

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE
FILOZOFIJAS NODAĻA

GRIBAS JĒDZIENS AUGUSTĪNA FILOZOFIJĀ

BAKALaura DARBS

Autors: **Dace Knoka**

Stud. apl.: d107073

Darba vadītājs: lekt. Edgars Narkēvičs

RĪGA 2011

ANOTĀCIJA

Šī pētījuma mērķis ir Augustīna gribas izpratnes sistemātiska atklāšana. Tas tiek sasniegts, analizējot gribas jēdziena funkcijas, t.i., ļaunuma problēmas risinājumu, cilvēka atbildības un taisnīguma jēgas pamatojumu, analizējot gribas esamības pamatojumus, kā arī aptverot gribas nozīmi saistībā ar citiem cilvēka dabai būtiskiem jautājumiem – patiesību, ticību, mīlestību. Pētījuma gaitā nonāku pie šādiem būtiskākajiem secinājumiem: Cilvēka griba, ko kontrolē prāts, ir motivējošs spēks viņa ceļā uz patiesību, kas ir cilvēka laimes garants. Gribas augstākā izpausme šajā ceļā ir Dieva un tuvākmīlestība. Pašaizliedzīga mīlestība cilvēku iekšēji sakārto, attīstot viņā tikumus, kā arī attur no ļauniem ieradumiem, un tāpēc sniedz mieru un drošību. Ar šādu mīlestību apveltīts cilvēks ir laimīgs.

Atslēgas vārdi: Augustīns, griba, maniheisms, predestinācija, patiesība, ticība, mīlestība.

ABSTRACT

In this paper I aim to systematically unfold Augustine's conception of will. This is done by: (i) analysing the functions of this concept in Augustine, namely, how it is used in the treatment of the problem of evil and how it grounds human responsibility and justice; (ii) analysing Augustine's arguments for the existence of will; (iii) elucidating the connection between will and such important aspects of the human condition as truth, faith, and love. My most important conclusions are: Will directed by reason is a motivating force on a person's way towards truth, which is a condition for human happiness. The highest expression of will on this way is the love of God and the neighbour. Self-denying love orders a human being via cultivating his virtues, it defers him from evildoing, and offers peace. Only this kind of love grants happiness.

Key words: Augustine, will, manichaeism, predestination, truth, faith, love.

SATURS

| | |
|---|----|
| Saīsinājumu saraksts | 4 |
| Ievads | 5 |
| 1. Gribas jēdziena funkcijas | 7 |
| 1.1. Ļaunuma problēmas risinājums | 9 |
| 1.2. Jautājums par cilvēka atbildību | 11 |
| 1.3. Jautājums par taisnīgumu | 13 |
| 2. Gribas esamības pamatojums | 16 |
| 2.1. Gribas esamības pamatojuma nepieciešamība | 16 |
| 2.2. Griba kā sarunas iespējas, kā arī zināšanu un sapratnes iegūšanas nosacījums | 18 |
| 2.3. ‘Cogito’ (‘dubito’) veida arguments | 20 |
| 2.4. Brīvās gribas esamība un dievišķā predestinācija | 24 |
| 3. Gribas saistība ar citiem cilvēka dabas aspektiem | 34 |
| 3.1. Griba un patiesība | 34 |
| 3.2. Sapratne un griba | 38 |
| 3.3. Ticība kā griba | 42 |
| 4. Gribas augstākā izpausme – mīlestība | 44 |
| 4.1. Mīlestība kā griba | 44 |
| 4.2. Mīlestība, zināšana un griba | 48 |
| 4.3. Tikumi un mīlestības kārtība | 51 |
| Izmantotā literatūra | 58 |

SAĪSINĀJUMU SARAKSTS

Augustīna darbi:

Conf. – Confessiones (Atzīšanās)

Contr. Jul. – Contra Julianum (Pret Juliānu)

De civ. Dei – De civitate Dei ad Marcellinum (Par Dieva pilsētu – Marcellīnam)

De corr. et grat. – De correptione et gratia (Par pārmetumeim un žēlastību)

De div. quaest. – De diversis quaestionibus octoginta tribus (Par 83 dažādiem jautājumiem)

De doct. christ. – De doctrina christiana (Par kristīgo mācību)

De lib. arb. – De libero arbitrio voluntatis (Par gribas brīvo izvēli)

De ord. – De ordine (Par kārtību)

De praed. sanct. – De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium (Par svēto predestināciju Prosperam un Hilarijam)

De Trin. – De Trinitate (Par Trīsvienību)

De ut. cred. – De utilitate credendi (Par ticības lietderību)

Ench. – Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate (Rokasgrāmata Laurencijam jeb par ticību, cerību un mīlestību)

IEVADS

Rietumu filozofijas vēsturē Augustīns ir pirmais, kas gribas jēdzienam ierāda tik centrālu vietu. Viņa filozofiskā kristietības apjēgsme, pārdomas par cilvēku, cilvēka un Dieva attiecībām bez gribas nojēguma vienkārši nav iedomājamas. Lai arī Augustīns nevienu no saviem darbiem nav veltījis gribas jēdziena sistemātiskam aplūkojumam, viņa bagātīgās pārdomas par gribu, kas ir izkaisītas daudzajos atšķirīgiem jautājumiem veltītos darbos, ļauj rekonstruēt vienotu, sistemātisku un koherentu gribas izpratni.

Augustīna gribas izpratnes sistemātiska atklāšana tad arī ir šī pētījuma **mērķis**. Lai to sasniegtu, pētījumam izvirzu trīs **uzdevumus**:

- 1) Analizēt gribas jēdziena funkcijas un atklāt, kāpēc šis koncepts Augustīnam ir nepieciešams. Jēdziena sistemātisku atklāšanu sākt ar galveno funkciju analīzi ir svarīgi tāpēc, ka tā sniegs vispārēju priekšstatu par gribas jēdzienu un tā nozīmi, vēl pagaidām neveicot selektīvu gribas analīzi. Tas sastādīs pirmo šī darba nodaļu. Visas gribas jēdziena funkcijas manā darbā netiks izsmeltas, bet tiks analizētas trīs galvenās – ļaunuma problēmas risinājums, cilvēka morālās atbildības postulēšana un taisnīguma koncepta aktualizēšana (galvenokārt Augustīna darbos *Par brīvo izvēli* un *Atzīšanās*).
- 2) Analizēt un izvērtēt Augustīna piedāvātos gribas esamības pamatojumus, proti, kā Augustīns parāda, ka cilvēkam piemīt brīva griba (viņam tas nav pašsaprotami, piemēram, polemizējot ar manihejiešiem). Tas sastādīs šī darba otro nodaļu. Vispirms tajā tiks analizēti galvenie argumenti, kas pierāda gribas esamību – gribas neesamības seku uzrādīšana (darbā *Par brīvo izvēli*) un ‘cogito’ veida arguments (darbos *Par brīvo izvēli*, *Par Dieva pilsētu*, *Par Trīsvienību* u.c.). Vēlīnā Augustīna mācība par predestināciju daudziem likusi apšaubīt brīvas gribas pastāvēšanu, tāpēc trešajā apakšnodaļā par savu uzdevumu izvirzīju izvērtēt, vai tās abas ir savienojamas (galvenokārt analizējot *Par brīvo izvēli* 3. grāmatu un *Par svēto predestināciju*, kā arī ieskatoties *Rokasgrāmatā Laurencijam (Enchiridion ad Laurentium)*). Lai arī Augustīna uzskatu attīstība par gribu nav manas uzmanības centrā, šajā apakšnodaļā tai nedaudz pieskaršos.
- 3) Saprast gribas nozīmi cilvēka dzīvē. Šim uzdevums tiks risināts darba trešajā un ceturtajā nodaļās, saistot gribu ar citiem cilvēka dabai būtiskiem jautājumiem –

patiesību, ticību, mīlestību. Griba Augustīnam ir saistīta ar patiesības aptveršanu, kas cilvēkam nodrošina laimi, tāpēc tā ir būtisks cilvēka dabas aspekts. Patiesību var sasniegt ar labo gribu, t.i., izvēloties dzīvot taisnīgu un godpilnu dzīvi. Jāpiebilst, ka ticība un mīlestība savukārt ir labās gribas izpausmes, dispozīcijas. Tādā antropoloģiskā nozīmē tās arī šajās nodaļās tiks skatītas. Tiks analizēti galvenokārt darbi – *Par Trīsvienību*, *Par Dieva pilsētu*, *Par brīvo izvēli*, *Atzīšanās*, *Par svēto predestināciju*, kā arī citi – *Par kristīgo mācību*, *Par 83 dažādiem jautājumiem*, *Par kārtību*.

Mans pētījums galvenokārt ir Augustīna darbu analīze, bet ļoti būtisku vietu pētījuma tapšanā ieņem arī **sekundārā literatūra**, kuru var iedalīt trijās grupās (šeit konkrēti norādīšu tikai pētījumam būtiskākos darbus):

- (i) Monogrāfijas, kas veltītas dažādiem Augustīna filozofijas aspektiem (kā šim pētījumam īpaši nozīmīgas būtu atzīmējamas trīs – Saimona Harisona monogrāfija par gribas jēdzienu Augustīna darbā *Par brīvo izvēli*, Džona Rista monogrāfija, īpaši nodaļa par mīlestību un gribu, kā arī Olivera O'Donovana monogrāfija, īpaši nodaļa, kurā tiek analizēti Augustīna mīlestības izpratnes aspekti).¹
- (ii) Raksti, kuros tiek skarts jautājums par Augustīna gribas izpratni un ar to saistītām filozofiskajām problēmām (nozīmīgākie ir trīs – Rista ‘Augustine on Free Will and Predestination’, Eleonoras Stampas ‘Augustine on Free Will’ un Harisona ‘Do We Have a Will?’).²
- (iii) Monogrāfijas par viduslaiku filozofiju, kas sniegušas plašāku filozofisko kontekstu, kurā tapuši Augustīna darbi.³

¹ **Harrison S.** (2006) *Augustine's Way into the Will*. Oxford: Oxford University Press.

Rist J. M. (1994) *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Donovan O. (1980) *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. Yale: Yale University Press.

Šeit un turpmāk, atsaucoties uz (un citējot) sekundārās literatūras sarakstā norādītos tekstus, pilnu atsauci sniegšu tikai pirmo reizi. Savukārt tālāk atsaucē norādīšu tikai raksta autora uzvārdu un lapaspusi(es). Gadījumā, ja literatūras sarakstā ir vairāki viena un tā paša autora teksti, norādīšu arī teksta izdošanas gadu.

² **Rist J. M.** (1969) ‘Augustine on Free Will and Predestination’ // *Journal of Theological Studies*, 20. pp. 420-47.

Harrison S. (1999) ‘Do We Have a Will?’ // **Matthews G. B.** (ed.) *The Augustinian Tradition*. London: University of California Press. pp. 195-206.

Stump E. (2001) ‘Augustine on free will’ // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 124-47.

³ Īpaši palīdzīgi šeit bijuši Frederika Koplstona darbi: **Copleston F.** (1962) *A History of Philosophy: Mediaeval Philosophy* (vol. 2, part 1). New York: Image Books; **Коплстон Ф. Ч.** (1997) *История средневековой философии*. **Борисова И.** (перев.) Москва: Энигма.

1. GRIBAS JĒDZIENA FUNKCIJAS

Saimons Harisons savā monogrāfijā *Augustīna ceļš uz gribu (Augustine's Way into the Will)*, sekojot Gilbertam Railam, uzsver, ka mums nevajadzētu pieņemt, ka griba ir kaut kas dabisks, stabils, ko viegli var identificēt un nošķirt. Bonija Kenta rakstā par Augustīna ētiku pauž uzskatu, ka to darīt arī nav vajadzības. Šis jēdziens jādefinē funkcionāli – aprakstot, ko tas veic noteiktu cilvēka īpašību un darbību skaidrojumā.⁴ Harisons, uzsverot Augustīna būtisko lomu gribas vēsturē, norāda, ka ir diezgan grūti nosakāms, kāda ir šī loma vai kāda ir Augustīna gribas teorija, tāpēc to ir nepieciešams aplūkot sistemātiski.⁵

Es piekrītu Harisonam un Kentai un tāpēc arī uzskatu, ka Augustīna gribas jēdzienu var sistemātiski aplūkot, pirmkārt, norādot uz tām funkcijām, ko šis jēdziens veic, t.i., kādu problēmu risināšanai tas noder, un pēc tam mēģinot saprast to, kāda ir šī jēdziena loma visā Augustīna filozofijā.

Atklāt gribas jēdzienu, vispirms aplūkojot tā funkcijas, es izvēlos arī tāpēc, ka, manuprāt, sākumā ir būtiski sniegt vispārīgu priekšstatu par šo jēdzienu. To es arī darīšu, definējot gribas jēdzienu funkcionāli. Šīs nodaļas analīze būs vispārīga tādā nozīmē, ka tajā es neveikšu atsevišķu gribas jēdziena aspektu analīzi, bet gan atklāšu tā kontekstu, t.i., analizēšu būtiskākos gribas jēdziena uzdevumus atsevišķos Augustīna darbos. Tas arī sniegs priekšstatu par gribas jēdziena lomu viņa filozofijā.

Bet, pirms es pievērsos šim uzdevumam, skaidrības labad tomēr būtu jānorāda, ar kādu nozīmi saskaņā ar Augustīnu šajās nodaļās tiks lietots vārds 'griba'.

Kaut arī Augustīns nesniedz noteiktu gribas jēdziena definīciju, no viņa darbiem ir pilnīgi skaidrs, ka griba (*voluntas*) ir tas, ar ko mēs izvēlamies kaut ko darīt. Citiem vārdiem, tā ir patstāvīga un pilnīgi brīva saprātīgas *dvēseles spēja pieņemt lēmumu, izvēloties* kādu no rīcības iespējām. Šīs rīcības iespējas piedāvā pārējās dvēseles spējas – sajūtas, dziņas vai prāts (*intellectus, ratio*).⁶ Gribas patiesais mērķis ir laimīga dzīve, ko iespējams sasniegt, tikai pakļaujoties dievišķajai gribai. Šo pakārtotību izsaka labās gribas jēdziens – izvēle dzīvot taisnīgu un godpilnu dzīvi. Tāpēc *gribēt pareizi/gribēt labi* nozīmē izvēlēties dzīvot taisnīgi un godpilni,

⁴ Skat. **Harrison** (2006), p. 4; sal. **Kent B.** (2001) 'Augustine's ethics' // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 222.

⁵ Skat. **Harrison** (2006), pp. 4-5.

⁶ Šis jautājums ir izvērsti aplūkots darba 3. nodaļā.

t.i., saskaņā ar dievišķo jeb mūžīgo likumu⁷, kas nodrošina patiesu laimi. Savukārt *gribēt nepareizi* nozīmē izvēlēties sekot tam, kas attālina no augstākā labuma, t.i., no Dieva. Tas nozīmē iekārot (libido, cupiditas) laicīgas, nevis mūžīgas lietas un būt pakļautam šīm iekārēm.⁸ Tas attiecas uz gribas jēdziena izpratni agrīnajos Augustīna darbos, piemēram, *Par brīvo izvēli*.

Savukārt vēlīnajos darbos izteiktāks ir teoloģiskais aspekts, tāpēc arī gribas jēdziens ir transformējies. Patiesa brīvība Augustīnam nozīmē paklausīt Dievam un taisnīgi dzīvot, cenšoties atturēties no pārmērīgām kārbām, ko piedāvā laicīgās lietas. Tas nozīmē, ka brīvība viņam ir labajā gribā, turklāt to nevar iemantot bez Dieva žēlastības.

Džons Rists uzskata, ka Augustīnam *voluntas* nav tikai indivīda spēja pieņemt lēmumu, kā varētu likt domāt vēlākā filozofija, bet *voluntas* ir pats indivīds kā morālā patība.⁹ Šāds uzskats tiek apstiprināts, ja palūkojamies kaut vai Augustīna darbā *Par Dieva pilsētu*, kur viņš saka: “Tiešām visi [cilvēki] nav nekas cits kā gribas.” (skat. *De civ. Dei* 14.6.) Griba, norāda Rists, Augustīnam ir cilvēka personas pamats. Cilvēks, viņaprāt, jau pats ir griba, viņš nevar atteikties no atbildības par savām darbībām, balstoties uz to, ka viņš tās ‘negrib’. Ja cilvēks kaut ko dara, tad viņš to grib, citiem vārdiem, griba ir klātesoša ikvienā cilvēka darbībā. Tāpēc tā ir cilvēka morālās atbildības pamats. Vēl jo vairāk - tieši brīvā griba uzliek viņam morālu atbildību par savām izvēlēm un rīcību, citiem vārdiem, tā ir šīs atbildības nosacījums.¹⁰

Darba gaitā es pakāpeniski atklāšu, kā Augustīns pamato šo uzskatu. Pirmkārt, to palīdzēs izdarīt gribas jēdziena funkciju analīze. Manuprāt, ir būtiski izsekot tam, kāpēc gribas koncepts Augustīnam bija nepieciešams, vēl viena iemesla dēļ. Lai šo jēdzienu saprastu, svarīgi ir zināt, ko Augustīns uzskatījis par nepieciešamu pierādīt saviem lasītājiem un oponentiem, to izmantojot. Turklāt funkciju zināšana atklāj jēdzienu. Tāpēc šīs nodaļas mērķis ir analizēt, kāpēc Augustīnam gribas jēdziens ir būtisks un kādu lomu tas viņa filozofijā spēlē. Šī loma tiks pakāpeniski atklāta arī visa darba gaitā, bet šajā nodaļā es analizēšu svarīgākās gribas jēdziena funkcijas – ļaunuma problēmas risinājumu, taisnīguma iespējas skaidrojumu un cilvēka atbildības postulēšanu.

⁷ Ko Augustīns ir domājis ar dievišķo likumu, var saprast dažādi: dažviet viņš ar to saprot racionalitātes principu, pēc kura vadoties cilvēks nošķir lietas un spriež par tām – šajā gadījumā šis jēdziens atgādina stoiķu ‘logosu’, tikai Augustīns tam piešķir arī kristīgu nozīmi, proti, dievišķais likums ir arī Dieva griba, kas parādās cilvēka izvēles situācijās un ļauj viņam noprast, ko ir pareizi izvēlēties.

⁸ Skat. *De lib. arb.* 1.12.25. – 15.33. Turpmāk, citējot un atsaucoties uz Augustīna darbiem, iekavās pamattekstā norādīšu darba nosaukuma saīsinājumu un izdevumā **Migne J. P.** (Ed.) *Patrologia Latina (PL)* pieņemto teksta dalījumu.

⁹ Skat. **Rist** (1969), p. 422.

¹⁰ Skat. *Ibid.*

1.1. Ļaunuma problēmas risinājums

Ļaunuma problēmu Augustīns galvenokārt risina darbā *Par gribas brīvo izvēli* (*De libero arbitrio voluntatis*), kurā šīs problēmas risinājums ir galvenais mērķis, kā arī darbā *Atzīšanās* (*Confessiones*).

Par gribas brīvo izvēli 1. grāmatas sākumā Augustīns piesaka ļaunuma problēmu, izvirzot jautājumu par cilvēku izdarītā ļaunuma cēloni. Evodijs jautā, vai Dievs ir šī ļaunuma cēlonis, un Augustīns atbild, ka tas nav iespējams, ja mēs ticam, ka Dievs ir labs¹¹: „[..]Ja tu zini un uzskati, ka Dievs ir labs, – un nav pareizi uzskatīt citādi – tad viņš nedara ļaunu.” (*De lib. arb.* 1.1.1.)

Tātad šis pieņēmums balstīts uz ticības postulātu ‘Dievs ir labs’ un ‘nav pareizi uzskatīt citādi’. Pārformulēsim šo argumentu sekojoši:

- 1) Ja Dievs ir labs, tad Viņš nedara ļaunu (nevar būt ļaunuma cēlonis).
- 2) Dievs ir labs.
- 3) Tātad viņš nedara ļaunu.

Pievērsīsim uzmanību pirmajai premisai ‘ja Dievs ir labs, tad viņš nedara ļaunu’, kas ir secinājuma pamatā. Premisa nozīmē, ka Dievs ir labs absolūtā nozīmē, t.i., viņš ir absolūti labs, labs vienmēr, mūžīgi un nemainīgi. Ja šajā izteikumā savukārt ‘Dieva’ vietā mēs ievietotu subjektu ‘cilvēks’, tad nebūtu patiess vai vismaz būtu apšaubāms šis izteikums – ‘ja cilvēks ir labs, tad viņš nedara ļaunu’. Jo nav taču neprātīgi domāt, ka arī labiem cilvēkiem dažkārt ‘sanāk’ izdarīt ko ļaunu. Jebkurā gadījumā no šī pieņēmuma ‘ja Dievs ir labs, tad Viņš nedara ļaunu’ ir skaidrs, ka ‘absolūtais labums’ ietilpst Dieva jēdzienā, tā kristietiskajā izpratnē.¹²

Ja Dievs nav ļaunuma cēlonis, tad tas ir jāmeklē citur. Augustīns *De libero arbitrio* 1. grāmatā pierāda, ka tas nav arī mācīšanās, jo, tā kā mācīšanās ir saistīta ar sapratnes gūšanu, tā nevar izraisīt ļaunumu. Sapratne pati par sevi ir laba, turklāt neeksistē nekāds ļaunuma skolotājs (skat. *De lib. arb.* 1.1.3.). Ikviens, kas mācās, dara labu, jo ikviens, kas mācās, saprot (iemācīties bez sapratnes nevar; skat. *Ibid.*).

¹¹ Dievs, Augustīna vārdiem runājot, nevar būt pirmā veida ļaunuma cēlonis, t.i., „kad mēs sakām, ka kāds ir izdarījis ļaunumu” (*De lib. arb.* 1.1.1.), bet Dievs var sodīt ļaundarus par viņu noziegumiem, t.i., būt otrā ļaunuma veida cēlonis – tā ļaunuma, ko kāds cieš, cēlonis (ļaunums kā sods).

¹² Augustīna izejas punkts ir ticība. Bet visas savas radošās darbības laikā viņu pavada sapratni meklējoša ticības izpratne, tāpēc viņa iecienītie argumenti izriet no mūžīgajām patiesībām – tādām kā šajā gadījumā, piem., ‘Dievs ir absolūti labs.’ (skat. **Коплстон**, c. 45.)

Jau šī darba pašā sākumā Augustīns piemin gribu. Viņš saka: „Dieva taisnīgums soda ļaunos darbus. Šie [darbi] nebūtu sodīti taisnīgi, ja tie nebūtu veikti brīvprātīgi.” (*De lib. arb.* 1.1.1.). Tā tiek noskaidrots, ka ļaunums nāk no cilvēku brīvās gribas.

Savā darbā *Confessiones* Augustīns uzdod jautājumu: no kurienes cilvēkos ir ļaunā griba jeb griba darīt ļaunu? (skat. *Conf.* 7.3.5.). Bet, pirms uz to atbildēt, 7. grāmatā Augustīns piesaka jautājumu par bailēm, viņš ļaunumu arī saista ar bailēm. Tas ļoti labi tiek raksturots šajā citātā:

Bet no kurienes un kā te ielīdis ļaunums? Kas ir tā sakne, un kas ir tā sēkla? Varbūt ļaunuma vispār nav? Kādēļ tad mēs baidāmies un sargājamies no tā, kā nav? Ja mēs baidāmies veltīgi, tad ļaunums ir pašas šīs bailes, kas nevajadzīgi nodzen un nomoka mūsu sirdi; un tas ir jo smagāks ļaunums tāpēc, ka mums nav, no kā baidīties, bet mēs baidāmies. Tātad ļaunums ir vai nu tas, no kā baidāmies, vai arī tas, ka baidāmies. (*Conf.* 7.5.7.)

