mūžības un laika “sintēzi” Augustīna mācībā (“*Synthese von Ewigkeit und Zeit*”¹³²). Šo sintēzi mēs nevaram atrast darbā *Atzīšanās*, taču vēlākos darbos gan, sevišķi *Spreidīkos*, kur īpaši tiek uzsvērta cerības nozīme. Šis ir cerības laiks. Lohers domā, ka tad, kad cilvēks piedzīvo laika un mūžības sintēzi, atkrīt runas par negatīvu laika raksturu. Tomēr, tā kā šāda sintēze ir grūti sasniedzama un laika un mūžības pretnostatījums pastāv, Lohers norāda, ka šis “cerības laiks” ir arī negatīvs.¹³³ Savukārt, pateicoties Dieva žēlastībai, mēs piedzīvojam to, ka tas ir pozitīvs: “Cerības laiks ir žēlsirdīgā Dieva pacietības laiks, un tādēļ tam ir pozitīva nozīme. Šis laiks virzās uz cerēto mūžību. Šeit Augustīns domā caur Dieva Vārdu radīto, jau uzdāvināto, apsoluto mūžību.”¹³⁴ Un, interesanti, Lohers tā skaidro tieši to pašu frāzi, uz kuras Teske būvēja savu skaidrojumu par bēgšanu no laika – “*vocans temporales, faciens aeternos*” (*Spreidīki* 2,10,58).

Arī daži citi Augustīna pētnieki ir mēģinājuši izcelt Augustīna īpašo mācību, kur laiks un mūžība tiek satuvināti, nevis laiks tiek nonicināts, lai varētu sasniegt mūžīgo.

¹²⁸ “This is the possibility that the term ‘eternity’ is not to be understood as referring to some supra-temporal or extra-cosmic dimension of being but, precisely, to a way of “being in time” that holds together both the hope of a God-relationship and the utterly temporal character of worldly “life-experience” – PATTISON, “Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love”, p. 175.

¹²⁹ “But man’s contemplative union with the eternal God in *caritas* must not be understood in terms of mystical absorption. Rather it must be understood as a partial experience of eternity in time through the mediation of the Incarnation of the Word and grace of God.” – SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. v.

¹³⁰ LOCHER, “Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin”, S. 147–167.

¹³¹ Gottlieb Friedrich Daniel LOCHER, *Hoop, Eeuwigheit en tijd in de prediking van Augustinus* (Veenman, Wageningen, 1961). Diemžēl valodas barjeras dēļ esmu to tikai pāršķirstījis.

¹³² LOCHER, “Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin”, S. 158.

¹³³ Skat. *ibid.*, S. 162–164.

¹³⁴ “..die Zeit der Hoffnung hingegen ist die Zeit der Geduld des barmherzigen Gottes, sie hat deshalb positive Bedeutung. Diese Zeit passt zur erhofften Ewigkeit. Hier hat Augustin die durch Gottes Wort geschaffene, bereits geschenkte, verheissende Ewigkeit in Auge.” – *Ibid.*, S. 161.

Mūžība, kā Augustīna domas skaidro E.A. Šmits, nav “laika pirmsākums un mērķis, bet reizē tā vidus”¹³⁵, Dieva mūžība ir tagadne un tagad. Tā nav tikai kaut kas, kas ir bijis pirms laika un būs pēc laika.

Ž. Gitons runā par to, kā mūžība palīdz saprast laiku un laika pieredze ‘liek veidoties’ mūžībai. Laikam ar mūžību ir dziļa saikne (“*l’union intime*”), starp tām ir smalka pāreja (“*passage délicat*”), tomēr tās nesajaucas: “Bez šaubām, šajā kristīgajā domā ir apslēpts spēks – ka var vienlīdz noteikti uzsvērt laika paceļošo klātbūtni mūžībā un mūžības iemājojošo klātbūtni pašā laika klēpī.”¹³⁶

Mūžīgais apsolījums tiek satverts tieši laikā; un, kā raksta K. Millers, “nevis aizejot no laika..., bet gan izejot tam cauri, var satvert mūžību”¹³⁷.

P. Breci saskata, ka 16. sprediķī Augustīns runā pat par laika “izpirkšanu”, kas, lai gan paradoksāla, ir iespējama cilvēkam, ir pat cilvēka uzdevums, un tas nodrošina laika pozitīvumu¹³⁸:

“Apustulis mums pavēl šajā dzīvē izpirkt laiku, jo *dienas ir ļaunas* (Ef. 5,16). Un “izpirkt laiku” nozīmē tieši to, ka cilvēkam šajā laika sprīdī ir jāgādā, lai varētu meklēt un satvert mūžīgo – ja nepieciešams, arī atsakoties no laicīgajām ērtībām.”¹³⁹

Tas laiks, ko dzīvo katrs cilvēks, arī tiek katra konkrētā cilvēka veidots. Kristietim tas noteikti ir labs laiks un to nosaka mūžīgais Kristus, kas ir nācis laikā un kam kristieši tic. Un mūžību Augustīns nosauc par “dienu”, kas ir laiku apzīmējošs jēdziens, – Kristus ir devis mums iespēju pauraudzīties uz laiku no tādas perspektīvas, ka Kristus ir tas, kurš zina laika beigas un katra cilvēka likteni, un, viņam ticot, mēs varam tikt glābti:

“Skrieniet, lai tumsa jūs neapņem, mani brāļi. Mostieties savai glābšanai, mostieties, kamēr ir laiks. (..) Tātad mostieties, kamēr ir diena. Diena spīd, un Kristus ir diena.”¹⁴⁰

5b.4. Laika mācības problēmjaudājumi

5b.4.1. Jautājums par laimīgu dzīvi

Otrajā nodaļā tika runāts par laimīgas dzīves atmiņu un Augustīna salīdzinājumu ar to, kā dvēsele atceras Dievu. Šeit pāris vārdu jāsaka par to, ko Augustīns saprot ar vārdiem “*beata vita*”.

¹³⁵ “Die Ewigkeit ist nicht einerseits Ursprung und andererseits Ziel der Zeit, sondern gleichsam ihre Mitte. (..) Die Ewigkeit ist Mitte, weil sie das Heute ist.” – SCHMIDT, “Zeit und Geschichte bei Augustin”, S. 52.

¹³⁶ “..la réflexion sur l'éternité ajoute à l'intelligence du temps, et ce que l'expérience du temps fait devenir du l'éternité. L'union entre les deux est intime, l'échange continuel et un passage si délicat s'accomplit sans que les termes opposés ne soient confondus. Sans doute est-ce une secrète vertu de la pensée chrétienne de pouvoir insister aussi fortement sur la présence éminente du temps dans l'éternité et sur la présence immanente de l'éternité au sein du temps même.” – GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 406.

¹³⁷ “..nicht im Rückzug aus ihr [Zeit].., sondern im Durchgang durch sie kann Ewigkeit ergriffen werden.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 49.

¹³⁸ “..proprio perchè il *saeculum* è *malignum*, è compito dell'uomo redimere il tempo (*redimentes tempus*, *Sermo* 16,2), ed in tale raddrizzamento, che ha del paradossale, consiste la positività della costruzione storica secolare.” – BREZZI, “Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino”, p. 160.

¹³⁹ *Sermones* 16,2: “In hac autem vita iubet nos Apostolus redimere tempus, quoniam dies mali sunt. Et quid est redimere tempus, nisi cum opus est etiam detrimento temporalium commodorum ad aeterna quaerenda et capessenda spatia temporis comparare?”

¹⁴⁰ *In Johannis evangelium tractatus* 12,14: “Currite, ne tenebrae vos comprehendant, fratres mei: evigilate ad salutem vestram, evigilate dum tempus est... (..) Evigilate ergo cum dies est: lucet dies, Christus est dies.”

Vai laimīga dzīve ir iespējama šajā laikā, tikumīgi dzīvojot, ticot Dievam, vai arī tas ir kaut kas, kas mums ir apsolīts nākotnē? No vienas puses, ir Augustīna izteicieni par divu veidu dzīvēm, no kurām vienu viņš nosauc par “*beata*”, kā jau citētajā *Traktātā par Jāņa evaņģēliju* 124,5: “*Duas itaque vitas sibi divinitus praedicatas (...) ergo una bona est, sed adhuc misera; altera melior et beata.*” No otras puses, tikai viena no šīm ‘dzīvēm’ pilnībā attiecas uz šo laiku:

“Viena pilnībā tiek dzīvota šeit līdz šīs pasaules galam, kurā tā beidzas; otras piepildījums ir atlikts pēc šīs pasaules gala, un tā nebeidzas nākamajā pasaulē. (*Tota hic agitur ista usque in huius saeculi finem, et illic invenit finem: differtur illa complenda post huius saeculi finem, sed in futuro saeculo non habet finem.*)¹⁴¹

“Atliktais piepildījums”, manuprāt, nenozīmē neko citu kā to, ka tagad tāda dzīve ir “sasniedzama” tikai cerībā jeb, kā raksta Dž. Bērnejbijs, “laime šajā dzīvē var nozīmēt tikai cerības laimi”¹⁴². Un tādēļ arī tajā pašā darbā un nodaļā Augustīns raksta:

“Mums, kas jau tagad esam vidutāja atpirkti un saņemam ķilā Svēto Garu, laimīga dzīve ir dota cerībā, pat ja pašas tās mums tagad vēl nav. (*Sed qui iam redempti per Mediatorem sumus, et Spiritum sanctum pignus accepimus, beatam vitam in spe habemus, etsi re ipsa nondum tenemus.*)”¹⁴³

Laimīga dzīve tātad cilvēkam ir apsolīta pēc dzīves šajā laikā.

K. Millers¹⁴⁴, Dž.M. Rists¹⁴⁵, Dž. Vecels un citi ir norādījuši, ka savos agrīnajos darbos Augustīns saredzēja laimīgas dzīves iespējamību šajā laikā (Vecelaprāt, stoiķu ietekmē¹⁴⁶). Tai Augustīns ir veltījis vienu no saviem pirmajiem darbiem – *Par laimīgu dzīvi* (386/87), kur viņš laimīgu dzīvi saista ar zināšanu par patiesību iegūšanu un raksta, ka “tas, kurš ir laimīgs, tam ir Dievs... Tas, kurš caur patiesību nonāk līdz augstākajam, kas var būt, ir laimīgs. (...) Tas ir pilnīgs dvēseļu sāts, proti, laimīga dzīve, bijīgi un pilnīgi zināt, kas tevi ved pie patiesības, kāda patiesība tev liek baudīt prieku un ar kā palīdzību tu tiec savienots ar to, kas ir visaugstākais”¹⁴⁷. Vecels saredz, ka, piemēram, ļoti agrīnajā darbā *Par brīvo izvēli* 1,16,34 Augustīns saista tikumīgu dzīvi ar laimīgu un bezlaicīgu dzīvi.¹⁴⁸ Interesanti, ka darba 3. grāmatā (sarakstīta 3 līdz 7 gadus vēlāk nekā 1. grāmata) Augustīns jau ir mainījis savus uzskatus un parāda, ka mēs šajā dzīvē nepārtraukti aizejam prom no laimīgas dzīves kā no Ēdenes dārza.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² “Happiness in this life can only mean the happiness of hope.” – BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, p. 50.

¹⁴³ *In Johannis evangelium tractatus* 124,5.

¹⁴⁴ “Hält der junge Augustin das Glück im Rahmen eines kontemplativen Lebens schon im Diesseits für erreichbar, apostrophiert er später umso nachdrücklicher, dass wir auf Erden nur der Hoffnung nach glücklich sind.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 109.

¹⁴⁵ “Whether happiness is possible in here and now, or whether, as Augustine thought for most of his Christian career, it is only to be enjoyed in a future life.” – RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 58.

¹⁴⁶ Skat. WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 47–55. Protams, Vecels norāda, ka Augustīns visai drīz apjēdza stoiķu mācības klupšanas akmeņus, no kuriem viens ir pārlicība, ka zināšanas kaut kādā veidā var gudro aizcelt prom no laika: “..wisdom’s immunity from grief rests on the illusion that knowledge can somehow remove the sage from time.” – Ibid., p. 109. Pret šo stoiķu mācību Augustīns vērsās darbā *De civitate Dei* 14.

¹⁴⁷ *De vita beata* 4,34(..)35: “Deum habet igitur quisquis beatus est... Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. (...) Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo.”

¹⁴⁸ “..if we determine ourselves virtuously, we live timelessly and our beatitude is invulnerable. Adopt any other basis for happiness, however, and we have to contest with time.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 67.

Visu atlikušo mūžu Augustīns raksta, ka laimīga dzīve ir pēclaika fenomēns. Un šo uzskatu maiņu var redzēt *Par Dieva pilsētu* 19,25, kur Augustīns apraksta pagānu domas par laimi, kas ļoti saskan ar paša Augustīna jaunības frāzēm, turpretim tad jau viņš ir pārliecināts, ka “tas, kas cilvēkam ļauj laimīgi dzīvot, nenāk no cilvēka, bet gan no cilvēkam pāri esošā (*non est ab homine sed super hominem, quod hominem facit beate vivere*)”¹⁴⁹. Šis Augustīna uzskatu maiņas pamatā Vecels saredz to, ka Augustīns savas dzīves laikā arvien vairāk apzinājās, ka cilvēks ir piesaistīts, sasiets ar laiku¹⁵⁰. To pašu var novērot pelagiānisma kontroversijas laikā, kad Augustīnam ir jātaisojas, ka savos agrīnajos darbos bija uzsvēris cilvēka nopelnus ceļā uz tikumīgu un laimīgu dzīvi.

Darbā *Par Dieva pilsētu* var redzēt, ka Augustīns ir mainījis domas un ar vārdiem “*beata vita*” saprot nevis tikumīgu dzīvi šajā laikā, arī ne laicīgu dzīvi priekā par izzināto patiesību, bet mūžīgo dzīvi nākotnē. Viņš raksta, ka laimīga dzīve ir mūžīgā dzīve (“*vitam beatam, quae non nisi aeterna est*”¹⁵¹). Ar jēdzienu “mūžīgā dzīve” viņš saprot to dzīvi, kurā ir nebeidzama laime (“*eam quippe vitam aeternam dicimus, ubi est sine fine felicitas*”), un šo “mūžīgo dzīvi, proti, tādu, kurā ir nebeidzama laime, dod vienīgi tas, kurš dod patiesu laimi (*vitam igitur aeternam, id est sine ullo fine felicem, solus ille dat, qui dat veram felicitatem*)”¹⁵².

Tomēr manis izvirzītā “mūžības laika” koncepta sakarā var Augustīna domas par laimīgu dzīvi attiecināt uz šo laiku tiktāl, ciktāl šajā laikā ir ‘sasniedzama’ mūžība. Un šajā gadījumā runa nav par cerību vien.

Un noslēdzot vēlos apkopot V. Baiervaltesa pētījuma¹⁵³ galvenās tēzes, kurā viņš analizē, ko Augustīns sapratis ar vārdiem “laimīga dzīve”. Viņš apskata ne tikai agrīnos darbus, bet arī *Par Dieva pilsētu*, *Par Trīsvienību* un citus. Tātad: (1) Augustīns mūsu tagadējo dzīvi saredz kā “*regio dissimilitudinis*”, tādēļ laicīgas dzīves labumi (nauda, liela ģimene, skaistas meitas utt.) nevar būt un arī nevar sniegt laimīgu dzīvi¹⁵⁴; (2) Augustīns saredz, ka tas, kuram ir Dievs, ir laimīgs¹⁵⁵, un tas, kurš viņu zin, ir mūžīgs¹⁵⁶; (3) Augustīna izpratne par “*spe beati*” liek viņam aizvietot “*bene vivere*” ar “*beate vivere*” un izteikt domu, ka mums jāmeklē tas, kā vēl nav¹⁵⁷; (4) “iemantot” Dievu, kas ir laimīga dzīve, nozīmē iegūt zināšanas, gudrību un patiesību par Dievu; lai mums varētu būt “*beata vita*”, mums tā ir jāmīl¹⁵⁸, bet mīlēt mēs varam tikai to, ko zinām¹⁵⁹; (5) Augustīna priekšstats par “laimīgu dzīvi” nav egocentrisks, jo viņš uzsver Dieva un tuvākā mīlestību¹⁶⁰.

¹⁴⁹ *De civitate Dei* 9,25.

¹⁵⁰ “Augustine’s growing recognition of the time-bound nature of human willing led him to doubt the simple dominance of reason for defining virtue and happiness.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 119.

¹⁵¹ *De civitate Dei* 7 praefatio.

¹⁵² *Ibid.*, 6,12.

¹⁵³ Werner BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis: Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (=Philosophisch-historische Klasse 6, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH, 1981).

¹⁵⁴ Skat. *ibid.*, S. 23–25.

¹⁵⁵ *De libero arbitrio* 2,16,41: “Deum qui habet, beatus est.” *De diversis questionibus* 35,2: “..quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere?”

¹⁵⁶ Skat. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis: Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, S. 25–32.

¹⁵⁷ Skat. *ibid.*, S. 32–41.

¹⁵⁸ *De civitate Dei* 14,25: “Beata quippe vita si non amatur, non habetur.”

¹⁵⁹ Skat. BEIERWALTES, *Regio Beatitudinis: Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, S. 41–42.

¹⁶⁰ Skat. *ibid.*, S. 42–44.

5b.4.2. Glābšana laikā vai pēc laika?

Šajā apakšpunktā tiks apskatīts ļoti līdzīgs (laika mācības kontekstā – gandrīz identisks) jautājums – vai cilvēks tiek glābts un iegūst kaut ko īpašu jau šajā dzīvē, vai arī tas notiks laiku beigās pēc Pastarās tiesas? Ja Augustīns piekristu pirmajam variantam, tas nozīmētu, ka kristieši dzīvo it kā citā pasaulē (manis minētajā laika mūžībā jeb mūžības laikā).

Tādēļ jautājums ir tas pats – vai var atbrīvoties no laika laikā? Un arī vieglākā atbilde ir tāda pati kā laimīgas dzīves sakarā – mēs tiekam glābti cerībā. Taču pašu glābšanu mēs piedzīvosim nākamajā laikā, pēc šīs zemes laika. Kad saka, ka Kristus¹⁶¹, kas bija reizē cilvēks un Dievs, ir izpircis mūsu grēkus un izglābis mūs, tas ir fakts, kam ir apsolījuma raksturs, jo šajā dzīvē mēs joprojām esam gan iedzimtā grēka ietekmē, gan aktuālo grēku varā. Mēs esam izglābti cerībā. Cerībai neapšaubāmi ir saikne ar mūžību, kas liek cilvēkam dzīvot šajā laikā, zinot, ka priekšā ir mūžība. Tomēr vai Augustīns ir domājis tik “vienkārši”?

Vispirms būtu jāpiemin jau 4. nodaļā apskatītais jautājums par Debesu un zemes pilsētu, jo Augustīns tos cilvēkus, kuri pieņēmuši Kristu un tātad ir viņa glābti, sauc par Debesu pilsētas iemītniekiem. Šeit atkal ir redzama tā pati netveramā “sintēze” – kā mūžība “ietiecas” laikā. Glābtie kristieši ir kopiena, kas jau tagad dzīvo laika mūžībā jeb mūžības laikā. Šī neredzamā kopiena nav tikai kaut kas neķermenisks, bet arī pārlaicīgs.

Tā kā mēs nezinām, kuri no mums ir glābti, tad arī nevaram par sevi, cilvēkiem, teikt, ka mēs jau esam izglābti, ka tas jau ir noticis, ka debesu valstība kaut kādos cilvēkos jau šeit ir klātesoša. Šādas zināšanas ir tikai Dievam, jo viņš zina mūžībā, kas notika, notiek un notiks jebkurā laika sprīdī, un zina, ka noteikti cilvēki jau ir glābti un Dieva neredzamā pilsēta jau ir klātesoša šajā pasaulē, mūžība jau ir dāvāta laicīgajam cilvēkam. Mums tā ir cerību joma, Dievam – zināšanu joma.

Augustīns mēģina šo grūto jautājumu skaidrot *Par Dieva pilsētu* 20. grāmatas 9. nodaļā. Lai gan viņš nenorāda uz manis izvirzīto šķīrumu (mūsu cerības un Dieva zināšanas), tomēr es to izsecinu no viņa šī temata analīzes. Šajā vietā Augustīns skaidro *Jāņa Atklāsmes grāmatu* 20,5–6, kur rakstīts: “Šī ir pirmā augšāmcelšanās. Laimīgs un svēts ir tas, kuram ir daļa pie pirmās augšāmcelšanās. Otrajai nāvei nav varas pār viņiem, viņi būs Dieva un Kristus priesteri un valdīs ar viņu tūkstoš gadus.”¹⁶² Un Augustīns jautā – kas tad ir šie “laimīgie”, kuri tiek pirmie glābti un ir augšāmcelti? Un viņa atbilde ir, ka tā nebūs kaut kāda beigu laiku pirmā augšāmcelšanās, kurai sekos 1000 gadu miera un Dieva valdīšanas laiks, bet runa ir jau par tagadējo laiku jeb tagadējam ‘paralēlu’ laiku, kurā mīt Dieva svētie pēc nāves. Un skaitlis 1000 ir simbolisks, jo Dievam 1000 gadu ir kā viena diena, līdz ar to tas ir laiks, kas jau ir “mūžīgs”.

¹⁶¹ M. Toinisens savā pētījumā par negatīvo laika izpratni, runājot par kristietību (ne specifiski – Augustīna mācību), raksta, ka “vēsturiskais Jēzus sludina Dieva valstības vai valdīšanas tuvumu... Šis tuvums iever tikai viņam piemītošu, ļoti specifisku temporalitāti, jo tagadne un nākotne veido saikni... Dieva valstība (..) ir reizē nākotnīga un tagadnīga” (“Der ‘historische Jesus verkündigt die Nähe des Reichs oder der Herrschaft Gottes... Die Nähe hat insofern eine nur ihr eigene, ganz spezifische Temporalität, als in ihr Gegenwart und Zukunft einen Zusammenhang bilden... Das Gottesreich (..) ist zukünftig und gegenwärtig zugleich”). – THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, S. 326.

¹⁶² Augustīna izmantotais un *De civitate Dei* 20,7 citētais latīņu teksts: “Haec resurrectio prima est. Beatus et sanctus est, qui habet in hac prima resurrectione partem. In istis secunda mors non habet potestatem; sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis.”

“Baznīcu nevarētu jau tagad [šajā laikā] uzskatīt par Kristus valstību un debesu valstību, ja kaut kādā citā, ļoti atšķirīgā veidā [no tā, kas būs pēc laika] jau tagad viņa svētie nevaldītu ar viņu [Kristu]. (..) Tātad jau tagad viņa svētie valda ar viņu, lai gan citādi, nekā valdīs tad. (*Nisi alio aliquo modo, longe quidem impari, iam nunc regnarent cum illo sancti eius (..) profecto non etiam nunc diceretur Ecclesia regnum eius regnumve caelorum. (..) Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt.*)”¹⁶³

Un, lai gan “*longe quidem impari*” un “*aliter*”, tomēr jau tagad. Turklāt tie ir ne tikai mirušie un svētie, kuri ir bijuši brīvi no ienaidnieka velna kārdinājumiem, bet arī tie, kuri dzīvo joprojām šajā laikā un ir Dieva pilsētas iemītnieki:

“Tie, kuri ir brīvi no šiem ļaunumiem, vai viņi joprojām dzīvo šajā mirstīgajā miesā, vai ir jau miruši, jau tagad valda kopā ar Kristu veidā, kas piemērots šim laikam (*modo quodam huic temporis congruo*), visu šo laika periodu, kas apzīmēts kā tūkstoš gadu.”¹⁶⁴

Līdz ar to, manuprāt, tad, kad Augustīns uzsver cerību nozīmi, to, ka cilvēki ir laimīgi, glābti, mūžīgi utt. cerībā, tā ir tikai norāde, ka to veidu, kādā mūžīgais jau ir klātesošs laikā un rada mūžības laiku jeb laika mūžību, nevar ar vārdiem aprakstīt.

Tādēļ Augustīna pētnieku un arī manas frāzes par to, ka žēlastība tagad tikai sāk darboties, bet mūžīgajā dzīvē sasniegs savu mērķi¹⁶⁵, ka ķermeniskā dvēsele savu beigu pakāpi šajā dzīvē nesaņiedz¹⁶⁶, kaut kādā ziņā ir nespēja gan aptvert, gan izskaidrot, kā īsti Augustīns saprata un gribēja izskaidrot (bet arī nespēja) šo “jau tagad (*iam nunc*)”.

Augustīns to sauc par ticībā jau tagad notikušu nākotni, kad skaidro apustuļa Pāvila vārdus 2. vēstulē Timotejam 4,7–8: “Labo cīņu esmu izcīnījis, skrējieni esmu pabeidzis un ticību saglabājis; vēl man atlicis tikai taisnības vainags.”¹⁶⁷ Pāvils, pēc Augustīna domām, “to nebūtu teicis, ja viņam vēl būtu kāds grēks (*quod non diceret, si haberet ullum peccatum*)”¹⁶⁸, ja viņš jau tagad nebūtu Kristus glābts, ja jau tagad nebūtu pārliecināts un drošs (“*certum eum securumque iam fecerat*”) par uzvaru nākotnē:

“Viņš bija drošs par Kunga apsolījumu, ka tajās beigās, kas vēl ir nākotnē, bet ko viņš ticībā nosauc kā jau pagājušas, viņam nebūs neviena grēka (*qua Domini pollicitatione certissimus erat in illo fine, quem adhuc futurum iam fidendo dicebat impletum, nullum se habiturum esse peccatum*).”

Manuprāt, Augustīns ir gribējis pateikt, ka ticībā cilvēks var par nākotni runāt kā par tagadni, jo ir saikne ar Dieva mūžību un Dievs zina visu vienlaicīgi, mūžīgi.

Tomēr skaidri iezīmējas spriedze starp to, kas jau ir ‘noticis’ no mūžības, piepildījies šeit, laikā, un kas vēl nav, kā arī tas, ka jau piepildītais ir tikai tāda kā nojausma, ēna no tā, kas būs. Kā

¹⁶³ *De civitate Dei* 20,9,1.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 20,9,3: “Ab his igitur malis alieni, sive adhuc in ista mortali carne viventes sive defuncti, regnant cum Christo iam nunc modo quodam huic temporis congruo per totum hoc intervallum, quod numero mille significatur annorum.”

