

زیبایی مستور یا آشکار: نقش تخیل در زیبایی‌شناسی آگوستین

ماریان جوث
ترجمه‌ی ابوالفضل مسلمی

چکیده

در این نوشتار به بررسی کشمکش میان دو رویکرد متفاوت زیبایی‌شناسی آگوستین پرداخته شده است: زیبایی‌شناسی اندیشمندانه‌ی زیبایی‌الوهی و زیبایی‌شناسی تجسمی زیبایی مخلوق. بررسی نظریه‌ی تخیل آگوستین، نشان‌گر ماهیت ستایش‌آمیز این دو رویکرد است. نظریه‌پردازان معاصر (از قبیل جی. اوکانل و کارول هریسون) نتوانستند تبیین کافی و مناسبی از زیبایی‌شناسی آگوستین ارائه دهند زیرا یک رویکرد را به نفع رویکرد دیگر پذیرفتند.

کشمکشی که در افلاطون‌گرایی مسیحی آگوستین وجود دارد، به‌رغم آن که محققان تلاش می‌کنند تا آن را حل کنند، همچنان باعث سردرگمی طرفداران آثار او شده است. امروز نیز همین امر در رابطه با تلقی آگوستین از آنچه که زیبایی‌شناسی محسوب می‌کند، صادق است. مبنای قرار دادن بیش آگوستین درباره‌ی اهمیت زیبایی در جست‌وجوی حکمت، به‌معنای فهم نقشی است که تخیل در این جست‌وجو (گاهی اوقات جست‌وجوی شر و گاهی اوقات جست‌وجوی خیر) ایفا می‌کند.

برای درک اهمیت تخیل در ارزیابی پاسخ مبهم آگوستین درباره‌ی زیبایی، نقد کارول هریسون از رابرت جی. اوکانل نقطه‌ی انحرافی سودمندی را فراهم می‌کند. هریسون در کتاب خود به‌نام زیبایی و رستگاری در اندیشه‌ی سنت آگوستین، به دنبال تصحیح نقاط ضعف رویکرد اوکانل به زیبایی‌شناسی آگوستین است. به نظر هریسون، معرفت‌شناسی غیر تجسمی اوکانل، یک دیدگاه

آن جهانی از مسیحیت ارائه می‌دهد که زیبایی خلقت را نادیده می‌گیرد. به نظر وی، نظریه‌ی بحث‌برانگیز اوکانل درباره‌ی وجود قبلی نفس موجب این دیدگاه منفی افراطی نسبت به خلقت شده است. به‌باور هریسون، این نظریه کل تبیین اوکانل از زیبایی‌شناسی آگوستین را تضعیف و بی‌اعتبار می‌کند.^۱ این نظریه نه تنها بیان‌گر ایده‌ی به‌شدت افلاطونی «افول نفس از خیر» است که با مسیحیت تفاوت بنیادین دارد، بلکه از سوی محققان برجسته نیز به‌درستی رد شده است. از دیدگاه هریسون، شق دیگر برای این نظریه‌ی تحریف‌شده از زیبایی‌شناسی مسیحی، یک «زیبایی‌شناسی تجسمی» است که زیبایی خلقت را به رسمیت بشناسد و به‌جای افلاطون‌گرایی، از وحی الهام بگیرد. در حالی که نقد هریسون از اوکانل به‌نحوی شایسته یاری‌رسان گسترش افق زیبایی‌شناسی آگوستین است، تأکید اوکانل بر بنیان‌های فلسفی زیبایی‌شناسی اولیه‌ی آگوستین، بازنگری الهیاتی هریسون را تکمیل می‌کند. در واقع، این امر نه تنها نشان‌گر مشکلی است که آگوستین در آشتی دادن بینش‌های کافران با فهم خودش از مسیحیت دارد بلکه نشان‌گر کشمکش ذاتی در فرمان و حکم مسیحیت برای عشق ورزیدن به خداوند و همسایه نیز هست؛ زیرا می‌توان خداوند را به‌خاطر خودش و نیز به‌واسطه‌ی عشق به دیگران دوست داشت. همین حرکت دوگانه‌ای که در سرشت و ماهیت عشق مسیحی وجود دارد – یعنی آرزو و اشتیاق به زیبایی مطلق که از مکان و زمان فراتر می‌رود (عمودی) و شیفتگی طبیعی به زیبایی مخلوق در جهانی که مکان و زمان دارد (افقی) باعث کشمکش در زیبایی‌شناسی آگوستین می‌شود. هر دو نویسنده از پیچیدگی واکنش نفس به زیبایی آگاه‌اند، اما به بررسی نقش تخیل در تبیین این پاسخ و واکنش نمی‌پردازند.

هدف این مطالعه تعیین ریشه‌های این کشمکش است؛ کشمکشی که در زیبایی‌شناسی آگوستین و در نحوه‌ی نگرش آگوستین به ماهیت تخیل قرار دارد. مطالعه‌ی نگارنده به جای این که همانند اوکانل از دیدگاه انسانی به زیبایی‌شناسی آگوستین بپردازد، به شرح و بسط دیدگاهی اهتمام می‌ورزد که نحوه‌ی کارکرد ذهن را در نظر می‌گیرد. با تمرکز بر این مسئله، روشن کردن فهم متفاوت زیبایی‌شناسی آگوستین میسر می‌شود.

برای انجام این وظیفه، تصور آگوستین از تخیل را با تمرکز بر سه مسئله ارزیابی می‌کنم. اولین مسئله بر ماهیت نظریه‌ی تخیل آگوستین، به‌ویژه در ارتباط با تمایزی که او میان دو نوع تصویر حافظه – یعنی فانتاسیا و فانتاسما – می‌گذارد، تمرکز دارد.^۲ دومین مسئله به بررسی کاربرد این واژه‌ها در آثار آگوستین می‌پردازد. در اینجا آشکار می‌شود که نظریه‌ی آگوستین درباره‌ی سبوط [آرام] و نه تفسیر خاص اوکانل از آن، در مرکز نظریه‌ی افلاطونی‌شده‌ی زیبایی‌شناسی مسیحی‌ای قرار دارد که هریسون آن را رد می‌کند. همچنین محدودیت‌های دیدگاه اوکانل و نیاز به ارائه‌ی یک تبیین محصل‌تر از زیبایی مخلوق روشن می‌شود. سومین مسئله بر تقابل «زیبایی‌شناسی تأملی» عروج و «زیبایی‌شناسی تجسمی» تجربه‌ی روزمره تمرکز دارد.^۳ برای جمع‌بندی استلزاماتی که این مطالعه به‌طور کل در بر دارد، بخش‌هایی [مطالعه‌ی من] به تأمل درباره‌ی کشمکشی می‌پردازد که میان این دو نوع زیبایی‌شناسی به وجود می‌آید؛ و نیز به ارزیابی میزان انسجام تصور آگوستین از

تخیل می‌پردازد.