Te var redzēt, ka Augustīns pieļauj divas iespējas: 1) ļaunums ir tas, no kā baidāmies, un 2) ļaunums ir tas, ka baidāmies. Pirmajā nozīmē runa ir par substancionālo ļaunumu, savukārt otrajā – ļaunums parādās noteiktā cilvēka attieksmē pret ļauno, bailēs pazaudēt to, kā zaudēšana nav atkarīga no mūsu gribas (bailes pazaudēt naudu, slavu u.tml.). Šo otro veidu tad arī var saistīt ar gribas konceptu. Tādā veidā ļaunums, pēc Augustīna domām, ir perversa (jeb nepareizi vērsta) griba. Tā kā, viņaprāt, ļaunums ir labā trūkums,¹³ no tā izriet, ka gribai, kad tā pakļaujas nepareizai izvēlei un dara ļaunu, pietrūkst labā. Un šādas bailes (skat. 2. iespēju) rodas no labā trūkuma cilvēka dvēselē.¹⁴

Cilvēkam piemīt brīvā griba, t.i., izvēle darīt labu vai ļaunu. Tā ir perversa jeb ačgārna griba, norāda Augustīns, – tāda, kas novērš no mūžīgā Dieva likuma un cilvēku mudina darīt ļaunu. Visi cilvēki turklāt ir spējīgi saprast, kas ir labs, lai to izvēlētos. Ne visi vēlas labo, kas viņus var padarīt laimīgus, jo ne visi vēlas dzīvot pareizi/krietni (skat. *De lib. arb.* 1.12.25 – 26, 1.13.27 – 14.30).

Bet kā saattiecināt to, ka cilvēks dara ļaunu, ar to, ka tādu, t.i., apveltītu ar spēju izvēlēties darīt ļaunu, viņu ir radījis Dievs? Tā *De libero arbitrio*, tāpat kā *Confessiones*, Augustīns piesaka ļaunuma problēmu: „[..]Ja tu atzīsti, ka grēki nāk no dvēselēm, ko Dievs ir radījis, un šīs dvēseles nāk no Dieva, [tad] diezgan ātri tu sāksi šos grēkus saistīt ar Dievu.” (*De lib. arb.* 1.2.4.) Tas nozīmē, ka, tā kā Dievs ir Radītājs un Viņš ir radījis cilvēku tādu, kāds tas ir, proti, apveltītu ar

¹³ Šeit Augustīns seko Plotīnam. Uz Plotīna ietekmi šajā gadījumā norāda arī Frederiks Koplstons (skat. **Коплстон**, c. 39).

¹⁴ To Augustīns savā filozofijā izskaidro ar to, ka cilvēks ir radīts no nekā (ex nihilo) un tāpēc viņā ir tādi „morālie tukšumi”. (Skat. **Майоров Г. Г.** (1979) *Формирование средневековой философии*. Москва: Мысль., c. 313, kur autors atsaucas uz Augustīna darbu *Contr. Jul.* 5. 35 – 45.)

brīvo gribu – spēju izvēlēties, kā rīkoties – labi vai slikti, un, ja visa cilvēka rīcība izriet no šīs cilvēka izvēles, tad Dievs ir atbildīgs par visu to ļauno, ko cilvēks izdara. Tāpēc rodas jautājums, vai Dievam ir vajadzējis piešķirt cilvēkam šādu dāvanu – brīvo gribu, jo Viņš varēja, piemēram, radīt tādu cilvēku, kurš visu laiku izvēlas tikai labo. Tātad par ļaunuma cēloni pastarpināti varētu uzskatīt Dievu.

Šeit Augustīns apstājas, lai uzsvērtu, ka par Dievu ticīgam cilvēkam ir jādoma vislabākajā veidā. Tas nozīmē ticībā pieņemt, ka Dievs ir visvarens un visā nemainīgs visu labo lietu radītājs un visa radītā taisnīgākais vadītājs (skat. *De lib. arb.* 1.2.5.). Balstoties uz to, Augustīns ticībā pieņem, ka Dievs ir radījis visu labo, bet nav radījis grēku, jo grēks ir ļaunums, ko kāds nodara. Savukārt otrā veida ļaunums – ļaunums kā sods Dievam piedien, jo viņš ir taisnīgs vadītājs, tāpēc, lai pasaulē būtu kārtība, viņam cilvēki ir taisnīgi jāsoda.

Tālāk viņš turpina pārdomāt un risināt šo jautājumu, izmantojot gribas jēdzienu. Šeit apstājos arī es, jo šīs nodaļas mērķis bija tikai pierādīt, ka gribas jēdziens Augustīnam nepieciešams, lai attaisnotu Dievu Radītāju, lai noņemtu no viņa atbildību par ļaunumu kā nodarījumu. Par šo ļaunumu atbildīgs Augustīnam ir tikai cilvēks, jo viņam ir dota spēja izvēlēties ļauno vai labo. Šī spēja, Augustīnaprāt, ir Dieva dota, lai cilvēks varētu izvēlēties labo. Tāda ir Dieva griba – lai cilvēks darītu labu, jo Viņš ir visa labā radītājs. Ja Dievs būtu piešķīris cilvēkam gribu, lai tas darītu ļaunu, tad tas būtu pretrunā ar to, kāds pēc ticīgā priekšstata ir Dievs.

Nākamais jautājums, kas rodas, ir šāds – ja Dievs ir piešķīris cilvēkam brīvo gribu, vai tādā gadījumā cilvēku vispār var uzskatīt par atbildīgu tad, kad viņš dara ļaunu? Vai tā nav tomēr Dieva atbildība, jo viņš varēja, piemēram, piešķirt cilvēkam tādu dabu, saskaņā ar kuru tas darītu tikai labu? Uz šo jautājumu atbild šī darba divas nākamās apakšnodaļas.

1.2. Jautājums par cilvēka atbildību

Augustīna atbilde uz jautājumu, vai cilvēks ir atbildīgs par ļauno izvēli, kaut arī pats šo izvēles iespēju sev nav piešķīris, visā šī darba garumā ir nemainīga. Cilvēks ir atbildīgs, jo, darot ļaunu, viņš novēršas no Dieva. Tā, piemēram, kādā darba *Atzīšanās* fragmentā ir teikts: „Es meklēju, kas ir netaisnība, un atradu nevis būtību, bet ačgārnu gribu, kas no visaugstākās būtības, tevis, Dieva, aizgriezies pie viszemākā, atgrūzdamā savu iekšieni un uzpūzdamās ārpusē.” (*Conf.* 7.16.)

Gribas jēdziens Augustīnam ir nepieciešams, lai pamatotu cilvēka atbildību. Savā darbā *Par 83 dažādiem jautājumiem* viņš uzsver, ka cilvēkam nevar piedēvēt ne grēku, ne tikumu, ja viņam nav brīvās gribas. Ja viņam tos nevar piedēvēt, tad arī nav pamata cilvēku nedz sodīt, nedz apbalvot. Tādā gadījumā, ja cilvēkam nav brīvas gribas, tad viņš nevar būt atbildīgs par savu rīcību. Tātad brīvā griba galu galā ir nepieciešams nosacījums, lai cilvēkam piedēvētu atbildību par savu rīcību (skat. *De div. quaest.* 24). Šis arguments gan ir spēkā tad un tikai tad, ja Dievs ir absolūti taisnīgs, t.i., ja soda cilvēku par brīvprātīgi izdarītu grēku, bet apbalvo par labu rīcību. Un Augustīnam Dievs ir absolūti taisnīgs. Tas nozīmē, ka pamatpieņēmums ir balstīts ticībā jeb t.s. mūžīgajā patiesībā ‘Dievs ir absolūti taisnīgs’. Un brīvā griba cilvēkam tieši šī iemesla dēļ ir dota.

Kenta, rakstot par Augustīna ētiku, uzsver, ka gribas funkcija ir postulēt morālu atbildību, balstoties uz divām patiesībām – pirmkārt, uz to, ka ‘cilvēks grēko’, otrkārt, ka ‘Dievs taisnīgi soda’. Lai cilvēks varētu būt morāli atbildīgs, viņam ir jābūt pelnījušam sodu vai apbalvojumu. Bet to viņš var būt pelnījis tikai tad, ja viņam ir griba.¹⁵

Interesanti, ka šādā veidā Kenta atrisina arī problemātisko jautājumu, kā saattiecināt dievišķās providences un cilvēka brīvās gribas darbību, sakot, ka grēks Augustīnam ir cilvēka ļaunās gribas radīts. Vai nu griba – pirmējais grēka cēlonis, kurai pašai nav cita ārēja cēloņa, vai arī grēka vispār nav¹⁶ – visa ļaunā cēlonis ir Dievs. Bet šo otro domu Augustīns, kā tika teikts iepriekš, noliedz jau no paša sākuma. Tātad – tā kā grēks ir un Dieva griba nav grēka iemesls, tad tas nāk no cilvēka brīvās gribas.

Arī S. Harisons, aplūkojot Augustīna atbildi Evodijam uz jautājumu ‘vai mums ir griba?’ *De libero arbitrio* 1. grāmatas 12.25,¹⁷ norāda, ka šī diskusija mums ļauj aptvert atbildības konceptu.¹⁸

Augustīns saka Evodijam: „Tu nevari būt mans draugs, ja vien tu negribi, lai man klātos labi.” (*De lib. arb.* 1.12.25.) Tas norāda uz gribas koncepta saistību ar morālo atbildību, ko paredz, piemēram, draudzība, mīlestība. Ja cilvēkam nav brīvās gribas, viņš nevar mīlēt vai būt draugos ar kādu, jo šīs jūtas paredz vēlmi, lai tam, ko mīl, klātos labi.

¹⁵ Skat. **Kent**, p. 222.

¹⁶ Skat. *Ibid.*

¹⁷ To es vēlāk sava darba 2. nodaļā analizēšu kā gribas esamības pamatojumu.

¹⁸ Skat. **Harrison** (2006), p. 72. (sal. **Harrison S.** (1999), p. 203.)

Jautājums par atbildību ir problemātisks Augustīna mācības par predestināciju kontekstā. Saskaņā ar šo mācību Dievs iepriekš nosaka, kurus no cilvēkiem pazudinās, un izlemj, kuriem citiem savukārt nodrošinās tādus dzīves apstākļus, kādos viņi vienmēr varēs (vai pat pēc Dieva nodoma būs spiesti) izdarīt pareizas izvēles, bet citiem cilvēkiem savukārt šādus apstākļus nenodrošinās, tāpēc tie darīs ļaunu un būs nolemti mūžīgai pazudināšanai ellē. No tā izriet, ka cilvēku nevar uzskatīt par atbildīgu, jo viņš, apstākļu predestinēts nevar rīkoties citādi kā Dievs nolēmis, un tādējādi šī mācība ir pretrunā ar ideju par cilvēka brīvās gribas izvēli. Savukārt, ja tā paredz to, ka cilvēkam nav brīvās gribas, tad no cilvēka nevar prasīt arī atbildību par to, no kā darīšanas viņš nav varējis izvairīties. Bet, kā mēs vēlāk redzēsim,¹⁹ abas idejas ir iespējams saskaņot, ko Augustīns arī mēģina darīt, pārstāvot kompatibilisma pozīciju.

Kopsavelkot iepriekš teikto, var secināt, ka cilvēka atbildības tēma ir cieši saistīta ar ļaunuma problēmu, jo abas aplūko vienu un to pašu jautājumu – kurš ir atbildīgs par ļaunumu kā nodarījumu? Kurš ir šī ļaunuma cēlonis? Un Augustīna atbilde *De libero arbitrio* un *Confessiones* ir skaidra un nepārprotama – ļaunums nāk no cilvēka brīvās gribas izvēles.

Vēl joprojām aktuāls ir jautājums par to, vai Dievam tādā gadījumā ir vajadzējis piešķirt cilvēkam brīvo gribu. Augustīna atbilde ir apstiprinoša, un viens no tās pamatojumiem ir saistīts ar taisnīguma konceptu.

1.3. Jautājums par taisnīgumu

De libero arbitrio 2. grāmatā Augustīna mērķis ir attaisnot gribas ambivalento dabu – to, kāpēc cilvēkam ir nepieciešama brīvā griba, ja viņš ar tās palīdzību var darīt ļaunu. Viena no atbildēm uz šo jautājumu ir saistīta ar taisnīguma koncepta jēgu.

Gribas jēdziens Augustīnam ir nepieciešams, lai vispār būtu jēga taisnīguma konceptam. Ja gribas nav, tad arī taisnīgumam zūd jēga. *De libero arbitrio* 2. grāmatā Augustīns uzsver, ka no tā vien, ka ar savu brīvo gribu cilvēks grēko, nevajadzētu secināt, ka tieši tādēļ Dievs to devis cilvēkiem. Augustīna argumentācija ir sekojoša:

- 1) Lai varētu izvēlēties dzīvot taisnīgi vai netaisnīgi, cilvēkam ir nepieciešama šāda spēja izvēlēties, t.i., griba.
- 2) Bez gribas nav iespējams dzīvot taisnīgu dzīvi.

¹⁹ Par šo jautājumu vairāk tiks runāts šī darba apakšnodaļā 2.4.

- 3) Tātad, ja cilvēkiem ir griba, tā ir dota, lai spētu dzīvot taisnīgi. (skat. *De lib. arb.* 2.1.3.)

Tā kā slikta rīcība tiek sodīta, tad tas nebūtu taisnīgi, ja griba būtu mums dota, lai grēkotu (jo absurdi domāt, ka Dievs soda par to, ko pats (no)vēlējis – viņš taču ir labs un taisnīgs). Tāpēc brīvā griba ir dota, lai labi, pareizi rīkotos. Bet tas, kas nav izdarīts brīvprātīgi, nav ne grēks, ne taisnīga rīcība. Tāpēc arī sods vai apbalvojums par to nevarētu būt taisnīgs (skat. *De lib. arb.* 2.1.3.) No tā izriet, ka, ja nav brīvās gribas, tad arī taisnīguma konceptam tādā gadījumā nav jēgas, jo brīvā griba paredz izvēli starp labo un ļauno, savukārt taisnīga un laba rīcība ir izvēlēties labo. Ja nav šādas spējas, tad nav arī spējas būt taisnīgam. Tātad Dievam vajadzēja dot cilvēkam brīvo gribu.

Augustīns *Par brīvo izvēli* 2. grāmatā norāda, ka bez brīvās gribas neviens nevar dzīvot taisnīgi, tāpēc tā ir noteikta veida labums un Dievs nav slikti darījis, ka mums ir devis brīvo gribu. Un tieši tas, kurš šo labumu nelietīgi lieto, t.i., izvēlas darīt ļaunu, ir jāvaino grēkā, nevis jāvaino tas, kurš mums to ir devis, t.i., Dievs (skat. *De lib. arb.* 2.18.48). To varētu skaidrot tā, ja cilvēks būtu radīts bez brīvās gribas, ja viņam nevajadzētu spēt apzināti izvēlēties starp labo un ļauno, t.i., ja viņš tikai automātiski darītu to, ko liek Dievs, t.i., labo, tad ļaunuma, protams, nebūtu. Bet tad viņš arī nemaz nezinātu, kas ir labi un taisnīgi, un nedarītu labi, izvēloties labo, un nedarītu slikti, izvēloties slikto. Šķiet, šeit iedomātajai situācijai ļoti līdzīga tiek aprakstīta Ādama un Ievas paradīzes stāstā Bībelē. Šis stāsts turklāt Augustīnam ir būtisks grēka rašanās skaidrojums. Ādams ar Ievu, paradīzē varēja izbaudīt Dieva tuvumu un laimi. Bet Dievs jau sākotnēji Ādamam deva brīvo gribu izvēlēties, un Ādams, lepības pārņemts, gribēja būt kā Dievs un izvēlējās iegūt spēju pazīt labu un ļaunu, un tāpēc ēda augli no laba un ļauna pazīšanas koka, kaut arī Dievs viņam bija aizliedzis to darīt. Tā par sodu savai nepaklausībai Ādams mūžīgās dzīves vietā saņēma nāvi uz zemes, bet Dievs viņā un viņa pēctečos saglabāja šo jau sākotnēji doto brīvo gribu un savā žēlastībā tomēr deva jaunu iespēju – iemantot mūžīgo dzīvi paradīzē, bet ar noteikumu, ja viņi izvēlas dzīvot taisnīgu dzīvi. Šo pēdējo iespēju Dievs cilvēkiem piešķīris, sūtot savu Dēlu Kristu. Kristus nāve – izlīguma upuris starp Dievu un cilvēkiem – atver taisnīgajiem cilvēkiem durvis uz paradīzi, kur tie atkal spēj baudīt Dieva tuvumu kā savulaik Ādams. Tā ir kristīgā stāsta esence.

Tāpēc brīvās gribas koncepts Augustīnam ir nepieciešams, lai realizētos kā Dieva, tā cilvēku taisnīgums, proti, cilvēkiem tas sniedz zināšanas par taisnīgo un netaisnīgo, jo, izdarot praktiskas izvēles, viņi iemācās atšķirt labo no ļaunā, un katram dot to, kas tam pienākas. Dievs

savukārt var realizēt savu taisnīgumu, jo sodīt vai apžēlot cilvēkus var tikai tādā gadījumā, ja ir, par ko tos sodīt vai apžēlot, bet tas ir iespējams tikai gadījumā, ja cilvēki grēko vai atturas no grēka, to gribot vai negribot. Un Augustīns savā filozofijā kopumā skaidri norāda uz savu pārliecību, ka katra cilvēka rīcība ir viņa gribas noteikta.²⁰

Augustīnam ir pilnīgi skaidrs, ka cilvēki izdara izvēles kādu noteikta veida motivāciju ietekmē. Ja mēs esam izveidojuši labus ieradumus un gūstam prieku no labā kādā cilvēka darbības jomā, tad mēs šajā jomā izvēles izdarīsim *brīvi*. Bet, ja mūsu paradumi ir slikti, tad mūsu izvēles šajā jomā būs sliktas. Taču, kaut arī tās ir sliktas, Augustīnam tās ir brīvas izvēles, par kurām cilvēki ir individuāli atbildīgi. Augustīns savos darbos *De libero arbitrio*, *Confessiones*, kā arī *De Trinitate*, *De civitate Dei* šo atbildību pamato. Savukārt filozofiski to izdarīt var, ja tiek pamatota pati gribas esamība, jeb, citiem vārdiem, tas, ka cilvēks rīkojas saskaņā ar savu gribu, nebūt nav pašsaprotami, īpaši, ja ņem vērā Augustīna polemiku ar manihejiešiem. Viņš izstrādā metodi, kas pierāda, ka cilvēkam ir griba.

²⁰ Sal. Rist (1969), p. 422.

2. GRIBAS ESAMĪBAS PAMATOJUMS

2.1. Gribas esamības pamatojuma nepieciešamība

Pamatot gribas esamību Augustīnam ir svarīgi daudzu iemeslu dēļ. Tas, ka mums ir griba, Augustīnam nelikās pašsaprotami. Pirmkārt, to pierādīt viņam šķita nepieciešami, lai atspēkotu maniheismu.²¹

Atskatoties uz to laiku, kad pats bija aktīvs maniheisma domas piekritējs, Augustīns vēlāk saprata, cik vienkārši uz šīs mācības pamata cilvēkam ir atbrīvoties no paša atbildības. Proti, saskaņā ar maniheismu ļaunums var netikt tieši saistīts ar cilvēka izvēli. Šīs atziņas Augustīns spilgti apraksta savā darbā *Confessiones*, pievēršoties savai reliģiskajai pieredzei un secinājumiem par paša gribu:

Pretī tavai gaismai mani cēla tas, ka gluži tāpat, kā es zināju, ka dzīvoju, es zināju arī, ka man piemīt griba. Kad es kaut ko gribēju vai negribēju, es biju pārliecināts, ka tas nebija neviens cits, bet tieši es, kurš kaut ko gribēju vai negribēju. Un es gandrīz jau uzķēru, kur ir mana grēka cēlonis. *Tāču tad, kad es kaut ko darīju negribot, man šķita, ka drīzāk kaut ko dara ar mani, nevis to daru es pats, pie tam es domāju, ka tā ir nevis mana vaina, bet gan sods, kas, kā drīz vien atzinu, mani ķēris taisnīgi, jo uzskatīju tevi par taisnīgu.* (*Conf. 7.3.5.*; mans izcēlums)

Šeit Augustīns pieļauj domu, ka tad, kad cilvēks rīkojas ļauni, tas nav viņš pats, kurš tā rīkojas, bet gan kāds spēks, kurš ir iemājojies cilvēkā, liek viņam rīkoties noteiktā veidā. Bet rīcība ir atkarīga no gribas. Tātad cilvēks arī var nebūt viņš pats, kurš grib, kad viņš grib ļaunu, piemēram, gadījumā, ja viņam nepatīk tas, ka viņš to (ļaunumu) grib, kas liecina par gribas sašķeltību. Augustīns apzinās, ka tad, kad viņš ticēja šādam domu gājienam, viņš vēl apsvēris un pārdomājis jautājumu par iekšējo cīņu cilvēkā gadījumos, kad tas *negrib, bet dara to, ko negrib*.

Uz attiecībām starp rīcību un gribu norāda arī Harisons. Viņš piedāvā šādu domu gaitu: Ja es esmu tas, kurš grib, tad mana gribēšana ir pilnībā mana atbildība. Ja es rīkojos saskaņā ar šo gribu, tad arī mana rīcība ir mana atbildība. Bet mana rīcība un mana gribēšana varētu arī būt kā kaut kas, kas notiek ar mani (pasīvā darbība), nevis tas, ko es pats daru (aktīvā darbība). To pierāda, piemēram, situācija, kad man nepatīk tas, ko daru. Ja man nepatīk, tātad nedaru to

²¹ Skat. **Коплстон**, c. 39; kā arī **Hansone L.** (2008) *Pēcvārds. Augustīna dzīve* // **Augustīns. Atzišanās, Hansone L.** (tulk.) Rīga: Liepnieks & Rītups., 645. lpp.

brīvprātīgi, tātad ne jau es to daru, bet kāds spēks mani.²² Šis īpatnējais modelis tad arī atbilst manihejiešu uzskatam.

Augustīnam bija būtiski parādīt, ka ļaunas rīcības iemesls ir ļauna griba, ko var ietekmēt un par ko ir atbildīgs tikai pats cilvēks. Pirms pievēršanās kristietībai Augustīns, maniheisma ietekmēts, pieļāva domu, ka mūsu ļaunās rīcības iemesls ir nevis mūsu ļaunā griba, bet gan kāds ļaunuma princips, kas pastāv neatkarīgi no mums – substancionāls ļaunums. Taču vēlāk saskaņā ar kristietību šāda doma kļuva nepieņemama, t.i., pretrunā ar kristietības Dieva jēdzienu. Maniheisms piedāvā priekšstatu par pasauli, kurā nemitīgi cīnās divi substancionāli spēki – labais un ļaunais. Dievs kristīgā izpratnē savukārt ir vienīgais visa Radītājs un pārvaldītājs, turklāt visuvarošs un neievainojams, tāpēc Dieva spēku nevar pielīdzināt tumsas spēkam, t.i., nav nekādas ar Dievu vienlīdz varenas būtības. Bīskapa Ambrozija ietekmēts, Augustīns nonāca pie domas, ka ļaunums meklējams nevis kādā ārējā apstākļī, tumsas spēka iedvesmā vai tamlīdzīgi, bet gan mūsu gribā.²³ Tāpēc Augustīnam šķita nepieciešami pierādīt, ka pats cilvēks ir tas, kurš grib, kad viņš grib darīt ļaunu.

Otrkārt, pierādīt gribas esamību Augustīnam bija nepieciešami saskaņā ar savu mācību par predestināciju un polemikā ar pelagiāņiem. Te Augustīns risina pretrunu - kā saskaņot to, ka mums ir griba, ar to, ka viss ir Dieva, nevis mūsu gribas noteikts, un piešķir gribas jēdzienam citu saturu. Ikdienišķā izpratne par to, ka ir pašsaprotami, ka mums ir griba, ir tikai šķietama, ja tiek rūpīgi apdomāts Dieva jēdziens, t.i., domāts par Dievu kā tādu, kurš jau sākotnēji ir noteicis visu, kas būs, tai skaitā arī to, kā mēs rīkosimies. Šādā kontekstā jautājums par gribas esamību kļūst aktuāls.

