

Аргумент, нуждающийся для своего обоснования только в себе.

С.С.Неретина

Критические позиции

Аргумент от веры: Карл Барт

Размышления по поводу философии постмодернизма привели к размышлениям по поводу вполне определенных доказательств того, что такое Вещь, в средневековой философии, а именно в философии Ансельма Кентерберийского. О его аргументе писали много и не всегда впопад. Его аргумент критиковал сперва Фома Аквинский, затем И.Кант, Р.Карнап. Его защищал Г.В.Ф.Гегель. Сделала попытку переформулирования аргумента Э.Энскомб (о нем ниже, в основном тексте работы), что вызвало сразу полемику в ряду философов-аналитиков, например, К.Дж.Ф. Уильямса. Не касаясь пока мыслей Канта об Ансельмовом аргументе, который он назвал онтологическим, и это определение прилипло к нему, хотя сам Ансельм назвал его «одним-единственным аргументом», начнем с того, кто считает его не ошибочным, а, напротив, великим, обосновывая критерии этой великости. Речь пойдет о Гегеле.

Гегель, рассматривавший его после критики Кантом и прямо назвавший Ансельма объектом этой критики¹, сказал, что он, Гегель, «под метафизическим понятием Бога понимает то, что мы должны говорить только о чистом *понятии, которое является реаль-ным через само себя*»². Фактически Гегель повторил здесь, кроме слов «метафизическое понятие Бога», каковых у Ансельма не было и быть не могло, ибо под Богом понималась чистая природа, то, что выразил сам Ансельм. Более того, Гегель, вопреки Канту, рассудил, что у Ансельма речь идет об изначальной предпосылочности Бога. Слово «предпосылочность» логизирует веру, и Ансельм (как раньше Аврелий Августин) дал основание для такого логизирования, полагая не просто «веру, вопрошающую интеллект» (*fides quaerens intellectum*), но вводя в рассуждения «догадки», или гипотезы, объяснения, предположения, то, что он назвал словом «*conjectationes*», свойство которых в том, что они сопоставляются с некими фактами (к примеру, из факта «сотворенная жизнь хороша» можно вывести, что «жизнь творящая» лучше). Кроме того, вера, как и логика, предполагает принудительность, без которой нет конфессионально подготовленного человека. Сходство, конечно, есть, и Гегель справедливо полагает, что Бог у Ансельма – «неопределенное совершенство», по отношению к которому «понятие выступает как нечто одностороннее, неудовлетворяющее», а потому «мы должны отказаться от мысли, что субъективное понятие существует как нечто прочное и самостоятельное»³. В любом случае, однако, Сам Бог «есть единство понятия и реальности», что и составляет Его бытие. и которое «есть единство понятия и реальности». Насчет того, понятие ли вкуче с реальностью имеет в виду Ансельм или нет, надо разобраться, а вот то, что Гегель полагает, что «мы должны отказаться от мысли, что субъективное понятие существует как нечто прочное и самостоятельное»⁴, это точно.

После Гегеля огромное количество мыслителей принималось за этот аргумент. Среди них ведущее место принадлежит протестантскому теологу Карлу Барту, прошедшему искус неокантианства, книга которого, вышедшая в 1931 г., повторяет (и не случайно) первоначальное название «книжечки» Ансельма: «*Fides quaerens intellectum*». Барт до 5-ой главы «Прослогиона» анализирует аргумент почти слово за словом, давая подробные комментарии. Обращая внимание на слово «*maius-больше*» в выражении «Ты есть нечто, больше чего нельзя помыслить» (используем пока привычный старый перевод), которое

¹ Кант имени Ансельма не называет, лишь по выражениям, вроде «нет Бога», можно догадаться, что речь идет о нем, но скорее всего о последователях его, прежде всего о Лейбнице.

² Гегель Г.В.Ф. Философия религии в 2-х томах. Т.2. М., 1977. С.215. Курсив мой.

³ Там же. С.222.

⁴ Там же.

он, на мой взгляд, совершенно справедливо, считает вариантом «*melius-лучше*»⁵, Барт определяет его как высшую меру всех качеств обозначенных предметов – как «величины» в отношении пространства и времени, так и духовных свойств – их внутренних и внешних возможностей и ценностей, а также повседневного существования. «Больше чем», по Барту, есть то, что нельзя помыслить вне обозначенного нечто-*aliquid*, оно совершенно всеобщее. Это сущее в фундаментальных высших способах бытия. Это – имя, для понимания смысла которого надо понять не то, о чем Ансельм говорит, а то, о чем он не говорит. Он не говорит, что Бог является чем-то высшим, о чем человек действительно мыслит или может мыслить. Формула выражает этот предмет (для Барта Бог – предмет) негативно: Он может быть только большим, чем о Нем помыслено, нельзя помыслить то, что Его превосходит в каком-то отношении или может превосходить.

Удивительно, что Барт не анализирует апофатику этого аргумента, ибо, разумеется, что определение, данное Богу, как то, больше чего нельзя помыслить, апофатично и сразу отсылает к Псевдо-Дионисиевым объяснениям. То, о чем больше нельзя помыслить, свидетельствует, что речь идет об особом рода невозможности – невозможности ничего поделаться с тем, что тебе даровано и что у тебя уже есть как дар, больший тебя самого и заставляющий человека выходить из самого себя, что только и возможно для человека, желающего быть именно человеком, а соответственно имеющего внутри себя нечто сверх себя. Это «сверх» действительно невозможно помыслить, поскольку оно-то и дает саму способность мыслить.

Идея возможности, с позиций которой Барт рассматривает аргумент Ансельма, на мой взгляд, уязвима негативностью выражения «не может», о чем будет ниже, однако у Барта эта возможность связана не столько со скрытыми силами Бога, сколько с характером Его сущности, которая тождественна *potentia*-могуществу, не скрытому, но реальному, а само Его бытие-*esse* тождественна действительности-*act*'у. Размышляя над смыслом причастия «*existens*»-«существующий» (в гл.5 «Прослогиона»), Барт пишет, что если сравнить его с другим причастием «*subsistens*», также означаящим «существующий», но существующий самостоятельно *per se*, то можно обнаружить, что первое тождественно второму, когда характеризует предмет как мыслимый изнутри, но нетождественно ему, поскольку обладает способностью (мощью) выступления (*ex-sistentia*), что свойственно мышлению, его бытийственной действительности и его самодостаточному бытию. Барт полагает, что Бог есть 1) как сущее само по себе, 2) как возможное сущее и 3) мыслимое как возможное сущее. Лишь в этой тройственной связке Вещь можно постичь в ее истине.

Приступая к анализу самого аргумента, Барт обращает внимание на то, что аргумент с самого начала базируется на идее веры. Вторая часть формулы («то, больше чего нельзя помыслить»), по Барту, является формулой для имени «Бог». Она накладывает на верующего в Откровение запрет мыслить нечто большее, чем Бог⁶. Собственно, вопрос о существовании Бога, занимает не веру, а мышление о вере. Ибо то, что Бог – не действительный предмет, возможно для такого мышления. Когда безумец сказал в сердце «нет Бога», то есть что «Бог не существует», это означает, что Бога нет ни в сердце, ни Самого по Себе, то есть Его нет ни в субъекте, ни в предикате – Барт здесь повторил то же, что и Кант. Употребление в выражении «сказал безумец» глагола «сказал» («*dixit*») в перфекте свидетельствует об осмысленности этого утверждения, в котором уже заключено возражение, а потому для мыслящего вопрос о вере актуален. Если это не признать, то сам предмет умолкает, становясь недоступным для познания. Там, где неверующий скажет «нет», верующий скажет «да». «Христос всегда говорит “да”», добавим мы к этому замечанию Барта слова Аврелия Августина из диалога «Об учителе», ибо это «тезис веры – трансментальное существование Бога»⁷. И это существование должно мыслиться как не-

5 См. формулу «*Tu est aliquid quo maius nihil cogitare possit*» с главой 3 «Прослогиона»: «*si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te*» («ведь если некий ум может помыслить нечто лучшее Тебя»)

6 *Barth K. Fides quaerens intellectum. Zürich, 1981. S.103.*

7 *Ibidem. S.106.*

обходимое. Именно потому, считает Барт, Ансельм называет безумца из Псалтири, сказавшего «нет Бога» и тем самым вступившего в разлад с верой, не только безумцем, но и глупцом, дураком, *stultus*, который, будучи тварью, может считать, что возвысился над Творцом и судит о Нем, что, по Ансельму, «абсурдно».

Разумеется, здесь нет речи о необразованности безумца, речь о присущей человеку возможности утраты Бога, связанной со своеволием. Высказывание безумца «нет Бога» выражает два способа человеческого существования относительно Бога и два различно звучащих суждения о Нем. Мыслящий, даже мыслящий иначе, всегда вновь обнаруживает себя верующим «в человеческой солидарности» с безумцем. Если в Вульгате, в прошлом, в перфекте, этот глупец и выразился о Боге негативно, то сейчас, во времена Ансельма, он активно участвует в ответах веры на собственную негацию. Это составляет основу для переговоров, потому что здесь все человечество, сосредоточенное в том самом времени, когда создается аргумент бытия Бога.

Это одно из интереснейших мест в книге Барта – аргумент от человеческой солидарности. Барт обращает внимание на тот способ, каким ведется диалог между безумцем из Вульгаты и Ансельмом, диалог, воспроизведенный в главе 2 «Прослогиона», в котором противник Ансельма рассматривается как его современник. Разговор с ним – дело нынешнее, а не прошлое. То, что это – дело нынешнее, и делает возможным человеческую солидарность. И дело даже не в том, что, беседуя с ним, Ансельм употребляет глаголы настоящего времени: «этот безумец слышит, *audit*, как я говорю, *dico*: “есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить”, - понимает (*intellegit*), что слышит; а то, что он понимает, есть в его интеллекте, **даже если он не понимает, что оно есть**⁸» и т.д. Дело в том, что мысль всегда своевременна, если она мысль, и бытие всегда своеременно, если оно – бытие. «Слышит» (“*audit*”) значит, что безумец, отрицающий в сердце Бога, слышит физически, понимая и язык, и логику, следовательно, понимая и тот запрет мыслить большее, чем Бог. Поэтому он отрицает Бога не вообще, а только в сердце. Имя «Бог» - понимаемое, а не непонятое имя.

Барт поясняет то, что кардинально меняет саму постановку вопроса о том «большем», чем является Бог. Он говорит, что интеллект, то есть понимание, связан с полаганием значения, соответственно связан с знанием, поэтому глагол «*intellegere*» он переводит как «познавать», соответственно «*intellectus*» как «знание». И это, правда, лишь в определенном смысле, можно принять, если учесть, что интеллект ставит человека перед выбором (ставить перед выбором – прямое толкование термина «интеллект»). А он ставит человека между выбором того, что в нем, в интеллекте, может находиться нечто – пусть смутно – осознаваемое. Парадоксально выраженная фраза Ансельма «то, что он [безумец] понимает, есть в его интеллекте, даже если он не понимает, что это есть», означает, по Барту, что в его знании имплицитно содержится то, чего он не знает, и то, о чем он не знает, есть. Когда Барт подчеркивает, что речь идет именно о познании существования, данного 1) в речи обращающегося к кому-то (*dico*), 2) в слухе того, к кому речь обращена (*audit*), 3) в понимании и 4) в бытии в интеллекте, он говорит не мышлении, от которого якобы заключают к существованию. Он говорит о том, что человеку изначально в понимании, в откровенной речи или попросту - в Откровении это уже возведено Кем-то, Кто существует. Это значит, что безумец, в сердце говорящий, что Бога нет, на деле слышит именно Его Самого.

Барт этого не говорит, но весь ход его рассуждения ведет к тому, что слово «Квнемлющему» (иное название «Прослогиона») обращено не только к братьям бекского монастыря, не только к монаху Гаунилону, ответившему Ансельму на его трактат, но ко всем и прежде всего – к самому Богу. Это Он нечто открывает и внимает говорящим. Его истина уже дана и возведена, именно потому она изначально помещена в мысль, в интеллект, в знание, подлежащее познанию.

Поэтому, как пишет Барт, предмет есть в познании, и познание этого предмета

⁸ Выделено нами.

возможно.