¹⁶⁵ “Grace (..) begins to take effect in creaturely life with their conversion and the infusion of *caritas*, by which they are borne on their journey; but reaches its intended goal only in eternal life, sustained by the faithfulness of God.” – TESSELLE, “Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5”, p. 123.

¹⁶⁶ “Augustine denies that an embodied soul ever reaches this final stage in this life.” – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 146.

¹⁶⁷ Augustīna izmantotais un *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2,16,24 citētais latīņu teksts: “Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; superest mihi corona iustitiae.”

¹⁶⁸ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2,16,24.

raksta H.J. Sans: “Tagadējā mūžības piedzīvošana žēlastībā ir nākamās mūžības priekšgarša, un uz šo mūžību dodas kristieši kā ceļinieki šajā pasaulē. Tā ir Augustīna prolēptiskā eshatoloģija.”¹⁶⁹

5b.4.3. Pagaidu ētika?

Pirms 100 gadiem Alberts Šveicers savā darbā *Vēsturiskā Jēzus meklējumi* (1906) nosauca Jēzus ētiku par “*interim*” ētiku (*Interimsethik*) – starplaika, pagaidu ētiku. Viņš skaidroja evaņģēlijus tā, ka Jēzus esot domājis savu ētiku īsam laika periodam, līdz viņš dibinās savu valstību “kā debesis, tā arī virs zemes”. Jēzus sekotāji esot maldīgi gaidījuši šo valstības nākšanu savas dzīves laikā. Tādēļ Jēzus aicinājums dzīvot saskaņā ar Kalna runas uzstādījumiem esot bijis domāts īsam laika periodam, kad gals ir tik tuvu, ka nav vairs svarīgi, kādi ir laicīgie ieguvumi un, kas vēl svarīgāk, ka ir iespējama tāda veida dzīve (tieši tādēļ, ka nav tāda jādzīvo ilgi)¹⁷⁰.

Pēc šī nelielā ievada, kam nav tiešas saistības ar Augustīna mācību 15 gadsimtus agrāk, gribu norādīt, kāda veida šim līdzīgus jautājumus uzdeva vai bija spiests atbildēt Augustīns. Viņš lasīja Pāvila vārdus par to, ka laiks ir īss un cilvēkam ir jālieto šī pasaule, it kā to nelietotu; jāprieccājas, it kā neprieccātos, jo šī laika apveidi paiet:

“De cetero, fratres, tempus breve est; superest ut ei qui habent uxores, tamquam non habentes sint; et qui emunt, tamquam non possidentes; et qui gaudent, tamquam non gaudentes; et qui flent, tamquam non flentes; et qui utuntur hoc saeculo, tamquam non utantur: praeterit enim figura huius mundi.”¹⁷¹

Taču Augustīns visas frāzes par “īso laiku”, “pēdējo stundu” (1.Jņ. 2,18) skaidroja, balstoties uz savu izpratni par Dieva valstības nākšanu, no kuras izrietēja domas, kas nekādā veidā nesaskan ar “*interim* ētiku”, kaut gan izejas punkts ir tas pats – Rakstos mēs lasām par “pēdējo stundu”. Augustīnam, pretēji Šveiceram, Dieva valstības nākšana nav hronoloģiski piesaistāma pie kāda laika sprīža, kurā būtu jārikojas kaut kā īpaši, tikai šim īpašajam brīdim piemēroti. Augustīns nerunā par “pēdējā brīža” darbiem.

Darba *Par kristīgo mācību* 3. grāmatā (30,42–37,56) Augustīns uzskaita Tihonija septiņus likumus, kas ir kā atslēgas, ar kurām atklāt Rakstu noslēpumus. Sestais no šiem likumiem saucas “*recapitulatio*”¹⁷² (tas nozīmē, ka Rakstos temati ir apskatīti vairākās vietās un, lai tie būtu saprotami, ir jāzina arī citas, ne tikai tās vietas, kur konkrētais temats ir pavēstīts rezumējot¹⁷³). Un to

¹⁶⁹ “The present experience of eternity in grace is the foretaste of the future eternity toward which Christians make journeys as pilgrims in history. This is Augustine’s proleptic eschatology.” – SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. 125.

¹⁷⁰ J. Pelikans gan uzskata, ka “pagaidu ētikas” aizstāvju darbos domāts ir nevis īsais periods līdz Valstības nākšanai, bet gan dzīvesveids, jau atrodoties tajā Valstībā, par kuru bija cerēts, ka tā drīz nāks: “..biblical eschatology posed a far graver problem (..) for determining how to handle biblical language about “time”. For in instructions that belong to what twentieth-century biblical scholars, following Albert Schweitzer, have come to call an “interim ethic,” the New Testament frequently seemed to make the shortness of time until the end of the world the ground for its moral imperatives. This way of speaking about “the last time” might seem to suggest that only “when our Lord shall have been revealed are men to give heed to these sayings,” rather than doing so in the present.” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 131–132.

¹⁷¹ 1. Kor. 7,29–32.

¹⁷² Skat. *De doctrina christiana* 3,36,52–54.

¹⁷³ Augustīns skaidro Tihonija “*recapitulatio*” likumu un raksta, ka Raksti daudzviet tiek saprasti nepareizi, ja “netiek modri saprasts rezumējums, ar kuru atgriežas pie tā, kas iepriekš bijis izlaists” (“nisi recapitulatio illic vigilanter intellegatur, qua reditur ad ea quae fuerant praetermissa”), *ibid.*, 3,36,52.

Augustīns attiecina arī uz Jēzus teiktajiem vārdiem Lūkas evaņģēlijā 17,29–32 par to, kā nāks Dieva valstība: “Bet tajā dienā, kad Lats izgāja no Sodomas, uguns lija no debesīm un visus pazudināja. Tāpat būs arī tajā dienā, kad parādīsies Cilvēka Dēls. Ja kāds tajā stundā (*illa hora*) būs uz jumta un viņa mantas būs mājā, lai tas nekāpj zemē tās paņemt, un, ja kāds būs laukā, tas lai negriežas atpakaļ. Lai atceras Lata sievu!”¹⁷⁴

Te nav runa par kādu “*interim*” imperatīvu, kas attiecināms tikai uz laiku, kad nāk Dieva valstība, arī tādā gadījumā ne, ja to saprastu plašāk, nekā skaidroja Šveicers, proti – nevis tā arī neatnākušas Dieva valstības gaidu ētika, bet ētika, kas attiecināma uz mirkli nākotnē, kad nāks šī valstība. Augustīns šo Lūkas evaņģēlija vietu un līdz ar to arī “Kristus ētikas” vietu laika, laika īsuma un mūžības kontekstā skaidro ar “*recapitulatio*” – lasītājam ir jāspēj ieraudzīt Rakstos vietas, kur kaut kas ir teikts plašāk un paskaidrojot un kur tas pats ir pateikts īsāk, it kā rezumējot un apkopojot:

“Vai tad šim norādēm būs jāseko tad, kad parādīsies Kungs, – neskatīties atpakaļ, proti, nemeklēt pagājušo dzīvi, no kuras cilvēks ir atteicies? Vai tad drīzāk tām nav jāseko tagad, lai tad, kad parādīsies Kungs, katrs saņemtu samaksu par to, ko viņš pildījis vai atstājis novārtā? Un tomēr, tā kā ir teikts “tajā stundā”, var domāt, ka tas būs jāpilda tad, kad Kungs būs parādījies, ja lasītājs nav modrs un neierauga te rezumējumu (*recapitulatio*), kuram palīdz citas Rakstu vietas, kas jau tajā pašā apustuļu laikā sauca: *Bērniņi, ir pēdējā stunda!* (1.Jņ. 2,18) Tātad tas laiks, kad tiek sludināts Evaņģēlijs, līdz laikam, kad parādīsies Kungs, ir tā stunda, kurā jāpilda šie [norādījumi], jo šeit mīnētā Kunga parādīšanās (*revelatio*) attiecas uz to pašu stundu, kas beigsies ar Tiesas dienu.”¹⁷⁵

Augustīna atbilde – katrā laikā (gan pagātnē, gan nākotnē) katram cilvēkam būtiska ir šī “stunda”, izšķiršanās brīdis pēc Evaņģēlija dzirdēšanas, dzīves periods, kas padara līdzīgas visu cilvēku izšķiršanās un visu cilvēku “stundas”, kas ir īsas un pēdējās. Katram cilvēkam jebkurā laikā mūžība un Dieva valstība ir vienlīdz tuvu un vienlīdz “klātesoša” jau tagad, šajā laikā. Tādēļ šī viena pēdējā stunda ilgst cauri gadsimtiem līdz laika beigām. Tādā nozīmē šī stunda joprojām ir īsa stunda, īss ir katram cilvēkam atvēlētais laiks, kurā ir jādzīvo tā, it kā nedzīvotu.

“*Patiesi, patiesi es jums saku: nāk stunda, un tā ir jau tagad.* Kas var būt vēl uzskatāmāks? Mēs jau esam noskaidrojuši viņa domas, ka jau tagad notiek tas, uz ko Kristus mūs mudina. *Nāk stunda.* Kāda stunda? *..un ir jau tagad, kad mirušie dzirdēs Dieva Dēla balsi un tie, kuri būs dzirdējuši, dzīvos* (Jņ, 5,25). Par šiem mirušajiem mēs jau runājām. Ko mēs domājam, mani brāļi? Vai šajā pūlī, kas mani klausās, nav neviena šāda mirušā? Tie, kuri tic un darbojas saskaņā ar patieso ticību, dzīvo un nav miruši. Savukārt tie, kuri netic vai tic tā, kā tic nešķīstie gari – bailēs tricēdami un ļauni dzīvodami, atzīdami Dieva Dēlu, bet būdami bez mīlestības, drīzāk ir uzskatāmi par mirušiem. Un tomēr šī stunda vēl iet, jo šī stunda, par kuru runāja Kungs, nebūs viena no vienas dienas divpadsmit stundām. Šī viena stunda iet jau kopš laika, kad viņš runāja, līdz pat šim laikam, līdz pat pasaules beigām. Un par šo stundu Jānis runā savā vēstulē: *Bērniņi, ir pēdējā stunda* (1.Jņ. 2,18). Tātad tagad ir šī stunda. Kas dzīvo, lai dzīvo. Kas bija

¹⁷⁴ Augustīna izmantotais un *De doctrina christiana* 3,36,54 citētais latīņu teksts: “Die quo exiit Loth a Sodomis pluit ignem de caelo et perdidit omnes: secundum haec erit dies Filii hominis, quo revelabitur. Illa hora, qui erit in tecto, et vasa eius in domo, non descendat tollere illa; et qui in agro, similiter non revertatur retro. Meminerit uxoris Loth.”

¹⁷⁵ *De doctrina christiana* 3,36,54: “Numquid cum Dominus fuerit revelatus, tunc sunt ista servanda, ne quisque retro respiciat, id est vitam praeteritam cui renuntiavit inquirat? Et non potius isto tempore ut, cum Dominus fuerit revelatus, retributionem pro eis quae quisque servavit vel contempsit, inveniat? Et tamen quia dictum est: *In illa hora*, tunc putantur ista servanda cum Dominus fuerit revelatus, nisi ad intellegendam recapitulationem sensus legentis invigilet, adiuvante alia Scriptura quae ipsorum Apostolorum adhuc tempore clamavit: *Filii, novissima hora est.* Tempus ergo ipsum quo Evangelium praedicatur, quousque Dominus reveletur, hora est in qua oportet ista servari, quia et ipsa revelatio Domini ad eandem horam pertinet, quae die iudicii terminabitur.”

miris, lai dzīvo. Lai tas, kurš gulēja miris, sadzird Dieva Dēla balsi un ceļas augšā, un dzīvo. (..) Šī stunda tā tad rit tagad. Un tā rit skaidri tagad, un tā vispār nemitējas.”¹⁷⁶

Uz Augustīnu lielā mērā var attiecināt H. Reimenta-Pikarda teikto par Jēzu, ka viņš lietojis vārdu *kairos*, nevis *chronos*, Jēzum nav bijis svarīgs laiks vispār, bet atsevišķi laika brīži – vēstures stundas, dienas, gadalaiki¹⁷⁷. Arī Augustīns runāja par laika periodiem, kuros katram konkrētajam cilvēkam jāpiedzīvo, ka arī viņam laiks ir “īss” un “pēdējais”, proti, izšķiršanās laiks.

Kā raksta S. Lansels, tas, ka Kristus nāks kā zaglis naktī (skat. Mt. 24,37–43), ir “potenciāla nenovēršamība, kas neizmēramajā laika plūdumā, kam vēl ir jāaizrit, visas paaudzes nolikusi vienādā attālumā no mūžības. Jebkura *adventus Christi* mirkļa noteikšana bija lieka”¹⁷⁸.

Arī šajā apakšpunktā izvērstajā aspektā Augustīna darbos ir redzama mācība par mūžīgās dzīves noteikta veida klātbūtni laikā jeb, kā to nosaucis Dž. Bērnebijs, “mūžīgo dzīvi šeit un tagad”. Un šī mācība līdz ar citiem kristietības vēsturē atrodamajiem šāda veida Jaunās Derības skaidrojumiem tiek izmantota mūsdienu teoloģijā, reaģējot uz A. Šveicera domām, “lai nepieļautu visu viņa *Interimsethik* koncepciju”¹⁷⁹.

5b.4.4. Laiks kā attīstības instruments

Vispirms apsvērumi, kas izriet no iepriekšējā apakšpunkta. No Kristus Evaņģēlija līdz pasaules galam ilgstošā “pēdējā stunda” dod iespēju katram mainīties – būt nevis mirušam, bet dzīvam. Tā ir viena no laika pozitīvākajām iezīmēm – laiks ar to, ka tas turpinās un pieļauj maiņu, ļauj arī cilvēkam mainīties un pievērsties Kristum.

Ja Augustīns nedomāja, ka laika beigas ir hronoloģiski tuvu, tad no tā izriet jautājums, vai viņš domāja, ka ilgam laikam un vēsturei ir kāds īpašs labums un nozīme? Ja jā, tad kāda? Vai Augustīns runāja par laicīgu progresu, par attīstību laikā? Vai viņš novēlēja pilnveidoties un attīstīties katram cilvēkam? Vai arī – ilgs laiks ļauj pievērst pēc iespējas vairāk cilvēku? Vai – tas ļauj darīt svētus pēc iespējas vairāk kristiešus?

¹⁷⁶ In *Johannis evangelium tractatus* 22,7: “Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est. Quid evidentius? Iam certe aperuit quod dicebat, quia modo fit quo nos Christus hortatur. Venit hora. Quae hora? Et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent. Iam de his mortuis locuti sumus. Quid putamus, fratres mei? in ista turba quae me audit, nulli sunt mortui? Qui enim credunt et secundum veram fidem agunt, vivunt et mortui non sunt: qui autem vel non credunt, vel sicut daemones credunt, tremantes et male viventes, Filium Dei confitentes et caritatem non habentes, mortui potius deputandi sunt. Et tamen agitur adhuc hora ista. Non enim hora de qua locutus est Dominus, una erit hora de duodecim horis unius diei. Ex quo locutus est usque ad hoc tempus, et usque ad finem saeculi, ipsa una hora agitur, de qua dicit in Epistola sua Ioannes: *Filioli, novissima hora est*. Ergo nunc est. Qui vivit, vivat: qui mortuus erat, vivat; audiat vocem Filii Dei qui mortuus iacebat, surgat, et vivat. (..) Nunc ergo ista hora agitur, hoc et agitur plane, et omnino non cessatur.”

¹⁷⁷ “When Jesus talks about time he emphatically uses the word *kairos*. *Kairos* is the very opposite of *chronos*, not time in general, but particular moments of time – the ‘hours’, ‘days’, ‘seasons’ of history. The point here is not the direction of time or its chronological end (*telos*). *kairos* is the epiphany of time, time distilled into moments or intersections.” – RAYMENT-PICKARD, *The Myths of Time: From Saint Augustine to American Beauty*, p. 89.

¹⁷⁸ “..a potential imminence which, in the immeasurable flow of time that has yet to elapse, put every generation at an equal distance from eternity. Any prognostication of the moment of the *adventus Christi* was useless.” – LANCEL, *St. Augustine*, p. 409.

¹⁷⁹ “Theology at the present time shows no inclination to give too small a place to the ‘Life Eternal Here and Now’. There is probably no living authority on the New Testament who has not been carried in reaction from Schweitzer at least so far as to disallow his whole conception of *Interimsethik*.” – BURNABY, *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*, p. 315.

Neapšaubāmi Augustīna darbos, kā jau aplūkots 3. nodaļā par laika negatīvo redzējumu, ir atrodams ļoti daudz izteicienu, kas vedina domāt, ka šajā izkaisītajā pasaulē nav iespējama nekāda virzība uz priekšu un augšu. Kā formulē M. Iftjē: “Viss, ko tagad ir iespējams iedomāties, ir sava veida metempsihoze; cilvēce neattīstās, te nav nekādas evolūcijas, cilvēks maļas uz riņķi, neiziet no šaurības, vēsturei nav jēgas: cilvēks ir iznīcinoša un izšķaidoša laika cietumnieks.”¹⁸⁰

Tomēr nav noliedzams, ka Augustīns runā par katra cilvēka “attīstību” cauri dzīves laikam un viņš arī aicina cilvēkus “pilnveidoties (*proficere*)”. Attīstība izriet ne tikai no cilvēka dabiskā mainīguma, bet arī no gribas atbildes uz aicinājumu.

“Tādēļ tavs vēstnesis, ar evaņģēliju dzemdēdams bērņus, negribēja, ka tie vienmēr paliktu maziņi, kas jābaro ar pienu un jāsargā kā auklei, un teica: *Pārvērtieties, atjaunodamies savā prātā, lai jūs varētu izprast, kāda ir Dieva griba, to, kas ir labs, tīkams un pilnīgs* (Rom.12,2).”¹⁸¹

“Mums ir jātop jauniem, lai mums nepielavītos nekas no vecā. Bet mums ir arī jāaug un jāpilnveidojas. Par šo pilnveidošanos runā apustulis: *Kaut arī ārējais cilvēks mūsos iznīkst, iekšējais atjaunojas no dienas dienā* (2.Kor. 4,16). Mums nav jāpilnveidojas tā, lai jaunais kļūtu vecs, bet lai pieaugtu tas, kas jauns.”¹⁸²

Kā jau norādīju apakšnodaļā par ticību, Augustīns saredzēja Dieva žēlastību kā to, kas dod gan ticības iesākumu, gan to uztur, gan, kas attiecas uz ‘prograsa’ jautājumu, nodrošina to, ka cilvēks kļūst no garīga zīdaiņa par ticības briedumu sasniegušu personu. Tādēļ A.-I. Marū pārliecība viņa darbā par laika un vēstures ambivalenci Augustīna mācībā ir, ka vienīgi žēlastības nodrošinātajam progresam ir kāda nozīme: “Vēsture iegūst pozitīvu vērtību, ja dzīvotais laiks ir progresa instruments un tā iezīmes ir pakļautas nevis dabas kārtībai, bet gan žēlastības kārtībai.”¹⁸³

Par laicīgo progresu K. Millers pasaka īsi: “Augustīns nesludina bēgšanu no laika, bet arī nemāca par pasaules uzlabošanu.”¹⁸⁴ Proti, kristieša uzdevums nav dzīvot, lai panāktu kaut kādu laicīgu progresu. Augustīna mācībā laiks ir pozitīvs jēdziens ne jau šāda ‘prograsa’ dēļ.

Zināmu laicīgu attīstību mēs novērojam – laiks iet uz priekšu, un mēs redzam gan tehnisku progresu, gan kultūras un domas progresu, arī Augustīns redz, ka cilvēki “laika gaitā kļuvuši daudz izglītotāki (*eruditioribus utique temporibus*)”¹⁸⁵. Taču šis progress un izglītība neko nedod “nerezamās baznīcas” būvniecībā, tādēļ arī nav svarīgs. Kā raksta K. Millers, “baznīctēvs nekur īpaši nerunā par ‘prograsu’ kā vēstures stāsta, glābšanas vēstures vai pasaules vēstures regulējošo ideju”¹⁸⁶.

¹⁸⁰ “Tout ce qu’on peut imaginer alors, c’est une certaine métempsychose; l’humanité ne progresse pas; il n’y a pas évolution, on tourne en rond, on ne débouche pas, l’histoire n’a pas de sens: on est prisonnier du temps destructeur, dissolvant.” – HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, p. 203.

¹⁸¹ *Confessiones* 13,22,32: “Ad hoc enim ille dispensator tuus generans per evangelium filios, ne semper parvulos haberet, quos lacte nutriret et tamquam nutrix foveret: *Reformamini*, inquit, *in novitate mentis vestrae ad probandum vos, quae sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum.*”

¹⁸² *Enarrationes in Psalmos* 131,1: “Et novi quidem esse debemus, quia vetustas nobis obrepere non debet; sed etiam crescendum et proficiendum est. De ipso quippe profectu ait Apostolus: *Etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem.* Non sic proficiamus ut ex novis veteres efficiamur, sed ipsa novitas crescat.”

¹⁸³ “Si l’histoire acquiert une valeur positive, si le temps vécu est l’instrument d’un progrès, ces caractères relèvent non de l’ordre de la nature, mais de celui de la grâce.” – MARROU, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 71.

¹⁸⁴ “..er predigt keine Weltflucht, insinuiert aber auch keine Weltverbesserung.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustininischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 248.

¹⁸⁵ *De civitate Dei* 22,7.

¹⁸⁶ “..der Kirchenvater ‘Fortschritt’ auch nirgends explicit als regulative Idee von Geschichtserzählung, Heilsgeschichte oder Weltgeschichte entwirft.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und

Tāpat arī kristietība nav pasaules progresā dzinulis. Kā jau minēts 4. nodaļā, “politiskais augustinisms” ir pārprasts Augustīns, jo viņš nerunāja par Baznīcas uzdevumu pakāpeniski padarīt par kristiešiem visu pasauli un dibināt kristīgu laicīgu varu (kas gan Viduslaikos notika). Kristus ir jāsludina, bet, T.E. Mommsena vārdiem, “šī garīgā paplašināšanās nekādā veidā neietver attiecīgu laicīgu attīstību un paliekošu sociālu mieru”¹⁸⁷.

Savukārt Marū saredz Augustīna baznīcas laiku kā mesiānisku un eshatoloģisku¹⁸⁸, tādēļ viņš garīgo progresu skaidro kā temporālu progresu un to nosauc par “attīstošu Dieva pilsētas izaugsmi (..) lēnu Kristus mistiskās miesas nobriešanu”¹⁸⁹. Manuprāt, Augustīns šādu “*progrès spirituel de l’humanité*”¹⁹⁰ nenovēro¹⁹¹. Viņš daudz vairāk uzsver to, ka visos laikos ir bijuši ticīgie un neticīgie un tā tas paliks līdz laiku beigām, kad graudi tiks atsijāti no pelavām. Baznīcā novērojamā attīstība, kuru redz Augustīns, drīzāk ir kvantitatīva, nevis kvalitatīva. Arvien vairāk cilvēku laika gaitā pasaules vēsturē kļūst par kristiešiem. Tomēr šāds skaitliskais pieaugums ir relatīvs, jo joprojām ir arī neticīgie.

Es pilnībā piekrītu H.J. Sanam, ka var drīzāk vērot spriedzi starp Dieva pilsētu, tās iemītniekiem un zemes pilsētu, proti, “vēstures kustība uz tās eshatoloģisko piepildījumu beigās nenotiek caur pakāpenisku cilvēces vēstures progresu, bet gan pastiprinoties dialektiskajam spriegumam starp abām pilsētām”¹⁹².

Tātad, šķiet, vislielākais ieguvums no tā, ka laiks turpinās, ir iespēja katram cilvēkam mainīties un Dieva pilsētai iegūt arvien vairāk svēto un pievērsto kristiešu. To Augustīns teica no sava laika perspektīvas, jo 4./5. gadsimtā tiešām notika strauja kristiešu skaita palielināšanās pasaulē – gan salīdzinot ar 21. gadsimtu, gan, loģiski, salīdzinot ar laiku pirms Kristus (lai gan, kā jau minēts, Augustīns par Dieva pilsētas iemītniekiem sauca arī Vecās Derības praviešus un citus seno laiku taisnos).

5b.4.5. Laiku un morāles maiņas

Papildus dažāda veida attīstībai laika gaitā ir notikušas arī dažādas pārmaiņas. Šeit vēlos norādīt, ka Augustīnu daudzos darbos nodarbināja jautājums – vai ir iespējami nemainīgi ētiskie uzstādījumi, vai Raksti to prasa, un kā attiekties pret morāles normām, kuras senākos laikos bijušas

universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’, S. 317.

¹⁸⁷ “The ongoing progress infallibly promised the city of God is strictly spiritual. The Gospel is to be preached and the faith to spread according to spiritual laws, but this spiritual expansion in no way entails a correlative secular advance and continuance of social tranquility.” – MOMMSEN, “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*”, p. 296–297. Dž.M. Kvins (QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 229) arī par to runā: “..he [Augustine] was not lapsing into triumphalism or blessing a new theocracy or assigning a quasi-messianic role to a Christian commonwealth.”

¹⁸⁸ “..les temps de l’Église sont déjà messianiques, et le present que nous y vivons enretire une saveur eschatologique.” – MARROU, *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 25.

¹⁸⁹ “..l’édification progressive de la Cité de Dieu (..) la lente maturation du Corps mystique du Christ.” – Ibid., p. 24.

¹⁹⁰ Ibid., p. 26.

¹⁹¹ Pat ja Marū saredzēja laika ambivalenci: “Progrès et dégradation, ces deux notes positives et négatives, apparaissent comme indissolublement liées au temps: indissolublement, mais non, semble-t-il, au même titre et de la même manière.” – Ibid., p. 63.

¹⁹² “The movement of history towards the final eschatological consummation is not by gradual progress of human history, but by heightening the dialectical tension between the two cities.” – SUN, *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*, p. 138.

dažādos konkrētos jautājumos pilnīgi atšķirīgas. Vai laika nozīme te ir pozitīva? Vai laiks ir dziedējis netikumus un likvidējis neķītrības? Vai arī laiks drīzāk ir tikai tas, kas ļauj šādām maiņām notikt, bet tam šajā gadījumā pašam nav ne negatīvas, ne pozitīvas lomas?

