

Historia filozofii 21

Filozofia chrześcijańska Augustyna

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Poprzednio próbowałem wyjaśnić zarówno jego związek z neoplatonizmem, który stał się katalizatorem dostrzeżenia prawdy chrześcijaństwa, jak i jego krytykę wad neoplatonizmu. Dlatego dziś chcę zobaczyć, jak poskładał on te elementy w całość i jak ten schrystianizowany platonizm odnosi się do świętego Augustyna. Skoro jest to schrystianizowany platonizm, należałoby się spodziewać, że w jego centrum leży teoria form.

I z pewnością tak jest. W rzeczywistości Augustyn postrzega formy jako transcendentne w umyśle Boga i immanentne w stworzeniu. I oczywiście to neoplatońska nuta, a nie Platon jako taki, sprawia, że jest to możliwe dzięki platońskiej koncepcji emanacji.

Zatem w umyśle Boga formy postrzegane są jako prawdy wieczne, rationes eterne, myśli wieczne, prawdy wieczne. Tak, są one archetypami, wzorcami w umyśle Boga. Pojęcie to zostało po raz pierwszy wprowadzone przez medioplatoników.

W języku Augustyna jest to to samo, co mówienie o wiecznej mądrości Boga, o Jego przedwiedzy, o Jego wiecznych zamysłach, zgodnie z którymi stworzył i działa w stworzeniu. A zatem o rationes eterne. A w samym stworzeniu, rationes seminales, czyli o seminalnym rozumie, seminalnych myślach, seminalnych prawdach.

Niejako nasiona, które dają potencjał rozwoju w naturze. A w swojej długiej, długiej pracy nad dosłowną interpretacją Księgi Rodzaju, interesującej pracy, próbuje on nie tylko skomentować opis stworzenia z Księgi Rodzaju, ale także splata go z teorią form. Rozumiecie? Tak więc wszystkie kolejne rodzaje rzeczy w stworzeniu znajdują się w zalążkowej formie pierwotnego aktu stworzenia i następnie się rozwijają.

Ale te formy zalążkowe to formy, które nadają porządek, naturę, różnym gatunkom rzeczy. Jeśli więc chcesz poznać naturę gatunku, istotę czegoś, musisz poznać formy. Cóż, to możemy dostrzec dość łatwo, ponieważ tak bardzo tkwi to w tradycji platońskiej.

Ale to natychmiast stawia pytania epistemologiczne. Jak możemy poznać te formy? I oczywiście w dziele Platona znajdujemy jedną odpowiedź, dialektykę, która pozwala nam przypomnieć sobie, co jest wrodzone. Ale dla Augustyna nie są one wrodzone ludzkiemu umysłowi.

U Arystotelesa znajdujemy inną odpowiedź, o ile formy są immanentne w rzeczach, w szczegółach, poprzez abstrahowanie form w myśleniu od naszego doświadczenia całych klas szczegółów. Ale nie, to też nie Augustyn. Jest na to zbyt platoński.

Pytanie zatem wciąż brzmi: jak to się stanie? W rzeczywistości różni interpretatorzy Augustyna wysunęli różne teorie. Jedna z nich zakłada, że istnieje dana przez Boga wrodzona wiedza. A zatem przychodzimy na ten świat z czymś w rodzaju tego, co mój przyjaciel lata temu nazwał kanałem do Boga, dzięki któremu te idee mogą być obecne w umyśle.

Wydaje się, że Augustyn nie podziela tego poglądu. Istnieje inny pogląd, że ludzki umysł jest w stanie w jakiś sposób uzyskać bezpośredni dostęp do umysłu Boga. I poznać myśli Boga takimi, jakie są w Jego umyśle, dzięki jakiejś niezwyklej iluminacji.

Ale oczywiście oznaczałoby to, że dusza bezpośrednio dostrzega samą istotę Boga. A Augustyn z pewnością tego nie mówi. Dostrzega wiele tajemnic dotyczących natury Boga.

A w każdym razie, skoro mówimy o ogólnej ludzkiej wiedzy o formach, musiałoby to oznaczać, że najbardziej pogańscy z niewierzących, którzy posiadają wiedzę o formach, znają istotę Boga. I to również nie wydawało się słuszne w przypadku chrześcijańskiego Augustyna. Więc jaka jest ta relacja? Stumpf ją przedstawia, choć brzmi to trochę jak Arystoteles.

Coblestone dobrze to przedstawia. Nie chodzi o to, żebyśmy uzyskali bezpośredni dostęp do umysłu Boga. Nie, nie o to chodzi.

Chodzi raczej o to, że Bóg oświeca ludzki umysł. Bóg rzuca światło na umysł, abyśmy mogli widzieć, rozpoznawać formy i naturę rzeczy w świecie szczegółów. Są one tam nieuchronne.

