

История философии 21

Христианская философия Августина.

Автор: д-р Артур Холмс из Уитонского колледжа.

В прошлый раз я пытался объяснить как его зависимость от неоплатонизма, которая послужила катализатором для его постижения истины христианства, так и его критику недостатков неоплатонизма. Сегодня же я хочу рассмотреть, как он собрал все эти элементы воедино и как этот вид христианизированного платонизма выглядит для святого Августина. Поскольку это христианизированный платонизм, естественно, можно ожидать, что в его основе лежит теория форм.

И это, безусловно, так. Фактически, Августин рассматривает формы как трансцендентные в разуме Бога и неотъемлемо присущие творению. И, конечно же, именно неоплатоническая точка зрения, а не Платон как таковой, делает это возможным благодаря платоновской концепции эманации.

Таким образом, в разуме Бога формы воспринимаются как вечные истины, *rationes eterne*, вечные мысли, вечные истины. Да, в разуме Бога это архетипы, образцы. Это понятие впервые было предложено средними платониками.

На языке Августина это то же самое, что говорить о вечной мудрости Бога, предвидении Бога, Его вечных замыслах, согласно которым Он сотворил мир и действует в творении. Таким образом, *rationes eterne* (вечное разумение). А в самом творении *rationes seminales* (семенное разумение), то есть семенной разум, семенные мысли, семенные истины.

Иными словами, семена, дающие природе потенциал для развития. И в своей долгой, очень долгой работе о буквальном толковании Книги Бытия, весьма интересной работе, он пытается не только прокомментировать повествование о сотворении мира в Книге Бытия, но и сплетает его с этой теорией форм. Понимаете? Таким образом, все последующие виды вещей в творении находятся в исходной форме первоначального акта творения и впоследствии развиваются.

Но эти основополагающие формы, следовательно, являются формами, которые придают порядок, природу различным видам вещей. Поэтому, если вы хотите узнать природу вида, сущность чего-либо, вы должны знать формы. Что ж, это мы можем довольно легко увидеть, потому что это так тесно связано с платоновской традицией.

Но это сразу же порождает эпистемологические вопросы. Как мы можем познать формы? И, конечно, в работах Платона есть один ответ, полученный с

помощью диалектики, который позволяет нам вспомнить, что является врожденным. Но для Августина они не являются врожденными в человеческом разуме.

У Аристотеля вы получаете другой ответ, поскольку формы неизбежны внутри вещей, внутри частных, путем абстрагирования форм в мышлении от нашего опыта целых классов частных. Но нет, это тоже не Августин. Он слишком платоновский для этого.

Итак, вопрос по-прежнему заключается в том, как это будет происходить? На самом деле, разные толкователи Августина выдвинули разные теории. Есть один, кто считает, что существует дарованное Богом врожденное знание. Таким образом, мы приходим в эту жизнь, имея, как сказал один мой друг много лет назад, своего рода канал связи с Богом, благодаря которому эти идеи могут присутствовать в нашем сознании.

Похоже, Августин говорит не так. Существует и другая точка зрения, согласно которой человеческий разум тем или иным образом способен получить прямой доступ к разуму Бога и познать мысли Бога такими, какими они существуют в Его разуме, благодаря некоему удивительному озарению.

Но, конечно, это означало бы, что душа непосредственно созерцает саму сущность Бога. А Августин, безусловно, так не утверждает. Он видит много тайны в природе Бога.

В любом случае, поскольку мы говорим об общем человеческом знании форм, это должно означать, что даже самые языческие из неверующих, обладающие знанием форм, знают сущность Бога. И это тоже казалось неправильным для христианского Августина. Так каково же это объяснение? И Штумпф его излагает, хотя и несколько в духе Аристотеля.

Коблестоун хорошо это излагает. Суть не в том, чтобы получить прямой доступ к разуму Бога. Нет, дело не в этом.

Суть в том, что Бог освещает человеческий разум. Бог проливает свет на разум, чтобы мы могли видеть, распознавать формы и природу вещей в мире частных. Они там неизбежны.