Treškārt, manuprāt, Augustīns vēlas pierādīt gribas esamību kā kaut ko drošticamu un neapšaubāmu, t.i., viņu vada tīri filozofiska (epistemoloģiska) interese, proti, griba ir viens no drošticamiem apziņas elementiem, un tāpēc tās esamība pamato zināšanu par paša eksistenci.²⁴

Augustīns uzsver, ka griba ir cilvēka patības pamats. Viņaprāt, būt apveltītam ar gribu ir būtiska cilvēku īpašība (tikpat būtiska kā būt apveltītam ar saprātu). Darbā *De civitate Dei* ir norādīts – cilvēka dvēseles kustības (jūtas) un viņa rīcība ir atkarīga no tā, kāda ir viņa griba. Ja tā ir ačgārna (perversa), tad ačgārnas būs arī jūtas, bet, ja tā ir laba, tad labas būs arī jūtas. Citiem vārdiem, to, vai jūtas ir labas vai sliktas, nosaka gribas ievirze (tā ir pareiza, kad ir saskaņā ar

²² Skat. **Harrison** (1999), p. 199.

²³ Skat. **Hansone**, 651. lpp.

²⁴ Te nevar nepamanīt līdzību ar Renē Dekarta domu gaitu otrajā meditācijā (skat. **Dekarts R.** (2008) *Meditācijas par pirmo filozofiju*. **Rītups A.** (tulk). Rīga: Liepnieks & Rītups.)

absolūti labo, t.i., saskaņā ar Dieva prātu). Tādā nozīmē cilvēki pēc būtības nav nekas cits kā gribas (skat. *De civ. Dei* 14.6.). Jo, piemēram, kaislīga vēlme un prieks ir griba, kas ‘jūt līdzī’ tam, ko vēlamies un par ko priecājamies. Tāpat arī bailes un skumjas ir griba, kas ‘nejūt līdzī’ tam, ko nevēlamies. Ja mums patīk tas, pēc kā tiecamies, un, tiecoties pēc tā, to gribam, - to sauc par kaismīgu vēlmi. Prieks – tad, kad lietojam to, ko gribam. Bailes savukārt – kad negribam, lai kaut kas notiek. Bet, ja nepriecājamies par to, kas noticis pretēji mūsu gribai, tāda sajūta ir skumjas. Tā katram mūsu vēlmju objektam atbilst citas jūtas, un tas, kādas jūtas pārņem cilvēku, ir atkarīgs no tā, pēc kā viņš tiecas, proti, ko viņš grib (skat. *Ibid.*). Tā kā gribēt labu var, tikai mīlot un paklausot Dievam, tad arī tieši šāda labā griba nodrošina cilvēkam laimi. Gribas virzība izraisa noteiktas cilvēka emocijas, līdz ar to arī noteiktu rīcību, un tādā nozīmē tā ir cilvēka patības pamats.

2.2. Griba kā sarunas iespējas, kā arī zināšanu un sapratnes iegūšanas nosacījums

Mēs, veselā saprāta vadīti, varētu domāt, ka gribas esamība ir acīmredzama. Un tam pamatojumu, šķiet, sniedz jau pieminētais Augustīna sarunas ar Evodiju fragments *De libero arbitrio* 1. grāmatā 12.25. Kad Augustīns jautā Evodijam, vai mums ir griba, un pats atbild, ka gribas neesamības gadījumā viņu sarunai nebūtu jēgas, jo viņi taču *grib* zināt patiesību, un tāpēc sarunājas, tātad viņiem ir griba, pirmajā mirklī tiešām šķiet, ka gribas esamība ir pašsaprotama:

AUGUSTĪNS: Tātad pasaki man: Vai mums ir griba?

EVODIJS: Es nezinu.

AUGUSTĪNS: Vai tu to gribi zināt?

EVODIJS: Arī to es nezinu.

AUGUSTĪNS: Tad vairs man neko nejautā.

EVODIJS: Kāpēc ne?

AUGUSTĪNS: Pirmkārt, tāpēc, ka nav nekādas jēgas atbildēt uz taviem jautājumiem, ja vien tu *negribi* zināt atbildi. Otrkārt, tāpēc, ka man nebūtu jāapsriež šāda veida lietas ar tevi, ja vien tu *negribi* nonākt pie gudrības. Un visbeidzot tāpēc, ka tu nevari būt mans draugs, ja vien tu *negribi*, lai man klātos labi. Taču tu jau noteikti pamanīji, vai tevī ir *griba* pēc paša laimes.

EVODIJS: Tev taisnība: nevar noliegt, ka mums ir griba. (*De lib. arb.* 1.12.25.; mans izcēlums)

Augustīns šajā fragmentā parāda, kādas sekas paredz Evodija atbilde ‘es nezinu, vai man ir griba’. Ja Evodijam nav gribas, tad viņu diskusijai nav jēgas, jo tad viņam nav vēlmes zināt

atbildes. Ja Evodijam nav vēlmes zināt patiesību, tad nav skaidrs, kāpēc viņš vispār runā ar Augustīnu, citiem vārdiem – tikpat labi viņš vispār varētu netērēt savu enerģiju sapratnei, ja to negrib. Tāpat arī „tu nevari būt mans draugs, ja *nevēlies*, lai man klātos labi”, saka Augustīns. Proti, ja mūsos nav nekādas gribas, tad nav nekādas jēgas neko darīt – nav jēgas mīlēt, domāt, ticēt u.tml., jo, ja jau mums nav gribas, nav skaidrs, kurš tad ir tas, kurš mīl, domā, tic. Visas šīs darbības taču paredz vēlmi tās darīt, bet, ja ir vēlme, tad ir jābūt arī subjektam, kam šī vēlme piemīt, tātad visu darbību pamatā ir subjekta griba. Tātad nevar noliegt, ka mums ir griba.²⁵

Bet ir jāpievērš uzmanība tam, ka šajā citētajā fragmentā griba parādās arī kā īpašs zināšanu iegūšanas veids.²⁶ Izsakot implikāciju ‘man nebūtu jāapspiež šāda veida lietas (par ļaunuma izcelšanos un cilvēka gribu, kas ir diskusijas temats – D.K.) ar tevi, ja vien tu *negribi* nonākt pie gudrības’, Augustīns norāda, ka griba ir zināšanu un tātad arī patiesības iegūšanas priekšnosacījums. Tikai tas var iegūt zināšanu, kurš to *grib*.

Darbā *Atzīšanās* Augustīns, aprakstot savas mātes sarunu ar kādu bīskapu, kuram viņa lūgusi, lai tas Augustīnu atbrīvo no maniheisma maldiem, norāda, ka šis bīskaps gudri darīja, ka noraidīja mātes lūgumu. Šāda noraidījuma iemesls bija bīskapa pārlicība, ka Augustīns vēl nav gatavs pieņemt kristietību. Bīskapa padoms Augustīna mātei bija – lūgt par Augustīnu Dievu un ļaut, lai Augustīns pats nonāk pie patiesības (skat. *Conf.* 3.12.21.).

Īpašu uzmanību šim fragmentam pievērsis S.Harisons. Viņš norāda uz Augustīna atzinumu, ka neviens cits otra vietā saprašanas darbu nevar izdarīt, kaut ko saprast var tikai katrs pats²⁷ (ko Augustīns pauž jau savā darbā *De magistro*). Citiem vārdiem, saprot tikai tad, ja *grib saprast*. Harisons uzsver, ka Augustīna augstprātība šajā gadījumā ir traucēklis saprašānai un iemesls tam, kāpēc bīskaps nevēlas ar viņu runāt.²⁸ Tātad līdzīgi kā sarunā ar Evodiju *De libero arbitrio* arī te parādās doma par to, ka griba ir zināšanu un sapratnes iegūšanas priekšnoteikums, tikai šeit tiek dota vēl precīzāka norāde, proti, par tādu gribu, kas ir brīva no augstprātības (kā visu grēku kodola) – par pareizi virzītu gribu²⁹, kas ir patiesas sapratnes iegūšanas avots. Un patiesa sapratne Augustīnam ir tā, kas nāk no Dieva. Dievs sagatavo cilvēka gribu, lai tā tiktu virzīta uz sapratni. par patiesību.

²⁵ Par gribas esamības drošticamību es runāšu nākamajā nodaļā 2.3., kur arī šis arguments tiks plašāk skaidrots.

²⁶ Sal. ar **D. Harisona** formulējumu rakstā **Harison** (1999), p. 196.

²⁷ Skat. *Ibid.*, p. 197.

²⁸ Skat. *Ibid.*

²⁹ Gribas veidi tiks atspoguļoti tālākajās šī darba nodaļās.

Arī *De libero arbitrio* 1. grāmatā ir biogrāfiska atkāpe no sarunas temata, kad Augustīns atceras to laiku, kad, būdams manihejietis, viņš maldījās, uzskatīdams, ka ļaunas rīcības iemesls var būt ārējs, citiem vārdiem – nevis es esmu tas, kurš vēlas darīt ļaunu, bet gan kāds ārējs spēks mani mudina uz ļaunu gadījumā, kad es īsti nevēlos darīt to, ko daru. Viņš norāda, ka šajā uzskatā maldījās, bet vēlāk tieši viņa *mīlestība uz patiesību* nodrošinājusi dievišķo palīdzību uzzināt patiesību, ka ļaunas rīcības iemesls slēpjas mūsu brīvajā gribā (*De lib. arb.* 1.2.4.). *Mīlestība uz patiesību* šajā gadījumā arī nozīmē noteiktu gribas aktu – *vēlmi zināt patiesību*. Un, ja šādas gribas Augustīnam nebūtu, tad viņš nekļūtu gudrāks, t.i., Dievu zinošāks.³⁰

Kopsavilkumā jāsecina, ka Augustīna gribas esamības pamatojuma metode ir atbildes – *es nezinu, vai man ir griba* – seku uzrādīšana. Vēl būtiski piebilst, ka vārds 'griba' šeit lietots ikdienišķā nozīmē – tas apzīmē *vēlmi*, citiem vārdiem, cilvēka prāta un rīcības virzību uz vēlmes objektu. Ja vēlmes objekts ir sapratne, cilvēks to var iegūt tikai tad, ja *vēlas* saprast, ja draudzība – tā ir iespējama tikai tad, ja *vēlas*, lai draugam klātos labi u.tml. Cilvēka rīcība, kas vērsta uz šīs vēlmes piepildīšanu, piemēram, tas, ka Evodijs sarunājas, arī liecina par to, ka šādā vēlme viņam ir.

Tātad ir pamats vispārīgi secināt, ka griba Augustīnam ir jēdzīgas sarunas iespējas un zināšanu un sapratnes iegūšanas nosacījums, un tāpēc tā cilvēkam nepieciešami ir.

Vairākos darbos Augustīns pamato gribas esamību ar to, ka tā ir cilvēciskās eksistences nosacījums, formulējot savu argumentu, ko līdzīgā veidā vēlāk pārņēmis Dekarts. Augustīns jau pirms Dekarta formulē savu 'cogito' principu, tāpēc arī viņa pamatojumu var saukt par 'cogito' veida argumentu.

2.3. 'Cogito' ('dubito') veida arguments

Tas, ko *prāts zina* un par ko neviens cilvēks nešaubās, Augustīns saka, ir tas, ka viņš dzīvo, atceras, saprot, grib, domā, zina, spriež. Šī apgalvojuma pamatošanai Augustīns izmanto '**dubito, ergo sum**' principu. Izejot no pretējā, viņš pieņem, ka prāts par visu iepriekšminēto šaubās. No tā izriet brīnišķīgs paradokss – šīs šaubas pierāda tā visa, par ko prāts šaubās, nešaubīgu patiesumu. Aplūkosim, kas izriet:

Pat ja viņš šaubās, viņš dzīvo; ja šaubās, tad atceras, kāpēc šaubās; ja šaubās, tad saprot, ka šaubās; ja šaubās, tad *vēlas* būt pārliecināts; ja šaubās, tad domā; ja šaubās, tad zina, ka viņš

³⁰ Par to skat. arī šī darba apakšnodaļās 3.1. un 3.2.

nezina; ja šaubās, tad spriež, ka viņam nav nepārdomāti jāpiekrīt; Tātad katram, kurš par jebko šaubās, nevajadzētu šaubīties par visu to, bez kā viņš nevarētu par jebko šaubīties (*De Trin.* 10.10.14; mans izcēlums).

Nedaudz pārformulējot Augustīna teikto, ir skaidrs, ka, ja kāds šaubās, tātad viņš ir dzīvs, jo citādi viņš nevarētu šaubīties. Tāpat arī, lai šaubītos, ir nepieciešama apzināšanās, ka ir šaubas un par ko ir šaubas. Turklāt šādā refleksiīvā procesā neizbēgami iesaistās ne tikai dvēseles (prāta) spējas – atmiņa, domāšana, spriestspēja, sapratnes spēja –, bet arī griba. Proti, *ja cilvēks šaubās, tātad viņš vēlas zināt patiesību.*³¹ Ja viņš to vēlas, tātad viņam ir griba. Bet tomēr, lai nonāktu līdz secinājumam par gribas esamību, Augustīns iziet garu ceļu, pierādot citu zināšanu (ka atceros, domāju, saprotu u.c.) drošticamību. Šo ceļu tad arī turpmākajās rindkopās mēģināšu īsi atainot.

Dažos darbos – „*De libero arbitrio voluntatis*” (2. grāmatā) un „*De civitate Dei*” - ‘*dubito*’ princips transformējas par ‘**si fallor sum**’ – „Ja es maldos/tieku maldināts, tad jau **es eksistēju**. Jo tas, kurš neeksistē, nevar tikt maldināts” (*De civ. Dei* 11.26, skat. arī *De lib. arb.* 2.3.7). Pie tam eksistencei tiek pievienotas arī citas esamības formas, proti, dzīvošana un apzināta dzīvošana: Tā kā acīmredzami ir tas, ka „potenciāli maldinātais subjekts” eksistē, tad ir arī skaidrs, ka viņš dzīvo, jo pretējā gadījumā viņam nebūtu acīmredzami tas, ka viņš eksistē (*De lib. arb.* 2.3.7) (Interesanti, ka šeit viens esamības stāvoklis izriet no otra un jēdziens ‘**dzīvot**’ jau ietver sevī apzinātu eksistēšanu vai eksistēšanas apzināšanos). Trešā acīmredzamā patiesība, kas izriet no abām iepriekšējām (es eksistēju, es dzīvoju) – ir tā, ka subjekts **saprot**. Ja kāds šaubās, tad viņš saprot, ka šaubās, jo apzinās šīs šaubas (*De Trin.* 10.10.14). Saprašana turklāt, uzsver Augustīns, ir augstākā cilvēciskās esamības forma, un tā no visām zemes radībām piemīt tikai cilvēkam (*De lib. arb.* 2.3.7).³² Vēl vairāk - sapratnē radusies doma ir patiesa, savukārt šaubas kā domāšanas vispārējs mods pamato, ka sapratne ir iespējama.³³

³¹ Runājot par pašām šaubām, rodas jautājums – kā var droši zināt, ka ‘es šaubos’, bet tas šajā gadījumā nav būtisks, jo argumenta spēks nemainās, pieņemot, ka man tikai šķiet, ka šaubos.

³² Šajā darbā svarīgi ir tas, ka sapratne hierarhiski ievietota esamības formu augšgalā, jo tā ietver sevī gan abas iepriekšējās formas, t.i., eksistēšanu un dzīvošanu – zemākās esamības formas, gan arī papildu kvalitāti – analītisku spēju.

³³ Darba *De libero arbitrio* 2. grāmatā Augustīns ar ‘*si fallor, sum*’ principu iziet arī cauri t.s. esamības veidu hierarhijai. Gribas koncepts šeit neparādās. Esamības veidi – būt, dzīvot, saprast. Katrs augstākais esamības veids ietver sevī zemāko – tas, kas dzīvo, tas arī ir, bet tas, kurš saprot, tas arī ir un dzīvo (sapatne – augstākais esamības veids):

- 1) Ja tu nebūtu, tad nemaz nevarētu kļūdīties (*si fallor, sum*);
- 2) Tā kā ir skaidrs, ka tu **esi**, un tas nevarētu būt skaidrs, ja tu nedzīvotu, tad skaidrs ir arī tas, ka tu **dzīvo**;
- 3) Tu **saproti**, ka tas, ka tu esi un dzīvo, ir divas vispatiesākās ztziņas (*saproti* 1) un 2));
- 4) Tātad skaidrs ir arī tas, ka tu *saproti*;

Tātad, ja šaubos vai maldos, tad eksistēju, kā arī dzīvoju, domāju, spriežu, atceros, zinu u.tml. – tas viss ir ietverts manā eksistēšanā.

Augustīns, kā norāda O'Deilijs,³⁴ secina mūsu eksistences drošticamību no mūsu apziņas fakta.³⁵ Proti, pietiek ar mana prāta apzināšanos, ka es esmu un ka es domāju, lai tas būtu drošticami – apzinos, ka domāju, tātad domāju, un apzinos, ka esmu, tātad esmu. Tātad Augustīna pēdējais pamatojums šeit ir pieņēmums, ka cilvēka prāts apzinās sevi, savu darbību.

Harisons uzsver, ka Augustīns šajos darbos cenšas saprast, kas ir prāts, pievērsties prāta darbības aplūkojumam. Turklāt, lai to izdarītu Augustīns, piem., *De Trinitate* 10. grāmatā, uzsver vajadzību pēc iepriekšējo zināšanu „izsvītrosanas”, kas ir kaut kas līdzīgs vēlākajai Dekarta šaubu metodei.³⁶

Tā Augustīns nonāk līdz gribas esamības pamatojumam.³⁷ Par gribas esamības drošticamību tiek runāts darbā *De Trinitate* un *De civitate Dei*. Ja cilvēks šaubās, tad vēlas būt pārliecināts (*De Trin.* 10.10.14), t.i., pārstāt šaubīties. Tātad, ja **viņš vēlas** skaidrību, viņš to vēlas ar gribu, tātad viņam ir griba. Savukārt darbā „Par Dieva pilsētu” (*De civ. Dei* 11.26-27) parādās „drošticamo zināšanu mīlestība” kā gribas akts, kur gan šis mīlestības acīmredzamība pamatota mazliet citādi. Ir drošticami, ka mēs eksistējam (šaubas to pierāda) un zinām, ka eksistējam (pamatojoties uz iepriekšējo – eksistences apzināšanās caur šaubīšanos ir apzināta un skaidra, tāpēc tā ir noteikta zināšana). Bet, treškārt, ir acīmredzami, ka mēs mīlam šo savu esību³⁸ un tās zināšanu.³⁹ To Augustīns pamato atkal ar apziņas aktu, proti, es mīlu, ja es zinu, ko es mīlu. Tātad mīlestība ir apzināts gribas akts.

Harisons savā interpretācijā uzsver gribas un eksistences saistību Augustīna argumentā. Šajos fragmentos zināšana par to, ka ‘man ir griba’, Augustīnam, viņaprāt, ir tikpat lielā mērā zināšana par to, ka ‘esmu dzīvs’. Tas, par ko nevar šaubīties, ir:

5) Tas, kam piemīt šie trīs raksturojumi, ir pārkāps par to, kuram kāds no tiem iztrūkst. (Skat. *De lib. arb.* 2.3.7.)

³⁴ Skat. **O'Daly G.** (2001) ‘The response to skepticism and the mechanisms of cognition’ // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press., p. 163

³⁵ Par to skat. arī šī darba apakšnodaļās 3.1. un 3.2.

³⁶ Skat. **Harrison** (1999), p. 200.

³⁷ Kaut arī Garets Metjūss norāda, ka no ‘dubito’ argumenta formas izriet bezgalīgs daudzums drošticamu patiesību – es zinu, ka esmu dzīvs, zinu, ka zinu, ka esmu dzīvs, zinu, ka zinu, ka zinu, ka zinu utt. (skat. **Matthews G. B.** (2001) ‘Knowledge and illumination’ // **Stump E., Kretzmann N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press., p. 173), Augustīnam, manuprāt, šis nekontrolējama drošticamību skaits nav svarīgs. Viņam būtiski ir doties gribas esamības pamatojuma virzienā.

³⁸ Tā kā vēlāk tiks noskaidrots, ka mīlestība ir gribas stāvoklis, šo var pārfrāzēt sekojoši: *es gribu būt šajā esībā*.

³⁹ Par to arī skat. šī darba 4. nodaļā.

- 1) par to, ka tas, kurš šaubās, ir dzīvs,
- 2) ka tas, kurš šaubās, grib.

Starp abām šīm zināšanām ir saistība, izsakāma vārdos ‘tam...quam’, ko Harisons tulko kā ‘tieši tādā pašā mērā, kā’ / ‘tieši tikpat daudz, cik’ (*just as much as*).⁴⁰

Palūkosim, kā tas parādās darbā *Confessiones*: „Pretī tavai gaismai mani cēla tas, ka *tieši tikpat daudz, cik/ tādā pašā mērā kā* (tam... quam) es zināju, ka dzīvoju, es zināju arī, ka man piemīt griba.”⁴¹ (*Conf. 7.3.5.*)

Šāds tulkojums liek saprast, ka Augustīnam abas šīs zināšanas – gan ‘zināšana, ka es dzīvoju’, gan ‘zināšana, ka man ir griba’ ir kvalitatīvi līdzvērtīgas.

‘Tam...quam’, pēc Harisona, var tulkot arī kā ‘tieši tikpat droši, kā’⁴²: „Pretī tavai gaismai mani cēla tas, ka *tieši tikpat droši, kā* es zināju, ka dzīvoju, es zināju arī, ka man piemīt griba.” (skat. *Ibid.*) Un tādā gadījumā abas šīs zināšanas parādās kā vienlīdz drošticamas. Tādā veidā saistība starp gribu un eksistenci (pēc tam, kad ar ‘dubito’ principu tiek pierādīta eksistence) ir izsakāma ‘tam...quam’ jeb ‘tikpat droši’ kā attiecībā, kas starp šīm zināšanām parāda analogisku saistību. Tādā pašā veidā, kā es varu domāt, ka esmu dzīvs, es varu arī domāt, ka man ir griba.

Es piedāvāju papildināt šo skaidrojumu ar vēl kādu fragmentu – no darba *De civitate Dei*: tur tiek apgalvots, ka cilvēki, arī nelaimīgie, *grib* eksistēt un ka visi *vēlas* būt svētlaimīgi. Tas, ka nelaimīgie vēlas eksistēt, ir acīmredzami, jo viņi to vēlas, vēloties izvairīties no ciešanām, vēloties būt laimīgi. Un ir skaidrs, ka svētlaimīgs var kļūt tikai tas, kurš eksistē (*De civ. Dei 11.26*). Tātad šeit saistība starp gribu un eksistenci ir acīmredzama: tikai tas, kurš eksistē, var gribēt būt laimīgs. Tā kā ir pierādīts, ka es eksistēju (jo tieku maldināts/šaubos), tātad es arī varu gribēt būt laimīgs.

Kopsavilkumā var secināt, ka eksistences drošticamību Augustīns secina no apziņas fakta un domāšanas esamības apzināšanās. Tā kā domāšana ir, es varu kaut ko apzināties, un tas, ko es apzinos, ir tas, ka es esmu. Augustīns to izvērš *si fallor, sum* argumentā – maldos, tātad esmu. Ja maldī ir, tad nepieciešami ir kāds, kas maldās un *vēlas* izkļūt no maldu stāvokļa. Zināšana par to, ka *man ir griba* ir tikpat droša kā zināšana, ka *es esmu*.

⁴⁰ Skat. **Harrison** (2006), pp. 74-5.; sal. **Harrison** (1999), pp. 201.

⁴¹ Slīpsvītrā Hansonas tulkojuma ‘gluži tāpat kā’ vietā ielikts Harisona tulkojums ‘tieši tikpat, cik’.

⁴² Skat. **Harrison** (2006), p. 75.