Różnica w stosunku do Platona polega na tym, że nie pojmujemy form w ich transcendentnym statusie. Różnica w stosunku do Arystotelesa polega na tym, że nie abstrahujemy ich po prostu, poprzez zwykłe, naturalne działanie ludzkiego umysłu, od doświadczenia szczegółów. Wymaga to iluminacji, boskiej iluminacji, której Arystoteles nie dostrzegał.

Zatem Augustyn twierdzi, że wszyscy ludzie mają dostęp do wiecznej prawdy o naturze rzeczy stworzonych dzięki ogólnemu oświeceniu ludzkiego umysłu. I, hm, Augustyn chętnie cytuje fragmenty Biblii na poparcie swoich poglądów. Cytuje też Ewangelię Jana 1 o Logosie, światłości, która oświeca każdego, kto przychodzi na świat.

Powszechne, powszechne oświecenie przez boskiego Logosa. Zauważmy zatem, że doktryna Logosu staje się w tym momencie niezwykle ważna. Epistemologiczna funkcja Logosu w oświecaniu umysłu, która nabiera w tym momencie znaczenia, polega na tym, że Logos porządkuje stworzenie.

Zarówno metafizyczne, jak i epistemologiczne funkcjonowanie Logosu. Zatem to, co posiadasz w ludzkiej wiedzy, to, że tak powiem, boski, bosko-ludzki concursus. Termin concursus jest później często używany przez teologów, aby mówić o tym, w jaki sposób boska aktywność, wraz z ludzką aktywnością, te dwa współdziałające, eee, boska aktywność współdziałająca z ludzką aktywnością, umożliwia poznanie myśli.

Bosko-ludzkie porozumienie. Augustyn chce oczywiście powiedzieć to samo, co niektórzy z ojców Kościoła o wiedzy, jaką posiadali niektórzy pogańscy pisarze. Że, no cóż, jeśli oni to wiedzą, to dzięki Bogu.

I w tym sensie wszelka prawda pochodzi od Boga, bez którego nie moglibyśmy jej poznać. Co wydaje mi się całkowicie spójnym rodzajem teizmu. Skoro teizm zakłada ciągłą zależność stworzeń od Boga, to z pewnością powinno to obejmować ciągłą epistemologiczną zależność stworzeń od Boga.

A zatem Augustyn mówi o tej zależności epistemologicznej. O bosko-ludzkim współistnieniu. Bóg współpracuje z ludzką działalnością, aby umożliwić poznanie.

Tak więc, jeśli chodzi o epistemologię, tak to właśnie wygląda. I można to dostrzec w wielu jego pracach. W książce zatytułowanej „Przeciwko akademikom”.

No cóż, powiedzmy, że przeciwko akademikom. Mówiąc o akademikach, ma na myśli sceptyków z akademii. Pamiętasz, że w historii hellenistycznego sceptycyzmu istniał pierwotny grecki sceptycyzm?

Potem nastąpił etap w akademii platońskiej w jej późniejszej historii, który nabrał sceptycyzmu. Właśnie na ten sceptycyzm odpowiada on w „Przeciwko akademikom”. Ludzie tacy jak Karneliusz i tak dalej.

I argumentuje przeciwko negacji sceptyków, że posiadamy prawdę. Twierdzi, że wszyscy ludzie posiadają prawdę. A jego przykłady prawdy, którą posiadamy, obejmują prawdy logiczne.

Prawda logiczna to taka, która ma logiczną formę prawa tożsamości, czyli prawa niesprzeczności: A równa się A. A nie jest nie-A. Prawdy tego rodzaju. Obejmuje ona wiedzę o samoistnieniu.

Jego słynne twierdzenie, że jeśli się mylę lub zostałem oszukany, nadal muszę istnieć. Zobaczcie, czy to jest prawnie uzasadnione. Nawet sceptyk to wie.

Jeśli twierdzi, że nie wie, to przynajmniej musi istnieć, żeby nie wiedzieć. Zobacz: lawsome. Mówi o roli dialektyki w wydobywaniu tego rodzaju prawd na światło dzienne.

A w innym ze swoich dzieł, zobaczmy, rozwija on nawet kwestię wolnego wyboru woli. W innym ze swoich dzieł rozwija argument na rzecz istnienia Boga na tej podstawie. Jego argumentem jest to, że prawdy, prawdy szczegółowe, są prawdziwe tylko dlatego, że uczestniczą w prawdzie.

Przez duże T. To znaczy, muszą uczestniczyć w tym, co jest samą istotą i naturą prawdy. A z definicji, istotą i naturą niezmienną prawdy, dzięki której wszystkie inne rzeczy prawdziwe mogą być prawdziwe, jest nikt inny jak Bóg Logos. I tak argumentuje on od prawd do prawdy.

Od Logoi do Logosu – jego argument na istnienie Boga. To prawdopodobnie pierwsza oryginalna próba chrześcijańskiego myśliciela, by rozwinąć argument teistyczny. I to właśnie on znajduje swoje echa u późniejszych pisarzy średniowiecznych.