Отличие от Платона в том, что мы не постигаем формы в их трансцендентном состоянии. Отличие от Аристотеля в том, что мы не просто, посредством обычных естественных упражнений человеческого разума, абстрагируем их от опыта частных случаев. Для этого требуется озарение, божественное озарение, которого Аристотель не видел.

Итак, Августин утверждает, что все люди имеют доступ к вечной истине о природе сотворенных вещей благодаря общему просветлению человеческого разума. И, э-э, Августин склонен цитировать библейские тексты в поддержку своих взглядов. И он цитирует Евангелие от Иоанна, 1-ю главу, о Логосе, свете, который освещает каждого, кто приходит в мир.

Всеобщее просветление божественным Логосом. Обратите внимание, что учение о Логосе приобретает в этот момент очень важное значение. Эпистемологическая функция Логоса в просветлении разума, а также её важность на данном этапе, заключается в том, что Логос упорядочивает творение.

Метафизическое и эпистемологическое функционирование Логоса — оба аспекта имеют значение. Таким образом, в человеческом знании мы имеем, если хотите, божественное, божественно-человеческое взаимодействие. Термин «взаимодействие» часто используется теологами для обозначения того, как божественная деятельность, наряду с человеческой деятельностью, это взаимодействие, божественное и человеческое взаимодействие, делает возможным познание мыслей.

Божественно-человеческий конкурс. Августин, конечно, хочет сказать то же самое, что говорили некоторые отцы церкви о знаниях, которыми обладали языческие писатели. Что, если они знают эти вещи, то это благодаря Богу.

И в этом смысле вся истина исходит от Бога, без которого мы не могли бы познать мир. Что, на мой взгляд, является совершенно последовательным видом теизма. Если теизм утверждает сохраняющуюся зависимость творений от Бога, то это, безусловно, должно включать в себя сохраняющуюся эпистемологическую зависимость творений от Бога.

Таким образом, Августин говорит об этой эпистемологической зависимости. О божественно-человеческом сотрудничестве. Бог взаимодействует с человеческой деятельностью, делая возможным познание.

Итак, с точки зрения эпистемологии, всё складывается именно так. И это можно увидеть в ряде его работ. В одной из его книг, которая называется «Против академиков».

Ну, скажем так, против академического сообщества. Под академическим сообществом он подразумевает скептиков из академической среды. Э-э, вы помните, что в истории эллинистического скептицизма существовал первоначальный греческий скептицизм.

Затем в дальнейшей истории академии Платона наступил период скептицизма. Именно на этот скептицизм он и отвечает в своей книге «Против академиков». На таких людей, как Карнелий, и так далее.

Он выступает против отрицания скептиками того, что мы обладаем истиной. Он утверждает, что все люди обладают истиной. И в качестве примеров обладания истиной он приводит логические истины.

Логическая истина — это истина, имеющая логическую форму закона тождества или закона непротиворечия: A равно A . A не является не- A . Истины такого рода включают в себя знание о самосуществовании.

Его знаменитое утверждение, что даже если я ошибаюсь или меня обманывают, я всё равно должен существовать. См. «законный». Это знает даже скептик.

Если он говорит, что не знает, то, по крайней мере, он должен существовать, чтобы не знать. См. слово «законный». Он говорит о роли диалектики в выведении подобных истин на свет понимания.

И он даже развивает эту мысль в другом своем произведении, давайте посмотрим, о свободе воли. В другом своем произведении он развивает аргумент в пользу существования Бога на этом основании. Его аргумент состоит в том, что истины, частные истины, являются истинными только потому, что они участвуют в истине.

С большой буквы T . То есть, они должны участвовать в том, что составляет саму сущность и природу истины. А по определению, сущность и природа неизменной истины, из которой могут быть истинными все остальные вещи, которые истинны, — это не что иное, как Бог Логос. И поэтому он рассуждает от истины к истине.