برداشت آگوستین از تخیل

برداشت آگوستین از تخیل به‌طور اجتناب‌ناپذیر هم‌بسته با فهم او در مورد حافظه و نقش آن در ذخیره، بازتولید و آرایش تصاویری است که براساس تجربه‌ی حسی در آن ایجاد شده‌اند. چون تصاویری که در حافظه یافت می‌شوند منشأی تجربی دارند، تفکر آگوستین در ارتباط با تخیل تأکید بر تجربه‌گرایی دارد که با عادات فکری ارسطویی، رواقی و نوافلاطونی توأم است. به این معنا، حافظه به توانایی ذهن برای حفظ اطلاعاتی که براساس تجربه‌ی حسی گردآوری شده‌اند و به ذخیره‌ی آن‌ها برای آگاهی، اگر مورد نیاز باشد، اشاره دارد و نه برای فرایند جمع‌آوری مفاهیم ازلی و مجرد منطق، عدد و خیر که برای جست‌وجوی حکمت ضروری‌اند.^۴

آگوستین در کتاب تئلیث، یعنی در همان آغاز استدلالش که می‌خواهد به تحقیق و بررسی تصویر خداوند در طبیعت بشری بپردازد، دیدگاهی تجربی را قبول می‌کند. ابتدا او به شباهت میان «انسان درون» و «انسان بیرون» اشاره می‌کند. سپس براساس همین مقایسه و شباهت، معانی ضمنی مربوط به عملکرد درونی ذهن را روشن می‌سازد. همان‌طور که تئلیث بیرونی «ابژه»، «بینایی» و «آزاده» برای تبیین ترکیب معانی مربوط به ابژه‌های جهان محسوسات لازم است، تئلیث «حافظه»، «بینایی درونی» و «آزاده» نیز برای گردآوری اطلاعاتی که از تجربه‌ی حسی اخذ و در حافظه ذخیره شده‌اند لازم است.

با وجود این، این دو تئلیث متفاوت‌اند. زیرا دومی از اولی اخذ شده است و بنابراین چیزی درونی‌تر را در نسبت با تئلیث اولی نشان می‌دهد. تمایز قائل شدن میان این دو تئلیث برای بررسی فهم آگوستین از اصطلاحات فانتاسیا و فانتاسما ضروری است.^۵ در اولین تماس با جهان بیرون، نگاه نفس به ابژه‌های پیرامونی‌اش صرفاً عبارت از حسیت است. اما این نگاه که می‌تواند به واسطه‌ی حسیت محدود شود، شباهتی از خود را در حافظه باقی می‌گذارد. وقتی سوژه‌ی متفکر توجه خود را به این تصویر حافظه معطوف می‌کند و آن را به یاد می‌آورد، نگاهی درونی نتیجه می‌شود که آگوستین آن را با اندیشه یا تخیل تداعی می‌کند.^۶ آگوستین با تفاوت‌گذاری میان این دو نوع نگاه به این شیوه قادر است تا حس کردن را از تخیل کردن متمایز سازد. استفاده‌ی آگوستین از اصطلاح فانتاسیا برای تخیل یا خیال، برای فهم زندگی درونی نفس، از اهمیت بسیاری برخوردار است زیرا بر وجود کارکرد تجربی والا تر از ذهن در نسبت با حسیت دلالت می‌کند.

گاهی آگوستین به‌وضوح فانتاسیا را از فانتاسما متمایز می‌کند. اما به نظر می‌رسد که در موقعیت‌های دیگر آن‌ها را به‌طور مترادف به کار می‌برد. مثلاً او در *دموزیکا* (۶۰۱۱.۳۲) بر استفاده از عبارات یونانی این واژه‌ها در آثارش اصرار می‌ورزد. زیرا نمی‌تواند معادل‌های لاتین آن‌ها را پیدا کند. اما در همین متن، معانی متفاوتی را به همین عبارات می‌دهد که در ذهن آگوستین کاملاً متمایز باقی می‌ماند. برخلاف فانتاسیا که به یک تصویر ساده‌ی حافظه در ذهن دلالت می‌کند، فانتاسما تصویر

یک تصویر را نشان می‌دهد. در حالی که اولی در حافظه یافت می‌شود، دومی محصول فعالیت ذهن است.^۷ همان‌طور که تصاویر حافظه در سطح دوم به‌طور ارادی در ذهن ایجاد می‌شوند، فانتاسما می‌تواند به کارکرد صحیح عقل آسیب برساند و مانع تلاش‌های عقل برای یافتن حقیقت شود.

آگوستین در تثلیث به‌شیوه‌ای مشابه فانتاسما و فانتاسما را متمایز می‌کند، یعنی همان زمانی که او با توسل به موقعیت فرضیه‌ای، دو شهر کارتاژ (قرطاجه) و اسکندریه را توصیف می‌کند. هدف آگوستین از توصیف کارتاژ تعیین این امر است که آیا او می‌تواند تصویر شهری را به یاد آورد که قبلاً به واسطه‌ی ادراک حسی تجربه کرده است یا خیر. وقتی که درمی‌یابد واقفاً می‌تواند چنین تجربه‌ای را یادآوری کند، بدین بینش می‌رسد که این یادآوری ممکن است زیرا روگرفتی از این تجربه به‌صورت تصویری از کارتاژ در ذهن او باقی می‌ماند. آگوستین این تصویر را فانتاسما می‌نامد.^۸

اما آگوستین مورد کارتاژ را در برابر الکساندریا قرار می‌دهد. آگوستین نمی‌تواند تصویری از این شهر را به مانند کارتاژ به یاد آورد، زیرا هرگز الکساندریا را ندیده است. آگوستین به‌رغم فقدان این تجربه، درمی‌یابد که به تصویر کشیدن شهر الکساندریا در ذهنش، یا تصورکردن چیزی که می‌بایست شبیه آن باشد، براساس گزارش معتبر کس دیگری که آن را تجربه کرده است میسر است. اما آگوستین نمی‌تواند از این باور ساده که الکساندریا باید شبیه تصویری باشد که او در ذهنش ترسیم می‌کند، فراتر رود. آگوستین بدون هیچ تجربه‌ای از شهر واقعی الکساندریا، صرفاً باید به این باور تکیه کند که الکساندریا واقفاً شبیه تصویری است که در ذهن او وجود دارد، تصویری که صحت آن مورد تردید آگوستین است. جایگاه و شأن مورد تردید این تصویر آگوستین را وامی‌دارد تا آن را به‌عنوان یک فانتاسما مشخص کند.^۹

آگوستین همین نکته را در جای دیگر تثلیث در رابطه با محتوای متون مقدس تکرار می‌کند. در اینجا نیز او آگاه است که ذهن اشتیاق دارد وقتی که با واقعیت تجربی ارتباط می‌یابد، تصاویری را ایجاد کند. بسیاری از افراد زمانی که متون مقدس را می‌خوانند، به این یا آن شیوه تصاویر ذهنی‌ای از آنچه چهره‌ی جسمانی مسیح (ع) به نظر می‌رسد، ایجاد می‌کنند اما تنها یک تصویر به‌درستی چهره‌ی جسمانی مسیح (ع) را نشان می‌دهد. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که مالک صرف این تصویر است زیرا هیچ‌کس از قرن اول تاکنون او را ندیده است و هیچ‌کسی از آن زمان به بعد، تصویری واقعی از مسیح (ع) به جا نگذاشته است. نقاشی و تصویرهایی که از مسیح (ع) در طی زمان به وجود آمده‌اند صرفاً براساس حدس و گمان‌های افراد بوده است و تصویر چهره‌ی جسمانی چیزی بیش از یک فانتاسما نیست.^{۱۰}