Uważaj. Następnie, w innym ze swoich pism o nauczycielu, pyta, jak to się dzieje, że się uczymy. I jaką funkcję pełni w tym język? I zadaje pytanie, formę pytania, która przypomina nam Gorgiasza, starego sofistę i sceptyka.

Pamiętasz Gorgiasza? Który powiedział, że nic nie istnieje, a jeśli cokolwiek istnieje, to nie mogę tego wiedzieć, a nawet gdybym mógł, nie mógłbym tego przekazać. Cóż, Augustyn stawia problem w ten sposób. Jeśli już znasz znaczenie moich słów, nie powiem ci niczego, czego nie wiesz.

Jeśli nie rozumiesz znaczenia moich słów, nie mogę ci powiedzieć niczego, czego nie wiesz. Jak więc mogę cię nauczyć? Owszem, trzeba przyznać, że istnieje strasznie uproszczona koncepcja języka, która to sugeruje, podobnie jak sposób, w jaki uczymy się języka, i tak dalej. Ale on stawia właśnie taki dylemat.

Jego zdaniem to nie nauczyciel z zewnątrz nas uczy, ale nauczyciel w nas. Oświecając umysł ku prawdzie, a nauczyciel, który naucza w nas, to logos, oświecający umysł. To Chrystus naucza w nas; On jest nauczycielem.

Zatem sposób, w jaki Augustyn rozwija swoją epistemologię, opiera się na epistemologicznej funkcji logosu. I nie sposób nie zauważyć, jak jednoznacznie utożsamia logos z Chrystusem, nawiązując do prologu do Ewangelii Jana. Jakież pytania, komentarze? Cóż, to fascynujący obraz, jak łączy te elementy w całość.

Dobrze, a co z duszą ludzką? A co z duszą ludzką? Cóż, po pierwsze, dusza nie jest bytem materialnym, jak myśleli stoicy i Tertulian. To oczywiście substancja niematerialna. I znowu, dusza nie jest czymś preegzystującym, wiecznym, jak myślał Platon, a Orygenes poszedł w jego ślady.

A jego powodem jest to, że dusza podlega zmianom. Może nie jest bytem przestrzennym, materialnym, ale jest bytem doczesnym i podlega zmianom. Nawiasem mówiąc, analizuje trzy poglądy na temat pochodzenia duszy.

Jedną z nich jest teoria preegzystencji, którą odrzuca, i którą w dużej mierze odrzucała myśl chrześcijańska przez wieki. Z kilkoma wyjątkami. Rozważa on tertuliański pogląd stoików, że dusza jest przekazywana poprzez fizyczną reprodukcję, który Tertulian również akceptował.

Rozważa on kreacjonistyczny pogląd, że dusza indywidualna jest stwarzana przez Boga oddzielnie w pewnym momencie po poczęciu i nie potrafi się zdecydować między dwoma ostatnimi. Nie jest więc pewien pochodzenia, ale jest pewien, że nie istniała ona preegzystując. Innymi słowy, człowiek to racjonalna dusza, która korzysta z ciała.

I to jest sformułowanie, którego czasami używa: dusza rozumna korzystająca z ciała. W późniejszych pismach zdaje się uważać, że nie przypisuje to ciału należnego mu miejsca. I skłania się ku określeniu dusza rozumna z ciałem.

Jesteś więc duszą i ciałem, a nie tylko duszą korzystającą z ciała. To korzystanie z ciała brzmi zbyt platończo, ale to cała osoba jest rozumną duszą i ciałem. Jednocześnie jednak chce powiedzieć, że tylko duszę należy postrzegać jako substancję niematerialną, a zatem zdolną do odrębnego istnienia.

A zatem nieśmiertelność duszy wynika z faktu, że jest ona niematerialną substancją, częścią substancji złożonej, jaką jest cała osoba. W rezultacie chętnie posługuje się niektórymi argumentami Platona na rzecz nieśmiertelności duszy. Na przykład argumentem, że dusza, będąc niematerialna, nieprzestrzenna, jest niepodzielna.

Jeśli jest niepodzielne, jest niezniszczalne, a zatem nieśmiertelne. Pamiętaj to u Platona. Argumentuje to w swoich monologach.

Ale prowadzi też dialog na temat nieśmiertelności, gdzie posługuje się kolejnym platońskim argumentem, że to dusza daje życie ciału, a dawca życia, będąc dawcą życia, nie może umrzeć. Ponieważ ciało zależy od duszy. Dusza nie zależy od ciała.

A dusza, niezależna od ciała, przetrwa śmierć ciała. Zatem jego argumenty za nieśmiertelnością są w istocie argumentami greckiej filozofii. Podobnie jego pogląd na to, jak dusza rządzi ciałem.