Šī Augustīna drošticamības koncepcija liecina, ka griba viņam ir, lietojot S.Harisona terminu⁴³, filozofiski tehnisks jēdziens – viena no daudzajām skrūvētēm ‘cogito’ veida argumentā. Bet, lai arī cik skaidri un ticami šķiet visi šī argumenta veidi, tomēr tie nespēj atrisināt gribas brīvības un predestinācijas saistības problēmu.

2.4. Brīvās gribas esamība un dievišķā predestinācija

Iepriekšējā nodaļā tika parādīts, kā Augustīns pamato gribas esamību. Tomēr daudzi pētnieki atzīst, ka viņa mācība par predestināciju nopietni apdraud gribas esamību (piem., Rists, Genādijs Majorovs), citi turpretī (piem., Etjēns Žilsons) uzskata, ka Augustīns pārstāv kompatibilisma pozīciju šajā jautājumā. Eleonora Stampa savā rakstā ‘Augustine on Free Will’ izseko šī sarežģītā jautājuma niansēm un piedēvē Augustīnam pozīciju, ko nosauc par ‘modificēto libertariānismu.’⁴⁴ Tā kā par šo tēmu Augustīna filozofijas pētnieki ir ļoti daudz diskutējuši un daudz to pētījuši, par savu uzdevumu izvirsu vien ieskicēt gribas esamības un mācības par predestināciju koherenci un, vadoties pēc Augustīna tekstiem, mēģināt saprast, kā tā atklāj viņa gribas jēdzienu.

Gribas brīvības un predestinācijas problēmu varētu formulēt sekojoši: Vai var vienlaikus būt patiesi abi šie apgalvojumi vai arī tie izslēdz viens otru? Apgalvojumi ir šādi:

- (i) Dievs sākotnēji nolemj visu – tātad arī visu, kas ar mums notiks, un visas mūsu izvēles;
- (ii) Tā kā mums ir brīvā griba, arī visas mūsu izvēles ir brīvas.

Dievs, Augustīnaprāt, uz zemes realizē savu žēlastību – tas nozīmē, ka Viņš iepriekš nolemj, kuri no mums būs izredzēti tapt glābti. Vai tas nozīmē, ka mums pašiem nav izvēles un šī glābšana notiek neatkarīgi no mūsu gribas? Tātad pamatjautājums ir par to, vai Augustīna uzskati par iepriekšnolemtību iznīcina ideju par brīvo gribu. Šis ir vissarežģītākais un diskutablākais jautājums Augustīna filozofijas interpretācijā Rietumu kristietībā.⁴⁵

Tas ir arī jautājums par to, kā savienot filozofisko un teoloģisko aspektu, domājot par Augustīna darbiem. Iepriekšējā nodaļā Augustīna filozofiskā pozīcija, ka mums ir griba, parādījās

⁴³ Skat. **Harrison** (2006), p. 9.

⁴⁴ Skat. **Stump**, pp. 125 - 126.

⁴⁵ Skat. **Harrison** (2006), p. 12.

kā ļoti skaidra, pamatota un nepārprotama, bet tai jāsabalsojas ar teoloģisko pozīciju, kas parādās Augustīna darbos un priekšstata Dievu kā visu iepriekšzinošu, visu nolemjošu un žēlsirdīgu.

Savā darbā *De civitate Dei* Augustīns, manuprāt, parādās kā kompatibilists – viņš neuzskata, ka dievišķā predestinācija un gribas brīvība ir savstarpēji izslēdzošas. Vispirms palūkosim, vai brīvās gribas esamības un Dieva iepriekšzināšanas problēmas risinājums mums var palīdzēt.

Augustīns norāda, ka aplama ir šāda implikācija: Ja Dievs iepriekš zina mūsu rīcību, tad mēs rīkosimies tieši tā, kā viņš to ir iepriekš paredzējis, un tādā gadījumā mums nav gribas. *De libero arbitrio* 3. grāmatā un *De civitate Dei* 5. grāmatā viņš atrisina šo jautājumu.⁴⁶ Šo risinājumu pavisam īsi var attēlot šādi:

Tu neliec grēkot kādam, par kuru tu iepriekš zini, ka viņš grēkos, kaut arī, bez šaubām, viņš grēkos (skat. *De lib. arb.* 3.4.10). Kā norāda Metjūss, iepriekš paredzēšana (foreknowledge) pati par sevi neliek Ādamam darīt to, ko Dievs zina (foreknows), ka viņš darīs.⁴⁷ Citiem vārdiem, tas, ka Dievs iepriekš zina, ko Ādams darīs, neliedz viņam rīkoties citādi, kaut arī citādi viņš nerīkosies, jo Dievs vienmēr visu pareizi paredz.

Augustīns pieņem, ka Evodijs tiešā veidā neliktu citam cilvēkam grēkot, kaut arī pats jau iepriekš zinātu, ka tas grēkos, t.i., viņa iepriekšzināšana pati par sevi neliktu otram grēkot, pat ja viņš noteikti grēkos, – pat ja Evodijam ir īsta iepriekšēja zināšana par to (skat. *De lib. arb.* 3.4.10.).

Tālāk Augustīns min vairākus argumentus šīs domas pamatošanai, bet tajos iedziļināties nav šīs nodaļas mērķis. Mērķis ir cits – noskaidrot, vai tas, ka Dieva iepriekšzināšana neapdraud cilvēka gribas brīvību, kaut ko spēj līdzēt šīs nodaļas sākumā uzstādītā jautājuma risināšanā: jautājums ir par Dieva žēlastību, izredzēto predestināciju un viņu gribas brīvību, citiem vārdiem, par Dieva un cilvēka gribu – vai Dieva griba ir cilvēka gribas brīvību izslēdzoša.

Uz atšķirību starp abām Dieva darbībām – iepriekšzināšanu un iepriekšnolemšanu – Augustīns norāda savā darbā *Par svēto izredzētību* (*De praedestinatione sanctorum*). Viņš saka – Dievs spēj iepriekšzināt to, ko pats vēlāk nemaz nepadara par notikušu faktu (to, ko pats nenosaka), piem., Dievs neliek cilvēkiem grēkot (Skat *De praed. sanct.* 10.19.), šeit iepriekšzināšana var notikt bez predestinācijas. Iespējams, tāpēc, ka pretējā gadījumā Dievs būtu

⁴⁶ Šo risinājumu izvērsti analizē Metjūss, Stampa, Hopkins: skat. **Matthews G. B.** (2004) *Augustine (Blackwell Great Minds)*. Wiley-Blackwell.; **Stump; Hopkins J.** (1977) 'Augustine on Foreknowledge and Free Will' // *International Journal for Philosophy of Religion* 8: 2

⁴⁷ Skat. **Matthews** (2004), p. 103.

ļauņuma cēlonis, ja predestinētu cilvēku uz ļauna darīšanu. Šeit Augustīns cenšas konsekventi neatkāpties no iepriekš (1.1. nodaļā) aprakstītā mērķa – ļaunuma problēmas risinājuma. Ja tā, tad iepriekšzināšana grēka gadījumā ir iespējama bez predestinācijas un tādā gadījumā cilvēks grēko brīvprātīgi. Savukārt predestinācija nav iespējama bez iepriekšzināšanas.⁴⁸ Dievs vienmēr iepriekš zina to, ko nolems. Bet šo pēdējo uzskatu Augustīns neuzskata par nepieciešamu pamatot. Tas nozīmē, ka Dievs vienmēr visu zina (absolūti), bet nav tā, ka katra mūsu rīcība ir Dieva gribas noteikta.

Savukārt *Enhiridionā* Augustīns apgalvo pretējo – to, ka nekas nenotiek pret Dieva gribu, tai skaitā arī grēks. Arī ja Dievs pieļauj grēku, tas nenotiek pret Viņa gribu. Jo Dievs grēku vērs uz labu. (skat. *Enchir.* 100) Šeit Augustīns nemin piemēru, bet es domāju, ka īsti būtu vietā epizode par to, ka cilvēki vēlas Kristu piesist krustā. Tas, ka viņi to vēlas, ļaunas motivācijas vadīti, ir grēks. Bet tas notiek saskaņā ar Dieva gribu, jo Dieva labais nodoms – caur Kristus Krusta upuri atpestīt cilvēkus no Ādama grēka.

Tātad jāsecina, ka pretrunas starp *Par svēto predestināciju* un *Enhiridionā* pausto nav – kaut arī Dievs pieļauj grēku, Viņam ir savs nodoms, kāpēc grēks ir jāpieļauj. Jebkurā gadījumā, pat pieļaujot grēku, Dievs vairo labumu, nevis ļaunumu.

Atgriežoties pie jautājuma par attiecību starp iepriekšzināšanu un iepriekšnolemtību, jāsecina – no tā, ka var būt iepriekšzināšana bez iepriekšnolemtības, izriet tas, ka cilvēks nevar izvairīties no atbildības par savu grēku, kaut arī Dievs to pieļauj vai pat grib, jo cilvēks grēko brīvprātīgi. Dievs, kaut arī iepriekšzina, ka cilvēks grēkos, tomēr neliek viņam to darīt. Cits jautājums ir par to, vai Dievs iepriekšnosaka, ka cilvēkam būs ļauna motivācija. Tātad arī iepriekšzināšanas un iepriekšnolemtības attiecības izpēte nav atklājusi vairāk par to, ka Dieva iepriekšzināšana neizslēdz gribas esamību,⁴⁹ bet vēl joprojām atklāts ir jautājums: Vai Dieva griba, precīzāk, izredzēto glābšanas un nolemto pazudināšanas predestinācija ir cilvēka gribu izslēdzoša?

Lai uz šo jautājumu atbildētu, jāmēģina saprast, ko Augustīns saprot ar dievišķo predestināciju un kāpēc viņš uzskata par svarīgu uz to norādīt. Bet, lai to izdarītu, vispirms jānoskaidro, kā, Augustīnaprāt, darbojas Dieva žēlastība.

Daudzos savos vēlinajos darbos (piemēram, *De civitate Dei*, *Enchiridion*, *De praedestinatione sanctorum*) Augustīns uzsver, ka labā griba ir Dieva žēlastības dāvana, ko Viņš

⁴⁸ Sal. **Rist** (1969), p. 438.

⁴⁹ Uz to norāda arī Rists (sal. *Ibid*).

pasniedz cilvēkam, un ka cilvēks pats ar savu gribasspēku vien, bet bez Dieva žēlastības nespēj nodzīvot taisnīgu dzīvi. Darbā *Par svēto predestināciju* Augustīns vairakkārt atsaucas uz apustuļa Pāvila vārdiem: „Kas tad tev ir, ko tu nebūtu saņēmis (no Dieva – D.K.)? Bet, ja tu esi saņēmis, kāpēc lepojies, it kā nebūtu saņēmis?” (1 Kor. 4, 7) Atsaucoties uz šiem vārdiem, Augustīns uzsver, ka pilnīgi visu labo – labo gribu, ticību, spēju uz tikumiem, spēju mīlēt Dievu u.tml. – to visu cilvēkam ir devis Dievs. Viss labais cilvēkam tiek dots ar dievišķo žēlastību (skat. *De praed. sanct.* 5.10.). Runājot par predestināciju, Augustīns uzsver, ka arī svētos ir izredzējis Dievs. Gan šajā apustuļa Pāvila vēstules fragmentā, gan arī Augustīna darbā diezgan uzkrītošs liekas cilvēciskās lepnības pieminējums. Ir skaidrs, ka visa labā, kas ir cilvēkā, izskaidrojama ar to, ka tā ir Dieva žēlastības izpausme, Augustīnam noder, lai tādējādi akcentētu pazemības tikumu. Citiem vārdiem, ticība Dieva žēlastībai šajā gadījumā uzrāda cilvēka lepnības nepamatotību. Ja visu labo, kas ir cilvēkā, tai skaitā labo gribu, dod Dievs, tad cilvēkam nav pamata izjust lepnību par to, cik viņš ir labs, pacietīgs, pazemīgs utml. (sal. *De praed. sanct.* 5.9. – 5.10.) Tātad Augustīns uzsver domu par cilvēciskās dabas vājumu, kuru spēj stiprināt tikai Dievs. Vēl tikai jāpiebilst, ka Augustīna vēlīnajos darbos bieži parādās jautājums par lepnību, tāpēc, ņemot vērā to, ka Augustīns cilvēcisko lepnību uzskatīja par vienu no kristieša lielākajiem morāliem draudiem, tad arī izvairīšanos no lepnības, manuprāt, var uzskatīt par iespējamo iemeslu viņa mācībai par predestināciju.

Citā *Par svēto predestināciju* fragmentā Augustīns min, ka ticība kā griba jeb griba ticēt arī ir Dieva dota, bet nevis tāpēc, lai cilvēks neapzinātos savas gribas autonomiju, bet arī tā paša iepriekš minētā iemesla dēļ – lai atturētu cilvēkus no lepnības domāt, ka ticība ir spēja, kas atkarīga tikai no cilvēka gribas tīrības (skat. *De praed. sanct.* 5.10.).

Bet Dievs, pēc Augustīna domām, sagatavo izredzēto gribu, lai tā varētu būt laba, un iekārto viņu dzīves tā, lai viņi izvēlētos *pareizi*. Labā griba ir Dieva dāvana, ko vieniem Dievs piešķir, bet citiem nē (skat. *De praed. sanct.* 5.10.). Tieši šī doma, manuprāt, rada tiešus draudus idejai par gribu kā cilvēka spēju brīvi izvēlēties, ko Augustīns kaismīgi aizstāv agrīnajos darbos, piem., *De libero arbitrio*. Kā norāda Džons Rists, Augustīnam šeit pieņemamāka ir doma, ka izredzētie ir kā lelles, kas konstruētas tā, lai veiktu noteiktas darbības.⁵⁰ Vēl vairāk, Rists saka, izredzētie, Augustīnaprāt, ir vergi, kas ir pakļauti Dieva žēlastības dāvanai, bet pazudinātie – vergi, kuri lemti visu mūžu būt pakļauti pārmērīgām kārībām, tātad kuru dzīves un gribas tīrība

⁵⁰ Skat. Rist (1969), pp. 436-7, 440.

jau sākotnēji ir predestinēta.⁵¹ Ja nepalīdz Dieva žēlastība, kritušā cilvēka vienīgā izvēles brīvība ir brīvība grēkot. Mēs esam brīvi un varam darīt ļaunu, bet paši neesam spējīgi brīvi izvēlēties labo. Paši par sevi, kopš Ādama grēkā krišanas, mēs esam bez tikumiem un brīvi varam darīt ļaunu, t.i., mūsu brīvā izvēle ir pietiekama ļaunajam.⁵² Kad Augustīns saka, ka kritušais cilvēks ir brīvs un viņam ir brīva izvēle, ar to tiek domāts – viņš ir brīvs no tikumiem un ir ļaunā vergs, viņš ir brīvs no viena veida mīlestības (caritas), bet ir kalps pretējai (cupiditas).⁵³ Tāda ir cilvēka daba, kas kopš Ādama ir pakļauta ļaunumam.

Augustīna filozofijā līdz ar to parādās savdabīga un paradoksāla brīvības izpratne: kritušajam cilvēkam ir brīva izvēle (vienmēr ļauna), bet viņš nebauda patiesu brīvību (libertas). Jo patiesā brīvība ir paklausība Dievam, izvēle un labu darbu darīšana Dieva žēlsirdības vadībā. Tā ir brīvība no nepieciešamības grēkot.⁵⁴

Kādas sekas šī mācība paredz jautājumā par gribas esamību – tādas gribas, kādā nozīmē tā parādās Augustīna agrīnajos darbos? Ir skaidrs, ka vēlīnajos darbos gribas jēdziens ir transformējies. Proti, te vairs nav runa par izvēli darīt ļaunu vai labu, un jāšaubās, vai vispār jautājums ir par izvēli. Šķiet, ka 'izvēle' vairs Augustīna filozofijā nefunkcionē, jo mērķis ir cits – radīt konsekventu Dieva jēdziena izpratni, kas nozīmē tādu Dievu, kurš pats (un nekas cits) piešķir cilvēkam visu labo, turklāt piešķir to taisnīgi, t.i., piešķir tiem, kuri būs to pelnījuši (jo Dievs vienmēr iepriekš-zina, kuri būs to pelnījuši).

Manuprāt, pirmajā mirklī šāda taisnīguma izpratne šķiet diezgan nepārliecinoša. Pirmkārt, tā neatrisina gribas problēmu, jo tik un tā cilvēkam nav iespējas mainīties, t.i., piem., kādu dienu sākt izdarīt pareizas izvēles, ja Dievs, kaut arī taisnīgi, ir sākotnēji nolēmis, ka viņš nemainīsies. Otrkārt, nav skaidrs, kā var tikt kaut kas taisnīgi piešķirts, pirms tas ir nopelnīts. Tomēr, pārdomājot jēdzienus 'Dieva taisnīgums' kristīgajā izpratnē un 'cilvēka taisnīgums' ikdienišķajā izpratnē, kļūst saprotama un pieņemama Augustīna doma, ka specifiskajā Dieva taisnīguma gadījumā tas ir iespējams, jo Dievs (atšķirībā no cilvēka un viņa taisnīguma) vienmēr zina iepriekš, kuri cilvēki būs pelnījuši glābšanu, bet kuri – nē, tāpēc var pazudināt vai glābt.

Bet arī tas neatrisina problēmu. Dievs izkārtu atsevišķu cilvēku dzīves tā, lai viņi veiktu pareizas izvēles, savukārt citiem tā neizkārtu (skat. *De praed. sanct.* 6.11.). Otrie bez Dieva

⁵¹ Skat. **Rist** (1969), p. 424 un p. 437.

⁵² Skat. *Ibid*; sal. *De Corr. et Grat.* 11. 31.

⁵³ Par mīlestību veidiem skat. šī darba nodaļā 4.1.

⁵⁴ Skat. **Rist** (1969), p. 424.

žēlastības netiek vaļā no grēka valgiem, bet vai pirmajiem ir iespēja izvēlēties – pieņemt Dieva žēlastību vai to noraidīt? Vai arī viņi var vien pakļauties Dieva nodomam? Vai vispār ir iespējama kaut mazākā cilvēka autonomija attiecībā ar Dievu? Šajā brīdī paveras, manuprāt, diezgan bēdīga aina ar jau Rista pieminētajām lellēm.⁵⁵

Etjēns Žilsons savā darbā *Filozofija viduslaikos* savukārt norāda, ka Dieva žēlastība ir palīdzība cilvēka gribai, kas ir brīva, tās abas viena ar otru sadarbojas, bet viņš to neizskaidro, bet tikai norāda – cilvēkiem, lai darītu labu, ir nepieciešamas šīs divas – Dieva žēlastība un brīvā griba. Bez Dieva žēlastības cilvēks nevarētu vēlēties labo, bet, ja varētu vēlēties, tad nespētu to labo izdarīt.⁵⁶ Uz Žilsona teoloģisko izvairīšanos no filozofiskās problēmas risināšanas norāda Rists.⁵⁷ Piekrītu viņam, jo tas, ka tiek pateikts – tās abas – griba un žēlastība – savstarpēji neizslēdz viena otru un ka cilvēks bez Dieva palīdzības nespēj realizēt savu gribu, šo problēmu neatrisina. Vēl joprojām nav skaidrs, kāda jēga ir cilvēka gribai un atbildībai par izdarīto, ja to, kāda tā ir un būs, kam tā paklausies – Dievam vai kārībām, pilnībā nosaka tikai pats Dievs. Šķiet, Žilsons tieši par to ir izvairījies runāt. Citviet, piemēram, darbā *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos*⁵⁸ Žilsons tomēr mēģina pamatot šo uzskatu, norādot uz implikāciju – ja žēlastība būtu iznīcinājusi brīvo gribu, tad nebūtu nekā, kas saņemtu viņa palīdzību, t.i., cilvēks nespētu pieņemt vai noraidīt Dieva dāvanu.

Šo jautājumu skata arī Majorovs. Viņš gan tikai piesaka šo gribas esamības un predestinācijas koherences problēmu un, īpaši neiedziļinoties Augustīna motivācijā, tikai atzīmē (un to ar diezgan lielām grūtībām var mēģināt uztvert kā skaidrojumu), ka Augustīns aplūko cilvēku kā nepilnīgu būtni, kas ir radīts *ex nihilo*. Tāda būtne ir diezgan lielā mērā pakļauta grēkam, jo ir radīta no nekā un atšķirībā no Dieva nav pilnīga, tajā trūkst labā.⁵⁹ Bet, protams, šis skaidrojums nav pietiekams. Viņš piemin arī auguģtīnisko brīvības izpratni un pārliecību, ka izredzētā griba ir brīva, jo brīvība ir paklausīt Dieva aicinājumam un saskaņā ar to dzīvot taisnīgu dzīvi. Bet Majorovs norāda tikai uz to, ka šāda izpratne nepadara cilvēka izvēli mazāk iluzoru un

⁵⁵ Sal. Rist (1969), pp. 424-5.

⁵⁶ Жилсон Э. (2004) *Философия в средние века*. Москва: Республика. с. 103.

⁵⁷ Rist (1969), p. 420.

⁵⁸ Žilsons E. (1997) *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos* (1. daļa). Rutmane S., Vecvagars M. (tulk.). Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts. 163. lpp.

⁵⁹ Skat. Майоров Г. Г. (1979) *Формирование средневековой философии*. Москва: Мысль. с. 319.

līdz ar to neatrisina jautājumu.⁶⁰ Ja grēcinieks kādreiz vēlētos pestīšanu, viņš to saņemtu, bet tur jau tā lieta, ka viņš to nevar vēlēties. Un Dievs viņam šo spēju vēlēties nedod.

Eleonoras Stampas attieksme ir saprotošāka. Viņa norāda, ka, strīdoties ar pelagiāņiem, Augustīns uzsver viedokli, ko jau paudis De libero arbitrio, proti, ka grēkā kritušie cilvēki nespēj gribēt negrēkot, ja vien viņus nepavada žēlsirdība. Bet, un kas ir svarīgi, Augustīns argumentē, ka Dievs sniedz žēlastību cilvēka intelektam un gribai. Ar šo žēlastību Dievs noteicis likumu, *lai cilvēki zinātu, kas viņiem jādara*, un, to zinot, varētu lūgt Dievam palīdzību to darīt.⁶¹ Augustīns gan ir norādījis, ka arī ticība (un līdz ar to arī lūgšana) ir Dieva žēlastības dāvana.

Stampa uzskata, ka gan teoloģisku, gan arī filosofisku iemeslu dēļ, šķiet, Augustīnam būtu bijis jānoliedz, ka gribēšanu ticēt izraisa tikai un vienīgi dievišķā žēlsirdība. Ja Dievs izraisa šo gribas aktu, tad cilvēka vēlme pēc labas gribas ir Dieva, nevis tā, kas vēlas, kontrolē. Pie tam, ja Dievs atbild uz *gribu gribēt ticēt*, ko viņš ir radījis cilvēkā, un nostiprina viņa *gribu ticēt*, piešķirot ticību, par šo labumu atbildīgs ir Dievs, nevis cilvēks. Un, ja Dievs tādējādi determinē cilvēka gribu, ir grūti saprast, kāpēc cilvēku būtu jāuzskata par brīvu jel kādā nozīmē. Grūti ir arī izvairīties no secinājuma, ka Dievs ir atbildīgs, ja cilvēka griba nevēlas labo, tā kā pat viņa labā gribēšana ir Dieva kontrolē. Beidzot šīs pozīcijas ietvaros ir grūti izskaidrot, kāpēc Dievs nerada visos cilvēkos gribēšanu ticēt.⁶² Tas nav skaidrs īpaši tāpēc, ka *Jaunajā Derībā* Kristus vēsts ir glābt visus, kas to vēlas.

Arī Džons Rists uzskata, ka Augustīns jautājumu nav atrisinājis, kaut arī ir varējis to darīt. Viņš analizē Bībelē un Augustīna darbos atainoto Ādama stāvokli pirms grēkā krišanas. Rista analīzi tagad īsumā attēlošu, jo tā šīs problēmas kontekstā atspoguļo arī iespējamo Augustīna uzskatu motivāciju.