در نتیجه آگوستین میان دو نوع باور - یعنی ایمان و عقیده - تفاوت می‌نهد در حالی که هم‌زمان میان باور و شناخت تجربی تمایز می‌گذارد؛ زیرا باور به این که مسیح (ع) پسر خداوند است و از حضرت مریم متولد شده است یک چیز است و حدس و فرض این که مسیح (ع) در حیات جسمانی خود، ریش، موی بلند و چشمان قهوه‌ای داشت چیز دیگری است. اولی به ثبات ایمان و دومی به تزلزل عقیده مربوط می‌شود. صرف نظر از ایمان و باور، شناخت تجربی مسیح (ع) ماهیتاً یک

مفهوم باقی می‌ماند و به مفاهیمی کلی محدود می‌شود که از تجربه‌ی حسی اخذ شده‌اند، یا به‌نحوی یادآور نامی هستند که بر یک راز الوهی دلالت می‌کند.^{۱۱}

به نظر می‌رسد که تا همین‌جا تفاوت میان فانتاسیا و فانتاسما کاملاً روشن و قابل فهم باشد. فانتاسیا به یک تصویر ساده‌ی حافظه که به‌وسیله‌ی نگاه درونی ذهن به وجود آمده است اشاره می‌کند، در حالی که فانتاسما نشان‌گر محصول فعالیت ذهن در آرایش و تنظیم تصاویر مجزا به‌صورت یک کل است که در حافظه ذخیره شده‌اند.^{۱۲}

تطابق مبهم میان فانتاسما و واقعیت بیرونی نیز نشان می‌دهد که فانتاسما از فانتاسیا متفاوت است. با وجود این، آگوستین گاهی اوقات به‌گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. او در اظهار نظری در بخشی از تثلیث، به تصویر حافظه در مورد پرنده‌ی چهارپا به‌عنوان یک فانتاسیا و نه فانتاسما اشاره می‌کند. علی‌رغم این موضوع، تصویر پرنده‌ی چهارپا تصویر مرکبی است زیرا مستلزم ترکیب دو تصویر متفاوت حافظه یعنی مخلوق چهارپایی مثل اسب و یک پرنده است.^{۱۳}

برخی مواقع آگوستین واژه‌ی فانتاسیا را به‌طور سلیبی نیز به کار می‌برد، همان‌طور که در اکثر نقاط نیز در مورد فانتاسما چنین می‌کند. به‌عنوان مثال، آگوستین در یک بند، مفهوم مانوی و برداشت مانوی‌ها از سلطنت ملکوت را با مفهوم فانتاسیا همراه و تداعی می‌کند.^{۱۴} در بند دیگر، این تصور اشتباه در مورد نفس‌ها را فانتاسیا محسوب می‌کند، یعنی این تصور را که نفس‌ها قبل از اتحاد خود با بدن، به فعالیت‌های گوناگونی در ملکوت اشتغال می‌ورزند.^{۱۵} همانند مورد فانتاسماتا، فانتاسیا می‌تواند مانع بینش تأملی ذهن درباره‌ی خداوند شود.

اگر بخواهیم این ملاحظات ابتدایی درباره‌ی ماهیت نظریه‌ی آگوستین از تخیل را خلاصه کنیم باید بگوییم که تأکید آگوستین بر رابطه‌ی تنگاتنگ میان تخیل و تجربه‌ی حسی، مهم است. از این لحاظ، تخیل محور تلاش‌های ذهن برای آزادکردن خودش از تأثیرات نامناسب تصویرهای حافظه است که ذهن را به جانب جهان و نه خداوند جهت می‌دهند. اگر نقش تخیل مهم باشد، همان‌طور که آگوستین مانند خواننده‌ی خویش باور دارد، آنگاه تخیل عشق ورزیدن به خداوند و همسایه را که دربر گیرنده‌ی زیبایی معنوی در آنهاست، تهدید می‌کند.

بدین ترتیب آگوستین همانند رواقیون پیش از خود، بی‌طرفی اخلاقی تصاویر حافظه را تأیید می‌کند حتی از آن جهت که معتقد است انسان‌ها مسئول استفاده‌ی خود از تصاویری هستند که در حافظه به‌صورت آرام و ساکت قرار دارند و در زمان و موقعیت خود حضور دارند و منتظر لحظه‌ی مناسبی هستند تا در روشنی کامل آگاهی نمایان شوند.^{۱۶} به‌خاطر همین استلزامات نظری و اخلاقی این تصویرها است که اکنون سعی دارم تا با وضوح بیشتری محدودیت‌های تخیل را در پیگیری و جست‌وجوی زیبایی الوهی مشخص کنم.

مشکلات همراه با فانتاسماتا

هرجا که ملاحظات اخلاقی و نظری مورد نظر است، آگوستین اصطلاح فانتاسما را به‌شیوه‌ای کاملاً

سلبی به کار می‌گیرد. دلالت‌های سلبی این اصطلاح عمدتاً در سه زمینه‌ی متمایز، اما مرتبط، نمایان می‌شود. هرکدام از آن‌ها یک مشکل و دشواری را آشکار می‌کنند که ذهن در رابطه با جست‌وجوی خداوند در فراسوی خلقت، یا یافتن خداوند در آن از طریق عشق به مسیح (ع)، عشق به انسان، انسان‌های دیگر یا جهان طبیعی به‌خاطر ناپایداری فانتاسماتا یا آن مواجه است.^{۱۷} یکی از چشم‌گیرترین استفاده‌های آگوستین از این اصطلاح در جایی اتفاق می‌افتد که او بدعت‌گذاری را رد می‌کند. فانتاسماتا، بت‌پرستی و نیرنگ شیطان در آلودن قلب انسان توسط تصاویر نادرست از زندگی مسیح (ع) و مرگ نقش دارند.

آگوستین درمی‌یابد که فانتاسماتا در بدعت‌گذاری نه‌تنها تبیینی از ناتوانی درک حقیقت بنیادی مسیح (ع) ارائه می‌دهد بلکه علت تلاطم‌های درونی و بیرونی نفس انسان نیز هست.^{۱۸} مطلب اصلی آگوستین در انکار مانوی‌ها این است که آن‌ها نمی‌توانند ماهیت خداوند و نفس را از تصورات مبهم (یا برداشت‌های نادرست) متمایز کنند.^{۱۹} آگوستین این تصاویر مبهم را به چند شیوه مشخص می‌کند، که پرتو بیش‌تری بر آنچه مانع دستیابی ذهن انسان به حقیقت می‌شود ساطع می‌کند، زیرا بدعت‌گذاران، علی‌رغم پوچ بودن تصورات خود، گمان می‌کنند حقیقت را یافته‌اند.