Ci, którzy, podobnie jak stoicy, mieli materialistyczny pogląd na duszę, wyobrażaliby ją sobie jako rozproszoną przestrzennie w całym ciele. Energetyzującą i ożywiającą zmysły i funkcje ciała. Augustyn jednak jest na tyle trzeźwy, by dostrzec, że skoro dusza jest niematerialna, to nie może być rozproszona przestrzennie.

Zatem zamiast rządzić ciałem poprzez dyfuzję, rządzi nim poprzez poświęcanie mu uwagi. Wpływa na poszczególne części ciała, skupiając na nich uwagę. Właściwie, podejrzuwam, że istnieją na to pewne dowody empiryczne.

Wiesz, jeśli chcesz wiedzieć, co czujesz niejasno w nodze, to ją badasz, prawda? Skupiasz uwagę umysłu na nodze. Nie musisz na nią patrzeć. Po prostu starasz się skupić na doznaniach w nodze.

Być może oprócz odczuwania, patrzenia na to. Tak więc, to zasługa tej właśnie żywotnej uwagi, uwagi mentalnej. Pamiętacie, jak ostatnio wspomniałem, że jedną z rzeczy, które robią na nim wrażenie w umyśle lub duszy, jest to, że potrafią sięgać w przestrzeń i obejmować myślami rzeczy oddalone o mile.

Wiesz, myśli wielu ludzi od kilku dni krążą wokół Waszyngtonu i przesłuchają w Senacie. Ciekawe. Mile stąd.

A jednak, jak to się mówi, gdzie były ich umysły? Pod tym względem ich umysły były gdzie indziej niż we własnych ciałach. A zatem nieśmiertelność duszy i sposób, w jaki rządzi ona ciałem. Ale najciekawszą rzeczą w ludzkiej duszy, przynajmniej dla mnie, u Augustyna, jest sposób, w jaki zgłębia on koncepcje czasu i wieczności.

I to się ujawnia w tym fragmencie, który masz w „Wyznaniach” w Antologii Kauffmana, poczynawszy od 510 i kończąc na 520. To kolejny przypadek, w którym pojawia się coś, co wydaje się platońskim punktem widzenia, który zostaje przeniesiony na grunt chrześcijaństwa. Czas, dla Platona, pamiętasz, w „Timajosie”, był opisywany jako zmieniający się obraz wieczności.

Bo w świecie czasu, biorąc pod uwagę linię podziału, w świecie czasu mamy zmienne szczegóły. W sferze wieczności mamy niezmiennie formy. I oczywiście szczegóły są zmiennymi kopiami niezmiennych form.

Czas jest zmiennym obrazem wieczności. Tak to platoński sposób mówienia o tym. W przeciwieństwie do Arystotelesa, który twierdził, że czas jest po prostu miarą ruchu fizycznego.

Tyle mil na godzinę, sposób pomiaru ruchu, przebytej odległości. Cóż, pogląd Augustyna bardziej odbiega od Platona. I bada naszą świadomość czasu, czas taki, jaki jest w duszy.

Innymi słowy, to ćwiczenie w introspektywnym opisie psychologicznym. Badanie psychologii świadomości czasu, introspektywnie. I wskazuje, że w duszy realny jest tylko czas teraźniejszy.

Przeszłość nie istnieje teraz, poza teraźniejszą pamięcią o przeszłości. Ale ona jest teraźniejsza i rzeczywista. Pamięć jest prawdziwa.

Przyszłość jeszcze nie nadeszła, ale jest obecna w naszym obecnym oczekiwaniu przyszłości. I tak, w obecnym doświadczeniu duszy, w tym momencie, widząc, przeszłość staje się teraźniejszością dzięki pamięci. Przyszłość staje się teraźniejszością w oczekiwaniu.

Ale tylko ta teraźniejszość jest prawdziwa. Brzmi to jak zawiły sposób działania. Ale to prawda, prawda? Teraz możesz cieszyć się przewidywaniami przyszłości.

Możesz teraz cieszyć się wspomnieniami z przeszłości. Ale cieszysz się nimi teraz, rozumiesz, w teraźniejszości. A zatem, ten czas minął, czas nastał i przeminął.

Czas to królestwo zmiany, stawania się i przemijania istnienia. Królestwo powstawania i rozpadu. Czas.

To jest augustiańskie spojrzenie na czas. Czy słyszysz tę augustiańską nutę w znanym hymnie: „Zmianę i rozkład widzę wszędzie wokół? Zmianę i rozkład widzę wszędzie wokół”? Dobrze. To teraźniejszość jest realna, ale jednocześnie wszystkie czasy są obecne w duszy.

Przeszłość jest teraźniejszością, przyszłość jest teraźniejszością. Wszystkie te chwile są obecne w duszy. A dusza doświadcza ich jako wiecznie obecnego teraz.