«От логосов к логосу» — его аргумент в пользу существования Бога. Возможно, это первая оригинальная попытка христианского мыслителя развить теистический аргумент. И этот аргумент находит отголоски в трудах более поздних средневековых писателей.

Обратите на это внимание. Затем в другом своем сочинении об учителе, о самом учителе, он задается вопросом, как же мы учимся. И какова функция языка в этом? И он задает вопрос, своего рода вопрос, который напоминает нам о Горгии, старом софисте-скептике.

Помните Горгия? Он говорил, что ничего не существует, если что-то и существует, я не могу этого знать, а если и могу, то не могу это передать. Так вот,

как формулирует проблему Августин, дело обстоит именно так. Если вы уже знаете смысл моих слов, я не говорю вам ничего нового.

Если вы не понимаете смысла моих слов, я не могу рассказать вам ничего нового. Так как же я могу вас этому научить? Конечно, существует крайне упрощенное представление о языке, о том, как мы учимся языку, и так далее. Но он ставит именно такую дилемму.

Его мысль заключается в том, что нас учит не внешний учитель, а внутренний. Он просвещает разум к истине, а внутренний учитель — это логос, просвещающий разум. Именно Христос учит внутри; он и есть учитель.

Таким образом, то, как Августин развивает свою эпистемологию, основывается на эпистемологической функции логоса. И нельзя не заметить, как он безоговорочно отождествляет логос с Христом, опираясь на пролог Евангелия от Иоанна. Есть вопросы, комментарии? Что ж, это захватывающая картина, как он складывает все части воедино.

Хорошо, а что насчет человеческой души? Что насчет человеческой души? Ну, во-первых, душа — это не материальная вещь, как считали стоики и Тертуллиан. Это, конечно же, нематериальная субстанция. Опять же, душа — это не нечто предсуществующее, вечное, как считал Платон, и как следовал за Платоном Ориген.

А причина, по которой он это отрицает, заключается в том, что душа подвержена изменениям. Она может быть не пространственной, материальной, но временной и подвержена изменениям. Кстати, он рассматривает три точки зрения на происхождение индивидуальной души.

Одна из них — теория предсуществования, которую он отвергает, и которую, в целом, христианская мысль отвергала на протяжении веков. Есть несколько исключений. Он рассматривает тертуллианскую точку зрения стоиков, согласно которой душа передается при физическом воспроизведении, которую Тертуллиан принимал.

Он рассматривает креационистскую точку зрения, согласно которой индивидуальная душа создается Богом отдельно в какой-то момент после зачатия, и не может определиться между двумя последними. Поэтому он не уверен в происхождении, но уверен, что оно не существовало до зачатия. Иными словами, человек — это разумная душа, использующая тело.

И это выражение он иногда использует: «разумная душа, использующая тело». Позже в своих трудах он, кажется, считает, что это не отводит телу должного места. И он склонен говорить «разумная душа с телом».

Итак, вы — душа и тело, а не просто душа, использующая тело. Использование тела звучит слишком платонично, но именно целостная личность является рациональной душой и телом. И в то же время он хочет сказать, что душу следует рассматривать как нематериальную субстанцию, а следовательно, способную к отдельному существованию.

Таким образом, бессмертие души обусловлено тем, что она является нематериальной субстанцией, частью составной субстанции, которая представляет собой целостную личность. И в результате он с удовольствием использует некоторые аргументы Платона в пользу бессмертия души. Например, аргумент о том, что душа, будучи нематериальной, непространственной, неделима.

Если что-то неделимо, то оно неразруσιμο, а значит, бессмертно. Вы помните это у Платона? Он доказывает это в своих монологах.

Но у него также есть диалог о бессмертии, где он использует другой платоновский аргумент: именно душа даёт жизнь телу, и даритель жизни, будучи дарителем жизни, не может умереть. Потому что тело зависит от души. Душа не зависит от тела.

И поскольку душа не зависит от тела, она переживает смерть тела. Таким образом, его аргументы в пользу бессмертия, по сути, являются аргументами греческой философии. Аналогично, его взгляд на то, как душа управляет телом, также заслуживает внимания.

