

სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის კავშირი ავგუსტინეს „ღვთის ძალაძის“ მიხედვით

მამა გაბრიელე ბრაგანტინი*

I. შესავალი

410 წლის 24 აგვისტოს ღამე იდგა, როცა ორწლიანი ალყით დაუძღურებულმა რომის მოსახლეობამ ვესტგოთების მეფე *ალარის პირველს* კარიბჭე გაუღო. ალყის მიზეზი ის იყო, რომ ქალაქ რავენას შეფარებულმა ჰონორიუსმა უარი განაცხადა თავისი ხალხის გამო დათმობებზე წასულიყო. ალყას მოჰყვა ქალაქში მტრის შემოჭრა და სამდღიანი ძარცვა-გლეჯა.¹ ეს ყველაფერი შეიძლება რიგით საბრძოლო შეტაკებად ჩაგვეთვალა და დიდად არც უნდა გვაოცებდეს, რომ არა ქალაქის სიმბოლური ხატების წინაშე ჩადენილი უმძიმესი დანაშაული, რამაც რომის სამოქალაქო რელიგიას მძიმე დარტყმა მიაყენა. ქრისტეშობამდე 390 წელს მომხდარი გალების ბარბაროსული აოხრების შემდეგ, მთელი რვაასი წლის მანძილზე, რომს მსგავსი განადგურება არ უნახავს. ქალაქი რომი, თუნდაც შესუსტებული პოლიტიკური როლით, ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ურღვევ ტრადიციას და უფრთხილდებოდა წარსულის ნაკვალევს, რაც, ერთი შეხედვით, ხელშეუხებელი ჩანდა. უცნობია, რა დრო დასჭირდებოდა ამ ინფორმაციის მიღწევას იმპერიის უკიდურეს კუთხე-კუნჭულამდე, მაგრამ ადვილი წარმოსადგენია, რა გამაოგნებელი იქნებოდა იგი ყველასთვის. რომაელები გრძნობდნენ, რომ მზის ჩასვენების სიშინელ მწვერვალზე იდგნენ; იმპერიის საზღვრებთან მცხოვ-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის მონვეული ლექტორი.

¹ „ვესტგოთების შემოსევა, დაყენებულ სისხლის გუბებზე მეტად, მიზან-მიმართული და გამაოგნებელი ძარცვის აქტი იყო. სამი დღის შემდეგ, როდესაც ბარბაროსებმა რომი დატოვეს, ქალაქიდან გაქრა მოოქროვილი ქანდაკებები, გაიტანეს ვერცხლის და ოქროს უზარმაზარი პილასტრები“. შეად. Brown P., *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo*, 350-550 d.C., Einaudi, Torino, 2014, 409.

რებნი დეპრესიაში ვარდებოდნენ. მის დიდებასა და უსაზღვრო ძალაუფლებაზე დამსხვრეული მოგონებების გარდა, რომი ხომ ცივილიზაციისა და კულტურის მანათობელი შუქურაც გახლდათ ამ ქაოსურ სამყაროში. ირენეოსი დანანებით წერდა: „მსოფლიოს ლამპარი ჩაინავლა და ერთი ქალაქის ნანგრევებზე მთელი მოდგმა ნადგურდება... ხოლო თუ რომი დაილუპება, რალა იქნება სარწმუნო?“.² ადვილი წარმოსადგენია, როგორ უიმედობას შეეპყრო ხალხი და ამას მრავალი ქრისტიანი გრძნობდა (*არ დაგვაგინყდეს, რომ რომში იყო პეტრესა და პავლეს რელიქვიები*), ხოლო წარმართული ელიტის თვალში ეს ფაქტი აშკარად ქრისტიანული მონოთეიზმისა და მისი მორალის სოციალურ-პოლიტიკურ მარცხზე მეტყველებდა. ამრიგად, აგვისტოს ამ საშინელი მოვლენების აღქმა უდავოდ იმაზე მეტად გულისშემძვრელი და განუზომელი იყო, ვიდრე ჩვენ წარმოგვიდგენია: მთავრდებოდა არა ისტორიული ციკლი, არამედ თავად ისტორია; ესვენებოდა არა ცივილიზაციის მზე, არამედ თავად ცივილიზაცია; ჩიხში ექცეოდა არა ერთი რიგითი პოლიტიკა, ეკონომიკა, კულტურა, არამედ თავად პოლიტიკა, ეკონომიკა, კულტურა. რომი თავად იყო ისტორია, კულტურა, ცივილიზაცია და ახლა, იმ ხალხთა შემზარავი თავდასხმების გამო ილუპებოდა, ხოლო ამას ალტერნატივად კი არა, არამედ ძალების უბრალო ტრიუმფად აღიქვამდნენ. ეგონათ რომის ბატონობა სამუდამო იქნებოდა, ხოლო ალარიხის თავდასხმა აჩვენებდა, რომ ცივილიზებული ქვეყნების მორალურ ზეობას ბარბაროსთა გეოპოლიტიკური გეგმის წინაშე პასუხი აღარ ჰქონდა. ამის მიზეზები, მტრების ძლიერ თავდასხმებთან ერთად, ცენტრალური ჰეგომონიური ძალების თანდათანობითი დანაწევრება გახლდათ, რაც რომის იმპერიის საბოლოო გასანადგურებლად იყო მიმართული. ფაქტობრივად, ე.წ. ბარბაროსული თავდასხმები სულაც არ ნიშნავდა მტრის ძალების დანაწევრებას, რომელთაც მხოლოდ რომაული იმპერიის დაპყრობის ფინი ამოძრავებდათ ცივილიზებულ სამყაროში; შეიძლება ითქვას,

² შეად., ირენეოსი, *In Ezechielem, praefatio* I. იგი უძღური იყო, რაიმე კარგი დაენერა მთელი კვირები, რამეთუ უნუგემობას შეეპყრო.

ამაში მათ რომის ძალაუფლების ცენტრალიზებული სისტემის თანდათანობითი კოლაფსი და ადგილობრივი არისტოკრატის აღმოცენებაც უწყობდა ხელს, რომლებიც ბარბაროსულ ძალებს თავიანთი შიდა კონფლიქტებისა და პოლიტიკური თამაშებისთვის იყენებდნენ, რამაც იმპერია გაყო კიდევაც.³ ცენტრალური რომაული იმპერია ადგილობრივით შეიცვალა. მოქალაქეები, როგორც წარმართები, ისე ქრისტიანები, ცდილობდნენ აეხსნათ ტრაგიკული მომავლის მომასწავებელი დროის ნიშნები. ამ ვითარებაში, წარმართები ქრისტიანებს ადანაშაულებდნენ, რომ ისინი იყვნენ იმპერიის დაცემის მიზეზი, ვინაიდან მათ მიერ გავრცელებულმა მრწამსმა წარმართი ღვთაებების რისხვა გამოიწვია, რასაც სახელმწიფო წესრიგის სტაბილურობა შეეწირა; სწორედ ქრისტიანულმა მრწამსმა დაამსხვრია პოლიტიკური ერთობა და რომის რელიგია, სანაცვლოდ კი აბსურდული მოძღვრება გავრცელდა, რაც, მათი აზრით, სახელმწიფოს პოლიტიკას ვერ შეეგუებოდა. ქრისტიანობა უტოპიური იყო, იგი მომავლის ქალაქის აღთქმას ეყრდნობოდა და არა მინიერი ქალაქის დიდებას. ამასთანავე, უგულებელყოფდა კომპრომისსა და ძალადობას, აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოს ეფექტური დაცვის მიზნებისთვის სრულიად უსარგებლო და გამოუსადეგარი იყო.⁴ ქრისტიანებიც

³ ქრისტიანი ისტორიკოსი სუპლიციო წერდა, რომ იმპერია ამ პირობებში იმყოფებოდა: „რადგანაც მას მართავდა არა ერთი ან ერთადერთი იმპერატორი, არამედ მრავალი იმპერატორი, ფუნდამენტური ინტერესებიდან გამომდინარე, ისინი საბრძოლო შეტაკებებითა და კონფლიქტებით მუდამ გაყოფილები იყვნენ... რომის იმპერიის მინა ოკუპირებული იყო უცხო-ტომელთა თუ მეამბოხეთა მიერ... ბარბაროსული ტომის წევრებიც დულაბებოდნენ (როგორც რომაული ორდენის რკინას ედულაბებოდა თიხა) ჩვენში, ჩვენ არმიაში, ჩვენ ქალაქებსა და ჩვენ პროვინციებში... დიდი პირამიდა უკვე უამრავი პატარ-პატარა პირამიდისგან შედგებოდა, ისინი ბარბაროსებში ახალ სასამართლოებს ხედავდნენ, უფრო ახლობელს, ვიდრე ეს იყო იმპერიის შორეული სასამართლოები, რომელთა შვილობილობაც პოლიტიკური წარმატების გარანტი იყო“. *Supplicio Severo Chronica II*, 3, 2: in *Chroniques*, a cura di Ghislaine de Senneville-Grave, SC 441, 1999, 228.

⁴ ჯერ კიდევ ტერტულიანე თავის *Apologeticum*-ში და კვიპრიანე თავის *ნერილში* – *Ad Demetrianum*, იცავდნენ ქრისტიანებს წარმართების ბრალდებებისგან, თითქოსდა ისინი რომის იმპერიის მტრები იყვნენ, თით-

განსაცდელში იყვნენ ამ მძიმე მოვლენის წინაშე და მიზეზები მხოლოდ ეს როდი იყო; თვით მორალური და მოქალაქეობრივი დეგრადაცია ეჭვქვეშ აყენებდა ისტორიაში ღვთის არსებობას. მათ, ვინც ღვთიური განგების ძალა განჭვრიტა იმპერატორ კონსტანტინეს გაქრისტიანებაში, რომელმაც საბოლოოდ დაამყარა კავშირი რწმენასა და მარადიული ქალაქის ძალაუფლებას შორის, სამყაროზე საკუთარი ხედვის რეფორმულირება უნდა მოეხდინათ. შეიძლება ეს ყველაფერი ღმერთს თავისი მიზნებისთვის სჭირდებოდა, თუმცა მაინც ძნელი იქნებოდა რომის სახით ღვთის ქალაქის ხორცშესხმა.

ეკლესიის მრავალი მამა ამ ფაქტებზე დიდი დანანებით საუბრობს; ბევრი მათგანი შეეშვა კიდეც რომის მხსნელ როლზე საუბარს, როგორც მას წარმოაჩენდნენ ცივილიზაციისა და ეკლესიის გასაწვრცობად განგების მიერ განწესებულ ქალაქად. სხვები თავიანთი პასუხებით ცდილობდნენ ქრისტიანულ რწმენაზე ამგვარი შეტევების მოგერიებას,⁵ მათ შორის გახლდათ აგვუსტინეც;⁶ იგი ყოველთვის დიდ გულისხმიერებას იჩენდა დროის ნიშნების, ისტორიის და გარემოს მიმართ; გადანყვიტა, განვითარებული მოვლენების წინაშე უკან არ დაეხია; მთელი არსებით ჩაერთო მათში. მას კარგად მოეხსენებოდა, გინდ რელიგიური გინდ საზო-

ქოსდა არ იყვნენ რომაელები და ამიტომაც, უვარგისნი იყვნენ ქალაქის ეკონომიკურ და სოციალურ განვითარებაში და საზოგადოების უბედურების მიზეზი სწორედ მათ უკავშირდებოდათ.

⁵ გავიხსენოთ, მაგალითად, სალვიანო, ვინც თავის თავს უწოდებს „მარსილიის მღვდელს“ და თავის *De Gubernatione Dei*-ში განგებულების დაცვით ცდილობს დიდი დაპყრობების ახსნას. კატასტროფის მიზეზი შიგნითაა. ეს რომაული მანკიერებებია, რამაც დაღუპა იმპერია: „რომაელები თავად იყვნენ საკუთარი თავის მტრები, გარეგან მტრებზე უარესები, რამეთუ, მართალია, ბარბაროსებმა გაანადგურეს, თუმცა ისინი მაინც საკუთარი ხელით აგრძელებდნენ თვითგანადგურებას“.

⁶ დაიბადა 354 წლის 13 ნოემბერს ტოგასტაში, გარდაიცვალა 430 წლის 28 აგვისტოს იპონაში. იგი იყო ფილოსოფოსი, ეპისკოპოსი და ლათინი ღვთისმეტყველი, ბერბერული წარმომავლობისა, ზოგისთვის – პუნიკური. მას ასე უწოდებდნენ: „პირველი ათასწლეულის ქრისტიანობის უდიდესი მოაზროვნე და სრულიად კაცობრიობის ერთ-ერთი უდიდესი გენია“. „აღსარებები“ მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომია.

გადოებრივ-პოლიტიკური ნიშნით, რაოდენ მნიშვნელოვანი ფიგურა გახლდათ; იცოდა ისიც, რომ ქრისტიანობის მომავალი გარდამტეხი ეტაპის წინაშე იდგა.⁷ სწორედ ამ გარემოში იძენს ფორმას მისი ნაშრომი *De civitate Dei contra paganos* (22 წიგნისგან შემდგარი), რომელიც ავგუსტინემ 412/3 და 426/7 წლებში დაწერა.⁸ ავტორმა, ვის მქადაგებლობით მოღვაწეობასა და საქმეებს უკვე საკმაოდ გაეთქვა სახელი ქრისტიანულ სამყაროში, სიცოცხლე შთაბერა მორწმუნეთა ცოდნისა და მეტადრე, სრულიად ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მომავლისათვის ყოველ

⁷ „სამყარო შეძრწუნებულია, ძველი კაცი – განძარცვული, სხეული ძალადობას განიცდის, სული – აღზევებას. ხალხი გოდებს: ...რომი გაირიყა, რომი მძარცველებმა დაიპყრეს; შეწუხებულია, განძარცვულია, ცეცხლს მიეცა, აურაცხელი ხოცვა-ჟლეტა გაიმართა, შიმშილის, ჭირის, ხმლის გამო“ (*Sermo* 296.6).

⁸ სავარაუდოდ, აქ ავგუსტინე ჯერ კიდევ ქრ.შ-დან 411 წელს ჩაერია, რადგანაც იმ წლებში მან მოაწყო კონფერენცია კართაგენში, რასაც მისივე მეგობარი მარცელინო თავმჯდომარეობდა, ამით შეეცადა კათოლიკეებისა და დონატისტების შერიგებას. პირველი სამი წიგნი ძალიან სწრაფად დაიწერა, ვინაიდან მისით მყისიერ პასუხს სცემდა წარმართების მიერ ქრისტიანებისთვის წაყენებულ ბრალდებებს. მეოთხე და მეხუთე წიგნი 413 წლის მიწურულს და 414 წლის დასაწყისში დაიწერა, როგორც ეს ირკვევა ავგუსტინეს წერილიდან ევოდიუსის მიმართ (შეად., Ep. 169, 1), სადაც ავტორი საუბრობს უკვე დასრულებულ წიგნებსა და მათზე, რაც გეგმაში ჰქონდა. პაოლო ოროსიუსის მიერ დაწერილი *Historiarum adversus paganos libri VII*, ადასტურებს, რომ 417 წელს ავგუსტინემ უკვე მეთხუთე წიგნი დაასრულა. მეთერთმეტე და მეორმეტე წიგნი მეთხუთე შემდეგ მალევე დაიწერა და ამას იგი მოიხსენიებს მეცამეტე წიგნში – *De Trinitate*, რომელიც 417 წლის მიწურულს და 418 წლის დასაწყისში დაიწერა. მეთოთხმეტე წიგნი ეყრდნობა *Contra adversarium legis et prophetarum*, ნაშრომს, რომელიც 420 და 421 წლებში შეიქმნა. სავარაუდოა, რომ მეთხუთმეტე და მეთექვსმეტე წიგნი 421 წელს დაიწერა, რადგანაც სხვადასხვა მითითებას შეიცავენ *Quaestiones in Heptateuchum*-დან, რომლის შექმნაც 418 და 420 წლებს მიეკუთვნება. მეთვრამეტე წიგნი შეიცავს ისეთ ქრონოლოგიურ ელემენტებს, რაც მიგვახვედრებს, რომ იგი შეიქმნა 425-426 წლებში. და ბოლოს, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ *De civitate Dei*-მ საბოლოო სახე მიიღო 426 წლისათვის, თუკი იმ ფაქტს გავითვალისწინებთ, რომ 427 წელს გამოქვეყნდა *Ritractationes*, სადაც ავტორი „ღვთის ქალაქს“, როგორც დასრულებულ ნაშრომს, ისე მოიხსენიებს. შეად., შესავალი, Pieretti A., in: *La città di Dio, Città Nuova, Roma 2010, XXXI-XXXIII*.