To teraz doświadczasz przeszłości i przyszłości. W teraźniejszości. Więc wszystkie czasy są teraz obecne w duszy.

Zrozumcie to, a zrozumiecie, co ma na myśli, mówiąc o Bogu jako o wiecznym, niezmiennym i ponadczasowym. Bóg jest wieczny, niezmienny i ponadczasowy. Bo jeśli w Bogu nie ma zmiany, idąc za greckim modelem, jeśli w Bogu nie ma zmiany, to nie ma przeszłości, która przestałaby istnieć w Bogu, ani przyszłości, która jeszcze nie zaistniała.

Bóg jest niezmienny, zatem w tym sensie bez czasu. Nic się nie zmienia w Bogu ani w Jego myśli. Ponieważ przez cały czas ma On doskonałą wiedzę o wszystkich naszych przeszłych i przyszłych czasach.

W tym sensie On jest poza czasem. Sam jest ponadczasowy. Tak, wiedza Boga dotyczy rzeczy ponadczasowych, ponadczasowych przykładów.

Wiedza Boga to wiedza o formach tych ponadczasowych wzorców, które nie powstają ani nie przemijają. A On zna szczegóły poprzez znajomość form. Form, które nadają im byt.

Zatem, kiedy Bóg stworzył niebo i ziemię, stworzył zmianę i czasy, które stają się i przemijają. Przychodzą i odchodzą. Zatem życie ludzkie różni się od życia boskiego.

Ludzka wiedza będzie się różnić od wiedzy boskiej. Nawet nasza znajomość wiecznych prawd będzie się różnić od bezpośredniej i intuicyjnej wiedzy Boga o tych wiecznych prawdach. Ludzka dusza znajduje się zatem w sferze zmian.

Czy to się zgadza? Wiesz, po przeczytaniu Dr. Seussa wczorajszego , przezabawnego wieczoru, zastanawiam się, czy to, co słyszysz, to brzęk słów, czy dzisiejsze idee. Mówienie o czasach, które się przemijają, może być po prostu brzęczeniem rymów u Dr. Seussa. Złapałeś ideę? Mam na myśli ideę Augustyna, a nie Seussa.

Tak, Janelle. Powiedz to jeszcze raz. Jak natura jest kształtowana.

Och, dobrze. Myśl Boga składa się z rationes eterne, tych wiecznych prawd w umyśle Boga. To, co Bóg myśli, ma niezmiennie formy.

Kiedy Bóg stwarza świat zmian, widzicie, to, co robi, to co robi, to tworzy świat, który uczestniczy w tych archetypowych formach. Tak. Świat, który jest uporządkowany obecnością form założycielskich, rationes seminales.

Ale w świecie zmian, ucieleśnienie tych konkretnych form jest czymś, co powstaje i przemija. Dobrze? Otóż, nie znamy tych form takimi, jakie są w umyśle Boga bezpośrednio. Nie mamy takiego wglądu w boską istotę.

Bóg tak. Ma więc doskonałą wiedzę o nich. Ale, jakkolwiek byśmy nie szukali w naszych duszach, znajdziemy czas.

Powstawanie. Odchodzenie. Nasze doświadczenie szczegółów.

Ale nasze doświadczenie konkretów jest takie, że umysł oświecony logosem, potrafi rozpoznać esencje , naturę , formę rzeczy w świecie konkretów. Czy to pomaga? Tak. I to jest to oczywiste pytanie, które, no cóż, wpędza średniowiecze w kłopoty.

I, hm, wygląda na to, że chcą mieć jedno i drugie. Bo z jednej strony Augustyn mówi o Bogu, który mnie kocha i zna mnie na wylot. Z drugiej strony mówi o Bogu, który zna formy.

Tak. Czy to może być wiedza o obu? Pytanie brzmi, jaki jest związek – i tu lepiej to wróćmy – jaki jest związek indywidualnego „ja” z formami, z wzorcami? A Augustyn zdaje się myśleć, że istnieje różnorodność form, w których uczestniczę. Różnorodność form, w których uczestniczę.

Forma człowieczeństwa. Eee, przypuszczalnie, eee, forma śmiałości. To, tamto i inna forma cech fizycznych, inne rodzaje cech.

I tak, znając konkretną kombinację wielu form, rozumiesz, on zna mnie jako konkretną kombinację tych wielu form. Otóż, ta interpretacja Augustyna, to jest interpretacja Augustyna, antycypuje sposób, w jaki postrzegają to niektórzy późniejsi uczeni średniowiecza. Ta indywiduacja, i to jest termin, który jest przedmiotem tej dyskusji, ta indywiduacja jest zapewniona mocą osobliwie indywidualnej kombinacji wielu możliwych form.

To nie zadowoli wszystkich. Tak więc, gdy przejdziemy od Akwinaty do Dunsza Szkota, okaże się, że Duns Szkot chce powiedzieć, że oprócz wszystkich form, w których uczestniczę, istnieje jeszcze moja natura. To-to-ja.