Считая, что Ансельм различает 1) познание сущего, 2) существование в познании и 3) познание сущего в познании, он полагает, что Бог в первом смысле обладает существованием Сам по Себе и познается как сущее, поскольку возведено («сказано»), услышано и понято Его имя – «Бог». То, что познается, (нечто или вещь) можно при этом постичь как существующую, даже не зная о ее существовании. Но в доказательстве бытия Бога речь идет о существовании и познании во втором и третьем смысле, ибо в пример приводится соотношение между идеей в уме мастера и претворении ее в произведении.

Существует, как пишет Барт, интраментальное и интраментально-экстраментальное бытие вещи. Есть также соответствующее двойное познание бытия. Истинно именно интраментально-экстраментальное, при том, что исходным пунктом доказательства является провозглашенное имя Бога – «Бог». Познание имени Бога связывает проблему существования с идеей замысла, который имел Бог, начавший творить мир как Художник, *Pictor*. Имя «Бог» - и слово, и обозначение, благодаря которому обозначаемое мыслится актуально. Тезис Барта заключается в невозможности существования Бога только в познании, речь о необходимости Его существования и в предметности, и в актуальности, ибо Он подлинно существует. Существование в познании проблематично относительно истинности. Всеобщим критерием истины существования является отрицание границ «существования в познании». Бог может существовать, если Он существует по истине, а не только в познании. Истина же не существует сначала просто как истина, а затем в познании. Она прежде всего есть истина сама по себе, затем в предметах, а затем в познании. Когда Ансельм говорит, толкует Барт, что Бог мыслится чем-то большим, это значит, что сущность, существующая в познании и в предметности (*Gegenstandlichkeit*), больше, чем сущность, существующая только в познании.

Термины «предмет» и «предметность», на мой взгляд, не отвечающие сути дела и – более того – не отвечающие замыслу Барта, наводят мысль на картезианскую идею представления (эта идея, заметим в скобках, прошла все переводы Ансельма, прошла настолько, что глагол «*cogitare*» переводится как «представлять»). «Предмет» и «предметность» у Барта переданы терминами «*Gegenstand*» и соответственно *Gegenstadlichkeit*, которым он передал латинское *res*.

«*Gegenstand*» вызывал определенную трудность и при переводе «Логико-философского трактата» Л.Витгенштейна. Переданный как предмет он или отсылал прочь от Витгенштейна, или в лучшем случае был нейтральным термином. В.В.Бибахин в результате перевел его как «то, о чем речь», я – как «подлежащее» и как «то, что лежит в основе чего-то». У Барта с этим термином тоже не заладилось, ибо он подразумевает и «то, о чем речь», и «подлежащее», и даже вещь, *Ding*, когда вдруг говорит о возможности познания бытия Вещи, которую прежде называл Предметом, считая, что у Ансельма речь идет о познании (*intellectus*) существования. Употребление *Gegenstand*, *Gegenstandlichkeit* и *intellectus* как «познание» смущает, ибо они редуцируют сферу божественности в план человеческого познания и представления, что снижает накал рассуждений Барта. В тексте Ансельма ни о какой предметности речи нет, у него стоит «*in intellectu et in re*» - концептуалистская формула Бозция, которую он предложил в Комментариях к «Категориям» Аристотеля Порфирия. Однако мы уже сталкивались со странными переводами *res* и «предметными» добавками, когда занимались Августином⁹. В русском переводе «Исповеди» (кн.10, гл.X¹⁰) там, где Августин передает Аристотелевы вопросы, в латинском тексте написано: «существует ли это» и т.д. (*an sit, quid sit, quale sit?*¹¹). Переводчик вставляет: «существует ли такой-то предмет» и т.д. Более того, переводчику настолько трудно было отойти от предметности, или представленности (посткартезианская мысль уже овладела

9 См., например: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С.177.

10 Пользуемся случаем, чтобы исправить ошибку в книге С.С.Неретиной и А.П.Огурцова «Пути к универсалиям»: на с.246 в сн.3 указана 13-я книга Августина вместо 10-й.

11 *Aurelii Augustini Confessiones*//*Patrologiae cursus completus... series Latina...* acc. J.-P.Migne (далее: MPL). V.30. Col.786.

умами), что дальше он просто подправляет текст Августина на прямо противоположное. Там, где у Августина написано: «**Res** vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attingi, nec usquam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas», «до самих же **вещей** я не дотронулся никаким телесным чувством и не видел нигде, кроме как в своем уме (разумной душе), и в памяти я сохранил не образы их (т.е. этих вещей. – *Авт.*), но сами [вещи], - в переводе можно прочесть следующее: «**Мысли** (вместо: вещи. – *Авт.*)... я не мог воспринять ни одним своим телесным чувством и ни-где не мог увидеть, кроме как в своем уме. В памяти я спрятал не образы этих **мыслей** (вместо «вещей». – *Авт.*), а сами эти **мысли**»¹².

Потому, конечно, не случайность перевод *res* как «предмет», «предметность», тем более что предметность можно понять как чистые формы все тех же вещей. Но у Ансельма, который постоянно заявляет о себе как о последователе Августина, *res* все же должна пониматься именно как «вещь», как «реальность», как то, о чем все время шли споры, заведенные тем же Ансельмом: в вещи ли универсалия или помимо вещи. У него очевидно вещь двусмыслена, но вовсе не в смысле предмета/предметности, а в смысле тварности/нетварности и в смысле вещи/образа, иконичности вещи. Но образность – не предметность. Предмет – то, что выделяется человеком из данного ему мира для познавательной деятельности. Если помнить, что Барт *intellectus* передавал как «познание», то предметность прямо шла ему в руки. Между тем образ – это трансцендентальное понятие, выходящее за пределы «евклидова ума», указывающее путь к единственной Вещи – Богу, «умная молитва, лишенная чувственной экспрессии и страстности», «обряд и таинство», «религиозный акт»¹³. Судя по тому, как приступал к размышлению Ансельм, так оно и есть.

Если мыслить «предметно», а не «образно», гипотетически не является недопустимым помыслить сущность Бога как несуществующую. Но Ансельм, соглашаясь с возможностью несуществования Бога в мысли, аргументирует не от предмета, а от речевого знака, и в этом следуя Августину. Когда он сказал, что утверждение «Бога нет» истинно, если считать, что произнесены лишь знаки «D», «e», «u», «s», он лишь повторил мысль Августина, который считал, что на вопрос «человек – это человек?» можно дважды дать правильный ответ: да, если видеть в человеке вещь, и нет, если видеть в повторе слова «человек» в правой части выражения только знак. Суппозицией имени это повторное слово «человек», может быть, и можно назвать, но не суппозицией сущности, как это делает Барт, который идею значения рассматривает как идею слипания знака и вещи. Его *vox significans rem* интегрируется с *res significata*. Это важно для понимания идеи имени, существенной для Барта, но специально он проблему речи, знака, значения, играющих не подсобную роль в познании, а являющихся образами Слова, по Которому сотворен мир, то есть образами Самого Бога, не анализировал. И это естественно, потому что он работает в другой системе - категорий. Выражение «больше, чем» из Ансельмова аргумента для Барта тоже суппозиция сущности, каковая сущность, разумеется, принципиально более высокого порядка. Можно согласиться с Бартом, что мышление об этом «больше, чем» разрушает любое равновесие между бытием и мышлением, ибо с Богом никакого тождества невозможно. Это абсолютно верное заключение, но оно скорее теологическое, нежели логическое. Ибо, разумеется, что, чтобы быть тождественным Богу, по крайней мере, должно иметь такое бытие, которое ведет за собой сотворение мира, предполагающее бытие в познании и в вещи (лат.: *esse in intellectu et in re*). Барт отказывается рассматривать слова «больше, чем» как относящиеся к какой-либо мере. Полагание их суппозицией сущности допустимо, если считать, что Ансельмова фраза, построенная на манер определения (это есть то), действительно является таковой.

Такой вопрос у него не возникает и потому, что он полагает: тезис о подлинном экстраментальном существовании Бога возникает не из доказательства, но с помощью до-

12 *Аврелий Августин*. Исповедь/Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991. С.246 (первое издание: Богословские труды. 19. М., 1978).

13 См.: *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. М., 1999. С.78, 80.

казательства, а потому «доказывается» лишь постольку, поскольку противоположный тезис о сугубо инструментальном существовании Бога («если то, больше чего нельзя помыслить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя помыслить, есть то, больше чего можно помыслить») является абсурдным. Более того, Барт рассматривает «гипотезу», когда Ансельм полагает, что Бога можно представить несуществующим при условии, что речь идет о знаках, Его обозначающих. В принципе Барт допускает возможность единства обозначающего с обозначаемым, так как это является интегрирующим моментом, но поскольку это, как он считает, абстрагировано от мышления действительно сущего, то такое предположение относится к ложному мышлению. Вопрос о том, можно или нельзя мыслить беспредметно, остается, однако, открытым. Ибо Барт полагает, что можно мыслить немислимое, и, на мой взгляд, сама такая постановка вопроса очень точна. Однако он тут же встает на кантовскую позицию, говоря, что в таком случае нет предмета мысли. Но можно мыслить мыслимое – ведь фразу «то, больше чего нельзя помыслить» можно понять, как «то наибольшее, что только и можно помыслить». В таком случае перед нами вариант представления о религии в пределах только разума. Тогда речь не столько о том, что Бог есть, сколько о том, что Он мыслится предметно, и тогда ясно, что это не онтологический аргумент.

Барт, однако, настаивает на том, что аргумент онтологический. Выход он находит в представлении об особом существовании Бога, утверждению Которого способствует вера с ее запретом мыслить то, больше чего нельзя помыслить. На мой взгляд, мысль об особости существования Бога, верная теологически, не выражает силы аргумента, призванного быть и логическим, и вера здесь слабое утешение. Но Барт полагает (и если отвлечься от идеи представления об особости существования, то полагает верно), что такую Вещь как Бог невозможно мыслить как несуществующую, ибо это вечно, неопределенно сущее¹⁴. Как вечный и бесконечный, Бог существует не так, как существуют все остальные вещи, несуществование которых нельзя отклонить как возможность для мысли, поскольку эти вещи – конечны. Бог же существует так, что невозможной оказывается сама мысль о возможности Его несуществования.

С этим положением Барта нельзя не согласиться верующему уму, но как быть не с неверующим даже (Сёрль полагал, что любой разум верующий), а с тем, кто жаждет логического разъяснения? Хотя действительно, речь у Ансельма идет о доказательстве специфического безграничного и неделимого существования, не встраиваемого ни в какие категории. Рефлексия о невозможности несуществования Бога ведет к невозможности мыслить Его несуществование. И снова Барт словно открывает занавес аргумента. Он полагает, что *intelligere* означает ноэтическую рациональность, и ноэтическую необходимость Откровения¹⁵. Само же доказательство означает и Того, *quo maius cogitare nequit* (в силу двойственности понимания этого выражения Барт всегда пользуется латынью), и невозможность помыслить Его как существующего подобно множеству других сущностей, следовательно, не так, чтобы было мыслимо Его несуществование. Ибо мысль о большем, чем творец, абсурдна не только «физически», но и моральнологически, а потому «запретный абсурд»¹⁶. Это запрет мыслить нечто большее, чем Бог, ибо слово «Бог» для Ансельма – не суппозиция, но **Откровение самого имени**. Но при этом Барт постоянно подчеркивает особость аргумента, лишая его всеобщелогического характера. Он считает, что, доказывая, что Бог не может быть несуществующим, Ансельм доказывает лишь то, что может доказать только относительно Бога. Можно продолжить эту фразу Барта: это и значит, что может быть только один аргумент (хотя, заметим в скобках, этот один аргумент может быть и при другом его исследовании). Доказываемая и доказывающая вера понимается Ансельмом не как

¹⁴ *Barth K. Fides quaerens intellectum. S.135 – 136.*

¹⁵ *Ibidem. S.141.*

¹⁶ *Ibid. S.155.* Очевидно, что слова «запретный абсурд» противопоставлены иному «абсурду», которым является вера, согласно известному афоризму «верую, ибо абсурдно».

осуществляемая человеком, а как Божий дар и Божественное просвещение¹⁷.