Те, кто, подобно стоикам, придерживались материалистического взгляда на душу, представляли её как пространственно распределённую по всему телу, питающую и оживляющую чувства и функции организма. Но Августин достаточно здравомыслящий, чтобы понять, что если душа нематериальна, то она не может быть пространственно распределённой.

Таким образом, вместо того чтобы управлять телом посредством рассеивания, оно управляет им, уделяя ему внимание. Оно оказывает влияние на части тела, концентрируя внимание на этих частях. И, как я подозреваю, этому есть определенное эмпирическое подтверждение.

Знаете, если вы хотите понять, что именно вы смутно чувствуете в ноге, вы же осматриваете свою ногу, верно? Вы сосредотачиваете внимание на ноге. Вам не нужно на нее смотреть. Просто постарайтесь сфокусироваться на ощущениях в ноге.

Возможно, помимо ощущений, это еще и визуальное восприятие. Таким образом, это происходит благодаря такому жизненно важному вниманию, ментальному вниманию. Помните, я говорил в прошлый раз, что одна из вещей, которая впечатляет его в разуме или душе, заключается в том, что они способны простираться в пространстве и охватывать в своих мыслях вещи, находящиеся за много миль.

Знаете, многие уже несколько дней думают о Вашингтоне и слушаниях в Сенате. Интересно. А ведь они находятся за много миль отсюда.

Однако где же, как мы говорим, находился их разум? В этом отношении его разум находился не в собственном теле. Итак, бессмертие души и то, как она управляет телом. Но самое интересное в человеческой душе, по крайней мере для меня, в работах Августина, — это то, как он исследует понятия времени и вечности.

И это проявляется в том отрывке из «Исповеди» в антологии Кауфмана, начиная с 510 и заканчивая 520. Это еще один случай, когда, казалось бы, платоновская точка зрения преобразуется в христианство. Время, как вы помните из «Тимея» Платона, описывается как изменчивый образ вечного.

Потому что в мире времени, если принять во внимание разделительную линию, в мире времени мы имеем дело с изменяющимися частностями. В царстве вечного мы имеем дело с неизменными формами. И, конечно же, тогда частные вещи — это изменяющиеся копии неизменных форм.

Время — это изменчивый образ вечного. Так говорят о нём в платоновском понимании. В отличие от Аристотеля, который утверждал, что время — это просто мера физического движения.

Скорость в милях в час — это способ измерения движения, пройденного расстояния. Взгляд Августина, однако, больше опирается на Платона. Он исследует наше восприятие времени, времени как такового в душе.

Иными словами, это упражнение в интроспективном психологическом описании. Интроспективное исследование психологии временного сознания. И он указывает на то, что внутри души реально только настоящее время.

Прошлое не существует сейчас, за исключением воспоминаний о прошлом в настоящем. Но эти воспоминания и воспоминания реальны.

Будущее ещё не наступило, но оно присутствует в нашем нынешнем предвкушении будущего. И поэтому, в настоящем опыте души, на этом этапе,

вы видите, прошлое становится настоящим благодаря памяти. Будущее становится настоящим в предвкушении.

Но реально только настоящее. Звучит как запутанный способ ведения дел. Но это соответствует нашему опыту, не так ли? Теперь вы можете наслаждаться предвкушением будущего.

Теперь вы можете наслаждаться воспоминаниями о прошлом. Но вы наслаждаетесь ими сейчас, понимаете, в настоящем. Следовательно, это время прошло, время возникло и исчезло.

Время — это царство перемен, становления и исчезновения. Царство сотворения и распада. Время.

Таков августинский взгляд на время. Улавливаете ли вы эту августинскую нотку в знакомом гимне, где говорится: «Изменения и распад повсюду, я вижу их? Изменения и распад повсюду, я вижу их»? Хорошо, тогда. Реально настоящее время, но в то же время все времена присутствуют в душе.

Прошлое присутствует в настоящем, будущее присутствует в настоящем. Все эти времена присутствуют в душе. И душа переживает их как вечное настоящее.