Widzisz, hi-kay-a-tas, to-to. A wiek później, pół wieku później, eee, William Ockham mówi: zapomnij o formach. Wszystko, co istnieje, to ja i inne ja, i inne ja, jednostki.

Po co ci te formy? Twoje pytanie jest więc kluczowe. Widzisz, uderzające jest to, że jedną z wad teorii form jest to, że nawet jeśli potrafi ona wyjaśnić indywidualność, odrębną od natury gatunku, nawet jeśli teoria form potrafi wyjaśnić indywidualność, to i tak wydaje się stawiać na pierwszym miejscu to, co uniwersalne. I przypisywać indywidualności niższą wartość.

Rozumiesz? Niższa wartość. I to jest wpisane w hierarchię bytu, gdzie jednostka, która niedoskonale uczestniczy w pewnych ideałach, jest niżej w hierarchii. Więc tu są prawdziwe problemy.

Akwinata próbuje to zrobić za pomocą teorii, coś, tego co nazywamy formami substancjalnymi, indywidualnymi naturami. Że Bóg w jakiś sposób zna moją indywidualną naturę.

Ale taki jest kształt tego, co ma nadejść. Jakie jest pytanie, Dawidzie? Cóż, w pewnym sensie unika on problemu Platona, ponieważ ujmuje Boga jako aktywną, skuteczną, potężną przyczynę, której Platon nie miał. Ale być może traci przewagę Plotyna, że indywidualność powstaje w procesie emanacji.

Tak. Myślę, że można by odpowiedzieć, że dla Augustyna to, co Bóg stwarza, to zawsze jednostki. Bóg stwarza jednostki.

Z rationes seminales. Z formami seminalnymi. Tak.

Tak. Tak, przypuszczam, że tak, choć nie znajdziesz, by Augustyn odnosił się do Arystotelesa. Wydaje się, że pisma Arystotelesa zaginęły w tamtym czasie.

Odzyskano je dopiero później. Więc każdy Arystoteles, którego znał, pochodziłby z Arystotelesowskich, eee, elementów u Plotyna. Tak, proszę pana.

Masz więc rację, że coś tam wyczuwasz. Chociaż koncepcja wieczności jako bezczasowości, niezmienności, sięga samego Platona. Tak jest, proszę pana.

Wiecie, w teologii filozoficznej do dziś toczy się debata na temat tego, czy Bóg jest ponadczasowy, czy nie. Istnieją zasadniczo dwa różne poglądy na temat wieczności. Jeden głosi, że wieczność to ponadczasowość.

Drugie, że wieczność to wieczność. Wieczna, owszem, poprzez następstwo czasów. Ogólnie rzecz biorąc, wpływ platoński zmierza w kierunku wieczności.

I myślę, że w wielu przypadkach wpływ Arystotelesa. Natomiast wieczność wydaje się być, powiedzmy, bardziej współczesnym poglądem. Chociaż myślę, że jest też, hm, bliższy pogładowi hebrajskiemu.

Ale jest mnóstwo literatury na ten temat. Jeśli jesteś zainteresowany, jest książka Nelsona Pike'a, PIKE. Wykłada, o ile się nie mylę, na Uniwersytecie Kalifornijskim w Irvine.

Książka zatytułowana „Bóg i wieczność”, która przeczy teorii wieczności. No tak, prawda? Nie jestem pewien, czy jest jakaś różnica, rozumiesz. I to właśnie dzięki przyjęciu teorii form, które są niezmiennie i wieczne, Augustyn podziela również pogląd, że Bóg, zasadniczo forma wszystkich form, jest niezmienny i wieczny.

Więc nie jestem pewien, czy jest jakaś różnica. Różnica tkwi w sposobie, w jaki to jest sformułowane. Innymi słowy, ta introspektywna psychologia czasu jest dziełem Augustyna.

I oczywiście sposób, w jaki jest to wyrażone w doktrynie stworzenia, a nie emanacji, jest dziełem Augustyna. Ale zasadniczo pogląd na Boga jako ponadczasowego i niezmiennego jest poglądem Platona. I myślę, że to stwarza problemy.

Stwarza to problemy ze zrozumieniem pewnych rodzajów języka biblijnego. Rozumiesz? Bo jeśli istota jest niezmienna, w rozumieniu Arystotelesa, to nie może działać w danym momencie. Bo wtedy zmieniłaby się z niedziałającej w ten sposób w tym momencie na działającą w ten sposób w tym momencie.

Widzisz ? Rodzi to pytanie o to, co oznaczałaby radość w niebie z powodu grzeszników, którzy się nawracają. To znaczy, satysfakcję z ujrzenia, że to, czego oczekiwano, faktycznie się spełnia . Trudno byłoby zrozumieć, że Bóg ma jakieś cele, nad którymi pracuje.