ლად ფუნდამენტურ ტექსტს. მასში სრულყოფილად და მთელი სიღრმით არის გამოხატული მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობა. როდესაც ნაშრომის დოქტრინულ სიღრმეს ვითვალისწინებთ, ნამდვილად ქარწყლდება იმაზე ფიქრი, რომ იგი ერთდაგვარი ზავი იყო არსებული ისტორიული მოვლენის წინაშე. ის ფაქტი, რომ ავგუსტინეს **De civitate Dei**, უპირველესად ის ტექსტია, რაც ესქატოლოგიურ და პროვიდენციულ ქრილში ახდენს იმდროინდელი ეპოქის ინტერპრეტაციას და ეპოქისეულ ტრაგიზმს ღვთიური წესრიგის სიბრტყეზე აჩვენებს, ჩრდილს არ უნდა აყენებდეს თავად ნაშრომის შესაქმნელად საჭირო ხანგრძლივ პერიოდს და მის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ანალიზის მასშტაბურ ხასიათს.⁹ ნაშრომის მომნიშვნელობა დროისა და საჭიროებების აუცილებლობამ განაპირობა, ამით პასუხი უნდა გასცემოდა წარმართთა ბრალდებებსა და ქრისტიანთა დაბნეულობას, ეს ნაშრომი ქრისტიანობის აპოლოგიად კი არ იქცა, არამედ იმ ჭეშმარიტ ღვთისმეტყველებას გაუკვალა გზა, რომლის საყრდენი სიტყვებია: *ჭეშმარიტება, სამართალი, სიყვარული*. ავგუსტინე თავდაყირა აყენებს მათ მსოფლმხედველობას, ვინც ქრისტიანობას ადანაშაულებს რომისა და მისი კულტურის აგრერიგად შესუსტებაში; ეს სრული სიახლეა, რამაც შეიძლება ახალი მუხტი შესძინოს რომის იმპერიას, რომლის დაცემაც მის მანკიერებებს, მზაკვრობას, მის წიაღში შობილი მწერლების კეთილშობილური იდეების ღალატს უფრო მიეწერება. მაგრამ ავგუსტინესეული მსჯელობა სცილდება ამ ყველაფერს და უსასრულო ჰორიზონტს

⁹ კრიტიკა სუსტად მიიჩნევს იმ ვარაუდს, რის საფუძველზეც **De civitate Dei** ისტორიული გარემოების აღმწერელ ნაშრომად განიხილება. ფართოდ წარმოდგენილი თემებით ადვილი გასაგებია, რომ ძნელია ტექსტის შექმნის მიზეზები მხოლოდ ალარიხის მიერ რომის გაძარცვის ფაქტს დაუკავშირდეს. ისტორიული გარემოება უბრალოდ საბაზი იყო, რამაც ამ უდიდესი და მრავალწლიანი ნაშრომის შექმნა დააჩქარა. „ღვთის ქალაქი“ არ არის ეკლესიის მიმართ წაყენებული ბრალდებების გამართლება, ეს არის ტექსტი, რომლის მიზანია მოგვითხროს წუთისოფლის ისტორიის კოსმიური დრამა. იმდენად მრავლისმომცველია მისი არსი და თვით შექმნის პროცესი, რომ ნამდვილად მიუღებელია ამგვარი ვიწრო ინტერპრეტაცია. Cfr. Trapè A., *Introduzione generale/ Teologia a SANT' AGOSTINO, La città di Dio, NBA V/1, Roma, 1978, 1990, XIII.*

შლის იმისათვის, რომ ადამიანის ცხოვრების აზრი შეიმეცნოს, რაც, მისი აზრით, საჭიროებს სიღრმისეულ წვდომას არა მხოლოდ ანმეოზე, ანუ კეთილსა და ბოროტზე, სამართალსა და უსამართლობაზე, ცხოვრებასა და სიკვდილზე, რაც მასში დომინირებს, არამედ ორიგინალზე, პირველზე, იმავე კაცობრიობის თავდაპირველ ფორმაზე (ბიბლიის ნარატივით) და შემდგომზე, ანუ მეტაისტორიულ ესქატონზე.¹⁰ მის გვერდებზე რომის ისტორია ლამის კაცობრიობის ისტორიად გადაიქცეს, სადაც ერთმანეთის გვერდიგვერდ სრულიად აღრეულად და უწესრიგოდ არიან ადამიანები, რომლებიც, უპირველესად, ეძიებენ ღმერთს, იმავე უზენაეს სიკეთეს და არიან ადამიანები, რომლებიც საკუთარი თავის სიყვარულს ყოველივეზე მაღლა აყენებენ, ოდენ ამქვეყნიური სურვილების დაკმაყოფილებას ლამობენ.

ამ ნაშრომის დახმარებით ჩვენ შეიძლება არაერთი პრობლემის გამოსავალი ვიპოვოთ, მათ შორის, სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის, რაც ადამიანთა სააქაო ხვედრს ეხება და რელიგიური ხასიათის, რაც მათ საიქიო ხვედრს ეხება.

II. ღვთის ქალაქი: ნაშრომის წარდგინება

ეს დიდებული ნაშრომი, *“magnum opus et arduum”* როგორც შესავალში წერია, სულ 22 წიგნს მოიცავს. წიგნის შინაარსზე თავად ავგუსტინე გვესაუბრება.¹¹ ნაშრომი შეიძლება ორ მთავარ

¹⁰ „ღვთის ქალაქი“ პლატონური მეტაფიზიკის სპეკულაციასა და ნაშრომის ეგზეგეტიკურ მეთოდს შორის შუამავლობს, ნაწილობრივ ლიტერატურული და ნაწილობრივ ალეგორიული ფორმით. მასში ამონარიდებია დაბადების, ნეშტთა წიგნიდან, ეკლესიასტეიდან, დანიელ წინასწარმეტყველიდან, ფსალმუნებიდან, ესაიიდან, მალაქიიდან; ფართოდ ციტირებს ახალ აღთქმას, განსაკუთრებით კი იოანეს სახარებას, რომელთა მიმართ ეპისტოლეცა და გამოცხადების წიგნს.

¹¹ „ამასობაში რომი გოთების ბარბაროსული შემოსევით განადგურდა, რომელსაც მეფე ალარიხი მეთაურობდა. ცრუ და მრავალი ღვთაებების მადიდებლები, ვისაც ჩვენ ზოგადად წარმართებს ვეძახით და რომლებიც ცდილობდნენ ქრისტიანულ რელიგიას დაბრალებოდა ქალაქის განადგურება, უხეშად და უსულგულოდ იწყებდნენ ჭეშმარიტი ღვთის ლანძღვა-გინებას. ღვთის სახლის მიმართ გულნათებული და თავგა-

ნანილად დაიყოს: პირველში (I-X), უკუგდებულია წარმართული რელიგიის პრეტენზია, რომ ის ამქვეყნად გარანტია კეთილდღეობისა და იღბლისა (I-V: სოციალური სილატაკე) და იმქვეყნიური ცხონებისა (VI-X: სულიერი სილატაკე).¹² მეორეში (XI-XXII), განიხილავს და მიმოიხილავს *civitas terrena* და *civitas caelestis* – მიწიერ და ზეციერ ქალაქს: სანყისი (XI-XIV), დროში განვითარება და პროგრესი (XV-XVIII) და დასასრული (ესქატოლოგიური შედეგი) (XIX-XXII).¹³ ეს ორი ნანილი ერთმანეთშია გადაჯაჭვული, – პირველი მეორეს შესავალია, – ამ პრინციპით არიან შერჩეული როგორც წარმართები (განსაკუთრებით, რომაული არისტოკრატია), ასევე, ქრისტიანები. ორი ქალაქის (*civitas Dei e civitas hominis*) ერთმანეთისაგან გამორჩევით, ავგუსტინე, იმპერიის დაცემით გამონვეულ კულტურულ-პოლიტიკურ ვაკუუმში ეძებს მყარ პასუხებს.¹⁴ ახლა,

მოდებული ავგუსტინე გადანყვეტს ღვთის ქალაქზე წიგნების დაწერას და ამ გზით მათ მკრეხელურ შეცდომებზე გაბრძოლებას” (*Retractationes* 43.1).

¹² განსაკუთრებით: ადამიანური უბედურება და განგებულება (I), პოლითეიზმის უკვდავება (II), რომის ისტორია კრიტიკული თვლით (III), რომაული იმპერიალიზმი და პოლითეიზმი (IV), ისტორიის ირაციონალური და რაციონალური ხედვა (V), პოლითეიზმი და ხსნის პრობლემა (VI), რჩეულ ღვთაებათა ნატურალისტური ინტერპრეტაცია და ხსნა (VII), პოლითეიზმს, ქრისტიანობასა და ფილოსოფიას შორის შედარება (VIII), პოლითეიზმი, ქრისტიანობა და მედიაცია (IX), ხსნის რელიგია (X).

¹³ მეთერთმეტედან მეთორმეტე წიგნის ჩათვლით ავტორი ეხება ორი ქალაქის წარმომავლობას, უპირველეს ყოვლისა, ანგელოზურ სამყაროში (XI, 1 – XII, 9), შემდეგ პირველ ადამიანებში (XII, 10- 28); ბოლოს, მეცამეტე და მეთოთხეტე წიგნი გვაჩვენებს ადამისა და ევას დაცემის შედეგებს, მათ შორის, უპირველესი სიკვდილია. მეთხუთმეტე წიგნიდან მეთვრამეტემდე ავგუსტინე ამგვარად განაწვრივს ხსნის ისტორიას: დაბადებიდან წარღვის ჩათვლით (XV), ნოდან დავითამდე (XVI), დავითიდან გაქვებაამდე (XVII), აბრაამიდან სამყაროს დასასრულამდე (XVIII). და ბოლოს, მეცხრამეტედან ოცდამეორე წიგნებში საუბარია ორი ქალაქის მარადიულ ხვედზე. პირველად განიხილავს უკანასკნელი სამსჯავროს (XX), შემდეგ მარადიულ მსჯავროს (XXI) და ბოლოს მარადიულ ჯილდოს (XXII).

¹⁴ ავგუსტინე კაცობრიობის ისტორიას სიკეთისა და ბოროტების ისტორიად აღიქვამს, არა როგორც ორ გზას (იხ., *Didachè, Lettera di Barnaba*),

როდესაც წარმართულ ანტიკურობასთან და მის უზარმაზარ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებით ყველაფერი ნათელია, ავგუსტინე ახალ ქრისტიანობას უხსნის გზას. ამიტომაც ხდება იგი ქრისტიანული დასავლეთის მასწავლებელი (შუა საუკუნეები მას უბრალოდ ასე მოიხსენიებს – *Augustinus magister*).

პირველ ნაწილში ავგუსტინე უდრეკად იცავს თავის პრინციპებს: იგი ანმყოში რჩება და საუბრის დასაწყისში ხაზგასმით აცხადებს, რომ 410 წლის რომის აოხრების დროს ვიზიგოთებმა სწორედ ეკლესიები დაზოგეს (*ალარიხი ხომ, მიუხედავად არიანული წარმოშობისა, ქრისტიანი იყო*), და არა წარმართული ტაძრები. მოგვიანებით იგი უგულებელყოფს წარმართული ღმერთების ღვთიურობას, რაც სხვა არაფერია თუ არა ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმრთის მიერ შექმნილი თემების განღრმობა (დეიფიკაცია). აქამდე არაფერი თქმულა ახალი, ამ არგუმენტაციებს ნებისმიერი აპოლოგეტი ქრისტიანი განიხილავდა. თუკი პირველ ხუთ წიგნში ავტორის ინტერესი მაინც იქითკენაა, რომ წარმართთა ბრალდებებს გასცეს პასუხი, მომდევნო ხუთ წიგნში წარმართ ფილოსოფოსებთან გამართული პოლემიკა ვინრო მატერიალური სიბრტყიდან სულიერში გადაინაცვლებს, სადაც გაცილებით ძლიერია ავტორის ყურადღება და მონდომება. წარმართების შეცდომებთან კონფრონტაცია მათსავე სარბიელზე ხდება: ავგუსტინე კარგად იცნობს ისეთ კლასიკოს ავტორებს, როგორებიც იყვნენ: ვირგილიუსი, ციცერონი, სალუსტიუსი და განსაკუთრებით, ვარონი, და მათ ხშირად ციტირებს. იგი არც ქედმაღლობით და არც თვითდარწმუნების მანიითაა შეპყრობილი,

არამედ როგორც ორ ქალაქს, ორ სიყვარულზე აგებულს, ჟამთა მსვლელობაში მოხეტიალეს და ერთმანეთთან დაკავშირებულს, თავთავიანთი ესქატოლოგიური ხვედრით. საუკუნეების ტრადიციული აზროვნება, – პლატონიდან სტოიციზმამდე და პლოტინამდე, ციცერონიდან სენეკამდე და მარკუს ავრელიუსამდე, – ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ ჭრილში განიხილავდნენ *civitas*-ის იდეას, ბიბლიური ეგზეგეზისა და თეოლოგიური აზროვნების კუთხით, ამას ემეტებოდა პარალელური ელაბორაცია ისეთი ავტორებიდან როგორებიც იყვნენ ფილონე, ერმა, ორიგენე, ლატანციუსი, ამბროჯიო, ტიცონიუსი, რასაც ისინი ბაბილონსა და იერუსალიმს შორის ბრძოლად განიხილავდნენ.

უბრალოდ სახარებისეულ ცნებას პასუხობს, რათა საკუთარი მონემობით და ქადაგებით რწმენაში მოაქციოს ხალხი. ეს კაცთ-მოყვარეობის ძალაა, რაც ავგუსტინეს აიძულებს ყველაფერი გააკეთოს, ოღონდაც მოყვასთა რწმენა გადაარჩინოს. ცხადია, უფრო მომგებიანია წარსულის გმირების, რომაული წარმართული ტრადიციის კეთილშობილური მაგალითებისა და მოძღვრების გახსენება თავად ამ ტრადიციის მხარდამჭერთა წინააღმდეგ, ამასთან ერთად კი იმის ჩვენებაც, როგორ უპირისპირდებოდა მრავალი მათგანი თავისი კეთილშობილური და საგმირო საქმეებით წარმართულ რელიგიას და ქრისტიანული რელიგიის ჩანასახს გრძნობდნენ. სწორედ მათი დიდსულოვანი მაგალითების წყალობით და არა ყალბი ღვთაებებით, მოიხვეჭა რომმა სიდიადე და ძლევამოსილება. ავგუსტინე ცდილობს დაიცვას წარმართული სამყაროს ავთენტური ღირებულები და ისინი ქრისტიანული რწმენის ჯანსაღ მორალთან და მტკიცე სიქველის ელემენტებთან შეაჯეროს. რომის იმპერია, სხვა ანტიკურ იმპერიებზე მეტად, თავსდება განგებულების იმ დიდ ჩანაფიქრში, რის გამოც ღმერთმა პოლითეისტურ კორუფციაში ჭეშმარიტების „ფრაგმენტები“ ჩართო და ეს უწინარესად მოახერხა ანტიკური ფილოსოფიური სკოლებით (განსაკუთრებით კი პლატონურით), რომლებიც წინასწარ განჭვრეტდნენ ჭეშმარიტ რელიგიას.