به نظر آگوستین، اشتباه آن‌ها دقیقاً در همان باور نادرستی است که به حقیقت دارند. آن‌ها به‌جای این که اساس باورهای خود را بر واقعیت تجربی و تصاویر ذهنی مأخوذ از آن قرار دهند، در ذهن خودشان تصاویری را مورد تأمل قرار می‌دهند و مجسم می‌کنند که هیچ تکیه‌ای بر واقعیت ندارد. سپس این تصاویر را به موجودات الهی، نظیر خداوند و نفس، نسبت می‌دهند گویی این تصاویر واقعی‌اند.^{۲۰} در نتیجه می‌توان گفت که تأملات آن‌ها توخالی یا به دور از واقعیت است، زیرا هیچ اساسی در تجربه‌ی انسان ندارد. آگوستین در سطح تفکر، ریشه‌های این توخالی بودن را به شیوه‌ی نامنظمی نسبت می‌دهد که ذهن در فرایند یادآوری، تصاویر ذهنی را گردآوری و دسته‌بندی می‌کند. مجموعه‌ی تصاویر ذهنی به وجود آمده از این فعالیت نادرست‌اند زیرا حاصل آمیزش جعلی تصاویری هستند که ذهن از روی اشکال جسمانی ساخته، و ابتدا بر حواس بدن نمایان می‌شوند.

با وجود این، فقدان روش و نظام ذهنی دربر دارنده‌ی استلزامات مهم و وسیعی است، و آگوستین آن را با عشق به تحریف مرتبط می‌داند.^{۲۱} به‌بیان دیگر، بدعت‌گذارانی نظیر مانوی‌ها، تمایلی به جست‌وجوی حقیقت ندارند زیرا مفتون و مسحور ظواهر اشیاء شده‌اند. آن‌ها نه‌تنها خودشان، بلکه دیگران را نیز فریب می‌دهند. آن‌ها به خودشان – و نه به خالقشان – خدمت می‌کنند، و به‌جای بیان حقایق مربوط به ماهیت خداوند و نفس، به نشر اکاذیب می‌پردازند (چه رسد به این که بخواهند درباره‌ی واقعیت تجربی سخن بگویند). آنها با این کار، خود را درگیر لاذیذ ذهنی حاصل از تخیل می‌کنند که با حواس پیوند دارد، و بدین ترتیب خودشان را از فهم حقیقی خداوند و نفس محروم می‌کنند.^{۲۲} عدم گشودگی آن‌ها برای واقعیت غیرجسمانی نشان‌دهنده‌ی بی‌عرضگی آن‌ها در گذشتن از ابعاد جسمانی مکان و زمان، و دستیابی به آگاهی عمیق‌تر و مهم‌تر از یک نظم معقول و روحانی است.^{۲۳} عشق به تحریف چنان در میان آن‌ها عمیق است که نمی‌توانند ماهیت غیر جسمانی قدرت

زیبایی مستور یا آشکار: ...

تخیل را که در طبیعت آن‌ها نهفته است دریابند، و نیز دشواری مقاومت در برابر فانتاسماتا را که این قدرت در آن‌ها به وجود آورده، درک کنند.^{۲۴} آگوستین در مورد ذهن خودش قبل از تغییر دین و ذهن مانوی‌ها می‌گوید که آن‌ها مملو از فانتاسماتا گوناگون هستند که حقیقت و زیبایی مربوط به خودشان و خداوند را تیره و تار می‌کنند و مانع استدلال و حکم خرد در مورد شایستگی‌های باورهایشان می‌شود.^{۲۵} به این معنا، تصاویر ذهنی بر ذهن سنگینی می‌کنند و تمام تلاش‌ها و کوشش‌های ذهن را برای دیدن خداوند به گونه‌ای چهره به چهره به‌خاطر پنهان‌کردن زیبایی الوهی در پشت تصاویر حسی ناکام می‌گذارند.

آگوستین برای متقاعدکردن خواننده‌ی خود در مورد این که باور مانوی‌ها چیزی بیش از تشبیه زیرکانه‌ی فانتاسماتا نیست، در اثر خود (*Epistulam manichaei quam vocant quam Fandamenti*) به تبیین مانی از نیروهای تاریکی و ظلمت می‌پردازد و مؤلفه‌های گوناگون این ترتیب و نظم خیالی از تصاویر ذهنی را به واقعیت تجربی مربوط می‌کند. او تأکید می‌ورزد که مانی حقیقتاً در این اندیشه بر خطاست که نیروهای ظلمت و تاریکی می‌توانند وجود داشته باشند، زیرا این اندیشه که مخلوقاتی نظیر مارها در تاریکی و ظلمت سکونت دارند ناشی از واقعیت‌هایی است که در زندگی جانوران ریشه دارد.^{۲۶} بنابراین، تصور خیالی در مورد نیروهای ظلمت و تاریکی، به‌سادگی معجونی حاصل از تخیل مانی است که تصاویر ذهنی را به شیوه‌های تازه‌ای تشکیل می‌دهد که در جهان تجربی ریشه دارند.

صرف نظر از گزینش مانوی‌ها به‌عنوان مبدعان سهل‌انگار تصاویر تهی از واقعیت، تقلیل ایمان مانوی‌ها از سوی آگوستین به مجموعه‌ای غیر مفهومی از فانتاسماتا یا باورهای عجولانه در مورد ماهیت خداوند و نفس، شکل‌دهنده‌ی ماهیت اندیشه‌ی آگوستین در مورد بدعت‌گذاران، به‌طور عام است. مانوی‌ها تنها گروهی نیستند که آگوستین آن‌ها را ناتوان از خواندن متن مقدس یا بی‌توجه به ماهیت خداوند و نفس (به‌خاطر گرایش دنیوی‌شان) می‌داند.^{۲۷}

آگوستین در دیگر اثر خود با نام *De agone Christiano*، نمونه‌ای از تأثیر مخرب تصاویر حسی بر تفکر را ارائه می‌دهد. او با تفسیر تثلیث، تصور اعتقاد مسیحیان به سه خدا را رد می‌کند. وی بدعت‌گذاران را به عدم درک وحدانیت خداوند متهم می‌کند. از آنجا که آن‌ها عادت دارند در تفکر درباره‌ی واقعیت الوهی بر حواس خود تکیه کنند، و نیز از آنجا که حواس قادر به درک ماهیتی واحد نیستند، آن‌ها گمان می‌کنند که تثلیث به جای یک موجود، سه موجود مجزا است. به نظر می‌رسد که این استنباط تابع تصور آن‌ها از جهان جسمانی و دنیوی است، زیرا آیا این صحیح نیست که تثلیث مشابه سه جاننداری است که آن‌ها تصور می‌کنند جدا از یکدیگر در فضا وجود دارند؟ به همین ترتیب، به نظر بدعت‌گذاران ماهیت الوهی باید مشابه طبیعت جسمانی باشد زیرا در هر مورد سه موجود متمایز، و نه یک موجود، وجود دارد.^{۲۸}