Widzisz ? Ponieważ pojęcia celu są zorientowane na czas . A zatem trzeba przeformułować wszystkie te koncepcje w inne ramy pojęciowe, niż wydaje się to w potocznym języku angielskim. Co stwarza problem.

Właśnie dlatego niektórzy argumentują za wiecznością jako nieśmiertelnością , a nie za ponadczasowością. A ja wolę ten drugi pogląd. Wieczność.

No cóż... Carl. Tak. Tak.

Tak. Tak. Tak.

Oczywiście, myślenie w sensie podążania za tokiem rozumowania, czy podążania za tokiem refleksji, który meandruje od jednego punktu skupienia do drugiego, wiąże się ze zmianą punktu skupienia, przeniesieniem uwagi na krok w procesie logicznym. Dobrze? Ale myślę, że niezależnie od czyjegoś poglądu na wieczność, kiedy mówimy, że Bóg myśli, nie mamy na myśli, że Bóg działa poprzez sylogizmy, prowadząc do logicznych wniosków. Rozumiecie ? Bóg nie musi przechodzić przez ten proces.

Jeśli masz bystry umysł, wyciągasz pochopne wnioski. Ale Bóg jest tam pierwszy, że tak powiem. On intuicyjnie widzi koniec toku myślenia.

Jeśli jednak myślisz o Bogu jako wszechwiedzącym, wszechwiedzącym, czy to oznacza, że Bóg ma w swoim aktywnym, świadomym centrum uwagi – i dodam, że przez cały czas, dla dobra tych, którzy postrzegają wieczność jako wieczność – czy to oznacza, że Bóg ma wszystko przez cały czas w aktywnym, świadomym centrum swojej uwagi, tak że nie ma zmiany w centrum Jego myśli? Rozumiesz ? Cóż, właśnie tutaj trudność w posługiwaniu się zwykłymi sformułowaniami języka Pisma Świętego, na przykład, stwarza problemy. Bo co miałoby znaczyć , że na przykład Bóg mówi: „Ich grzechów już nie wspomnę”? A co z figurą retoryczną, że Bóg żałował, że uczynił to i to? Rozumiesz ? Wydaje się, że mówi o zmianie zdania. Myślę więc, że język wieczności w myśli Boga, choć bardzo łatwo radzi sobie z ideą, że Bóg nie musi działać poprzez sylogizmy, wydaje się stwarzać trudności w tym sensie, że stosunek Boga do czegoś się zmienia.

Musiałoby to stać się po prostu fenomenalnym językiem, językiem tego, jak to się ludziom wydaje. Rozumiesz ? Ale w rzeczywistości, cóż, czym to jest w rzeczywistości? I w rozmowach o Bogu tkwisz w rodzaju, eee, eee, języka

metaforycznego. I możesz zacząć się zastanawiać, czy tak naprawdę uprawiasz teologię, czy tylko antropologię, mówiąc o Bogu.

Mówisz o naszym doświadczeniu, prawda? Mówisz o Bogu. Widzisz problem? To problem podobny do tego, z jakim borykają się Kant, Kierkegaard i inni. Współczesna teologia jest tego bardzo świadoma.

Czy Augustyn ma jakiś cel, czy też tylko przez... Nie, jest bardzo... Och, cofnijmy to. Czy tylko przez oświecenie? Cóż, widzicie, nie ma poznania czegokolwiek poza boskim oświeceniem. Zatem truizmem jest stwierdzenie, że poznanie Boga następuje przez oświecenie.

Nie, widzisz, gdyby to było wyłącznie przez iluminację, umysł byłby bierny i nawet nie wiedziałbyś. To czasownik czynny. Iluminacja oświeca umysł, abyś mógł widzieć okiem umysłu.

Ale musisz widzieć w iluminacji. Tak, dobrze. Jak poznajemy Boga? Tak, to znaczy, zastanawiając się nad stworzeniem, jego pięknem, jego porządkiem, jego formami, tak, człowiek zaczyna pojmować źródło piękna, dobra, porządku, formy, w którym uczestniczy całe stworzenie.

Więc w tym sensie można by powiedzieć: tak, niebiosy głoszą chwałę Boga. Tak. I ten argument za istnieniem Boga, od prawdy do prawdy, można by w tym sensie zilustrować argumentem od dóbr do dobra, od piękna do piękna.

Rozumiesz? Formy do formy i tak dalej. Więc tak, istnieje pewna naturalna wiedza o Bogu, która jest możliwa. I myślę, że każdy miałby wielki problem z konsekwentnym zaprzeczaniem temu, ponieważ oznaczałoby to, że gdyby nie było naturalnej wiedzy o Bogu, nie byłoby koncepcji Boga poza dostępem do jakiegoś szczególnego boskiego samoobjawienia.