Darbā *Atzīšanās* var redzēt, ka Augustīna pārlicība ir, ka Dieva norādījumi pēc savas būtības ir saskanīgi un mūžīgi, bet laikā (tā kā tas ir tik dažāds) tie izpaužas dažādi:

”(13.) Es nepazīnu arī patieso iekšējo taisnību, kas tiesā nevis pēc paraduma, bet pēc visspēcīgā Dieva taisnīgākā likuma, kas katrā vietā un laikā ir noteicis katrai vietai un laikam atbilstošus tikumus, bet pats Dieva likums ir tas pats vienmēr un visur, nevis katrā vietā un laikā citāds. Pēc šī likuma taisni ir bijuši gan Ābrahāms, gan Īzāks, gan Jēkabs, gan Mozus, gan Dāvids un visi tie, kurus slavējusi Dieva mute, bet kā netaisnus viņus ir notiesājuši nevēlas, kas tiesā pēc cilvēka mērauklas un visus cilvēku dzimuma tikumus vērtē pēc savu tikumu mēra (*universos mores humani generis ex parte moris metientibus*). Līdzīgi būtu, ja kāds, kurš neko nezina par to, kādas bruņas kādai ķermeņa daļai ir domātas, gribētu apsegt galvu ar stilbsargiem un apauties ar bruņucepuri un kurnētu, ka bruņas nekam neder... (..) Tādi paši ir tie, kuri ir sašutuši, ka kādreiz taisnajiem bijis atļauts kaut kas tāds, kas šajā laikā taisnajiem nav atļauts, un ka dažādos laikos vieniem Dievs ir pavēlējis kaut ko vienu, bet citiem – citu, lai gan viņi visi ir kalpojuši vienam taisnīgumam (*eidem iustitiae utrique servierint*). Tie nevēlas taču redz, ka vienā cilvēkā dažādiem locekļiem, kā arī vienā dienā un vienā mājā dažādiem mājas iemītniekiem ikreiz ir katram savī noteikumi un ka tas, kas pirmīt bija atļauts, pēc stundas nav; kas šajā mājas stūrī ir atļauts un pavēlēts darīt, tas citā tieši tāpat ir aizliegts un sodāms. Vai tiešām taisnība ir dažāda un mainīga? Nē, drīzāk laiki, kuros taisnība valda, nenorit vienādi, – jo tie ir laiki! Taču cilvēki, kam dzīve zemes virsū ir īsa, nespēj savā prātā sasaistīt iepriekšējos laikos un citās tautās notikušā apstākļus, ko nav pieredzējuši, ar tiem, kurus ir pieredzējuši. (*Numquid iustitia varia est et mutabilis? Sed tempora, quibus praesidet, non pariter eunt; tempora enim sunt. Homines autem, quorum vita super terram brevis est, quia sensu non valent causas contexere saeculorum priorum aliarumque gentium, quas experti non sunt, cum his quas experti sunt*) (..)

(14.) (..) Un es neapjēdzu, ka taisnība, kam kalpoja labie un svētie vīri, daudz augstāka un izvērstāka veidā ar savām pavēlēm veido vienu veselumu un ir nemainīga dažādos laikos; tomēr tā nepavēl visu reizē, bet katram laikam dod un pavēl tam piemēroto (*habere simul omnia quae praecipit et nulla ex parte variae, tamen variis temporibus non omnia simul, sed propria distribuentem ac praecipientem*).¹⁹³

Tomēr Augustīns ir drošs, ka ir tādi tikumi un netikumi, kuri visos laikos ir nemainīgi saucami attiecīgi par tikumiem vai netikumiem:

“Vai tiešām kaut kad un kaut kur ir bijis netaisni milēt Dievu ar visu sirdi, ar visu dvēseli un ar visu prātu un milēt tuvāko kā sevi pašu? Tāpat arī nekrietnības, kas ir pretējas cilvēku dabai, kā piemēram, sodomiešu, vienmēr un visur ir nolādamas un sodāmas. Pat ja tām nodotos visas tautas, pēc Dieva likuma tās visas tiktu apsūdzētas šajā noziegumā, jo viņš nav radījis cilvēkus, lai viņi tādā veidā ar sevi izdarītos.”¹⁹⁴

Un darbā *Par kristīgo mācību* Augustīns brīdina, lai to, ka morāles normas cauri laikiem ir dažādas, cilvēki neiztulko kā absolūtas morāles trūkumu un līdz ar to – atļauju dzīvot amorāli:

“Daži, kuri bija apjukuši no tik daudzo paradumu dažādības (..), domāja, ka nepastāv nekāds absolūts taisnīgums, bet ka katra tauta savus paradumus ir uzskatījusi par taisniem. Tā kā taisnīgums katrā tautā ir atšķirīgs, bet taisnīgumam jābūt nemainīgam, esot skaidrs, ka nav nekāda absolūta taisnīguma. Viņi nav sapratuši, ka šo pavēli (un tā

¹⁹³ *Confessiones* 3,7,13–14.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 3,8,15: “Numquid aliquando aut alicubi iniustum est diligere Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, et diligere proximum tamquam te ipsum? Itaque flagitia, quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt. Quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo.”

ir viena no daudzām): *Nedari citam to, ko negribi, lai dara tev* (Tob. 4,16), nav nekādā veidā iespējams mainīt ne ar kādiem tautu dažādajiem paradumiem.¹⁹⁵

Augustīns savu formulu “*uti, non frui*” izmanto arī šīs problēmas risināšanā, lai parādītu, ka ne vienmēr konkrēta laika paradumi nosaka tā laika cilvēku tikumību. Daudz izšķirošāka loma ir paša cilvēka attieksmei:

“Tāpat kā savā laikā kāds ir varējis daudzas sievas ‘lietot’ šķīsti, tā arī kāds var vienu ‘lietot’ kāriģi. (..) Nav grūti bez kaut kā iztikt, ja nav kāres to iegūt.”¹⁹⁶

Sb.4.6. Vēstures nenoteiktība vai predestinācija?

Tā kā Augustīna mācība par predestināciju ir viskontroversiālākā viņa pētniecībā, šeit tikai pavisam īsi norādīšu uz problemātiku laika mācības kontekstā. Proti, jautājums ir, vai Dieva providence padara visu, kas notiek laikā, par teātri? Vai cilvēka morālei un tikumīgai dzīvei laikā nav nekādas nozīmes, ja viss jau ir iepriekš izlemts?

Galvenā atbilde ir, ka Augustīns tiek bieži pārprasts, jo netiek saredzēts, ka viņa “predestinācijas” mācība¹⁹⁷ drīzāk ir providences (“*praescientia*”) mācība¹⁹⁸ – Dievs zina, ko cilvēks izvēlēsies, nevis nolemj, ka cilvēks to izvēlēsies. Augustīns to precīzi nošķir: “Nedz Dievam kaut kas no nākotnes ir apslēpts, nedz arī ar savu iepriekšzināšanu viņš kādu dzen grēkot (*Nec Deum aliquid futurorum lateret, nec praesciendo quemquam peccare compelleret*).”¹⁹⁹

Tā kā šis ir tikai Dievam pieejamas zināšanas un cilvēki nezina par savu nākotni – vai viņi ir glābti, vai nav –, tad laikam ir pozitīva nozīme, jo mums ir iespēja radīt vēsturi, šis nav teātris. Pateicoties Dieva žēlastībai, cilvēkam ir dota iespēja kaut ko darīt, pat ja Dievs jau zina, ko cilvēks darīs, jo viņš redz mūžībā visus laikus reizē. Ž. Gitons precīzi parāda to, kā Augustīna providences mācība atstāj cilvēkam brīvo gribu, ko Augustīna mācībā apšaubīja pelagiāņi: “Ar predestināciju ir domāta dievišķā iepriekšzināšana, bet iepriekšzināšana izriet vienkārši no analīzes, kas nāk no mūžības: tas ir tas, kā laiks tiek saredzēts no mūžības. Šī iepriekšzināšana neuzspiež neko kā nepieciešamību

¹⁹⁵ *De doctrina christiana* 3,14,22: “Qua varietate innumerabilium consuetudinum commoti (..) putaverunt nullam esse iustitiam per se ipsam, sed unicuique genti consuetudinem suam iustam videri; quae cum sit diversa omnibus gentibus, debeat autem incommutabilis manere iustitia, fieri manifestum nullam usquam esse iustitiam. Non intellexerunt, ne multa commemorem: *Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris*, nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari.”

¹⁹⁶ *Ibid.*, 3,18,27: “Nam si multis uxoribus caste uti quisquam pro tempore potuit, potest alius una libidinoso. (..) Non enim est in carendo difficultas, nisi cum est in habendo cupiditas.”

¹⁹⁷ Lai gan daļēji var piekrist Dž. Vecelam par šīs mācības pārmaiņām pašā Augustīna dzīves nogalē, ka 429. gadā sarakstītajos darbos *De praedestinatione sanctorum* un *De dono perseverantiae* var novērot citu predestinācijas mācību, kad “the old bishop, having tired of controversy, supposedly gave into an authoritarian impulse and preached the value of human slavery to God”. – WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, p. 9.

¹⁹⁸ K. Millers domā, ka šajā mācībā visspilgtāk redzams Augustīna “duālistiskais monisms (*der dualistische Monismus*)”. Augustīns visu mūžu ir centies atrast vidusceļu starp monismu un duālismu, un providences mācība esot šāds vidusceļš, jo, ja viss labais nāk no Dieva, bet sliktais – no cilvēka brīvās izvēles, tad mācība par to, ka Dievs iepriekš zina cilvēka darbību, ir duālistisks monisms. – Skat. MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 40–41.

¹⁹⁹ *De civitate Dei* 14,27.

cilvēku gribai, un pretēji liktenim tā it nekādā veidā nemaina to, ka pastāv brīvība.”²⁰⁰ Un Gitons turpina nedaudz tālāk: “Svētā Augustīna Dievs neatceļ ne brīvību, ne laiku.”²⁰¹

Kā minēts jau darba 1. nodaļā par Dieva bezlaika mūžību, Augustīns raksta, ka Dievs, “kustinādams laicīgās lietas, laikā nekustas; un viņš vienā un tajā pašā veidā zina gan to, kas notiks, gan to, kas noticis”²⁰². Tā kā Dievs ‘jau’ zina to, kas mums vēl ir apslēpts nākotnē, K. Flašs to nodēvē par “mūžības arhīvu (*Archiv der Ewigkeit*)”²⁰³.

Augustīns ir drošs, ka kristieši var ticēt²⁰⁴ Dieva iepriekšzināšanai, nezaudējot savu brīvību un jēgu dzīvot, dzīvot tikumīgi šajā laikā:

“No tā, ka Dievs zina, kas nākotnē būs mūsu gribas varā, neizriet, ka mūsu gribas varā nav nekas. (...) Mēs nekādā veidā netiekam spiesti nedz, saglabājot Dieva iepriekšzināšanu, atņemt gribas brīvību, nedz, saglabājot gribas brīvību, noliegt (kas būtu bezdievīgi) to, ka Dievs zina nākotni... (...) ..un taisnīgi pastāv apbalvojumi par labajiem darbiem un sods par grēkiem. Cilvēks grēko ne jau tāpēc, ka Dievs iepriekš zina, ka viņš grēkos. Un nav jāšaubās, ka tad, kad grēko, grēko pats cilvēks. Jo Dievs, kura iepriekšzināšana nevar kļūdīties, iepriekš zina, ka nevis liktenis, veiksmē vai kaut kas cits grēkos, bet gan pats cilvēks. Un, ja cilvēks negrib, viņš negrēko. Un, ja viņš negrib grēkot, arī to Dievs iepriekš ir zinājis.”²⁰⁵

²⁰⁰ “La prédestination suppose la prescience divine, mais la prescience résulte tout simplement d’une analyse de l’éternité: elle est la perspective du temps vu de l’éternité. Cette prescience n’impose aucune nécessité aux volontés, et à l’inverse du destin, elle n’altère en rien l’existence de la liberté.” – GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 322.

²⁰¹ “Le Dieu de saint Augustin n’abolit ni la liberté, ni le temps.” – Ibid., p. 326.

²⁰² *De civitate Dei* 10,12: “Nam temporalia movens temporaliter non movetur, nec aliter novit facienda quam facta, nec aliter invocantes exaudit quam invocatos videt.”

²⁰³ FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, S. 211.

²⁰⁴ Faktiski *De civitate Dei* 5,9,1 redzams, ka viņš nepieļauj, ka būtu iespējams neticēt: “Nam et confiteri esse deum et negare praesentium futurorum apertissima insania est. (...) ..nos ut confitemur summum et verum deum, ita voluntatem summamque potestatem ac praesentiam eius confitemur.”

²⁰⁵ Ibid., 5,10,2: “Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. (...) Quocirca nullo modo cogimur aut retenta praesentia Dei tollere voluntatis arbitrium aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praesentium futurorum... (...) ..et iuste praemia bonis factis et peccatis supplicia constituta sunt. Neque enim ideo <non> peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praesentia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.”

“Ko gan šausminošu nāve ir atnesusi mirušajiem,
kuri labi dzīvojuši?”¹

“Jo kādas gan citas beigas mēs vēlamies sasniegt,
kā nonākt valstībā, kurai nav beigu.”²

6. LAIKA BEIGAS

Iepriekšējās nodaļās jau tika apskatīts jautājums gan par laika rašanos, gan par tā gaitu – cilvēka dzīvi laikā, cilvēces vēsturi cauri laikam. Tagad atlicis jautājums par laika beigām. Interesanti, ka pētījumi par Augustīna laika mācību gandrīz nekad nepieskaras šim jautājumam. Taču, manuprāt, tas ir ļoti būtisks, jo parāda perspektīvu, kādā cilvēka dzīve laikā ir laba un noderīga.

Laika sākums un laika beigas ir cilvēka prātam neaptverams nogriežņa sākums un beigas, divas robežas, aiz kurām ir kaut kas, kas neatbilst tai ‘dimensijai’, kurai pieskaitāms laiks. Tāpat kā nav laika pirms laika, par ko tika runāts 1. nodaļā, tā nav arī laika pēc laika. Tomēr ir kaut kādi procesi jeb notikumi. Un šie notikumi tāpat pieder mūžības ‘dimensijai’.

Šajā nodaļā būs runa par “beigām”, “*finis*”, kā temporālu kategoriju un to, kas seko aiz šīm beigām. Un par to jārunā divos aspektos. Pirmkārt, pēc Ādama grēka katrs cilvēks piedzīvo savas dzīves beigas, proti, nāvi. Un kristietībā tiek runāts arī par pasaules galu, proti, laika beigām.

Un, tā kā 1. nodaļā runāju par to, kas ir bijis ‘pirms’ laika sākuma, tā arī tagad apskatīšu, ko Augustīns saprot ar “laika beigām”. Kas notiek ‘pēc tam’ jeb, precīzāk, tajā brīdī, kad laiks beidzas. Runāšu par divu veidu mūžīgām pastāvēšanām pēc laiku beigu Pastarās tiesas, kas iezīmēs to, ka ne viss, kas ir mūžībā, ir labs, tāpat kā ne viss, kas ir laikā, ir slikts.

6.1. Cilvēka “laika” beigas

Cilvēka dzīve, cilvēkam atvēlētais laiks beidzas šajā pasaulē ar nāvi, bet Augustīns saredz, ka nomirt var dažādi. Cilvēka dzīves laika beigām nav tieša sakara ar dvēseles nāvi, jo tā var notikt jau dzīves laikā.

6.1.1. Pašnāvība

Vispirms vēlos nedaudz aplūkot tematu “pašnāvība”. Ja Augustīns laiku būtu sapratis kā negatīvu, tad, iespējams, viņš būtu akceptējis pašnāvību kā vienu no ceļiem, kā aizbēgt no šīs pasaules un sadrumstalotības laikā.

Augustīns domā, ka cilvēks ar pašnāvību nemeklē pašu nāvi, bet citu dzīvi; cilvēks nemeklē neesamību, bet labāku esamību. Darbā *Par brīvo izvēli* 3,8,22–23 Augustīns parāda: ja cilvēks saka, ka ar pašnāvību (“*qui urgente miseria sese interemerunt*”³) grib panākt to, lai viņa vairs nebūtu, ka drīzāk grib nebūt, nekā būt nelaimīgs (“*mallem non esse quam miser esse*”), tas ir teikts aplami un

¹ *De civitate Dei* 1,11: “..horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene vixerunt?”

² *Ibid.*, 22,30,5: “Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?”

³ *De libero arbitrio* 3,8,22. Kā arī sekojošie citāti.

neatbilstoši (“*absurde et inconvenienter dicatur*”). Ja cilvēks kaut ko izvēlas kaut kā cita vietā (“*mallem hoc quam illud, eligit aliquid*”), tas nevar būt nekas, jo cilvēks izvēlas kaut ko labāku, bet tas, kā nav, nevar būt labāks (“*quod autem non est, melius esse non potest*”).

“Man šķiet, ka neviens, kurš sevi nonāvē vai vispār – grib nomirt, nedomā, ka pēc nāves viņa vairs nebūs.”⁴

Arī arguments, ka cilvēks ar pašnāvību vēlas būt mierā, nevis nebeidzamās pārmaiņās (tātad izvēlas mūžību, nevis laiku), nav pietiekams, jo arī miers ir kaut kas, pat ja tas ir labāks nekā nemiers (“*quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est*”).

Augustīns bija pazīstams ar mācībām, kurās pieļāva pašnāvību. Tā darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns analizē stoīķu uzskatus un to, ka “viņi pieļauj, ka gudrais ir spiests padarīt sev galu (“*mortem sibi met inferre*”) un aiziet no šīs dzīves, ja dzīve kļūst tik [neciešama], ka vai nu gudrais nevar, vai viņam nevajag to paciest”⁵.

Taču pats Augustīns, protams, pilnībā noliedza pašnāvības pieļaujamību:

“Ne jau velti svētajās kanoniskajās grāmatās nekur nevar atrast ne Dieva pavēli, ne atļauju mums pašiem sevi nogalināt (*necem inferamus*) – nedz lai sasniegtu pašu nemirstību, nedz lai aizsargātos vai atbrīvotos no kādiem ļaunumiem. Mums pat ir jāsaprot, ka tas mums ir aizliegts, kad Likums saka: *Tev nebūs nokaut!* (2.Moz. 20,13) Un tur nav nekādas piebildes, nekādu... izņēmumu.”⁶

Un to, kāpēc cilvēkam nav jēgas pašam beigt savu dzīvi laikā, viņš visprecīzāk pamato turpat, *Par Dieva pilsētu* 1. grāmatā, kur pēc daudzu piemēru došanas visas grāmatas garumā, kādos gadījumos vēsturiskas personas ir izdarījušas pašnāvību, un norādēm, kādēļ pašnāvība nav pareizais ceļš, Augustīns rezumē:

“Mēs sakām, apgalvojam un visādā veidā atzīstam par pareizu, ka nevienam nav brīvprātīgi jādara sev gals, lai, it kā bēgot no laicīgajām grūtībām, neiekristu mūžīgajās. Un tas nevienam nav jādara cita cilvēka grēku dēļ, lai neiemantotu pats smagu vainu, kad sveša vaina viņu nemaz neaptraipa. Un tas nevienam nav jādara savu pagātnes grēku dēļ, jo tiem ir daudz nepieciešamāka šī dzīve, lai nožēlojot tie varētu tikt dziedināti. Un tas nevienam nav jādara alkās iegūt labāku dzīvi, uz kuru cer pēc nāves, jo tas, kurš vainojams savā nāvē, nesaņem pēc nāves labāku dzīvi.”⁷

Pašnāvība, Augustīnaprāt, nav muļķības, bet trakuma izpausme, ko viņš parāda, sākot ar retorisku jautājumu:

“Kāda gan jēga dzīvot cauri laikam ar šiem pamudinājumiem, ar kuriem mēs, uzrunājot kristītos, cenšamies viņus iekveldināt vai nu uz jaunavas vai atraītnes atturību, vai uz uzticamību laulības gultā, ja mums ir isāks ceļš, kas ir labāks un brīvs no visām grēku briesmām – mēs varam pārliecināt tos, kuriem tikko atlaisti grēki, doties, mesties

⁴ Ibid., 3,8,23: “Nemo mihi videtur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus.” Kā arī sekojošais citāts.

⁵ *De civitate Dei* 19,4,4: “..fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibi met inferre atque ex hac vita emigrare.”

⁶ Ibid., 1,20: “Neque enim frustra in sanctis canonicis Libris nusquam nobis divinitus praeceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscendae immortalitatis vel ullius cavendi carendive mali causa nobismet ipsis necem inferamus. Nam et prohibitos nos esse intellegendum est, ubi Lex ait: *Non occides*, nihilo deinde addito, nullus... exceptus.”

⁷ Ibid., 1,26: “Hoc dicimus, hoc adserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in perpetuas; neminem propter aliena peccata, ne hoc ipso incipiat habere gravissimum proprium, quem non polluebat alienum; neminem propter sua peccata praeterita, propter quae magis hac vita opus est, ut possint paenitendo sanari; neminem velut desiderio vitae melioris, quae post mortem speratur, quia reos suae mortis melior post mortem vita non suscipit.”

iekšā nāvē, un tīrākus un šķīstākus sūtīt viņus pie Dieva. Ja kāds domā, ka var uzsākt šādu pārliecināšanu, es saku, ka viņš ir nevis neprātīgs, bet vājprātīgs.”⁸

Pašnāvības noraidījums Augustīna darbos un tas, ka cilvēks var vai nu dzīvot, vai nedzīvot šajā pasaulē (nomirt, nekāda vidusceļa nav), atkal apstiprina to, ka Augustīns ‘atbrīvošanos’ no laika ir domājis tēlaini – kā atbrīvošanos no pieķeršanās laicīgajām lietām, mainot attieksmi, par ko daudz runāju 5. nodaļā:

“Tāpat, kad Kungs saka: *Kas mīl savu dzīvību, zaudēs to* (Jņ. 12,25), nav jādomā, ka viņš noliegtu dzīvības saglabāšanas lietderīgumu, bet ka viņš to saka pārnēstā nozīmē: “Lai viņš zaudē savu dzīvību.” Tas nozīmē – lai viņš nonāvē un atmet tagadējo, proti, ačgārno un aplamo, savas dzīves lietojumu, ar kuru viņš ir pievērsies laicīgajām lietām, lai nemeklētu mūžīgās.”⁹

6.1.2. Mocekļa nāve

Asinsliecība, mocekļa nāve ir vienīgais nedabiskās nāves veids, kuru Augustīns sauc par “*pretiosa*”:

“Svēto nāve ir vērtīga, viņos Kristus nāve ir izskanējusi un izpaudusies ar tik lielu spēku, ka Kristus sastapšanas dēļ viņi nav vilcinājušies stāties savas nāves priekšā. Un šajos svētajos ir atklājies, ka nāve, kas agrāk tika iedibināta kā sods par grēku, tagad ir tikusi izmantota tā, ka no tās dzimst vēl bagātīgāks taisnīguma auglis.”¹⁰

Asinsliecība, nāve, apliecinot Kristu, ir vienīgais gadījums, kad Augustīns pieļauj, ka cilvēkam grēku piedošanai nav vajadzīga kristība (“*nam quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis*”)¹¹, jo Kristus ir devis apsolījumu: “Ikvienu, kurš mani apliecinās cilvēku priekšā, es arī apliecināšu sava debesu Tēva priekšā.” (Mt. 10,32)

Augustīns gan norāda, ka mocekļa nāve nav mērķis, pats cilvēks nevar panākt “*divina opitulatio*”:

“Nāve nav tādēļ jāuzskata par labu, jo tā ir padarīta tik noderīga nevis ar paša cilvēka spēku, bet ar dievišķu atbalstu.”¹²

Mocekļu nāve un arī par svētiem atzītu cilvēku darbības ne vienmēr ir jāatdarina. Viņš min piemērus, ka vajāšanu laikā ir bijušas sievietes, kuras ir bēgušas un ielēkušas upē, zinādamas, ka nosliks, un pēc tam godinātas kā svētās mocekles. Tā kā cilvēkam nav zināms, vai tas bijis Dieva lēmums, tad par šādiem gadījumiem Augustīns neuzdrošinās “neapdomīgi neko spriest”¹³ un

⁸ Ibid., 1,27: “Quid igitur causae est, cur in eis exhortationibus tempora consumamus, quibus baptizatos alloquendo studentes accendere sive ad virginalem integritatem sive ad continentiam vidualem sive ad ipsam tori coniugalis fidem, cum habeamus meliora et ab omnibus peccandi periculis remota compendia ut, quibuscumque post remissionem recentissimam peccatorum arripiendam mortem sibi que ingerendam persuadere potuerimus, eos ad Dominum saniores purioresque mitamus? Porro si, quisquis hoc aggrediendum et suadendum putat, non dico desipit, sed insanit.”

⁹ *De doctrina christiana* 3,16,24: “Item cum ait Dominus: *Qui amat animam suam, perdet eam*, non utilitatem vetare putandus est qua debet quisque conservare animam suam, sed figurate dictum *perdat animam*, id est, perimat atque amittit usum eius, quem nunc habet, perversum scilicet atque praeposterum, quo inclinatur temporalibus, ut aeterna non quaerat.”

¹⁰ *De civitate Dei* 13,7: “Mors igitur pretiosa sanctorum, quibus cum tanta gratia est praemissa et praerogata mors Christi, ut ad eum acquirendum suam non cunctarentur impendere, in eos usus redactum esse monstravit, quod ad poenam peccati fuerat antea constitutum, ut inde iustitiae fructus uberius nasceretur.”

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.: “Mors ergo non ideo bonum videri debet, quia in tantam utilitatem non vi sua, sed divina opitulatione conversa est.”

¹³ *De civitate Dei* 1,26: “Sed quaedam, inquit, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt eoque modo defunctae sunt earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare.”

pieņem: “Ja nu viņas to darīja nevis cilvēcisku maldu, bet dievišķas pavēles dēļ: nevis kļūdidamās, bet paklausīdamās?”¹⁴ Lai gan viņš minētā iemesla dēļ (ka viņš nezina Dieva lēmumus) nenosoda arī Samsona slepkavnieciskās darbības un Ābrahāma paklausību gatavībā nogalināt savu dēlu, tomēr “tas, kurš nolemj Dievam upurēt savu dēlu, nav brīvs no nozieguma tāpēc, ka arī Ābrahāms tā darījis un bijis par to uzteikts”¹⁵.