При всех послылках, не вызывающих сомнения, для меня очевидно все же, что Барт не всегда сводит концы с концами – прежде всего это касается отождествления Бога как Вещи и как предметности, не говоря уже о недочитанности аргумента до конца. Ибо в конце концов Ансельм «определяет» Бога не как «то, больше чего нельзя помыслить», а как Жизнь Сама по Себе (*per Teipsum*), и в этом смысле как Жизнь прежде всего, то есть не только прежде всего сотворенного, конечного, невечного (это ясно), а как начало, в силу этого уже не могущего не существовать и не могущего существовать в качестве содержащего в себе всё: Премудрость, Которой всё ведается, Благодать и пр.¹⁸

Еще раз повторю: анализ Барта до сих пор самый поразительный анализ Ансельмова доказательства. Написанная в 1931 г. книга не только не утратила своего значения, а скорее всего по-настоящему и не прочитана. Но все же свой кропотливый, почти подстрочный анализ и свой перевод фрагментов «Прослогиона» Барт довел лишь до главы 5.

Аргумент от риторики: Е.Г. Драгалина-Черная

В отечественной литературе есть две работы, которые необходимо иметь в поле зрения при анализе Ансельмова аргумента. Это статья А.В.Басоса «"Единственный аргумент" Ансельма Кентерберийского, опубликованная в сборнике «Истина и благо: универсальное и сингулярное» (М., 2002), и статья Е.Г. Драгалиной-Черной «Логика и риторика "Прослогиона"», опубликованная в онлайн-журнале «Ratio: Материалы семинара "Модели рассуждений-1"»¹⁹. О статье А.В.Басоса я писала в нашей совместной с А.П.Огурцовым книге «Пути к универсалиям» (СПб., 2006) и сейчас относительно концепции сделаю серьезные коррективы в основном тексте этой работы. Статья Е.Г. Драгалиной-Черной появилась уже после выхода этой книги, и в ней содержатся рассуждения, на которые стоит обратить внимание.

Прежде всего, Е.Г. Драгалина-Черная обращает внимание на то, что Ансельм при создании аргумента взывает не только к разуму, но и к воле, выраженной глаголами повелительного наклонения («опростай место», «войди в опочивальню ума...») и обращенной не к «идеальному разуму трансцендентального субъекта, а к "среднему" уму реального "человечишки" с его земными заботами и упованиями». Второе: аргумент Ансельма есть «так называемое "минимальное определение"», каковым является «то, больше чего нельзя помыслить». Это «минимальное определение», по мнению автора статьи, «порождает в уме понимающего особый объект – "то, больше чего нельзя помыслить"», ибо «значение этого выражения содержит в себе такую силу, что то, о чем сказывается, уже тем самым, что оно представляется и мыслится, доказывается, что оно существует в действительности»²⁰. Сразу, прежде чем перейти к третьему рассуждению, отметим, что перевод «*cogitare*» как «представлять» вместо «мыслить» породил путаницу, способствовавшую неверному истолкованию этого места. Представление действительно порождает некий объект.

Собственно, так же думал и Б. Рассел. Он писал, что «Ансельм знаменит больше всего, как изобретатель "онтологического доказательства" существования бога. В формулировке самого Ансельма это доказательство выглядит следующим образом. Под "богом" мы понимаем наибольший, какой только возможен, объект мысли. Но если объект мысли не существует, то он меньше другого, точно такого же действительно существующего объекта мысли. Поэтому наибольший из всех объектов мысли должен существовать, ибо иначе был бы возможен другой, еще больший объект мысли. Поэтому бог существует»²¹. Но у Ансельма речи о представлении нет, соответственно речи о *порождении* особого

¹⁷ Ibid. S.173.

¹⁸ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.136.

¹⁹ Драгалина-Черная Е.Г. Логика и риторика «Прослогиона»//Ratio: материалы семинара «Модели рассуждений – 1»//http://ratio/albertina.ru/materially_seminara.

²⁰ Драгалина-Черная Е.Г. Логика и риторика «Прослогиона». С.2.

²¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С.434.

объекта нет – это и не Декарт, тем более не Ансельм. Речь идет об обратном процессе - о мышлении, мысли о такой Вещи, которая (Вещь) породила самого «человечишку» с его бытием и его мышлением, изначальная вера в которую (в Вещь) и потребовала ее понимания. Все наоборот.

Третье. Высказывание безумца «нет Бога» изначально рассматривается в статье как факт неверия, то есть сам этот безумец оказался помещенным в некую экзистенциальную ситуацию, как это сделано в ветхозаветной Псалтири, в то время как Ансельм помещает это высказывание в сердце, где сказать и помыслить одно и то же²², то есть он помещает его не в факт неверия, а в факт обдумывания того, что уже дано дано в некоей вещи, ибо и речение и мышление оказываются внутри телесной вещи, или просто «в вещи» - по концептуалистской формуле.

Е.А.Драгалина-Черная полагает также (4), что возможно перформативное толкование аргумента Ансельма, предполагающего «демонстрацию того, каким образом исполнение простых когнитивных актов делает возможным компетентное исполнение более сложного когнитивного акта и оказывается переходом не от одних истинных высказываний к другим, а от одних обоснованных действий к другим, получающих таким образом свою обоснованность. Такого рода обосновывающим действием является «референция к “тому, больше чего нельзя помыслить”». При такой референции «рациональный субъект не только может, но и обязан мыслить объект своей референции реально существующим»²³. Более того (5), Е.А.Драгалина-Черная полагает (ссылаясь при этом на Сёрля и Остина), что такая перформативность переводит логический аргумент в статус «притворного» и художественного повествования, что освобождает аргумент от обязанности выведения логических следствий, придает аргументу модальность не внутреннего, а внешнего характера²⁴. Более того, поскольку речь идет о «притворстве» и художественном повествовании, то (6) «перспектива “первого лица” оказывается неустранимой из онтологического аргумента». А потому «доказательность», существуя только в мире Ансельма, может не существовать в мире «безумца», даже осознающего убедительность доказательства Ансельма для самого Ансельма. Аргумент, таким образом, «освобождается от обязанно-стей выведения логических следствий».

Переход от одних обоснованных действий к другим не отменяет перехода от одних высказываний к другим, ибо, если следовать Августину, а Ансельм ему в этом следует, высказывание (говорение как таковое) есть действие. Поскольку речь выражает истинно свободно творящую вещь, то она в то же время является деятельностью, актом. Если кто-нибудь «спросит меня говорящего, что значит говорить, что я ни скажу для показа ему, мне случится именно говорить, и, поступая так, я буду учить его, пока не проясню ему желаемое им, не отступая от самой вещи», которой является говорение, «которую он просил ему показать»²⁵. Причем хотя слова что-то значат, само говорение вне знаков. Более того. То же можно сказать и об акте мышления, *co(a)gitatio*, в котором заложено действие, агитация внешняя совместная с агитацией внутреннего, куда обращен вопрос: «Лез к Богу, а уткнулся в себя».

Если мы хотим понять Ансельма, нет надобности искать художества там, где его нет, коллективные представления там, где ум утыкается в себя, выражая особенное всеобщее, что не есть коллективное, а предельно выраженное свое. В этом случае нет надобности говорить и о референциальных топосах и тем более о свободной достоверности *риторики*²⁶. Последней здесь и не пахнет, ибо интеллектуальное страдание Ансельма было непритворным, он хотел действительно убедить «наповал», чего не

22 *Anselmi Cantuariensis Proslogion*//Archivia della latinità italiana del Medioaevu. P.103.

23 Драгалина-Черная Е.А. Логика и риторика «Прослогиона». С.3 – 4.

24 Там же. С.4.

25 *Аврелий Августин. Об учителе*//Блаженный Августин. Творения (том первый). СПб.; Киев, 1998. С271 - 272.

26 Драгалина-Черная Е.А. Логика и риторика «Прослогиона». С. 5, 7. Свободная достоверность риторики при этом скорее смахивает на верование, не нуждающееся в доказательстве.

сделаешь красноречием, тем более что в «Монологионе» было много убедительных аргументов. Он же ждал и мучительно раздумывал. Пока аргумент ему не преднесся. Причем преднесся таким, что теологи его не принимали - это ли не свидетельство риторического отсутствия!

При этом общий вывод Е.Г.Драгалиной-Черной абсолютно справедлив, хотя сделан он на основании той простой констатации и - естественно - выводимой не логически, поскольку риторика не претендует на логическую достоверность, что познание сущности Бога непосильно для человеческого ума, ибо речь идет о невыразимости и непостижимости Божественного бытия, о чем свидетельствуют слова Ансельма: «Ты не только то, больше чего нельзя помыслить, но Сам Ты есть нечто большее, чем можно помыслить»²⁷. Вопрос в том, откуда вдруг взялись эти два утверждения о существовании Бога (1. «Ты - больше чего нельзя помыслить» и 2. «Ты есть большее, чем можно помыслить»). Второе не вытекает из первого, а потому пора обратиться к самому Ансельму.

Смысл единственного аргумента

Вера как понимание

С самого начала скажу, что согласна с мыслью К.Барта: вопрос об Ансельмовом аргументе: рассуждение о нем можно и нужно начинать именно исходя из веры. Она - основа и принцип его, более того, такая основа, которая сродни логике, ибо предполагает необходимость выводов. Для такого верующего мышления вера и осуществляет собственно логические функции, даже если о них не знает верующий - об этом хорошо написал Барт. Все остальное, действующее в сотворенном мире и привычно называемое логикой, на деле есть правила, выявляющие ту, изначальную логику. Такой заход впоследствии сделает Л.Витгенштейн, с тем, правда, ограничением, что вера у не положена, но все, что высвечивает его внеположенная логика свидетельствует не иначе. Как веру в то, что она есть, и она непреложна.

Поэтому сразу отставляются в сторону аргументы о логике Ансельма как предполагающей только первое и единственное лицо, о ее якобы риторической свободе, ибо аргумент строг, даже жесток и выражает правильность регулы. Остальное от лукавого. Далее. Прежде чем высказать свой довод, Ансельм долго возбуждает ум ради созерцания Бога. Его зачин похож и не похож на зачин Августиновой «Исповеди». Похож потому, что здесь, как и в «Исповеди», в начале - молитва. Однако это молитва замешана на жалобе. Если Августин, обратившись к «внутреннему своему», всюду находил Бога, который и превыше и пренеже его, то Ансельм в поисках Бога заходил в тупик. «Лез к Богу - а уткнулся в себя самого»²⁸.

Лаконичность формулы соответствует и сдержанности характера, и критичности ума, обнаружившего, что он постоянно дотрагивается до чего-то, о чем не знает, что истинное стремление ума - выйти за собственные пределы. В отличие от Августина, постоянно выходящего из себя самого, и этот его выход позволил ему видеть себя и мир с позиции свободно творящего Бога, предопределяющего его и мир к свободе, Ансельм остается на границе человеческого. Его задача строже: показать как и каким образом именно граница, черта, отделяющая дольний мир от горнего, является пропуском в мир горний. Ансельма в отличие от Августина в момент создания «Прослогиона» интересуется путь только вверх, поскольку этот путь обещает навести на смысл веры, объяснить которую Ансельма попросили его братья по монастырю. Августина же в «Исповеди», в «Граде Божиим», тем более в Проповедях интересовал как путь вверх, так и вниз, ибо,

²⁷ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.138. В этом переводе цитаты слово «представить» изменено на «помыслить».

²⁸ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.127.

обогащенный знанием истины, он обязан был посвятить в нее христиан. Потому вполне оправдана Августинова двуединая формула (оставим пока ее в той версии, в какой она существует в повседневности): верую, чтобы понимать; понимаю, чтобы веровать (*credam ut intelligam, intelligam ut credam*). Она оправдана и тем, что Августин, отстаивавший для человека и свободу воли и предопределение, допускал самостоятельное движение человека-язычника к Богу, к вере через понимание, и тем, что, в конце концов, это двуединство образует тождество, которое распадается на составные только в зависимости от направленности внимания слушателя.