მეორე ნაწილი თავიდანვე განსჯის ეკლესიის ისტორიაში ქრისტიანული ცხოვრების იდეას და მას თორმეტ წიგნში აღწერს. სანამ ორი ქალაქის ისტორიულ გზაზე ისაუბრებს, ავგუსტინე ჯერ მათ წარმომავლობაზე ჩერდება, თავის მსჯელობაში იგი ეყრდნობა სამყაროს, დროის, ბოროტისა და კეთილის შექმნის იდეას (ციკლური და ხაზოვანი)¹⁵. როგორც ღმერთთა უდიდესი უხილავი რეალობა, სამყაროც, ღვთის ქმნილება, უდიდესი და უხილავი რეალობაა, ცვალებადი, ამავდროულად, მონესრიგებული და წარმტაცი. ავგუსტინე დაბადების წიგნიდან ამოდის და ასე ავითარებს ამ ორი ქალაქის სიუჟეტს; სათავეში დგას ორი საპირისპირო

¹⁵ შეიძლება ითქვას, რომ *De civitate Dei*-ში პირველადაა მოყვანილი თეოლოგიურად და თანმიმდევრულად აღქმული ისტორიის ფილოსოფია.

სიყვარული: იერუსალიმი და ბაბილონი; იგი ქრისტეს მიერ დაფუძნებულ ეკლესიაში ხედავს მარადიული ხსნის ერთადერთ გზას და მთელ ისტორიას *civitas Dei*-ს მაცხოვრებელ ჰორიზონტზე ათავსებს. ეს ავგუსტინეს განაცხადის ნაწილია. არ კმარა წარმართული მსოფლგაგების უკუგდება ისტორიაზე, საჭიროა ალტერნატივის გამოჩენა, რომელიც სიმყარეს მაშინაც შეინარჩუნებს, როდესაც მსოფლიო ნაწილ-ნაწილ შეიძლება დაიჩეხოს და ყველა რწმენა, რაც კი აქამდე ეჭვგარეშედ მიაჩნდათ, ცარიელ სიტყვებად მოეჩვენოთ. ისტორიასა და კაცობრიობაზე გაცხადებული ახალი მსოფლგაგებით, ავგუსტინე გვერდს ვერ უვლის ქრისტიანულ უწყებას. მაგრამ არც მათ უარყოფს, რაც მისი წინამორბედი. ამბროსის მსგავსად, ავგუსტინეც იზიარებს ანტიკური კლასიკოსების ახალ შუქზე „გადაკითხვის“ იდეას. სარგებელს ორმხრივად იღებს: ერთი მხრივ, დავიწყებას და უკვალოდ გაქრობას არ ეძლევა ანტიკური ხანის მსოფლგაგება და მეორე მხრივ, ახალი ქრისტიანული ფილოსოფია (ეკლესიის მამათა) ღრმა ინტელექტუალურ თვისებას და საყოველთაო ღირსებას იძენს.

III. როგორია სახელმწიფოს იდეა?

დგას თუ არა ავგუსტინე პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკოს ავტორთა რიგებში? არასწორი იქნებოდა ამაზე მტკიცებითი ტონით გვესაუბრა მხოლოდ იმიტომ, რომ მან დაწერა **De civitate Dei**. თვით ის ფაქტი, რომ ეს ნაშრომი ასე გადაითარგმნა – „ღვთის მდგომარეობა“, გვაუწყებს ქვეტექსტს, რამდენადაც *“civitas”* ვერ ასახავდა სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის რომელიმე ფორმას. ანგარიშგასაწევია ის, რომ ავგუსტინეს ინტერესში არ იყო პოლიტიკური თეორიის ჩამოყალიბება, არც სახელმწიფოებრივი დოქტრინის შექმნა, მისთვის პოლიტიკა სრულიად განსხვავებულია, ვიდრე აბსტრაქცია: ადამიანის, ცალკეული ადამიანის (მმართველისა თუ ხელქვეითის) ცხოვრებაში ის მორაკრაკე ნაკადულია და იმ ბილიკებზე მიიკლავნება, რომელიც ადამიანის ნაბიჯებს ამქვეყნიური ქალაქიდან ღვთის ქალაქამდე და მიღმიერში,

შემოქმედის მარადიულ ტკობასა და მარადიულ სიმშვიდეში მი-
 აცილებს. სწორედ ამ მიზეზით (პრაქტიკული და არა თეორიული),
 ავგუსტინე მსჯელობს პოლიტიკისა და სამართლის როლზე. იმის
 საფუძველზე, რაც ზემოთ ითქვა, შეიძლება იმის დასკვნა, რომ ეს
 ნაშრომი არ შედის პოლიტიკური აზროვნების კლასიკურ ნაშრომ-
 თა რიგებში? ესეც არასწორია, რამდენადაც არცერთ სხვა ნაშ-
 რომს ჰქონია ასეთი გავლენა პოლიტიკურ ცხოვრებასა და
 მსოფლმხედველობაზე (განსაკუთრებით შუა საუკუნეებზე), რო-
 გორც **De civitate Dei**. ფაქტობრივად, არცერთი სხვა ნაშრომი
 განიხილავს პოლიტიკური აზროვნების ამდენ ასპექტს: სამარ-
 თალი, როგორც სახელმწიფოს შემადგენელი ელემენტი, მშვიდობა
 სახელმწიფოთა შორის, ფუნდამენტური უფლება და ბუნებითი
 უფლება, ომი, კავშირები მოქალაქეთა შორის, სუვერენიტეტის
 იდეალური ხატება, მოქალაქეთა პოლიტიკური მოვალეობა... თუმ-
 ცა ნაშრომში თვითმიზნად არ ქცეულა პოლიტიკურ პრობლემებზე
 საუბარი, სწორედ იმიტომ, რომ თავად **civitas** კონცეფცია არ
 განიხილავს პოლიტიკურ აზრს. აქ წარმოდგენილი პრობლემები
 თუ არგუმენტები, უფრო მეტად იჩენს თავს ამ ორი კონცეფციის
civitas Dei და **civitas hominum**-ის დაპირისპირებაში; ამ ანტი-
 თეზებში მდგომარეობს ავგუსტინესეული მეთოდის სიახლე, ის
 სირთულე, რომ ვერ შეგვიცვნია მარადიული ქალაქისთვის დამა-
 ხასითებელი ღირსება. აქ თავად ავგუსტინეც მერყეობს: ხან
 იქითკენ იხრება, რომ აღიაროს იგი, თუნდაც შეზღუდული
 ფორმით, ხანაც სრულიად უარყოფს. წარმავალი და პოლიტიკური
 ქალაქი – ანუ სახელმწიფო, რომელიც გაგებულია ავტონომიურ
 და ორგანიზებულ საზოგადოებად – ავგუსტინეს მიერ მთლიანად
 მიიჩნეოდა **civitas**-ად, რასაც იგი უწოდებს ხანაც მინიერს, ხანაც
diaboli, ეშმაკისეულს, რაც შეჩვენებულებისა და შესაჩვენებლად
 განწირულებისგან შედგება. ამიტომაც მიენერება ავგუსტინეს
 სახელმწიფოს იმგვარი კონცეფცია, რაც ბოროტების, როგორც
 უღირსობის, ტიპური გამოხატულებაა. ეს მტკიცებულება იმ
 ინტერპრეტაციას ეყრდნობა, რაც მოწონებით სარგებლობდა და
 მნიშვნელოვან ძვრებს იწვევდა შუასაუკუნოვან პოლიტიკურ
 მსოფლმხედველობაში, რადგან აშკარად აჩვენებდა, რომ სახელმ-

ნიფო ამქვეყნიურ ქალაქში არსებობდა, ხოლო ღვთის ქალაქი ეკლესიის მეშვეობით მიწასთან უნდა ყოფილიყო გაიგივებული.¹⁶ ცხადია, ეს ინტერპრეტაცია გადაჭარბებულია, უფრო მეტიც, მცდარია: ეს დაპირისპირება პოლიტიკურ და რელიგიურ ძალა-უფლებას შორის ჯერ კიდევ მეფეებისა და იმპერატორის მიერ იქნა უარყოფილი.¹⁷ ამის გამო მოსახლეობის დანარჩენი ნაწილი კიდევ უფრო მეტად აღმოჩნდებოდა გაუგებრობაში, იგივე მოხდებოდა იმპერიის მაღალ წრეებსა და ეკლესიის მონათლულ წევრებში: რა მოხდებოდა თუკი პოლიტიკური და რელიგიური ინსტიტუტი რთულ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა? ისევე დაიწყებოდა ღვთის ქალაქსა და მიწიერ ქალაქს შორის დაპირისპიება. ვის მხარეზეა პოლიტიკა? ცხოვრება ხორცისმიერია თუ სულისმიერი?

მეთხოუმეტე წიგნში ავგუსტინე საუბრობს კაენზე და მას მიწიერი ქალაქის თავად აჩვენებს, ხოლო მის ძე ენოქს, პირველი პოლიტიკური ქალაქის თავად. თუმცა არსებობს მნიშვნელოვანი სხვაობა: მიწიერი ქალაქი მისტიკური ქალაქია, რომელიც ჟამთა აღსასრულს ერთმანეთისგან გაარჩევს მართლებსა და ბოროტებს, პოლიტიკური ქალაქი კაენის ოჯახის ბუნებრივი განვითარებაა, რომელიც მრავლდება და ერად ყალიბდება.¹⁸ მართალია, იგი

¹⁶ შეად., Cotta S., Edizioni di Comunità, 1960,15.

¹⁷ შეად., ავგუსტინე, „ღვთის ქალაქი“, V, 26, ანუ იმპერატორ თეოდოსიუსის მონაწილეობის და რწმენის ხოტბა, ყველაზე დიდი მიწიერი იმპერიის წინამძღოლის და „ღვთისათვის ჭეშმარიტად საყვარელის“ (ავგუსტინეს მიერ ამოღებული კლავდიანის პოეზიიდან).

¹⁸ ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ სახელმწიფოები უარყოფითი სიკეთეა: ისინი სისხლით დაარსდნენ („ქალაქის პირველი დამაარსებელი იყო ძმის-კვლელი“ – წერს და კაენს გულისხმობს) და ერთადერთი, რასაც ისინი ემსახურებიან, არის ის, რომ ადამიანები რაც შეიძლება ნაკლებად დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. ადამიანები რომ ბუნებით ორგულები არ ყოფილიყვნენ, ვინ მეტად და ვინ ნაკლებად, სახელმწიფო წყობა საჭირო არ გახდებოდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ღმერთს არ შეუქმნია სახელმწიფოები, მან მხოლოდ მათი შექმნის ნებართვა მისცა ადამიანებს. შეად., <<http://roadliberty.blogspot.it>> ამასთანავე, საინტერესოა ავგუსტინეს მიერ გამოყენებული ეტიმოლოგია, რის საფუძველზეც სიტყვა „კაენი“ ნიშნავს „მფლობელობას“, „აბელი“ და „შეთი“ შესაბამისად, – „გლოვას“ და „აღდგომას“, ორი ქალაქის განსხვავებული ბუნების მისა-

ამქვეყნიურ სიკეთეზეა მიჯაჭვული, მაგრამ ისტორიული წიაღ-სვლით სრულიად მოიცავს კეთილებსა და ბოროტებს, რომლებიც ამქვეყნად თანაარსებობენ. განსხვავებულია, ასევე, ამ ორი რეალობის მიერ განცდილი გრძნობები: მინიერი ქალაქი ბოროტთა პირადი გრძნობის, შურის, საფუძველზე აღმოცენდა; ხოლო პოლიტიკური ქალაქი (მაგალითია რომულუსისა და რემუსის მიერ რომის დაარსების ამბავი) ძალაუფლების წყურვილით, ანუ იმ გრძნობის საფუძველზე, რომელიც ადამიანის სოციალურ ცხოვრებას მოიცავს. ავგუსტინეს ამგვარი კონსტატაცია, რასაკვირველია, უგულბელყოფს იმას, რომ სახელმწიფოში მოქალაქეთა სრულყოფილების მიზანი ნეტარებათა მოსაპოვებლად შეიძლება მთლიანად იქნეს მიღწეული, მაგრამ არ უგულბელყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ თეოკრატიული სახელმწიფოები სინამდვილეში არსებობს.¹⁹ ამდენად, ჩვენ მინიერ ქალაქში ორ მოდელს ვხედავთ, – ერთი, რომელიც საკუთარ არსებობას ამონმებს და მეორე, რომელიც თავისი არსებობით ზეციერი ქალაქის სიმბოლოა.²⁰ ამ თვალსაზრისით, კეთილებიც შეიძლება ჩავარდნენ კონ-

ნიშნებლად, ერთი ძალაუფლებისადი სიყვარულის მონაა, მეორე – იმედიანი, სიკვდილის მიღმა გარდასახული. შეად., ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, XV, 17 ს.

¹⁹ ამის მაგალითია ებრაელი ხალხი, ისმაილის შთამომავლობასთან დაპირისპირებაში მყოფი ისააკის შთამომავალი.

²⁰ ზოგიერთი მეცნიერი ამტკიცებდა *civitas terrena spiritualis* სულიერი ქალაქის არსებობას, ზეციერი ქალაქის სიკეთეს რომ ელტვის და ფეხები ჯერ კიდევ მიწაზე უდგას. ნამდვილ მინიერ ქალაქსა და ზეციურ ქალაქს შორის ჰპოვებს ადგილს, მაგალითად, რომის გაქრისტიანებული სახელმწიფო. ბრეცი ხაზგასმით აცხადებს, რომ ავგუსტინემ მთელი ცხოვრება რომის გაქრისტიანებას შეაღია, ანუ იმას, რომ ეპოვა შუალედური ნერტილი სახელმწიფოს (რომელიც სამართლებრივი ხაზით ვერასოდეს იარსებებდა) და რესპუბლიკას შორის (რომელიც მხოლოდ ცათა სამეფოში იყო). ბრეცი, ასევე, აღნიშნავს, რომ ქრისტეს მოსვლას არ შეუცვლია ცალკეულ ადამიანთა პირობა..., მან შეცვალა ინტიტუტების სული... კაცობრიობისთვის დამახასიათებელი საზოგადოების ფორმა უკვე იქცა “*civitas Dei*” და თუკი სხვა რამ არსებობდა პრინციპის სახით, ეს აღარ იყო ორგანიზებული საზოგადოება. ზოგი მეცნიერი არ ეთანხმება ამგვარ ანალიზს, რადგანაც რელიგიური ცვლილებები აუცილებლად პოლიტიკური სფეროს ცვლილებებად არ უნდა გავიგოთ. მაგალითისთვის,

ფლიქტურ სიტუაციებში, რამეთუ მაინც არასრულქმნილი ადამიანები არიან, მაშინაც კი, როცა ისინი შეიძლება არ მიეკუთვნებოდნენ მისტიკურად გააზრებული მინიერი ქალაქის მკვიდრთ. ერთ ქალაქი მეორეზე უპირატესი როდია. ისტორიაში ორივე ქალაქი ერთმანეთშია აღრეული, გაუთიშავად, თითქოსდა ადამიანები ერთდროულად სახლობენ ერთშიც და მეორეშიც. ამიტომაც მათ თავად უნდა გადაწყვიტონ, ვის მხარეზე დადგნენ. ადამიანი ამ ორი ქალაქის ცენტრშია და მხოლოდ უკანასკნელი სამსჯავრო გათიშავს საბოლოოდ ნეტართ და ცოდვილთ, და თუ საკუთარ თავს თავად მოუწყობენ სამსჯავროს, მიხვდებიან რომელ ქალაქს ეკუთვნიან. მას მერე, რაც თეოკრატიული იდეა „მართალთა ქვეყნის“ შესაძლებლობაზე აღარ არსებობს, აშკარაა, რომ სახელმწიფოს ვერცერთი ფორმა, ვერცერთი ინსტიტუტი, რაც არ უნდა გონივრულად იყოს მოწყობილი, შეძლებს საბოლოო გზა მოუძებნოს ადამიანის ამ დრამას საზოგადოებაში (სანამ *seculum* საუკუნე გასტანს), რადგანაც ამგვარი დრამის თესლი ჩვენშია და არა ჩვენ გარეთ, ვერანაირი გარე საშუალებით მას ვერ აღმოფხვრი. სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტები უნესრიგო ძალებს უპირისპირებენ წესრიგს, მაგრამ მაინც ვერ აბიჯებენ ბოროტებაზე ბოროტებით გადახდის პრინციპს, რათა შევიდნენ იმ

ებრალი ხალხი, რომელიც ღვთის ქალაქის სიმბოლოა რელიგიურად, როგორც ერთადერთი ერთგული ერი ერთადერთი ღვთისა, სრულებითაც არაა იგივე პოლიტიკურად: ნანატრი მესია პოლიტიკურ და რელიგიურ მეთაურად აღიქმებოდა (თეოკრატიული იდეალის სრული აღიარებით), რაც აშკარად განსხვავებოდა ქრისტესგან ნაუნყები ღვთის სამეფოსგან, რომელიც ნებისმიერ მინიერ წესრიგზე მაღლა დგას. ისიც მართალია, რომ სახელმწიფოები გაქრისტიანების შემდეგ ძველ მდგომარეობას დაკარგავდნენ. ბრეცის ვარაუდიც ჩაიფარცხა და ისლა დაგვრჩენია, ვამტიკოთ, სახელმწიფო და პოლიტიკური ცხოვრება ხორციელ ცხოვრებაში შედის, მაგრამ იმისგან განსხვავებით, რაც მისტიკურად გაგებულ მინიერ ქალაქში ხდება, ეგოიზმი, გათიშულობა, შეტაკებები და ბრძოლები შეიძლება სწორი მიზნების მიღწევას დაეხმაროს, რაც ნამდვილ სამართალსა და ნამდვილ მშვიდობას დაემყარება. შეად., *Brezzi P.*, *Una "Civitas terrena Spiritualis" come ideale storico-politico di Sant'Agostino*, in: *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, Vol. II (Communications), Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, 916.