Именно сейчас вы переживаете прошлое и будущее. В настоящем моменте. Поэтому все времена присутствуют сейчас в душе.

Теперь, поймите это, и вы увидите, что он имеет в виду, когда говорит о Боге как о вечном, неизменном и вневременном существе. Бог вечен, неизменен и вневременен. Потому что, если в Боге нет изменений, следуя греческой модели, если в Боге нет изменений, то нет прошлого, которое перестало бы существовать в Боге, и нет будущего, которое еще не наступило.

Бог неизменен, следовательно, в этом смысле он вне времени. Ничто не меняется ни в Боге, ни в Его мыслях. Потому что Он всегда обладает совершенным знанием обо всех наших прошлых и будущих временах.

В этом смысле Он находится вне времени. Сам вне времени. Да, следовательно, знание Бога — это знание о вневременных вещах, о вневременных примерах.

Божественное знание — это знание форм тех вневременных образцов, которые не возникают и не исчезают. И Он познает частное через знание форм. Форм, которые определяют их бытие.

Итак, когда Бог сотворил небо и землю, Он сотворил перемены и времена, которые приходят и уходят. Следовательно, человеческая жизнь отличается от божественной жизни.

Человеческое знание будет отличаться от божественного знания. И даже наше познание вечных истин будет отличаться от прямого и интуитивного знания этих вечных истин Богом. Таким образом, человеческая душа находится в сфере изменений.

Всё это сходится? Знаете, после того, как я вчера вечером с удовольствием читал Доктора Сьюза, мне интересно, что вы слышите — шорох слов или сегодняшние идеи? Разговоры о временах, которые приходят и уходят, могут быть просто шорохом рифм у Доктора Сьюза. Вы поняли? Я имею в виду идею Августина, а не Сьюза.

Да, Жанель. Повтори еще раз. Как влияет природа.

А, понятно. Мысль Бога состоит из *rationes eterne*, тех вечных истин, которые существуют в разуме Бога. То, что думает Бог, имеет неизменную форму.

Когда Бог создает мир перемен, понимаете, он создает мир, который участвует в этих архетипических формах. Да. Мир, упорядоченный присутствием семенных форм, *rationes seminales*.

Но в мире перемен воплощение этих конкретных форм — это нечто, что возникает и исчезает. Понятно? Мы не знаем форм такими, какими они существуют в разуме Бога, напрямую. У нас нет такого понимания божественной сущности.

Бог знает. Значит, Он обладает совершенным знанием о них. Но, как бы мы ни искали в своих собственных душах, мы находим время.

Возникновение. Уход из жизни. Наш опыт восприятия деталей.

Но наш опыт восприятия частных такъв, что разум, просветлённый логосом, способен распознавать сущности, природу, форму вещей в мире частных. Помогает ли это? Да. И это тот самый очевидный вопрос, который, э-э, доставляет средневековым мыслителям немало хлопот.

И, э-э, кажется, они хотят усидеть на двух стульях. Потому что, с одной стороны, Августин говорит о Боге, который любит меня и знает меня насквозь. А с другой стороны, он говорит о Боге, который знает облик вещей.

Да. Но может ли это быть знанием и того, и другого? Вопрос в том, какова взаимосвязь, и здесь нам лучше перейти сюда, какова взаимосвязь отдельного меня с формами, с примерами? И Августин, кажется, думает, что существует множество форм, в которых я участвую. Множество форм, в которых я участвую.

Форма человечности. Э-э, предположительно, форма смелости. Это, то и другие формы физических свойств, другие виды качеств.

Таким образом, зная определённое сочетание множества форм, он знает меня как это конкретное сочетание многих форм. Такое прочтение Августина, именно такое прочтение Августина, предвосхищает то, как это видят некоторые более поздние средневековые мыслители. Эта индивидуализация, и именно этот термин используется в данном обсуждении, обеспечивается благодаря особому, индивидуальному сочетанию множества возможных форм.