Tāpat arī Augustīns, diskutējot ar donātistiem, parāda, kāda ir pārprasta asinsliecība, un min daudzus gadījumus, kad viņi provocējuši laicīgo varu, tādējādi gūstot iespēju doties nāvē. Ap 417. gadu Bonifācijam rakstītajā vēstulē viņš norāda, ka donātisti arī pirms vajāšanām paši meklējuši nāvi, piemēram, devušies uz pagānu tempļiem, “nevis lai sadauzītu elku tēlus, bet lai elku pielūdzēji viņus nonāvētu (*non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum*)”, un to viņi darījuši, lai varētu iegūt kaut vai ēnu no mocekļa vārda un goda (“*possent habere qualemcumque umbram nominis martyrum*”)¹⁶. Līdz ar to šāda nāve nav nedz “*pretiosa*”, nedz attaisnojama.

6.1.3. Pirmā nāve

Par nāvi kā Ādama grēka sekām jau runāju 3. nodaļā – ka Ādama grēka dēļ katram cilvēkam ir noteikta arī dzīves pēdējā robeža, kas ir nāve.

Lai gan Augustīns daudzviet uzsver, ka šī “pirmā nāve” ietver visa cilvēka – gan ķermeņa, gan dvēseles – nāvi (“*..ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, completeretur*”¹⁷), tomēr šajā pirmajā nāvē tā ir tikai dvēseles nošķiršana no miesas, dvēseles pagaidu nāve, jo tā līdz ar ķermeni var tikt celta augšā Beigu tiesā. Bet par mūžīgo dvēseles nāvi Augustīns runā “otrās nāves” kontekstā.

Ādama grēka sekas ir tas, ka cilvēka laiks zemes virsū kaut kad beidzas, ķermenis nomirst:

“Kristieši, kuriem ir patiesa katoliskā ticība, ir vienisprātis, ka mūsu ķermeņa nāve mums ir uzlikta nevis pēc dabas likuma, ar ko Dievs cilvēkam nav devis nekādu nāvi, bet gan kā grēka alga.”¹⁸

Un nāve ir neizbēgama¹⁹, tā ir kopīga visiem, kas piedzimuši (“*omnibus, qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est*”²⁰), turklāt “dzīves beigas padara garu dzīvi tādu pašu kā īso, jo tas, kā vienlīdz vairs nav, nav nedz labāks, nedz sliktāks; nedz garāks, nedz īsāks (*finis autem vitae tam longam quam brevem vitam hoc idem facit, neque enim aliud melius et aliud deterius, aut aliud maius et aliud brevius est, quod iam pariter non est*)”²¹.

Darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns daudz runā par to, ka dabīga nāve (nevis pašnāvība un nevis asinsliecība) pati par sevi nav nedz laba, nedz ļauna. Tie ir vārti, caur kuriem cilvēks ieiet kaut kamī labā vai ļaunā (par ko vēlāk runāšu vairāk):

¹⁴ Ibid.: “Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes?”

¹⁵ Ibid.: “Sed non ideo sine scelere facit, quisquis Deo filium immolare decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit.”

¹⁶ *Epistolae* 185,3,12.

¹⁷ *De civitate Dei* 13,15.

¹⁸ Ibid.: “Unde constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati.”

¹⁹ Ibid., 14,3: “..mortis necessitate.”

²⁰ Ibid., 1,11.

²¹ Ibid.

“Un tādēļ, kā jau esmu teicis²², nāve nevienam nav laba, kad mirstošie to piedzīvo un un tā liek tiem nomirt. Taču tā tiek teicami pārciesta, lai saglabātu vai iegūtu labo. Un, ja runā par tiem, kuri jau ir nāvē un pasludināti kā miruši, nav aplami teikt, ka nāve ir slikta sliktajiem un laba labajiem. No ķermeņiem atdalītās bijīgo ļaužu dvēseles atdušas mierā, bet bezdievīgo – cieš sodu, līdz bijīgo ķermeņi tiks atmodināti mūžīgajai dzīvei, bet bezdievīgo – mūžīgajai nāvei, ko sauc par otro nāvi.”²³

Ar to Augustīns pamato, kāpēc cilvēkam nav jābaidās no nāves. Nāve pati par sevi nekas nav, cilvēkam ir jābaidās par to, kas ar viņu notiks pēc nāves, savukārt tas ir atkarīgs nevis no nāves, bet no nodzīvotās dzīves:

“Nāve, kura seko labai dzīvei, nav uzskatāma par ļaunu. Turklāt nāvi par ļaunu padara tikai tas, kas seko nāvei. Un tiem, kuriem ir jāmirst, nav tik daudz jāuztraucas par to, kādā veidā viņi nomirs, kā par to, kur viņi būs spiesti pēc nāves doties. Kristieši zina, ka daudz labāka bija bijīgā nabaga nāve, kurš dzīvoja starp suņiem, kas viņu laizīja, nekā bezdievīgā bagātnieka nāve, kurš tērpās purpurā un smalkā linā (skat. Lk. 16,19s). Tāpēc ko gan šausminošu nāve ir atnesusi mirušajiem, kuri labi dzīvojuši?”²⁴

Iespējams, šādu domu pārsvaru darbā *Par Dieva pilsētu* noteikuši vēsturiskie apstākļi, kādos darbs sarakstīts, kad daudzi mira no barbaru rokas, jo ir citi darbi, sevišķi pret manihejiešiem vērstie, kuros Augustīns neizsakās par nāvi tik pozitīvi, jo tās nebūtu bijis, ja nebūtu bijis grēka. Pavisam nesena pētījuma par nāves izpratni cauri laikiem autors D.A. Džounss, salīdzinādams Augustīna uzskatus par nāvi ar Ambrozija uzskatiem, norāda, ka Augustīna “brieduma gadu uzskatos par nāvi redzam, ka viņš nāvi vienmēr parāda kā kaut ko sliktu (“*malum*”), jo dvēsele tiek atrauta no tās dabīgās vienības ar miesu”²⁵. Taču, kā noskaidrojās, brieduma gadu darbā *Par Dieva pilsētu* uzsvars ir uz to, ka nāve ir nenoteikta, nevis laba.

Un pati nāve ir līdzīga tagadnei, kuru Augustīns meklē *Atzīšanās* 11. grāmatā, bet neatrod, jo tā no nākotnes aizsteidzas pagātnē un neilgst ne mirkli. Līdzīgi Augustīns apraksta to, kā viņš ‘meklē’ nāvi:

“Pirms nāve ir atnākusi, cilvēks nevis mirst, bet dzīvo. Kad nāve būs atnākusi, viņš būs nomiris, nevis mirs. Pirmais ir vēl pirms nāves, otrais – jau pēc nāves. Kad tad viņš ir nāvē? Tad varētu teikt, ka viņš mirst. Ja saka, ka ir trīs periodi – pirms nāves, nāvē un pēc nāves –, tos attiecina katru uz savu stāvokli: dzīvojošs, mirstošs un nomiris. (...) Kamēr dvēsele ir ķermenī, it sevišķi ja ir pie sajēgas, cilvēks, bez šaubām, dzīvo. Cilvēks sastāv no dvēseles un ķermeņa, un tādēļ ir jāsaprot, ka viņš ir vēl pirms nāves, nevis nāvē. Bet, kad dvēsele ir aizgājusi no ķermeņa un atņēmusi tam visas maņas, var teikt, ka nāve ir pagājusi un cilvēks ir nomiris. Tas, ko varētu saukt par mirstošu vai nāvē esošu, pazūd starp šiem abiem stāvokļiem: kamēr viņš dzīvo, viņš ir vēl pirms nāves; kad beidz dzīvot – ir jau pēc nāves. (...) Vai no tā izriet, ka mums būtu jāsaprot, ka ķermeņa nāve nemaz nepastāv? Ja pastāv, kad tad tā ir, ja tā nav nevienā un neviens nevar

²² Skat. *ibid.*, 13,6, kur Augustīns runā, ka ķermeņa nāve, ķermeņa nošķiršana no dvēseles nevienam nav laba: “Quapropter quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur, qui morientes appellantur, nulli bona est.”

²³ *Ibid.*, 13,8: “Quocirca mors quidem, ut dixi, cum eam morientes patiuntur cumque in eis ut moriantur facit, nemini bona est, sed laudabiliter toleratur pro tenendo vel adipiscendo bono; cum vero in ea sunt, qui iam mortui nuncupantur, non absurde dicitur et malis mala et bonis bona. In requie sunt enim animae piorum a corpore separatae, impiorum autem poenas luunt, donec istarum ad aeternam vitam, illarum vero ad aeternam mortem, quae secunda dicitur, corpora revivescant.”

²⁴ *Ibid.*, 1,11: “Mala mors putanda non est, quam bona vita praecesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem. Non itaque multum curandum est eis, qui necessario morituri sunt, quid accidat ut moriantur, sed moriendo quo ire cogantur. Cum igitur Christiani noverint longe meliorem fuisse religiosi pauperis mortem inter lingentium canum linguas quam impii divitis in purpura et bysso, horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene vixerunt?”

²⁵ “..becomes more critical of Platonic piety. (...) Again, this is most evident in his mature treatment of death, which he argues is always a bad thing (*malum*), on account of depriving the soul of its natural union with the body.” – David Albert JONES, *Approaching the End: a Theological Exploration of Death and Dying* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 86.

būt tajā? (..) Tā ne tikai pastāv, bet ir tik nospiedoša, ka tā nav ne ar kādiem vārdiem izskaidrojama un ne ar kādām spējām izbēgama.”²⁶

Augustīns tomēr izšķiras lietot Svēto Rakstu frazeoloģiju, vārdu “nāvē” attiecinot uz laiku līdz Augšāmcelšanās dienai: “Līdz augšāmcelšanai ir pareizi teikt, ka cilvēki atrodas nāvē, līdzīgi kā miegā ir tie, kuri vēl guļ.” Tomēr viņus nevar saukt par mirstošiem, kā miegā esošo var saukt par guļošu, jo, ja ķermenis jau ir miris, tas neturpina mirt.²⁷

6.2. Cilvēces laika beigas

Cilvēces laika beigas ir vēsturiskā laika beigas, kas ir arī pasaules gals, kad beigsies ne tikai katra konkrētā cilvēka dzīve, bet dzīvība kā tāda uz šīs pasaules. Šajā sakarā vēlos aplūkot divus jau tājumus – kādas ir laikam ‘sekojošās’ mūžības un nākotnes attiecības un vai laiks tiešām beidzas.

6.2.1. Mūžība un nākotne

3. nodaļā, apskatot jēdziena “*extentio*” izpratni, bija redzams, ka Augustīns līdz ar Pāvilu tiecas “nevis pēc tā, kas būs un paies, bet pēc tā, kas ir priekšā (*non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt*)”²⁸. Tātad ir divu veidu nākotnes. Viena atnāk un aiziet, un tas ir laiks. Otra – tiks sasniegta laika beigās, un tā ir mūžība.

Šajās divās atšķirīgajās ‘nākotnēs’ esošos notikumus nošķir arī cilvēks ar to, kāda veida pieeja viņam ir vieniem un otriem. Laicīgā nākotne ir tas, ko cilvēks gaida (skat. *Atzīšanās* 11,28,37), turpretī ‘nākotnē’ esošā mūžība ir kas tāds, kas atrodas tikai cerību sfērā. Nākotni mēs gaidām, bet uz mūžību ceram.

Augustīns bieži par mūžību lieto vārdu ‘nākotnē esošs’, piemēram, kad raksta, ar ko atšķiras ticība no cerības:

“Ticība attiecas uz pagātnes, tagadnes un nākotnes lietām. Mēs ticam, ka Kristus ir nomiris, un tas jau ir pagājis; mēs ticam, ka viņš sēž pie Tēva labās rokas, un tas ir tagad; un mēs ticam, ka viņš atnāks tiesāt, un tas ir nākotnē. (..) Turpretī cerība attiecas tikai uz labām lietām, tikai uz nākotnē esošām un tām, kuras skar cilvēku, kas uz tām cer. (..) Ticībai un cerībai kopīgs ir tas, ka mēs neredzam ne to, kam ticam, ne to, uz ko ceram.”²⁹

²⁶ *De civitate Dei* 13,11,1: “Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens; cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc iam post mortem. Quando ergo in morte? Tunc enim est moriens, ut, quemadmodum tria sunt cum dicimus: Ante mortem, in morte, post mortem; ita tria singulis singula, Vivens, moriens mortuusque, reddantur.(..) Quamdiu quippe est anima in corpore, maxime si etiam sensus adsit, procul dubio vivit homo, qui constat ex anima et corpore, ac per hoc adhuc ante mortem, non in morte esse dicendus est; cum vero anima abscesserit omnemque abstulerit corporis sensum, iam post mortem mortuusque perhibetur. Perit igitur inter utrumque, quo moriens vel in morte sit; quoniam si adhuc vivit, ante mortem est; si vivere destitit, iam post mortem est. (..) Nonne ergo videndum est, ne ista ratione mors corporis nulla esse dicatur? Si enim est, quando est, quae in ullo et in qua ullus esse non potest? (..) Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione vitari.”

²⁷ *Ibid.*, 13,11,2: “Donec enim revivescant, recte esse dicuntur in morte, sicut in somno esse quisque, donec evigilet, dicitur; quamvis in somno positos dicimus dormientes, nec tamen eo modo possumus dicere eos, qui iam sunt mortui, morientes. Non enim adhuc moriuntur, qui, quantum attinet ad corporis mortem, de qua nunc disserimus, iam sunt a corporibus separati.”

²⁸ *Confessiones* 11,29,39.

²⁹ *Enchiridion* 2,8: “Est etiam fides et praeteritarum rerum et praesentium et futurarum. Credimus enim Christum mortuum, quod iam praeteriit; credimus sedere ad dexteram Patris, quod nunc est; credimus venturum ad iudicandum, quod futurum est. (..) Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. (..) Nam quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est.”

Augustīnam ne katra nākotne ir mūžība. Mūžība ir ļoti īpaša 'nākotne'. Daļēji varētu piekrist N. Fišeram, ka to var nosaukt par "absolūto nākotni., nākotni, kas atrodas viņpus šā laika maiņām, nākotni, kuru Augustīns sauc par cilvēka nākotni Dievā"³⁰.

Mūžība 'ir' nākotne, proti, tiek saukta par nākotni, tikai tādā nozīmē, ka uz to cilvēks tiecas un tā cilvēkam 'sāksies' pasaules galā, tātad nākotnē. Mūžība gan ir, gan nav nākotne, proti, K. Milera vārdiem, "baznīctēvs ieskicē 'eshatonu' kā nākotni un/vai viņpus tai esošu, saprot to kā vēstures 'mērķi' un/vai pārtraukšanu"³¹.

Tomēr man liekas, ka vispareizāk būtu teikt nevis, ka mūžība ir nākotne, bet gan ka mūžība ir nākotnē no mūsu redzes viedokļa. Augustīns raksta par Baznīcu, kurai ir divi pastāvēšanas laiki ("*duo tempora Ecclesiae*") – "viens, kas ir tagad, un otrs, kas ir nākotnē (*unum quod nunc est, alterum quod futurum est*)"³².

Tas, ka mēs par mūžību domājam nākotnē, pašu to nepadara par nākotni. Un nākotnē tā ir tieši tikpat daudz, cik pagātnē, tagadnē un 'nekur', kā redzējām jau 1. nodaļā. Kā rezumē E.A. Šmits: "Mūžība nav pagātnē vai nākotnē, bet gan pirms pagātnes un pēc nākotnes un pāri pagātnei un nākotnei un pagātnes-tagadnes-nākotnes vietā kā Dieva žēlastības akts tagadnē, salasot kopā no izkaisītības laikā, kā miera stāvoklis pāri nemierīgajai siržu un to laiku kustībai."³³

Pētnieku novērojumi par Augustīna uzsvāru uz nākotni ir skatāmi šo apsvērumu gaismā. Augustīns dod priekšroku nevis nākotnei vispār, bet tai nākotnei, 'kurā' būs mūžība. G.F.D. Lochers raksta, ka "pagātnē" viņam [Augustīnam] ietver to, kas ir jānoliedz, bet 'nākotne' – to, kas ir jāatzīst"³⁴. Arī U. Duhrovs, par pamatu ņemot Augustīna vārdus, ka "priekšroka ir jādod nākošo lietu gaidīšanai, nevis pagājušajām lietām (*praeteritorum futurorum expectatio praeferenda est*)"³⁵, raksta, ka Augustīnam nākotne esot bijusi svarīgāka par pagātņi"³⁶.

6.2.2. Laika beigas, bet ne iznīcināšana

Laika pozitīvas izpratnes kontekstā svarīgs jautājums ir, ko Augustīns saprata ar laika beigām. Šeit es nedomāju, kādi eshatoloģiski priekšstati viņam bija par to, kas notiks, bet gan kā viņš saprot to, kā beidzas laiks, vēsturiskais laiks.

³⁰ "„mit dem elften Buch das Thema einer absoluten Zukunft anklingt, einer Zukunft jenseits der Flüchtigkeit der Zeit, einer Zukunft, die Augustinus als Zukunft des Menschen in Gott zur Sprache bringt.“ – FISCHER, "Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen", S. 507.

³¹ "„der Kirchenvater das Eschaton als Zukunft und/oder als jenseits entwirft, als 'Ziel' und/oder als Abbruch der Geschichte auffasst.“ – MÜLLER, "Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen 'Geschichtstheologie'", S. 245.

³² *Sermones* 10,7.

³³ "Ewigkeit ist nicht in Vergangenheit oder Zukunft, sondern vor Vergangenheit und nach Zukunft und über Vergangenheit und Zukunft und statt Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft als Gnadenakt Gottes in der Gegenwart, als Sammlung aus der Zerstreuung der Zeit, als Stillstand gegenüber der unruhigen Bewegung des Herzens und seiner Zeiten." – SCHMIDT, "Zeit und Geschichte bei Augustin", S. 53.

³⁴ "Die 'Vergangenheit' enthält bei ihm das, was abgelehnt, die 'Zukunft' das, was bejaht werden muss." – LOCHER, "Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin", S. 151. Un *ibid.*, S. 158: "Aber in vielen Fällen gehört die 'Zukunft' zur 'Ewigkeit', während Gegenwart und Vergangenheit die Vergänglichkeit kennzeichnen."

³⁵ *De libero arbitrio* 3,21,61.

³⁶ Skat. DUCHROW, "Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit", S. 285.

Un diezgan skaidri atbilde ir, ka laiks neiznīkst, nebeidzas ‘pavisam’, drīzāk pārveidojas. Pirmkārt, tādēļ, ka ir daudz kā tāda, kas mūžībā ‘turpinās’ no laika – arī cilvēka dvēseles dzīve, kaut kāds cilvēka kustīgums (līdzīgi eņģeļu kustībām, par kurām runāju 1. nodaļā). Otrkārt, laiks un laicīgās lietas atkal atklājas kā pozitīvas un vedošas uz to piepildījumu. Un Augustīns ar laika “*finis*” saprot nevis visa laikā esošā iznīcināšanu, bet zināmā mērā piepildīšanu. K. Millers raksta, ka “Augustīns pilnībā neatbīda ‘pēdējās lietas’ prom no tām, kuras ir ‘pirms pēdējām’, tā ka ‘eshatons’ kļuva bezvēsturisks un vēsture – bez glābšanas un bez mērķa”³⁷.

Par laika beigām Augustīns lieto vārdu “*consummatio*”, kas nozīmē “pabeigšana piepildot, sasummēšana”, un pretstata to “*consumptio*” (“iznīcināšana”):

“Viņš pats [Kristus] ir beigas, lai Dievs būtu viss visā (1.Kor. 15,28). Jo beigas, kurās piepilda, atšķiras no beigām, kurās iznīcina. Tunikas pabeigšana noaužot atšķiras no ēdiena beigšanās apēdot.”³⁸

Tiesa gan, Kristus kā “viss visā” attiecas uz Augšāmcelšanos, kuru piedzīvos ne visi. Tādēļ Augustīns, šķiet, domā, ka laika “piepildīšana” skar tikai tos cilvēkus, kuri laiku būs izmantojuši tā, kā tas bija noteikts, ‘pareizi’. Tas, kas ir bijis saskanīgs ar laika ‘uzdevumu’, tiks līdz ar laiku “piepildīts” un turpināsies. Un par šādām Augustīna domām K. Millers ir teicis, ka “eshatoloģija atsevišķos formulējumos baznīctēvam parādās kā piepildīta kristoloģija un soterioloģija”³⁹.

Ticīgajiem pasaules gals nav visa beigas, un tādā nozīmē laiks beidzas un reizē nebeidzas. J. Lesls norāda, ka visa laicīgā beigas ticīgajam nozīmē reizē arī Kristus atnākšanu.⁴⁰

Par šādu laiku, kurš tiek piepildīts, O.H.H. Lehnars saka, ka “laika nozīme ir arī tā skaistajā izskaņā un pārejā mūžībā”⁴¹. Un viņš saprot šo Augustīna mācību tā, ka “laikam kā veidošanas procesam ir mērķis pilnīgās formas mierā (..), mūžīgais laiku darbina virzienā uz mieru no laika (*quies ex tempore*, *Atzišanās* 13,37,52)”⁴².

Par laikā esošā/bijušā sava veida turpināšanos liecina arī Augustīna domas par baznīcu. Debesu baznīcai, Dieva pilsētai, ir divi periodi, no kuriem pirmais ir šajā pasaulē un laikā, kur baznīca ir “neredzama”, kā jau norādīju 4. nodaļā. Laika beigas iezīmē pirmās baznīcas beigas, taču, kā viņš

³⁷ “Gleichwohl reißt Augustin ‘Vorletztes’ und ‘Letztes’ nie völlig auseinander, so dass das Eschaton geschichtlos und die Geschichte heillos und ziellos würde.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 235.

³⁸ *De diversis quaestionibus* 83 69,7: “Ipse scilicet finis est, ut sit Deus omnia in omnibus. Aliter enim dicitur finis qui pertinet ad consummationem, aliter qui pertinet ad consumptionem; aliter enim tunica finitur texendo, aliter cibus comedendo.”

³⁹ “Eschatologie erscheint in einigen Formulierungen des Kirchenvaters geradezu als Christologie und Soteriologie im Modus der Vollendung.” – MÜLLER, “Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/ heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen ‘Geschichtstheologie’”, S. 241.

⁴⁰ “Das menschliche Leben ist begrenzt. So stellt sich die Frage nach seinem Sinn. Das Neue Testament und besonders auch Jesus in seinen eschatologischen Reden stellen sich das Ende der Welt als ein Ereignis vor, eine grosse Abrechnung, eine Zeit der Entscheidung und Offenbarung. (..) Für Gläubige ist das Vergehen des Alles aber zugleich auch ein Kommen, nämlich Christi.” – LÖSSL, “*Intellectus gratiae*. Die erkenntnis-theoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo”, S. 286.

⁴¹ “Sinn der Zeit ist also ihr schöner Ausklang und Übergang in die Ewigkeit.” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 163.

⁴² “Zeit als Prozess der Formung hat ihr Ziel in der Ruhe der vollendeten Form. Dieses Ziel wird im XIII. Buch der *Confessiones* thematisch. Der Ewige wirkt die Zeit, aber auf die Ruhe von Zeit hin (*quies ex tempore*).” – LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, S. 156–157.

brīdina, “nav teikts, ka tā tiks pilnībā iznīcināta un vairs vispār nebūs (*non enim dictum est, penitus exstinguetur ut omnino non sit*)”⁴³. Tā ir cilvēkam neaptverama kontinuitāte⁴⁴.

Cilvēks piedzīvo augšamcelšanos, notikumu pēc laika beigām, bet, tā kā tas, vai cilvēks tiks vests Dieva valstībā, ir atkarīgs no nodzīvotās dzīves un ticības šajā laikā, tas, kas rodas, nav kaut kas pilnīgi jauns un cits. ‘Pēc’ laika gaidāmais izrietēs no laikā bijušā. Un tas ir tas, kā Augustīns domāja, ka laiks netiek iznīcināts (“*consumptio*”).

Savukārt, ja viņam jautātu par beigām tam laikam kā fenomenam, kas sācies līdz ar radības kustībām, tad, visticamāk, viņš atbildētu, ka laiks beidzas pavisam – beidzas saraustītība, sašķaidītība, beidzas ‘laiki’, kas saistīti ar debesu ķermeņu gaitu, beidzas laiks, kas saistīts ar telpu un ķermeņu kustībām telpā. Laika beigās Dž.M. Kvins skaidro kā “pārveidošanu”: “..piedalīšanās Dieva mūžībā pilnībā pārveidos psiholoģisko laiku, efektīvi tiks galā ar fizisko laiku (kādu mēs to pazīstam), brīnumainā veidā atceļot dabīgās pasaules gaitas transcendenci.”⁴⁵

Taču tajā pašā laikā saglabājas tas ‘laiks’ un ‘garīgā kustība’, kuru Augustīns sauc par ‘eņģeļu laiku’ un par kuru runāju 1. nodaļā.

6.3. “Laiks” pēc laika

Laiks beidzas, un ‘sākas’ mūžība. Taču tālāko, to, kas aprakstīts arī šajā apakšnodaļā, strukturē Augustīna šķīrums: “Ne viss mūžīgais tūlīt ir labs, jo arī par elles uguni saka, ka tā ir mūžīga (*non quidquid aeternum, continuo beatum sit (dicitur enim etiam poenalis ignis aeternus)*).”⁴⁶ Lai gan te aprakstītie notikumi norisināsies ‘pēc’ laika beigām un darba temats ir “laiks”, tomēr jāieskicē Augustīna uzskati šajos jautājumos, jo tie dod skaidru perspektīvu laikam, cilvēka dzīvei šajā pasaulē.

6.3.1. Septītais un astotais laikmets

Kā turpinājums iepriekšējai apakšnodaļai, kur aplūkoju jautājumu par laiku, kas tiek papildīts, nevis iznīcināts un tādēļ piedzīvo zināmu turpināšanos, ļoti piemērota ir Augustīna mācība par “septīto laikmetu”. Kā 4. nodaļā bija redzams, Augustīns visbiežāk runā par septiņiem glābšanas

⁴³ *Sermones* 10,7.

⁴⁴ J. Pelikans, visur meklējams kontinuitāti, atrod to arī šeit, kur tie, kuri bijuši “visu laiku mirstoši”, ieies nāvē, kurai nav nāves, bet ticīgi pie dzīvos “kontinuitāti starp šo dzīvi un nākamo”: “For those who were to be damned, there would be the grim continuity of a state in which they were “never living, never dead, but endlessly dying,” the endless prolongation of the moment of death, “when death itself will be deathless” (*De civitate Dei* 13,11). For those who were to be saved, there was a continuity between this life and the life to come also in this, that even in eternal life “that nature that created is always less than that which creates” (*De Trinitate* 15,16,26).” – PELIKAN, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, p. 33.