آگوستین همین نوع گمراهی و فریب ذهنی را در مورد افرادی که ذهن دنیوی دارند و درباره‌ی ماهیت نفس فکر می‌کنند نشان می‌دهد. آگوستین در قسمتی از اثر خود به نام *De genesiad*

litteram نشان می‌دهد که برخی از افراد قلمرو آگاهی خود را به واقعیت‌های محسوس چنان محدود می‌کنند که تنها می‌توانند نفس را به‌عنوان یک شیء جسمانی تلقی کنند؛ زیرا اگر نفس را به‌شیوه‌ای دیگر تصور کنند باید آن را عدم تلقی کنند. اما آن‌ها در هراس‌اند از این که نفس را به این شیوه تصور کنند زیرا نگران نابودی خود هستند.^{۲۹} این نوع مشکل هنگامی ایجاد می‌شود که فرد به فانتاسماتا توجه بسیار زیادی داشته باشد و بدین ترتیب به این باور می‌رسد که تنها آن‌ها واقعی‌اند. این نمونه‌ها برای نشان دادن مشکلاتی که فانتاسماتا برای طرفداران افلاطونیان مسیحی، مثل آگوستین، به همراه دارد، کافی است. از آنجا که تخیل برای ایجاد فانتاسماتا به حواس وابسته است، آگوستین میان فانتاسماتا و واقعیت‌های معقول برحسب کیفیات متافیزیکی ناسازگار تفاوتی لحاظ می‌کند. در حالی که فانتاسماتا مستلزم آگاهی از اشیاء متنوع، متغیر و فاقد وحدت هستند، واقعیت‌های معقول تنها متضاد آن‌را، یعنی آگاهی‌ای را فرض می‌کنند که به‌ایمانی مربوط است که بسیط، نامتغیر و واحدند.^{۳۰} مشکل افرادی که ذهن دنیوی دارند این است که به‌قدری در حواس خود گرفتار و اسیر شده‌اند که نمی‌توانند اذهان خود را برای سطح بالاتری از بصیرت عقلانی باز کنند؛ بصیرت عقلانی‌ای که از طریق آن می‌توانند به‌نحو صحیح در مورد نقش مناسب این دو واقعیت متفاوت قضاوت کنند.

با وجود این، نگرانی جدی در مورد فانتاسماتا وقتی مطرح می‌شود که به اشکال دیگر تفکر مخرب توجه کنیم و این اشکال تفکر متفاوت از اختراع داستان‌هایی درباره‌ی سپاه تاریکی و استفاده از تشابهات دنیوی در مورد ماهیت خداوند و نفس است. فانتاسماتا همچنین ریشه‌ی بت‌پرستی‌اند. به‌نظر آگوستین این سخن مسلماً در مورد خدایگان جدیدی است که توسط بدعت‌گذاران اختراع شده‌اند، بدعت‌گذارانی که در جای پای کافران گام می‌نهند. آگوستین می‌پرسد آیا خدایگان جدید چیزی جز ایزدهای که به‌لحاظ زمان تخیل بشر را تسخیر کرده، نیستند؟

مسلماً چنین خدایگانی ازلی نیست – بدان‌گونه که خدای مسیحیت ازلی است. پس خدایگان جدید یا یک سنگ است یا یک فانتاسما.^{۳۱} اما از آنجا که خدایگان جدید کافران نابود گشته‌اند، بدعت‌گذاران بر پرستش تصاویری که آن‌ها در قلب‌هایشان دارند، اصرار می‌ورزند.^{۳۲} از این لحاظ، بت‌پرستان اخیر از کافران بدترند زیرا اکنون قلب‌های آن‌ها معبد فانتاسماتا گشته است، معبد خدایگان پوچی که این حقیقت را کتمان می‌کنند که تنها خداوند به‌راستی «من آنم که هستم» است. چه کسی بهتر از مانوی‌هایی نظیر فاوستوس و فورقیریوس، که عشقی مشترک به پوچی ایجاد شده توسط دیسه‌های پنهان شیطان دارند، نماینده‌ی بت‌پرستان اخیر است؟ زیرا درحالی که جان و قلب فاوستوس سرمست از رؤیاهای فریبنده‌ی ذره‌ای از نور الهی تاییده‌شده از خورشید است، جان و دل فورقیریوس آکنده از بصیرت‌های الوهی است که نتیجه و ثمره‌ی مناسک ساختگی و جعلی است. آگوستین اصرار می‌ورزد که در هر دو مورد، این فانتاسماتا از طریق حیل‌های شیطان در ذهن ایجاد شده‌اند و ذهن به اشتباه گمان می‌کند که می‌تواند خداوند را در این زندگی به‌صورت چهره به چهره مشاهده کند.^{۳۳} به‌نظر آگوستین هیچ چیزی نمی‌تواند اغواکننده‌تر از فانتاسماتا باشد، زیرا بنا

زیبایی مستور یا آشکار: ...

به ماهیت‌شان این واقعیت را پنهان و مغشوش جلوه می‌دهند که خدای مسیحیت یک خدای مستور است و می‌توان او را به‌نحوی مشاهده کرد که گویی ابژه‌ی مشهودی مثل خورشید، یا موجودی خیالی مثل فرشته است.

اگر فانتاسماتا که توسط شیطان در ذهن ایجاد شده‌اند، بتواند انسان‌ها را با این اندیشه اغوا کند که موجود غیر جسمانی در واقع جسمانی است و در نتیجه موجود غیر جسمانی وجود ندارد، همچنین می‌تواند ذهن انسان‌ها را بدین‌گونه گمراه کند که موجود جسمانی محصول تخیل و به‌همان اندازه غیر واقعی است. آگوستین به چند نمونه از این تفکر آشفته در عهد جدید، و با توجه به وقایعی که در زمان حیات مسیح (ع) رخ می‌دهد، توسل می‌جوید. آگوستین در موعظه‌های خود به صحنه‌هایی اشاره می‌کند که نه تنها حواریون، بلکه افراد عادی نیز به نادروستی گمان می‌کنند که شکلی که در مقابل چشمان آن‌ها ظاهر می‌شود صرفاً مشابه یک انسان است و نه خداوند متجسد مسیحیت. بنابراین، حواریون دچار مشکل می‌شوند، زیرا گمان می‌کنند فردی که آن‌ها می‌بینند به سوی آن‌ها که در قایق هستند گام برمی‌دارد، در حالی که بر روی آب راه می‌رود یک شیخ است.^{۳۴} بعدها آن‌ها آشکارا در مورد ظهور مسیح (ع) حیات‌یافته دچار شک شدند و به نظر آن‌ها او بیش‌تر یک تخیل است تا انسانی که گوشت و پوست دارد.^{۳۵}

وقایع دیگری را نیز در کتاب مقدس می‌توان یافت - از جمله غذایی که حضرت ابراهیم برای فرشتگانی که به ملاقات او آمده بودند مهیا می‌کند (پیدایش، ۱۸: ۱-۱۰) و غذایی که مارتا برای عیسی (ع) و لازاروس تهیه می‌کند (John 12) - که آگوستین را قادر می‌سازند تا تأیید کند که متون مقدس مسیحیت، آن‌گونه که بدعت‌گذاران مایل بگویند، آکنده از فانتاسماتا نیست.^{۳۶} اما مانوی‌ها براساس قرائت خود از انجیل‌ها، باور دارند^{۳۷} که مسیح (ع) متجسد یک توهم است؛ یعنی یک بدن تخیلی است که در ذهن انسان مجسم شده است و هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد.^{۳۸}