Ādams ir brīvs no morālā ļaunuma, lai arī viņam nepieciešami piemīt ontoloģiska vājība, kas ir visa brīvā un radītā liktenis. Pēc grēkā krišanas kāda cilvēka sākotnējās dabas ‘dzirksts’ tomēr paliek.⁶³ Šī Ādama dzirksts, kas viņam bija pirms grēkā krišanas, ietver sevī viņa brīvo gribu kā spēju izvēlēties labu vai ļaunu un līdz ar to autonomiju un pilnīgu atbildību, kā arī taisnīga soda vai apbalvojuma saņemšanu pēc brīvprātīgi veiktas rīcības. Pirms Ādams „krita”, viņš spēja negrēkot, bet pēc grēkā krišanas šī spēja visam cilvēku dzimumam tika atņemta, tomēr,

⁶⁰ Skat. **Майоров**, c. 322.

⁶¹ Skat. **Stump**, p. 134.

⁶² Skat. *Ibid.* p. 136.

⁶³ Skat. **Rist** (1969), p. 434.

kā norāda Augustīns, kāda neliela Ādama sākotnējās dabas dzirksts, kas ietver sevī brīvo gribu, ir palikusi. Tāpēc Augustīna izredzētie ir kaut kādā nozīmē brīvi kā Ādams, t.i., viņu individuālie grēki ir gadījumi, kad Dieva žēlsirdība Kristū viņus principā atbalsta gandrīz vienmēr, bet ne ikvienā konkrētā sīkā morālās dzīves apstākļi.⁶⁴ Tā, protams, ir zināma atbilde uz uzstādīto jautājumu.

Bet, ja mūsu pestīšana būtu vienkārši jautājums par paklausību Dieva saucienam, tad tas, kā norāda Rists, nebūtu pilnā mērā Dieva darbs, bet gan, pēc Augustīna, tas būtu cilvēka darbs. Faktiski Augustīns izslēdz iespēju, ko viņam piedāvāja viņa metafiziskās cilvēka dabas un grēkā krišanas teorijas stāsts par Ādamu, un viņš paliek pie domas – ja Dievs tā grib, lai izredzētie būtu glābti, viņš izkārtos to dzīves tādā veidā, ka viņi faktiski izvēlēšies pareizi un nevarēs izvēlēties citādi. Līdzīgi Stampai⁶⁵ Rists pamana Augustīna domu: Kad Dievs žēlo cilvēku, viņš to aicina kādā konkrētā veidā, jo viņš zina, ka tas ir piemērots viņa raksturam, ar tādu rezultātu, ka viņš nenoraidīs saucienu. Ja cilvēks savukārt nevēlas dzīvot bez grēka, tad mums tas saskaņā ar Augustīnu būtu jāsaprot tā, ka Dievs ir ļāvis viņam to negribēt, t.i., nav iekārtojies cilvēka dzīves apstākļus tā, ka viņš brīvi, taču joprojām ar nepieciešamību, izvēlas labo.⁶⁶

Augustīna kļūda vai neizmantotā iespēja, pēc Rista domām, ir tā, ka savā mācībā par to, ka pat pēc grēkā krišanas cilvēka pirmējā dabas dzirksts ir saglabājusies, Augustīns ir atvēris durvis šādai brīvās gribas iespējai, bet nav to izmantojis. Tāpēc šķiet, ka Augustīna domā ir materiāls, no kura viņš varētu būt attīstījis teoriju, saskaņā ar kuru, cilvēks var Dieva žēlastību pieņemt vai noraidīt, kaut arī tā ir temporāli primāra pār cilvēka rīcību. Tomēr viņš, pēc Rista domām, izvēlējās neattīstīt šo iespēju, un tāpēc predestinācijas konsekvences šķiet pavisam bēdīgas – cilvēks ir lelle, brīva tikai tādā ziņā, ka ir sakārtota tā, lai darbotos tādā viedā, kas nav pakļauts spiedieniem no ārpuses. Tikai tādā nozīmē visi cilvēki ir ‘brīvi’. Izredzētie ir brīvi no nopietniem grēkiem, nolādētie ir brīvi no tikuma. Izredzētie ir *caritas* (Dieva mīlestības) vergi, savukārt nolādētie ir *cupiditas* vergi.⁶⁷ Rists secina, ka bezizvēles pakļautību *caritas* Augustīns vērtē daudz augstāk par brīvo izvēli, kāda tā tiek aprakstīta *De libero arbitrio*. Dzīvot labu dzīvi, pat ja nav citas izvēles, ir labāk par iespēju šādas dzīves atteikties.⁶⁸

⁶⁴ Rist (1969), p. 434.

⁶⁵ Sal. Stump, p. 139.

⁶⁶ Skat. Rist (1969), p. 436-8.

⁶⁷ Skat. *Ibid.*, p. 440.

⁶⁸ Skat. Rist (1969), p. 442.

Pētījuma noslēgumā Rists pievēršas iespējamās šādu uzskatu motivācijas atsegšanai. Pirmkārt, viņš norāda uz Augustīna neticību cilvēka patstāvīgajai spējai uz labo. Iespējams, Augustīns domāja, ka bez Dieva iekļaušanās cilvēks nespēj piesaistīties labajam, tāpēc Dievs cilvēkam ir liedzis brīvās gribas iespēju, kaut arī brīvās gribas autonomija varētu padarīt pilnīgāku cilvēka mīlestību uz Dievu tieši šīs iespējas no tās atteikties dēļ.⁶⁹ Manuprāt, šī Rista doma ir pārlicinoša, piemēram, apsverot jautājumu par cilvēka mīlestību uz Dievu. Rodas jautājums: Kā starp Dievu un cilvēku var pastāvēt mīlestības attiecības, ja cilvēks pats šo mīlestību nav izvēlējis, bet šo spēju *mīlēt Dievu* kā dāvanu viņam ir piešķīris pats Dievs?

Otrkārt, Rists, norāda, ka, iespējams, Augustīnam pārāk rūpēja tas fakts, ka pēc pirmās radīšanas cilvēki un eņģeļi varēja grēkot bezatbildīgi un to arī darīja. Tāpēc tā vietā, lai nesaskartos ar šo galējo morālo nenoteiktību kā labāko iespējamo stāvokli radībai, Augustīns izvēlējās pestīšanas iespēju padarīt pilnībā atkarīgu no Dieva kontroles, kuru viņš uzskatīja gan par racionālu, gan taisnīgu, ar nelokāmu ticību tam, ka Dievs sevi noteica kā pestīšanas ‘pamatcēloni’.⁷⁰

Savukārt Stampa piedāvā atšķirīgu risinājumu Dieva žēlastības un brīvās rīcības problēmai. Viņa arī neuzskata, ka šīs problēmas risinājums ir bezcerīgs. Kaut arī gribēšana ticēt ir Dieva dāvana, cilvēka griba ir pilnīgi šī cilvēka kontrolē, jo viņa ziņā ir, vai noraidīt žēlastību vai to pieņemt. Un tas, vai Dievs dod žēlastību, ir atkarīgs no tā, ko dara cilvēka griba. Cilvēks var pretoties Dieva piedāvātajai žēlastībai kā pacients ārsta injekcijai.⁷¹ Tā kā Dievs nosaka, ka žēlastība tiks nepieciešami iedota, cilvēkam var neizdoties no tās atteikties, bet cilvēks var vai nu iekšēji pretoties un nevēlēties to pieņemt, vai arī nedarīt neko – pieņemt to, ka ir Dieva žēlastības „ieprogrammēts” rīkoties noteiktā veidā. Stampa uzskata, ka pastāv šāda alternatīva. Un ka Dievs sava taisnīguma dēļ dod žēlastību tāpēc, ka konkrētais cilvēks pārstāj to noraidīt. Un tādā nozīmē tas, vai Dievs dod žēlastību vai nē, ir tikai tā cilvēka ziņā, kurš grib. Tāpēc viņa paša intelekts un griba ir pirmie un sākotnējie gribas stāvokļa determinētāji.⁷²

Lai nu kā, ir pilnīgi skaidrs, ka Augustīns cīnās ar problēmu, kā padarīt Dievu par vienīgo labuma avotu grēkā kritušo cilvēku gribai, tajā pašā laikā neatņemot cilvēkiem kontroli pār savu

⁶⁹ Skat. **Rist** (1969), p. 442.

⁷⁰ Skat. *Ibid.*

⁷¹ Skat. **Stump**, p. 141.

⁷² Skat. *Ibid.*, p. 142.

gribu, jo pretējā gadījumā tas nozīmētu, ka Dievs kļūst atbildīgs par cilvēku gribas ļaunumu. Stampa norāda, ka arī pats Augustīns atzīst, ka šo problēmu viņš līdz galam neatrisina.⁷³

Savukārt es vēlos uzsvērt, ka pati gribas teorija, ko Augustīns izveido savos agrīnajos darbos (*De libero arbitrio* u.c.), nekādā ziņā nav pašpretrunīga, bet gan ir pārlicinoša un skaidra, un ir jārespektē viņa lielais darbs gribas esamības un līdz ar to cilvēciskās atbildības pamatošanā. Gribas teorijas veselumu un skaidrību pašu par sevi, manuprāt, neietekmē šī vēlākā Augustīna mācība, kas tika izstrādāta tad, kad viņš kļuva par bīskapu. Kļūst tikai skaidrāks, ka tieši teoloģiski apsvērumi bija likuši viņam to izstrādāt – tie ir apsvērumi, kas mudināja viņu aizstāvēt savus uzskatus pret pelagiāņiem.

Ir skaidrs, ka Augustīna vēlīnajos darbos gribas jēdzienam ir mazliet atšķirīga nozīme no tās, kāda parādījās *De libero arbitrio*. Tomēr griba ir vēl ciešāk saistīta ar tādas brīvības jēdzienu, kas parādījās jau arī šajā darbā. Proti, brīvība nozīmē paklausību Dieva gribai, un cilvēks kļūst patiesi brīvs tikai tad, kad izvēlas labo, t.i, to, ko vēlas un savā žēlastībā tam piedāvā Dievs (skat. *De lib. arb.* 1.15.32.) Manuprāt, šajā sakarā ļoti atbilstoši izsakās Čarlzs Kāns:

Augustīna paša doktrīna par gribu ir dibināta viņa teoloģiskajā orientācijā, un tas ir divējādi. No vienas puses, cilvēka griba ar viņa izvēles brīvību nodrošina ļaunuma un grēka izskaidrojumu. (Šī ir *De libero arbitrio* tēma.) No otras puses, cilvēka griba ir skatuve, uz kuras izspēlēt Dieva žēlastības drāmu, kā mums to mēģina parādīt *Grēksūdze*.⁷⁴

Turpinot atklāt šo daudzšķautņaino gribas jēdzienu, ir svarīgi to aplūkot saistībā ar citām cilvēka dvēseles spējām un dabas aspektiem. Svarīgi tas ir tāpēc, ka gribas spējas iekļaušanās citu spēju un cilvēka dabas aspektu lokā var, pirmkārt, atklāt tās vietu dvēseles spēju hierarhijā un līdz ar to pilnīgāk atklāt tās nozīmi cilvēka morālajā dzīvē kopumā.

⁷³ Skat. **Stump**, p. 139. Stampa šeit atsaucas uz darbu *De dono perseverantiae*.

⁷⁴ **Kahn Ch. H.** (1988) 'Discovering the will: From Aristotle to Augustine' // **Dillon J. M., Long A. A.** (eds.) *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press. p. 258.

3. GRIBAS SAISTĪBA AR CITIEM CILVĒKA DABAS ASPEKTIEM

Šajā nodaļā mans mērķis ir atklāt gribas jēdzienu caur tās saistību ar citiem jautājumiem, par kuriem interesēties ir cilvēka dabā. Svarīgākais no tiem, kuram citi būs pakārtoti, ir patiesība, kas Augustīnam ir pats Dievs. Ilgas pēc mūžīgā Dieva ir cilvēkam raksturīgas. Šajā nodaļā arī tiks aplūkota gribas vājuma problēma, kas cilvēku attālina no patiesības. Nākamais jautājums atklās, ko nozīmē ‘zināt Dievu’ un kas tieši ir jāzina un jādara, lai varētu Viņu mīlēt, jo Dieva mīlestība ir tā, kas tuvina cilvēku patiesībai. Ar to saistīts ir nodaļas noslēguma jautājums par ticību kā gribas izpausmi, jo ceļā uz patiesību ticība Augustīnam ir primāra.

3.1. Griba un patiesība

Šajā nodaļā aplūkošu ne tikai saistību starp gribu un patiesību, bet arī to, kas gribai traucē sekot patiesībai, t.i., divu līmeņu gribu konfliktu, ko īpaši spilgti Augustīns apraksta darbā *Atzīšanās*.

Šķiet, ka viss Augustīna gribas teorijas kodols ir tajā, ka tā ir saistīta ar patiesības aptveršanu. Manuprāt, visskaidrāk par gribas un patiesības saistību liecina *De libero arbitrio* 1. un 2. grāmata. Runa, protams, ir par dievišķo patiesību, kas Augustīnam ir vienīgā augstākā patiesība. Cilvēks savu gribu var virzīt un pilnveidot, lai tā ne tikai šai patiesībai noticētu⁷⁵, bet arī to saprastu, iegūtu un iemīlētu.

Cilvēka mērķis, pēc Augustīna domām, ir laime, ko sniedz augstākais labums. Bet šis labums ir atrodams dievišķajā patiesībā jeb pašā Dievā, kas ir patiesība (Augustīnam šie jēdzieni saplūst). Patiesība, t.i., Dievs, savukārt cilvēku dara brīvu no grēka stāvokļa, jo tikai, no tā atbrīvojies, cilvēks var būt laimīgs (skat. *De lib. arb.* 2.13.35 – 15.40). Augustīns *De libero arbitrio* nošķir lietas, kuras var tikt atņemtas neatkarīgi no cilvēka gribas (laicīgās lietas), no lietām, kuras nevar tikt atņemtas neatkarīgi no cilvēka gribas. Pēdējās ir mūžīgās lietas, un patiesība ir galvenā no tām (skat. *Ibid.* 2.13.37). Tātad, ja griba izvēlas patiesību, tā viņai nevar tikt atņemta. Tikai cilvēks pats brīvprātīgi ar gribu var no tās novērsties. Pat, ja citas lietas sagādā baudu, patiesība ir tā, kas cilvēku atšķir no dzīvnieka. Patiesība ir neizsīkstoša, nemainīga, tai nav

⁷⁵ Par gribas un ticības saistību tiks runāts apakšnodaļā 3.3. ticība kā griba.

vietas, un nav vietas, kur tās nebūtu, jo tā ir Dievā. Tos, kas Dievu meklē, Viņš izmaina, savā patiesībā padarot tos labākus (skat. *De lib. arb.* 2.13.38).

Šī augstākā patiesība Augustīnam ir arī augstākā gudrība. Gudrība viņam ir patiesība, kurā tiek fiksēts augstākais labums, kas ir Dievā. Gudrībā tas tiek iegūts un paturēts individuālajai dzīvei (skat. *De lib. arb.* 2.9.25. – 10.29). Gudrība ir morālo kārtulu saprašana un pildīšana. Tikai to cilvēku var saukt par gudru, kurš meklē gudrību un līdz ar to seko dievišķajai patiesībai. Šī patiesība ir pieejama visiem, to vajag tikai gribēt (skat. *Ibid.* 1. un 2. grāmatas, sal. arī *Conf.* 7.17). Tas, kurš grib būt gudrs un zina, ka to vajag gribēt, to negribētu, ja viņa prātā nebūtu nekāda priekšstata par gudrību, bet šo priekšstatu viņā ir ielicis Dievs. Tā kā visi vēlas būt laimīgi un tieši šī gudrība nodrošina laimi, tātad visi grib būt gudri. Bet, lai kļūtu gudrs, to vajag tikai gribēt, izvēlēties sekot gudrībai, kas ir formulēta morālo kārtulu veidā tāpēc, lai spētu tās saprast un izpildīt. Tātad visiem ir jāgrib būt apveltītiem ar spēju tai gudrībai sekot, t.i., jāgrib būt apveltītiem ar labo gribu, kas ir iespēja racionāli izvēlēties dzīvot laimīgu dzīvi, t.i., taisnīgu un godpilnu dzīvi (skat. *De lib. arb.* 1.13.28 – 29) Tie, kuriem ir pretēja griba, savukārt ir nelaimīgi, jo izvēlas „zūdīgo” - to, kas var tikt pazaudēts, pat ja to grib saglabāt (piem., laicīgās baudas). Kāpēc cilvēki izvēlas to, kas attālina viņus no patiesās laimes, jautā Augustīns. Kāpēc viņi neizvēlas sekot šai patiesībai, kaut arī to zina? (skat. *Ibid.* 1.13.29)

Atbildēt uz šo jautājumu var, izsekojot Augustīna daudzkārt aprakstītajam **divu gribu konfliktam** un (labās) gribas vājuma problēmai – augustīniskajam *acrasia*, ko viņš īpaši spilgti apraksta savā darbā *Confessiones*.

Augustīns raksturo iekšējo cīņu starp divām gribām (tās var saukt arī par gribas aspektiem), no kurām viena ir miesiska griba, kas ir pakļauta laicīgām kārtībām, bet otra – garīgā, kas tuvina dievišķajai patiesībai. Šo otro Eleonora Stampa, atsaucoties uz Harija Frankfurta ieviesto jēdzienu, sauc par otrā līmeņa gribu jeb *gribu gribēt*.⁷⁶ Šis konflikts starp otrā līmeņa gribu un pirmā līmeņa gribu (gribu kā *vēlmi*) rodas tāpēc, ka otrā nevar pārvarēt pirmo, otrā nav pietiekoši stipra. Tā abas viena ar otru cīnās un „sašķeļ dvēseli” – ar šādiem vārdiem Augustīns apraksta šo konfliktu un cilvēciskās gribas sašķeltību (skat. *Conf.* 8.5.10). Vēl spilgtāk viņš to parāda, raksturojot savu psiholoģisko stāvokli – *gribēju to, ko negribēju* (skat. *Ibid.* 8.5.11).

Bet šis cilvēku nomokošais konflikts, norāda Augustīns, rodas no labās gribas (kas ir otrā līmeņa griba) vājuma un tās pakļautības jaunajai gribai (libido), t.i., ieradumam uz kārtībām: „Bet jaunā griba, kas bija manī aizsākusies – vēlēšanās tevi nesavtīgi godināt un baudīt tevi, Dievs,

⁷⁶ Skat. **Stump** (2001), p. 126.

vienīgais drošais prieks –, vēl nebija pietiekama, lai pārvarētu iepriekšējo, ko stiprināja vecie ieradumi.” (*Conf.* 8.5.10, sal. arī 10.40.65)

Pēc Augustīna domām, ieradums ir tas, kas labo gribu pakļauj ļaunajai, bet šajā ieradumā cilvēks ir ieslīdējis pats pēc savas gribas (skat. *Conf.* 8.5.12). Augustīns gribas pašatsvešinātību raksturo ar vārdiem: „Dvēsele pavēl ķermenim, un tas tūlīt paklausa; dvēsele pavēl sev [gribēt] un pretojas.” (skat. *Ibid.* 8.9.21). Cilvēka griba nepaklausa savām pavēlēm, citiem vārdiem, otrās pakāpes griba, t.i., *griba gribēt* nav pietiekoši stipra:

Tā pavēl gribēt, es saku; tā nepavēlētu, ja negribētu, tomēr nedara, ko pavēl. Bet tā negrib to pilnā mērā, tātad arī nepavēl pilnā mērā. Tā pavēl tik stipri, cik stipri tā grib, un, cik daudz tā negrib, tik daudz nenotiek tas, ko tā pavēl. Jo griba pavēl rasties gribai, nevis citai, bet savai. Tātad griba nepavēl savā pilnībā, tādēļ tas, ko tā pavēl, nenotiek. Ja griba pavēlētu savā pilnībā, tai nebūtu jāpavēl, lai kaut kas būtu, jo tas jau būtu. Tātad pa daļai gribēt un pa daļai negribēt – tā nav šausmīga dīvainība, bet gan dvēseles slimība, jo dvēseli dara smagu ieradums, un tā, patiesības balstīta, nespēj piecelties pilnībā. Un tādēļ ir divas gribas, neviena no tām nav pilnīga, un vienai ir tas, kā otrai nav. (*Conf.* 8.9.21)

Tātad *griba gribēt* ir cieši saistīta ar pirmās pakāpes gribu, jo tiešā veidā uz to iedarbojas. Ceļā uz tikumu tā ir primāra, jo, pārvarot slikto ieradumu, pievērš dvēseli (1. pakāpes gribu) labajam. Bet gribas konflikts rodas tad, kad pirmās pakāpes griba (piem., griba grēkot) gūst virsroku pār otrā līmeņa gribu (gribu negribēt grēkot). Kā norāda Stampa un ko var redzēt arī darbā *Atzīšanās* Augustīna reliģisko pārdzīvojumu aprakstā, šāds stāvoklis rodas, piem., situācijās, kad cilvēks sev iepriekš ir izvirzījis noteiktu prasību (gribu gribēt) mainīt kādu ieradumu, piemēram, atturēties no miesaskāres, bet vēlme pēc miesiskā ir spēcīgāka par šo sev izvirzīto prasību.⁷⁷ Tā rodas gribas pašatsvešinātības situācija, kad ‘gars (griba – D.K.) pavēl sev un pretojas’ (*Conf.* 8.9). Bet šeit ir svarīgi pamanīt sekojošo, proti, ja otrā līmeņa griba cilvēkā savukārt ir pietiekoši stipra, tad tā viņā var radīt pirmā līmeņa gribu darīt labu. Otrā līmeņa griba var tiešā veidā iedarboties uz gribu (libido). Katrā ziņā Augustīna pētnieki (piem., Stampa, Metjūss) ir pamanījuši 2. pakāpes gribas, t.i., *gribas gribēt*, izšķirošo nozīmi cilvēka morālajā rīcībā. Tā kā tieksme uz labo kopš Ādama grēkā krišanas vairs nav cilvēka dabā, t.i., daudz vienkāršāk cilvēkam ir pakļauties grēkam, nevis tikumam, tad ir nepieciešama šī otrās pakāpes jeb refleksiīvā griba, kas cilvēku virza ceļā uz patiesību – ceļā pie Dieva.

Augustīns tīri vai platoniskā garā uzsver, ka cilvēka grēki bieži vien ir saistīti ar ķermenisko, kas viņus attālina no patiesības: grēki ir miesas iekāre (seksuālā iekāre, ēšanas un

⁷⁷ Skat. *Stump*, p. 127.

dzeršanas kāre, smaržu vilinājums, ausu baudas, acu vilinājums uz skaistām lietām) un acu iekāre jeb ziņkāre⁷⁸. Savukārt ar neķermenisko saistīts tāds grēks kā lepnība (kas nozīmē lepnību par sabiedrības amatiem, slavu, uzslavām, kā arī paštīksmi), bet arī šie otrie rodas no pakļaušanās laicīgajam, nevis mūžīgajam (skat. *Conf.* 10.30. – 39.).⁷⁹

Turklāt šeit tāpat kā citos darbos Augustīns apgalvo, ka atturēšanos no grēka dod Dievs (skat. *Conf.* 10.29.40), taču atšķirībā no vēlīnajiem darbiem (piemēram, *De civ. Dei*, *De praed. sanct.*) šeit, kā arī *De libero arbitrio* skaidri parādās tas, ka cilvēka griba ir sākotnējā un noteicošā ceļā uz patiesību. Kaut arī grēks ir cilvēka dabā (un pirmā līmeņa gribā), viņš ar savu otrā līmeņa gribu var no tā atteikties.

Kopsavilkumā var secināt, ka gribas saistība ar patiesību, pirmkārt, izpaužas tās vēlmē pēc laimes, ko tā spēj sasniegt, tikai piekļaujoties augstākajam labumam, t.i., Dievam. Piekļauties Dievam nozīmē dzīvot taisnīgu un godpilnu dzīvi, atturēties no pārmērīgām kārībām, ko sniedz laicīgie labumi. Patiesība (gudrība, Dievs)⁸⁰ pretēji šiem labumiem ir mūžīga, tā cilvēkam nevar tikt atņemta neatkarīgi no viņa gribas. Tāpēc cilvēka griba nosaka to, vai sekot šai patiesībai vai arī izvēlēties grēku.