⁴⁵ “..participation in the eternity of God will utterly transfigure psychological time and effectively do away with physical time (as we now know it) through the miraculous suspension of transcendence of natural cosmic process.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 203. Un *ibid.*, p. 230: “The terminus of historical time and the entrance of the city of God into the seventh day of glory and rest entrain the disappearance of moral time. Glorified men will enjoy the highest liberty, the freedom not to be able to sin. Gifted with spiritual bodies, men will no longer die: death is conquered and robbed of its sting. In a universe of a new heaven and new earth cosmic time, as we know it, will cease. Yet some sort of physical time will remain, since men will still possess bodies that move, however miraculously. Psychological time will persist also, for, apart from participation in the very eternity of God, the succession of thoughts and desires in the heavenly city would have to constitute some kind of physic distention, however distant from concrete conception its features may be to us here and now.”

⁴⁶ *De civitate Dei* 11,11.

vēstures laikmetiem, kur seši norisinās vēstures un laika ietvaros, turklāt sestais laikmets ilgs “līdz laika apslēptajām beigām (*usque ad occultum temporis finem*)”⁴⁷, bet septītais līdzinās Dieva atpūtas dienai, sabata mieram pēc sešām radīšanas dienām:

“Dieva atpūta nozīmē to cilvēku atpūtu, kuri atpūšas Dievā. (..) ..arī viņi paši pēc labajiem darbiem, kurus viņos un caur viņiem dara Dievs, ja viņi iepriekš, šajā dzīvē, ir kaut kādā mērā pietuvojušies ticībā Dievam, baudīs viņā mūžīgu mieru.”⁴⁸

Septītais laikmets ir pār-vēsturisks, kā raksta Dž.M. Kvins: “Protams, šis septītais laikmets ir pārvēsturisks, tas nevar būt daļa no vēsturiskā laika. Pateicoties brīnumainai Dieva darbībai, vēsturiskais laiks beidzas mūžībā un tiek tās pārveidots.”⁴⁹

Ap 400. gadu rakstītajā sprediķī (259) ir redzams, ka Augustīns runā ne tikai par septīto, bet arī astoto laikmetu, un septītais ir it kā ‘iestarpinājums’:

“Šī astotā diena apzīmē jaunu dzīvi laika beigās, bet septītā apzīmē nākotnes atpūtu, kurā uz šīs zemes būs svētie. Kā vēsta Raksti, Kungs ar saviem svētajiem valdīs uz zemes un viņam būs baznīca, kurā neienāks nekāds ļaunums un kura būs nošķirta un attīrīta no visiem netaisnības traipiem. (..) Un tā pēc Tiesas dienā notikušās vētišanas atklāsies svēto kopums – spožs no cildenuma, ar vareniem nopelniem un tāds, kas liecina par sava atbrīvotāja žēlsirdību. Un tā būs septītā diena. (..) Kad būs pagājusi šī sestā diena, pēc vētišanas pienāks atpūta un Dieva svētie un taisnie atpūtīsies Dieva sabatā. Bet pēc septītās dienas, kurā būs kultuvē atklājušies ražas vērtība un svēto spožums un nopelni, mēs ieiesim tajā dzīvē un tajā atpūtā, par ko ir teikts: *Ko acs nav redzējusi un auss nav dzirdējusi un kas nav nācis cilvēka sirdī, un ko Dievs ir sagatavojis tiem, kuri viņu mīl* (1.Kor. 2,9). Un tad atgriezīsies it kā pie sākuma. Līdzīgi kā tagad, kad paiet septiņas dienas, astotā ir kā pirmā.”⁵⁰

Šis mācības pamats ir panti no Jāņa Atklāsmes grāmatas 20,4–6 (citēti jau 5. nodaļas 4. apakšnodaļas apakšpunktā “Glābšana laikā vai pēc laika”): “Viņi atkal kļuva dzīvi un valdīja kopā ar Kristu tūkstoš gadus. Pārējie mirušie neatdzīvojās, līdz pagāja tūkstoš gadu. Šī ir pirmā augšāmcelšanās. Laimīgs un svēts ir tas, kuram ir daļa pie pirmās augšāmcelšanās, otrajai nāvei pār viņiem vairs nav varas.”

R.O. Markuss domā, ka Augustīns agrīnajos darbos sekojis milleniārisma tradīcijai, ko drīz pēc 400. gada atmetis⁵¹. Manuprāt, nevis atmetis, bet pārveidojis.

⁴⁷ *De Trinitate* 4,7,7.

⁴⁸ *De civitate Dei* 11,8: “Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo. (..) ..etiam ipsi post bona opera, quae in eis et per eos operatur Deus, si ad illum prius in ista vita per fidem quodam modo accesserint, in illo habebunt requiem sempiternam.”

⁴⁹ “Of course this seventh age is transhistorical; it cannot be part of historical time. Through the miraculous action of God historical time terminates in and is transformed by eternity.” – QUINN, “Four Faces of Time in St. Augustine”, p. 220.

⁵⁰ *Sermones* 259,2: “Octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat: septimus quietem futuram sanctorum in hac terra. Regnabit enim Dominus in terra cum sanctis suis, sicut dicunt Scripturae, et habebit hic Ecclesiam, quo nullus malus intrabit, separatam atque purgatam ab omni contagione nequitiae (..) Sic ergo post ventilationem diei iudicii apparebit massa sanctorum, fulgens dignitate, praepotens meritis, et misericordiam liberatoris sui prae se gerens. Et ipse erit septimus dies (..) Sextus autem dies iste cum transierit, veniet requies post illam ventilationem, et sabbatizabunt sancti et iusti Dei. Post septimum autem, cum apparuerit in area dignitas messis, fulgor, meritumque sanctorum, ibimus in illam vitam et in illam requiem, de qua dictum: *Quia oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*. Tunc velut ad caput reditur. Quomodo enim cum peracti fuerint isti septem dies, octavus ipse est qui primus.”

⁵¹ Skat. Robert A. MARKUS, “History”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, eds. Allan D. Fitzgerald, OSA et al. (Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 433, kur viņš raksta: “In his early writings Augustine tended to follow a millenarian tradition, which distinguished at the end of the sixth age a thousand-year reign of Christ on earth followed by eternal Sabbath in heaven. This millenarian view he discarded by about 400.”

259. sprediķī tiešām var redzēt milleniārisma uzskatus, kad Augustīns raksta, ka šis ‘iestarpinātais’ septītais laikmets būs pēc sestā beigām un pēc Kristus atnākšanas⁵². Darbā *Par Dieva pilsētu*, kuras pēdējās grāmatas sarakstītas pēc 425. gada, var redzēt, kā Augustīns šo mācību ir pārveidojis. Ja viņš būtu vienkārši to atmetis⁵³, tad nerunātu nedz par “tūkstoš gadu valdīšanu”, nedz septīto *un* astoto periodu.

Pirmkārt, darbā *Par Dieva pilsētu* Augustīns runā par tūkstoš gadu valdīšanas periodu, bet pārveido to tā, ka šos 1000 gadus neievieto aiz sestā laikmeta, bet ‘paralēli’ tam, kā redzams 5. nodaļā jau citētajā fragmentā:

“Tie, kuri ir brīvi no šiem ļaunumiem, vai viņi joprojām dzīvo šajā mirstīgajā miesā, vai ir jau miruši, jau tagad valda kopā ar Kristu veidā, kas piemērots šim laikam, visu šo laika periodu, kas apzīmēts kā tūkstoš gadu.”⁵⁴

Šie “1000 gadi”, manuprāt, kad viņš raksta *Par Dieva pilsētu*, viņam ir sestajam paralēls ‘laikmets’, kurā pēc nāves līdz augšāmcelšanai (astotajam laikmetam) mājā Dieva svētie. Proti, Dieva svētie ‘atdzīvojas’ šajā laikā (precīzāk – ārpus, bet paralēli šim laikam), tas nav laiks pēc 6. laikmeta, bet drīzāk, katram konkrētajam cilvēkam beidzot dzīvi sestajā laikmetā, viņš var vai nevar nonākt šādā septītajā. Un, kā liecina citāts, Augustīns domā, ka tas attiecas arī uz dažiem, kas vēl dzīvo “šajā mirstīgajā miesā”.

Otrkārt, *Par Dieva pilsētu* pēdējā rindkopā viņš joprojām runā par astoņiem laikmetiem, kur septītajā un astotajā tiks piedzīvota dažāda atpūta (tieši tāpat arī 259. sprediķī), bet septītajā laikmetā tagad tiek atstāta vieta visiem (“*sabbatum nostrum*”), ne tikai svētajiem:

“Sestais periods noris tagad. (..) Pēc tā Dievs atpūtiesies kā septītajā dienā, kad Dievs dos savu atpūtu pašai septītajai dienai, kas būs mēs.. (..) ..septītais periods būs mūsu sabats, kas nebeigsies ar vakaru, bet ar Kunga dienu, kas būs tāda kā astotā un mūžīgā diena, kas būs darīta dievišķa ar Kristus augšāmcelšanos un iezīmēs ne tikai dvēseles, bet arī ķermeņa mūžīgo mieru. (..) Tas būs beigās, kurās nebūs beigu. Jo kādas gan citas beigas mēs vēlamies sasniegt, kā nonākt valstībā, kurai nav beigu.”⁵⁵

6.3.2. Beigu tiesa

Laika beigas iezīmē pēdējā tiesa:

“Ko mēs varam sagaidīt laika beigās? Beigās gaidāmā tiesa būs tāda, ka tiks tiesāti dzīvie un mirušie un tiks piešķirtas mūžīgās balvas un sodi. (*Quid ergo expectandum est in fine saeculi? Sed in fine quod expectatur iudicium, erit iudicandorum vivorum et mortuorum, iudicium erit praemiorum poenarumque aeternarum.*)”⁵⁶

⁵² Šādi uzskati bija vienam no milleniārisma virzieniem. Otrā uzskatīja, ka šis tūkstoš gadu valdīšanas periods būs pirms Kristus nākšanas uz šīs zemes.

⁵³ Ir ļoti maz tādu mācību, kurās Augustīns sava mūža laikā būtu kardināli mainījis uzskatus. Parasti viņš mēģina rast iespēju pārveidot tos tā, lai tie nenonāktu pretrunā ar viņa agrākajiem uzskatiem, kā tas, manuprāt, noticis arī šeit.

⁵⁴ *De civitate Dei* 20,9,3: “Ab his igitur malis alieni, sive adhuc in ista mortali carne viventes sive defuncti, regnant cum Christo iam nunc modo quodam huic tempori congruo per totum hoc intervallum, quod numero mille significatur annorum.”

⁵⁵ *Ibid.*, 22,30,5: “Sexta nunc agitur... (..) Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eumdem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere... (..) ..septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. (..) Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?”

⁵⁶ *In Johannis evangelium tractatus* 52,6.

Un Kristus būs tas, kurš tiesās:

“Viņš skaidri pasaka, ka pēdējā dienā viņš pats tiesās (*satis manifestavit semetipsum iudicaturum in novissimo die*).”⁵⁷

Pasaulē, laikā labie un ļaunie, graudi un pelavas atrodas vienkopus, tie nav nošķirti, turklāt cilvēkam nav zināšanu par to, kuri ir graudi un kuras – pelavas. Pēdējā diena būs šķirošanas, vērtīšanas diena. Katrs cilvēks pats ar savu dzīvi ir izpelnījies savu ceļu mūžībā, tas izriet no dzīves. Kristus Beigu tiesā parādās arī kā soģis, kas soda, izšķirojot un nodalot.

Arī divas pilsētas šajā laikā ir sajauktas, “līdz pēdējā tiesā tās tiks nošķirtas (*donec ultimo iudicio separentur*)”, kad “viena līdz ar labajiem eņģeļiem sasniegs mūžīgo dzīvību savā Valdniekā, otra līdz ar ļaunajiem eņģeļiem tiks kopā ar savu valdnieku sūtīta mūžīgajā ugunī (*et altera coniuncta Angelis bonis in rege suo vitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum*)”⁵⁸.

Pasaules laikam ar šo ‘pēdējo dienu’ ir arī tāda saikne, ka tad notiks laikā loloto cerību piepildīšanās. Gan laikā paveikto grēku piedošana tā īsti notiks tikai tiesas dienā nākotnē (sal. “*magis enim propter futurum iudicium fit remissio peccatorum in hac vita*”)⁵⁹, gan arī sods par grēkiem tiks piešķirts tad (“*eorum poenae reservantur in posterum*”)⁶⁰. Tas, ka pat bērni pēc kristīšanas cieš no ļaunumiem un grēko, liek Augustīnam secināt, ka “visi glābšanas noslēpumi drīzāk attiecas uz cerību uz labumiem nākotnē nekā tagadēju labumu paturēšanu un saņemšanu”⁶¹.

To, ka viss dzīves laiks ir pozitīvi jāizmanto, apliecina tas, ka tiesa nenotiek laikā, bet pēc laika beigām:

“Tagad ir laiks, kad netaisnie tiek pieciesti, nevis sodīti. (..) Tātad tagad ir laiks, kad ir taisni jādzīvo, pēc tam būs laiks, kad tie, kuri ļauni dzīvojuši, tiks tiesāti. (..) Tas būs tiesas laiks, par ko Kungs te [Jāņa evaņģēlijā] teicis: *Mans laiks vēl nav pienācis* (Jņ. 7,6). Tas būs godības laiks, kad viņš, kas nāca pazemībā, nāks diženumā. Kas nāca, lai tiktu tiesāts, nāks tiesāt. Kas nāca, lai mirstīgie viņu nogalinātu, nāks tiesāt dzīvos un mirušos. (..) Viņš atnāks un neklusēs. *Es klusēju, viņš saka, bet vai es mūžīgi klusēšu?* (Jes. 42,14).”⁶²

6.3.3. Augšāmcelšanās, miesas augšāmcelšanās

Tātad pēc pēdējās tiesas visi laikā dzīvojušie dosies divos virzienos – attiecīgi mūžīgajā nāvē un mūžīgajā dzīvībā. Laika beigās augšāmcelšanās notikumā norisināsies laicīgā cilvēka pārvēršana mūžīgajā (atkal attiecīgi vienā vai otrā), kad tiks atdzīvīnāta arī miesa.

⁵⁷ Ibid., 54,6.

⁵⁸ *De Genesi ad litteram* 11,15,20.

⁵⁹ *Enchiridion* 17,66.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.: “..totum quod salutaribus agitur sacramentis magis ad spem venturorum bonorum quam ad retentionem vel adeptionem praesentium pertinere.”

⁶² *In Johannis evangelium tractatus* 28,6: “Modo enim non est tempus iudicandi, sed iniquos tolerandi. (..) Sit ergo modo tempus iuste vivendi, postea erit tempus eos qui male vixerint, iudicandi. (..) Hoc erit tempus iudicii, de quo Dominus modo dixit: *Tempus meum nondum venit*. Erit enim tempus gloriae, ut qui venit in humilitate, veniat in altitudine. Qui venit iudicandus, veniet iudicaturus: qui venit occidi a mortuis, veniet iudicare de vivis et mortuis. (..) Veniet et non silebit. *Tacui, inquit, numquid semper tacebo?*”

Jau 5. nodaļā runāju par to, kurp mācekļi nevarēja tobrīd sekot Kristum, bet vēlāk varēja (*“quo enim sequi tunc non poterant discipuli Dominum, sed postea poterant”*)⁶³. Nāvē sekot būtu varējuši, bet nevarēja – “miesas nemirstībā”, jo, “kaut arī viņi varēja nomirt, augšāmcelti tiktu tikai laika beigās” (*“aut iturum Dominum ad immortalitatem carnis, quomodo iam fuerant secuturi, quandolibet morituri, sed in saeculi fine resurrecturi?”*).

Kā jau iepriekš teicu, laika beigas Augustīnam nenozīmē laika sagraušanu negatīvā nozīmē. Manuprāt, par to liecina arī mācība par miesas augšāmcelšanos. Un Dž.M. Rists domā, ka miesas augšāmcelšanās mācība pozitīvi ietekmējusi arī Augustīna domas par ķermeni kā tādu.⁶⁴

Par Dieva pilsētu 13. grāmatā Augustīns izklāsta šo mācību. Tās pamatā ir Pāvila vārdi: “Sēts top dabīgs ķermenis, uzmodināts garīgs ķermenis (*Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*).” (1. Kor. 15,44) Un svarīgākās Augustīna domas ir, ka “šis augšāmceltais ķermenis ne tikai nebūs tāds, kāds tas bija te zemes virsū pie vislabākās veselības, bet pat nebūs tāds kā mūsu pirmo cilvēku ķermenis pirms grēka, jo, lai gan, ja viņi nebūtu grēkojuši, viņi nemirtu, tomēr viņi ēda barību, kā tagad to dara cilvēki, jo viņiem ķermenis vēl nebija garīgs, bet dabīgs”⁶⁵.

Kristus pēc augšāmcelšanās ieradās pie mācekļiem un ēda kopā ar viņiem (skat. Lk. 24,43; Jņ. 21,9s), jo “tādiem ķermeņiem tiek atņemta nevis varēšana, bet vajadzība ēst un dzert. Un tie būs garīgi nevis tādēļ, ka tie pārstās būt ķermeņi, bet gan tādēļ, ka pakļausies dzīvu darošajam garam”⁶⁶.

Augustīns raksta, kādā veidā cilvēka miesa joprojām būs miesa:

“Tāpat kā gars, kurš kalpo miesai, ir pareizi saucams par miesīgu, tā arī miesa, kura kalpo garam, būs saucama par garīgu. Un ne tādēļ, ka miesa pārvērtīsies garā, kā daudzi uzskata.”⁶⁷

Viņš raksta, ka augšāmceltajā miesā mēs līdzināsimies eņģeļiem (*“cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur”*)⁶⁸, tā būs tāda nemirstība kā eņģeļiem, cilvēkiem miesa pēc dabas saglabāsies tāda pati, bet nevarēs grēkot un tiks atņemta miesīgā samaitātība (*“ea tamen immortalitate vestiti, quae, sicut angelorum, nec peccato possit auferri; natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente”*)⁶⁹.

Pirms pāreju pie katras no divām valstībām, kurās nonāks cilvēki pēc augšāmcelšanās, citēšu Augustīnu:

“Pēc augšāmcelšanās, kad būs notikusi un pabeigta visas pasaules tiesa, iezīmēsies divu pilsētu robežas. Viena – Kristus, otra – velna. Vienā būs labie, otrā – ļaunie,

⁶³ Ibid., 64,4. Un nākamais citāts.

⁶⁴ “As soon as Augustine began to give serious consideration to the dogma of the Resurrection of the body, he found good reasons to conclude that, although Platonists were right to insist on the subordination of the demands of the body to the demands of the soul, they were wrong, and even begin to look ‘manichaeen’, when they wish to be rid of the body so far as possible.” – RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, p. 110.

⁶⁵ *De civitate Dei* 13,20: “.non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine, sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum, qui licet morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes.”

⁶⁶ Ibid., 13,22: “Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Unde et spiritualia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsistent.”

⁶⁷ Ibid., 13,20: “Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant.”

⁶⁸ *De Genesi ad litteram* 4,24,41.

⁶⁹ *De civitate Dei* 13,24,6.

tomēr abās būs gan eņģeļi, gan cilvēki. Vieni negribēs, bet otri nespēs grēkot, un nevieni nevarēs nomirt. Vieni patiesi un laimīgi dzīvos mūžīgajā dzīvībā, otri nelaimīgi ilgs mūžīgajā nāvē bez iespējas nomirt, jo ne vienai, ne otrai nebūs beigu.”⁷⁰

6.3.4. Mūžīgā nāve, otrā nāve

‘Vieta’, kurā nonāks ļauni dzīvojušie, kā norāda Augustīns, “tiek devēta par otro nāvi, pēc kuras citas nav (*quae secunda dicitur, qua est nulla posterior*)”⁷¹.

Šajā nāvē neglābtāis cilvēks nonāks kopā ar atdzīvināto ķermeni.

“Pirmā nāve sastāv no divām – dvēseles un ķermeņa – nāves, tā ir visa cilvēka nāve, kad dvēsele, būdama bez Dieva un ķermeņa, uz laiku izcieš sodu. Bet otrā nāve – kad dvēsele bez Dieva, bet ar ķermeni izcieš mūžīgo sodu.”⁷²

Otrā nāve ir mūžīga nāve, kurai nebūs nāves, jo nebūs beigu:

“Tā ir smagāka nāve, no visiem ļaunumiem sliktākā, jo tajā netiek nošķirta dvēsele no miesas, bet drīzāk abas tiek savienotas mūžīgajā sodā. Tur, pretstatā tagadējam stāvoklim, cilvēki nebūs pirms nāves vai pēc nāves, bet gan mūžam nāvē, tādēļ – ne dzīvi, ne miruši, bet bezgalīgi mirstoši. Un neviens cilvēks nevar piedzīvot ļaunāku nāvi par to [nāvi], kurai pašai nāve nedraudēs.”⁷³

Visi mūžīgajā nāvē nonākušie cilvēki atradīsies vienos apstākļos, pat ja varēs novērot dažādus ‘līmeņus’ (par ko runāšu arī nākamajā apakšpunktā mūžīgās dzīves sakarā):

“Šī nebeidzamā notiesāto cilvēku nāve, proti, nošķirtība no dzīves Dievā, turpināsies bezgalīgi un viņiem visiem būs kopīga, lai arī cik dažādus sodus, ciešanu atvieglošanu vai pārtraukšanu cilvēki par savām cilvēciskajām darbībām varētu sev iztēloties.”⁷⁴

Un “pirmajai nāvei seko otrā, ja cilvēks netiek žēlastībā atbrīvots.”⁷⁵

6.3.5. Nāves beigas, mūžīgā dzīvība, Dieva valstība

Nāves ‘beigas’ piedzīvo un mūžīgajā dzīvē Dieva valstībā ieiet tie, kuri ir žēlastībā “atbrīvoti”.

Pelagiāņi un varbūt vēl kādi, kuri pārmeta, ka Augustīna mācība ir pārāk liela nolemtība, piesauca 1. Kor. 15,22: “Kā Ādamā visi mirst, tāpat arī Kristū visi tiks darīti dzīvi (“*Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur*”)”, uz ko Augustīns atbild, skaidrodams šo rakstu vietu šādi:

“Te netiek teikts, ka visi, kuri nomirst Ādamā, būs Kristus locekļi (jo lielais vairums tiks sodīti ar mūžīgo nāvi), bet gan “visi” ir teikts tādēļ, ka, tāpat kā neviens nenomirst

⁷⁰ *Enchiridion* 29,111: “Post resurrectionem vero, facto universo completoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi altera diaboli, una bonorum altera malorum, utraque tamen et angelorum et hominum. Istis voluntas illis facultas non poterit ulla esse peccandi, vel ulla conditio moriendi: istis in aeterna vita vere feliciterque viventibus, illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utriusque sine fine.”

⁷¹ *De civitate Dei* 13,12.

⁷² *Ibid.*: “Quoniam prima constat ex duabus, una animae, altera corporis; ut sit prima totius hominis mors, cum anima sine Deo et sine corpore ad tempus poenas luit; secunda vero, ubi anima sine Deo cum corpore poenas aeternas luit.”

⁷³ *Ibid.*, 13,11,2: “Illa est enim gravior et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte; ac per hoc numquam viventes, numquam mortui, sed sine fine morientes. Numquam enim erit homini peius in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte.”

⁷⁴ *Enchiridion* 29,113: “Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum, id est alienatio a vita Dei, et omnibus erit ipsa communis, quaelibet homines de varietate poenarum, de dolorum relevatione vel intermissione, pro suis humanis motibus suspicentur.”

⁷⁵ *De civitate Dei* 13,15: “..quam secunda in ultimo sequitur, nisi homo per gratiam liberetur.”

dabīgajā miesā citādi kā vien Ādamā, tā arī neviens netiks darīts dzīvs garīgajā miesā citādi kā vien Kristū.”⁷⁶

Mūžīgā dzīve būs tāda, ka “tur nebūs nāves, nebūs iznīcības, tur diena nepaies, bet paliks, tai neies pa priekšu vakardiena, un to nedzīs prom rītdiena (*ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens, qui nec hesterno praeceditur, nec crastino impellitur*)”⁷⁷.

Tā ir ‘nemiršana’, par kuru Kristus runā Jāņa evaņģēlijā 11,26: “Katrš, kas dzīvo un tic man, nemirs nemūžam (*et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum*).” Šie cilvēki nepiedzīvos otro nāvi.⁷⁸

Tāpat kā nāves valstībā, tā arī Dieva valstībā esošie būs vienādos apstākļos, pat ja atšķirīgos stāvokļos:

“Vieni atšķirsies pēc to laimes, kas būs citam par citu pārāka. Otri atšķirsies pēc nelaimīguma, kas būs citam par citu paciešamāks.”⁷⁹

“Svēto mūžīgā dzīve turpināsies un būs viņiem visiem kopīga, lai kādas varētu būt cieņas atšķirības šim saskanīgajam mirdzumam.”⁸⁰

Runājot par miesas augšamcelšanos, es jau norādīju uz Augustīna uzskatu, ka, būdami augšamceltajā miesā, mēs līdzināsimies eņģeļiem, taču šeit jāpiemin Augustīna doma, kādā ziņā mēs atšķirsimies no eņģeļiem:

“Patiesība evaņģēlijā ir svētajiem un ticošajiem apsolijsi, ka viņi būs kā Dieva eņģeļi (Mt. 22,30), un ir arī viņiem apsolijsi, ka viņi ieies mūžīgajā dzīvē (Mt. 25,46).

Taču, ja mēs esam droši, ka nekad neatkritīsim no šīs nemirstīgās laimes, bet eņģeļi nav droši, tad mēs būsīsim nevis tiem līdzīgi, bet pat labāki.”⁸¹

6.3.6. Mūžīgā dzīve kā apbalvojums pēc dzīves laikā

Kā jau bija redzams gan šajā nodaļā iepriekš, gan arī 5. nodaļā, pārlicība ka no cilvēka dzīves ir atkarīgs tas, vai viņš iemantos mūžīgo dzīvi, vislabāk parāda, kāpēc cilvēka dzīves laiks un lielā mērā – laiks kā tāds ir pozitīvs.