В перевод этой Августиновой формулы в том виде, в котором она обычно предлагается в литературе, изначально заложена идея следования. Иногда она прочитывается как «нейтрально-обтекаемая формулировка», однако не предполагающая, что в ней «вера и разум выступают как два равноправных фактора»²⁹. При этом из формулировки полностью исчезает логический аспект. Но зато при таком понимании можно сказать, что у Ансельма, который очень почитал Августина, якобы обнаруживается внутренняя полемика с ним, выражающаяся в том, что он снял одну из частей двуединого выражения, а именно: понимаю, чтобы верить. И это может означать, что ко времени Ансельма вера одержала верх над пониманием. Если даже принять это рассуждение, то возникает другой вопрос: зачем монахам Бекского монастыря понадобилось обращаться к нему с просьбой создать «образец размышления» именно «о смысле веры», если она уже как-то понимается³⁰, скажем, как то, что врождено, даже если до поры до времени (до момента, пока монахи или другие люди не обращались за разъяснениями) не осознавалась сама эта врожденность?

Чтобы даже просто попытаться прояснить суть проблемы, обратимся к Августиновой формуле, которая звучит как: *credam ut intelligam; intelligam ut credam*, или *crede ut intelligas; intellige ut credas*. Фраза стоит не в изъявительном наклонении, а в конъюнктиве, что сразу меняет ее модальность, понятную, потому что произносится она в проповеди, обращенной к пастве. Здесь даже важно, к какой пастве - к той, где все верующие или только приобщающиеся к ней. Речь о том, что она такое, что вера по сути дела. Поскольку обращение могло быть к язычникам, знавшим законы рассуждения, то эту суть надо было выразить только логически (хотя, повторю, это соображение не могло превалировать над ходом мысли Августина).

Приведем полностью отрывок с этой формулой³¹.

Quomodo et credendum quod intelligatur, et intelligendum quod credatur.

И каким образом нужно верить, потому что понимается, и нужно понимать, потому что верится.

Modo cum Evangelium legeretur, audistis: Si potes credere, ait I Dominus Jesus patri pueri, si potes credere, omnia possibilia sunt credenti.

Когда-то, когда читалось Евангелие, ты услышал: *если можешь уверовать, сказал Господь Иисус отцу [бесноватого] отрока, если можешь верить, все возможно верующему*³².

Et ille intuens semetipsum, et positus ante semetipsum, habens temerariam confidentiam; sed prius discutiens conscientiam, vidit in se esse aliquam fidem, vidit et titubationem, utrumque vidit.

И тот, изумленный самим собой и поставленный перед собой, не имея [изначально] опрометчивости в доверии (досл. - опрометчивого доверия), но изначально (то есть – прежде, до этого момента) оспаривая в сознании, обнаружил, что в нем есть какая-то вера, обнаружил и растерянность, и обнаружил и то, и другое.

²⁹ Столяров А.А. Августин. Жизнь. Учение / / *Аврелий Августин. Исповедь*. М., 1991. С.3 9 - 40.

³⁰ Там же. С.123.

³¹ См. *Aurelii Augustini Sermones 43, 7. 9/M PL. T.30.*

³² Марк, 9, 22 – 24; см. также: Матф., 17, 14 – 20.

Unum se habere confessus est, et alteri adiutorium postulavit.

Credo, inquit, Domine.

Quid sequebatur, nisi, Adjuva fidem meam?

Non hoc dixit, Credo, Domine; video hic aliquid unde mentior; credo, verum dico: sed video hic etiam nescio quid, quod mihi displiceat.

Stare volo: sed adhuc nuto.

Stans loquor, sed tamen adhuc cecidi, quia credo; sed tamen cecidi, tamen adhuc nuto: Adjuva incredulitatem meam Ergo, charissimi, et ille quem contra me constitui, et propter cuius controversiam inter nos natam Prophetam iudicem postulavi, non nihil dicit etiam ipse, cum dicit, Intelligam ut credam.

Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor, ut credant qui nondum credunt: et tamen nisi quod loquor intelligant, credere possunt.

Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit, Intelligam, ut credam; et ego qui dico, sicut dicit Propheta, imo crede, ut intelligas: verum dicimus, concordemus.

Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas.

Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus.

Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.

Он думал, что считал одно, а содействовал другому.

Верую, говорит, Господи.

Что же из того следует, как не то: Помоги моей вере?

Он не сказал так: Верую, Господи; вижу здесь нечто (aliquid), из-за которого я не лгу; верую, говорю истинное, но [сказал]: вижу здесь даже то, не знаю что, что мне, может, даже не нравится.

Я хочу устоять: но до сих пор шатаюсь.

Я говорю, стоя, я не упал, хочу устоять, но до сих пор шатаюсь. Я говорю, стоя, я не упал, хочу устоять, но до сих пор шатаюсь. *Помоги моему неверию.* Потому, дражайшие, и тот, кого я установил (constituo) против себя и поставил (postulo) между нами судьей, рожденного Пророка, из-за распри его, сам говорит кое-что еще, ибо говорит: я понимаю так, как верю (или: я могу понять, в силу того, что мог поверить, я понимаю потому, что верую).

Ибо до сих пор я говорю то, что говорю при всех обстоятельствах, чтобы поверили те, кто еще не верит, и, однако, если они не понимают, что я говорю, они не могут верить.

Потому на основании любой части [выражения] (то есть в выражении «я понимаю, так как верю» равнозначна любая часть, представляя собою тождество. — *Авт.*) истинно то, что он говорит: я понимаю, значит, верю; и я, который говорю так, как говорит Пророк.

Мало того, верь, так как ты понимаешь (или просто: как понимаешь), мы истинное говорим, «мы в согласии» (мы согласуем это, для нас это тождественно, мы это сводим в сердце – прямое значение глагола «concordo»).

Значит, понимай, как веришь, верь, как понимаешь.

Я говорю кратко, каким образом мы без спора принимаем любое из обоих [этих выражений].

Пойми так, как можешь поверить слову моему, верь так, как понимаешь Слово Бога.

Когда расходятся тождественные выражения? Они тождественные в единстве веры-понимания, они разные при взгляде на них per se или с одной, фиксированной точки зрения. Мое человеческое слово ты можешь понять, так как ты в состоянии поверить ему

(а в этом и состоит понимание) в силу того, что ты вразумленный человек. Здесь очевидная позиция ве-ры, как она была со времен Тертуллиана. Божьему слову, которое превышает человеческого, ты должен верить прежде всего, поскольку ты – человек, уже обладающий пониманием, а соот-ветственно можешь (способен и) поверить. В проповеди Августина в этих местах не случай-но всюду употреблено настоящее время. Отец бесноватого юноши из Евангелия оказался в контексте всего времени мира, как и ветхозаветный безумец. Они выражают человеческую солидарность. Более того, бесноватый – тот же безумец, хотя и не говорит «нет Бога», потому что беснуется. Его заместителем является отец, который тут же, не веря, поверил, сказав в одно и то же время «да нет»: верую, помоги моему неверию.

Аналогия с Ансельмом не случайна: оба, и Августин, и Ансельм, представили как два полюса встречи с Богом. У Ансельмова безумца Бог в интеллекте, у Августинова заместителя безумца Бог воистину есть. Но и там и здесь – один Бог. Речь о Том же Самом, как понимание тождественно вере. Выражение Ансельма «*fides quaerens intellectum*» должно переводиться не как «вера, ищущая понимания», как будто понимание где-то в другом месте, а как «вера, вопрошающая (допытывающая до оснований) интеллект», который и есть понимающая способность, она, эта способность, в ней самой, составляя с нею целое, хотя одно рефлексивно может быть обращено к другому, как к другому «я». В этом смысле название трактата «К внемлющему» обращено не только к монахам Бека или к Гаунилону, к безумцу-бесноватому, но и к самому себе – все оказались **на границе веропонимания** того, что такое Бог. Все выходят к свободе неделимого, не доходя до самого неделимого, только видя его, касаясь его, оставляя зазоры в понимании, которые заполняет вера, иначе не было бы вопрошание. «Лез к Богу, а уткнулся в себя» - это не тщета усилий, как могло бы показаться вначале, а формулирование проблемы границы.

Сходство Августина и Ансельма очевидно даже вербально. И там, и там Бог назван «нечто» («*aliquid*»), и там, и там речь о том, каким образом То, во Что верят, обретается в понимании, а понимание и есть сама вера. Отец бесноватого отрока, быстро и не раздумывая ответивший Иисусу: верую, - был, в проповеди Августина, **изумлен самим собой, поставив, может быть, впервые, вопрос о вере в сомневающемся сознании**, не будучи вообще, как он говорил, опрометчивым в доверии. Этакое Августиново сознание, свойство которого – сомневаться, возможно, послужило тому, что К.Барт отождествил с ним интеллект.

Вера в отце отрока обнаружилась «вдруг», внезапно, что именно ее и свидетельствует. Анализ текста, который провел Августин, обративший внимание на изумление этого человека, его растерянность, обоснован, потому что тот мгновенно и столь же не раздумывая выпаливает прямо противоположное: помоги моему неверию. Более того, выражение Ансельма, не растерянно и не опрометчиво сказавшего «Я верю и в то, что “если не уверую, не пойму”»³³, - это прямая цитата из Августина (в приведенном тексте Проповеди она выделена), ибо иначе этого нет ни в сознании, ни в уме, нигде. Не говоря уже о комментировании Ансельмом выражения Августина «**вижу здесь даже то, не знаю что**», вылившееся в формулу «Ты больше, чем это можно помыслить» или «то, о чем больше нельзя помыслить», где «помыслить» предполагает содейственное знание, или веру. Лишь на первый взгляд кажется, что у Ансельма преобладает взгляд *per nos*, а не *per se*. На деле лучи мысли он направляет в обе стороны. Когда безумец не понимает, что такая Вещь есть, он имеет в виду (может иметь в виду и) такое непонимание. И потому задача показать, что смысл веры в том, что она и есть действенное понимание, что она – не иной способ постижения того, что Бог есть, а это один способ, где нет веры без понимания и нет понимания без веры. И то и другое взаимопредполагают друг друга, имея или правильное рассуждение как таковое или правильную мысль сразу. Как она дана. Ответ на вопрос бекских братьев содержался в самом вопросе. Это и надо было

33 Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.128.

прояснить, что вера разумна, а разум верен. Ratio, как у Тертуллиана, заместил здесь Логос в полном смысле этого слова.

Ссылка на образец предполагает некий канон размышления, ту самую единственность довода, который Ансельм начал искать, предварительно очищая душу духовными процедурами: «отлучись ненадолго от занятий твоих... отгородись от беспокойных мыслей... отшвырни тягостные заботы... отложи на потом все надсадные потуги твои... опростай в себе место для Бога и хоть вот столечко отдохни в Нем. “Войди в опочивальню” ума твоего, выпроводи вон все, кроме Бога и того, что помогает тебе искать Его, и, “затворив дверь”, ищи Его»³⁴. Можно сказать, что, помимо обращения к разуму, Ансельм в размышления о смысле веры включает и волю (повелительные наклонения глаголов тому свидетельство), как о том, напомним, сказала Е.Г. Драгалина-Черная в упомянутой работе «Логика и риторика “Просло-гиона”», но воля – это такое свойство христианина. Которое тесно сопряжено с разумом, так что использование ее – не «странность» «навязчивой мысли», как сказано в этой статье, а естественное состояние деятельного христианина. Если и говорить о применении чего-то особенного, так это об именно сопряженных с волевыми усилиями духовных упражнениях, способствующих чистоте созерцания.

Процедуры очищения, разумеется, почти забытые в современности³⁵, ведут к постижению того, что Бог действительно существует. Но цель у Ансельма иная, чем у Августина. В соответствии с канонем единственности («образец размышления») он исходит только и исключительно из веры, дабы ее уразуметь, не нуждаясь в разумении, дабы уверовать. Можно, конечно, назвать это «предпосылкой», если под нею понимать не вполне определенную логическую форму высказывания, однако речь о чистом видении, которое называется Августином «размышлением с одобрением» («cum assensione cogitare» - «О предопределении святых»), то есть о философии, задающей философскую логику.