آگوستین در جوانی، به‌خاطر تبعیت و پیروی از دین مانوی‌ها بسیار از آن‌ها حمایت می‌کرد. شاید هیچ جای دیگری جز کتاب اعتراضات نشان‌دهنده‌ی اضطراب و هراس نسبت به مسئله‌ی فانتاسماتا نیست. آگوستین در هشت دفتر اول این کتاب صحنه به صحنه درباره‌ی خطرات فانتاسماتا به خوانندگان خود هشدار می‌دهد. آگوستین هشدار می‌دهد که چگونه مانوی‌ها از طریق همین فانتاسماتا توانستند او را اسیر و گرفتار کنند و او را تهی از اشتیاق به خدای حقیقی مسیحیت کنند.^{۳۹} مسئله‌ی فانتاسماتا این است که آن‌ها به‌وسیله‌ی تصاویر تهی واقعیت حسی، ذهن را تیره و تار می‌کنند و آن را چنان مغشوش می‌کنند که دیگر نمی‌تواند منشأ تمام زیبایی‌ها را که در جهان مخلوق و فراتر از آن است و از جمله خودش را ببیند. با وجود این، همان‌طور که آگوستین آموخت، مشاهده‌ی زیبایی الوهی در این حیات حتی اگر نور ضعیفی از آن در آینه‌اش تابیده باشد، ممکن است.^{۴۰}

زیبایی و تخیل

آگوستین در کتاب تثلیث نتیجه می‌گیرد که این دو فرمان - یعنی عشق به خداوند و عشق به

همسایه - تفکیک‌ناپذیرند.^{۴۱} حرکت نفس و اشتیاق آن به عشق به خداوند نه تنها حرکتی به جانب زیبایی مطلق، که حرکت به سوی زیبایی مخلوق نیز هست. انسان‌ها به‌خاطر همین حرکت دوجانبه به سوی خداوند از طریق خود و غیر از خود، خودشان را مشتاق زیبایی مطلق و طبیعی می‌دانند.^{۴۲} زیرا همان‌طور که دو فرمان فوق تفکیک‌ناپذیرند، زیبایی‌شناسی تأملی امر والا و زیبایی‌شناسی تجسمی خلقت نیز تفکیک‌ناپذیرند. مع‌هذا، همواره کشمکش میان اشتیاق به فرازوی از مکان و زمان و آرزوی کمال یافتن در این حدود وجود دارد.

با وجود این، توجه به تلقی آگوستین از تخیل، بستر فهم ماهیت این تنش و علت پیدایش آن در تفکر آگوستین را فراهم می‌کند. آگوستین درمی‌یابد که تخیل چهارراه رستگاری است زیرا نشانه‌های حقیقت و تصاویر حافظه به‌شکل فانتاسما و فانتاسماتا از طریق حواس به ذهن وارد می‌شوند. در جهان هبوط‌یافته، تخیل می‌تواند هم وسیله‌ی رستگاری و هم منشأ عذاب ابدی باشد، مشروط بر این که اراده چگونه از آن استفاده کند. برحسب انتخاب اراده، تصاویر حافظه ممکن است با توجه به آنچه که دربار‌هی ماهیت واقعیت الوهی آشکار می‌کنند کم‌وبیش تیره و تار باشند.^{۴۳}

نمونه‌ی معروفی از نحوه‌ی استفاده‌ی آگوستین از ابهام تصاویر حافظه در اعترافات وجود دارد که او در دفتر هشتم ذکر می‌کند که چگونه او قبل و بعد از تغییر دین، تصاویر ابرها را به کار برده است. قبل از تغییر دین آگوستین، این تصاویر یادآور این بودند که فانتاسماتا تا چه حد می‌توانند خطرناک باشند - زیرا ذهن را در تاریکی تصاویر محسوس محصور می‌کنند و نمی‌گذارند به فهم حقیقی از ماهیت خداوند و نفس دست یابد.^{۴۴}

به این معنا، جهالت بشر و اراده‌ی نامعقول بر ذهن سنگینی می‌کند، حتی وقتی که اراده سعی می‌کند تا از این ابرهای تیره‌وتار عبور کرده و به نور الوهی برسد. آگوستین در موقعیت دیگری نیز به توصیف بی‌معنایی و بی‌فایده بودن تلاش برای صعود به والاترین آگاهی تأملی می‌پردازد، یعنی این تلاش بیهوده است مادامی که خیل عظیمی از فانتاسماتا بر چشم جان و نگاه ذهن تأثیر می‌گذارند و عادات شیطانی نیز اراده را ضعیف می‌کنند.^{۴۵}

اما آگوستین بعد از تغییر دین، با استفاده از این تصویر فهم متفاوتی از عقل و تخیل ارائه می‌دهد. نه تنها عقل در برخی موارد نادر می‌تواند فراتر از همه‌ی فانتاسماتا برود و به والاترین آگاهی تأملی دست یابد، بلکه در بسیاری از موارد نیز قادرند نور الهی و حقیقت را که از میان ابرها می‌تابد، درک کنند.^{۴۶} آگوستین با تفسیر تصویر ابرهای تیره‌وتار از دیدگاه متفکر و از دیدگاه سالک به توصیف هبوط انسان در طی این سفر می‌پردازد؛ زیرا در حالی که متفکر سعی می‌کند از فانتاسماتا فراتر رود، سالک به نشانه‌های حقیقت توجه می‌کند و رابطه‌ی خود را با تصاویر حافظه در طی زمان تغییر می‌دهد. سالک اجازه می‌دهد تا زیبایی کلام الهی ذهن او را روشن کند و هم‌زمان رابطه‌ی او را با دیگران، فهم خودش و معنای تصاویری که در کتاب مقدس وجود دارد، تغییر دهد.

حرکت متفکر به سوی خداوند، اگرچه همواره حرکت در خداوندی است که ورای او است، حرکتی هم به درون و هم به سوی بالا است. همین حرکت پارادوکسیکال در تفکر آگوستین باعث تضاد در

زیبایی مستور یا آشکار: ...

زیبایی‌شناسی او می‌شود و محققانی نظیر اوکانل و هریسون را وادار به تأکید بر وجوه متفاوت آثار آگوستین می‌کند. علت این تفاوت در اصل انگیزه‌های فلسفی متفاوتی است که ریشه در رویکرد نوافلاطونیان دارند، رویکردی که می‌کوشد تا با ترکیب عناصر رازورزی افلاطونی و تجربه‌گرایی ارسطویی و رواقی، زیبایی را توضیح دهد.

وقتی از دیدگاه رازورزی افلاطونی نگاه می‌کنیم، تخیل و حواس که تخیل به واسطه‌ی تصاویر حافظه به روشنی به آن‌ها وابسته است، جایگاهی فرعی در سلسله‌مراتب مربوط به قلمروهای محسوس و معقول می‌یابد. اگر پیوندهای نزدیک تخیل و حواس را در نظر بگیریم، آنگاه درمی‌یابیم که تخیل در قلمرو محسوسات باقی می‌ماند زیرا فاقد توانایی عقل برای درک حقیقت مستقل از حواس است. از این لحاظ، اندیشه یا تفکری که با تخیل همراه شده حافظ باور یا تأملی است که فاقد یقینی است که عقل در نهایت سعی می‌کند آن را به دست آورد. علاوه بر این، تخیل به خاطر هبوط مستعد آن است که توسط فانتاسماتا تحت فشار قرار بگیرد و توجه خود را از خداوند منحرف کند. با توجه به این وضعیت دشوار است که متفکر کل امر مخلوق را رد می‌کند تا بتواند صرفاً به نیایش با زیبایی الهی بپردازد.^{۴۷}

اوکانل به خوبی این معنای زیبایی‌شناسی آگوستین را با تمرکز بر آثار افلاطونی نوشته‌های اولیه‌ی آگوستین دریافته است. اما آنچه با این بینش و کشف ارتباط می‌یابد نقشی است که فانتاسیا و فانتاسماتا، و نه وجود پیشینی نفس، در این آثار آگوستین ایفا می‌کند. اگرچه آگوستین بعدها نظریه‌ی خود را در باب هبوط به طور کامل توسعه داد اما حتی در این مرحله نیز روشن است که او از خطری که تخیل برای دستیابی به فهم مناسب از ماهیت خداوند و نفس ایجاد می‌کند آگاه است. این آگاهی به ویژه در آثار ضد مانوی آگوستین روشن و آشکار است. در این آثار توجه اصلی آگوستین به توضیح، توصیف و ریشه‌کنی فانتاسماتا معطوف است که مانوی‌ها و بدعت‌گذارانی را که حقیقت مسیحیت را واژگون می‌سازند، احاطه کرده است.