Widzisz, to po prostu nieprawda. Istnieje wiele koncepcji Boga, różnego rodzaju. Ale jak wyjść poza tę naturalną wiedzę o Bogu? I to jest pytanie, które chciałbym poruszyć: doświadczenie religijne.

Dobrze? I to jest pytanie, ponieważ w tradycji platońskiej, neoplatońskiej, jak zauważyliśmy, istnieje mistyczne podejście do Boga. A co z Augustynem? Widzisz, to oczywiste pytanie. W porządku.

W dziesiątej księdze „Wyznań” pyta: „Co kocham, kiedy kocham Boga? Co kocham, kiedy kocham Boga?”. A jego refleksja na ten temat przebiega w kilku krokach. Krok pierwszy: nie kocham piękna fizycznego, kiedy kocham Boga. I nie pomniejsza piękna fizycznego.

Po prostu miłość do Boga to nie tylko miłość do czegoś, co jest fizycznie piękne. To, co kocham, to coś w mojej duszy. Dlaczego w mojej duszy? Ponieważ są w niej przeżytki wieczności.

W jaki sposób? Że wszystkie czasy są teraz obecne i wiecznie obecne w mojej duszy. Przeszłość, przyszłość i teraźniejszość. To jest przeżytek tego, czym jest wieczność.

I zawsze obecny teraz. Zatem, kiedy kocham Boga, to, co kocham, jest czymś w mojej duszy i muszę do Niego dotrzeć poprzez moją duszę. Poza życiem, które łączy ciało i duszę, poza wszystkimi moimi zmysłowymi percepcjami, nawet poza moją pamięcią o przeszłych percepcjach zmysłowych, poza moją pamięcią o przeszłych percepcjach zmysłowych, poza moją pamięcią o całej mojej wiedzy, jaką posiadam, o matematyce i wszystkim innym, co wprowadza mnie w formy, poza wiedzą, którą posiadam dzięki dialektyce, która jest niezależna od obrazów zmysłowych, poza moimi uczuciami.

Otóż, nie znajduję Boga w postrzeganiu zmysłowym, nie znajduję Boga w uczuciach, nie znajduję Boga w mojej wiedzy o formach ani w mojej pamięci. Rozumiesz? Ale raczej, kiedy szukam Boga, On mówi: szukam tego dobra, tej błogosławionej rozkoszy w dobru, która raduje się prawdą, samego dobra. Rozumiesz w tym platoniczną nutę? Szukam dobra, źródła wszelkich form.

W Wyznaniach zatem znajdujemy, że mówi o Bogu jako o swojej miłości, swoim życiu, o Bogu jako o dobru, pięknie, prawdzie. Czy jest w tym coś z mistycyzmu? Cóż, kusi mnie, by odpowiedzieć i tak, i nie. Nie, w tym sensie, że tylko poprzez to, co Bóg uczynił, zstępując do nas w Chrystusie, naprawdę poznamy Boga.

Ale tak, w tym sensie, że w bliskości doświadczenia religijnego istnieje Bóg, który wie, co się dzieje, co wiąże się z dyscypliną umysłu i duszy, odwracając się od wrażeń zmysłowych i sięgając poza wiedzę, nawet o niezmiennych prawdach. Rozumiesz? I tak czasami brzmi, jakby doceniał ten rodzaj mistycznego doświadczenia, o którym mówi Plotyn. Przyznaję, że to dwuznaczne.

Tak, bo myślę, że Augustyn ma w tej kwestii bardzo ambiwalentny stosunek. Czasami mówi językiem neoplatońskim o doświadczeniu religijnym, a czasami ogranicza się do języka bardziej biblijnego. Ale te dwa pojęcia, przynajmniej w „Wyznaniach”, gdzie mowa o doświadczeniu religijnym, są tak ściśle splecione i zmieszane, że zdaje się ich nie rozróżniać.

Więc myślę, że odpowiedź brzmi: jest to niejednoznaczne. Cóż, myślę, że wynika to implicite z tego, co mówiliśmy. Istnieje naturalna wiedza dostępna dla wszystkich dzięki światłu logosu, wiedza o naturze rzeczy stworzonych.

Dostępna jest naturalna wiedza o istnieniu Boga. Świadczy o tym na przykład jego argumentacja dotycząca istnienia Boga. Ale o tyle, o ile ta wiedza o Bogu w

doświadczeniu religijnym jest możliwa dzięki przyjściu Chrystusa i przebaczeniu, które mamy.

I to jest dla niego ważne. Bo to mocą Bożego przebaczenia dusza zostaje oczyszczona z tego, co zniewala i hamuje, a z poczuciem winy uniemożliwia wyjście poza to, co zmienia się w kierunku Boga. Trzeba więc po prostu powiedzieć, że Augustyn jest bardzo świadomy roli Ewangelii w naszym poznaniu Boga.

Tak, jestem tego bardzo świadomy.