Структура «Прослогиона»

Вопрос, который Ансельм обращает к Богу, двояк: 1) что Ты есть, как мы веруем, и 2) что Ты есть то, во что мы веруем (quia es sicut credimus; et hoc es quod credimus). Двойственность вопроса определила стилистику «Прослогиона». Начав с доказательства того, что такое бытие Бога (первые 5 глав), где Ансельм дает ему определение, удивительное по своей неопределенности и выраженное сравнительной степенью (помимо того, что он применительно к Богу использует слова «больше» и «лучше», на что обратил внимание К.Барт, есть и слово «мощнее»). Сама эта неопределенность, где субъект заведомо больше всех своих предикатов, если это предикаты, не должна нас смущать, поскольку еще раннехристианская мысль поняла (см. Оригена), что рассуждение важнее определения, однако часто эта мысль имеет форму определения. Ансельм пишет: «credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit» (Proslogion-2³⁶). Обращение на Ты мгновенно переводит безличный логический регистр в персональную область, в которой только и возможно принятие всеобщности через взаимодействие двух субъектов. Эта философская логика обнаруживает себя как тео-логика и – как способ взаимодействия, беседы, которая возможна при понимании и при обсуждении понятий, доводя их до истощающей полноты, когда сила разума переходит в немощь. «Nihil cogitare possit», «non valeat», «non nequeat» выражают именно это бессилие, а не запрет, налагаемый верой, как полагал К.Барт.

Дальнейшие шесть глав Ансельм посвящает описанию Божественных свойств,

34 Там же. С.125.

35 О них вспоминают великие мастера, как, например, это сделал в фильме «Страсти по Андрею» Андрей Тарковский: когда не получилась фреска, Рублев, швырнув в стену комком грязи, ушел странствовать, взяв обет молчания.

36 Практика ссылок на главы «Прослогиона» - Прослогион-2, Прослогион-3. В дальнейшем мы будем ее придерживаться.

делая попытки осмыслить их (*quomodo*, каким образом Бог благ, чувствителен, всемогущ, милосерден, справедлив, праведен). Обосновав с помощью довольно-таки жесткой силлогистику не-кую округу Божественного бытия, выявив проблемы, заставившие вести разговор о логике через призму правовой этики³⁷, Ансельм вновь возвращается к проблеме того, что именно есть Бог, посвящая этому Прослогион-12, в котором «определяет» его уже не через слова-заместители («больше, чем»), но и не через некую сущность, ибо Бог, сущность которого неопределима, естествоует (бытует) как Жизнь, которая в данном контексте есть нечто равновеликое Богу, ибо в слове *Vita* заключен и путь и подательство пути.

Высказывания, построенные по образцу логического суждения, где третий член (предикат) должен быть общим понятием, на деле представляют не связь даже, выраженную глаголом «*est*», а только и именно той же самой Вещью, синонимически названной. Ансельм нигде не говорит о том, что мы имеем дело с именами Бога, и судя по всему речь не о них, а о самой бытийственности, явленной в имени «Бог» молниеносно, о-и про-свещающее, как о том свидетельствует этимология слова «*deus*», всё, и которая выражается звуками-посредниками понимания. Или: можно сказать, что речь идет об имени «Бог», но тогда и об имени «есть» (Бог, Который «Есть» или Которого зовут «Есть», есть...), опять же по слову Августина, что всё – существительное и глагол – имена. Здесь также сказывается интеллектуальное родство Августина и Ансельма. Когда Августин определял звук как обозначение вещи и как саму вещь на том основании, что как вещь он есть (в отличие от небытия, чем сразу пе-реводил проблему «ничто» в парадоксальный план: «ничто» нет, но знаки, или следы, его есть), то Ансельм использует правила построения суждения как строительные леса для вы-ражения понимания Жизни как Бога, не просто указывая на их тождество (для этого можно было бы просто сказать «Бог – Бог»), но показывая возможности Его свойства как Бога Живого.

Ясно, что вопрос не только о существовании, но о качестве существования, и не о понятии «сущность», ибо верить в понятие невозможно, а вот понимая верить можно. Понимание Высшей сущности, каковой является Бог, невозможно определить, как сказали бы наши современники, формально-логически (где вера неуместна), а вот философско-логически, тео-логически, где философская логика вторгнута в состояние веры, где в строгой формуле всегда укрывается нечто неизвестное, зависящее от мгновенного бессилия разума (после его мощных испытаний), и от слабости средств выражения (их могучая сила пусть на время, но смолкает вследствие того, что она разрывает молчание, одолевает словесные паузы, необходимые для членораздельной речи), вполне возможно. Этот неизвестный элемент – переменный, но он всегда есть, ибо речь идет о бесконечном. Вера, по-латыни *credo* (отсюда «кредит»), - то, что дано взаймы, то, что вверено, вручено, но и то, что существует только вместе со мной, что субъектно, стало быть, по определению субъектности как первой сущности при всей захваченности ею тоже неопределимо – ведь требует же она понимания, которого не хватает именно вследствие недостачи того неизвестного! Только на основании такой захваченности можно привести всего один довод (если доводов много, то нельзя сказать, что ты захвачен всеми одинаково, что-то захватывает больше, что-то меньше – так, Ансельм много доводов привел в «Монологионе»). Этот тот самый один-единственный довод, который в ХУШ в. назвали «онтологическим доказательством» и который сам Ансельм так не называл: «*Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*».

После отождествления Бога с Жизнью снова две главы посвящены округу этой жизни («каким образом Он один беспределен и вечен...», «как и почему не виден...»). Ансельм увеличивает понимание объема Божественного бытия, оно становится с каждым разом «больше». А затем снова возвращается к «что» Бога, как бы сводя воедино все

³⁷ Одной из таких проблем стала проблема справедливости Бога, решаемая Ансельмом с помощью условной формы выражения («если... то»), через силлогистические высказывания, например: «Если бы Ты был добр лишь воздавая, а не прощая, и если бы Ты делал доброе только из доброго».

«невыразимые» определения, нагнетая их от того, больше чего нельзя помыслить, неделимости Его, до утверждения Его существования «прежде всего и после всего» и завершая (закругляя) описание тем, что Он есть То, Что Он есть и Кто Он есть, тем самым конкретизируя своё «больше». Только здесь впервые появляется идея Троицы: Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, или Блага, Слова и Любви.

Как ведет своё доказательство Ансельм в «Прослогионе» и к чему такой почти биб-лейский стиль, похожий на стиль книги Чисел? Перейдем к собственно анализу «Прослогиона».

Вера как основание для анализа Божественного бытия

Речь прежде всего о **вере** в существование Бога («мы верим, что Ты есть»). Это такая вера, которая изначально предполагает нечто истинно существующим, что прекрасно понимают современные физики, которые ныне столкнулись с необходимостью объяснять статусы высказываний любой физической теории о существовании предсказанных объектов в фактической реальности. Ведь до тех пор, пока речь идет о теоретических уравнениях, исследователь находится в области возможного, логически непротиворечивого мира, но объект, который предсказывает его теория, уже существует, существует прежде того, чем он логически выведен, соответственно именно его существование дало саму возможность «высказать» его³⁸

Именно о таком существовании идет речь у Ансельма с той разницей, что его нельзя «увидеть» физически, о нем одновременно и вообще мыслить больше нельзя и больше которого помыслить нельзя. В русском переводе эта фраза однозначно звучит как «то, больше чего нельзя ничего помыслить». Заставил сделать такой перевод *ablativus comparationis* “quo” при сравнительной степени прилагательного среднего рода «*maius*», относящегося к местоимению среднего рода «*aliquid*». Этот перевод позволяет представить Бога в пределах только разума, чего Ансельм допустить не мог. Но, во-первых, «*maius*» стоит после «*nihil*», местоимения, как и «*maius*», среднего рода, так что согласованы друг с другом могут быть и они, не говоря о том, что латинский язык конца XI столетия позволяет перевести *ablativus* “quo” после «*aliquid*» в его прямом значении «то, о чем», а «*maius*» после «*nihil*», как в современном французском («*non...plus*»), означает полное отрицание.

Фраза «*credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*» допускает оба перевода. Переводчики с греческого имеют дело с такой возможностью, когда одно слово относится сразу к двум другим. И кажется, что Ансельм сознательно написал свой аргумент именно в такой двусмысленности, позволяющей представить эту фразу как предел, или как границу: границу немыслимости Божественного бытия для нас (Ансельм проводит такое деление понимания на «*secundum nos*» и на «*secundum Te*», имея в виду Бога) и единства существования и мышления в боге, данное нам в преднесенности. Это двоичное деление на «для нас» и «по Тебе» Ансельм изложил в Прослогионе-10 (это деление со времен Августина и Боэция обычно для христиан-ской средневековой мысли), и его надо постоянно иметь в виду, говоря об аргументе, ибо оно мгновенно двойит само доказательство, отчего оно не становится не только менее строгим, но, усиливает аргументирующую силу, имея свидетелем Бога. Да и Бог на то и Бог, чтобы дать нам знать о Себе. Как говорит Ансельм, «раньше я веровал потому, что Ты дал» эту веру³⁹. Более того, сама эта двусмысленность, *per se* и *per aliud*, предполагается для одного и того же слова. Говоря о всемогуществе Бога, Ансельм объясняет слово «всемогущество» в двойном аспекте, полагая, что Бог, действительно всемогущий, тем не менее не может лгать, повреждаться или делать бывшее небывшим, ибо слово «всемогущество», считает он, употребляется применительно к Богу в прямом смысле, а применительно «к нам» - в

38 См. об этом: Павленко А.Н. Рациофундаментализм//Вопросы философии. 2008.№1.

39 *Anselmi Cantuariensis Proslogion/MPL*. V.158. Col.229 B.

«некоем иносказании» (*aliquo genere loquendi*), так как «у нас» «многое говорится в несобственном смысле (*sicut multa improprie dicuntur*), как, например, мы ставим “быть” вместо “не быть” и “делать” вместо того, что есть “не делать”, или вместо “ничего не делать”. Ведь мы часто говорим тому, кто отрицает существование какой-нибудь вещи: “Так и есть, как ты говоришь”, хотя гораздо правильнее, казалось бы, сказать: “Так и нет, как ты говоришь”. Опять-таки мы говорим: “Он сидит”, как “Он делает”, или “Он отдыхает”, как “Он делает”, хотя “сидеть” не значит “делать что-то”, а “отдыхать” – значит вообще “ничего не делать”»⁴⁰. Словесность, речь, повторим, является проводником понимания, которое – вера, иначе никакого понимания нет и не может быть. Проводник не от понимания к вере, а проводник как напряжение, проясняющее и усиливающее, улавливающее смысл.

Еще раз подчеркнем: этот довод-аргумент Ансельма о существовании Бога не может считаться определением, ибо речь идет о предельной Вещи, которая по любой логике не может быть определена – об этом говорил Аристотель. Более того, аргумент «*Tu est aliquid quo nihil maius cogitari possit*» грамматически распадается на две части. Первая: «Бог есть нечто». Вторая: это «нечто есть то, больше чего не...» или «нечто есть то, о чем больше не...». Это напоминает Тертуллиановы парадоксы, где первое выражение есть то, что обсуждается, а два вторых само обсуждение. Ансельм сжал два выражения в одно. Если у Тертуллиана были высказаны два равноправных мнения по обсуждаемому вопросу, выраженных *per nos*, то у Ансельма в одном высказывании сцепились два выражения: *per nos* и *per Deum*. Усложнение этого варианта логического высказывания состоит в том, что здесь два разных значения «*aliquid*»: если в первой части «нечто» остенсивно, оно указывает на Вещь, которая есть (первый вопрос, заданный бекскими братьями), то во втором сделана попытка Ее обозначить, чтобы понять, какова она (приближение к ответу на второй вопрос бекских братьев). При этом «нечто» - граница двух частей двусмысленного высказывания. Оно прилежит и одной, и другой части, являясь означающим-означаемым. От «*aliquid*» лучи понимания-внимания расползаются в прямо противоположные стороны. В первом случае оно свидетельствует Вещь как вещь вообще, а во втором как одну-единственную, какова она и выражая ее некое субстанциальное свойство.

Это не просто даже выражение философской логики, это и модель выстраивания такого рода выражений, целью которых является выражение предела.