با وجود این، در بیش تر مواقع اوکانل از تأثیر سنت تجربی بر نظریه‌ی تخیل آگوستین غفلت می‌کند. این تأثیر را می‌توان در اوایل ۳۸۹ در پاسخ آگوستین به پرسش نبریدیوس در رابطه با ماهیت تخیل مشاهده کرد.^{۴۸} طبق این سنت، تخیل وابسته به حواس است، زیرا تخیل توسط حواس تصویرها را در حافظه ذخیره می‌کند و بارها آن‌ها را یادآوری می‌کند و با ادراک خود از آن ترکیب می‌کند. همین شیوه و تأثیر تجربی در تفکر آگوستین او را قادر ساخت تا پیوند حیاتی میان تخیل و امر محسوس را حفظ کند. تخیل و حواس ابزاری برای دستیابی به فهم مناسب از ایمان مسیحی‌اند و ذهن نیز در این فعالیت‌ها نقش دارد. از آنجا که امر مخلوق وسیله‌ای است برای انتقال معنای معنوی اشکال و نشانه‌ها به فاهمه، عقل با اجتناب از اشتغال به حواس نیازمند تفسیر و حکم دربارهِ معنایی است که در این امر پنهان است.^{۴۹}

هریسون بسیار بیش تر از اوکانل به تأثیر سنت تجربی بر زیبایی‌شناسی آگوستین پی برده است. حساسیت هریسون نسبت به تأکیدی که آگوستین بر تجسد، کتاب مقدس و تصویر خداوند در

انسان‌ها دارد، به گسترش و بسط مجموعه‌ای از تصاویر می‌انجامد که کانون زیبایی پرتوهای کلام الهی‌اند.^{۵۰} اما همانند تصویر ابرها یا آینه، زیبایی الهی که در این تصاویر آشکار می‌شود کوتاه و ناپایدار است. علاوه بر این، اشتیاق ذهن به سبب هیبوط به فانتاسماتا، این تصاویر را وارونه می‌کند به طوری که بیش از آن که تابناکی زیبایی الهی را آشکار سازند، آن را پنهان می‌کنند. اگرچه روشن است که آگوستین به این مسئله توجه داشته است، به‌ویژه با توجه به متونی که تمایل آگوستین به افلاطون و مکتب افلاطونی‌ها کاسته شده است هریسون به این واقعیت توجه نمی‌کند.^{۵۱}

اگرچه گاهی به نظر می‌رسد که تلاش‌های آگوستین برای هماهنگ ساختن رویکردهای تأملی و تجسمی به زیبایی‌شناسی موفقیت‌آمیز نیست، آگوستین سعی در تعدیل هر دو آن‌ها در نوشته‌هایش دارد؛ زیرا همان‌طور که کتاب مقدس، عشق به خداوند و همسایه را حکم می‌کند و این امر مستلزم عشق به خداوند و عشق به دیگری است و نه خداوند یا دیگری، عشق به زیبایی را نیز فرمان می‌دهد زیرا عشق به زیبایی تابش الهی را فراتر می‌برد و از طریق تصاویر محسوس پی‌گیری می‌کند.^{۵۲} اما در این حالت، همه‌ی این عشق‌ها به سبب جذبه‌ی پایدار فانتاسماتا در خطرند.

پی‌نوشت‌ها:

1. Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of saint Augustine* (Oxford: Clarendon, 1992) 32-35, 60-61. On this point, see Robert J. O'Connell, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine* (Cambridge, Mass: Harvard University, 1978) 44-45, 113, 136, 140-41.

2. For an analysis of the use of these terms in classical and medieval thought see Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (Urbana: University of Illinois, 1928).

۳. اصطلاح «زیبایی‌شناسی تأملی» اصطلاح خودم است. اوکانل ترجیح می‌دهد که از دو نوع زیبایی‌شناسی متفاوت آگوستین در آثار اولیه‌اش استفاده کند: زیبایی مکتب متضاد و زیبایی‌شناسی متعالی. مفهوم دومی بر اندیشه‌ی اوکانل غالب است. برای تحلیل اخیر درمورد نقش تأمل در تفکر آگوستین ن. کد: به پتر کنی:

The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the confessions (New York: Routledge, 2005).

4. See Augustine's comments on memory in *Confessions* 10.8-10.26, in *S. Aurelii Augustini Confessionum: Libri XIII*, ed. Martinus Skutella (hereafter cited as skutta)(Stuttgart: Teubner, 1981) 217-37 and *Epistula 7* (Corpus Christianorum series Latina [hereafter CSEL] 34/1.13-18).

۵ جرالند. جی. پی. اودامی در کتاب فلسفه‌ی ذهن آگوستین (برکلی، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۸۷، ص. ۱۵۶) می‌گوید که از نظر آگوستین این اصطلاحات ریشه در تفکر رواقی دارند. مقایسه کنید با هریسون، زیبایی و وحی، ص. ۱۶۵ در *Soliloquia* 2.20.34 (CSEL 89) آگوستین فعل لاتین کوگیتو را با تخیل به همراه تصاویر حافظه یعنی *Phantasia* و *Phantasma* تداعی می‌کند. او همبستگی مشابهی میان اندیشیدن و تصورکردن در اعتراضات ۱۰.۱۱ (Skutella, pp. 222-23) برقرار می‌کند.