Это не удовлетворит всех. Поэтому, когда мы обратимся к трудам Фомы Аквинского и Дунса Скота, мы обнаружим, что Дунскот хочет сказать, что помимо всех различных форм, в которых я участвую, существует еще и моя природа. Моя сущность.

Видите ли, хи-кай-а-тас, это-не-что. И, столетие спустя, полвека спустя, Уильям Оккам говорит: забудьте о формах. Всё, что существует, — это я, и другое я, и ещё одно я, отдельные личности.

Зачем вам нужны формы? Ваш вопрос имеет решающее значение. Видите ли, поразительно, что одним из недостатков теории форм является то, что даже если она может объяснить индивидуальность, в отличие от природы вида, даже если теория форм может объяснить индивидуальность, она все равно, кажется, ставит во главу угла универсальное и при этом придаёт меньшее значение индивидуальности.

Понимаете? Более низкая ценность. И это подразумевается в иерархии бытия, где индивид, который несовершенно участвует в определенных идеалах, находится ниже в этой иерархии. Так что здесь возникают реальные проблемы.

Фома Аквинский пытается сделать это с помощью теории так называемых субстантивных форм, индивидуальной природы, утверждая, что Бог каким-то образом знает мою индивидуальную природу.

Но таковы грядущие события. В чём вопрос, Дэвид? Ну, он в некотором смысле избегает проблемы Платона, поскольку у него есть Бог как активная, действенная, могущественная причина, которой у Платона не было. Но он,

возможно, теряет преимущество Плотина, заключающееся в том, что индивидуальность порождается процессом эманации.

Да. Думаю, можно возразить, что для Августина Бог всегда создает отдельных людей. Бог создает отдельных людей.

C rationes seminales. С семенными формами. Да.

Да. Да, я полагаю, это возможно, хотя Августин не упоминает Аристотеля. Сочинения Аристотеля, похоже, к тому времени были утеряны.

Они были обнаружены лишь позже. Поэтому любой Аристотель, которого он знал, был знаком с ним через аристотелевские элементы у Плотина. Да, сэр.

Так что вы правы, что-то здесь уловили. Хотя представление о вечности как о вневременности, неизменности, восходит к самому Платону. Да, сэр.

Знаете, в философской теологии до сих пор продолжаются дебаты о том, является ли Бог вневременным или нет. В основном существуют две разные точки зрения на вечность. Одна из них заключается в том, что вечность — это вневременность .

Другая точка зрения заключается в том, что вечность — это непреходящая непрерывность . Непреходящая, да, на протяжении всей последовательности времен. В целом, влияние Платона направлено на вневременность.

И я думаю, во многих случаях здесь чувствуется влияние Аристотеля. В то время как вечная вера, кажется, представляет собой более, скажем так, современную точку зрения. Хотя я думаю, что она также ближе к еврейскому взгляду.

Но по этой теме существует множество литературы. Если вам интересно, есть книга Нельсона Пайка, преподающего, кажется, в Калифорнийском университете в Ирвайне.

Книга называется «Бог и вневременность», в которой приводятся доводы против теории вневременности. Да, это так, не правда ли? Я не уверен, что между ними есть разница, понимаете. И именно благодаря приверженности теории форм, которые неизменны и вечны, Августин также принимает точку зрения, согласно которой Бог, по сути, являющийся формой всех форм, неизменен и вневременен.

Поэтому я не уверен, что есть разница. Разница в том, как это сформулировано. Иными словами, эта интроспективная психология времени — дело рук Августина.

И, конечно, то, как это изложено в доктрине творения, а не эманации, — заслуга Августина. Но по сути, представление о Боге как о вневременном и неизменном существе — это точка зрения Платона. И я думаю, что это создает проблемы.

Это создает проблемы в понимании некоторых видов библейского языка. Понимаете ? Потому что если существо неизменно в аристотелевском смысле, то оно не может действовать в определенный момент времени. Потому что тогда оно изменится: из недействующего в данный момент оно начнет действовать именно таким образом.