Аргумент Ансельма – формально правильное выражение не отождествления, а неравновесного приравнивания второй части предложения первой, слово «больше» относится к Богу, на Которого смотрят *per nos*, а не *per se*. Но в целом, если речь идет о тождестве или приравнивании все выражение полностью – имя. Внутри него могут быть разные части речи: наречия, прилагательные, глаголы, но в целом все это – имя, как о том говорил Августин. Цель выражения – организация понимания того, что и как существует полное бытие, которое возможно *per nos* выразить только через неопределенно-личные и указательные местоимения, в латинском языке часто замещающие личные. Полнота Божественного бытия, выраженная через «*aliquid*»-«нечто», не нуждается в собственном определении именно как неопределенно-личное «место имени», но это неопределенное бытие может быть через относительное местоимение «*quod*»-«что» явлено вопрошающему о нем. «*Quod*» именно относит, выносит на себе неопределенность, сносит его во что-то определенное и конечное. Неопределенное «нечто» сжимается «для нас» через сравнительную степень в «то»: «нечто, больше чего и не помыслить», или «нечто, о чем больше не помыслить». Бытие «нечто» - небытие «того» (как у Тертуллиана). При этом общим для обоих высказываний будет одно и то же, повторим, слово «*aliquid*», разное выступающее по отношению к правой и левой сторонам выражения.

40 Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.132.

Казусы понимания

Казусам, связанным с неопределенно-личными и указательными местоимениями, или: с нарицательным и обозначающим, посвящен диалог Ансельма «О грамотном», написанном после «Монологиона» - «Слова к себе самому» и «Прослогиона» - «Слова к внемлющему». В этом диалоге специально разбираются случаи разного понимания одного и того же выражения, в котором участвуют местоимения, местоименные прилагательные или слова, одновременно являющиеся нарицательными и обозначающими (указующими на) вещь. Выражение «никакой камень не человек» может быть понято двояко: «камень ни в каком смысле (*nullo modo*) не человек или камень не то же, что человек»⁴¹. Ансельм обращает внимание на смыслы высказывания. Меняющие оттенки значений. Понимание того, что именно (*quid*) говорится, то есть говорится именем, должно проявиться в том, что (*quod*) говорится.

Предмет анализа в диалоге «О грамотном» - трактат Аристотеля «Категории», смысл которого Ансельм видит в том, что, пытаясь показать чуждость вещи, Аристотель использовал в качестве предикатов означающее (*voces significativae*), то есть слова прямо, *per se*, говорящие, сказывающие саму вещь, а не говорящие о вещи через иное (*per aliud*), через акциденции. Ансельм же настаивает на том, что нарицательные слова – это «просто» слова, любые слова, указывающие на какое-то, пусть самое невзрачное, качество некоей вещи, а означающие – это сами осмысленные слово-вещи. Потому говорить можно о слове как таковом, а не указывающем на сущность вещи, либо о вещи-слове (слово-вещи), то есть о нечто- *aliquid*, которое это слово обозначает. Вещь – это нечто+значение. Поэтому когда мы говорим «Бог-Deus», надо еще выяснить, что имеется в виду: некое нарицание того, о чем нам известно, что оно есть, или обозначение сути дела. Имеется ли в виду «просто» некое слово (*vox*), либо сама вещь. *Vox* при этом не пустой звук, коль скоро это нарицание, любой звук, вызывающий дрожание материи, тоже вещь, как писал Августин, вопрос в отношении его к той вещи, которую он называет. Ансельм, продолжая размышления Августина по этому вопросу, полагает, что Аристотель использует обозначающие слова, поскольку обращает внимание на субстанции вещей, потому что они «указывают на вещи»⁴². И если слова относительно сути вещи называются означающими, то те же слова относительно слов являются нарицательными. И если можно сказать, как это сделала Е.Г.Драгалина-Черная, что Аристотель обращается к семантике, то Ансельм ровно столько же и к синтаксису, меняющему положения дел, отношения и форму предложения.

И это не пустые звуки, не *flatus vocis*, потому что сами эти звуки – вещи, используемые для обозначения других вещей. Это вторичные вещи относительно первой из вещей – Бога, который, по Августину, а Ансельм – прилежный его ученик, - не значимая Истина. Все знаки «от человека», это человек наделяет именами и Бога, а потому любые его слова – не Бог. Когда Ансельм ссылается на безумца из Псалтири, сказавшему в сердце своем «нет Бога», то речь может идти и о факте неверия безумца, и о факте произнесения слов, подразумевающих выражение «Бог не есть Бог». В свое время Августин предложил дважды правильно ответить на вопрос «человек это человек?» - утвердительно (при апелляции к вещи) и отрицательно (при апелляции к слову, ибо человек – не буквы «ч», «е», «л» и т.д. и даже не связь этих звуков).

Если обращать внимание только на семантику, как это сделала Е.Г.Драгалина-Черная в статье об Ансельме, то действительно можно посчитать, что «обращение к семантической компетенции “безумца” нарушает элементарные семантические правила». Но если обратить внимание на звуковые комбинации слов, выражающие не сущность

41 Ансельм Кентерберийский. О грамотном//Ансельм Кентерберийский. Соч. С.11. Помещение этого диалога перед «Монологионом» и «Прослогионом» в упомянутом издании неверно по чисто логическим причинам. Здесь разбираются проблемы, проясняющие смысл того, о чем говорится в «Прослогионе».

42 Там же. С.26.

вещи. Но ее акциденции, без которых эта вещь в качестве выражаемой «нами» не существует, то обращение к «безумцу» не только возможно, но необходимо, поскольку таким «безумцем» оказывается любой из нас (все христиане-католики, каковым Ансельм считает и своего оппонента Гаунилона). Когда Ансельм обращает к нему свои собственные возражения, он обращается к нему не только как к католику, но к тому, кто говорит «от имени глупца». Е.Г. Драгалина-Черная полагает, что обращение относится как раз не к глупцу, а к единоверцу. Но вряд ли нужно снижать накал возражений. Ансельм действительно обращается к католическому монаху, но как к глупцу, представителю всего мирового человечества, понимая это именно *als ob*, поскольку любой христианин говорит не от себя, ибо он не только сам по себе, а сотворенная вещь, такая вещь, которая и сама по себе и не сама по себе, которая и значительна (сигнификативна, указующа на сущность), и нарицательна (указующа на акцидентальность).

Рассуждения Ансельма о том, как грамотный сущностно (через себя, *per se*) означает грамматику и акцидентально (через иное, *per aliud*) человека, относятся именно к такому глупцу-христианину. «Перформативное истолкование *Argumentum Anselmianum*» (выражение Е.Г. Драгалиной-Черной), таким образом, задано самой сутью христианского мировоззрения. И речь здесь идет не о «предметном уровне “вещи, о которой идет речь”, и метауровне “мысли об этой вещи”». Речь идет единственно и только о Вещи, выше которой нет. Если и использовать приставку «мета», то применять ее надо не к метамысли, а к метавещи, ибо в ней можно предположить единство нечтотомыслия и нечтословия, что и есть бытие (не будь такое выражение слишком кривым), истинное *Res-esse*. Всё остальное меньше этого бытия. В этом и только в этом смысле можно понять слова Ансельма: «Ведь не один и тот же вес имеет («имеет вес» - «*valet*») “большее из всего” и “то, о чем больше нельзя и помыслить” для доказательства того, что то, о чем говорится, существует в действительности... Ведь первое (“большее из всего”) нуждается в другом дополнительном доводе, кроме того, что оно называется большим из всего; для второго же (“то, о чем больше нельзя и помыслить”) не нужно ничего другого, кроме его собственного звучания: “то, о чем нельзя и помыслить”»⁴³. (Это высказывание, помимо всего прочего, показывает необходимость двойного перевода аргумента).

Ансельм полагает, что бытие какой-либо вещи не состоит в ее определении. Иначе получалось бы, что определение человека как разумного смертного животного было бы определением животного. «Значит, бытие человека не есть бытие животного»⁴⁴. Очевидным образом здесь «бытие» и «определение» (сущность) – тождество, но это такое тождество, которое «нельзя показать»⁴⁵.

Мысль Ансельма схожа с мыслью Августина об именах и вещах в диалоге «Об учителе». Когда мы говорим «грамотный», мы мыслим двоицу – человека и грамотность; вещи, которое это слово означает, и имена вещей. «Человек» есть субстанция, то есть общее, не находящееся в подлежащем (так говорит Аристотель в Категориях 1 а 25), а грамотность есть качество и как качество находится в подлежащем. «Грамотный», под которым подразумевается «человек», в таком случае есть и субстанция и то, что не находится в подлежащем (как «человек»), и вместе с тем качество, то есть то, что находится в подлежащем (как определение «грамотный»). При этом «грамотный» 1) не есть ни первая, ни вторая субстанция (потому что как качество он находится в подлежащем, чего не может никакая субстанция; сказывается о многом, чего не может первая субстанция; не является ни родом, ни видом, ни чтойностью, как это свойственно второй субстанции), и 2) он есть и первая, и вторая субстанция (потому что он – человек, то есть вид, он – животное, то есть род, и он – Сократ, то есть субъект).

Эти рассуждения привели Ансельма к утверждению того, что такие определения

43 Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.159 – 160. Изменения в переводе С.С.Неретиной.

44 Ансельм Кентерберийский. О грамотном. С.14.

45 Там же. С.15.

как «грамотный» обозначают некое сущее (грамотность) прямо (*per se*), а другое сущее (человека) – косвенно, через иное (*per aliud*), наведшие на память все того же Августина, который, не исключено, что впервые использовал такое различие. Но в любом случае оно не означает полноты бытия. Бытие «грамотного человека» всего лишь «часть того, что есть бытие вещи»⁴⁶, как и «нечто» - всего лишь указание на большее, чем можно помыслить, и вместе на то, о чем больше помыслить нельзя.

И снова критика...

Кант и Энскомб: аргумент онтологический или логический?

Вслушаемся теперь в критику Канта. Кант говорит: «Суждение Бог всемогущ есть суждение необходимости. Полагая божество, то есть бесконечную сущность, нельзя отрицать всемогущество, понятие которого тождественно понятию божества. Но если вы говорите, что Бога нет, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов, так как все они отвергаются вместе с субъектом, и в этой мысли нет ни малейшего противоречия»⁴⁷.

Из этого очевидно, что Кант не слышит Ансельма. Он говорит о том, будто Ансельм уравнивает мышление и бытие: нет понятия, нет и бытия. Отвергая идею этого такого тождества, он не видит, что о таком тождестве и у Ансельма речи нет. Ансельм говорит не о том, что высказанная глупцом фраза противоречива. Он ведет речь о понимании глупцом того, что он высказал. Безумец, отрицавший Бога, «понимает то, что слышит; а что понимает, есть в его интеллекте (*quod intelligit in intellectu eius est*); даже если не понимает, что оно есть. Но бытие и понятие о бытии – вещи разные. Ведь одно дело, что вещь есть в уме, другое – понимать, что вещь есть. Так, когда художник обдумывает (*praecogitare*) то, что он создаст, он имеет это в интеллекте, но еще не понимает, что есть то, чего еще не сделал. Когда же он уже нарисовал, то он и имеет в интеллекте, и понимает, что есть то, что он создал. Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в интеллекте есть то, о чем он больше ничего не может думать, так как он понимает это, когда слышит, а то, что понимается, есть в интеллекте»⁴⁸. Но «если оно есть только в уме, то можно помыслить, что и в вещи (или в действительности, в реальности) есть, что (*quod*) больше». Речь идет не о тождестве бытия и мышления, ясно, что Ансельм этого и не предполагает, а, наоборот, о том, что бытие «больше».

Вопрос в том и состоит, что такое это «больше» и к чему оно относится, употребленное именно в этом месте, и что оно такое. Анализируя вещь, любую вещь, мы выше говорили, что ни высшая из них, которую назвали Богом, ни самая низшая, сотворенная, не поддается определению: первая как первая, не имеющая над собой ни вида, ни рода, последняя, хотя и могущая относиться к виду и роду, но внутри себя содержит свойства своего творца, то есть первой вещи, а потому тоже не может быть определена. Получается, что сотворенные вещи не просто причащены Высшей вещи. Они сами по себе могут предстать как эта Высшая вещь. Это может вести ко многим следствиям. Само явление трансцендентального субъекта отсюда родом.

Есть интерпретированный перевод аргумента Ансельма, несколько всколыхнувший философский мир в 90-е годы XX в. Он принадлежит английскому философу, занимавшемуся аналитической философией, ученице Л.Витгенштейна Элизабет Энскомб, которая была потрясена «мощным умом» Ансельма, оказавшимся способным - вследствие чрезвычайно сильного желания - предложить *короткий*, но, по ее словам, «сногшибательный» аргумент в пользу бытия Бога. Это потрясение привело к тому, что, желая разобраться в нем, она полностью, не опуская ни строчки, тщательно

⁴⁶ Там же. С.19.

⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума//Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т.3. М., 1964. С.519.

⁴⁸ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.130.

проработала *весь* «Прослогион» (чего, напомним, не сделал К.Барт), показав, что читать его обязательно надо вместе с возражениями Гаунилона и ответом Ансельма Гаунилону – этот своеобразный диалог доводит аргумент до предела выраженности. Энскомб сочла аргумент «Бог есть нечто, больше чего нельзя помыслить», именно *аргументом*.

Более того, в целом она сочла аргумент *философско-логическим*, хотя, по ее словам, и не смогла определить меру его логической надежности. Если бы это был полностью логически надежный аргумент, то в нем отсутствовала бы посылка, что «в реальности существует нечто большее, чем если бы это существовало только в уме». Этот аргумент, скажем сразу, для нее и не мог быть надежным, поскольку она рассматривает только его вторую часть, то есть выражение «то, больше чего нельзя помыслить», словно бы забыв, что речь идет не просто о некоем доказательстве совершенного бытия, а о доказательстве *божественного* бытия, которое столь же совершенно, сколь и неведомо. Причем вторая часть аргумента используется не в изначальной его формулировке (“quo nihil maius cogitare possit”), а в последующих (“quo maius cogitare non possit” и “quo maius cogitare nequit”), имеющих проясняющий характер того, о чем в данном случае идет речь, например, при сравнении «того, больше чего нельзя подумать» с «тем, больше чего можно подумать».

При этом анализ Энскомб – один из интереснейших, в некоторых позициях нам близкий, кроме той, что мы считаем этот аргумент не столько логическим, сколько тео-философско-логическим, а главное – онтическим, предполагающим бытие как нечто немислимое, не поддающееся полному осмыслению.

Считая этот аргумент логическим и отвергая его онтологическую трактовку (хотя и оставаясь в сомнениях), Энскомб предложила прочитать эту сентенцию без запятой перед quod: «если оно есть только в уме, то можно помыслить, что это также есть и в действительно-сти, каковая больше» («if that then which nothing greater can be conceived exists only in the mind? It can be conceived to exist also in reality, which is (in?) greater»⁴⁹).

Эта интерпретация вызвала серьезные отклики. Издатель Ансельмовых трудов Р.Хопкинс считает, что интерпретация Э.Энскомб грамматически невероятна, но философски интересна. Почему невероятна, неясно, и Энскомб легко отвергла это недоумение.

Один из английских профессоров, У.Уильямс, в статье с ироническим названием «Рассельмс» высказал мысль, что Энскомб задалась идеей спасти аргумент 1) переносом запятой; 2) необходимостью подразумевать некую внешнюю предпосылку, которая свидетельствует, что существующее в реальности больше, чем существующее только в уме, и, «кажется, приводит к ошибке толкования бытия как реального предиката». При этом, на наш взгляд, это возражение нуждается в проработке все в том же плане выяснения, что такое «больше» – не в математическом же смысле? Некоторое разрешение этого вопроса можно усмотреть в претензии Уильямса к Энскомб, заключающемся в том, что та якобы уравнивает выражения «можно помыслить нечто, что не может мыслиться несуществующим», и «то, больше чего не может быть по-мыслено, может быть несуществующим». На взгляд Уильямса, аргумент из Прослогиона-3⁵⁰ – самостоятельный новый аргумент, ибо такая вещь как «нечто, больше чего нельзя помыслить» – не пустой аргумент. Оно говорит, что Ансельм делает попытку «сведения к абсурду» аргумента «то, больше чего нельзя помыслить», чему свидетельством, по его мнению, является высказывание «То, больше чего не может быть помыслено, не *может мыслиться несуществующим*».

Уильямс к тому же полагает аргумент Ансельма относящимся к ряду описаний, выполняющих роль определения, так называемых «дефинитных описаний» в

49 *Anselme G.E.M. Why Anselm's Proof in the Proslogion is not Ontological Argument//The Philosophical Quarterly. 1989. V.93. №159.*

50 Имеется в виду выражение: «так истинно есть нечто, больше чего невозможно помыслить, что оно не может мыслиться не существующим».

Расселовском смысле. Более того, он считает, что «то, больше чего...», есть простое бинарное отношение между двумя вещами, существующими в реальности.

Энскомб ответила так, как ответили в свое время и мы, еще не прочитав статей Уильямса и Энскомб: ни о каком переносе запятой, якобы спасающем Ансельмов аргумент от «глупости онтологического аргумента», нет и речи, поскольку в средневековых манускриптах запятых не ставили⁵¹.

Во-вторых, по ее мнению, Уильямс, читавший текст «Прослогиона» по-прежнему с издательской запятой перед “quod maius est”, не замечает, что необходимость в такой внешней предпосылке, присутствует, коль скоро речь идет о том, что существующее в реальности больше, чем существующее только в уме.

Более того, доказательство, приведенное Ансельмом в Прослогионе-3, является не другим аргументом и не сводящим его к абсурду, как считает Уильямс, понявший его наполовину, а следствием, заключением того, что было уже приведено в Прослогионе-2. Утверждение, что «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить», «так истинно, что не может мыслиться не существующим». Энскомб повторяет, что рассуждение Ансельма в Прослогионе-3 допускает, что «то, больше чего нельзя помыслить», уже было удостоверено как существующее и он доказывает нечто дополнительное.

Если заглянуть в русский перевод этого фрагмента «Прослогиона», то в данном случае не совсем ясно, о чем идет речь. Фраза Ансельма звучит так: «если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; противоречие».

У Ансельма сказано несколько иначе: «quod convenire non potest», «это не может совпасть», «сцепиться», «соединиться», словом, эти два предложения говорят о разном, именно потому они не соединимы, а потому здесь нет ни противоречия, ни тем более сведения к абсурду. Энскомб отмечает, что Ансельм в этом месте уверен в том, что Уильямс называет посылкой для «дальнейшего доказательства» существования «того, больше чего нельзя помыслить», а именно: если мыслится нечто как существующее и способное к несуществованию, то такая концепция есть концепция о чем-то низшем относительно того, о чем мыслится, если мыслится нечто, неспособное к существованию. Это рассуждение Уильямса Энскомб и называет полупонятым.

По ее мнению, словами «то, больше чего нельзя помыслить, существует в реальности», Ансельм доказывает большее, чем просто то, что Бог не может не существовать. Эта невозможность должна пониматься как невозможность прекращения Его существования. Утверждение Ансельма может пониматься так и только так, речь идет именно о невозможности несуществования. Энскомб считает, что «высказывание (“то, больше чего нельзя помыслить”) обеспечивает существование, оно может показать, что это не может быть несуществующим, то есть не может стать несуществующим, то есть прекратить существовать»⁵². Она нагнетает, на средневековый лад, свои пояснения, показывая истинный смысл «реальности», проявляемой в обсуждении. Res Энскомб понимает именно как реальность. «Чтобы можно было только мыслить нечто», ведет она свою аргументацию, ничто не мешает, чтобы «это нечто было способным перестать существовать. Но поскольку оно не “то, больше чего нельзя помыслить”, то «то, больше чего...» мыслится поэтому как нечто большее... как неспособное к прекращению существования»⁵³.

Так что Энскомб мало того, что считает ошибкой Уильямса толковать Прослогион-3 как новый и независимый аргумент и полагать, что он выполняет только вспомогательную и спасительную роль, - Она рассматривает Прослогион-3 как разъяснение доказательства, представленного в Прослогионе-2: «то, больше чего нельзя

51 *Anscombe G.E.M. Russelm or Anselm?// The Philosophical Quarterly. 1993. V.43.№173. P.500.*

52 *Anscombe G.E.M. Russelm or Anselm? P.501.*

53 *Ibidem.*

ничего мыслить», обеспечено таким существованием, которое способно только существовать⁵⁴.

По мнению Э.Энскомб, ошибкой является также приписывание Ансельмову аргументу титула «дефинитного описания» (известного, кстати говоря, со времен Бозция, Б.Рассел переоткрыл его), поскольку Ансельм во всех случаях употребления аргумента говорит, что речь идет о нечто или о том, «больше чего нельзя помыслить». Нет никаких оснований думать, что он склоняется к Расселовскому описанию, которое в точности бы переводилось как «то единственное, которое есть то, больше чего нельзя думать». В работе «По поводу денотирования» Рассел пишет: «Аргумент [а именно: «самое совершенное бытие обладает всеми совершенствами; существование есть совершенство; следовательно, самое совершенное бытие существует»] может быть создано, чтобы твердо доказать, что все члены класса самого совершенного бытия существуют...»

Можно было бы сразу спросить, какие члены класса могут быть у простого, точного всесовершенного Божественного бытия? Кем и какое совершенное бытие может быть создано, если оно уже есть? «Я не продолжаю эту интересную запись дальше, - говорит Э.Энскомб, - но заковычиваю ее начало, чтобы показать: уверенность Уильямса, будто «то, больше чего нельзя помыслить», есть дефинитное описание à la Рассел, желает лучшего. Читая аргумент Ансельма, я могла бы сказать (Ансельму): «Ты доказал существование некоего ‘то, больше чего нельзя помыслить’, но не менее существенно, что это открывает вопрос: ‘Сколько же вещей попадает под это описание?’ В Прослогионе-2 Ансельм говорит о “таковой природе” (“*talis natura*”). Это может быть только одна “такая природа”, но ее имеет гораздо больше вещей»⁵⁵.

Сразу скажем, что этот вопрос вставал и для нас в книге «Пути к универсалиям», когда обнаружилось, что неопределенной может быть не всесовершенная творящая вещь, но любая из сотворенных, принимающая слово Творца, а соответственно его нехватность. «Схватить» такую вещь нам помогала идея концепта. Однако эти возражения, подчеркивает Энскомб, выставлены при учете издательской запятой. Если «то, больше чего нельзя помыслить», существует только в уме (например, в уме безумца), тем не менее можно подумать, что оно существует и в реальности, а в таком случае за пределы онтологического аргумента выйти нельзя. (Заметим в скобках – вслед за Энскомб, - что это и есть обоснование религии в пределах только разума – вполне в духе Канта).

Если выражение «Бог есть нечто, больше чего...», мы будем полагать только в уме, то возникает противоречие, хотя «то, больше чего...» несомненно существует в уме: а именно – в уме глупца, полагающего, что такой вещи (thing) в реальности нет. Поэтому «то, больше чего...», существует столь же в реальности, сколь и в уме.

Именно такое рассуждение можно порицать как онтологический аргумент. Уильямс подумал, что Ансельм в данном случае устанавливает отношение между двумя вещами: умом и реальностью (и мы в этом с ним согласны), которые на деле, по мнению Энскомб, не совместимы. Ансельм, на ее взгляд, не привлекает такого отношения, ибо нельзя сравнивать то, что в реальности, с тем, что в уме. Энскомб, считая это ошибкой, приводит сравнение, выдающее в ней ученицу Витгенштейна, со следующей фразой: «Взрыв был не столь громким, как я ожидал».

Значит ли это, спрашивает она, что взрыв в моем воображении был громче, чем «тот» взрыв, когда он случился в действительности? Ясно, что мы не в состоянии сравнить два взрыва, один существующий в уме, другой случившийся актуально. Замечание Уильямса не обеспечивает нас инструментом для создания точного отношения. В Ансельмовом аргументе присутствуют компаративы, которые называются «интенциональными». «То, больше чего нельзя помыслить» не может существовать только в уме, ибо если существует то большее, которое можно помыслить, то оно

54 Ibidem.

55 Ibidem.

существует точно так же в реальности.

Вот только с этого момента, «здесь,- пишет Энскомб, - я пренебрегаю издательской точкой и понимаю, что «то, что больше», есть *субъект* того, «о чем можно думать, что он так же существует и в реальности» (*potest cogitari esse et in re quod maius est*). Ансельм здесь делает очень быстрый шаг в своем аргументе – его цель ухватить (*reach*) противоречие между «тем, больше чего нельзя помыслить», существующим в уме глупца, утверждающего, что в реальности нет такой вещи, и той бóльшей вещью, которая может быть помыслена как существующая в реальности. Тот факт, что есть нечто, что может быть помыслено существующим в реальности, а не только “в уме”, существенно для противоречия, особенно потому, что мысль глупца есть то, больше чего нельзя помыслить, но вот есть ли это нечто бóльшее, чем то, о чем мысль глупца, если оно существует только в уме? **Нет:** существование в реальности есть вещь более удостоверяющая. **Но:** возможна мысль о нечто, что есть больше. И таким образом нечто бóльшее может быть мыслью о том, что в уме глупца было тем, «больше чего нельзя было помыслить». Это и производит противоречие: мысль, которую описывает Ансельм, есть мысль о нечто большем, чем то, что есть в уме глупца, а именно то, больше чего нельзя помыслить»⁵⁶.