Refleksīvais moments otrā līmeņa gribas darbībā liek to saistīt ar prātu. Turklāt Augustīns daudzviet uzsver, ka prāts cilvēka spēju hierarhijā atrodas virsotnē, tāpēc tam ir jāvalda pār cilvēku, tātad tam ir jākontrolē arī griba (skat. *De lib. arb.* 1.8.18. – 9.19), it īpaši tāpēc, ka prāts spēj tvert patiesību un pievērst tai gribu (skat., piem., *Ibid.* 1.12.25. vai *Conf.* 7.17.). Bet Augustīns uzskata, ka arī muļķi spēj kļūt gudrāki, t.i., spēj saprast, ka jāattīsta sevī labā griba, lai gūtu svētlaimi. Mēs jau noskaidrojām, ka viņi to nedara tāpēc, ka ir pakļauti ļauno ieradumu spēkam. Bet rodas jautājums, kā, pēc Augustīna domām, ir iespējams attīstīt grēcinieku prātu tiktāl, lai tie gan saprastu patiesību (kļūtu gatavi to saprast)⁸¹, gan arī dzīvotu, vadoties pēc tās? Uz šo jautājumu sniegs atbildi nākamās šī darba apakšnodaļas.

⁷⁸ Nosaukumu 'acu iekāre' Augustīns pārņēms no apustuļa Jāņa piedāvātā grēku iedalījuma (Skat. 1 Jn. 2:16).

⁷⁹ Te Augustīns sīkāk klasificē Jāņa 1. Vēstulē (1Jn. 2: 16) nosauktos grēkus – miesas kārību, acu kārību un dzīves lepnību.

⁸⁰ Tie Augustīnam ir sinonīmi.

⁸¹ Tā, kā tas aprakstīts šī darba apakšnodaļā 2.2.

3.2. Sapratne⁸² un griba

Šajā apakšnodaļā mēģināšu atklāt gribas un prāta saistību, noskaidrojot, kas gribas jēdzienā izmainās un ko pats šis jēdziens izmaina, kad tajā tiek ietverts racionālais aspekts.

De libero arbitrio 1. grāmatā Augustīns izsaka domu, ka ‘būt prāta kontrolē’ nozīmē ‘būt dievišķā jeb mūžīgā likuma pārvaldītam’ (skat. *De lib. arb.* 1.8.18), kas arī nozīmē būt gudram. Ja prāts nevalda pār cilvēka psihi, tad šāds cilvēks ir muļķis – pār viņu valda pārmērīga kāre (libido), kas aizmiglo viņa prātu (skat. *Ibid.* 1.9.19. – 10.20.). Tātad censties atbrīvoties no šīs iekāres, Augustīnaprāt, ir *prātīgi*. Un to var izdarīt, kā iepriekš tika noskaidrots, aktualizējot savu labo *otrā līmeņa gribu*. Vispirms ir jāgrib gribēt atbrīvoties no iekāres, t.i., jāapzinās, ka ir slikti būt iekāres pārvaldītam, pakļautam, jo tas nozīmē arvien dziļāk iestigt grēka muklājā - ļaunā ieraduma spēks kļūst ar katru dienu arvien lielāks, līdz ar to kļūst arvien grūtāk no tā atbrīvoties (skat. *Conf.* 10.40.65. un arī 10.29.40).

Kāda ir prāta un gribas loma ceļā prom no grēka uz patiesību? Kas tieši ir jāzina un jāsaprot, lai gūtu laimi, kas ir šajā patiesībā? Kā aktualizēt sevī labo otrā līmeņa gribu, lai to sasniegtu? Šīs nodaļas mērķis ir noskaidrot, kāda ir Augustīna atbilde uz šiem jautājumiem.

Augustīns ļoti augstu vērtē zināšanas un sapratni. ‘Zināt’ viņam nozīmē uztvert prātā, un šī zināšanas un saprašanas spēja cilvēku atšķir no dzīvnieka. Augustīnaprāt, apzināta dzīve ir vērtīgāka par neapzinātu dzīvi (skat. *De lib. arb.* 1.7.16). Bet neko nevar patiesi zināt, kamēr to nesaprot. Tātad zināšana Augustīnam ir augstāks dzīvības veids, kas ir atkarīgs no sapratnes. Kad cilvēkam ir sapratnē balstīta zināšana, viņš dzīvo gaišāku un pilnīgāku dzīvi (skat. *Ibid.* 1.7.17). Turklāt šādi iegūtas, t.i., sapratnē balstītas zināšanas nevar būt sliktas – sapratne Augustīnam ir patiesa vērtība. Ja cilvēkam ir šādas zināšanas, var teikt, ka viņa dvēsele un dzīve ir pilnīgi sakārtota no iekšpuses, un tāpēc laimīga (skat. *Ibid.*)⁸³

Darbā *De Trinitate* Augustīns sistemātiski apraksta uztveres un saprašanas procesu, kā arī gribas un sapratnes saistību, tāpēc tagad pievērsīšos atsevišķu šī darba fragmentu analīzei.

Pirmkārt, Augustīns norāda uz gribas līdzdalību uztveres procesā. Uztverē iesaistās trīs elementi:

- 1) ķermeņa veidols, kas tiek redzēts (objekts),
- 2) šī ķermeņa tēls (objekta tēls, kas tiek tverts ar redzēšanu), un

⁸² Sapratni Augustīns nenošķir no zināšanas, tāpēc to nedarīšu arī es. Zināšana Augustīnam nav iespējama bez sapratnes.

⁸³ Iekšējās kārtības koncepts vēl vairāk tiks atklāts nodaļā par mīlestību.

3) dvēseles griba, kas virza redzi uz objektu, kā rezultātā rodas objekta tēls (2).

Pirmais no otrā nav nošķirami, prātam par tiem domājot, bet prāta uztveri virza griba. Tā virza subjekta (tā, kas iztēlojas) sajūtu (redzi) uz redzamo priekšmetu un notur to iztēlotu šajā priekšmetā (skat. *De Trin.* 11.2.5). Tāpat ir ar domāšanu – tā kā domāt ir uztvert ar prātu, tad arī domāšanu kā prāta uztveri virza griba. Citiem vārdiem, cilvēks domā par to, par ko grib domāt.

Galvenokārt aplūkoju sajūtu uztveri, bet kurš kuru tad īsti kontrolē – prāts gribu vai griba prātu? Iepriekš jau tika secināts, ka laba ir tā griba, ko kontrolē prāts, jo prāta kontrole nozīmē arī dievišķā likuma kontroli mūsos. Dievišķā likuma jēdzienu varētu saprast, pretstatot to laicīgajam likumam (ko *De libero arbitrio* 1. grāmatā Augustīns arī dara). Laicīgajam likumam ir jābūt pakļautam mūžīgajam jeb dievišķajam likumam, kas ir nemainīgs – pauž mūžīgas, nemainīgas patiesības, tas ir kaut kas līdzīgs kārtības, taisnīguma, racionalitātes principiem, kas ir temporāli nemainīgi (skat. *Ibid.* 1. 6.14. – 6.15.). Lai nu kā, skaidrs šeit ir viens – gribai ir jāvadās pēc prāta sapratnes noteiksmēm.

Gribas un sapratnes saistību, iesaistot tajā arī atmiņu, Augustīns attēlo *De Trinitate* 10. grāmatā. Ar sapratni vien Augustīnam nepietiek. Nav svarīgi, cik daudz prāts grib saprast un zināt, bet gan tas, ko grib saprast un zināt (skat. *De Trin.* 10.11.17) Tā kā griba virza sapratni, tai ir noteicoša loma tajā, kas tiek saprasts, jo tiek saprasts tas, ko grib saprast. Šeit līdzīgi kā citos Augustīna darbos (skat. piem., *De div. quaest.* 30.) svarīga ir zināšanu kvalitāte, nevis kvantitāte, un kvalitatīvas ir tās zināšanas, kas cilvēku tuvina augstākajai patiesībai – Dievam.

Arī savā darbā *Par 83 dažādiem jautājumiem* Augustīns pauž līdzīgu domu, proti, prāts ir jālieto, nevis jātīksminās par tā spējām, kas pavisam viegli cilvēku var pakļaut lepnībai, jo cilvēciskās samaitātības pamats, Augustīnprāt, ir vēlmē lietot to, kas ir jābauda, un vēlmē baudīt to, kas būtu jālieto (skat. *De div. quaest.* 30.). To varētu saprast sekojoši, ka prātam un zināšanām ir jābūt līdzeklim patiesības sasniegšanā, bet par savu intelektu cilvēks nedrīkst tīksmināties. Zināšana kā pašmērķis Augustīnam ir grēks. Svarīgi ir nevis daudz zināt, bet zināt to, kas ir zināšanas vērts, lai cilvēks varētu baudīt dievišķo svētlaimi.

Virzoties tālāk, var secināt, ka griba, kas tiecas pēc zināšanām, panāk to, ka notiek atcerēšanās un saprašana.⁸⁴ Augustīns raksta, ka atmiņai, sapratnei un gribai – tām visām ir viena dzīve, viens prāts un viena būtība. Visām trim kopīgais ir tām piemītošā intencionalitāte (skat. *De Trin.* 10.11.18). Šīs saistības uzrādīšanas metode Augustīnam ir nedaudz līdzīga tai, ko es

⁸⁴ Sal. 2.2. apakšnodaļa.

aprakstīju šī darba 2.3. apakšnodaļā par *cogito* veida argumentu gribas esamības pamatojumā, tikai šeit neparādās drošticamība.

Augustīns atmiņas, sapratnes un gribas saistību attēlo sekojoši. Atmiņa, sapratne un griba satur viena otru, jo

- 1) Es atceros, ka man ir atmiņa, sapratne un griba,
- 2) Un es saprotu, ka es saprotu, gribu un atceros,
- 3) Un es gribu to, ko gribu, atceros un saprotu.

Augustīns piebilst:

Bet to, ko no sapratnei pieejamā, es nesaprotu, to es arī atbilstoši neatceros un nevēlos. Tātad visu, ko no sapratnei pieejamā, es atceros un vēlos, to es atbilstoši arī saprotu. Mana griba ietver sevī visu manu sapratni un visu manu atmiņu, jo es izmantoju visu, ko es saprotu un atceros (*De Trin.* 10.11.18).

Ir skaidrs, ka atmiņas, sapratnes un gribas darbība šeit tiek uztverta reflektīvi, t.i. prāts apzinās savu darbību – savu atcerēšanos, saprašānu un gribēšanu. ‘Es saprotu, ka es saprotu, gribu un atceros’ – visas šīs darbības ir apzinātas. Tātad griba ir apzināta un pašreflektīva (es gribu to, ko gribu).⁸⁵

Svarīgākais, manuprāt, šajā tekstā ir tas, ka *mana griba ietver sevī visu manu sapratni un visu manu atmiņu, jo es lietoju visu, ko es saprotu un atceros.*

Gribas darbība notiek gan pirms saprašānas, gan pēc tās. Lai kaut ko saprastu, ir nepieciešams gribēt saprast,⁸⁶ kā arī pēc saprašānas parādās gribēšana lietot to, kas ir saprasts, jo lietošana taču arī nevar notikt bez gribēšanas lietot. Bet lietošana jau paredz noteiktu rīcību. Šeit apstiprinās darba sākumā paustā atziņa, ka griba ir ikvienas cilvēka rīcības pamatā. Un šī sapratnes un gribas saistības aprakstā tas arī ir būtiskākais, ko varu secināt par gribas jēdzienu. Vēl vairāk, gribai šeit ir noteikta vieta sapratnes un atmiņas skaidrojumā, jo – *mana griba ietver sevī visu manu sapratni un visu manu atmiņu.*

To, ko nesaprotu, to arī nevēlos – nozīmē to, ka vēlēties var tikai to, ko saprot, tātad tikai to, ko zina, jo zina tikai to, ko saprot.⁸⁷ Ja mēs to saistām ar iepriekš atklāto atziņu, ka ir noteiktas lietas, ko jāgrib saprast (svarīgi nevis cik daudz saprot, bet gan – ko saprot), tad no tā izriet, ka

⁸⁵ Šeit nav īsti skaidrs, kādā nozīmē ir lietots ‘gribēt’. Vai tādā, ka ‘grib pēc tam, kad ir saprasts un līdz ar to atzīts par tādu, kas jāgrib’. Vai arī grib pirms saprašānas. Otrais variants, ņemot vērā Augustīna filozofijas kontekstu, šķiet pieņemamāks. Bet vispār šķiet, ka šī fragmenta mērķis ir vienkārši attēlot šo darbību konceptuālo saistību un neko vairāk.

⁸⁶ Sal. 2.2. apakšnodaļa.

⁸⁷ Līdzīgi Augustīnam ir arī ar mīlestību, kas tiks aprakstīta 4. nodaļā – mīlēt var tikai to, kam tic. Pie ticības un zināšanas attiecības es pāreju tālākajā šīs apakšnodaļas izklāstā un apakšnodaļā 3.3.

vai nu nav vērts saprast, ja negrib saprast, vai arī ir vērts, bet griba to vēl nezina, ka ir vērts. Jo, ja zinātu, tad gribētu to saprast. Grēks šajā gadījumā rodas no nezināšanas, bet cilvēks, Augustīnaprāt, vienmēr ir spējīgs un pat ir aicināts gribēt zināt, ja Dievs viņam dod šo spēju.

Jebkurā gadījumā arī no šī fragmenta skaidra ir gribas lielā nozīme sapratnes un atminēšanās procesā – gan tāpēc, ka bez gribas nevar būt saprašanas un atcerēšanās, gan arī tāpēc, ka griba nosaka to, kā rīkoties ar saprasto un atminēto. Griba virza uztveri, sapratni, zināšanu uz konkrēto objektu, ko tā vēlas uztvert, saprast, zināt. Sapatne un rīcība, vadoties pēc sapratnes, var notikt tikai tad, kad cilvēks to grib.

Augustīns vairākos darbos uzsver, ka morālās problēmas rodas, ja cilvēks nevēlas zināt dievišķo patiesību. Ja viņš to nevēlas, tad tikai pats ir atbildīgs par šo nevēlēšanos. Jebkurā gadījumā ir skaidrs, ka sapratni un zināšanu ietekmē vēlēšanās saprast un zināt.

Turklāt no iepriekš teiktā ir jāsecina ne tikai to, ka gribas jēdziena saturā tiek iekļauts tas, ka tā nosaka, virza sapratnes un zināšanu rašanos, kā arī ne tikai to, ka tā izvēlas, kādas zināšanas aktualizēt, bet, manuprāt, arī to, ka racionālu spēju tai piešķir Dievs, kas pats ir racionalitātes princips.

Augustīns savā teoloģijā, kas atspoguļojas *De Trinitate*, uzsver to, ka nevar kaut ko gribēt, ja nezina to, ko grib. Tā kā mīlestība uz Dievu Augustīnam ir augstākais gribas stāvoklis, tātad pārfrāzējot sanāk - nevar mīlēt to, ko nezina un nesaprot. Sapatne ir ļoti svarīgs posms gribas filozofijā. Bet Augustīnam raksturīgā sapratni meklējošā ticība ir temporāli pirms saprašanas. Viņam svarīgi šķiet apjēgt un lasītājam palīdzēt apjēgt to, kas ticībā ir pieņemts par patiesu, bet vēl svarīgāk šķiet vispirms ticēt jeb gribēt ticēt⁸⁸, lai saprastu, jo sapratnes objekts Augustīnam ir atkarīgs no saprotošā dzīves kvalitātes, ko veido, pirmkārt, viņa ticība. Tādā nozīmē kaut ko saprast subjekts var tad, ja viņš ir ticībā sagatavots šai sapratnei. Un Augustīns tic, ka ir iespējams saprast reliģiskās patiesības ar tādu noteikumu, ka tām notic. Savukārt, lai noticētu, ir nepieciešama vēlme ticēt. Šo vēlmi, Augustīnaprāt, dod Dievs, bet cilvēks to var vai nu noraidīt, vai pieņemt.

Tātad ‘Zināt Dievu’ jeb ‘zināt patiesību’, kas ir viens un tas pats, Augustīnam nozīmē iziet no vairākām stadijām sastāvošu ticības ceļu. Sākumā zināt Dievu var vienkārši, pieņemot tā jēdzienu (šis pieņēmums var, piemēram, balstīties ticībā autoritātei – Sv.Rakstiem, bīskapam

⁸⁸ Ticēt Augustīnam nozīmē piekristoši domāt. Bet to, vai piekrist un kam piekrist, nosaka griba. Tāpēc ticēt kaut kam var, ja grib tam ticēt. Par to vairāk skat. nākamajā nodaļā 3.3. ticība kā griba.

Ambrozijam u.c.). Vēlāk, cilvēkam pilnveidojoties ticībā un mīlestībā, pilnveidojas arī viņa Dieva zināšana.

3.3. Ticība kā griba

Tātad, Augustīnaprāt, ‘zināt Dievu’ jeb ‘zināt patiesību’ nozīmē uztvert to ar prātu un ar tīru sirdi (skat. *De Trin.* 8.4.6., *De div. quaest.* 30., 35.). Bet tas ir iespējams tikai tad, ja pirms tam patiesi notic Dievam. Vai var ticēt tam, ko nezina? Šāds jautājums šķiet īsti vietā. Augustīna atbilde ir apstiprinoša.

Augustīns, atsaucoties uz Mateja evaņģēlija frāzi „svētīgi sirdī tīrie, jo tie Dievu redzēs” (Mt. 5, 8), raksta, ka ir nepieciešami, lai Dievs būtu mīlēts ar ticības starpniecību, bez kuras arī sirds nevar tikt attīrīta, lai būtu piemērota un spējīga Viņu skaidri saredzēt (vērot). (skat. *De Trin.* 8.4.6.) Tātad bez ticības nevar būt Dieva sapratnes un līdz ar to arī Dieva mīlestības. „Tātad mīl arī to, ko nezina, bet kam tic,” viņš vēlāk norāda (skat. *Ibid.*), un tas, manuprāt, ir ļoti svarīgi, jo šeit tādā veidā tiek norādīts uz ticības lielo nozīmi. Tikai ticībā var gūt tīru sirdi, t.i., attīrīties no grēka un maldiem (skat. *Ibid.*). Tāpēc nav brīnums, ka daudzviet Augustīna filozofijā var novērot, ka pēdējais pamatojums viņa apgalvojumiem ir balstīts ticībā (skat., piem., šī darba apakšnodaļu 1.2., kā arī *De lib. arb.*, *De div. quaest.* 3.).

Ticību Augustīns saista ar domāšanu, vēl vairāk – viņam ‘ticēt’ nozīmē ‘piekrītoši domāt’ (skat. *De praed. sanct.* 2.5). Tā kā piekrišana ir noteikta izvēle, t.i. gribas akts, no tā izriet, ka ticēt nozīmē vēlmi piekrist. Augustīnam tā ir vēlme piekrist autoritatīvām patiesībām – pieņemt tās un vēlēties tās iepazīt, saprast⁸⁹ (skat. *De util. cred.* 12.26). Rodas jautājums, vai šāda domāšana nepārkāpj racionalitātes robežas? Ja ar šīm robežām tiek domāts ticībā pieņemto patiesību pierādījums – tad skaidrs, ka pārkāpj. Bet ticības pieņemšana Augustīnam ir racionāli pamatota (skat. *Ibid.*), un tādā nozīmē racionalitātes robežas netiek pārkāptas.

Ticība Augustīnam ceļā uz patiesību ir primāra. Bet vai tā ir primāra arī attiecībā uz gribu? Manuprāt, nē. Griba ir pirms ticības, jo nevar piekrist autoritātei, ja negrib ticēt tam, ko tā pauž. Tādā nozīmē - bez gribas nav ticības.

Argumentācija šim apgalvojumam ir šāda:

Ticība ir piekrītoša domāšana (skat. *De praed. sanct.* 2.5) Tātad, lai ticētu, ir jāpiekrīt. Bet griba ir tā, kas piekrīt. Līdz ar to griba šeit būtiski konstituē ticību, citiem vārdiem, lai kaut kam

⁸⁹ Tādā nozīmē vēlme piekrist nenozīmē pieņemt jebko, kas ienāk prātā vai emocijās.

noticētu, ir jāgrib noticēt. Tātad ticība ir noteikta gribas dispozīcija, pie tam cieši saistīta ar prāta darbību, jo ir piekrītoša *domāšana*. Atšķirībā no uzskata (opinio), ticīgais, ticot tam, ko nezina, *apzinās* to, ka viņš nezina. Tādā nozīmē ticība Augustīnam nav akla (skat. *De util. cred.* 11.25.)

To, vai ticība ir patiesa, var spriest pēc tā rezultāta, ko tā dod. Augustīns saka: „Ja mūsu ticībā attiecībā uz Viņu (proti, Trīsvienību – D.K.) bija kaut kas melīgs, tad tukša būs mūsu cerība un netīra – mīlestība.” (*De Trin.* 8.5.8.) *Netīra mīlestība* un līdz ar to nepatiesa ticība Augustīna izpratnē ir tāda, kas cilvēku padara nelaimīgu. To, kurai autoritātei izvēlēties ticēt, to cilvēks izvērtē ar prātu. Bet autoritātē balstītās ticības patiesuma garants, manuprāt, Augustīnam – arī tas, ka *patiesības* pieņemšana cilvēkam dod drošības un miera sajūtu (skat., piem., *Conf.* 13.9.10.). Un patiesa ticība viņam ir tāda, kas cilvēku dara laimīgu – sekmē Dieva zināšanu un līdz ar to arī mīlestību uz Dievu – *caritas* (skat. *De Trin.* 8.9.13.). Tikai caur šo mīlestību⁹⁰, pēc Augustīna domām, cilvēks var gūt patiesu piepildījumu un laimi. Šī mīlestība ir cieši saistīta ar iepriekš aprakstītajiem cilvēka dabas aspektiem un ir gribas morālais vainagojums.

⁹⁰ Kas ir arī *patiesības* mīlestība (mīlestība uz Dievu = mīlestība uz patiesību) – filozofu tikums.

4. GRIBAS AUGSTĀKĀ IZPAUSME – MĪLESTĪBA

Šī darba noslēgumā vēlos parādīt, ko Augustīns saprot ar mīlestību uz Dievu. Ir skaidrs, ka nav viegli atbildēt uz jautājumu, ko nozīmē ‘mīlēt Dievu’, un pirmajā mirklī šķiet prātīgāk to atstāt teoloģijai, piemēram, aplūkojot dažādas reliģiskās pieredzes liecības. Bet, lasot Augustīnu, pievēršoties viņa reliģiski filozofiskās sistēmas izpētei, atbilde uz šo jautājumu pamazām atklājas. Tāpēc par šīs nodaļas mērķi izvirzu uzrādīt mīlestības un gribas jēdzienu saistību, kā arī to, kādā nozīmē mīlestība ir gribas izpausme. Nodaļas beigās norādīšu arī uz morālās rīcības priekšrakstiem Augustīna filozofijā, jo morālā rīcība šeit vislielākajā mērā ir atkarīga no tikumu praktizēšanas – mīlestības kārtības, kādu cilvēks, Augustīnaprāt, sevī veido vai, precīzāk, kādu kārtību cilvēks sevī *vēlas* veidot.

4.1. Mīlestība kā griba

Šajā nodaļā mēģināšu atklāt gribas aspektu Augustīna piedāvātajā mīlestības jēdzienā, ar mīlestību šeit saprotot mīlestību uz patiesību, t.i., Dievu. Tādā veidā mēģināšu parādīt, kādā nozīmē Augustīna filozofijā var runāt par mīlestību kā vēlmi pēc patiesības, t.i., Dieva.