Понимаете ? Возникают проблемы с тем, что бы значило для радости на небесах о грешниках, которые каются. То есть, удовлетворение от того, что ожидаемое действительно происходит . Было бы трудно понять, почему у Бога есть свои замыслы, которые Он осуществляет.

Понимаете ? Потому что представления о цели ориентированы на время . И поэтому вам нужно переосмыслить все эти понятия в рамках иной концептуальной структуры, нежели та, которая, как кажется, подразумевается в обычном английском языке. В этом и заключается проблема.

Именно поэтому некоторые люди утверждают, что вечность — это не вневременность , а не бесконечность. И я предпочитаю именно последнюю точку зрения. Вечность.

Эм... Карл. Да. Да.

Да. Да. Да.

Безусловно, мышление в смысле следования логической линии или линии размышления, которая извивается от одного фокуса к другому, включает в себя смену фокуса, переключение внимания на шаг в логическом процессе. Понятно? Но я думаю, независимо от взгляда на вечность, когда мы говорим, что Бог мыслит, мы не имеем в виду, что Бог прорабатывает силлогизмы, приводя их к логическим выводам. Понимаете ? Богу не нужно проходить через этот процесс.

Если у вас быстрый ум, вы склонны делать поспешные выводы. Но Бог, так сказать, всегда на шаг впереди. Он интуитивно видит конец цепочки мыслей.

Однако, если вы думаете о Боге как о всеведущем, всезнающем, означает ли это, что Бог постоянно, и я добавлю, всегда, ради тех, кто считает вечность чем-то непреходящим, имеет ли это Бог постоянно, постоянно, активное, сознательное внимание, так что фокус Его мысли не меняется? Понимаете ? Вот тут-то и возникают проблемы с использованием обычных выражений Писания,

например. Что бы это значило, если бы, например, Бог сказал: «Я больше не вспомню их грехов»? Или как насчет образного выражения, что Бог раскаялся в том, что сделал то-то и то-то? Понимаете? Кажется, это говорит об изменении мнения. Поэтому я думаю, что язык вневременности в мыслях Бога, хотя и легко справляется с представлением о том, что Богу не нужно действовать посредством силлогизмов, создает трудности в том смысле, что отношение Бога к чему-либо меняется.

Это должно было бы стать просто феноменальным языком, языком того, как это представляется людям. Понимаете? Но в действительности, что это такое на самом деле? И вы оказываетесь в своего рода, э-э, застрявшими в метафорическом языке, когда говорите о Боге. И вы начинаете задаваться вопросом, занимаетесь ли вы на самом деле теологией или просто антропологией, когда говорите о Боге.

Вы говорите о нашем опыте, верно? Вы говорите о Боге. Видите проблему? Это та самая проблема, с которой сталкиваются Кант, Киркегор и другие. Современная теология прекрасно об этом осведомлена.

Есть ли у Августина цель, или познание происходит только через просветление? Нет, это очень сложно. О, возьмите свои слова обратно. Только через просветление? Ну, видите ли, нет знания ни о чём, кроме божественного просветления. Поэтому общеизвестно, что познание Бога происходит через просветление.

Нет, понимаете, если бы это происходило исключительно посредством просветления, ум был бы пассивен, и вы бы даже не знали. Это активный глагол. Просветление просветляет ум, позволяя видеть внутренним взором.

Но вам нужно Увидеть в просветлении. Да, хорошо. Как мы познаём Бога? Да, то есть, размышляя о творении, его красоте, порядке, формах, да, мы приходим к пониманию источника красоты, добра, порядка, формы, в котором участвует всё творение.

В этом смысле можно сказать: да, небеса возвещают славу Божью. Да. И этот аргумент в пользу существования Бога, основанный на принципе «истина к истине», в этом смысле можно сопоставить с аргументом «добро к добру», «красота к красоте».

Понимаете? От формы к форме и так далее. Так что да, существует некое естественное знание о Боге, которое возможно. И я думаю, что любому будет очень трудно последовательно это отрицать, потому что это означало бы, что если бы не было естественного знания о Боге, то не было бы и концепции Бога вне доступа к некоторому особому божественному самооткровению.