Tātad viens no Augustīna svarīgākajiem jautājumiem ir bijis, “cik labi ir jādzīvo šajā laikā, lai pēc šīs dzīves izpelnītos laimīgo un mūžīgo dzīvi (*quam bene hic ad tempus vivere debeant, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur*)”⁸². Viņam ir skaidrs, ka no dzīves laikā ir atkarīga dzīve mūžībā, šajā laicīgajā dzīvē mēs tiekam izglītoti mūžīgajai dzīvei (*“vitamque etiam ipsam temporalem minime paenitentiam, in qua eruditur ad aeternam”*)⁸³, un Dievs ir pataupījis mūžīgu balvu,

⁷⁶ Ibid., 13,23,3: “..non quia omnes, qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in aeternum morte plectentur); sed ideo dictum est omnes atque omnes, quia, sicut nemo corpore animali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spiritali nisi in Christo vivificatur.”

⁷⁷ *Enarrationes in Psalmos* 38,7.

⁷⁸ Skat. *In Johannis evangelium tractatus* 49,15: “Hoc est: *Qui credit in me, licet moriatur, vivet. Et omnis qui vivit in carne et credit in me, etsi morietur ad tempus propter mortem carnis, non morietur in aeternum propter vitam spiritus, et immortalitatem resurrectionis.*”

⁷⁹ *Enchiridion* 29,111: “Sed in beatitudine isti alius alio praestabilis, in miseria vero illi alius alio tolerabilis permanent.”

⁸⁰ Ibid., 29,113: “..manebit communiter omnium vita aeterna sanctorum, qualibet honorum distantia concorditer fulgeant.”

⁸¹ *De civitate Dei* 11,13: “Veritas quippe in evangelio sanctis fidelibusque promittit, quod erunt aequales angelis Dei; quibus etiam promittitur, quod ibunt in vitam aeternam. Porro autem si nos certi sumus numquam nos ex illa immortalis felicitate casuros, illi vero certi non sunt: iam potiores, non aequales eis erimus.”

⁸² Ibid., 2,28.

⁸³ Ibid., 1,29.

ko pasniegs par bijīgi paciestām laicīgajām grūtībām (“*mercedemque mihi aeternam pro toleratis pie malis temporalibus servat*”)⁸⁴.

Mūžīgā dzīvība ir mērķis, kuru alkst sasniegt ticīgais un ar ko viņš tiek apbalvots laika beigās, lai gan pāreja no nāves dzīvē apslēptā veidā notiek jau laikā, par ko jau runāju un kas laiku padara par vietu, kur laicīgais cilvēks var sastapt mūžīgo Dievu un būt mūžības laikā jeb laika mūžībā:

“Kad tu būsi piedzīvojis vecā cilvēka nāvi, tu tiks uzņemts jaunā cilvēka mūžīgajā dzīvē un pāriesi no nāves dzīvē. Tādēļ veic tagad pāreju dzīvē! (..) Kuri ir mirušie? Tie, kuri nav ticējuši. Kuri ir dzīvie? Tie, kuri ir ticējuši. (..) Kad Kristus ir tevi apgaismojis un tu ticī, veic pāreju no nāves dzīvē; paliec tajā, kur būsi pārgājis, un tu nenonāksi tiesā.”⁸⁵

“Jēzus nāk pie tiem, kuri piepilda Likumu. Un kā viņš nāk? Staigādams pāri viļņiem. Zem viņa kājām ir viss pasaules nemiers, viņš kāpj pāri visām pasaules [nemiera viļņu] galotnēm. Tas notiek tik ilgi, kamēr turpinās laiks un kamēr nāk klāt pasaules laikmeti. Šajā pasaulē pieaug nelaimes, pieaug ļaunumi un pieaug bēdas, tie visi aug augumā, bet Jēzus iet tiem pāri, staigādams pāri viļņiem.”⁸⁶

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ *In Johannis evangelium tractatus* 22,6: “Sed cum persolveris mortem veteris hominis, suscipieris in vitam aeternam novi hominis, et transitum facies a morte ad vitam. Modo interim fac transitum vitae. (..) Qui sunt mortui? Qui non crediderunt. Qui sunt vivi? Qui crediderunt. (..) Iam cum te credentem illuminaverit Christus, transitum facies a morte ad vitam: mane in eo quo transisti, et non venies ad iudicium.”

⁸⁶ Ibid., 25,6: “Ad eos ergo qui implent Legem, venit Iesus. Et venit, quomodo? Calcans fluctus; omnes tumores mundi sub pedibus habens, omnes celsitudines saeculi premens. Hoc agitur quantum additur tempori, et quantum accedit aetas saeculi. Augentur in isto mundo tribulationes, augentur mala, augentur contritiones, exaggerantur haec omnia: Iesus transit, calcans fluctus.”

SECINĀJUMI

Līdz šim Augustīna teoloģijas pētniecībā laika jēdziena un ar jēdzienu kopu „laiks/laicīgs” saistītās problemātikas aplūkojums ir bijis vai nu fragmentārs, vai arī tam ir ierādīta klaji negatīva vai perifēra loma Augustīna teoloģijā. Šī darba ietvaros, vispusīgi un sistemātiski aplūkojot laika problemātikas dažādos aspektus visā Augustīna tekstu korpusā, esmu ne tikai parādījusi, cik centrāls Augustīna teoloģijai ir laika jēdziens, bet arī cik pozitīva loma radītās pasaules iekārtojumā un glābšanas vēsturē ir laika gaitai un laika apziņai.

Tas tiek izcelts gan saistībā ar mūžības jēdzienu, kas līdz šim ir uzsvērts kā laika pozitīvais pretstats, gan saistībā ar tām iespējām, kas aktualizējas tikai laika esamības ietvaros. Tādējādi mana darba pamattēze, ka laiks Augustīna teoloģijā ir pozitīvs lielums, tiek apstiprināta uz plaša materiāla bāzes un ir saprotama kā aicinājums citiem Augustīna lasītājiem atbrīvoties no Augustīnam vēsturiski piedēvētā, bet īstenībā neraksturīgā laika, ķermeņa un radītās pasaules nolieguma.

1.

Tā kā Augustīns māca, ka Dievs ir atzinis visu savu radību par labu, tad viņš nesaredz laiku kā radības mainīguma avotu, arī neuzskata atrašanos laikā par sodu. Laiks ir laba Dieva radība, bet tas, cik labi katrs cilvēks izmanto savas dzīves laiku, ir atkarīgs no viņa paša.

Radības mainīgums pretstatā Dieva nemainībai, lai gan liecina par tās zemāko stāvokli, tomēr neliecina par tās sliktumu. Kad Augustīns salīdzina laiku ar mūžību, tas ir nepilnīgāks, mazāks labums, taču ne slikts.

Pasaule, laiks un cilvēka ķermenis Augustīnam (pretēji manihejiešiem, neoplatoniķiem un daudziem citiem Antīkā laika norieta domātājiem un virzieniem) ir labs, jo ir Dieva radība, nevis ļaunā demiurga darbs vai par mūžību sliktāka vieta, kur izciest sodu par preeksistenciālu grēku.

Tas, ka pasaulei ir sākums, laiks ir lineārs, dara to pozitīvu, jo cerība uz mūžību var būt tikai tādā laikā, kur Kristus ir miris vienreiz.

2.

Augustīna atrastā dvēseles spēja „izstiepties” ar atmiņas palīdzību uz pagātņi rada pozitīvu cilvēka dzīves kontinuitāti laikā, kurā citādi cilvēka dzīve sastāvētu no nesaistītiem, sašķeltiem gabaliem, kas aizgājuši nebūtībā pagātnē.

3.

Vienīgā negativitāte, par kuru var runāt Augustīna mācībā, ir cilvēka stāvoklis pēc Ādama grēka, kur cilvēka dzīve tiecas pretī nāvei gan katru brīdi, gan kopumā, kur cilvēks izšķīst laicīgajā, ar iekāri mīlēdams to, nevis Dievu. Ja pati laicīgā dzīve ir slikta, tad tai nav jēgas un no tās ir jāatbrīvojas; bet Augustīns runā par to, ka tā ir grūta, tomēr tai ir jēga un tā ir jādzīvo. Grēks ir nevis iemetis cilvēku laikā kā kaut kādā sliktākā stāvoklī (kā neoplatoniķiem), grēks nav radījis temporalitāti, bet padarījis dzīvi laikā grūtu. Tāpēc Augustīns nemāca bēgt un atbrīvoties no laika.

Uzskatot, ka Augustīns māca, ka cilvēks ir kritis laikā (tas ir, laiks ir krituša cilvēka stāvoklis), tiek aizmirsts par atšķirību starp cilvēku laikā, kas radīts labs, un krišanu grēkā, kas notikusi jau laika ietvaros.

Augustīns nedomā, ka ceļš pie Dieva rodams mistiskā redzējumā, jo tas nav ilgstošs un izraisa augstprātību un savu spēju izcelšanu, bet kristīgā pazemība ir tā, kura paceļ augšup pie Dieva. Neoplatonismā atbrīvošanās no laika ekstāzē bija augstākais ejamais ceļš, taču Augustīns tā nedomā, viņš runā par nepieciešamību atbrīvojties no laicīgo lietu nepareizas izmantošanas, mainot attieksmi pret tām. Un pareiza attieksme ir tās lietot, nevis baudīt.

Cilvēka laicīgais ķermenis nav slikts, tas ir Dieva radīts un tiks Dieva augšāmcelts. Cilvēku, kā saredz Augustīns, pazudina nevis ķermenis, bet tā samaitātība. Un cilvēkam ir jāstiepjās prom nevis no dzīves laikā, bet no dzīves grēkā.

4.

Augustīna priekšstats par glābšanas vēsturi ar Kristus iemiesošanu tās centrā liecina par laiku kā par 'vietu', kur tiek īstenota katra cilvēka glābšana, Kristus laicīgo pasauli padara par cienīgu kristieša pagaidu mājvietu, kur katrs cilvēks var izšķirties un sekot Kristum. Un Kristus augšāmcelšanās nozīmē, ka, ja mēs ticam Kristum, ar apsoliņumu, ka mēs dzīvosim mūžam, mēs tiekam atbrīvoti no nāves varas, nevis no laika, kā Augustīnu ir skaidrojusi daļa pētnieku. Vēsturiskais laiks ir pozitīvs, jo tajā jau tagad dzīvo Dieva pilsētas pilsoņi un tie cerībā jau ir mūžībā un ticībā jau iet no nāves dzīvē.

5.

Laiks pēc Kristus nākšanas ir labs katram cilvēkam, jo ar pareizu attieksmi pret laicīgo un pareizi vērstu mīlestību ticība kļūst dzīva un laiks iegūst pozitīvu saturu. Augustīns nenoliedza dzīvi laikā un laicīgos darbus, jo lietojot, nevis baudot laicīgo, cilvēks iet uz mūžīgo. Kristīgās mīlestības darbi, kas izriet no ticības, nenozīmē, ka Augustīns mācītu cilvēka paša nopelnu nozīmi glābšanā, jo cilvēkam, dzīvojot šajā ticības laikmetā, vienalga vajag Dieva žēlastību, pat lai ticētu.

Tas ir Augustīna un visas kristietības paradokss, ka, dzīvojot šajā pasaulē un mīlot cilvēkus, mēs tieši neesam tajā. Un tas ir tādēļ, ka visu nosaka attieksme, kā mēs kaut ko darām: ja mīlestība pret tuvāko izriet no mīlestības pret Dievu, nevis lai iegūtu labumu sev, tad tā paceļ debesīs (mūžībā) to, kurš stāv uz zemes (laikā). Augustīns nenoliedz šo pasauli, kā tas būtu, ja viņš izceltu tikai kontemplatīvo ceļu; viņš runā par to, ka, nevis atbrīvojoties no darbiem, bet tos paveicot, cilvēks iet pretī paliekošajam redzējumam, kas būs iespējams tikai mūžībā.

Augustīna pamatzskats ir, ka netikumus un nelaimes, kas liek domāt par laicīgās esamības negatīvumu, rada nevis Dieva radītās labās lietas, bet nepareiza to izmantošana. Vienīgā atturība, kuru izceļ Augustīns, ir atturība nevis no laicīgā, bet no tā mīlēšanas, jo laiks un laicīgais ir tikai līdzeklis, kas ved uz mērķi, kas ir mūžība.

Tam, ka laiks turpinās, ir pozitīva nozīme, jo cilvēks var to izmantot, pievēršoties un arī pilnīgojoties. Tā kā cilvēki nezina savu nākotni, mums ir pozitīva iespēja veidot vēsturi, jo Dieva iepriekšzināšana Augustīnam šo laiku nepārvērš par teātri.

6.

Laicīgās lietas un dzīve laikā ir pozitīvas un ved uz to piepildīšanu, jo pasaules gals nebūs visa beigas. Augustīns uzskata, ka tas, ko cilvēks saņem pēc laika beigām (mūžīgo nāvi vai mūžīgo dzīvību), izriet no tā, kā cilvēks dzīvojis savu dzīvi laikā. Augustīna pārlicība, ka no pievēršanās Kristum, no ticības šajā pasaulē un laikā ir atkarīga mūžīgā dzīvība pēc laika beigām, visspilgtāk izceļ laika pozitīvo nozīmi visā glābšanas vēstures kontekstā katram cilvēkam.

PATEICĪBAS

Esmu pateicīga savam vectēvam par to, ka viņa iespaids uz manu personību bērnībā bija tik liels, ka pēc viņa nāves es sāku ticēt par cilvēku augstākam spēkam. Interese par reliģiskajiem jautājumiem mani aizveda līdz teoloģijas studijām.

Es pateicos mācītājam Jurim Rubenim, kura sprediķi 1990.–1996. gadā palīdzēja man ne tikai ticēt, bet arī domāt par teoloģiskiem jautājumiem.

Es pateicos savai vidusskolas skolotājai Valentīnai Špunei, kura man nu jau gandrīz pirms 20 gadiem iedeва izlasīt Augustīna *Confessiones* nupat iznākušo krievu tulkojumu. Kopš tā laika Augustīns ir bijis manu pētījumu, pārdomu un tulkojumu objekts.

Es pateicos profesoram Leonam Gabrielam Taivanam, kurš Kristietības vēstures kursa noslēguma pārbaudījumā mani novērtēja ar atzīmi 11.

Es pateicos LU Teoloģijas fakultātes bijušajam dekānam, pasniedzējam, kā arī manas draudzes mācītājam Jurim Cālītim, jo viņš nu jau 17 gadus man palīdz saprast, ka kristīgā ticība nav mācība un uzskatu sistēma, bet dzīvesveids. Un mans promocijas darbs tam rod apstiprinājumu arī Augustīna darbos.

Es pateicos antīko valodu speciālistei Inārai Ķemerei, jo viņas mīlestība pret senajām valodām ir palīdzējusi arī man darbā ar Augustīna tekstiem un viņas kompetence ļāvusi saprast daudzas sarežģītas Augustīna darbu vietas.

Es pateicos Arnim Rītupam, kurš jau 15 gadus ir labs draugs un arī šoreiz neliedza savu palīdzību darba tapšanas laikā.

Es pateicos visai savai ģimenei, kura man ir palīdzējusi un atbalstījusi visdažādākajos veidos.

Un visbeidzot es esmu pateicīga Eiropas Sociālajam fondam, kura stipendija man lika tomēr pabeigt šo darbu, kuru bija sākusi pirms 10 gadiem un kuru jau biju nolikusi malā.

Laura HANSONE,
Rīga, Latvija, 2010. gada oktobris

AUGUSTĪNA DARBU SARAKSTS¹

Daudzu darbu sarakstīšanas laiki ir aptuveni.

Augustīnam ir bijuši arī citi darbi, kuri ir pazuduši, piemēram, *Par ģeometriju*, *Par filozofiju*, *Par skaisto un piemēroto* (*De pulchro et apto*, 380/381), *Jēkaba vēstules skaidrojums*, *Pret Hilāriju*, *Par Maksimiāna piekritējiem pret donātistiem*, *Pret kādu donātistu*.

| | | |
|--------------------------------------|--|---|
| 386–387 | Pret akadēmiķiem | Contra academicos |
| 386–387 | Par laimīgu dzīvi | De vita beata |
| 386–387 | Par kārtību | De ordine |
| 386–387 | Sarunas pašam ar sevi | Soliloquia |
| 387 | Par dialektiku | De dialectica |
| 387 | Par gramatiku | De grammatica |
| 387 | Par retoriku | De rhetorica |
| 387 | Par aritmētiku | De arithmetica |
| 387; 389 | Par dvēseles nemirstību | De immortalitate animae |
| 387–391 | Par mūziku | De musica |
| 387–388 | Par dvēseles lielumu | De quantitate animae |
| 1. gr. 388; 2.–3. gr. 391, 395 | Par brīvo izvēli (3 gr.) | De libero arbitrio |
| 387–388 | Par katoliskās Baznīcas tikumiem un manihejiešu tikumiem (2 gr.) | De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum |
| 388–389 | Par <i>Genesis</i> grāmatu – pret manihejiešiem (2 gr.) | De Genesi contra manicheos |
| 388– 395/396 | Par 83 dažādiem jautājumiem | De diversis quaestionibus LXXXIII |
| 389 | Par skolotāju | De magistro |
| 390–391 | Par patieso reliģiju | De vera religione |
| 391–392 | Par ticības derīgumu – Honorātam | De utilitate credendi ad Honoratum |
| 392–393 | Par divām dvēselēm – pret manihejiešiem | De duabus animabus contra manicheos |
| 392, 28.– 29. aug. | Runas pret manihejieti Fortunātu | Acta contra Fortunatum manicheum |
| 392– 418/422 | Psalmu komentāri | Enarrationes in Psalmos |
| 393, 8. okt. | Par ticību un ticības apliecību | De fide et symbolo |
| 393–394; 426–427 | Par <i>Genesis</i> grāmatu burtiski, nepabeigts darbs | De Genesi ad litteram, liber imperfectus |
| 393–395 | Par Kunga Kalna sprediķi | De sermone Domini in monte |
| 393–395 | Psalmi pret donātistiem | Psalmus contra partem Donati |

¹Disertācijā citēto darbu sarakstu skat. kopsavilkumā.

| | | |
|------------------|--|---|
| 394 | Pret manihejiešu skolnieku Adimantu | Contra Adimantum manichei discipulum |
| 394–395 | Vairāku nostādņu skaidrojums no Vēstules romiešiem | Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos |
| 394–395 | Nepabeigts Vēstules romiešiem skaidrojums | Epistulae ad Romanos inchoata expositio |
| 394–395 | Vēstules galatiešiem skaidrojums | Expositio epistolae ad Galatas |
| 394–395 | Par meliem | De mendacio |
| 396–398 | Par dažādiem jautājumiem – Simpliciānam | De diversis quaestionibus ad Simplicianum |
| 396 | Par kristīgo cīņu | De agone christiano |
| 397 | Pret Mani tā saukto <i>Pamatvēstuli</i> | Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti |
| 396; 426–427 | Par kristīgo mācību (4 gr.) | De doctrina christiana |
| 397–399 | Pret manihejieti Faustu (33 gr.) | Contra Faustum manicheum |
| 397–401 | Atzīšanās (13 gr.) | Confessiones |
| 398 | Par kristīgu rīcību | De disciplina christiana |
| 399–400 | Evaņģēliju jautājumi (2 gr.) | Quaestiones evangeliorum |
| 399 | Par labā dabu – pret manihejiešiem | De natura boni contra manicheos |
| 399 | Pret manihejieti Sekundīnu | Contra Secundinum manicheum |
| 399 | Piezīmes pie Ījaba grāmatas | Annotationes in Iob |
| 399–400 | 17 jautājumi par Mateja evaņģēliju | Questiones XVII in Matthaeum |
| 400.403 | Pret Petiliāna darbiem | Contra litteras Petiliani |
| 399–422/426 | Par Trīsvienību (15 gr.) | De Trinitate |
| 399 | Par neizglītoto apmācību | De catechizandis rudibus |
| 399–400 | Par evaņģēlistu saskaņu (4 gr.) | De consensu evangelistarum |
| 400 | Pret Parmeniana vēstuli (3 gr.) | Contra epistolam Parmeniani |
| 400 | Par ticību neredzamām lietām | De fide rerum quae non videntur |
| 400/401 | Par kristību – pret donātistiem (7 gr.) | De baptismo contra donatistas |
| 401 | Par mūku darbu | De opere monachorum |
| 401 | Par laulības labumu | De bono coniugali |
| 401 | Par svēto jaunavību | De sancta virginitate |
| 401–403 | Pret Petiliāna darbiem (3 gr.) | Contra litteras Petiliani |
| 402–405 | Par Baznīcas vienotību – katoliskajiem brāļiem | De unitate ecclesiae ad catholicos fratres |
| 401–415 | Par <i>Genesis</i> grāmatu burtiski (12 gr.) | De Genesi ad litteram |
| 404, 7.–12. dec. | Pret manihejieti Fēlikšu | Contra Felicem manicheum |

| | | |
|----------------|--|--|
| 405/406 | Pret gramatiķi donātistu Kreskoniju (4 gr.) | Contra Cresconium grammaticum partis Donati |
| 406 | Par dēmonu pielūgšanu | De divinatione daemonum |
| 408 | Par gavēņa derīgumu | De utilitate ieiunii |
| 408–409 | Jautājumi pagāniem | Questiones expositae contra paganos |
| 410/411 | Par vienīgo kristību – pret Petiliānu | De unico baptismo contra Petilianum |
| 411 | Pret donātistiem | Contra donatistas |
| 411 | Par grēku sekām un piedošanu un par bērnu kristību – Marcellīnam (3 gr.) | De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum |
| 411, jūnijs | Kopsavilkums par strīdu ar donātistiem (3 gr.) | Breviculus collationis cum donatistis |
| 412 | Par garu un burtu – Marcellīnam | De spiritu et littera ad Marcellinum |
| 412 | Par Jaunās Derības žēlastību – Honorātam (140. vēstule) | De gratia Novi Testamenti ad Honoratum |
| 413 | Par Dieva redzēšanu – Paulīnam (147. vēstule) | De videndo Deo ad Paulinum |
| 413 | Par ticību un darbiem | De fide et operibus |
| 413–427 | Par Dieva pilsētu – Marcellīnam (22 gr.) | De civitate Dei ad Marcellinum |
| 414 | Par atraitnības labumu – Jūliānam | De bono viduitatis ad Iulianum |
| 406–421 | Traktāts par Jāņa evaņģēliju | In Johannis evangelium tractatus |
| 406–407 | Traktāts par Jāņa vēstuli partiešiem (10 gr.) | Tractatus in Epistulam Johannis ad Parthos |
| 415 | Par Jēkaba izteikumiem (167. vēstule) | De sententia Iacobi |
| 415 | Par dabu un žēlastību – Timasijam un Jēkabam | De natura et gratia ad Timasium et Iacobum |
| 415 | Par dvēseles izcelsmi (166. vēstule) | De origine animae |
| 415 | Par cilvēka taisnīguma pilnveidošanu | De perfectione iustitiae hominis |
| 415 | Pret priscilliānistiem un origenistiem – Orozijam | Contra priscillianistas et origenistas ad Orosium |
| 417 | Par Dieva klātbūtni | De praesentia Dei |
| 417 | Par Pelagija darbiem (7 gr.) | De gestis Pelagii |
| 417–418 | Par pacietību | De patientia |
| 418 | Par Kristus žēlastību un iedzimto grēku – pret Pelagiju un Celestiju (2 gr.) | De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium |
| 418, 20. sept. | Strīdi ar Emeritu, donātistu bīskapu (2 gr.) | Gesta cum Emerito, donatistarum episcopo |
| 419 | Pret ariāņu sprediķi | Contra sermonem arianorum |
| 418–420 | Par atturību | De continentia |
| 419 | Pret donātistu bīskapu Gaudenciju (2 gr.) | Contra Gaudentium donatistarum episcopum |

| | | |
|---------|--|---|
| 419–420 | Sarunas par Heptateuhu (7 gr.) | Locutiones in Heptateuchum |
| 419–420 | Jautājumi par Heptateuhu (7 gr.) | Quaestiones in Heptateuchum |
| 419–420 | Pret <i>Likuma</i> un <i>Praviešu</i> pretiniekiem (2 gr.) | Contra adversarium Legis et Prophetarum |
| 419/421 | Par laulātajiem un iekāri – Valerijam (2 gr.) | De nuptiis et concupiscentia ad Valerium |
| 419/421 | Par dvēseli un tās izcelsmi (4 gr.) | De anima et eius origine |
| 419/421 | Par laulības pārkāpējiem (2 gr.) | De conjugii adulterinis |
| 420 | Pret meliem | Contra mendacium |
| 421 | Pret divām pelagiāņu vēstulēm (4 gr.) | Contra duas epistolas pelagianorum |
| 421–422 | Pret pelagiāni Jūliānu (6 gr.) | Contra Iulianum pelagianum |
| 421/422 | Rokasgrāmata Laurencijam jeb Par ticību, cerību un mīlestību | Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate |
| 422 | Par mirušo godināšanu – Paulīnam | De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum |
| 424 | Par astoņiem Dulcīcija jautājumiem | De octo Dulcitii quaestionibus |
| 425 | Par ticības apliecību – kristāmajiem | De symbolo ad catechumenos |
| 426–427 | Par žēlastību un brīvo gribu – Valentīnam | De gratia et libero arbitrio ad Valentinum |
| 426–427 | Par pārmetumiem un žēlastību | De correptione et gratia |
| 426–427 | Pārskati (2 gr.) | Retractationes |
| 427 | Spogulis no Svētajiem Rakstiem | Speculum de Scriptura Sacra |
| 427–428 | Strīds ar ariāņu bīskapu Maksimīnu | Collatio cum Maximino arianorum episcopo |
| 427–428 | Pret Maksimīnu (2 gr.) | Contra Maximinum |
| 428 | Par herēzēm – Kvodvultdeusam | De haeresibus ad Quodvultdeum |
| 428–429 | Par svēto predestināciju – Prosperam un Hilarijam | De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium |
| 428–429 | Par neatlaidības dāvanu | De dono perseverantiae |
| 428–429 | Traktāts pret jūdiem | Tractatus adversus Iudaeos |
| 429–430 | Pret Jūliāna otro atbildi, nepabeigts darbs (6 gr.) / Pret Jūliānu, nepabeigts darbs | Contra secundam Iuliani responsionem, imperfectum opus / Contra Iulianum opus imperfectum |
| 386–429 | Vēstules | Epistolae |
| 386–429 | Sprediķi | Sermones |

LITERATŪRAS SARAKSTS¹

- ALFARIC, Prosper. *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris: E. Nourry, 1918.
- ALFARIC, Prosper. *Les écritures manichéennes, leur constitution, leur histoire*. Paris: E. Nourry, 1918.
- AMARI, Giuseppe. *Il concetto di storia in Sant'Agostino*. Roma: Edizioni Paoline, 1951.
- ARBESMANN, Rudolph. "The Concept of "Christus medicus" in St. Augustine". *Traditio* 10 (1954): 1–28.
- ARBESMANN, Rudolph. "The "Vita Aurelii Augustini Hipponensis episcopi" in Cod. Laurent. Plut. 90 Sup. 48". *Traditio* 18 (1962): 319–355.
- ARCHAMBAULT, Paul J. "On the Uses and Limits of Psychobiography". In Frederick E. Van Fleteren, ed. *Augustine—Second Founder of the Faith*. (Series: *Collectanea Augustiniana*.) New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 83–99.
- ARMSTRONG, A. Hilary. "Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine". *Augustinus Magister* I (1954–1955): 277–283.
- ARMSTRONG, A. Hilary. *St. Augustine and Christian Platonism (The Saint Augustine Lecture Series)*. Villanova: Villanova University Press, 1966.
- AUGUSTĪNS. *Atzīšanās*. Tulk. Laura Hansone. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008.
- BALOGH, Joseph. "Zu Augustins Konfessionen, Doppeltes Kledon in der "tolle, lege" Szene". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Kirche* 25 (1926): 265–70.
- BAVEL, Tarsicius J. van, OESA. *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin (=Paradosis 10)*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1954.
- BEATRICE, Pier Franco. *Tradux peccati: Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale (=Studia Patristica Mediolanensia 8)*. Milan: Vita e pensiero, 1978.
- BEIERWALTES, Werner. *Regio Beatitudinis: Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens (=Philosophisch-historische Klasse 6)*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH, 1981.
- BERLINGER, Rudolf. "Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953): 493–510.
- BLANCHARD, Pierre. "Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions", Veritas-Caritas-Aeternitas". *Recherches Augustiniennes* 2 (1962): 311–330.
- BLUMENBERG, Hans. "Curiositas und veritas: Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones, X, 35". *Studia Patristica* 6 (1962): 294–302.
- BOEHM, Sigurd. *La temporalité dans l'anthropologie augustiniennne*. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- BOISSIER, Gaston. "La conversion de saint Augustin". *Revue des Deux Mondes* 85 (1988): 43–69.
- BOLGIANI, Franco. *La conversione di S. Agostino e l'VIIIo libro delle "Confessioni"*. Torino: Università di Torino, 1956.
- BONNER, Gerald. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. 2nd ed. Norwich, U.K.: Canterbury Press, 1986.
- BOOTH Edward. *St. Augustine and Western Tradition of Self-Knowing*. Villanova: Villanova University Press, 1989.
- BOROS, Ladislaus, S.J. *Das Problem der Zeitlichkeit bei Augustinus*. Dissertation, München, 1954.
- BOURKE, Vernon J. *Augustine's Love of Wisdom: An Introspective Philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press, 1992.
- BOURKE, Vernon J. *Augustine's Quest of Wisdom: Life and History of the Bishop of Hippo*. Milwaukee: Bruce Publishing, 1945.