ჭემმარიტ სამართალში, სადაც სიკეთე სძლევს ბოროტებას. ამრიგად, პოლიტიკურ ქალაქზე მსჯელობით ნათელი ეფინება იმ ელემენტებს, რაც ამ ორი ქალაქის მკვიდრთ ამ ცხოვრების მანძილზე აერთიანებთ, ზოგჯერ ეს ელემენტები საერთო მიზნის მიღწევაში ერთიანდებიან. თუმცა იმავე ელემენტებით ხდება მათი მკაფიო გამორჩევა, – ვინ ღვთის ქალაქს და ვინ მინიერ ქალაქს მიეკუთვნება; ამიტომაც ის, რაც ერთისთვის საშუალებაა, მეორესთვის მიზანია; ის, რაც ერთისთვის სიკეთეა, ოლონდ მხოლოდ უზენაეს სიკეთესთან კავშირში, მეორესთვის სრულყოფილი სიკეთე ხდება. და მაინც, სახელმწიფო ვერ ჩაითვლება ბოროტებად, რადგანაც მისი მიზანი თავისი წევრების დროებითი სიკეთის უზრუნველყოფაა. ამის მიუხედავად, მატერიალური სიკეთე არ უნდა გახდეს ადამიანთა უკანასკნელი მიზანი.

IV. რას ნიშნავს სამართალი?

უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავაზუსტოთ, რომ ავგუსტინესეული ხედვით, სამართალი არ არის მხოლოდ პოლიტიკის და მთავრობის მოქმედების მომწესრიგებელი პრინციპი, იგი უფრო ყოვლისმოცველი და ღრმაა, ანუ მორალური და სოციალური ცხოვრების შემადგენელი ნაწილია, ანგარიშს უწევს იმას, რომ ადამიანის ნებასა და სინდისზე გათვლილ ფასეულობათა სისტემაში სამართალი პოლიტიკაზე წინ დგას და მისგან განსხვავებით, საერთო სიკეთისა და სამართლის აღსრულების საშუალება და ფუნქციაა; არსებობს მიზანი, რასაც უნდა ეთანხმებოდნენ *კონსტიტუტები*, ანუ სახელმწიფოს ორგანიზაციული სტრუქტურები, ასევე, სახელმწიფო ორგანოებში წარმოებული საკანონმდებლო, ადმინისტრაციული და სამართლებრივი აქტები.

მეორე მხრივ, უნდა დავინახოთ, რომ სხვადასხვა ფასეულობას შორის, სამართალი ერთადერთია, რასაც ახასიათებს სიცხადე, თავისი ფუნქციით საკითხს სისრულეს ჰფენს და სხვა ფასეულობათა კონტექსტს აღრმავებს. ასე მაგალითად, სულ ადვილად შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ თავისუფლება სამართლის გარეშე შეიძლება იყოს ჩავვრის, დამონების, დაბრკოლებებისა და

ტრანსფორმაციის, ზღვარგადასულობის, ტერორისა და ძალადობის სისტემის ერთგვარი მაუნყებელი (როგორც ისტორია გვაჩვენებს). თავისუფლება ყველა ამ ნეგატიურ პოტენციალს მხოლოდ მაშინ კარგავს, როცა სამართალს უკავშირდება. თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სამართალი თავისუფლების პოზიტიური თვისებაა.

წესრიგიც და თავდაცვაც ღირებულებებია და ამგვარად აღიქმება იმიტომ, რომ მათში სამართლის თვისება დევს: წესრიგი სამართლის გარეშე მხოლოდ მერკანტილურ ან ფორმალურ უსაფრთხოებას უზრუნველყოფს, ანდა აძლიერებს იერარქიულ და ავტორიტარულ ფორმას, რაც შორს დგას თანასწორობისა და ჰუმანური სურვილების დაკმაყოფილებიდან, ჩვენ გულს რომ ასე აშფოთებს. იგივე ითქმის მშვიდობაზე. სამართლისგან განსხვავებული მშვიდობა მხოლოდ მოჩვენებაა, უფრო უარესიც: შეიძლება იყოს მშვიდობა, რომელიც ფარავს სამართალს, აკანონებს შეუწყნარებლობას და ა.შ.²¹

ეს ცხადზე ცხადია. ამიტომაც ავგუსტინეს სწავლება, რომელიც სამართალში ხედავს არა მხოლოდ ცალკეული ინდივიდის და კოლექტივის ქცევის გარდაუვალ წესს (*virtus*), არამედ სახელმწიფო ორგანიზაციისა და ფუნქციონირების, მის შეუსრულებლობაზეა დამოკიდებული მათივე გადარჩენის საკითხი. *სამართალი ყველა წესის მეგობარია (Iustitia omnium virtutum comes)* აზუსტებს წმ. ავგუსტინე და სამართლის ციცირონისეულ ცნობილ განსაზღვრებას ეხმიანება – „ჩვენ ვერ შევიცნობდით სამყაროს, ის რომ არ არსებულებოდა, ღმერთს რომ წინასწარ არ ეხილა იგი, სამყარო არ იარსებებდა“ („ღვთის ქალაქისათვის“, II, 10) –

²¹ ცხადია, ამ კონცეფციას უნდა შევადაროთ მმართველი კლასის ზოგიერთი წარმომადგენლის პოზიცია, რომლებიც საბაზრო ლოგიკით თუ პირადი ან ძალაუფლების მიზეზით, ქცევის ისეთ მოდელებს ისურვებდნენ და ესწრაფოდნენ, რაც თავისუფალი იქნებოდა ზოგადი ინტერესების დაცვისაგან თუ სხვა ნებისმიერ ფასეულობაზე მეტად პოლიტიკის „პრიმატის“ გამოკვეთისგან, სამართლიანობის იმ პრინციპების და წესების გამორიცხვით მნიშვნელოვან პოლიტიკურ-ინსტიტუციურ, ეკონომიკურ-ფინანსურ არჩევანში.

“*omnium domina et regina virtutum*”¹ „ყოველი წესის ქალბატონი და დედოფალი“²².

მესამე ადგილზე ავგუსტინესეულ ყველა ფორმულირებაში, რაც სამართლის როლს ეხება, როგორც კერძო, ისე საჯარო სფეროში, მუდამ არსებობს და მართლაც ფუნდამენტურია პიროვნების ცენტრალურობა, ვისაც, ვალდებულებებთან ერთად, აქვს უფლებებიც, რომელთა დაკმაყოფილება არსებითია საბოლოო მიზნის მისაღწევად, როგორც ეთიკური, ასევე, პოლიტიკური კუთხით. ყოველ ადამიანში, – არა ისტორიულად განზოგადებულში, არამედ კონკრეტულში, – მკვიდრობს არა მარტო ჭეშმარიტება (*in interiore homine habitat veritas*), არამედ სამართალიც, რომელსაც გამაერთიანებელ ქსოვილში შეჰყავს რა პერიფერიული უბნები, რაც საბოლოოდ ადამიანის ღირსებას განსაზღვრავს (ბევრი მათგანი თანამედროვე სახელით ასეა ცნობილი – „ადამიანის ფუნდამენტური უფლებები“), ავგუსტინეს მიერ წარმოდგენილი იდეის კვალდაკვალ, წარმოჩინდება როგორც უმაღლესი რეალიზაცია, რამაც შეიძლება გააღვიძოს პოლიტიკოსთა და მმართველთა სამოქალაქო სინდისი ან მოვალეობა, რომლებიც კეთილგონივრულად ქსოვენ ფაბულას. ავგუსტინეს მსოფლგაგებით (როგორც ამას დღევანდელი პროგრესული პოლიტიკური კულტურა ხედავს), პიროვნება არის სახელმწიფოს იურიდიული და ინსტიტუციური *caput et fundamentum*. ამიტომაც პოლიტიკას არ შეუძლია თავი იმით იმართლოს, რომ საკუთარი მიზნების მისაღწევად მსხვერპლად იღებს პიროვნების ერთ-ერთ ფუნდამენტურ უფლებას, რომლის მატარებელიც თავად არის, მით უფრო, თუკი ეს უცხოა ინტერესის საგნისთვის. ვერანაირი პრეტენზია დააკანონებს უსამართლობას ერთი ადამიანის მიმართაც კი, თუკი საამისო მიზეზი არ გააჩნია.

როდესაც ავგუსტინე საუბრობს სამართალზე და მას ადამიანის გულში არსებულ თვისებად აჩვენებს, – რაც გარეთ რეალიზებული სიხარულს გვრის მას, – განიხილავს არა როგორც

²² შეად., გული და ნყალობა წმიდა ავგუსტინეში: განსხვავება და თანხვედრა, <<https://books.google.ge/books?isbn=8831134167>GiacomoTantardini - 2006> [18.09.2019]

ტრანსცენდენტულ, შეუცვლელ და უძრავ თვისებად, არამედ ისტორიულ კატეგორიად, ადამიანურ კატეგორიად: ანუ თვისებად, რომელიც მოძრაობაშია, გზაშია, რომელიც ადამიანის ცხოვრებაში გზადაგზა ცდილობს ხორცშესხმას და რაც მინიერი ქალაქიდან ღვთის ქალაქამდე ადის და სრულყოფილების მწვერვალს აღწევს.

სამართლის, როგორც ადამიანური კატეგორიის, კონფიგურაციიდან ორ ფუნდამენტურ თვისებას ვიღებთ: ისტორიული თვისება და პერსონალისტური თვისება. აქედან გამომდინარეობს ფარდობითობის ხასიათი, რაც, სხვათა შორის, არ განსაზღვრავს სამართლის იდეის შესუსტებას, პირიქით, აჩვენებს ეფექტურობას, რის გამოც შეიძლება ითქვას, რომ არსებობს სამართლის არა მხოლოდ ერთი, არამედ სამართლიანობის მრავალი იდეა, ისევე როგორც არსებობენ იდეოლოგიები, რასაც მოცემულ დროსა და ადგილზე აღიარებენ, როგორც რომელი იურისტი ულპიანე იტყოდა – *“unicuique suum tribuere”*²³ ან ავგუსტინე – *“iuris consensus”*.

სამართალი, როგორც ინდივიდუალური, სოციალური და ინსტიტუციური ცხოვრების ნიმუში, დღიდან დღემდე იგება, ყოველი ადამიანის ხელით, ყოველი კაცის პასუხისმგებლობით; რამდენადაც მისი იდენტიფიცირება ხდება ცალკეული ადამიანის ისტორიასთან, იგი ემსგავსება თავდაყირა პირამიდას, რომლის წვერი ღრმად ეშვება ადამიანის სინდისისა და ნებელობის სიღრმეში. პიროვნებას აქვს საშუალება (ინტელექტუალური, ნებელობითი, მორალური), რათა თავისი (როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური) წვლილი შეიტანოს სამართლის აგების საქმეში, რომელიც, სწორედ ზემოგანხილული თვისებების გამო, არ შეიძლება მინდობით გასხვისდეს რომელიმე სტრუქტურაზე, თუნდაც ეს სამთავრობო სტრუქტურა იყოს.

დასასრულს, თუკი ცალკეულ ჩვენგანში – ავგუსტინეს ყოვლად აქტუალური მსჯელობების კვალდაკვალ – იზრდება და მწიფდება

²³ *Iustitia ea virtus est quae sua cuique distribuit* – სამართალი ის სიქველეა, რომელიც ყველას თავისას მიაგებს.

იმის შეგნება, რომ არ არსებობს სამართლის მხოლოდ ერთი ადამიანური მოდელი, უცილობლად უნდა გაეწიოს ანგარიში, დაფასდეს და შედარდეს სხვა კულტურებთან და სხვა ხალხის მიერ შემუშავებულ მოდელებთან, ურთიერთობით, დიალოგითა და კონფრონტაციით, ვიდრე სამართლის უზენაესი ფორმა არ აიგება. ეს კი, საბოლოოდ, იქნება ერთმანეთისგან კულტურულად, რასობრივად, ენობრივად, სარწმუნოებრივად სრულიად განსხვავებულ ადამიანთა შორის მშვიდობის, ერთიანობისა და თანხმობის იარაღი და ძალა; და ბოლოს, ამ სიდიადეს ემატება ის, რაც ავგუსტინესთვის მდგომარეობდა შემდეგში: *“obtinere pacem pace non bello”*! „მოიპოვე მშვიდობა მშვიდობით და არა ბრძოლით“²⁴.

V. ურთიერთობა სახელმწიფოსა და სამართლიანობას შორის

რა არის სამართლიანი საზოგადოება და რა არის სამართლიანი სახელმწიფო, ავგუსტინეს აზრით? პასუხი ამ კითხვაზე სულ რამდენიმე სიტყვით შეიძლება ჩამოყალიბდეს: სამართლიანი საზოგადოება არის სამართლიანი ადამიანების საზოგადოება; სამართლიანი სახელმწიფო სამართლიანი ხალხისგან შემდგარი სახელმწიფოა. ადამიანის არსებობის სხვადასხვა ასოციაციურ ფორმებში (ოჯახიდან რომის იმპერიამდე) სამართლიანობის განხილვის დროს, ავგუსტინე არ ცდილობს განსაზღვროს ის თვისებები, რომელიც უნდა ჰქონდეს დაწესებულებებს იმისათვის, რომ სამართლიან ინსტიტუტებად დაკვალიფიცირდნენ, არამედ საუბრობს ადამიანების მორალური ხარისხის პრობლემაზე, რომლებიც ფაქტობრივად საზოგადოების სხვადასხვა ორგანოს განსახიერებს.²⁵ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „სამართლიანობა არ არის, უპირველეს ყოვლისა, პროცედურების დაწესების საკითხი;

²⁴ ავგუსტინე, *epistola 229*, Dario comiti, 2; PL, XXXIII, 1019.

²⁵ ამ თვალსაზრისით, შესაძლოა ავგუსტინეს მიეღო ერთ-ერთი იმ საწინააღმდეგო აზრთაგანი, რომლითაც ალასდერმა კინტიარი და სხვანი დღეს მიმართავენ სამართლიანობის პროცედურულ კონცეფციას, რომელიც ეკუთვნის ისეთ პოლიტიკურ ფილოსოფოსებს, როგორიცაა ჯონ როულზი (1921-2002 წწ.) და რობერტ ნოზიკი (1938-2002 წწ.).