Видите ли, это просто не так. Существует множество различных представлений о Боге. Но как нам выйти за рамки этого естественного знания о Боге? И именно этот вопрос я хотел бы затронуть, — вопрос религиозного опыта.

Хорошо? И в этом-то и вопрос, потому что в платоновской традиции, неоплатоновской традиции, как мы уже заметили, существует мистический подход к Богу. А что насчет Августина? Видите ли, это очевидный вопрос. Хорошо.

В десятой книге своих «Исповеди» он задаёт вопрос: «Что я люблю, когда люблю Бога? Что я люблю, когда люблю Бога?» И его размышления на эту тему проходят через ряд этапов. Шаг номер один: дело не в том, что я люблю физическую красоту, когда люблю Бога. И он не принижает физическую красоту.

Дело в том, что любовь к Богу — это не просто любовь к чему-то физически прекрасному. Я люблю нечто, что живет в моей душе. Почему именно в душе? Потому что в моей душе есть проблески вечности.

Каким образом? В том, что все времена присутствуют и всегда присутствуют в моей душе. Прошое, будущее и настоящее. Это проблеск того, что такое вечность.

И всегда присутствующий сейчас. Поэтому, когда я люблю Бога, я люблю нечто в своей душе, и поэтому я должен достичь Его через свою душу. За пределами жизни, которая соединяет тело и душу, за пределами всех чувственных восприятий, которые у меня есть, даже за пределами моей памяти о прошлых чувственных восприятиях, за пределами моей памяти о прошлых чувственных восприятиях, за пределами моей памяти обо всех моих знаниях, математике и обо всем остальном, что знакомит меня с формами, за пределами знания, которое я имею посредством диалектики, независимой от чувственных образов, за пределами моих чувств.

Я не нахожу Бога в чувственном восприятии, я не нахожу Бога в чувствах, я не нахожу Бога в своем знании форм или в своей памяти. Понимаете? Скорее, когда я ищу Бога, говорит он, я ищу то благо, то блаженное наслаждение благом, которое радуется истине, самому благу. Понимаете платонический смысл? Я ищу благо, источник всех форм.

И вы обнаружите в его исповеданиях, что он говорит о Боге как о своей любви, своей жизни, как о добре, красоте, истине. А есть ли здесь некий мистицизм? Что ж, я склонен ответить и да, и нет. Нет, в том смысле, что только через то, что Бог совершил, ниспослав к нам через Христа, мы действительно познаём Бога.

Но да, в том смысле, что в близости религиозного опыта, который предполагает дисциплину ума и души, отворачивание от чувственных образов и выход за пределы знания даже неизменных истин, присутствует познающий Бог. Понимаете ? И поэтому временами кажется, что он ценит тот вид мистического опыта, о котором говорит Плотин. Признаю, это неоднозначно.

Да, потому что, как мне кажется, Августин относится к этому очень неоднозначно. Иногда он говорит о религиозном опыте на неоплатоническом языке, иногда ограничиваясь более библейским языком. Но эти два понятия, по крайней мере в «Исповеди», где говорится о религиозном опыте, настолько тесно переплетены и смешаны, что он, кажется, не различает их.

Так что, я думаю, ответ неоднозначен. Ну, я думаю, это подразумевается из того, что мы говорили. Существует естественное знание, доступное всем благодаря свету логоса, знание о природе сотворенных вещей.

Существует естественное знание о существовании Бога. На это указывает, например, его аргумент относительно существования Бога. Но поскольку это знание о Боге в религиозном опыте стало возможным благодаря пришествию Христа и нашему прощению.

И это для него важно. Потому что именно благодаря Божьему прощению душа очищается от того, что поработает и ограничивает, и, вызывая чувство вины, мешает человеку выйти за пределы того, что изменяет его по отношению к Богу. Поэтому можно просто сказать, что Августин очень хорошо осознавал роль Евангелия в нашем познании Бога.

Да, я это прекрасно понимаю.