Savos darbos Augustīns uzrāda dažādas mīlestības jēdziena nianses. Daudzviet viņš uzsver, ka mīlestība ir *vēlme iegūt objektu kā mērķi*, t.i., vēlme iegūt objektu šī paša objekta dēļ (*De Trin.* 8.3.5.). Šai mīlestībai viņš pretstata iekāri, kas ir *vēlme iegūt objektu kā līdzekli*, lai iegūtu kaut ko citu (piemēram, vēlme iegūt ķermeni, lai no tā gūtu miesisku baudu). Vēl Augustīns norāda, ka ir jāzina, kādas lietas tikai lietot – tās ir laicīgās lietas (nauda, slava u.tml.), bet kādas – baudīt (nemainīgās, mūžīgās lietas – patiesība, Dieva mīlestība).

Šo nošķirumu analizē O'Donovans. Viņš norāda, ka Augustīns lieto tādu vārdu kā ‘izmantot’ (uti), kad runā par tuvākmīlestību. Savā darbā *Par kristīgo mācību (De doctrina christiana)* viņš jautā, vai cilvēkiem būtu ‘jābauda’ vai ‘jāizmanto’ vienam otrs, un piebilst: ‘Mums ir priekšrakstīts mīlēt vienam otru. Jautājums ir, vai cilvēkam jāmīl cilvēks viņa paša dēļ, vai arī kaut kā cita labad.’ Augustīna atbilde – cilvēks ir jāmīl kaut kā cita dēļ, t.i., Dieva dēļ (skat. *De doctr. christ.* 22.20). Šī uzskata konsekvences, norāda O'Donovans, ir tādas, ka var

teikt, ka mēs *izmantojam* savus draugus, lai audzinātu sevī laipnību, bet ienaidniekus – lai vairotu sevī pacietību, un Augustīnam nevar to pārnest.⁹¹

O'Donovans, manuprāt, ļoti labi atklāj, ko tas varētu nozīmēt. Pirmkārt, Augustīna darbi un kristīgā mācība skaidri parāda, ka vienīgais, kas jābauda, ir Dievs. Tātad Dievs ir labumu hierarhijas virsotnē, un tāda ir pasaules kārtība, domā Augustīns. Atbilstoši tai tad mums ir jāvirza sava griba – Dievs ir augstākais labums, visi citi labumi nāk no Dieva, precīzāk, Dievs tos var mums piešķirt vai nepiešķirt, bet Viņš ir labumu avots. Otrkārt, O'Donovans mēģina skaidrot, kāda, Augustīnprāt, ir Dieva mīlestība uz cilvēkiem.⁹²

Attiecībā uz Dievu nebūtu korekti teikt, ka Viņš mūs mīl vienā no Augustīna piedāvātajiem veidiem. Dievs mūs nedz izmanto, lai iegūtu ko citu, nedz arī bauda mūs, jo mūsu labklājība ir atkarīga no Dieva, nevis otrādi (*De doctr. chr.* 31.34). Dieva mīlestībai uz mums, O'Donovans, pārfrāzējot Augustīnu, saka, ir dubulta reference – gan mūsu labklājība, gan labums pašam Dievam.⁹³ Šo oriģinālo un mulsinošo domu Augustīns attiecina arī uz cilvēku mīlestību – cilvēka mīlestībai uz tuvāko, viņš saka, ir tāda paša veida dubulta reference: no vienas puses, tā ir virzīta uz viņa tuvākā labklājību, taču līdz ar to kā konsekvence tai seko tas, ka tā kalpos arī viņa paša labklājībai (skat. *Ibid.* 32.25).

Tātad tuvākais tomēr ir arī mīlošā subjekta labvēlīgā nodoma objekts, kā norāda O'Donovans, nevis tikai līdzeklis, kā pierādīt Dievam savu labo sirdi.⁹⁴ Vēlākajos darbos Augustīns līdzekļa izmantošanu vairs nesauc par mīlestības formu un vispār mīlestības aprakstā neizmanto opozīciju pāri mērķis – līdzeklis.⁹⁵ Viņš vairs nedefinē mīlestību kā vēlmi iegūt objektu cita objekta dēļ (kas iepriekš viņam bija viens no mīlestības veidiem – t.s. negatīvā mīlestība).

Savā darbā *Par kārtību 2.* grāmatā Augustīns mīlestību definē kā vēlmi kļūt vienotam ar objektu, ko mīl. Kad mīlestība sasniedz tās objektu, tā kļūst ar to vienota. (*De ord.* 2.18.48). Tas nozīmē, ja cilvēku vada mīlestība uz otru cilvēku, viņš vēlas kļūt vienots ar to, bet, ja cilvēku vada mīlestība uz Dievu, tad viņš vēlas būt vienots ar Dievu.

⁹¹ Skat. **O'Donovan**, p. 25-6.

⁹² Skat. *Ibid.*, p. 26.

⁹³ Skat. *Ibid.* pp. 27-8.

⁹⁴ Skat. *Ibid.*

⁹⁵ Sal. *Ibid.*, p. 29.

Pirms aplūkoju, ko nozīmē ‘būt vienotam ar Dievu’, ir jāpievērš uzmanība tam, kā darbā *Par Trīsvienību* mīlestība tiek saistīta ar gribu.

Vispirms Augustīns pamato, kāpēc cilvēkam ir jāmīl Dievs. To, manuprāt, labi atspoguļo šis citāts no *De Trinitate* 8.6.9, kurā Augustīns apraksta Dievu, kurā iemiesots taisnīguma princips, saskaņā ar kuru cilvēki saprot, ko nozīmē būt taisnīgam:

Kādā gan citā veidā dvēseles var kļūt taisnīgas, ja ne piekļaujoties tam pašam tēlam (Dieva tēlam – D.K.), ko tās skaidri redz, lai caur to pārveidotos un kļūtu par taisnīgām dvēselēm [...], tāpat arī dzīvojot taisnīgi un atmaksājot katram tam pienācīgo tā, lai nebūtu parādā nevienam un mīlētu viens otru (Rom. 12, 8). Un kādā gan vēl veidā iespējams piekļauties šim tēlam, ja ne mīlot? Vai tad mēs mīlam to, kam mēs ticam kā taisnīgam un nemīlam šo pašu tēlu, caur ko mēs redzam, kas ir taisnīga dvēsele, un, pateicoties kam, mēs arī varam kļūt taisnīgi? (*De Trin.* 8.6.9.)

Tas nozīmē, ka mīlestības uz Dievu pamatojums slēpjas Dieva jēdziena izpratnē. Dievs šeit nozīmē taisnīguma principu, saskaņā ar kuru mēs arī par sevi un citām lietām varam spriest kā par taisnīgām vai netaisnīgām. *De libero arbitrio* līdzīgā veidā Dievs parādās kā racionalitātes garants. Tātad ‘Dievu mīlēt’ šeit nozīmē ‘mīlēt taisnīgumu’ un vienmēr pēc tā tiekties, būt vienotam ar šo tikumu, t.i., būt taisnīgam.

Tātad no šī darba var spriest, ka mīlestību var identificēt kā labo gribu. Atcerēsimies, ka labā griba ir izvēle dzīvot taisnīgu un godpilnu dzīvi, jo tikai tāda dzīve ir pilnvērtīga un svētīlaimīga (skat. *De lib. arb.* 1.12.25.). Augustīns šeit nošķir divus mīlestības veidus – patiesu mīlestību, t.i., mīlestību uz Dievu, un iekāri jeb mīlestību uz pārejošām lietām. Viņš norāda, ka patiesa mīlestība ir tad, kad mēs, piekļaujoties patiesībai, dzīvojam taisnīgi un nicinām visu mirstīgo cilvēkmīlestības dēļ, atbilstoši kurai mēs vēlamies, lai cilvēki dzīvotu taisnīgi (*De Trin.* 8.7.10).⁹⁶ Interesanta šeit ir tā norāde, ka nepietiek ar to vien, lai cilvēks pats vēlētos dzīvot taisnīgi, viņam tas ir arī jāvēlas attiecībā uz tuvāko. Tā kā tikai taisnīga dzīve ir laimīga dzīve, tad tas ir saprotami – ja mēs kādu mīlam, tad savā labvēlībā pret viņu vēlamies, lai viņš būtu laimīgs. Un taisnīga dzīve ir mīlestības pilna dzīve, kas ar labo gribu nodrošina patiesu laimi.

Ir skaidrs, ka tuvākmīlestība ir svarīga kristīgas dzīves daļa. Interesanti, ka Augustīns mēģina šo tuvākmīlestības „audzēšanu” racionāli pamatot. Viņš norāda, ka cilvēkus var mīlēt vai nu tāpēc, ka viņi ir taisnīgi vai arī tāpēc, ka viņi var kļūt taisnīgi. Tāpat tas ir ar sevis mīlēšanu. Tādā veidā viņš izskaidro, kāpēc ir priekšrakstīts mīlēt savu tuvāko kā sevi pašu (skat. *De Trin.* 8.6.9.). Tātad gadījumā, piemēram, ja cilvēkam par sevi šķiet, ka viņā nav nekā taisnīga, ko būtu

⁹⁶ O’Donovans to ir nosaucis par ‘labvēlīgo mīlestību’.

vērts mīlēt, viņam jā mīl savu *potenciālo* personu, kas var kļūt taisnīga. Un tikai gadījumā, ja spēj to novērtēt, tad spēj mīlēt līdzīgā veidā arī savu tuvāko. Un jo vairāk mīlam savu tuvāko, jo vairāk mīlam sevi. Jo vairāk mīlam Dievu, jo vairāk mīlam tuvāko un sevi. Visas šīs mīlestības Augustīnam ir saistītas (skat. *De Trin.* 8.6.9.).

O'Donovans to klasificē kā racionālās mīlestības aspektu.⁹⁷ Mīlestība šeit ir mīlošā distancēts mīlamā objekta vērojums, objekta aktuālo un potenciālo spēju novērtēšana. Tas ir būtisks moments mīlestības darbībā. Tuvākmīlestība ir nepieciešams posms ceļā pie Dieva mīlestības. Šāda pieeja izskaidro ienaidnieka mīlēšanas fenomenu. Cilvēkam ir jāgrib mīlēt savs ienaidnieks tieši tā iemesla dēļ, ka nelabvēlis ir potenciāli spējīgs laboties. Interesanta šeit ir kristieša analogija ar ārstu. Ārsts slimo uzlūko ar vēlmi, lai viņš kļūtu vesels, tā ir pacienta spēja uz veselību, kas izraisa ārsta interesi un uzmanību. Tā arī kristietim ikviens ir jāuzlūko tā, it kā viņš jau būtu tāds, kādu kristietis vēlas viņu redzēt. Uz mīlestību pretendē cilvēka daba – vienalga, vai tā vēl būtu jāpildnīga, vai arī tā jau būtu pilnīga.⁹⁸ Tā ir īpaša labvēlīgi noskaņota griba, kas sev pavēl mīlēt potenciāli taisnīgo, nevis tikai savu labvēli, kuru mīlēt ir daudz vieglāk. Skaidrs, ka šī vēlme ir iespējama tikai mīlestības uz Dievu kontekstā.

Rists uzskata, ka Dieva mīlestība ar cilvēka mīlestību Augustīnam ir saistītas pat diezgan radikālā nozīmē, proti, tieši Dieva dēļ mēs esam spējīgi mīlēt cilvēkus. Ja tas tā nebūtu, tad pret cilvēkiem būtu jāizturas kā pret materiāliem objektiem un cilvēki nebūtu veidoti pēc Dieva līdzības. Tātad šī Augustīna uzskata pamatojums slēpjas viņa ticībā tam, ka Dievs cilvēkus ir radījis pēc savas līdzības, tātad mīlēt spējīgus un mīlēt gribošus. Cilvēka vērtība, uz Augustīna uzskatu norāda Rists, viņam ir no Dieva, un tieši savā mīlestībā Dievs cilvēku ir radījis līdzīgu sev, t.i., mīlošu.⁹⁹ Manuprāt, šis Rista uzskats saskan ar manis izpētīto Augustīna filozofijas kontekstu. Proti, visus labumus cilvēkam dod Dievs. Mīlestības spēja ir noteikts labums, tātad tā cilvēkam ir Dieva dota. Augustīns tic, ka Dievs cilvēku ir radījis sev līdzīgu, kā par to vēsta Bībeles stāsts par Ādamu. Dievs mīl cilvēkus. Tāpēc arī cilvēki spēj un grib mīlēt viens otru, jo saskata viens otrā dievišķo atspulgu vai šī atspulga potenciālu savā ienaidniekā.

Vēl tikai rodas jautājums, vai iepriekšsacītais nepieciešami paredz to, ka cilvēkam tas jāzina, lai spētu mīlēt. Vai cilvēkam, lai tas būtu spējīgs pašai izlēmt mīlēt savu tuvāko, ir jāzina, ka viņš to dara *Dieva dēļ*? Atbilde uz šo jautājumu ir nākamās nodaļas tēma.

⁹⁷ Skat. O'Donovan, pp. 29-31.

⁹⁸ Skat. *Ibid.* pp. 30-1.

⁹⁹ Skat. Rist (1994), p. 164.

Līdz ar to kopsavelkot var secināt, ka mīlestība (*amor*), tās visplašākajā nozīmē, ir vēlme, motivējošs spēks jeb enerģija, kas meklētājam ļauj tiekties un galu galā arī sasniegt tā patikas objektu (skat. *De Trin.* 14.6.8 - 14.7.10). Cilvēkam piemīt labā griba, kad viņa tiecības objekts ir Dievs, jo labā griba ir vērsta uz augstākiem, nevis zemākiem labumiem. Bet Dievs ir augstākais labums.¹⁰⁰ Šo labo gribu cilvēkam dod Dievs, tātad arī spēju mīlēt Dievu un tuvāko dod pats Dievs. Bet cilvēka griba nosaka, vai šo Dieva dāvanu pieņemt vai noraidīt. Katram ir jāmīl citi cilvēki ne tikai tāpēc, ka viņi ir labi, taisnīgi u.tml., bet arī tāpēc, ka viņi var tādi būt. Šķiet, ka cilvēks var iemīlēt savus ienaidniekus (līdzīgi kā Kristus). Tas ir iespējams tad, kad cilvēks pārvar savu dabisko nepatiku un aktualizē savī otrā līmeņa gribu, kas iedarbojoties uz pirmo, piemēram, nevēlēšanos piedot nelabvēlim. Cilvēks ienaidnieku uzlūko ar labvēlību, cenšoties saprast viņa rīcību un mēģinot atklāt viņam patiesību – kā ārsts cerot uz viņa *potenciālu* izveseļoties no grēka, kaut arī varbūt tas nekad nenotiks. Tāda veida mīlestība Augustīnam nozīmē mīlestību uz Dievu, kad vēlme piedot cilvēkā ir stiprāka par aizvainojumu.

De Trinitate Augustīns raksta, ka tikai šādā gadījumā griba saskan ar cilvēka dabu tā, lai dvēsele kļūtu par labu dvēseli, kad griba ar mīlestību vēršas pie Dieva, no kura izriet tas nemainīgais labums, kas nezūd arī tad, kad griba no tā novēršas (skat. *De Trin.* 8.3.5).

Tuvākmīlestību uz otru cilvēku raksturo racionalitāte – cilvēks mīl savu ienaidnieku nevis spontānu, pēkšņu jūtu vadīts, bet gan, distancējoties no viņa, saskatot viņā to, kas viņš varētu būt, apzinoties to, ka viņš ir Dieva radīts un tāpēc viņam ir vērtība. Cilvēku virza griba saprast, ka otrs cilvēks ir vērtīgs un mīlams. Bez šādas zināšanas nav iespējama tuvākmīlestība.

4.2. Mīlestība, zināšana un griba

Šajā nodaļā mans mērķis ir tikai akcentēt to, ko varēja nojaust jau iepriekš, proti – tā kā griba ir saistīta ar zināšanu, tad varētu arī domāt, ka mīlestība ir saistīta ar zināšanu, jo pēdējā ir gribas izpausme. Zināt, kā tika noskaidrots, var tikai to, ko vēlas zināt, bet mīlēt var tikai to, ko zina. Tātad mīlēt var tikai to, ko vēlas zināt. Izsekošu tam, kā Augustīns šīs domas sasaista. Šeit tiks analizēts tas, ko nozīmē ‘zināt Dievu’ kā mīlestības objektu.

Tas, kas *nesajūsmina*, nevar būt mīlestības objekts. Taču šo vārdu ‘sajūsmināt’ Augustīns lieto specifiskā nozīmē. Proti, šīs sajūsmināšanas pamats viņam ir racionāls. Jo zināmāks ir objekts, jo

¹⁰⁰ Skat. **Djuth M.** (1999) ‘Will’ // **Fitzgerald A. D.** (Ed.) *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. p. 884.

vairāk tas tiek mīlēts. Bet, prātam meklējot zināšanas, tā ir griba jeb mīlestība, kas apvieno zinātāju ar zināšanu objektu.¹⁰¹

De Trinitate 10. grāmatas sākumā (10.1.1) Augustīns apgalvo, ka neviens cilvēks nevar mīlēt to, kas viņam ir pilnīgi nezināms. Bet mīlestības sākotnējā stadijā zināšanai nav jābūt lielai. Bet, pieaugot zināšanai, pieaug arī mīlestība. *De Trinitate* tiek uzdots jautājums, kā vispār ir iespējams sākties mīlestībai, ja vēlme pēc zināšanas ir atkarīga no mīlestības spēka, citiem vārdiem – ja vēlas zināt to, ko mīl, kā tad producēt sevī vēlmi zināt, ja vēl nav mīlestības? Augustīns neuzskata, ka šeit ir problēma, jo ‘zināšana pirms mīlestības’ nenozīmē zināšanu stingrā nozīmē. Lai kaut ko mīlētu un alkту vairāk par to uzzināt, sākotnēji pietiek zināt kaut vai tikai

- 1) izziņas objekta veidu (tā vispārējo jēdzienu) vai
- 2) tā juteklisko tēlu, vai arī
- 3) autoritātes atzinumus par šo objektu, kuriem zinātkārais notic (skat. *De Trin.* 10.1.1. – 10.2.4.)

Tātad, lai sāktu mīlēt Dievu, ir jāzina

- 1) Dieva jēdziens (piem., tas, ka Dievs ir pārāks par visu, ko var iedomāties, tai skaitā arī pārāks par cilvēka prātu – skat. *De lib. arb.* 2.5.12. – 6.14.)¹⁰² vai
- 2) Dieva jutekliskais tēls (tas, kādu mēs iedomājamies Dievu, kā par to domājam), vai arī
- 3) autoritātes atzinumi par Dievu, kuriem cilvēks notic (piemēram, Augustīns noticēja Bībelē teiktajam vai bīskapa Ambrozija atzinumiem par Dievu).

Tā ir sākotnējā zināšanu stadija. Bet vēlāk, Augustīnaprāt, parādās nepārvaramas ilgas zināt arvien vairāk to, ko mīl, t.i., Dievu – jo vairāk dvēsele to mīl, jo vairāk tā alkst zināt vēl nezināmo par to. Augustīns uzsver to, cik acīmredzami ir šādas izziņas ilgas saukt par mīlestību, uzdodot retorisku jautājumu: Vai tad to, kas ar dedzību grib izzināt un ar iedvesmotu centību ķeras šai izziņai klāt, var uzskatīt par esošu bez mīlestības? (skat. *De Trin.* 10.1.1. – 10.2.4.) Tātad mīlestību raksturo nepārvaramas alkas iegūt mīlamo caur tā zināšanu. Zināšana šeit ir kā savdabīgs mīlamā iegūšanas veids. Jo vairāk cilvēks zina mīlamo objektu, jo vairāk tam tuvojas, lai to iegūtu.

¹⁰¹ Sal. **Djuth**, p. 884.

¹⁰² Zināt Dieva ideju.

Augustīns aplūko arī gadījumu, kad zināšanu vispār nav. Ja to nav, tad nav skaidrs, kā var mīlēt to, ko nezina. Kā atbildi uz šo jautājumu viņš piedāvā vadīšanos pēc intuīcijas. Pat neko nezinot par Dievu, cilvēks var nojaust, intuitīvi sajūst tā vērtību. Lai saprastu, ko tas nozīmē, Augustīns piedāvā analogiju: Kad cilvēks, piemēram, mācās valodu un nezina kāda vārda nozīmi, viņš tomēr zina, ka šis vārds nozīmē kaut ko, un ka šīs nozīmes zināšana ir vērtīga, jo ļaus cilvēkam vairāk saprast pašu valodu.¹⁰³ Dieva gadījumā var apsvērt tā jēdzienu, piemēram, to, ka Dievs ir patiesība, kas nozīmē, ka pēc Dieva jātiecas u.tml.

Tāpat griba pavisam skaidri ir saistīta ar zināšanu un mīlestību, tāpēc ka tās darbībā ir novērota tendence – jo vairāk cilvēks kaut ko zina (tuvojas tā zināšanai), jo vairāk grib to zināt un jo vairāk to mīl. Bet, ja nav nekādu cerību to zināt, tad griba to arī nemīl. Tikai tad var kaut ko mīlēt, ja mīlestības objekts attaisno noteiktu mīlošā cerību, citiem vārdiem, ja tas atbilst tam priekšstatam, kā dēļ subjekts to iemīlēja (skat. *De Trin.* 10.2.4).

Šeit varētu aizdomāties par tiem gadījumiem, kad reliģiskiem cilvēkiem šķiet, ka viņi cieš nepelnīti – Dievs neattaisno viņu cerības. Viņi rīkojas saskaņā ar savu labo gribu, bet Dievs sūta viņiem ciešanas. Manuprāt, Augustīns šajā gadījumā nesaskatītu problēmu, jo, kā jau tika norādīts šī darba sākumā, viņš ticībā pieņem, ka par Dievu ticīgajiem jādoma vislabākajā veidā, t.i., ja Dievs liek ciest, tāpat ir kāds Viņam vien zināms iemesls, kāpēc Viņš to dara. Cilvēkam ticībā jāpieņem, ka Dievs ir taisnīgs un cilvēku cerības attaisno vienmēr. Dieva griba var nesakrist ar cilvēka gribu, pat ja cilvēka griba ir laba.¹⁰⁴

Augustīns nošķir ‘Dieva zināšanu’ no ‘zināšanas kā pašmērķa’. Viena lieta ir mīlēt Dievu, par kuru vēl nav daudz zināms, bet pavisam cita – ienīst to, kas nav zināms tikai tāpēc, ka tas nav zināms, jo tiek mīlēta pati zināšana, nevis Dievs kā pirmajā gadījumā. Otrā mīlestība Augustīnam ir perversa, jo ir nepareizi vērsta. Tikai Dievs viņam ir mīlestības cienīgs, un arī citos cilvēkos mums jāmiļ dievišķā klātbūtne – aktuālā (tikumi) vai potenciālā (tas, ka viņi ir cilvēki) (skat. *De Trin.* 10.1.3.). Tāpēc atkal nākas secināt, ka svarīgi ir nevis, cik daudz zina un cik ļoti mīl šo savu zināšanu, bet gan tas, uz kādu zināšanu griba tiek virzīta. Ja cilvēks grib zināt lietas, kas viņu tuvina Dievam, šī zināšana ir laba, jo tās motivācija ir laba – zināt Dievu, lai to varētu mīlēt pilnīgāk.

¹⁰³ Tam ilustratīvu piemēru Augustīns sniedz, aplūkojot jaunu vārda nozīmju mācīšanos valodā, ko šoreiz neuzskatu par vajadzīgu aplūkot, jo tas neatbilst šīs nodaļas tēmai (šo analogiju skat. *De Trin.* 10.1.2.).

¹⁰⁴ Šis jautājums tika iztirzāts apakšnodaļā 2.4., aplūkojot fragmentu no darba *Par 83 dažādiem jautājumiem*.

Kopsavilkumā var secināt, ka mīlamā objekta zināšana ir savdabīgs šī objekta iegūšanas veids, jo tā tuvina mīlošo tam, ko tas mīl. Jo vairāk tuvina, t.i., jo vairāk šo objektu zina – jo vairāk to mīl. Pieaugot mīlestībai, pieaug vēlme savienoties ar mīlamo vienā veselumā, līdz ar to – pieaugot šai vēlmei, pieaug atkal vēlme to zināt.