6. *De Trinitate* (hereafter Trin.) 11.1.1-11.2.6 (CCL 50.333-41); 11.7.11 (CCL50.347). See Bundy, *The Theory of the Imagination*, 158-59.
7. *De musica* on the distinction between *phantasia* and *phantasma* in *Oeuvres de Saint Augustin*, ed. Guy Finaert and F. J. Thonnard, *Bibliothèque Augustinienne* 7 (Paris: Desé c de Brouwer, 1947), S23-24, n.81.
8. Trin. 8.6.9 (CCL 50.281). Compare his comments at 11.3.6 (CCL 50.340); 11.4.7 (CCL 50.341-42); 11.7.11 (CCL 50.347).
9. Trin. 8.6.9 (CCL 50.281). Compare Augustine's remarks in *Contra Faustum* 20.7-20.8 (CSEL25/1.541-44); *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti* 18 (CSEL 25.215).
10. Trin. 8.4.7 (CCL 50.275-76). Compare *Epistula* 169.2.7 (CSEL 44.616-17).
11. Trin. 8.5.7-8.5.8 (CCL 50.276-76).
12. Note the reference to a faculty of the imagination at *De vera religione* 20.40 (CCL 32.212): "Nihil enim est corporis, quod non uel unum uisum possit innumerabiliter cogitari, uel in paruo spatio uisum posit eadem imaginandi facultate per infinita diffundi."
13. *Retractationes* 2.15 (CCL 57.101-2).
14. *Contra Faustum* 8.2 (CSEL 25/1.307).
15. *Sermo* 165.5.6 (PL 38.905a-906b). See also *De musica* 6.6.39 (PL 32. 1184b).
16. Bundy, *The Theory of the Imagination* 162-65. Compare Trin. 11.10.17 (CCL 50.353-55).
17. O'Connell recognizes this fact (*Art and Christian Intelligence* 40-41, 58-56, 71).
18. See, e.g., *De musica* 6.13.42 (PL 32.1185a) and *De vera religione* 34.64-35.65 (CCL 32.228-30).
19. *Contra Felicem* 2.3 (CSEL 25/2. 831); *Confessions* 3.6-3.7 (Skutella 42-47).
20. *Contra Faustum* 5.7 (CSEL 25/1.278-279); 8.2 (CSEL 25/1.307); 20.7 (CSEL 25/1.541-42).
21. *Contra epistulam Manichaei* 32 (CSEL 25.233-36); *Confessions* 3.7 (SKutella 45).
22. See *Contra Faustum* 5.11 (CSEL 25/1.283-84).
23. In *Contra epistulam Manichaei* 23 (CSEL.25.219-21) Augustine characterizes carnal men as foolish individuals "qui nondum possunt spiritualia cogitare."
24. *Contra epistulam Manichaei* 18 (CSLE 25.215).
25. See, e.g., Augustine's remarks in *De vera religione* 39.73-39.73 (CCL 32. 234-35).
26. *Contra epistulam Manichaei* 32 (CSEL 25.233-36). Compare *Confessions* 4.4 (Skutella 60); 4.7 (Skutella 63). See also *De vera religione* 55.108 (CCL 32.256).
27. *Contra litteras Petilianus* 3.27.32 (CSEL 52.186-88); *Contra Iulianum* 1.2.4 (PL44.643a); *Contra Iulianum opus imperfectum* 3.117 (PL 45.1297).
28. *De agone Christiano* 15.17 (CSEL 41.119). Compare Augustine's comment in *Contra*

- Faustum* 20.8 (CSEL 25/1.542-44).
29. *De Genesi ad litteram* 10.24.40 (CSEL 28/1.327). Compare *Trin.* 10.8.11 (CCL 50-324-25).
30. *Enarrationes in Psalmos* 4.9 (CCL 38.18); *De vera religione* 34.64-35.65 (CCL 32.228-30).
31. *Enarrationes in Psalmos* 80.13-80.14 (CCL 39.1127-30). Compare *De vera religione* 2.2 (CCL 32.187-88).
32. *Contra Faustum* 15.6 *CSEL 25/1.425-28); (CSEL 25/1.556); 20.19 (CSEL 25/1.560). Compare Augustine's remarks in *De vera religione* 10.18 (CCL 32.199); 38.69 (CCL 32.232-33).
33. *Contra Faustum* 14.11 (CSEL 25/1.411); *De civitate Dei* 10.10 (CCL 47.283-84).
34. *Sermo* 75.1.1 (PL 38.474b-47a); 7.8-8.9 (PL 38.477a-478b).
35. *Sermo* 116.5.5 (PL 38.659a). Regarding Christ's ascension into heaven see *In Johannis evangelium tractatus* 21.13 (CCL 36.219-20)
36. *Sermo* 362.10 (PL 39.1616b-1617a); *In Johannis evangelium tractatus* 59.5 (CCL 36.435).
37. *In Confessions* 5.9 (Skutella 89) Augustine refers to this Manichean belief.
38. *Contra Iulianum* 1.2.4 (PL 44.643a); *Sermo* 75.7.8 (PL 38.477a-478b).
39. *Confessions* 3.6 (Skutella 42-45). Compare 9.3 (Skutella 183) and 12.11 (Skutella 302).38.
40. *Trin.* 15.8.14 (CCL 50A. 479-80); 15.23.44-15.24.44 (CCL 50A.522-23).
41. *Trin.* 8.8.12 (CCL 50.288): Qui ergo non est in lumine quid mirum si non uidet lumen, id est non uidet deum quia in tenebris est? Fratrem autem uidet humano uisu quo uideri duces non potest. Sed si eum quem uidet humano uisu spiritali caritate diligeret, uideret deum qui est ipsa caritas uisu interiore quo uideri potest.
۴۲. در این جا به نظر می‌رسد که اوکانل (*Art and the Christian Intelligence* , 63, 83-87) و هریسون (*Beauty and Revelation* 114) باهم توافق دارند.
43. See *Trin.* 11.5.7 (CCL 50.343-44). Compare Harrison's acknowledgement of this ambiguity (*Beauty and Revelation* 165-66, 171, 239-43, 265-71).
44. Compare O'Connell, *Art and Christian Intelligence* 107-8.
45. Augustine associates the notion of *phantasmata* with the image of clouds in *Confessions*.
46. *Confessions* 11.9 (Skutella 271-72). Compare *Trin.* 15.27.50 (CCL 50A. 533).
۴۷. در رابطه با ویژگی تأملی تفکر آگوستین، کنی نتیجه می‌گیرد که «می‌توان پرسید که آیا تصویری که از نوع نگرش، آگوستین به مسیحیت و تأمل مسیحی در اعترافات ارائه شده است مشابه با نوع نگرش بعدی آگوستین است. پاسخ منفی است. این رساله‌ی عظیم در بردارنده‌ی تفاسیر الهیاتی آگوستین است که تابع تبیینی از حیات پنهان روح و مواهب خداوند است که آگوستین هرگز از آن عدول نمی‌کند. در واقع، آثار بعد از اعترافات

زیبایی مستور یا آشکار: ...

این فهم و تلقی از تأمل را تغییر نمی‌دهند» (*Mysticism*: 129-30).

48. See *Epistula* 7 (CSEL 34/1.13-18). Compare *Epistula* 110 (CSEL 34/2.704-22).

49. *Trin.* 9.6.10 (CCL 50.301-2). Examples of the limitation of the imagination can be found at *Soliloquia* 2.20.35 (CSEL 89.174-75) and *De vera religione* 3.3 (CCL 32.188-90).

50. See, e.g., her comments in *Beauty and Revelation* 64-67, 81-83, 95-96, 140-44, 206-7, and 260.

51. *Contra Iulianum opus imperfectum* 1.82 (PL 45.110sa); 3.117 (PL 45.120).

۵۲. مقایسه کنید تفسیر آگوستین از عشق به خداوند و همسایه را با رابطی میان حقیقت درون و حقیقت

جسمانی در *Contra epistulam manichaei* 36 (CSEL 25.241-2). از این جهت، *De uera religione*

50-98-52.101 (CCL.32.250-53) جالب است. برای مطالعه‌ی اخیر در این زمینه نگاه کنید به پتر بارنل:

The Augustinian person (Washington: Catholic University of America, 2005), pp. 95-135.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی