УДК 111

ПАРАДОКС ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ ГРАНИЦЫ ЧЕЛОВЕКА: СЛУЧАЙ БЛЖ. АВГУСТИНА И СВ. АНСЕЛЬМА

Гибелев И.В.

Московский государственный медико-стоматологический университет им. А.И. Евдокимова, e-mail: msmsu@msmsu.ru

В статье анализируется понимание философского концепта границы, эксплицируемого в средневековой мысли в размышлениях Тертуллиана, Августина и Ансельма Кентерберийского. Теоретико-методологический аспект исследования связан с изучением трансформации образа границы вследствие открытия личностного измерения трансценденции. Предметом статьи является граничное положение человека, понимаемое средневековой мыслью как представленность трансцендентного начала в имманентности человека. Цель работы – выявить специфику соотношения трансцендентного и имманентного в полагании границы средневековой мыслью. Тертуллиан, Августин и Ансельм указывают на крайнюю трудность понимания единства таких двух начал. Поиск единства нашел отражение в парадоксе Тертуллиана, апофатической теологии Августина, «онтологическом доказательстве» Ансельма. Ответ на вопрос о природе человека продуктивно искать на пути экспликации логики границы. Сделан вывод о концептуализации значений «предела», «опосредствования» и «одновременности» границы, в полагании которой авторствует трансцендентное иное.

Ключевые слова: трансцендентное и имманентное, вера и разум, граница

PARADOX OF TRANSCENDENT HUMANS BOUNDARY: AUGUSTINE AND ANSELM CASE

Gibelev I.V.

Moscow State Medical and Dental University n.a. A.I. Evdokimov, Moscow, e-mail: msmsu@msmsu.ru

In the article the philosophical concept of boundary that represented in Tertullian, Augustine and Anselm of Canterbury reflections is analyzed. The analysis turns to researching the boundary transformations because of opening personal transcendence measure. The article's subject is a human boundary status that understands in a medieval thought as a transcendence presentation in human immanence. The aim of issue is to explicate the transcendence and immanence specific correlation for stating of a boundary in medieval philosophy. Tertullian, Augustine and Anselm pointed on extreme difficulty of conceptualization of both sours as unity. The searching of cohesion was manifested in Tertullian`s paradox, Augustine`s apofatic theology, being proof by Anselm. We think that productive answer of human nature question can be finding in a way of explication of boundary logic. It is concludes that transcendence otherness has authoryzied in settings of a boundary with means «limits», «mediating» and «simultaneity».

Keywords: transcendent, immanent, faith and mind, boundary

В современной философии соотношение трансцендентного и имманентного – одна из наиболее актуальных исследовательских проблем бытия человека, обнаружившаяся с падением запредельной трансцендентности и распространением множественности до целого. Граница внутреннего и внешнего, по словам Ж.-Л. Нанси, одновременно выталкивается наружу и размещается во внутреннем как собственное [6, 8–44]. Задача понять и репрезентировать такую одновременность, разумеется, не есть требование лишь современной философии. Уже в зеноновых парадоксах логика границы опознана как парадоксальность, а средневековая мысль углубляет и обостряет это чувство. Историзация мышления, обретение «внутреннего человека» и открытие личной ответственности в отношении с Богом служат богатым материалом для осмысления концепта границы в современном мире, поскольку координация веры и разума в свете живой личностной трансценденции резко оттеняет соотнесенность человека и мира в радикальной историчности современности. В этой связи обратимся к трем мыслителям – Тертуллиану, Августину и Ансельму.

Определение граничности человека у Тертуллиана

Средневековая формулировка парадокса границы поэтики античного и средневекового мировоззрения принадлежит Тертуллиану: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес – это несомненно, ибо невозможно» [9, 166]. В таком выражении стянуты к целостности помысленного предельные состояния – распятие, смерть, воскресение. Тертуллианов силлогизм проясняет экспликацию границы в качестве первоистока, которая в своей автономности дается только в целостности личностно-логического отношения (логической формы парадокса), онтологического события (распятия-смерти-воскресения) и экзистенциального чувства (стыдно, нелепо, невоз-

можно). В существо человека вдвинут зазор, который возникает между нестыдным и достойным стыда, достоверным и нелепым, несомненным и невозможным. Граница античного знания и христианской веры-познания, согласно Тертуллиану, лежит в актуализации эмоционально-личностного переживания правильной веры. Но душа, согласно Тертуллиану, верит из страха, возникающего из осознания предельной необеспеченности (вне Бога) человека и мира, служит экзистенциальным мотивом, ведущим к переживанию границы в захваченности всего человеческого существа.

Радикально изменяется конституция человека. Он состоит из плоти и души, «но ни сама душа не есть человек (ибо она лишь потом была помещена в создание, названное человеком), ни плоть без души (ибо плоть после исхода души называется трупом). Поэтому слово «человек» – это как бы скрепа двух соединенных субстанций и может обозначать только их соединение» [9, 223]. Тертуллиан отличает нового человека от ветхого, первый пребывает во плоти, а не живет плотски, их различие нравственное, а не субстанциальное. Здесь эмоционально-личностное начало осознанно применяется как методологическая установка. Поэтому сущность человека не поддается полному прояснению: «правильнее считать, что мы целиком или ветхие, или новые, – потому что неизвестно, как можно быть и тем и другим одновременно» [9, 228]. В такой неясности одновременность трансцендентного и имманентного постигается лишь в ее положенности от Иного (Бога): «верою ты ограничил дальнейшее разыскание и нахождение: этот предел положен тебе самим итогом разыскания. Эту границу определил тебе Тот, Кто не желает, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желает, чтобы ты еще что-то искал» [9, 111]. Вера, в которой открывается инаковость иного (предельная внемысленность предмета мысли), кладет, по мнению Тертуллиана, трансцендентный предел рациональному знанию: движение к первоистоку направляется разумом, но обретается верой. Как будет показано далее, Августину и Ансельму представляется недостаточным только личностно-эмоциональный аргумент демаркации античного знания (мировоззрения) и средневекового. Благодаря Тертуллиану, указавшему на глубокие различия между христианской верой и античной философией, сначала перед Августином, а затем перед Ансельмом возникает задача найти путь к античной философии и связать истину откровения с философскими истинами.

Человек и Бог как «граница» в размышлениях Августина

В философии Августина возникает новое качество исторического мышления вследствие понимания Бога как Личности, творящей мир из ничего и открывающейся человеку собственным произволением – «сказал», и «явилось» [1, с. 286]. Поскольку трансцендентность пронизывает человека, он удерживает в себе божественную природу, хотя «два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде» [2, с. 56]. Связь небесного и земного града ущербна, это не та действительная граница, которую ищет человек. В читаемом здесь выражении «Бог это живая Граница» имеется в виду следующее. Августин поясняет, что значит Бог как простое и единственно неизменяемое Благо через взаимность отношений ипостасей Бога [2, 526]. Бог в самом себе есть тотальность отношения, которое в свою очередь есть не что иное, как одновременность связи и различия. В том, что Бог понят как «имеющий жизнь, которая есть он сам», граница представлена как парадокс одновременности причины творения и абсолютной свободы.

Трансцендентность границы представлена в человеческом разумении, ибо «…в первом человеке получили свое начало, хотя еще не обнаружившиеся, но уже существовавшие в предвидении Божием два общества, как бы два града в человеческом обществе» [2, 611]. Граница понята как одновременность, но ее не получается выразить в языке. «Весьма трудно определить, когда человек бывает умирающим, то есть в смерти, причем необходимо, чтобы при этом он не был бы ни живущим, то есть еще до смерти, ни умершим, то есть после смерти, но был бы именно умирающим, то есть находящимся в смерти… Следовательно, он никогда не представляется умершим, то есть находящимся в смерти» [2, 624].

Нахождение в смерти как одновременность, различающая и сочетающая смерть и жизнь, неуловимо, так же как неуловимо настоящее: «точно также и в течение времен мы ищем настоящее и не находим его» [2, 624]. Августин не видит лучшего решения этой сложности, чем обратиться за поддержкой к обыденному языку: «будем говорить и о настоящем времени как можем, подобно тому, как мы говорим: «Умирая, такой-то составил завещание»… хотя это мог сделать только живущий, и сделать, конечно, до смерти, а не в смерти» [2, 625]. Но и дискурсивное знание не доставляет к истине.

Логика границы преломляется и в различии того, что «извечно и одновременно»

и того, что «создано Словом, и, однако, не одновременно и не от века возникает» [1, 288]. По сути, здесь принципиально разведены «всегда недвижная сияющая вечность» и «время, никогда не останавливающееся». Провести такое различение человек способен благодаря сродству души и с вечностью, и со временем, ведь она находит для себя место и в «земном», и в «небесном» граде, соединяя их, она образует внутреннее измерение человека. Способность души со-измерять и со-размерять вечность и время представлена памятью. В этой связи неоднократно говорилось об индивидуализации и историзации жизни мира [8]. Но трансфер бытия мира и человека из «космоса в олам» захватывает преимущественно область прошлого: «рассмотрение прошедшего как хранимого в сокровищнице человеческой памяти не имеет себе аналогов в классической греческой философии» [4, 65]. Смена времен отнесена не только к переживанию времени отдельным человеком, она затрагивает и принципиальное для Августина различие исторических эпох. Общий каждому человеку исток, согласно Августину, удерживается памятью. Память, составляющая существо внутреннего человека, прочерчивает линии, разграничивающие телесно существующее и не существующее. Несмотря на то, что понимание времени отнесено Августином к жизни индивидуальной души, его со-измеренность с вечностью может совершиться только на общей времени и вечности границе, интуиция темпоральности сохраняет связь с античным, аристотелевым пониманием границы как «теперь». Граница несет значение переходности, «между» – в согласии с аристотелевым замечанием о парадоксальности постоянного возникновения и уничтожения границы – постоянно осуществляя разрыв между прошлым, настоящим и будущим и постоянно же соединяя их.

Идея границы в «онтологическом доказательстве» Ансельма

У Ансельма идею границы можно извлечь из его известного аргумента, названного Кантом онтологическим доказательством бытия Бога, и «преднесенности» как вида опыта, в котором этот аргумент открылся. Начать можно, пожалуй, с общей фразы о силе и спорности аргумента, вызывающего критику и комментарии на протяжении всей последующей философии. Аргумент от понятия к существованию становится возможен благодаря августинову пониманию творения как осуществления божественной воли («сказал, и явилось»). Конститутивность связи логики и онтологии пронизывает философскую мысль, а дискуссия вокруг ансельмова аргумента демонстрирует неоднозначность этой связи. Логический этот аргумент или онтологический? Обратимся в его толковании к одному аспекту – формулировке границы как causa sui. Согласимся с мнением С.С. Неретиной и А.П. Огурцова, согласно которому аргумент Ансельма потому *единственный*, что логика и онтология слиты в нем в вопрошающую экзистенциальную ситуацию человека [7, 188–274], а потому он не мог быть открыт иначе как в преднесенности, где дискурсивное определение превзойдено. Понятно, что речь в доказательстве идет о границе мысли и того, о чем она. Задача Ансельма понять, как это единство составляется и существует сразу в слиянии и различенности.

Если, вслед за К. Бартом, в толковании этой одновременной двойственности исходить из приоритета веры, то следует говорить о границе, полагаемой от Иного. Если, вслед за Кантом, принимать границу как только положенную разумом, то аргумент теряет свою силу, ибо существование, выведенное из понятия, определяется в первой критике как необязательное и безосновательное. Если же, согласно Гегелю, аргумент рассматривается как метафизическое единство понятия и бытия, то реанимируется идея границы как causa sui в метафизическом смысле: «под метафизическим понятием бога здесь понимается то, что мы должны говорить только о чистом понятии, которое является реальным через само себя» [5, 215]. По-видимому, здесь прав и Кант и Гегель, и одновременно не правы оба. Кант прав в том, что между понятием и бытием лежит принципиальное различие и требуется познать вещь-в-себе, чтобы заключить о действительности существования из понятия. В мире чистого разума это невозможно. Но Гегель отмечает, что разум кровно заинтересован это различие преодолеть, опосредовать: «это и составляет ближайшее основание того, что противоположность может выступать как бесконечная и поэтому одновременно в живом присутствует стремление разрешить эту противоположность. В тотальности субъекта в то же время заключено требование разрешить эту противоположность, но ее снятие становится бесконечно трудным благодаря тому, что противоположность является до такой степени бесконечной, а другое – столь свободным, что выступает как находящееся по ту сторону, как потустороннее» [5, 217–218]. Кант в итоге находит возможность такого преодоления в эстетическом суждении и практическом разуме, чем смещает решение онтологической проблемы из области

разума к его эстетическим и нравственным способностям. Гегель, в свою очередь, не прав в том, как это различие преодолевается. Он пишет: «надлежит показать, что определение бытия утвердительно содержится в понятии; это и есть единство понятия и бытия» [5, 220]. Это и было бы тематизацией границы, если бы понятие у Гегеля доросло до концепта, то есть субстанция в самом деле стала бы субъектом, а бытие было бы понято как время существования конечного человека и, самое главное, было бы репрезентировано в точке зрения абсолютного наблюдателя. Гегель не заканчивает на метафизически перетолкованном единстве, поскольку оно есть отрицательное единство понятия и бытия, которые сохраняют в нем свое различие. Необходимо, продолжает Гегель, дальнейшее развитие единства, почему различие должно быть снято в логике, а не вере. Сохраняя предпосылочность веры и божественного откровения, ничего не стоит показать, что мышление, в котором сказать и помыслить – одно и то же, ибо происходит в сердце, где разум и вера слиты, и представление, в котором сказать и помыслить не одно и тоже, – приводит даже неверующую мысль к единственности аргумента.

Августин как будто бы занимает позицию, с которой мир и мысль доступны взгляду свободно творящего Бога. Но именно ансельмова формулировка доказательства показывает, что формулировка *единственного* аргумента вытекает из необходимости тематизации границы. Формулы «верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы веровать» явно недостаточно, и Ансельм видит причину – она в самой душе: «затемнен зрак ее из-за нестойкости ее, или он помрачается перед блеском твоим? Впрочем, что я: конечно, и сама в себе затемняется, и Тобой ослепляется» [3, 137]. Тогда каковы полномочия аргументирующего? Прямо говоря, у него нет никаких полномочий, или, по-другому, он обладает всей полнотой силы аргументации, поскольку формулировка «То, больше чего нельзя себе представить» апофатична, и этим уже задан смысл неизречимости и немыслимости того, что находится за границей и понимания, и веры; обоих, поскольку «сказать в сердце и представить (уразуметь) – одно». Там, за границей, то же самое, что здесь – «лез к Богу – а уткнулся в себя самого». Но это «там» вовсе не за границей, ведь она прочерчена человеческим усилием, а ему не равняться с тем, что предносится по воле Иного. В своем сокровенном ищет Ансельм покоя, но встречает лишь «тесноту и скорбь». Нет основания внутри себя, и не достучаться познанию до небес («когда я стал часто и упорно обращаться к этому, – бывало, казалось мне, что уже рукой подать до того, что я искал, а другой раз оно вовсе ускользало от умственного взора» [3, 123]). Граница впускает в себя, когда ищущий приходит в изнеможение. Поэтому удивление «лез к Богу, а уткнулся в себя» указывает на амбивалентность опыта границы: немощь усилия становится условием пропуска в трансцендентность. Но эта немощь вовсе не духовное и интеллектуальное бессилие. Застопоренность движения веры и мысли у непроходимой границы оставляет одну единственную возможность – открыться немыслимому и недоступному, то есть принять радикальность иного как условие понимания и веры.

Сама граница (Граница) – и не важно, есть ли она только логически предельный объект или совершеннейшая вещь, Бог – ставит предел, возвещает о себе как о пределе. Почему «лез к Богу, а уткнулся в себя» это, в самом деле, «формулировка проблемы границы», как говорят С.С. Неретина и А.П. Огурцов [7, 213]? Потому, что на пути к аутентичности границы нельзя терять себя, точнее, следует потерять себя так, чтобы обрести вновь, составить и удержать понимание этого. Самоустранение разума, парадоксальным образом удерживающего свое присутствие, есть сугубо европейский путь мысли – хотя и говорится о потере, она скорее риторическая – следует не устранить всякую личностность и индивидуальность, а до-определить ее до совершенства. Если, как полагает Ансельм, существование помещается в мысли, то их граница еще должна быть различена и снята, на что впоследствии указал Гегель. Конечно, если мысли предшествует вера, то слово и вещь – одно, и проблема понимания этого единства становится как бы операциональной проблемой координации веры и понимания с целью ухватить уже дарованное единство.

Но и утверждением о том, что здесь имеет место предельная сила единственного аргумента, нельзя удовлетвориться. Хотя определение кажется невозможным, потребность в нем не может быть снята, ведь европейская философия рождается как проект о-пределения, в котором граница есть и открытость, и о-пределенность. Философская теологическая мысль столкнулась с известной уже античности проблемой тематизации единства и различенности бытия и разума, с «вопросом о границе». Вера *провозглашает* разуму, что есть то одно, которое он ищет, но конституция разума, кроме согласия, еще и противится патернализму веры, ведь она не даст ему определений, со-

гласных с его дискурсивным устройством. Граница, концептуализируемая в идее Бога, предвидится как аутентичная, однако имманентность ее бытия, как соблазн, притягивает и укрывается в недоступность. Неудивительно, что толкованием границы как имманентного устройства мира будет занято Новое время.

В толковании границы средневековые мыслители не могли видеть имманентного, сокрытого в самом себе и самого себя выражающего. Земля и небо у Августина кричат о том, что они созданы: «нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой» [1, с. 285], причем созданы они в парадоксальной одновременности: «Словом извечным как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь все, чему Ты говоришь возникнуть… и однако не одновременно и не от века возникает все…» [1, с. 288]. Одновременная двойственность границы вроде бы схватывается разумением, но не поддается репрезентирующей тематизации: «я как-то это вижу, но не знаю, как выразить» [1, с. 288]. Представляется, что эта задача была воспринята Новым временем как вызов и необходимость нового поиска, а его направление было предзадано уже в раннем средневековье: «будь наша природа от нас, мы, конечно, сами рождали бы нашу мудрость, а не старались бы приобретать ее через науку, изучая ее; имей наша любовь источник в нас самих и к нам же относись, ее было бы достаточно для блаженной жизни и не было бы нужды в ином благе для нашего наслаждения» [2, с. 549]. В христианской мысли природа человека не от него, но тогда становится понятнее своего рода недоумение Нового времени – Личность, которая творит мир таким образом, что его понимание радикально ущербно («творенье не годится никуда»). Гегель ставит точку в идеологии Просвещения – Адам правильно поступил, нарушив запрет, он впервые очертил границы собственно человеческой природы, способной из самой себя возвыситься к абсолюту.

Если в свете кризиса «просвещенного» понимания соотношения трансцендентного и имманентного посмотреть на размышления о границе «земного» и «небесного» средневековых мыслителей, то можно сделать следующий вывод. Необходимость обоснования догмата о творении мира из ничего привела Августина и Ансельма к концептуализации Священной истории и как воплощенной, и как преемственной с «дольней» истории встречи человека и Бога. Однако кризис «историзма» и теологического (опиравшегося на авторство трансцендентного голоса), и новоевропейского (полагавшего, что смыслы имманентны человеку) возобновляет вопрос о расщеплении исторического времени, и ставит современность перед дилеммой продуктивности секулярной представленности теологической истории или поиска выхода по ту сторону как секулярных, так и теологических интуиций истории и человека.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 400 с.

2. Августин Блаженный. О граде Божием. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.

3. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – 400 с.

4. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.

5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т.2. – М.: Мысль, 1977. – 573 с.

6. Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.

7. Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Міръ, 2010. – 800 с.

8. Рикёр П. Время и рассказ. Т.2. Конфигурация в вымышленном рассказе. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 224 с.

9. Тертуллиан. Избранное. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.

References

1. Avgustin Avreliy. Ispoved. (Confessions) SPb., Azbuka-classica, 2008. 400 p.

2. Avgustin Blazhenniy. O grade Bozhiem. (The City of God) Minsk., Charvest, Moscow, AST, 2000. 1296 p.

3. Anselm Kenterberriyskiy. Sochineniya (Works). Moscow. Kanon. 1995. 400 p.

4. Gaidenko P.P. Vremya. Dlitelnost. Vechnost. Problema vremeni v evropeyskoy filosofii I nauke. (Time. Duration. Eternity. The problem of time in European philosophy and Science) Moscow. Progress-Traditsiya. 2007. 464 p.

5. Gegel G.V.F. Filisofiya religii. V dvuch tomach. T.2. (Philosophy of Religion) Moscow. Mysl. 1997. 573 p.

6. Nansy, J.-L. Bytie edinichnoe mnozhestvennoe (Being Singular Plural). Minsk.: Logvinov, 2004. 272 p.

7. Neretina S.S., Ogurtsov A.P. Reabilitatsiya veschi (Rehabilitation of Things). SPb. Mir. 2010. 800 p.

8. Riker P. Vremya I rasskaz. T.2. Konfiguratsiya v vymyshlennom rasskaze. (Time and Narrative. The Configuration of Time in Fictional Narrative) Moscow, SPb., Universitetskaya kniga. 2000. 224 p.

9. Tertullian. Izbrannoe. (Selected works) Moscow, «Progress», «Kultura», 1994. 448p.

Рецензенты:

Румянцев О.К., д.филос.н., профессор, зав. отд. философских исследований культуры Российского института культурологии, г. Москва;

Жукова О.А., д.филос.н., профессор кафедры культурологии Московского педагогического государственного университета, г. Москва.

Работа поступила в редакцию 15.07.2013.