Interesanti palūkoties, kā tas darbojas ienaidnieka mīlēšanas gadījumā, proti, kad mīlestība ir otrā līmeņa griba. Jo vairāk cilvēks savu ienaidnieku zina (piemēram, ka Dievs viņu ir radījis pēc savas līdzības), jo vairāk vēlas pārvarēt savu nepatiku pret to. Jo vairāk tiek pārvarēta šī nepatika, jo vairāk viņš vēlas, lai ienaidnieks kļūtu labāks un laimīgāks. Jo vairāk viņš to vēlas, jo mierīgāks un laimīgāks jūtas pats. Viņa mīlestība ir vēlme, lai tam, ko viņš uzskatīja par savu nelabvēli, kļātos labi.

Bet šajā saistībā pavisam organiski iekļaujas arī tikums – ar Dieva zināšanu saistīta ir arī tikumu zināšana, iegūšana un īstenošana, jo bez tās nav iespējama patiesa mīlestība uz Dievu. Tikumi sakārto cilvēka morālo dzīvi tā, lai tajā būtu vieta Dieva mīlestībai.

4.3. Tikumi un mīlestības kārtība

Šajā nodaļā tiks atklāts, kādā veidā tikumi paver ceļu uz Dieva mīlestību un kā tie sakārto cilvēka morālo dzīvi. Tā kā mīlestību uz Dievu var aktualizēt, aktualizējot sevī labo gribu, tad tas ir cieši saistīts ar tikumu iegūšanu un gribas virzīšanu uz tikumiskām darbībām un tikumiska rakstura veidošanu. Jo labā griba ir racionāla izvēle dzīvot taisnīgu un godpilnu dzīvi, tātad tikumisku dzīvi, t.i., dzīvi, kas ir saskaņā ar dievišķo likumu un tā kārtību.

De libero arbitrio 2. grāmatā Evodijis un Augustīns atzīst, ka visiem cilvēkiem, kas mīl labo gribu un rīkojas saskaņā ar to, piemīt četri tikumi – saprātīgums, drošsirdība, mērenība un taisnīgums. Interesanti ir tas, ka šie tikumi tiek izteikti gribas terminos¹⁰⁵:

- 1) saprātīgums (*prudentia*) - zināšanas par to, kas būtu *jāvēlas* un no kā būtu jāvairās.
- 2) drošsirdība (*fortitudo*) - dvēseles dispozīcija (*affectio*), caur kuru mēs nebaidāmies no likstām un to lietu zaudēšanas, kuras paturēt nav mūsu spēkos, jo tās *nevēlamies*.
- 3) mērenība (*temperantia*) ir dvēseles dispozīcija, kas izvērtē un apvalda *vēlmi* pēc lietām, kuras vēlēties ir slikti.
- 4) taisnīgums (*justitia*) ir tikums, caur kuru katrs saņem pēc nopelniem – ar *labo gribu* apveltītais nevienam nevēl ļaunu, tātad nevienam nenodara pāri, kas nozīmē, ka katram

¹⁰⁵ Gribas termini norādīti kursīvā.

viņš dod to, kas tam pienākas (skat. *De lib. arb.* 1.13.27.)

Tātad ar labo gribu var tikt realizēti visi šie tikumi – ja cilvēks grib, viņš var darīt tā, lai kļūtu saprātīgāks, droširdīgāks, mērenāks un taisnīgāks.

Bet labā griba ir tikai viena no izvēlēm. Tikumi saskaņā ar Augustīnu paši par sevi ir labi, bet brīvā griba (voluntas) var veidot cilvēka raksturu tā, lai tas kļūtu tikumisks vai arī otrādi – pakļauts pārmērīgām iekārēm. Brīvā griba ir noteicošā. Jo neviens jau nekļūst saprātīgs, pateicoties kāda saprātīgumam, vai taisnīgs, vērojot kāda cita taisnīgumu. Bet griba, piekļāvusies augstākajam labumam, t.i., Dievam, un to mīlot, pati sevī sasniedz un aktualizē šos tikumus, un tajā brīdī tā rīkojas pati ar sevi, ir pašreflektīva (Sal. *De lib. arb.* 2.19.51.) Griba ir vidējais labums, jo tā var virzīt cilvēka darbību uz labu, pievēršot to tikumiem, vai arī uz ļaunu, novēršot to no tiem. Netikumi cilvēku attālina no Dieva, savukārt tikumi tuvina Dievam. Bet tas, kas ir kopīgs tikumiem un gribai, norāda Augustīns, ir taisnīgā prāta klātbūtne (skat. *Ibid.* 2.18.49.). To raksturo morālais princips cilvēkā, dievišķais likums, ko cilvēkā ir ielicis Dievs. Pēc šī principa cilvēki rīkojas labi. Tā kā Augustīnam ‘rīkoties labi’ arī nozīmē ‘rīkoties gudri’, tad tas ir racionāls princips. Labā griba ir apzināta, racionāla izvēle darīt labu, lai sasniegtu laimi, t.i., patiesību. Jo laimi Augustīns definē kā prieku, kas nāk no patiesības (skat. *Conf.* 10.33.). Tādā nozīmē tikumi paver praktisku, konkrētu ceļu uz laimi. Jo tikumi ir mīlestības izpausmes. Cilvēks rīkojas tikumiski, jo viņu vada mīlestība uz Dievu¹⁰⁶, kas izpaužas tuvākmīlestībā. Attīstot sevī šos tikumus, t.i., tādā veidā aktualizējot mīlestību, griba tuvina cilvēka dvēseli Dievam. Un to var izdarīt, ievērojot noteiktu mīlestības kārtību.

Darbā *Atzīšanās* Augustīns apcer lietu dabisko kārtību un cilvēka mīlestības vietu tajā. O'Donovans to ir nosaucis par kosmiskās mīlestības aspektu.¹⁰⁷

Šo mīlestību raksturo vēlme pēc miera. Ikviens dabiskā visuma priekšmets mīl to miera veidu, kas tam ir atbilstošs. Tas miers, kas pievelk dzīvniekus, ir miesiskās dzīves miers, tas ir tiem atbilstošais labums. Savukārt koks, kas nevar mīlēt kaut ko, kam piemīt miesiska kustība, mīl zemi, kurā aug, un tiecas būt arvien auglīgāks. Arī akmens, upe, vējš un uguns, kam nepiemīt nekāds nojēgums par dzīvi, tiecas uz tiem atbilstošu miera stāvokli (skat. *De civ. Dei* 11.28). Tēlaini izsakoties, gravitātes kustība ir ķermeņu ‘mīlestība’, lai vai tie tiektos uz leju vai uz augšu kā smagi vai viegli objekti. Kā dvēseli virza tās mīlestība, tā ķermeni tā smagums, katru uz savu

¹⁰⁶ Sal. **Rist** (1994), p. 161.

¹⁰⁷ Skat. **O'Donovan**, p. 19.

vieta – šādu analogiju Augustīns izmanto *Confessiones* 13.9.10. Tā viņš apraksta kosmisko kārtību.

Bet atšķirībā no akmeņa, koka, dzīvnieka cilvēkam dabiski ir tiekties pie Dieva, kurš viņu ir radījis pēc savas līdzības. Mīlestība uz Dievu ir cilvēka gribai atbilstoša kustība uz tās galējo mērķi, ko kopš Kristus Augšāmcelšanās cilvēks var pilnībā sasniegt pēc nāves.

Arī uz šīs zemes cilvēks var zināmā mērā, kaut arī ne pilnīgi, īstenot savu vēlmi pēc Dieva. Ir tikai jāievēro noteikta mīlestības kārtība.

Rists norāda uz divām vārda mīlēt (*amare*) nozīmēm, kuras lieto Augustīns:

- 1) vēlēšanās iegūt
- 2) saglabāt mieru.

Kad cilvēka dvēsele ir apmierināta un ‘atpūšas Dievā’, šo pirmo vēlmi – vēlmi iegūt – nomaina vēlēšanās dot, dalīties ar citiem labajā (*agape*).¹⁰⁸ Tādā veidā realizējas tas, ko Augustīns sauc par mīlestības kārtību.

Kur nav kārtības, nav miera, tikai sakārtotais nomierinās, saka Augustīns (skat. *Conf.* 13.9.10.). Īstenot kārtību mīlestībā uz Dievu nozīmē apgūt spēju Viņu labi/pareizi mīlēt. Un to var izdarīt, virzot labo gribu pareizi, t.i., uz tikumisku darbību. Tādā veidā cilvēks pakāpeniski atbrīvojas no ļaunajiem ieradumiem. Mīlestība uz Dievu viņā vairo tikumus, tā padarot viņa dzīvi labu. Tāpēc tikumi ir šādas mīlestības kārtības formas (skat. *De civ. Dei* 15.22.). Savukārt morālais ļaunums (netikumi) ir šādas kārtības izjaukšana.¹⁰⁹

Tikumisks raksturs ir gribas darbības iznākums un tās vainagojums. Tikai mīlošs cilvēks var būt patiesi tikumisks un līdz ar to laimīgs. Un Dievs cilvēkam palīdz tādām kļūt, ja cilvēks to vēlas. Ne jau tas cilvēks saucams par labu un tikumisku, kurš zina, kas ir tikums, bet gan tas, kurš mīl (skat. *De civ. Dei* 11.28.).¹¹⁰

Kopsavilkumā var secināt, ka saskaņā ar Augustīna mācību tas, ko ir vērts mīlēt, ir mūžīgas, nemainīgas lietas. Tikumi tādi ir, jo tie cilvēku tuvina Dievam. Cilvēka griba savukārt ir tā, kas sevī izlemj attīstīt tikumus un īstenot tos rīcībā. Prāts kontrolē gribu, lai tā izvēlētos pareizo ceļu šajā virzienā. Ar gribu un prātu sakārtot tikumus – tas nozīmē aktualizēt sevī otrās pakāpes gribu, t.i., vēlmi dot otram ko labu. Šāda vēlme rodas tad, kad cilvēks nebaidās zaudēt visas laicīgās

¹⁰⁸ Skat. **Rist** (1994), p. 156.

¹⁰⁹ Sal. **Copleston**, p. 100.

¹¹⁰ Sal. **van Bavel, T. J.** (1999) ‘Love’ // **Fitzgerald A. D.** (Ed.) *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. p. 509.

lietas, kuras paturēt nav viņa varā, un tāpēc ir mierīgs. Būdams mierīgs, viņš ir spējīgs mīlēt. Būdams spējīgs mīlēt, viņš ir laimīgs, jo mīlestība ir cilvēka esamības pamats.

NOBEIGUMS

Pētījuma noslēgumā secinu:

- 1) Gribas jēdziens ir nepieciešams, lai atrisinātu t.s. ļaunuma problēmu, t.i., lai attaisnotu Dievu, lai noņemtu no viņa atbildību par ļaunumu kā nodarījumu. Augustīns uzskata, ka par Dievu ticīgam cilvēkam jādomā vislabākajā veidā. Saskaņā ar to nevar domāt, ka Dievs ir cilvēka grēka avots. Grēka avots ir griba kā spēja izvēlēties labo vai ļauno, tāpēc par ļaunumu kā nodarījumu ir atbildīgs cilvēks, nevis Dievs.
- 2) Gribas jēdziens ir nepieciešams, lai pamatotu cilvēka atbildību. Ja cilvēkam nav brīvās gribas, t.i., ja nav iespējas izvēlēties, tad viņu nevar sodīt vai apbalvot par to, ko viņš nav varējis ietekmēt. Griba ir noteikts labums, kas cilvēkam ir Dieva dots, lai viņš varētu izvēlēties darīt labu. Arī tad, kad cilvēks izvēlas darīt ļaunu, Dievs nav atbildīgs par to, ka cilvēkam ir piešķīris šo spēju izvēlēties, jo cilvēks pats šajā gadījumā novēršas no Dieva. Ja cilvēkam nav brīvās gribas, viņš nevar arī, piemēram, izvēlēties būt draugos ar kādu, un līdz ar to nevar uzņemties atbildību par savu draugu.
- 3) Gribas jēdziens ir nepieciešams, lai taisnīguma konceptam būtu jēga. Tas, kas nav izdarīts brīvprātīgi, nav ne grēks, ne taisnīga rīcība. Tāpēc arī Dieva sods vai apbalvojums par to nevarētu būt taisnīgs. Ja cilvēks būtu radīts bez brīvās gribas, ja viņš tikai darītu to, ko liek Dievs, t.i., labo, tad ļaunuma nebūtu. Bet tad cilvēks arī nemaz nezinātu, kāda rīcība ir laba un taisnīga, bet kāda cita – ļauna un netaisnīga. Ja gribas nebūtu, tad nevarētu tikt realizēts ne Dieva, ne cilvēka taisnīgums.
- 4) Augustīns pamato gribas esamību, lai atspēkotu maniheismu, lai aizstāvētos pret pelagiāņu iebildumiem, kā arī viņu vada tīri filozofiska (precīzāk – epistemoloģiska) interese.
- 5) Viena no Augustīna gribas esamības pamatojuma metodēm ir atbildes – *es nezinu, vai man ir griba* – seku uzrādīšana. Griba te apzīmē *vēlmi*, citiem vārdiem, cilvēka prāta un rīcības virzību uz vēlmes objektu. Ja vēlmes objekts ir sapratne, cilvēks to var iegūt tikai tad, ja *vēlas* saprast, pretējā gadījumā nekādai diskusijai nav jēgas. Ja vēlmes objekts ir draudzība – tā ir iespējama tikai tad, ja *vēlas*, lai draugam klātos labi u.tml. Cilvēka rīcība, kas vērsta uz šīs vēlmes piepildīšanu arī liecina par to, ka

šādā vēlme viņam ir. Tātad griba cilvēkam nepieciešami ir, jo tā ir jēdzīgas sarunas iespējas un zināšanu un sapratnes iegūšanas nosacījums.

- 6) Augustīns pamato gribas esamību arī ar to, ka tā ir cilvēciskās eksistences nosacījums, formulējot savu 'cogito' ('dubito') veida argumentu. Eksistences drošīcamību Augustīns secina no apziņas fakta un domāšanas esamības apzināšanās. Tā kā domāšana ir, es varu kaut ko apzināties, un tas, ko es apzinās, ir tas, ka es esmu. Augustīns to izvērš *dubito, ergo sum* argumentā – šaubos, tātad esmu. Ja šaubas ir, tad nepieciešami ir kāds, kas šaubās un *vēlas* zināt patiesību.
- 7) Gribas esamības un dievišķās predestinācijas koherence Augustīna filozofiju nostāda jautājumu krustugunīs. Pēc Rista un Stampas domām, jautājums par to, kā saskaņot abus apgalvojumus – to, ka Dievs sākotnēji nolēmj visu, tai skaitā arī visas mūsu izvēles, ar to, ka visas mūsu izvēles ir brīvas, - Augustīnam nav līdz galam izstrādāts. Rists uzskata, ka savā mācībā par to, ka pat pēc grēkā krišanas cilvēka pirmējā dabas dzirksts ir saglabājusies, Augustīns ir atvēris durvis brīvās gribas iespējai, ko var saskaņot ar dievišķo predestināciju, bet nav šo iespēju izmantojis. Ādama dabas apraksta nesaskaņošanu ar predestināciju, bet Stampa uzskata, ka Augustīns nav norādījis uz cilvēka izvēles alternatīvu – kad Dievs dod cilvēkam žēlastību, tikai cilvēka gribas varā ir tas, vai censties to noraidīt vai arī pieņemt. Katrā ziņā Augustīna mācība par predestināciju nesagrauj gribas esamības pamatojumu pašu par sevi.
- 8) Gribas un patiesības saistība Augustīna filozofijā izpaužas sekojoši: patiesība cilvēkam nevar tikt atņemta neatkarīgi no viņa gribas. Tāpēc cilvēka griba nosaka to, vai sekot šai patiesībai vai arī izvēlēties grēku. Cilvēka gribas vājums ir par iemeslu tam, kāpēc daudzi atsakās no patiesības. Cilvēkā cīnās divu līmeņu gribas – otrā līmeņa griba jeb griba gribēt ir motivējošs spēks, kas var atbrīvot cilvēka gribu (kas ir pirmā līmeņa griba) no ieraduma važām. Cilvēka dabai ir raksturīgi tas, ka viņš savu pirmā līmeņa gribu pakļauj iekārēm, bet otrā līmeņa griba ir tā, ko kontrolē cilvēka prāts, kas ir pakļauts mūžīgajam likumam. Tāpēc, ja šī griba ir pietiekoši stipra, tā spēj cilvēku novērst no kārtībām un pievērst mūžīgajai patiesībai – Dievam. Šīs patiesības pieņemšana cilvēkam dod drošību un mieru.
- 9) Griba nosaka un virza sapratnes un zināšanu rašanos, tā izvēlas, kādas zināšanas aktualizēt, un šo racionālo spēju tai piešķir Dievs, kas pats ir racionalitātes princips.

- 10) Ticība ir viena no gribas izpausmēm, kas ir cieši saistīta ar prāta darbību, proti, ticība ir piekrītoša domāšana. Tātad, lai ticētu, ir racionālu pārdomu ceļā kaut kam jāpiekrīt. Bet griba ir tā, kas piekrīt.
- 11) Mīlestība ir gribas augstākā izpausme. Mīlestība ir vēlme, motivējošs spēks, kas meklētājam ļauj tiekties un galu galā arī sasniegt tā patikas objektu. Kad kāds kā patikas objektu meklē mīlestību uz Dievu un tuvāko saskaņā ar dievišķajiem priekšrakstiem, tad var teikt, ka šai personai, ņemot vērā tās mīlestības raksturu, piemīt laba griba, kas ir vērsta uz augstākiem, nevis zemākiem labumiem. Šo labo gribu cilvēkam dod Dievs. Katram ir jāmīl citi cilvēki ne tikai tāpēc, ka viņi ir labi, taisnīgi utml., bet arī tāpēc, ka viņi var tādi būt. Cilvēks var iemīlēt savus ienaidniekus, viņa otrā līmeņa gribai iedarbojoties uz pirmo, t.i., pārvarot savu dabisko nepatiku pret ienaidnieku un vēloties ienaidniekā mīlēt to labo, kas viņš varētu būt, kaut arī nekad nebūs.
- 12) Mīlamā objekta zināšana Augustīnam ir savdabīgs šī objekta iegūšanas veids, jo šeit pastāv princips – jo vairāk zina, jo vairāk tuvinās mīlamajam un līdz ar to – jo vairāk mīl. Jo vairāk mīl, jo vairāk grib mīlēt un savienoties ar mīlamo vienā veselumā (jo mīlestība ir vēlme vienoties ar mīlamo), līdz ar to – jo vairāk grib mīlēt mīlamo, jo vairāk to grib zināt.
- 13) Tikumi Augustīnam ir mīlestības izpausmes, jo tie cilvēku tuvina mūžīgajam, nemainīgajam un augstākajam labumam, t.i., Dievam. Cilvēka griba savukārt ir tā, kas sevī izlemj aktualizēt tikumus rīcībā, bet griba un prāts ir divi tikumus vadošie, virzošie un sakārtojošie spēki. Ar gribu un prātu sakārtot tikumus – tas nozīmē pakārtot tos Dieva mīlestībai, kas ir cilvēka esamības pamats. Tikumiska rakstura izveide ir būtiskākā cilvēka Dieva mīlestības izpausme. Cilvēkam dzīvojot tikumiski, dievišķā mīlestība jeb patiesība caurstrāvo visu viņa dzīvi. Tādu cilvēku Augustīns varētu saukt par gudru un laimīgu.

IZMANTOTĀ LITERATŪRA

Avoti:

1. **Augustine.** (1993) *On Free Choice of the Will.* **Williams T.** (transl). Indianapolis.
2. **Augustīns.** (2008) *Atzīšanās.* **Hansone L.** (tulk). Rīga: Liepnieks & Rītups.
3. **Augustine** (1971) *On the Profit of Believing* // **Schaff Ph.** (Ed.) *The Nicene and Post-Nicene Fathers.* vol. III. Michigan: Eerdmans publishing company.
4. *Bībele.* (1998) Rīga: Latvijas Bībeles biedrība.
5. **Dekarts R.** (2008) *Meditācijas par pirmo filozofiju.* **Rītups A.** (tulk). Rīga: Liepnieks & Rītups.
6. **Августин А.** *О свободе воли* (книга 2). **Ермакова М. Е.** (перев.) // http://thelib.ru/books/avreliy_avgustin/o_svobode_voli-read.html (Skat. 2011.19.02.)
7. **Августин.** (2000) *О граде божием.* Минск: Харвест; Москва: АСТ.
8. **Августин А.** (2005) *О Троице* (часть 1). Москва: Образ.
9. **Августин А.** (2005) *О Троице* (часть 2). Москва: Образ.
10. **Августин.** *О 83-х различных вопросах* // <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=83voprosa> (Skat. 2011.19.02.)
11. **Августин.** *Об упрёке и благодати* // <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=obupreke> (Skat. 2011.20.02.)
12. **Августин.** *О порядке* // <http://aleteia.narod.ru/august/ordin.htm#02> (Skat. 2011.20.02.)
13. **Августин.** *О предопределении святых (первая книга к Просперу и Иларию)* // <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=opredopred#avg516> (Skat. 2011.19.02.)
14. **Августин.** *Христианская наука или Основания Герменевтики и Церковного Красноречия* // <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=nauka#avg468> (Skat. 2011.20.02.)
15. **Августин.** *Энхиридион (руководство) к Лаврентию, или о вере, надежде и любви* // <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=enhiridion#avg359> (Skat. 2011.19.02.)

Sekundārā literatūra:

1. **Copleston F.** (1962) *A History of Philosophy: Mediaeval Philosophy* (vol. 2, part 1). New York: Image Books.
2. **Djuth M.** (1999) 'Will' // **Fitzgerald A. D.** (Ed.) *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 881-5.
3. **Hansone L.** (2008) 'Pēcvārds. Augustīna dzīve' // **Augustīns. Atzīšanās, Hansone L.** (talk.) Rīga: Liepnieks & Rītups. 631-56. lpp.
4. **Harrison S.** (2006) *Augustine's Way into the Will*. Oxford: Oxford University Press.
5. **Harrison S.** (1999) 'Do We Have a Will?' // **Matthews G. B.** (ed.) *The Augustinian Tradition*. London: University of California Press. pp. 195-206.
6. **Hopkins J.** (1977) 'Augustine on Foreknowledge and Free Will' // *International Journal for Philosophy of Religion* 8: 2
7. **Kahn Ch. H.** (1988) 'Discovering the will: From Aristotle to Augustine' // **Dillon J. M., Long A. A.** (eds.) *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press. pp. 234-59.
8. **Kent B.** (2001) 'Augustine's ethics' // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. pp. 205-33.
9. **Matthews G. B.** (2001) 'Knowledge and illumination' // **Stump E., Kretzmann N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 171-85.
10. **Matthews G. B.** (2004) *Augustine (Blackwell Great Minds)*. Wiley-Blackwell.
11. **O'Daly G.** (2001) 'The response to skepticism and the mechanisms of cognition' // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 159-70.
12. **O'Donovan O.** (1980) *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. Yale: Yale University Press.
13. **Rist J. M.** (1969) 'Augustine on Free Will and Predestination' // *Journal of Theological Studies*, 20. pp. 420-47.
14. **Rist J. M.** (1994) *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

15. **Stump E.** (2001) 'Augustine on free will' // **Stump E., Kretzman N.** (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 124-47.
16. **van Bavel, T. J.** (1999) 'Love' // **Fitzgerald A. D.** (Ed.) *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 509-16.
17. **Žilsons E.** (1997) *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos* (1. daļa). **Rutmane S., Vecvagars M.** (tulk.). Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts.
18. **Жилсон Э.** (2004) *Философия в средние века*. Москва: Республика.
19. **Коплстон Ф. Ч.** (1997) *История средневековой философии*. **Борисова И.** (перев.) Москва: Энигма.
20. **Майоров Г. Г.** (1979) *Формирование средневековой философии*. Москва: Мысль.