ის უფრო ისეთი საკითხია, რომელიც ადამიანს მისი მსგავსის მიმართ ქცევას ეხება, ის ადამიანის ზნეობრიობაა“.26 აქედან გამომდინარე, გარკვეული ინსტიტუციური სტრუქტურა ან სუბიექტების ურთიერთობების რეგულირების კონკრეტული კოდექსი არ არის საკმარისი საზოგადოებაში სამართლიანობის უზრუნველსაყოფად; აუცილებელია ისიც, რომ მისი წევრების მიერ განხორციელებული პოლიტიკისა და საქმიანობის შინაარსი და მიზნებიც იყოს სამართლიანი. ავგუსტინე ამ კონცეფციის საილუსტრაციოდ იყენებს ალექსანდრე დიდის ცხოვრებიდან ერთ ლამაზ ამბავს. ერთ დღეს ალექსანდრე მაკედონელმა მეკობრე შეიპყრო და ჰკითხა მას, თუ რატომ დაიწყო ზღვის დაპყრობა. მეკობრემ უპასუხა, რომ მიზეზი იგივე იყო, რამაც ალექსანდრეს უბიძგა მთელი დედამიწის დაპყრობისაკენ; მაგრამ ვინაიდან ალექსანდრე ამას გამორჩეული სამხედრო ძალით აკეთებდა, მას იმპერატორი ეწოდებოდა, ხოლო მის განკარგულებაში მხოლოდ ერთი პატარა ნავი იყო და ამიტომაც ყაჩაღად ითვლებოდა. ავაზაკთა ხროვაც, სინამდვილეში, ადამიანთა გაერთიანებაა, თავისი ლიდერით, რომელიც მბრძანებლობს, სოციალური შეთანხმებით, რაც გარკვეულ ვალდებულებებს აკისრებს, ნაძარცვით, რომელიც იყოფა წინასწარ შეთანხმებული წესების მიხედვით. ეს ჯგუფი შესაძლოა გაიზარდოს სხვა ბოროტ ადამიანთა მიერთებით, დაიკავოს ტერიტორიები და ქალაქები, დააფუძნოს მათში საკუთარი ცენტრები, დაიმორჩილოს ერები, მან შეიძლება სამეფოს ტიტულითაც დაიკვეხნოს, რომელიც ფაქტობრივად უზრუნველყოფილი აქვს (*ძალაუფლების წყურვილი*), მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, იგი მაინც რჩება ბოროტმოქმედთა დაჯგუფებად, რომლისთვისაც უცხო იყო და უცხოდ რჩება სამართლიანობის იდეა. ამიტომაც მიიჩნევს ავგუსტინე მეკობრის მიერ ალექსანდრესადმი გაცემულ პასუხს „შესანიშნავად და სწორად“27. ავგუსტინე ასეთ კომენტარს აკეთებს: ავაზაკთა ხროვასა და ძლიერ სამეფოს შორის, რომელიც იმორჩილებს ხალხს, რათა მათი სიმდიდრე

26 Da Re A., *Figure dell'etica*, in *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Milano, 2001, 96. *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone*, 20 (2018).

27 <Cfr. www.30giorni.it > Home > Archivio > 08/09 - 2003 > [20.08.2019]

მიიტაცოს, არსებობს რაოდენობრივი და არა ხარისხობრივი განსხვავება: ორივეს აკლია სამართლიანობა სხვების მიმართ. დააკვირდით: სამართლიანობა და არა შიდა ორგანიზაცია, ჯგუფის მიერ დადგენილი წესების დაცვა ან შეთანხმების მიხედვით ნადავლის განაწილება. ავგუსტინე წერს: „რა არის სახელმწიფოები, თუ არა მძარცველთა დიდი ზროვა, თუ მათში არ არის დაცული სამართლიანობა?“ (*Remota ita que iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*).²⁸ ეს არის კითხვა, რომელიც ამდენი საუკუნის შემდეგაც ჩაგვაფიქრებს. უსამართლო სამეფოს არ გააჩნია მძარცველთა ბანდაზე დიდი ზნეობრივი ღირსება: ის სხვა არაფერია, თუ არა მსხვილი კრიმინალური დაჯგუფება. ეს არის ავგუსტინეს მთავარი იდეა: სამართლიანობა ერთადერთი ღირებულებაა, რომელიც მართლაც განასხვავებს არა მარტო ერთ ადამიანს მეორესგან, არამედ ერს სხვა ერისგან და განსაკუთრებით კი ერთ *“civita sconstituta”*-ს, სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებულ საზოგადოებას მეორისგან. ასეთი იყო რომის (და ასევე, ბერძნული აზროვნების) მომნიშვნელოვანი აზრი, სციპიონის (კართაგენის გამარჯვებულის) მიერ გამოხატული ციცერონის ტრაქტატში *„სახელმწიფოს შესახებ“ (De republica)*, სახელმწიფოს (*respublica*) ორგანიზაციასა და სამოქალაქო საზოგადოებასთან (*civitas*) ურთიერთობების შესახებ. „იმას, რასაც მუსიკოსები სიმღერაში ჰარმონიას უწოდებენ“, ამბობს შესავალში სციპიონი, „სამოქალაქო საზოგადოებაში თანხმობა ეწოდება; და ეს უკანასკნელი, რომელშიც აისახება ერთიანობის ის ინტენსიური და ღრმა კავშირი, რომელიც უზრუნველყოფს ყოველი სახელმწიფო ორგანოს მთლიანობასა და სიცოცხლისუნარიანობას [*vinculum incolumitatis*], საერთოდ ვერ იარსებებს სამართლიანობის გარეშე [*sine iustitia nullo pacto esse posse*]“. ცოტა მოგვიანებით, როდესაც სთხოვეს მოსაზრება გამოეთქვა ფართოდ გავრცელებული მრწამსის შესახებ, რომ შეუძლებელია მმართველობა უსამართლობის ჩადენის გარეშე, სციპიონი მტკიცედ აცხადებს, რომ „არა მხოლოდ ყალბია ის

²⁸ Agostino, *De civitate Dei*, IV, 4. 8 Ivi, II, 21, 2. *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone*, 20 (2018); Catapano G., *La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino di Ippona*.

მოსაზრება, რომ სახელმწიფოს ადმინისტრირება შეუძლებელია უსამართლო ქმედებების გარეშე, არამედ პირიქით, აბსოლუტურად მართალია, რომ ის ვერ იარსებებს დიადი სამართლიანობის განხორციელების გარეშე“.

სციპიონის შეუქცევადი და მტკიცე დასკვნა ლაპიდარულია: „მხოლოდ მაშინ გვაქვს სახელმწიფო [*respublica*], ხალხის საქმის [*res populi*] გაგებით, თუ ის პატიოსნებითა და სამართლიანობით იმართება, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ მართავს მას: მონარქი, რამდენიმე რჩეული ოპტიმატი, თუ ხალხი. მაგრამ თუ მეფე უსამართლოა, ანუ ბერძნების ჩვეულების თანახმად, ტირანის სახელს იმსახურებს, ან თუ ოპტიმატები უსამართლონი არიან და შეთქმულთა დაჯგუფებებს ქმნიან, ან თუ ხალხია უსამართლო, მაშინ სახელმწიფო არა მხოლოდ დამპალია, არამედ არარსებულიც, იმიტომ, რომ ის აღარ იდენტიფიცირდება ხალხის საქმედ [*res populi*] და მას ტირანული დაჯგუფება დაიკავებს. თავად ერი თუ უსამართლოა, ის აღარ იქნება ერი, რადგან ეს აღარ იქნება უფლებათა ორმხრივი აღიარების კონსენსუსისა და საერთო ინტერესების საფუძველზე გაერთიანებულ ადამიანთა სიმრავლე [*multitudo iuris consensu et utilitas communione societa*]“. ეს იდეები, რომლებიც განავრცობენ სამართლიანობის დიდ მნიშვნელობას და მის ტელეოლოგიურ როლს მორალის სფეროდან (ინდივიდუალური და კოლექტიური) პოლიტიკისა და სახელმწიფოს სტრუქტურების ჩამოყალიბების სფერომდე, რომლებიც ფართოდ გავრცელებულ და ზოგადად უნივერსალური ცივილიზაციის მოდელს უყრიან საფუძველს, ანტიკურ სამყაროში გავრცელებული საერო და სასულიერო კულტურული ტრადიციის გამოხატულებები არიან.²⁹

VI. ურთიერთობა სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის

ითავისებს და უკიდურესობამდე მიჰყავს რა აზრი სამართლიანობის გადამწყვეტი როლის შესახებ სახელმწიფოსა და ქვეყნის

²⁹ შეად., ღვთის ქალაქის შესახებ, ნიგნი IV, თავი მე-4 და ნიგნი XIX, თავი 21-ე, Cfr. libro IV, capitolo 4 e libro XIX, capitolo 21 del *De civitate Dei*.

ფუნდამენტური სტრუქტურების ფორმირებაში, ავგუსტინე მოულოდნელ დასკვნამდე მიდის, რომლის თანახმადაც, რომაული რესპუბლიკა არასდროს არსებობდა, რადგან რომის სახელმწიფოს არასოდეს მოუხდენია საკუთარი თავის იდენტიფიცირება „ხალხის საქმედ“ (*res populi*), რადგანაც მან ვერ მოახერხა სამართლიან ნესებზე დაფუძნებული ნესრიგის დამყარება³⁰. სწორედ ეს აზრი, 410 წლის რომის გაძარცვის შემდეგ, როდესაც ქრისტიანობას აბრალებდნენ იმპერიის დასუსტებას, იმ ღმერთების კულტების მიტოვების გამო, რომლებიც ამდენი ხნის მანძილზე უზრუნველყოფდნენ რომის უსაფრთხოებას, მისცემს ავგუსტინეს შესაძლებლობას ბოლოსდაბოლოს ქრისტიანობა ამ ბრალდებებისგან გაათავისუფლოს. რა თქმა უნდა, ყოველივე ამის გაგება უნდა მოხდეს ანტიკური მენტალიტეტის შუქზე, რომლის მიხედვითაც, რელიგია უფრო საზოგადოებრივი ფაქტი იყო, ვიდრე – კერძო: რელიგიური თაყვანისცემა განიხილებოდა იმ შეთანხმების გამოხატულებად, რომლის ძალითაც, პოლიტიკური საზოგადოება თაყვანს სცემდა ამა თუ იმ ღვთაებას, რომლისგანაც სანაცვლოდ უსაფრთხოებისა და კეთილდღეობის მიღება შეეძლო. მაგრამ ავგუსტინე კითხვას სვამს – როგორ დაიცვა რომი მისმა ღმერ-

³⁰ ავგუსტინე აფართოებს პერსპექტივას და კატეგორიულად ახცადებს: *“ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non est qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est non esse rem publicam”* (სადაც არ არის ჭეშმარიტი სამართლიანობა, იქ არ შეიძლება არსებობდეს თითოეულის უფლებების კონსენსუალურ აღიარებაზე დაფუძნებული ადამიანთა გაერთიანება და შესაბამისად არც ერი, სციპიონისა და ციცერონის განმარტებით; და თუ კი არ არის ერი, არც ერის საკუთრება არსებობს, არამედ ბრბოსი, რომელიც არ არის ღირსი ერის სახელწოდებისა. მაშასადამე: თუ რესპუბლიკა ერის საქმეა, ხოლო ერი არ არსებობს იქ, სადაც არ არის უფლებათა ურთიერთაღიარებით გაერთიანებულ ადამიანთა კავშირი, თუკი უფლებები არ არის იქ, სადაც არ არის სამართლიანობა, უნდა დავასკვნათ, რომ სადაც არ არის სამართლიანობა, არ არის რესპუბლიკა). Agostino, *De civitate Dei*, libro XIX, capitolo XXI, pp. 687-688.

თებმა? რომაული ისტორია ადასტურებს უამრავ უბედურებას, რომელიც სახელმწიფოს ქრისტიანული რელიგიის ჩამოყალიბებამდე გაცილებით ადრე გადახდა თავს. უფრო მეტიც, წარმართთა მიერ თავყვანცემული ღმერთები სულაც არ იცავდნენ რომაელებს კორუფციისა და უკანონობის ბოროტებისგან, სინამდვილეში, ისინი ხშირად, პირიქით, აღვივებდნენ კიდეც მას. ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან, სალუსტიუსი და ციცერონი, მონმო-ბენ ზნე-ჩვეულების სერიოზულ დაცემას ქრისტეს შობამდე: სწორედ ამ დეკადანსმა გამოიწვია ის, რომ რომის სახელმწიფო გაქრა, როგორც **respublica** და არა ქრისტიანობამ. ციცერონისეულ ზემოთხსენებულ დიალოგში – **De republica**, სციპიონი ასკვნიდა, რომ როდესაც ხალხი არ იმართება სამართლიანად (როგორც ტირანიის შემთხვევაში), სახელმწიფოც აღარ არის და რომ უსამართლო ხალხი აღარ არის ამ სახელის ღირსი და თუ სამართლიანობა მდგომარეობს იმაში, რომ თითოეულს მისცე თავისი, კლასიკური განმარტების თანახმად, რომელიც, ასევე, ციცერონს³¹ ეკუთვნის, მაშინ რომაელი ხალხი, ვიდრე წარმართობის ცრუ ღმერთებს ეთაყვანებოდა და თავყვანს არ სცემდა ჭეშმარიტ ღმერთს, უსამართლობაში იმყოფებოდა³²; ანუ ის არ იყო ხალხი ჭეშმარიტი გაგებით. არ არის სამართალი, არ არის ხალხი; არ არის ხალხი, არ არის სახელმწიფო, რადგან არ არის ჭეშმარიტი ღვთის თაყვანისცემა. ავგუსტინე აცნობიერებს ამ დასკვნის პარადოქსულ ბუნებას და ბოლომდე იზიარებს ციცერონის თეზისს რომში სახელმწიფოს გაუჩინარების შესახებ. თუკი ციცერონისთვის სამართლიანობა აუცილებელი ელემენტი იყო,

³¹ Cicerone, *Deinventione*, II, 53, 159-160.

³² როგორც რომაელი იურისტი ულპიანე გადმოგვცემს – „თუ სამართლიანობა არის სათნოება, რომელიც ყველას თავისას მიაგებს, *liustitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit*“ მამ სად არის სამართლიანობა“, კითხულობს ავგუსტინე, „როდესაც ადამიანი ჭეშმარიტ ღმერთს გამოსტაცებს ადამიანს და უწმინდურ დემონებს ჩაუგდებს ხელში?“. სწორედ ეს მოხდა მათ რესპუბლიკაში, ასე დაემართა რომაელებს: ემსახურეს და მსხვერპლიც შესწირეს ბოროტ და უწმინდურ დემონებს; და ვინაიდან არ მიაგეს ერთადერთ ღმერთს, ადამიანის შემოქმედს თავისი, მათ არ აღიარეს სამართალი.