¹ Disertācijā citēto darbu sarakstu skat. kopsavilkumā.

- BOYER, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. 2nd ed. Paris: Beauchesne, 1953.
- BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. 2nd ed. Paris: Beauchesne, 1940.
- BRESCIA, Giuseppe. *Sant'Agostino e l'ermeneutica del tempo: analisi e trasposizioni*. Milazzo: Spes, 1987.
- BREZZI, Paolo. "Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino". *Revue des études Augustiniennes* 1 (1955): 149–160.
- BREYFOGLE, Todd. "Book Three: "No Changing Nor Shadow"". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 35–52.
- BRIGHT, Pamela. "Book Ten: The Self Seeking the God Who Creates and Heals". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 155–166.
- BROWN, Peter. *Augustine and Sexuality. Protocol of the Forty Sixth Colloquy*. Berkeley: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1983.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BROWN, Peter. *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. London: Faber, 1971.
- BROWN, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- BUBACZ, Bruce. *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*. New York: Ewin Mellen Press, 1981.
- BUCHER, Alexius J. "Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins". *Recherches Augustiniennes* 11 (1975): 35–51.
- BUCHHEIT, V. "Augustinus unter dem Feigenbaum (Zu Conf. VIII)". *Vigiliae Christianae* 22 (1968): 257–271.
- BURNABY, John. *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*. London: Hodder & Stoughton, 1938.
- BURNET, J., ed. *Platonis opera*. vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- BURNS, J. Patout. "Ambrose Preaching to Augustine: The Shaping of Faith". In *Augustine—Second Founder of the Faith*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 373–386.
- BURRELL, David. "Reading "The Confessions" of Augustine: An Exercise in Theological Understanding". *Journal of Religion* 50 (1970): 327–351.
- CALDWELL, Ellen C. "The *loquaces muti* and the *Verbum infans*: Paradox and Language in the Confessions of St. Augustine". In *Augustine—Second Founder of the Faith*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 101–111.
- CALLAHAN, John F. *Augustine and the Greek Philosophers*. Villanova: Villanova University Press, 1967.
- CALLAHAN, John F. "Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine's Theory of Time". *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 437–454.
- CALLAHAN, John F. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. 2nd ed. Westport, CT: Greenwood Press, 1979.
- CALLAHAN, John F. "Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time". In *Proceedings of the XIIth International Congress of Philosophy*, Firenze: Sansoni, 1960, 59–62.
- CAMBRONNE, Patrice. "Libro V, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*, vol. 2. Milano: A. Mondadori, 1993, 195–234.
- CAMBRONNE, Patrice. *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les "Confessions" de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1982.

- CAMERON, Michael. "Sign". In Allan D. Fitzgerald, OSA et al., eds. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 793–98.
- CARY, Phillip. "Reading and Seeing: A Reply to Van Fleteren". In: *Augustinian Studies* 34. 2 (2003): 255–265.
- CARY, Phillip. "Book Seven: Inner Vision as the Goal of Augustine's Life". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 107–126.
- CAVADINI, John C. "Book Two: Augustine's Book of Shadows". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 25–34.
- CAVADINI, John C. "Time and Ascent in Confessions XI". In Joseph T. Lienhard et al., eds. *Augustine—presbyter factus sum*. New York: Peter Lang, 1993: 171–85.
- CAYRÉ, Fulbert. "La conversion de saint Augustin. Le tolle, lege des Confessions". *L'Année théologique augustinienne* 12 (1951): 144–151.
- CAYRÉ, Fulbert. "La sagesse dans les Confessions de saint Augustin". *L'Année théologique augustinienne* 12 (1951): 341–344.
- CAYRÉ, Fulbert. "Le Christ dans les Confessions". *L'Année théologique augustinienne* 13 [=14] (1953): 232–259.
- CAYRÉ, Fulbert. "Le livre XIII des "Confessions"". *Revue des études augustinienes* 2 (1956): 143–61.
- CAYRÉ, Fulbert. "Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin". *L'Année théologique augustinienne* 13 [=14] (1953): 13–32.
- CAYRÉ, Fulbert. "Mystique et sagesse dans les Confessions de saint Augustin". *Recherches de science religieuse* 39 (1951): 443–460.
- CAYRÉ, Fulbert. "Notes sur les Confessions de saint Augustin. Première appels de Dieu a la vie intérieure". *L'Année théologique augustinienne* 12 (1951): 239–243.
- CHADWICK, Henry. *Augustine (Past Masters Series)*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- CHAIX-RUY, Jules. "La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin", *Augustinus Magister* I (1954–1955), Paris: Études Augustiniennes: 923–931.
- CHAIX-RUY, Jules. "La perception du temps chez saint Augustin". *Saint Augustin, Cahiers de la nouvelle journée* 17 (1930): 71–93.
- CHAIX-RUY, Jules. "Le problème du temps dans les "Confessions" et dans la "Cité de Dieu"". *Giornale di Metafisica* 9 (1954): 464–477.
- CHAIX-RUY, Jules. *Saint Augustin: temps et histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.
- CLARK, Mary T. *Augustine (Outstanding Christian Thinkers Series)*. London: Continuum, 1994.
- COOPER, John C. "Why Did Augustine Write Books XI–XIII of the Confessions". *Augustinian Studies* 2 (1971): 37–46.
- Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 96 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1866–.
- Corpus Christianorum Series Latina*. 194 vols. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CORRADINI, Richard. *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*. Wien, München: R. Oldenbourg Verlag, 1997.
- CORSINI, Eugenio. "Commento, libro 11". "Le Confessioni" di Agostino d'Ipbona. Vol. 4. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987: 35–65.
- CORTI, C. Augustin. *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- COURCELLE, Pierre. *Late Latin Writers and their Greek Sources*. – Transl. Harry E. Wedeck. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

- COURCELLE, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*. Paris: Études Augustiniennes, 1973.
- COURCELLE, Pierre. "Les premières Confessions de saint Augustin". *Revue des études latines* 21–22 (1943–44): 155–74.
- COURCELLE, Pierre. "Note sur le *tolle, lege*". *L'Année théologique augustiniennne* 12 (1951): 253–60.
- COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. 2nd ed. Paris: E. de Boccard, 1968.
- COURCELLE, Pierre. "Source Chrétienne et Allusions Païennes de l'épisode du *Tolle, lege* (Saint Augustin, Confessions, VII, xii, 29)". *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse* 32 (1952): 171–200.
- COUTOURIER, Charles. "'Sacramentum' et 'Mysterium' dans l'oeuvre de saint Augustin". *Études augustiniennes* (1953): 161–332.
- CRACCO RUGGINI, Lellia. "Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390". *Augustinianum* 14 (1974): 409–49.
- CRESWELL, Dennis Roger. *St. Augustines Dilemma: Grace and Eternal Law in the Major Works of Augustine of Hippo*. New York: Peter Lang, 1997.
- CRISTIANI, Marta. "Libro III, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 1. Milano: A. Mondadori, 1992: 199–259.
- CRISTIANI, Marta. "Libro XI, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 4. Milano: A. Mondadori, 1996: 251–330.
- CROSSON, Frederick J. "Book Five: The Disclosure of Hidden Providence". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 71–88.
- CROUSE, Robert D. "*In multa defluximus*: Confessions X, 29–43, and St. Augustine's Theory of Personality". In H.J. Blumenthal and R.A. Markus, ed. *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honor of A.H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981: 180–185.
- CROUSE, Robert D. "*Recurrens in te unum*: The Pattern of St. Augustine's 'Confessions'". *Studia Patristica* 14 (1976): 289–392.
- CURLEY, Augustine J. *Augustine's Critique on Scepticism: A Study of Contra Academicos*. NY: Peter Lang, 1997.
- CUTRONE, Emmanuel J. "Sacraments". In Allan D. Fitzgerald, OSA et al., eds. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 741–47.
- DALY, Lawrence J. "Psychohistory and St. Augustine's Conversion Process: An Historiographical Critique". *Augustiniana* 28 (1978): 231–254.
- DE CAPITANI, Franco. "Il libro II delle 'Confessioni' di Sant' Agostino". In *Le Confessioni di Agostino d'Ippona: Libri I–II*. Vol. 1. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984: 89–121.
- DESCH, Waltraud. *Augustins Confessiones: Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung*. Frankfurt am Main: Lang, 1988.
- DI BERARDINO, Angelo. "La cristianizzazione del tempo nei secoli IV–V: la domenica". *Periodicum semestre Instituti Patristici "Augustinianum"*, 2002: 97–125.
- DI GIOVANNI, Alberto. "Commento, libro 13". *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 4. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987: 97–112.
- DI GIOVANNI, Alberto. "Creazione ed essere nelle 'Confessioni' di sant'Agostino". *Revue des études augustiniennes* 20 (1974): 285–312.
- DI GIOVANNI, Alberto. *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di Sant'Agostino*. Roma: Edizioni ABETE, 1964.
- DI GIOVANNI, Alberto. *La dialettica dell'amore. "Uti-frui" nelle preconfessioni di Sant'Agostino*. Roma: Edizioni ABETE, 1965.

- DI GIOVANNI, Alberto. "Significato ultimo delle "Confessioni" di Sant-Agostino. Per un' interpretazione metafisica di "confessio"". *Giornale di metafisica* 20 (1965): 122–141.
- FISCHER, Norbert and Cornelius Mayer, eds. *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004.
- DJUTH, Marianne. "Stoicism and Augustine's Doctrine of Human Freedom after 396". In *Augustine—Second Founder of the Faith*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 387–420.
- DODDS, Eric R. "Augustine's "Confessions": A study of spiritual maladjustment". *Hibbert Journal* 26 (1928): 459–473.
- DOIGNON, Jean. "L'Enseignement de "L'Hortensius" de Cicéron sur les Richesses devant la conscience d'Augustin jusqu'aux "Confessions"". *L'antiquité Classique* 51 (1982): 193–206.
- DÖNT, Eugen. "Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumgespräche des Augustinus". *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik* 82 (1969): 181–197.
- DÖNT, Eugen. "Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen". *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 99 (1971): 350–361.
- DOUCET, Dominique. "L' "Ars memoriae" dans les "Confessions"". *Revue des études augustiniennes* 33 (1987): 49–69.
- DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- DUCHROW, Ulrich. "Der Aufbau von Augustins Schriften "Confessiones" und "De Trinitate"". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965): 338–367.
- DUCHROW, Ulrich. "Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966): 267–288.
- DUCHROW, Ulrich. *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.
- DULAËY, Martine. *La rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1973.
- DURABLE, Dominique. "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin". *Recherches Augustiniennes* 14 (1981): 197–241.
- DUTTON, Marsha L. "'When I Was a Child": Spiritual Infancy and God's Maternity in Augustine's "Confessiones"". *Augustine: Second Founder of the Faith*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 113–140.
- EARL, James W. "The Typology of Spiritual Growth in Augustine's "Confessions"". *Notre Dame English Journal* 13 (1981): 13–28.
- EBOROWICZ, W. "Commentaires anonymes des "Confessions" de saint Augustin en France au XVII et leur auteur". *Revue des études augustiniennes* 7 (1962): 333–363.
- EBOROWICZ, W. "La misère des enfants d'après les "Confessions" de saint Augustin et ses écrits anti-pélagiens". *Studia Patristica* 14 (1976): 410–416.
- EMILSSON, Eyjólfur Kjalar. "Cognition and its object". In Lloyd P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 217–249.
- EVANS, Gillian. R. *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- FELDMANN, Erich. *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Dissertation, Münster, 1975.
- FERGUSON, Margaret. "Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language". *Georgia Review* 29 (1975): 842–64.
- FERRARI, Leo C. "Astronomy and Augustine's Break with the Manichees". *Revue des études augustiniennes* 19 (1973): 263–76.

- FERRARI, Leo C. "Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 127–136.
- FERRARI, Leo C. "Christus Via in Augustine's Confessions". *Augustinian Studies* 7 (1976): 47–58.
- FERRARI, Leo C. "Monica on the Wooden Ruler (Conf. 3.11.19)". *Augustinian Studies* 6 (1975): 193–205.
- FERRARI, Leo C. "Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29–30)". *Augustinian Studies* 11 (1980): 5–20.
- FERRARI, Leo C. "Saint Augustine's Conversion Scene: The End of a Modern Debate?" *Studia Patristica* 22 (1989): 235–50.
- FERRARI, Leo C. "The Arboreal Polarisation in Augustine's "Confessions"". *Revue des études augustiniennes* 25 (1979): 35–46.
- FERRARI, Leo C. *The Conversions of Saint Augustine*. Villanova: Villanova University Press, 1984.
- FERRARI, Leo C. "The Dreams of Monica in Augustine's "Confessions"". *Augustinian Studies* 10 (1979): 3–17.
- FERRARI, Leo C. "The "Food of Truth" in Augustine's Confessions". *Augustinian Studies* 9 (1978): 1–14.
- FERRARI, Leo C. "The pear-theft in Augustine's "Confessions"". *Revue des études augustiniennes* 16 (1970): 233–242.
- FERRARI, Leo C. "The Theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions". *Recherches Augustiniennes* 12 (1977): 105–18.
- FINAERT, L. *L'évolution littéraire de saint Augustin*. Paris: Belles Lettres, 1939.
- FINAERT, L. *Saint Augustin rhéteur*. Paris: Belles Lettres, 1939.
- FISCHER, Norbert. "Die Zeit, die Zeiten und das Zeitliche in Augustins *Confessiones*". In Norbert Fischer and Dieter Hattrup, eds. *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11–13*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006: 51–64.
- FISCHER, Norbert. "Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen". In Norbert Fischer and Cornelius Mayer, eds. *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004: 489–552.
- FISCHER, Norbert. "Sein und Sinn der Zeitlichkeit im Philosophischen Denken Augustins". *Revue des études augustiniennes* 33 (1987): 205–234.
- FITZGERALD, Allan D., OSA et al., eds. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- FLASCH, Kurt. *Augustin: Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam, 1980.
- FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- FLORES, Ralph. "Reading and Speech in St. Augustine's "Confessions"". *Augustinian Studies* 6 (1975): 1–13.
- FONTAINE, Jacques. "Introduzione generale". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. vol. 1. Milano: A. Mondadori, 1992: ix–cxxxiv.
- FONTAINE, Jacques. "Sens et valeur des images dans les "Confessions"". *Augustinus Magister* 1 (1954–1955): 117–126.
- FONTAINE, Jacques. "Une révolution littéraire dans l'Occident latin: Les Confessions de saint Augustin". *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987): 173–93.
- FRANK, Manfred. *Zeitbewusstsein*. Pfullingen: Neske, 1990.
- FREDRIKSEN, Paula. *Augustine on Romans*. Chico: Scholars Press, 1982.
- FREDRIKSEN, Paula. "Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine's Answer to Mani, Plotinus and Julian". *Recherches Augustiniennes* 23 (1988): 87–114.

- FREDRIKSEN, Paula. "Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self". *The Journal of Theological Studies* 37 (1986): 3–34.
- FREYER, Ilse. *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form*. Berlin: Triltsch & Huther, 1937.
- FUTCH, Michael. "Augustine on the Successiveness of Time". *Augustinian Studies* 33 (2002): 17–38.
- GALATI, Licinio. *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*. Roma: Edizioni Paoline, 1956.
- GALVÃO, Henrique de Noronha. *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981.
- GATTI, Maria Luisa. "Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism". In Lloyd P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 10–37.
- GEERLINGS, Wilhelm. *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978.
- GEORGIU S.T. *The Last Transfiguration: The Quest for Spiritual Illumination in the Life and Times of St. Augustine*. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1994.
- GEYSER, Joseph. "Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit". In M. Grabmann and J. Mausbach, eds. *Aurelius Augustinus*. Köln: J.P. Bachem, 1930: 63–86.
- GILSON, Étienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin". *Recherches Augustiniennes* 2 (1962): 205–223.
- GILSON, Étienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Transl. L.E.M. Lynch, NY: Random House, 1960.
- GLOY, Karen. "Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones". *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988): 72–95.
- GORMAN, Michael M. "Aurelius Augustinus: The Testimony of the Oldest Manuscripts of Saint Augustine's Works". *The Journal of Theological Studies* 35 (1984): 475–480.
- GORMAN, Michael M. "The Early Manuscript Tradition of St. Augustine's Confessiones". *The Journal of Theological Studies* 34 (1983): 114–45.
- GRABMANN, Martin. "Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken". In M. Grabmann and J. Mausbach, eds. *Aurelius Augustinus*, Köln: J.P. Bachem, 1930: 87–110.
- GROS, Hélène. *La valeur documentaire des "Confessions" de saint Augustin*. Paris: Desclée, 1927.
- GROTZ, Klaus. *Die Einheit der "Confessiones". Warum bringt Augustin in den letzten Büchern seiner Confessiones' eine Auslegung der Genesis?* Dissertation, Tübingen, 1969–1970.
- GUARDINI, Romano. *The Conversion of Augustine*. London: Sands, 1960.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1959.
- HAGENDAHL, Harald. *Augustine and the Latin Classics*. 2 vols. Göteborg, 1967.
- HANKEY, Wayne J. "'Knowing as We Are Known" in Confessions 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity". *Augustinian Studies* 34. 1 (2003): 23–38.
- HANSONE, Laura. "Augustine's Antecedents in Understanding Faith and Knowledge as leading to salvation". In: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (=Studia Ephemeridis Augustinianum 96)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006: 607–616.
- HANSONE, Laura. "Laiks svētā Augustīna epistemoloģijā". *Ceļš* 54 (2002). Rīga: LU TF izdevniecība Ceļš: 189–200.
- HANSONE, Laura. "Svētā Augustīna mācība par zīmēm. Sakraments kā mūžīgas "lietas" laicīga "zīme". *Ceļš* 56 (2005). Rīga: LU TF izdevniecība Ceļš: 88–107.

- HANSONE, Laura. "Svētais Augustīns par laika sākumu". // Sast. J. Rubenis. *Teoloģija: mūsdienu latviešu teologu raksti I*, Rīga: Zvaigzne ABC: 73–84.
- HANSONE, Laura. "Time, Sign and Sacrament in St. Augustine". *Humanities and Social Sciences in Latvia* 46 (2005): 22–47.
- HARNACK, Adolf von. *Augustins Konfessionen*. Giessen, 1887.
- HARRISON, Carol. "Augustine and the Art of Gardening". In R.N. Swanson, ed. *The Use and Abuse of Time in Christian History*. (= *Studies in Church History* 37). Woodbridge: Boydell and Brewer, 2002: 13–34.
- HARRISON, Carol. *Beauty and revelation in the Thought of St. Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HEIM, Matthias. *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung* (= *Cassiciacum VII*). Würzburg: Rita-Verlag der Augustiner, 1941.
- HENRY, Paul. *La Vision d'Ostie: sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1938.
- HENRY, Paul. *Saint Augustine on Personality*. New York: Macmillan, 1960.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- HESSEN, Johannes. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- HÖLSCHER, Ludger. *The Reality of the Mind: Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. London and NY: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HOLTE, Ragnar. *Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- HOSKINS, Gregory. "Augustine and Ricoeur on the Circle of Time and Narrative". In C.T. Daly et al., eds. *Augustine and History*. (Series: *Augustine in conversation: Tradition and Innovation*). Lanham, MD: Lexington Books, 2007: 221–241.
- HRDLICKA, Clement Louis. *A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the "Confessions" of St. Augustine*. Washington D.C.: Catholic University of America, 1931.
- HÜBNER, Wolfgang. "Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*: Vergilisches bei Augustin". *Revue des études augustiniennes* 27 (1981): 245–63.
- HUFTIER, M. *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*. Paris: Desclée, 1964.
- ISNENGI, Alfons. "Textkritisches zu Augustins "Bekanntnissen"". *Augustiniana* 15 (1965): 5–31.
- JESS, Wilma Gundersdorf von. "Augustine at Ostia: A Disputed Question". *Augustinian Studies* 4 (1973): 159–174.
- JESS, Wilma Gundersdorf von. "Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine". *Augustinian Studies* 6 (1975): 75–96.
- JONES, David Albert. *Approaching the End: a Theological Exploration of Death and Dying*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KAISER, Hermann-Josef. *Augustinus: Zeit und Memoria*. Bonn: Bouvier, 1969.
- KEELER, Leo William. *Sancti Augustini doctrina de cognitione* (= *Textus et documenta. Series Philosophica* 11). Roma: Pontifica Universitas Gregoriana, 1934.
- KENNEDY, Robert P. "Book Eleven: The "Confessions" as Eschatological Narrative". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 167–183.
- KIENZLER, Klaus. "Der Aufbau der "Confessiones" des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate". *Recherches Augustiniennes* 24 (1989): 123–64.
- KIENZLER, Klaus. "Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott". In Norbert Fischer and Cornelius Mayer, eds. *Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004: 61–106.

- KIRWAN, Christopher. *Augustine (Series: The Arguments of the Philosophers)*. London, NY: Routledge, 1989.
- KLIGERMAN, Charles. "A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 5 (1957): 469–484.
- KLOSE, Thomas. "Quaerere Deum: Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den "Bekenntnissen" Augustins". *Theologie und Philosophie* 54 (1979): 183–218.
- KNAUER, Georg Nicolaus. "Peregrinatio animae: Zur Frage der Einheit der augustiniischen Konfessionen". *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 85 (1957): 216–48.
- KNAUER, Georg Nicolaus. *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- KORGER, Matthias E. "Grundprobleme der Augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von "De genesi ad litteram" XII". *Recherches Augustiniennes* 2 (1962): 33–57.
- KÖRNER, Franz. *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*. Freiburg: K. Alber, 1959.
- KÖRNER, Franz. "Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins". *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956): 166–217.
- KÖRNER, Franz. "Die Entwicklung Augustins von der Anamnese zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips". *Tübinger Theologische Quartalschrift* 134 (1954): 397–447.
- KUSCH, Horst. *Der Aufbau der "Confessiones" des Aurelius Augustinus*. Dissertation, Leipzig, 1951.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Recherches de la chronologie augustiniennne*. Paris: Études Augustiniennes, 1965.
- LADNER, Gerhart B. *The Idea of Reform*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- LAMPEY, Erich. *Das Zeitproblem nach den "Bekenntnissen" Augustins*. Regensburg: J. Habel, 1960.
- LANCEL, Serge. *St. Augustine*. London: SCM Press, 2002.
- LAWLESS, George. *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- LAWLESS, George. "Interior Peace in the "Confessiones" of St. Augustine". *Revue des études augustiniennes* 26 (1980): 45–61.
- LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950.
- LECHNER, Odilo Hans Helmut. *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*. München: Pustet, 1964.
- LEGWIE, Bernhard. *Augustinus: Eine Psychographie*. Bonn: Marcus & Webers, 1925.
- LIENHARD, Joseph T., Earl C. Muller, and Roland J. Teske, eds. *Augustine—presbyter factus sum (Series: Collectanea Augustiniana)*. New York: Peter Lang, 1993.
- LIEU, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- LOCHER, Gottlieb Friedrich Daniel. "Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin". *Theologische Zeitschrift* 44 (1988): 147–167.
- LOCHER, Gottlieb Friedrich Daniel. *Hoop, eeuwigheit en tijd in de prediking van Augustinus*. Veenman: Wageningen, 1961.
- LODS, Marc. "La personne du Christ dans la "conversion" de saint Augustin". *Recherches Augustiniennes* 11 (1976): 3–34.
- LORENZ, B. "Überlegungen zum Bild des Weges in den "Confessiones" des Augustinus". *Studia Patristica* 17 (1982): 1264–8.
- LORENZ, Rudolf. "Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966): 1–61.
- LÖSSL, Josef. "Intellectus gratiae. Die erkenntnis-theoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo". *Vigiliae Christianae supplements* 38, Leiden, NY, Köln: Brill, 1997.

- LUMAN, Richard. "Journeys and Gardens: Narrative Patterns in the "Confessiones" of St. Augustine". In *Augustine—Second Founder of the Faith*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 141–157.
- LUNEAU, Auguste. *L'histoire du salut chez les peres de l'Eglise*. Paris: Beauchesne, 1964.
- MACNAMARA, Mary A. "Friendship in St. Augustine". *Studia Friburgensia* 20 (1958).
- MADEC, Goulven. "Commento, libro 7". *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 3. Palermo: Edizioni Augustinus, 1985: 45–69.
- MADEC, Goulven. "Libro VII, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 3. Milano: A. Mondadori, 1994: 165–227.
- MADEC, Goulven. *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- MADEC, Goulven. "'Tempora christiana"; Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne?". In C.P. Mayer and W. Eckermann, eds. *Scientia Augustiniana (=Cassiciacum 30)*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975: 112–136.
- MALLARD, William. *Language and Love: Introducing Augustine's Religious Thought through the "Confessions" Story*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.
- MALLARD, William. "The Incarnation in Augustine's Conversion". *Recherches Augustiniennes* 15 (1980): 80–98.
- MANDOUZE, André. "Commento, libro 5". In *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 2. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984: 39–55.
- MANDOUZE, André. *Saint Augustin: L'aventure du raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- MANN, William E. "The Theft of the Pears". *Apeiron* 12 (1978): 51–58.
- MARA, Maria Grazia. "Commento, libro 8". *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 3. Palermo: Edizioni Augustinus, 1985: 71–87.
- MAREC, Erwan. *Hippone la Royale. Antique Hippo Regius*. Algiers: Imprimerie officielle, 1954.
- MARGERIE, Bertrand de. *Introduction à l'histoire de l'exégèse: III, Saint Augustin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- MARKUS, Robert Austin. "History". In Allan D. Fitzgerald, OSA et al., eds. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- MARKUS, Robert Austin. *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*. Villanova: Villanova University Press, 1989.
- MARKUS, Robert Austin. "Marius Victorinus and Augustine". In A.H. Armstrong, ed. *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967: 329–419.
- MARKUS, Robert Austin. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- MARROU, Henri-Irénée. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montréal, Paris: J. Vrin, 1950.
- MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4th ed. Paris: Éditions de Boccard, 1958.
- MARTIN, Thomas F., OSA. "Book Twelve: Exegesis and "Confessio"". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 185–206.
- MATHEWES, Charles T. "Book One: The Presumptuousness of Autobiography and the Paradoxes of Beginning". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 7–24.
- MAYER, Cornelius Petrus, OSA, ed. *Augustinus-Lexikon*. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co, 1986–.

- MAYER, Cornelius Petrus, OSA. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. II. Teil: *Die antimanichäische Epoche*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1974.
- MAYER, Cornelius Petrus, OSA. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1969.
- MAYER, Cornelius Petrus, OSA. "Erfahrung und Rechenschaft in Augustins "Confessiones"". *Augustiniana* 29 (1979): 125–140.
- MAZZEO, Pietro. "Il problema agostiniano del tempo nelle "Confessiones" e nel "De civitate Dei"". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari* 15 (1972): 279–313.
- MCMAHON, Robert. *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*. Athens GA: University of Georgia Press, 1989.
- MCMAHON, Robert. "Book Thirteen: The Creation of the Church as the Paradigm for the Confessions". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 207–224.
- MCWILLIAM, Joanne. "The Study of Augustine's Christology in the Twentieth Century". In J. McWilliam, ed. *Augustine: From Rhetor to Theologian*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1992: 183–205.
- MCWILLIAM DEWART, Joanne. "Augustine's Struggle with Time and History". In *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Rome, 1986, *Atti*, 1987: vol. 2, 467–482.
- MEIJERING, Eginhard P. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse*. Leiden: Brill, 1979.
- MELCHIORRE, Virgilio. "Temporalità e ripresa in S. Agostino". *Rivista di Filosofia neoscolastica* 49 (1957): 459–468.
- MESCH, Walter. "Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?" *Antike und Abendland* 44 (1998): 139–162.
- MICHEL, H. "La Notion de l'Heure dans l'Antiquité". *Janus* 57 (1970), p. 115.
- MIGNE, Jacques Paul, ed. *Patrologia Latina*. Paris: Migne, 1844–1865.
- MILBANK, John. "Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul". In R. Dodaro, G. Lawless, eds. *Augustine and His Critics*. London, NY: Routledge, 2000: 77–102.
- MILES, Margaret. *Augustine on the Body*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.
- MILES, Margaret. *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's "Confessions"*. New York: Crossroad, 1992.
- MILNE, Cahill H. *A Reconstruction of the Old Latin Texts of the Gospels in St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- MISCH, Georg. "Die "Bekenntnisse" Augustins". *Geschichte der Autobiographie* I. Leipzig, Berlin: Teubner, 1907: 402–440.
- MOMMSEN, Theodor E. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*". In E.F. Rice, Jr., ed. *Medieval and Renaissance Studies*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1959.
- MOREAU, M. "Mémoire et Durée". *Revue des études augustiniennes* 1 (1955): 239–50.
- MOURANT, John A. "Augustine and the Academics". *Recherches Augustiniennes* 4 (1966): 67–96.
- MOURANT, John A. *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Villanova University Press, 1980.
- MÜLLER, Christof. "Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilgeschichtliche Elemente einer augustinischen 'Geschichtstheologie'". *Cassiacum* 39/2 (1993).
- MUNDLE, C.W.K. "Augustine's Pervasive Error Concerning Time". *Philosophy* 41 (1966), p. 165ff.
- NASH, Roland H. "Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory". *Augustinian Studies* 2 (1971): 47–66.

- NASH, Roland H. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.
- NAUROY, Gérard. "Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais". *Recherches Augustiniennes* 23 (1988): 3–86.
- NÉDONCELLE, Maurice. "L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme". *Recherches Augustiniennes* 2 (1962): 17–32.
- NIARCHOS, Constantinos G. "Aristotelian and Plotinian Influences on St. Augustine's Views of Time". *Philosophia* 15–16 (1985–86): 332–351.
- NÖRREGAARD, Jens S. *Augustins Bekehrung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923.
- O'BRIEN, Denis. "Pondus meum amor meus (Conf. xiii 9,10): saint Augustin et Jamblique". *Studia Patristica* 16 (1985): 524–27.
- O'BRIEN, William J. "The Liturgical Form of Augustine's Conversion Narrative and its Theological Significance". *Augustinian Studies* 9 (1978): 43–58.
- O'CONNELL, Robert J. "Alypius' 'Apollinarism' at Milan (Conf. VII,25)". *Revue des études augustiniennes* 13 (1967): 209–210.
- O'CONNELL, Robert J. *Art and the Christian Intelligence in Saint Augustine*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- O'CONNELL, Robert J. "'Confessions' VII, ix, 13–xxi, 27. Reply to G. Madec". *Revue des études augustiniennes* 19 (1973): 87–100.
- O'CONNELL, Robert J. "Ennead VI,4 and 5 in the Works of Saint Augustine". *Revue des études augustiniennes* 9 (1963): 1–39.
- O'CONNELL, Robert J. "Faith and Reason, and Ascent to Vision in Saint Augustine". *Augustinian Studies* 21 (1990): 83–126.
- O'CONNELL, Robert J. *Images of Conversion in St. Augustine's "Confessions"*. Bronx, New York: Fordham University Press, 1995.
- O'CONNELL, Robert J. *Soundings in St. Augustine's Imagination*. New York: Fordham University Press, 1994.
- O'CONNELL, Robert J. *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- O'CONNELL, Robert J. *St. Augustine's Early Theory of Man, AD 386–391*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- O'CONNELL, Robert J. "The *Enneads* and St. Augustine's Image of Happiness". *Vigiliae Christianae* 17 (1963), Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1963: 129–164.
- O'CONNELL, Robert J. *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*. New York: Fordham University Press, 1987.
- O'CONNELL, Robert J. "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine". *Traditio* 19 (1963): 1–35.
- O'CONNELL, Robert J. "The Riddle of Augustine's 'Confessions': A Plotinian Key". *International Philosophical Quarterly* 4 (1964): 327–72.
- O'DALY, Gerard J. P. "Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts". In J.J. Blumenthal and R.A. Markus, eds. *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in honour of A.H. Armstrong*. London: Variorum, 1981: 171–9.
- O'DALY, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- O'DALY, Gerard J. P. "Time as 'Distentio' and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12–14". *Revue des études augustiniennes* 23 (1977): 265–271.
- O'DONNELL, James J. *Augustine*. Boston: Twayne Publishers, 1985; <http://ccat.sas.upenn.edu:80/jod/augustine.html>.
- O'DONNELL, James J. *Augustine: Confessions*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- O'DONOVAN, Oliver. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1980.

- O'FERRALL, Margaret More. "Monica, the mother of Augustine: A Reconsideration". *Recherches Augustiniennes* 10 (1975): 23–43.
- O'MEARA, John J. "Augustine and Neoplatonism". *Recherches Augustiniennes* 1 (1958): 91–105.
- O'MEARA, John J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
- O'MEARA, John J. "Saint Augustine's View of Authority and Reason in A.D. 386". *Irish Theological Quarterly* XVIII (1951), 338–.
- O'MEARA, John J. *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion*. London, NY, Toronto: Longmans, Green and Co, 1954.
- O'MEARA, John J. "Vergil and saint Augustine: The Roman background to Christian Sexuality". *Augustinus* 13 (1968): 307–26.
- PADOVANI, Umberto A. "La città di Dio di S. Agostino. Teologia e non filosofia della storia". In: *S. Agostino; Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*. = Sonderausgabe von: *Rivista di Filosofia neoscolastica* 23 (1931): 220–280.
- PAFFENROTH, Kim and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- PAFFENROTH, Kim. "Book Nine: The Emotional Heart of the 'Confessions'". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 137–154.
- PALANQUE, Jean-Rémy. *Saint Ambroise et l'empire romain*. Paris: De Boccard, 1933.
- PAPINI, Giovanni. *Sant'Agostino*. 2nd ed. Firenze: Vallecchi, 1930.
- PATTISON, George. *Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love*. In Craig J.N. de Paulo, *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. Lewiston, NY: Mellen, 2006: 153–186.
- PELIKAN, Jaroslav. *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1986.
- PELLEGRINO, Michele. *Les Confessions de saint Augustin*. Paris: De Boccard, 1960.
- PELLEGRINO, Michele. "Sursum cor nelle opere di sant'Agostino". *Recherches Augustiniennes* 3 (1965): 179–206.
- PÉPIN, Jean. "Commento, libro 12". In "Le Confessioni" di Agostino d'Ippona. Vol. 4. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987: 67–95.
- PÉPIN, Jean. *Ex Platonicorum Persona. Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1977.
- PÉPIN, Jean. "Libro XII, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*, vol. 5. Milano: A. Mondadori, 1997: 151–228.
- PÉPIN, Jean. "Recherches sur le sens et les origines de l'expression "caelum caeli" dans la livre XII des Confessions di Saint Augustin". *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953): 185–274.
- PERLER, Othmar. *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung (=Studia Friburgensia 5)*. Freiburg: Paderborn, 1931.
- PERLER, Othmar. *Les Voyages de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1969.
- PETER, Edwards. "What Was God Doing Before He Created the Heavens and the Earth?". *Augustiniana* 34 (1984): p. 53–74.
- PFLIGERSDORFFER, Georg. "Philokalie und Gottesliebe: eine vergleichende Annäherung von Plato und Augustinus". In A. Zumkeller, ed. *Signum Pietatis*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989: 233–249.
- PINCHERLE, Alberto. *Formazione teologica di Sant'Agostino*. Roma: Edizioni italiane, 1947.
- PINCHERLE, Alberto. "The Confessions of St. Augustine: A Reappraisal". *Augustinian Studies* 7 (1976): 119–33.

- PIZZOLATO, Luigi Franco. "Commento, libro 1". In *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. vol. 1. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984: 9–78.
- PIZZOLATO Luigi Franco. "Il "De beata vita" o la possibile felicità nel tempore". In G. Reale et al., ed. *L'Opera Letteraria di Augustino tra Cassiacum e Milano. Augustino nelle terre di Ambrogio (1–4 ottobre 1986)*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987: 31–112.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. *Le "Confessioni" di sant'Agostino. Da biografia a "confessio"*. Milano: Vita e Pensiero, 1968.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. "Libro I, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 1. Milano: A. Mondadori, 1992: 119–165.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. "Libro IV, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 2. Milano: A. Mondadori, 1993: 145–192.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. "Libro VIII, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 3. Milano: A. Mondadori, 1994: 231–292.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. "Libro IX, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 3. Milano: A. Mondadori, 1994: 295–351.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. *Lo fondazioni dello stile delle "Confessioni" di sant'Agostino*. Milano: Vita e Pensiero, 1972.
- PLUMER, Eric. "Book Six: Major Characters and Memorable Incidents". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 89–106.
- POQUE, Suzanne. *La language symbolique dans la prédication de saint Augustin*. 2 vols., Paris: Études Augustiniennes, 1984.
- QUINN, John M. "Four Faces of Time in St. Augustine". *Recherches Augustiniennes* 26 (1992): 181–231.
- QUINN, John M. "Time". In Allan D. Fitzgerald, ed. *Augustine Through the Ages, an Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 832–838.
- RAPPE, Sara. "Self-knowledge and Subjectivity in the *Enneads*". In Lloyd P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 250–274.
- RATZINGER, Joseph. "Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio". *Revue des études augustiniennes* 3 (1957): 375–392.
- RAYMENT-PICKARD, Hugh. *The Myths of Time: From Saint Augustine to American Beauty*. London: Darton, Longman and Todd, 2004.
- RIÇOEUR, Paul. *Time and Narrative*. 3 vols. Transl. K. Blamey and D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984–88.
- RIEF, J. *Der Ordogedanke des jungen Augustinus*. Dissertation, Tübingen, 1960.
- RIES, Julien. "La Bible chez saint Augustin et ches les manichéens". *Revue des études augustiniennes* 7 (1961): 231–43; 9 (1963): 201–15; 10 (1964): 309–29.
- RIES, Julien. "Commento, libro 3". In *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 2. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984: 7–26.
- RIGBY, P. "Paul Ricoeur, Freudianism, and Augustine's Confessions". *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985): 93–114.
- RIGOBELLO, Armando. "Commento, libro 4". *"Le Confessioni" di Agostino d'Ippona*. Vol. 2. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984: 27–38.
- RIST, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RIST, John M. "Plotinus and Christian Philosophy". In Lloyd P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 393–413.
- RIVIÈRE, Jean. *Le dogme de la Rédemption chez sain Augustin*. Paris: Gabalda, 1933.

- ROCHE, W.J. "Measure, Number, and Weight in Saint Augustine". *New Scholasticism* 15 (1941): 350–76.
- RODRIGUES, José M. "Commento, libro 6". *"Le Confessioni" di Agostino d'Ipbona*. Vol. 3. Palermo: Edizioni Augustinus, 1985: 9–44.
- ROSS, Donald L. "Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's "Confessions"". *Augustinian Studies* 22 (1991): 191–205.
- ROUSSELET, Jean. "Quod de te non esset et aliud praeter te... "Confessions" XII, vii, 7". *Revue des études augustiniennes* 8 (1962): 329–331.
- RUSSEL, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon and Schuster, 1948.
- SAMPSON, T. J. W. *The Scriptures in Saint Augustine's "Confessions"*. Dissertation. 2 vols. Strasbourg, 1970.
- SAUTÉ, J. *Le thème de la mutabilité et de l'immutabilité dans les Confessions de saint Augustin*. Louvain, 1973.
- SCHÄFER, Peter. *Das Schuldbewusstsein in den "Confessiones" des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie*. Würzburg: C.J. Becker Universitäts-Druckerei, 1930.
- SCHINDLER, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.
- SCHMID, R. "Zur Bekehrungsgeschichte Augustins". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 80–96.
- SCHMIDT, Ernst A. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg: Winter, 1985.
- SCHMIDT-DENGLER, W. "Der rhetorische Aufbau des achten Buches der "Konfessionen" des heiligen Augustinus". *Revue des études augustiniennes* 15 (1969): 195–208.
- SCHMIDT-DENGLER, W. "Die *aula memoriae* in den "Konfessionen" des heiligen Augustin". *Revue des études augustiniennes* 14 (1968): 69–89.
- SCHMIDT-DENGLER, W. *Stilistische Studien zum Aufbau der Konfessionen Augustins*. Dissertation. Vienna, 1965.
- SCHNAUBELT, J.C., F. van Fleteren, eds. *Augustine—Second Founder of the Faith (Series: Collectanea Augustiniana)*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990.
- SCHÖPE, Alfred. *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin (=Epimelia 2)*. München: A. Pustet, 1965.
- SCHULTE-KLÖCKER, Ursula. *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung: eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI–XIII der "Confessiones" des Augustinus (=Hereditas: Studien zur alten Kirchengeschichte, 18)*. Bonn: Borengässer, 2000.
- SCHULTE-KLÖCKER, Ursula. "Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*". In Norbert Fischer and Dieter Hattrup, eds. *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11–13*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006: 9–28.
- SCHÜTZINGER, C.E. *The German Controversy on Saint Augustine's Illumination Theory*. NY: Pegeant Press, 1960.
- SHAW, Brent. "The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine". *Past and Present* 115 (May 1987): 3–51.
- SIMONETTI, Manlio. "Libro XIII, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 5. Milano: A. Mondadori, 1997: 233–295.
- SIMONETTI, Manlio. "Nota al testo". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 1. Milano: A. Mondadori, 1992: clxv–clxviii.
- SINISCALCO, Paolo. "Commento, libro 9". In *"Le Confessioni" di Agostino d'Ipbona*. Vol. 3. Palermo: Edizioni Augustinus, 1985: 89–110.
- SINISCALCO, Paolo. "Libro I, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 1. Milano: A. Mondadori, 1992: 169–196.

- SINISCALCO, Paolo. "Libro VI, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 2. Milano: A. Mondadori, 1993: 237–273.
- SOLIGNAC, Aimé. "Commento, libro 10". In *"Le Confessioni" di Agostino d'Ipbona*. Vol. 4. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987: 9–34.
- SOLIGNAC, Aimé. "Libro X, commento". In *Sant'Agostino "Confessioni"*. Vol. 4. Milano: A. Mondadori, 1996: 169–247.
- SOLIGNAC, Aimé. *Les Confessions (Series: Oeuvres de saint Augustin)*. Vols. XIII–XIV. Paris, 1962.
- SOLIGNAC, Aimé. "Notes complémentaires". *Les Confessions (Series: Oeuvres de saint Augustin)*. Vol. XIV. Paris, 1962.
- SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- SORANZO, Giovanni. "La visione storica che S. Agostino ebbe del suo tempo". *Rivista di Filosofia neoscolastica* 23 (1931): 376–404.
- SOUTER, Alexander. *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.* Oxford: Oxford University Press, 1949.
- STARK, Judith Chelius. "The Dynamics of the Will in Augustine's Conversion". In Frederick E. Van Fleteren, ed. *Augustine—Second Founder of the Faith. (Series: Collectanea Augustiniana.)* New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 45–64.
- STARNES, Colin. *Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of "Confessions" I–IX*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- STELZENBERGER, Johannes. *Conscientia bei Augustinus*. Paderborn: Schöningh, 1959.
- STOCK, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- STRAUSS, Gerhard. *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (=Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1)*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1959.
- STUDER, Basil. "History and Faith in Augustine's *De Trinitate*". *Augustinian Studies* 28. 1 (1997): 7–50.
- SUCHOCKI, Marjorie. "The Symbolic Structure of Augustine's "Confessions"". *The Journal of the American Academy of Religion* 50 (1982): 365–378.
- SUN, Han Yong. *The Problem of Temporality in the Thought of Saint Augustine*. Dissertation, Dubuque, 1979.
- SVOBODA, Karel. *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*. Brno: A. Piša, 1933.
- SWEENEY, Leo, SJ. "Was St. Augustine a Neoplatonist or a Christian? Old question, new approach". In Frederick E. Van Fleteren, ed. *Augustine—Second Founder of the Faith. (Series: Collectanea Augustiniana.)* New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 403–420.
- TAYLOR, John Hammond. "St. Augustine. The Literal Meaning of Genesis". *Ancient Christian Writers* 41 (1982).
- TESELLE, Eugene. *Augustine the Theologian*. London: Burns & Oates, 1970.
- TESELLE, Eugene. "Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I, 1–5". *Recherches Augustiniennes* 5 (1968): 95–137.
- TESKE, Roland. *Paradoxes of Time in Saint Augustine. (=Aquinas Lecture 60)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- TESKE, Roland. "Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine". *The New Scholasticism* 58 (1984): 220–235.
- TESKE, Roland. "The Link between Faith and Time in St. Augustine". In Joseph T. Lienhard et al., eds. *Augustine—presbyter factus sum*. New York: Peter Lang, 1993: 195–208.
- TESKE, Roland. "The World-Soul and Time in St. Augustine". *Augustinian Studies* 14 (1983): 75–92.
- TESKE, Roland. "Vocans Temporales, Faciens Aeternos: St. Augustine on Liberation from Time". *Traditio* 41 (1985): 29–47.

- TESTARD, Maurice. "Antécédents et postérité des "Confessions" de Saint Augustin". *Revue des études augustiniennes* 10 (1964): 21–34.
- TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Ciceron*. 2 vols. Paris: Études Augustiniennes, 1958.
- THEUNISSEN, Michael. *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- THIMME, Wilhelm. *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung*, 386–391. Aalen: Scientia, 1973.
- THIMME, Wilhelm. *Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie*. Gütersloh, 1929.
- THOMPSON, Christopher J. "The Theological Dimension of Time in Confessiones XI". In Joseph T. Lienhard et al., eds. *Augustine—presbyter factus sum*. New York: Peter Lang, 1993: 187–194.
- TORCHIA, N. Joseph. "St. Augustine's Triadic Interpretation of Iniquity in the "Confessiones"". In Frederick E. Van Fleteren, ed. *Augustine—Second Founder of the Faith. (Series: Collectanea Augustiniana.)* New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 159–173.
- TRAPÈ, Agostino. "Libertà e grazia". In *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma (1986), Atti. Vol. 1. 1986: 188–202.
- TROUP, Calvin L. *Temporality, Eternity, and Wisdom: the Rhetoric of Augustine's Confessions*. Columbia: University of South Carolina Press, 1999.
- VAN DER MEER, Frederick. *Augustine the Bishop*. London: Sheed and Ward, 1961.
- VAN FLETEREN, Frederick E. "A reply to Robert O'Connell". *Augustinian Studies* 21 (1990): 127–137.
- VAN FLETEREN, Frederick E. "Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine". *Augustinian Studies* 4 (1973): 33–71.
- VAN FLETEREN, Frederick E. "St. Augustine's Theory of Conversion". In Frederick E. Van Fleteren, ed. *Augustine—Second Founder of the Faith. (Series: Collectanea Augustiniana.)* New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990: 65–80.
- VAN FLETEREN, Frederick E. "The Ascent of the Soul in the Augustinian Tradition [Plato, Plotinus, Porphyry, Augustine, Bonaventure]". In N. van Deusen, ed. *Paradigms in Mediaeval Thought Applications in Mediaeval Disciplines: A. Symposium. (=Mediaeval Studies 3)*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991: 93–110.
- VECCHI, Alberto. "L'antimanicheismo nelle "Confessioni" di Sant' Agostino". *Giornale di Metafisica* 20 (1965): 91–121.
- VERBEKE, Gérard. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin". *Augustiniana* 4 (1954): 495–515.
- VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du pneuma: du stoïcisme à saint Augustin: étude philosophique*. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer, 1945.
- VERWIEBE, Walter. *Welt und Zeit bei Augustin*. Leipzig: F. Meiner, 1933.
- WEINAND, James. *Augustins erkenntniskritische Theorie der Zeit und der Gegenwart. Darstellung und Würdigung*. Universitas-Archiv, XXXIII. Münster, 1929.
- WEST, Rebecca. *St. Augustine*. London: Peter Davies, 1933.
- WETZEL, James. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- WETZEL, James. "Book Four: The Trappings of Woe and Confession of Grief". In Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy, eds. *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003: 53–70.
- WETZEL, James. "Time after Augustine". *Religious Studies* 31. 3 (September 1995): 341–357.
- WILLIAMS, Rowan. "Creation". In Allan D. Fitzgerald, OSA et al., eds. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 251–54.
- WILLIGER, E. "Der Aufbau der Konfessionen Augustins". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Kirche* 28 (1929): 81–106.

- WINKLER, K. "La théorie augustinienne de la mémoire a son point de depart". *Augustinus Magister* 1 (1954–1955): 511–519.
- WOLF, Ernst. "Zur Frage nach der Eigenart von Augustins "Confessiones"". *Christentum und Wissenschaft* 4 (1928): 97–120, 158–165.
- WUNDERLE, Georg. *Einführung in Augustins "Konfessionen"*. Augsburg: Haas & Grabherr, 1930.
- WUNDT, Max. "Augustins "Konfessionen"". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Kirche* 22, (1923): 161–206.
- WUNDT, Max. "Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alten Kirche* 21 (1922): 53–64.
- YOON KYUNG, Kim. *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1–3: from De Genesi contra Manichaeos to De Genesi ad litteram*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2006.
- ZARB, Seraphim M. *Chronologia operum s. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*. Roma: Angelicum, 1934.
- ZEPF, Max. *Augustins Confessiones*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1926.
- ZUM BRUNN, Emilie. *St. Augustine: Being and Nothingness*. New York: Paragon House, 1988.

Augustīna latīņu teksti:

<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Augustīna darbu tulkojumi angļu valodā:

<http://www.augustinus.it/links/inglese/opere.htm>

Augustīna darbu tulkojumi itāliešu valodā:

<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>

Ambrozija latīņu teksti:

<http://www.kennydominican.joyeurs.com/LatinPatrology/AmbroseHexameron.htm>