რომელიც გამოარჩევდა სახელმწიფოს ნებისმიერი სხვა გაერთიანებისაგან, ავგუსტინესათვის, ასევე, უნდა ყოფილიყო პოლიტიკური გაერთიანებაც, დაფუძნებული ნების გააზრებულ თანხვედრაზე რაიმე მიზნის მიმართ, როგორც არ უნდა იყოს ის. ხალხი, ფაქტობრივად, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც „გონიერ ინდივიდთა კავშირი, რომლებიც გაერთიანებული არიან საერთო ინტერესებში მონაწილეობით“³³, და ამ თვალსაზრისით, რომაელები, ათენელები, ეგვიპტელები, ასურელები და ყველა წარმართი ხალხი, მართლაც, ხალხი იყო და მათი სახელმწიფოები – მართლაც სახელმწიფოები. მიზნის ტიპის მიხედვით შესაძლებელი იქნება სახელმწიფოს „ხარისხის“ განსჯა, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში საქმე ეხება სახელმწიფოს. ამ მტკიცებიდან გამომდინარე, ავგუსტინე, შესაბამისად, აღიარებს, რომ სახელმწიფოს არ სჭირდება ქრისტიანული რელიგია. უფრო მეტიც, ქრისტიანობის ისტორიული მისია, ავგუსტინეს აზრით, სულაც არ მდგომარეობს სახელმწიფოს გარკვეული ფორმის (როგორცაა რომის იმპერია) გამყარებასა და შენარჩუნებაში, არამედ იმაში, რომ მისტიკურ ღვთიურ ქალაქში შეკრიბოს ყველა, ვისი გადარჩენაც სურს ღმერთს თავისი გულმონწყალებით. ამგვარად, ავგუსტინე საბოლოოდ მიჯნავს ერთმანეთისაგან პოლიტიკურ და რელიგიურ სფეროს.³⁴ თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანული რელიგია უმნიშვნელოა პოლიტიკური ცხოვრებისათვის. პირიქით, სიკეთის ჭეშმარიტი იერარქიის მითითებითა და დამონებით, რომლის მწვერვალზეც ღმერთი დგას და უშუალოდ მის ქვემოთ – ადამიანი, ღვთის ხატად ყოფნის ღირსებაში და საიდუმლოებათა მეშვეობით მადლის მინიჭებით, რომელიც იძლევა სწორი წესრიგის

³³ Agostino, De civitate Dei, XIX, 24: *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communioni sociatus.*

³⁴ ამგვარი განსხვავება სხვა არაფერია, თუ არა ლაიციზმის კონცეფცია, როგორც 2004 წლის ეკლესიის სოციალური დოქტრინის კომპენდიუმი განმარტავს მას 571 პარაგრაფში: „კათოლიკეთა პოლიტიკურ ვალდებულებას ხშირად აკავშირებენ „ლაიციზმთან“, ანუ პოლიტიკურ და რელიგიურ სფეროებს შორის განსხვავებასთან. ეს განსხვავება „არის ეკლესიის მიერ მიღებული და აღიარებული ღირებულება და ცივილიზაციის მიერ მიღწეულ მემკვიდრეობას მიეკუთვნება“.

დაცვის ძალას, ქრისტიანობას გადამწყვეტი წვლილი შეაქვს პოლიტიკურ თანაცხოვრებაში სამართლიანობის, როგორც მოქალაქეთა სათნოების, იმ საფუძვლის უზრუნველყოფაში, რომელიც გარეშეც სამეფოები „ქურდების ბანდად“ იქცეოდნენ. ავგუსტინემ ძალიან კარგად იცის, რომ ამგვარი სათნოებით დაჯილდოებული მოქალაქეებისგან შემდგარ მთლიან ერს არასდროს უარსებია და არც ოდესმე იარსებებს ამქვეყნად; ამიტომ ადამიანთა ისტორიის მისეულ ხედვაში ღვთიური ქალაქი და მიწიერი ქალაქი, მართალთა და უსამართლოთა საზოგადოება ერთმანეთშია არეული, ყოველ ერსა და ყოველ სახელმწიფოში, ერთმანეთში იმგვარად არის გადახლართული, რომ მხოლოდ განკითხვის დღეს შეუძლია მისი გახსნა.³⁵

ამასთან დაკავშირებით შეგვიძლია მოვიყვანოთ, ასევე, განსხვავება *frui*-სა (ტკბობა) და *uti*-ს (გამოყენება) შორის, რადგან ეს შესაძლოა საუკეთესო გზა იყოს სახელმწიფოს ავტონომიური ღირებულების პრობლემის გადასაჭრელად. ეს განსხვავება *uti*-სა და *frui*-ს შორის ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგანაც ზეციური ქალაქის წევრები პოლიტიკურ ინსტიტუტებს განიხილავენ, როგორც ცხოვრების საშუალებას მარადიულ სიკეთეთა მოლოდინში; მიწიერი ქალაქის წევრები კი, – როგორც მიზანს, ტკბებიან რადროებითი სიკეთით, სხვებზე ბატონობითა და მიწიერი დიდებით. როგორც ავგუსტინე ამბობს, ამ მოკვდავი ცხოვრებისათვის აუცილებელი რეალობების გამოყენება საერთოა ადამიანთა ორი ჯგუფისა და ორი ოჯახისთვის, მაგრამ სულ სხვაა მიზანი,

³⁵ არცერთ ადამიანზე შეიძლება ითქვას, ვიდრე გრძელდება ისტორია, ქრისტეს დიდებით დაბრუნებამდე, რომ ის ბოლომდე ეკუთვნის ერთ ან მეორე ქალაქს; თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ორივე ქალაქს არ გააჩნია ზუსტი ხილვადობა: ეკლესია, თუმცა არა სრულად, ყველაზე გამჭირვალე გამოსატყულებაა ღვთის ქალაქისა – *civitas Dei*, გარკვეული სახელმწიფოები, როგორცაა ასირიული იმპერია, ან ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში რომის იმპერია, გარკვეულწილად ადამიანთა ქალაქის – *civitas hominum* გამოსატყულებაა.

რომლის მიხედვითაც, თითოეული ადამიანი გამოიყენებს მას.³⁶ სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, „მინიერ ქალაქს აქვს ღვთაებრივის საუკუნოდ ფლობის პრეტენზია³⁷ [ალმერთებს იმას, რაც არ არის ღვთაებრივი], ღვთიური ქალაქი აღიარებს, რომ მოგზაურობს საუკუნეებში და იყენებს მინიერ სიკეთეებს მარადიული სიკეთის მისაღწევად³⁸. სახელმწიფომ ავტონომიური ღირებულება შეიძინა იმიტომ, რომ ის ნეიტრალურია, თავისთავად იგი არც კარგია და არც ცუდი³⁹. პოლიტიკური ქალაქის მინიერ ქალაქთან ადვილად მიახლოება გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ქრისტეს მოსვლამდე (და გარკვეული პერიოდით მის შემდეგაც), დიდი იმპერიები იმართებოდა და დასახლებული იყო ქვეშარიტი რწმენისაგან შორს მდგარი ადამიანებით; გარდა ამისა, პოლიტიკური ქალაქის ხასიათის გათვალისწინებით, ღვთაებრივი მაღლის ჩარევის გარეშე, მოქალაქე, სახელმწიფოსთან მიმართებით, ყოველთვის მიისწრაფვის მისით ტკბობის და არა გამოყენებისკენ.

³⁶ ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი XIX, 17: "Idcirco rerum uitae huic mortali necessarium utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diuersus".

³⁷ ღვთიურის საუკუნოდ ფლობის ნებაზე იხ., ასევე, Corsini E., *La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino, Civiltà classica e cristiana, Genova, 2, 1988, 205*: „ავგუსტინემ, სხვა აპოლოგეტებთან შედარებით, მეტად რადიკალურად გამოავლინა ანტიკური სახელმწიფოს, განსაკუთრებით კი რომაულის, საკრალური ხასიათი, და მასში რელიგიასა და პოლიტიკას შორის განუყოფელ კავშირში, საკრალური დამინიერებარემოს არევაში ანტიკური სამყაროს ინტელექტუალური და ზნეობრივი გადახრების უპირველეს წყაროს ხედავდა“.

³⁸ შეად., Lettieri G., *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino, in: Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno, a cura di Paolo Bettolo e Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, 217*.

³⁹ ავგუსტინეს ხედავს სახელმწიფოს შესახებ ტენდენციურად პესიმისტური ჩანს, გამომდინარე იქიდან, რომ მისთვის სახელმწიფო აუცილებელი გახდა პირველქმნილი ცოდვის შემდეგ, მანამდე ადამიანები თავად მართავდნენ საკუთარ თავს კანონებისა და ინსტიტუტების საჭიროების გარეშე. მაშინ, როდესაც საზოგადოება ბუნებრივია (ადამიანი თავისი ბუნებით სოციალური არსებაა), სახელმწიფო არ არის ასეთი. ამას გარდა, როგორც უკვე ვნახეთ, არაფერი იძლევა სახელმწიფოთა სიკარგის გარანტიას, რომლებიც სავსებით შესაძლებელია გადაიქცნენ მსხვილ დამნაშავეთა დაჯგუფებებად.

პრობლემა გადაიჭრა, მაგრამ იქვე ნამოიჭრა ახალი: როგორ უნდა მოიქცეს სახელმწიფო რელიგიური ხასიათის საკითხებთან მიმართებით? ეს თემა უკვე მეხუთე საუკუნეში იყო აქტუალური, თუნდაც იმიტომ, რომ ჯერ კიდევ გაურკვეველი იყო პოლიტიკური და რელიგიური ინსტიტუტების როლი და ურთიერთობა ახალ გაქრისტიანებულ საზოგადოებაში. თუმცა ნამდვილად მნიშვნელოვანი საკითხი სხვაა: სახელმწიფო, რომლის მმართველები ხელს უწყობენ მოქალაქეების სულიერ კეთილდღეობას პოლიტიკური და საკანონმდებლო საქმიანობით (თუნდაც საეკლესიო ხელისუფლების მოთხოვნით), ნეიტრალიტეტზე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, თეოკრატიაა⁴⁰. ამასთან, გაცილებით პრობლემურია სინდისის საკითხში გარედან ნამოსული შეზღუდვები. ამ ახალი დაბრკოლების დასაძლევად უნდა ვაჩვენოთ, რომ სახელმწიფო არის ნახევარი შესაძლებლობა, მაგრამ აუცილებელი როდია მარადიული ხსნის მისაღწევად. ავგუსტინეს აზრით, იგი უდავოდ არის არასაჭირო იარაღი, რადგანაც მხოლოდ ღვთის წყალობა დაეხმარება ადამიანს ცოდვისკენ მიდრეკილების აღმოფხვრაში. ხალხის განსაზღვრებას თუ გაეხსენებთ, რომელიც XIX სიგნის 24-ე თავშია მოცემული, ციციერონისეული გაგების ალტერნატივად⁴¹, შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური ელემენტი და პოლიტიკური ელემენტი რეფლექსიის ასპექტით გამომხატავენ თავს, ანუ ღვთის სიყვარული გულისხმობს მოყვასის სიყვარულს... ამდენად, საზოგადოებები იქმნება სიყვარულით

⁴⁰ რასაკვირველია, ავგუსტინე არ ფიქრობდა ისეთ თეოკრატიაზე, რომელსაც კალვინი ჩამოაყალიბებს მე-16 საუკუნეში ჟენევაში, და არც „ღვთის საუფლოზე“, რომელზეც იოანე წინასწარმეტყველებდა გამოცხადებაში და რომელიც ორგანიზებული სახელმწიფოს რაღაც ფორმით განხორციელდებოდა. ავგუსტინეს არასდროს უფიქრია იდეალურ არაამქვეყნიურ სახელმწიფოზე, როგორზეც ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფია ფიქრობდა: ჰეროდოტეს, პლატონისა და არისტოტელესგან, პოლიბიოსა და ციციერონისგან განსხვავებით, არასდროს განუზილავს, მაგალითად, მონარქიის დადებითი თუ უარყოფითი მხარეები. ამგვარად, ღვთის ქალაქი არ იყო განსაკუთრებული ღვთიური კონსტიტუცია, მინიერი სახელმწიფოსთვის ჩაფიქრებული.

⁴¹ ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, XIX, 24: “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concord communione sociatus”.

(ვინც არ უნდა იყოს მისი ობიექტი) და არა საზოგადოებები ქმნიან სიყვარულს⁴². ავგუსტინე პირდაპირ გრძნობდა პრობლემას დონატისტებთან დაპირისპირებისას, რომლებიც ინდივიდის სინდისის დაცვით, იმ იდეას იცავდნენ, რომ იძულება, თუნდაც სიკეთეში, არის სინდისის თავისუფლების დარღვევა და მიმართვა *Secular arm* – საერო სამართალზე ამავე ხელისუფლებას ღვთის რჯულიდან განაშორებს, თუნდაც სჯეროდეთ, რომ მის მსახურებაში დგანან.⁴³

Civitas terrena და *Civitas Dei*-ს და მათ შორის ურთიერთობის შესახებ ავგუსტინეს თეორიის ინტერპრეტაცია ყოველთვის წინააღმდეგობრივად რომ იყოს, რამდენადაც თავისი ნაშრომის სხვადასხვა მონაკვეთში ურთიერთსაწინააღმდეგო განცხადებებს აკეთებს, მაინც შეიძლება გარკვეული დირექტივების პოვნა:

პირველი, რომ ღმერთის ქალაქი აჩვენებს ორ ქალაქს, მუდამ მკაფიოდ გაყოფილს, როგორც „მისტიკურ“ ქალაქებს, რამდენადაც მადლის ძღვენია დასაბამიდანვე, არავითარ ადამიანურ დამსახურებას რომ არ ითვალისწინებს; ამიტომ წარმოუდგენელია რაიმე „შუალედური ქალაქი“, რომელიც ამ ორ ქალაქს აკავშირებს, სადაც ადამიანები არც დახსნილნი არიან და არც შეჩვენებულნი.⁴⁴ ის უდავოდ ქმნის მკაფიო განსხვავებას რელიგიასა და პოლიტიკას შორის (ეგსები კესარიელისგან განსხვავებით), სულიერ და-

⁴² შეად., Cotta S., *La città politica di sant'Agostino, Milano, 1960, 100.*

⁴³ ავგუსტინე ამ ინტერვენციას ამართლებს, ოღონდ გარკვეული შეზღუდვით: კანონები კი არ იძულებენ სიკეთის კეთებას, არამედ კრძალავენ ბოროტების კეთებას. აქედან გამომდინარე, დონატისტებთან დაპირისპირებაში და ეკლესიის ერთიანობის საჭიროებაზე პრიორიტეტის მიცემით, ავგუსტინე ამართლებს იძულებას გადარჩენის მიზნით, ანუ მოყვასთა სიყვარულის გამო. აქ ნათლად ჩანს, რომ სახელმწიფოს იძულებითი ღონისძიებები, გარდა იმისა, რომ საჭიროა არაა ადამიანთა გადასარჩენად, არც საუკეთესო გზაა, რამდენადაც უეჭველია, ავგუსტინეს აზრით, როგორც ბიბლიისთვის *“initium sapientiae timor Domini”*, და შიში, რაზეც იგი საუბრობს, ადამიანის სულის ცახცახია უზენაესის წინაშე, ვინც ზემდგომია და თავისთან იზიდავს, და არა ამა სოფლის ძლიერთა წინაშე, ვინც მას ტანჯვისა და იძულების ამქვეყნიური იარაღით ემუქრება.

⁴⁴ განსაკუთრებით, *De civitate Dei*-ს XIX წიგნის ანალიზის მეშვეობით.

ლაუფლებასა და დროებით ძალაუფლებას შორის; პირველს აინტერესებს შინაგანი ცხოვრება და სულიერი აკრძალვები, მეორეს – მატერიალური ინტერესები და ფიზიკური აკრძალვები; თუმცა ეკლესია ზემდგომია, ვინაიდან ზეციური ქალაქის განსახიერებაა, მაშინ, როცა სახელმწიფო ცვალებადი და დროებითი სინამდვილეა. სასურველია თანამშრომლობა; სახელმწიფო უნდა ჩაერიოს ეკლესიის სასიკეთოდ, დაადგინოს ჭეშმარიტი რწმენა, ქრისტიანული რწმენა; თავდაპირველად დამაჯერებელი სიტყვითა და საქმით უნდა აღმოიფხვრას ერესი, შემდეგ კი ეკლესიამ უნდა აიძულოს გზააბნეული შვილები, დაბრუნდნენ; ამიტომ სახელმწიფო უნდა იყოს ქრისტიანული.

მეორე, რომელიც სიახლეა, არის ის ფაქტი, რომ კონკრეტულ ცხოვრებაში ეს ორი ქალაქი არ არის ესოდენ განცალკევებული. ქრისტიანები უსათუოდ ორივე ქალაქში იმყოფებიან, ისინი დროებითი სიკეთებითაც სარგებლობენ. ავგუსტინე აჩვენებს, თუ როგორ ცხოვრობს სამყაროში ეს ორი ქალაქი, ფიზიკურად არეული, და აჩვენებს ამ არეულობის შედეგებს.

მაგალითად, მათ აერთიანებს მშვიდობის ძიება, მაგრამ ჰყოფს მშვიდობა, რომელსაც ესწრაფვიან, როგორც დასახულ საბოლოო მიზანს. ისინი, ვინც მიწიერ ქალაქში ცხოვრობენ, მხოლოდ მიწიერ მშვიდობას ეძებენ, რომელიც, ფასეულობათა კუთვნილ სკალასთან თანხმობაში, საკუთარი თავის სიყვარულს რომ ეფუძნება, უდიდესი სიკეთეა, რომელსაც კი შეიძლება ესწრაფვოდნენ; მაგრამ ესაა მშვიდობა, რომელიც, რამდენადაც კი შეიძლება ძლიერი იყოს, არასდროს იქნება საკმარისად სრული და საბოლოო, არამედ – მუდამ გაურკვეველი და ახალი კონფლიქტების საფრთხე დაემუქრება. ისინი, ვინც ღმერთის ქალაქში ცხოვრობენ, მიწიერ მშვიდობას ეძებენ (და სხვანაირად ვერც იქნება: მშვიდობა, თავის ყოველგვარ „დონეზე“, მუდამ სიკეთეა) მხოლოდ იმ მშვიდობის დანიშნულებით, რომელსაც ჭეშმარიტად ესწრაფვიან, – ზეციური ქალაქის მარადიულ მშვიდობას. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ფუნდამენტურად არ არსებობს დიდი განსხვავება (ამიტომაც შეიძლება საუბარი ამ ორ ქალაქს შორის შეხვედრის ნერტილზე), არამედ ზრახვები, რომლებიც ადამიანთა ამ ორ

ოჯახს ამოძრავებს, ძალზე განსხვავებულია და ავგუსტინესთვის, ღმრთიური სამართლის მიზნებისათვის ეს ზრახვები არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე ქმედებები. ვინაიდან მან ყველაფერი იცის და სინდისთა მსაჯულიცაა, რომლებშიც იშვება ადამიანთა ფიქრები, რომლებიც ფუჭია, ვინაიდან ადამიანებისგან მოდის და არა ღმერთისგან.⁴⁵ ვინაიდან მინიერი მშვიდობის ძიება ორივე ქალაქის საერთო მიზანია, ავგუსტინე აღიარებს პოლიტიკური ინსტიტუტისა და საქმიანობის კანონიერებას: ვინაიდან სახელმწიფო, ხორციელად რომც შედიოდეს ცხოვრებაში, როგორც ინსტიტუტი, იგი არ შედის მინიერ ქალაქში (მით ნაკლებად, ზეციურ ქალაქში): ის თავისთავად ნეიტრალურია, სივრცეა, სადაც ყოველი ადამიანი ეძებს სიკეთეებს, რომლებსაც ესწრაფვის და ამ დანიშნულების წყალობით, ღმერთის განგებისეული ჩანაფიქრის ნაწილია.⁴⁶ ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფოს მიზანია, უზრუნველყოს ყველა იმ სიკეთის მშვიდობიანი ფლობა, რომლებიც ადამიანს სჭირდება დროის ცვალებად მოთხოვნებთან თანხმობით ცხოვრებისათვის და რომლებიც არაა ფასეულობები, ვინაიდან წარმავალია და არაა საჭირო ნეტარებისათვის. ამიტომ სახელმწიფოს საბოლოო მიზანს წმინდად დროებითი და მინიერი ხასიათი აქვს... მეორე მხრივ, პოლიტიკური ქალაქის ბუნება, მიზანი და მოქმედება უსათუოდ ვერ განძარცვავს ადამიანს სულის მიხედვით მოქმედებისგან... ინდივიდს, მარტოკა ინდივიდს, შეუძლია გადანყვიტოს, არის თუ არა ისინი უდიდესი სიკეთეები, რომელთა გამოც ღირს ცხოვრება, თუ უბრალო საშუალებებია, მიაღწიონ ცათა სასუფეველს... ამდენად, თავისუფლების მდგომარეობას, იმ გაგებით, რომლითაც ავგუსტინე არც კი ფიქრობდა: საზოგადო დონეზე, ესაა თავისუფლება გაურკვევლობისა და გაჭირვებისგან, სულიერ დონეზე – თავისუფლება, რომ ღმერთს შეხვდე საკუთარი სინდისის დუმლიში... ამგვარად, პოლიტიკური

⁴⁵ ავგუსტინე, ღმერთის ქალაქი XVII, 4: “qui est Deus scientiarum atque ideus et arbiter coscientiarum, ibi uidens cogitationem hominum, quoniam humanae sunt, si hominum sunt et ab illo non sunt”.

⁴⁶ შეად., Pellegrino M., Fede e morale nella visione politica di Sant’Agostino, Studia Patavina, 25, 1978, 500.

ქალაქიც, თუმც კი არ შეუძლია მისი ხორცშესხმა, პატივს სცემს ღმერთის სამართლიანობას.⁴⁷ თუმცა, ცხადია, რომ ამგვარ ნეიტრალიტეტს, მართლაც, სრულად არ სცემენ პატივს, ვინაიდან თუკი არსებობს სახელმწიფო, მაშინ უნდა არსებობდეს მისი მმართველიც, ადამიანებს კი არ შეუძლიათ იყვნენ ამდენადვე ნეიტრალურები. ყოველ შემთხვევაში, ავგუსტინესთვის ეს არაა პრობლემა, იმის გათვალისწინებით, რომ ადამიანის ხსნა ან არხსნა დამოკიდებული არაა სახელმწიფოზე, რომლის მოქალაქეცაა, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთის მადლზე. **რომ შევაჯამოთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სახელმწიფოს, როგორც არ შეუძლია გაუთანაბრდეს ღმერთის ქალაქს, მსგავსადვე არ შეუძლია დაყვანილ იქნეს მინიერ ქალაქამდე:** ვინაიდან ორივე ქალაქი ეხება ინდივიდებს და არა ინსტიტუტებს; ისევე, როგორც, როდესაც საუბარია ორ სინამდვილეს შორის ურთიერთობებზე, ზეციური ქალაქი არ უნდა ცდილობდეს მინიერი ქალაქი ჩაანაცვლოს, პოლიტიკური უტოპია დაამკვიდროს მიწაზე და ამ უკანასკნელის თვალსაწიერიდან გააქროს ეს მიზანი. სახელმწიფოში ცხოვრება არის ელემენტი, რომელიც კეთილებსა და ბოროტებს აერთიანებს, ის კი, რაც მათ განასხვავებს, მათი ცხოვრების ნესია.

VII. დასკვნა

აქ განსაკუთრებით სინთეტურადაა წარმოდგენილი ავგუსტინეს მიერ შემუშავებული საკვანძო ცნებები სამართლიანობის შესახებ, რომლებიც სახელმწიფოს მიესადაგება, მის მიერ გაგებული ადამიანური საზრისით (არათუ თეოლოგიური ან ზებუნებრივით), სახელდობრ, როგორც მინიერი ცხოვრების *bonum*, რომელიც, თუმც კი იმ რეალიზაციათა შეზღუდვებში, რომლებიც ადამიანს ძალუძს, ყველამ უნდა შეასრულოს, მართულებამაც და მმართველებმაც, როგორც ქცევისა და შეუცვლელი დახმარების მოდელი, რათა მისწვდნენ *civitas Dei*-ს. შემდეგ, ავგუსტინესთან

⁴⁷ შეად., Cotta S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano, 1960, 172-173.

რელიგიასა (ქრისტიანობასა) და პოლიტიკურ ინსტიტუტებს შორის ურთიერთობიდან ჩანს, რომ სირთულეები ცოტა არაა⁴⁸: განსაკუთრებით, ბუნებითი სამართლის დაახლოება იმ თეზისთან, რომელიც ერთმანეთთან აიგივებს მიწიერ ქალაქსა და სახელმწიფოს, დიდ წინააღმდეგობას იწვევს, ავგუსტინეს სიტყვების პერიფრაზირება რომ მოვახდინოთ: რა ფასეულობები შეიძლება მოდიოდეს ქალაქიდან, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც “*civitas diaboli*”? ამ სირთულის დასაძლევად ორი გამოსავალი არსებობს: ან ვამტკიცოთ, რომ ავგუსტინე არ არის ნატურალისტი (ბუნებითი სამართლის მომხრე), შეუფერებელიც რომ იყოს დასავლეთის ეკლესიის უდიდესი მამის დაყენება ქრისტიანობის ტიპური ერთ-ერთი დოქტრინის საპირწონედ, რომელიც შუა საუკუნეებში გამოიყენებოდა, ან უნდა დაიძლიოს გაიგივება სახელმწიფოსა (პოლიტიკურ ქალაქსა) და მიწიერ ქალაქს შორის და ეკლესიასა და ღმრთის ქალაქს შორის, და განისაზღვროს პოლიტიკური ინსტიტუტის ავტონომიური ფასეულობა.⁴⁹ მაგრამ საინტერესოა იმის აღნიშვნა, თუ როგორ არ ემთხვევა ავგუსტინეს დღევანდელი აქტუალობა მისი აზროვნების შუასაუკუნეობრივ ინტერპრეტაციას, იმ პოლიტიკურ ავგუსტინიზმს, რომელიც მხარს უჭერდა იმპერატორის ძალაუფლებაზე პაპის ძალაუფლების აღმატებულობის თეორიულ ლეგიტიმაციას იმ დაპირისპირებაში, რომელიც გრიგოლ VII-დან ბონიფაციუს VIII-მდე მიდიოდა. კვლევები, რომლებიც უკანასკნელ ათწლეულებში შესრულდა იპონიის ეპისკოპოსის ნაშრომის შესახებ, რეინოლდ ნიბურიდან დაწყებული და ეტიენ გილოსონით, სერჯიო კოტათი და

⁴⁸ ვინაიდან, ერთი მხრივ, არსებობს ტენდენცია, რომ ქრისტიანული მოძღვრება განხილული იყოს ძალზე პესიმისტურად, ანუ, მტკიცება იმისა, რომ ქრისტიანობა სამყაროსგან სრული დაშორებისა და ადამიანისა და ბუნების ფასეულობათა რადიკალური უარყოფის რელიგიაა; მეორე მხრივ, ქრისტიანულ აზროვნებაში, ეთიკურ-პოლიტიკურ სფეროში მუდამ გზას იკვლევს ბუნებითი სამართლის დოქტრინა, რომელიც ბუნებითი მდგომარეობის დოქტრინას ითხოვს, ნებისმიერი პირდაპირი ღმრთიური გამოცხადების ავტონომიური ფასეულობით.

⁴⁹ <www.academia.edu/.../il_rapporto_tra_le_due_città_nel_libro_XIX_della_Città_di_Dio> [15.08.2019]

იოზეფ რაცინგერით დამთავრებული, რომ აღარ მოვიხმოთ ზოგიერთი მათგანის ციტატა,⁵⁰ ყველა წინ უსწრებს ავგუსტინესეული პოზიციის გადაფასებას, განსაკუთრებით იმის, რომელიც *De civitate Dei-ში* გამოთქმული, შუა საუკუნეების პოლიტიკური ავგუსტინიზმის კრიტიკასთან ერთად. ამ კვლევათა შედეგები შეიძლება შემდეგნაირად შეჯამდეს: ავგუსტინესთვის ორ *civitate*-ს, ღმრთის ქალაქსა და მინიერ ქალაქს, შორის დუალიზმი არ იგივედება ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის კონფლიქტთან. გარდა ამისა, ავგუსტინესეული მოდელი ძალიან განსხვავდება ორიგენეს პოტენციურად რევოლუციური ესქატოლოგიისაგან, რომელიც ცდილობს სახელმწიფოს ატრიბუტებისა და კანონების არაკანონიერად ცნობას, რაკი ისინი არ შეესაბამება სახარებისეულ ნორმებს, ისევე ევსები კესარიელის პოლიტიკური თეოკრატიისგან, რომელიც, ქრისტიანულ უნივერსალიზმს აიგივებს რა რომის უნივერსალიზმთან, ქმნის იდეოლოგიურ საფუძვლებს, რომლებზეც ბიზანტია თავის „ქრისტიანულ“ იმპერიას დააფუძნებს.⁵¹ ეს ორმაგი განსხვავება ორიგენესა და ევსებისაგან, საშუალებას იძლევა, რომ *De civitate Dei-ში* გამოხატული მოდელი გააზრებულ იქნეს, როგორც სრულებით არათეოკრატიული და მიუხედავად ამისა, დონატისტურ წინააღმდეგობაში, ავგუსტინე უშვებს ამ მიმართულებით გამოყენების შესაძლებლობას.⁵² ხოლო ეს „გამოყენება“ ხსნის „პოლიტიკური ავგუსტინიზმის“ მოვლენას, რატომაც, როგორც გილსონი კარგად განმარტავს, „მისი მემკვიდრეები ამტკიცებენ ორმაგ და შემავსებელ ტენდენციას. ერთი მხრივ, ზეციური იერუსალიმის დიდი აპოკალიპტური ხედვის დავიწყებით, მათ ღმერთის ქალაქი დაიყვანეს ეკლესიამდე, რომე-

⁵⁰ Niebuhr R., *Christian Realism and Political Problems*, New York, 1953; Gilson É., *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano, 1959, 40-81; Cotta S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano, 1960; Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978; Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973.

⁵¹ ამ განსხვავებისთვის და განსაკუთრებით, ორიგენესა და ავგუსტინეს შორის განსხვავებისთვის, შეად., Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, cit.

⁵² შეად. ავგუსტინე, *ეპისტოლე* 93 (ეპისკოპოს ბიკენტის მიმართ).

ლიც ქეშმარიტი ავგუსტინესეული ხედვით, სხვა არაფერი იყო, თუ არა „მომლოცველი“ ნაწილი, დროში მოქმედი, მარადისობისათვის მოქალაქეთა მოსამზადებლად. მეორე მხრივ, სულ უფრო არსებობს იმის ტენდენცია, რომ ავგუსტინეს მიწიერი ქალაქი – დაღუპვის მისტიკური ქალაქი – აურიონ დროებით და პოლიტიკურ ქალაქში. ამ მომენტიდან ორი ქალაქის პრობლემა ორი ძალაუფლების – პაპების სულიერი ძალაუფლებისა და სახელმწიფოთა ან მთავართა დროებითი ძალაუფლების – პრობლემად იქცევა⁵³. ავგუსტინეს თავისებურების გაგება ბიძგს აძლევს ქრისტიანობის შესახებ გააზრებას იმ ვითარებაში, რომელიც შუა საუკუნეებს უსწრებდა წინ, – პირველ საუკუნეთა ეკლესიის მდგომარეობაში. როგორც რაციონგერი წერს, ავგუსტინე „პრაქტიკულად საფუძვლად იღებს კატაკომბების ეკლესიის მდგომარეობას, როდესაც ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის მისეულ განსაზღვრებას ადგენს. ეკლესია ჯერ კიდევ სრულებით არ ჩანს ამ ურთიერთობის აქტიურ ელემენტად, სახელმწიფოსა და სამყაროს ქრისტიანიზაციის იდეა გადაჭრით არ ეკუთვნის წმ. ავგუსტინეს პროგრამულ საკითხებს“⁵⁴. ეს არ ნიშნავს გულგრილობას სამყაროსა და *res publica*-ს მიმართ, მეტადრე ეს ნიშნავს, რომ „ორი *civitates*-ს მისეული მოძღვრების მიზანი არაა არც სახელმწიფოს „გაეკლესიურება“ და არც ეკლესიის „გასახელმწიფოება, არამედ ამ სამყაროს წესრიგში, რომელიც რჩება და უნდა დარჩეს მიწიერ წესრიგად, მიისწრაფვის, რომ ხორცი შეასხას ქრისტეს სხეულში ადამიანთა ერთობისადმი რწმენის ახალ ძალას, როგორც გარდაქმნის ელემენტს, რომლის სრულყოფილ ფორმასაც თავად ღმერთი შექმნის, როდესაც ეს ისტორია დასასრულს მიაღწევს“⁵⁵. ამგვარად, ავგუსტინე არ ფიქრობს სამყაროს ქრისტიანული მოწყობის შემუშავებაზე, „ქრისტიანულობის“ იდეაზე. „აქ ადგილი არ ეთმობა რაიმე ილუზიას: ამ მიწის ყოველი სახელმწიფო „მიწიერი სახელმწიფოა“ მაშინაც კი,

⁵³ Gilson É., *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 81.

⁵⁴ Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978, 313.

⁵⁵ Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973, 105.

როდესაც ქრისტიანი იმპერატორები მართავენ [...]. ისინი არიან სახელმწიფოები ამ მიწაზე და ამგვარად, არიან „მინიერნი“ და არ შეუძლიათ ფაქტობრივად გახდნენ რაიმე სხვა. როგორც ასეთი, ისინი წარმოადგენენ სამყაროს ამ ეპოქის საჭირო წყობის ფორმებს და სწორია მათი სიკეთით დაინტერესება“⁵⁶.

სინამდვილეში, ავგუსტინესაკენ ასეთ შემობრუნებას შეიძლება თავისი ქმედითი მნიშვნელობა ჰქონდეს და არა უბრალოდ იდეოლოგიური, მხოლოდ მაშინ, თუკი ის ნებას რთავს პოლიტიკური მომენტის მიზეზთა სიმრავლის კრიტიკას, გაბედულებას, სრულყოფილება დაუშვან ისე, რომ არ აამაღლონ იგი იდეალამდე და ამასთან ერთად, ყოველგვარ *res publica*-სთან მიმართებით *civitas Dei*-ს განსხვავებულობის შეგნება. ამ სხვაობას ბიძგს აძლევს ავგუსტინე იქამდე, რომ ღიად განადიდებს მოქალაქეობრივ სიქველევებს, რომლებმაც დიდება მოუტანეს რომს: „რომის იმპერიის ბრწყინვალეობისა და დიდების მეშვეობით, აჩვენებდა რა იმ ყოველივეს, რასაც შეუძლია თუნდაც ჭეშმარიტი რელიგიისგან დაშორებული სამოქალაქო სიქველევები მოიტანოს, ღმერთს სურდა ერვენებინა, რომ ეს ადამიანებს აქცევს სხვა ქალაქის მოქალაქეებად, სადაც ჭეშმარიტება დედოფალია, სიყვარული – სამართალი, მისი არსებობა კი მარადიულია“⁵⁷. მაღლით შექმნილი ახალი ქალაქი, რომელიც თავის მაცხოვრებლებში ცხოვრობს, მიწიერ ქალაქთან შეერთებული, არ საჭიროებს, საკუთარი თავის საჩვენებლად, „ბუნებრივ“ სიქველეთა მოშლას, თუნდაც რომ ასე სინამდვილეშიც ხშირად ხდებოდეს.

ავგუსტინესკენ ასეთი შემობრუნება ემთხვევა იმ შეგნებას, რომ ჩვენი დრო, როგორც ის დრო, როდესაც მრავალი ასპექტით კვლავაც აქტუალური ხდება პირველ საუკუნეთა ქრისტიანობის მდგომარეობა, როგორც არასდროს, არის „მაღლის“ დრო, „შეხვედრების“ დრო.⁵⁸ ამგვარად, ესაა ქრისტიანული საკრებულოს დრო, რომელიც „სამშობლოს გარეშეა“, „უცხოელთა საკრებულო,

⁵⁶ იქვე, 96.

⁵⁷ იქვე.

⁵⁸ Cfr. Barty G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, 1983.

რომელიც იღებს და იყენებს მიწიერ სინამდვილეს, მაგრამ საკუთარ სახლში არ იმყოფება“.⁵⁹ დიდებული მცდელობა, რომ ქრისტიანობას აარიდონ წარმართთა ბრალდებები და იმავე დროს, აქციონ განახლებული კულტურული, სამოქალაქო და პოლიტიკური ნახტომის გმირად, ავგუსტინესეულ გვერდებზე, არასდროს უერთდება იმ იმპერიის საკრალიზების მცდელობას, რომელიც ქრისტიანდება. მისი ფუნქცია შეიძლებოდა პროვიდენციური ყოფილიყო ახალი რელიგიის გავრცელების გამო, თუმცა მასში არასდროს უნდა აფერიოთ: საფუძველს უყრიან გზას, რომელსაც სრულებით გამორჩეული თვისებები ექნება, იმათგან განსხვავებული, რომლებზეც დაიწყება ბიზანტიური ცივილიზაცია და ისლამური ცივილიზაცია, რომელიც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ მთელ ჩრდილოეთ აფრიკაში გავრცელდება.

ავგუსტინე იპონელს სურდა, დროებითი და სულიერი სფეროები ერთმანეთისგან განცალკევებულად შეენარჩუნებინა და ყველანაირი სახის სრულყოფილების პრეტენზიას ეწინააღმდეგებოდა: სრულყოფილება მხოლოდ ღმერთის ქალაქის კუთვნილებაა, ამიტომაც არ არსებობს სრულყოფილი საზოგადოება, არამედ თითოეულმა ვალად უნდა იკისროს რაც შეიძლება მეტი სამართლიანობისა და მშვიდობის ხორცშესხმა მოცემულ ისტორიულ მომენტში ისე, რომ უტოპისტურ ცდუნებებში არ ჩავარდეს. ავგუსტინე ციცერონს მოუხმობს, როდესაც კონკრეტულად საუბრობს რომის სახელმწიფოს კრიზისზე, ამტკიცებს, რომ ეგოიზმმა რომი სამოქალაქო საზოგადოების შინაგან დაცემამდე მიიყვანა; დაკნინდა სამართლის სიცხადე, ვინაიდან აღარ არსებობდა კანონების მორალური მხარდაჭერა, რომელთა გარეშეც სახელმწიფომ ჯერ შიგნიდან დაიწყო დაშლა, შემდეგ კი გარედან, მაშინ, როცა ინდივიდუალურ სიკეთეზე წინ აღარ იდგა საზოგადო სიკეთე, არამედ, პირიქით მოხდა. პოლიტიკური წყობა, დინამიკური წყობის მონაწილე მუდმივი ევოლუციით მუდამ სასურველია და თავი უნდა დაიცვას დაცემის ტენდენციებისაგან, რომ-

⁵⁹ Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973, 107.

ლებიც უკვე შიგნიდან ვითარდება. ცხადია, რომ ავგუსტინე არ ფიქრობს იდეალურ პოლიტიკურ წყობაზე, ვინაიდან ამ ქვეყანაზე, სადაც ადამიანი ცოდვითა და სიკვდილით დალდასმული ცხოვრობს, იდეალური წყობილება განუხორციელებელია;⁶⁰ ამიტომაც ადამიანის სოციალური გზა შეიძლება გაუმჯობესდეს არა უტოპისტური პრეტენზიებით, არამედ მორალური სიმტკიცით, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სიქველის გამოყენებას აძლევს ბიძგს (რომლითაც რომის იმპერია საკუთარი თავისუფლების შენარჩუნებას შეძლებდა).

ავგუსტინე არ ამტკიცებს, რომ თავისი დროის ეკლესია იდეალური საკრებულოა, რომის იმპერიასთან შედარებით (პაპობასა და იმპერიას შორის პირველობისთვის ბრძოლა ჯერ კიდევ არ დაწყებულიყო...), არამედ ყველანაირად სურს, ნათლად აჩვენოს ორ განსხვავებულ ეთიკურ დამოკიდებულებას, ცხოვრების ორ ფორმას შორის წინააღმდეგობა, რომელთაგან თითოეული *“amor”*-ის ნაყოფია, ღრმა ბიძგია და არა გარედან ამოსაცნობი, რომელიც ბიძგს აძლევს ინდივიდს ან ზეციური საკრებულოსკენ – *“amor Dei”* ან საკუთარი თავისკენ – *“amor sui”*. *ორია ქალაქი: ერთი შედგება ადამიანებისგან, რომელთაც ხორცისმიერი ცხოვრება სურთ, მეორე – იმათგან, ვისაც სულისმიერი ცხოვრება სწავლიათ... ქვეშარიტი სამართლიანობა ამ სახელმწიფოშია, თუკი შეიძლება ასე ეწოდოს, ქრისტემ რომ დააფუძნა და უძღვება.*⁶¹ ამიტომაც ქრისტიანებს, და ეს მისი მანუგეშებელი გზავნილია, არ უნდა ეშინოდეთ იმპერიის დასასრულისა, ვინაიდან ქვეშარიტი საკრებულო არაა მიწიერი საკრებულო, არამედ დახსნილთა და რჩეულთა ზეციური საკრებულოა. „მიწიერი ქალაქი“ (რომი და იმპერია მაღალი საზრისით) გაქრება, მაგრამ ვერაფერი წაართმევს ადამიანს „ღმერთის ქალაქს“, რომელიც ადამიანის საბოლოო მიზანი და ნუგეშია. და ბოლოს, შევძლებთ, აგრეთვე, ვკითხოთ საკუთარ თავებს, ვინ შეიძლება იყოს, ავგუსტინეს აზრით,

⁶⁰ Cfr. Dodaro R., I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città, in: *Etica & Politica*, IX, 2007, 38-45.

⁶¹ ავგუსტინე, *De civitate Dei*, XIV, §1.

ქრისტიანი სახელმწიფო მოღვაწის იდეალი? ესაა ფიგურა, რომელიც „კავშირს ქმნის“ *res ecclesiastica*-ს და *res publica*-შორის და ცდილობს, დროებითი სიკეთეების ძიება შეათანხმოს მარადიულ სიკეთეთა ძიებასთან. ამიტომ ქრისტიანი სახელმწიფო მოღვაწე „მინიერ ქალაქს მართავს ზეციური ქალაქის მარადიული სიკეთეებისკენ მტკიცედ მიმართული მზერით“ (იგულისხმება მინიერი ქალაქი, როგორც პოლიტიკური საზოგადოება). ასე, პოლიტიკით დაკავებული ქრისტიანები შეძლებენ აჩვენონ იმ წყობის ალტერნატიული სოციალური წყობა, რომელიც ჩვეულებრივ იმგვარად არეგულირებს ცხოვრებას, რომ „სამართლიანობისა და რწმენის მარადიულ სიკეთეებს დროებითი სამხედრო ან ეკონომიკური უპირატესობის მიღწევაზე მაღლა აყენებს“.⁶²

პოლიტიკა უკიდურესად კონკრეტული (და არა თეოლოგიური) ფაქტია: იგი კავშირშია ინდივიდთა ეგზისტენციურ სინამდვილესთან, რომლებიც მარტონი, რომელიმე ღმერთის ჩარევის გარეშე, მონაწილეობენ სახელმწიფოთა განვითარებაში ან დაქვეითებაში, თავიანთი არჩევანის მეშვეობით. თუმცა, პოლიტიკური ძალაუფლება უზრუნველყოფს ადამიანთა შორის მშვიდობის გარკვეულ ფორმას, სუსტი გრადაციებით. უფრო ზოგადად, ავგუსტინეს ფილოსოფია თანამედროვეებს აცნობს პატივისცემას პოლიტიკაში, შველის მათ მსწრაფლ უკმაყოფილებას იმავეს მიმართ და ზრდის სამოქალაქო სინდისის გამოყენებას.

მსურს ავგუსტინეს სიტყვებით დავასრულო: „ახლა კი დავასრულოთ ეს წიგნი, რაც კი აქამდე ვთქვით და, რამდენადაც შესაფერისი ჩანდა, ვაჩვენეთ რა ორი ქალაქის, ზეციურისა და მინიერის, ისტორიული ევოლუცია, შეერთებულნი დასაბამიდან დასასრულამდე. მინიერმა ქალაქმა თავისთავად შექმნა, ყოველგვარი წყაროდან ან აგრეთვე ადამიანებიდან, ყალბი ღმერთები, რომლებიც მოისურვა, რათა მათ დამორჩილებოდა მსხვერპლშენიერვის მეშვეობით. ამის ნაცვლად, ზეციური ქალაქი, რომელიც დევნილია ამ ქვეყანაზე, არ ქმნის ყალბ ღმერთებს, არამედ ჭეშმა-

⁶² Cfr. Dodaro R., I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città, in: *Etica & Politica*, IX, 2007, 42, 48.

რიტი ღმერთის მიერ შეიქმნა და თავად არის მისი ჭეშმარიტი მსხვერპლშენიშვა. თუმცა ორივე მათგანი თანაბრად იყენებს დროებით სიკეთეებს და ორივე მათგანი აყენებს ზიანს ბოროტებას განსხვავებული რწმენით, განსხვავებული იმედით, განსხვავებული სიყვარულით, ვიდრე არ გაიყოფიან საბოლოო განკითხვით და ვიდრე თითოეული არ მიაღწევს საკუთარ დასასრულს, რომელსაც ბოლო არა აქვს“⁶³.

ეს სიტყვები ავგუსტინესეული ორი ქალაქის ცნების არსის გაგებას მოითხოვს, რომელიც გაგებული უნდა იქნეს არა იმდენად სოციალურ-პოლიტიკური საზრისით, რამდენადაც მისტიკური აზრით. განსხვავება *civitas terrena*-ს და *civitas caelestis*-ს შორის ისტორიული ხასიათისა არაა, ვინაიდან ორივე მათგანი, მაშინ როცა ერთმანეთში *permixtae* (შერეულნი) არიან, ისტორიის წარმავლობაშია ფესვგადგმული, რაც გამორიცხავს, რომ *civitas caelestis* კეთილთა და სრულყოფილთა სასუფეველია. პირიქით, განსხვავება *სტატუსშია*: ზეციური ქალაქი მომლოცველია მიწაზე, მაშასადამე, აქვს შეგნება, რომ შემდგომი განზომილებაც არსებობს, რომ მისი არსებობა (მიწიერი) ჭეშმარიტი არსებობის (ზეციურის) მომასწავებელია, მაშინ, როცა მიწიერი ქალაქი განძარცვულია მეტაისტორიული გახსნილობისგან (სწორედ ამიტომ წარმართთათვის რომის დასასრული სამყაროს დასასრულს ემთხვევა!).

მაგრამ ამ ორ ქალაქს შორის, აგრეთვე, არსებობს სოციალურ-რელიგიური წინააღმდეგობა: *civitas caelestis*-ს ამოძრავებს ღმერთი (და ის მომლოცველობს ზეციურობის მოლოდინში), ხოლო *civitas terrena* მის ღმერთიურ თვისებებს ინახავს. ვინაიდან, როგორც აღინიშნა, რომის *civitas* თავად აცხადებდა თავს კანონიერად საჯარო თაყვანისცემაში, საკუთარ ანტიკურობას რომ ზეიმობდა და ღმერთების მფარველობის ქვეშ რომ აყენებდა თავს, რის გამოც ყოველ ქალაქს ჰყავდა თავისი ღმერთები, ხოლო *civis romanus* ემთხვეოდა *religiosus* ყოფნას. „ორ ქალაქს შორის დაპირისპირება არაა იმდენად დროებითი ადგილების, სტრუქტურების

⁶³ ავგუსტინე, *De civitate Dei*, XVIII 54, 2.

ან დაწესებულებების, არც კოსმიურ-მეტაფიზიკური იდენტობების დაპირისპირება, რამდენადაც ცხოვრების გაგების ორ სხვადასხვა ფორმას შორის დაპირისპირება, ერთი – საკუთარი თავის ქედმაღლურ და ეგოისტურ მტკიცებაში ჩაკეტილი, რაც წარმართობაში ეძებდა უბადრუკ რელიგიურ თუ პოლიტიკურ თავშესაფარს, ხოლო მეორე – გახსნილი რწმენაში, იმედსა და სიყვარულში, რომელსაც ქრისტესა და ეკლესიაში შეუძლია აღადგინოს და გააძლიეროს დროთა სისავსის ერთობა, იდეალურად შეკრა დრო და მარადისობა, რწმენა და ხედვა, მინიერი მშვიდობა და ზეციური მშვიდობა“⁶⁴. ამიტომაც, *De civitate Dei*-ს ხედვით, დაპირისპირება არაა ეკლესიასა და იმპერიას შორის, არამედ ბოროტსა და კეთილს შორის, იმანენტურობასა და ტრანსცენდენტურობას შორის. მინაზე მომლოცველი *civitas caelestis* ისტორიულ, კულტურულ და პოლიტიკურ კატეგორიებს კი არ ცვლის, არამედ მორალურ კატეგორიებს, რამდენადაც ძალა ადგილს უთმობს თვინიერებას, ომი – მშვიდობას.

⁶⁴ Luigi A., Introduzione a La Città di Dio, Rusconi, 1990, p. 37.