Это – главная идея Энскомб: противоречие кроется не между мыслью и бытием, а между мыслью и мыслью, негативной мыслью о чем-то и одновременно наличествующей позитивной мыслью о том же самом, о «том, больше чего нельзя помыслить». Не говоря о том, Энскомб на деле предлагает (угадывает?) схему Тертуллиана: есть высказывание – «то, больше чего нельзя помыслить», и два одинаково верных ответа на этот вопрос, с точки зрения тех, кто отстаивает ту или иную позицию. Напомним, что и Августин и Ансельм доказывали правоту этого приема. Соглашаясь с правомерностью такой позиции, все же напомним, что речь идет о Боге, бытие которого - неужели существует только в уме?

Энскомб приводит пример, напоминающий ее анализ. Параллель эта такова: «я могу думать о боли более сильной, чем может быть пережита. Это точно то же самое, что моя мысль есть, и есть все, что относится только к ней: это “только в моем уме”. Но вот кто-то говорит, что он видел боль, более сильную, чем можно было бы пережить, ибо страдалец от нее умер. Таким образом, он, свидетель, имел некую мысль о том, что есть действительная боль, более сильная, чем можно пережить. Разве это не та боль, о которой он может теперь думать (и верить, что это было возможно) о ней как о более сильной, чем боль, которая “есть только в уме” человека, который вызывает в воображении мысль о “боли более сильной, чем можно было бы пережить”? Можно было бы сказать: описание прежней боли реально, поздней – только воображаемо»⁵⁷.

Теперь можно задать вопрос Энскомб: всерьез ли она считает, что Ансельм доказывал бытие Бога только в мысли? Если это так, то ни о каком разуме веры и быть не может, ибо верят не в том, есть в мысли, а в то, что есть на самом деле. Правда, Энскомб говорит, что это не совсем параллель, а нечто вроде нее, ибо пример не вполне соответствует задаче Ансельмова аргумента, ибо здесь в описание боли привносится свидетельство человека, который убил страдальца. Но, как пишет Энскомб, «в Ансельмовом аргументе нет апелляции к объекту, который есть так, что ничто бóльшее не может быть помыслено. Мы остаемся в области мысли»⁵⁸.

Здесь мы никак не можем согласиться с Энскомб: достаточно вспомнить молитвенный зачин «Прослогиона» с его «доколе будешь забывать нас», «молю, Господи, огорчено сердце мое запустением своим, улади его утешением Твоим» и пр., не говоря уже о том, что «объектом» здесь назван Бог, никак не могущий быть объектом – Вещью, Бытием, самой Жизнью, как о том говорит Ансельм. Вот в этом и сказалась

56 Ibidem. P. 502.

57 Ibidem.

58 Ibid. P. 503.

ограниченность встречи мысли с *res*. Реальностью и судя по всему объективной реальностью она стала, но исчезла как вещь. Как деловая, деловитая вещь, не позволяющая никому оставаться только в области мысли, постоянно эту мысль, как в анекдоте, нарушающая.

Судя по всему, сама Энскомб была смущена такой суперинтеллектуальностью своего анализа, ибо сам Ансельм утверждает, что, если объект глупца находится «только в мысли», то нечто большее может быть помыслено существующим в реальности. Энскомб пишет: «Когда Ансельм это говорит, немедленно возникают вопросы: **Что такое то, что больше? И что такое больше относительно этого? Есть ли это «то, что существует и в реальности»?** Если это так, то Ансельм, конечно, виновен в заблуждении, утверждаемом онтологическим аргументом»⁵⁹.

Энскомб понимает, что «это не ответ» и что ответ нужно искать в возражениях Ансельма Гаунилоу и в конце «Прослогиона». Она считает, что та «бóльшая вещь», о которой мы думаем, не просто та, которая существует в реальности так же, как и в уме, но та, которая не может иметь ни начала, ни конца. Мы можем иметь в качестве содержания нашей мысли не просто «то, больше чего не можем помыслить», существует ли оно в реальности или продумывается, но то, что способно прекратить существовать и имеет начало. Если мы это имеем в качестве содержания нашей мысли, то наша мысль об этой вещи *была бы* мыслью о менее великой вещи (вот здесь появилось слово «вещь», правда опять же в значении объекта мысли), чем мысль о той вещи, «больше чего нельзя помыслить», существующей в реальности и - на основании логического вывода - не имеющей начала и неспособной прекратить существование⁶⁰.

Этот аргумент Ансельма, как, впрочем, и другие, приведенные на возражения Гаунилона придают плоть фразе «то, что больше» в Прослогионе-2. О Прослогионе-3, который является заключением Прослогиона-2 и в котором подразумевается, что несуществование невозможно для «того, больше чего...», можно сказать, что он придает плоть фразе «то, что больше». Но существование *in se* «того, больше чего» дано вместе с тем так, что можно принять основной аргумент Прослогиона-2: если «то, больше чего не может быть помыслено», находится «только в уме», то **«нечто большее может быть помыслено (или: в нечто большее может быть уверовано, believed) также и существующим в реальности»**⁶¹.

Это единственное, но весьма симптоматичное упоминание о вере. Судя по всему и незаметно для самого исследователя изначальная понимающая вера ведет и его анализ, и исследователь невольно ему подчиняется. Не случайно верование здесь отождествляется с мышлением.

Последняя параллель, которую приводит Энскомб, касается как раз того, как может быть помыслено реальное существование. Всеохватное простое число, например, существует в уме студента-математика, даже у такого, кто знает (возможно, может доказать), что такой вещи нет. Но даже тот, кто учится на нижней ступени, скажет: «Я принял идею самого большого простого числа в свою голову, но я держу пари, что реально такой вещи нет. Однако если мне показали большое простое число, я все равно почувствовал бы, что оно не достаточно большое, чтобы быть наибольшим, что должно быть нечто, что больше этого числа. «Возможно, - пишет Энскомб, - наш начинающий студент-математик мог бы сформулировать и объяснение, почему здесь должно быть бóльшее число. Он мог бы даже найти какое-нибудь известное доказательство, а мы могли бы сравнить его с мыслью Ансельма: “Если это было только в уме, то должно было бы еще подумать о чем-то большем, что было бы в реальности”»⁶².

Именно это впечатление, по Энскомб, то есть именно эту мысль нужно было бы

59 Ibid. Выделено нами.

60 Ibidem.

61 Ibid.

62 Ibid.

продумать, что нечто большее существует в реальности так же, как и в уме. «Продумывая это, мы оказались в лабиринте мысли о мысли и интенциональных компаративов»⁶³. Неутешительный вывод из собственного многотрудного исследования, и в данном случае проигнорировавшего два представленных Ансельмом разных взгляда не на объект, а на вещь – *per nos* и *per se*.

Еще раз о смысле единственного аргумента

Поворот взгляда: от бытия к мышлению

Сомневающаяся мысль Энскомб все же угадывает иную – невысказанную – реальность. На наш взгляд, возможность двусмысленного перевода одного и того же аргумента ее показывает. Показывает, как и у Тертуллиана, через грамматику (диалог Ансельма «О грамотном» в этом смысле не случаен). Грамматика в данном случае является истинно философским логическим инструментом, который дал возможность скрепить единство двух разных видений – с нашей позиции и самой по себе. Если не понять этого (грамматику как философский логический инструмент, то можно невооруженным глазом обнаружить некое единство бытия и мышления – и свести дело к устоявшемуся предрассудку рассматривать аргумент в этом аспекте. Не случайно его то и дело сравнивают с высказыванием Парменида, что не в последнюю очередь зависит от нежелания отходить от традиционного перевода. При этом не замечается и то, что можно обнаружить у Ансельма и в русском переводе. Он пишет: нечто есть «в вещи» или «как вещь» (“*in re*”; предлог “*in*” допускает оба толкования). И еще он пишет (напомним), что «одно дело - быть вещи в уме, а другое - думать, что вещь существует». Этого различия как раз и не заметила Энскомб, полагая, что речь идет о мысли в мысли. А он говорит здесь не об инверсии, будто когда мы мыслим «бытие», то факт мысли тоже бытие. Как раз наоборот: он говорит, что имение в уме еще «не подразумевает его существования». Вещь существует, когда она станет наличной. «Когда художник заранее обдумывает то, что он будет делать, он, правда, имеет в уме то, чего еще не сделал, но *отнюдь не подразумевает его существования*. А когда он уже нарисовал, он и имеет в уме и мыслит как существующее то, что уже сделал». Правда, вряд ли при этом мысль осталась той же, потому что она справедливо претерпевает давление, силу приходящей в бытие вещи, сообщающей мысли, что нужно теперь, вот в этот момент пришествия, мыслить. И это, конечно, больше, чем просто мысль. Слова «есть и как вещь» (здесь ощутимо чувствуется недостаточность перевода «*in re*» только как «в действительности» или «в реальности», как у Энскомб) «в действительности», однако, означают, что, помимо того, что есть мысль, помимо того, что есть вещь (Уильямс, говоривший о том, что Ансельм устанавливает отношение между двумя вещами: мыслью и бытием, прав), эта вещь *действует, она в действительности, потому что в действии, и именно потому она неопределимо непостижима, и именно потому именно она словом, грамматикой слова вызывает мысль на состязание, но вызывает-то именно она как вещь творящая (бытие=Бог) вещь сотворенную, каковой является человеческая мысль, то есть эта творящая вещь-бытие всегда больше того, что можно помыслить. В этом залог ее полной свободы. Здесь свобода утверждается именно исходя из логики вещи. Потому неслучайно грамматика выступала вместе с риторикой и диалектикой – вся эта троица была инструментом в руках философии.*

И это не «замена принудительной достоверности логики на риторическую свободную достоверность», как предположила Е.Г. Драгалина-Черная, а свободное выявление самой логики в грамматической (а какой еще?) форме, которая принадлежит Богу как Вещи, Бог, оставаясь неизменным, действует из Самого Себя, как обладающий Словом («Слово у Бога»), оттого Он и наличен (личен), дан твари. Но в Нем Самом нет

63 Ibid.

обладания, поскольку Он и есть Слово-Вещь, в этом качестве Он *беспрецедентен*. Потому этот аргумент единственный. Он не может свидетельствовать ничего другого. Никакой Рассел с его дефинитным описанием здесь ни при чем. Любая другая вещь вышла из этой наличности, несет ее в себе и на себе, что больше, чем ее явление, но она сопричастна сущности этой Вещи. И в этом смысле *прецедентна*.

Может быть, даже более драматично высказывался о таком бытии христианин Декарт, отказываясь считать Бога беспредельным и говоря о Нем как о неопределенном, то есть о Том, что есть или имеется, но не налично. Бог Декарта - не личный, значит, и не наличный. Налично «я», а значит «я» - здесь, и это «я» мыслит. О «я» тоже можно сказать, что оно есть то, больше чего нельзя помыслить. Отличие от Бога в том, что «я» смертно, пусть только в теле, Бог же бессмертен *per se*. Уже поэтому нельзя говорить о Декартовом «я» как заместителе Бога, хотя формулу одинаковую применить можно. Вещь, как вещьность оставаясь «там», в Боге и будучи Богом, исходит «оттуда» как некая конкретность.

Таким образом, Ансельм не заключает от мышления к существованию, как утверждает И. Кант. У него другой ход мысли - от бытия, которое всё (не тождество мышления и бытия, а тождество Вещи, реальности с самой собой), хотя и неизвестно, какова эта реальность. Ансельм говорит: «Бог есть» - и все, что о Нем можно сказать, это то, что Он «больше» - и больше твоей мысли, и больше любого «нашего» сущего. Утверждение, что Бог есть «нечто, о чем больше ничего нельзя помыслить», хотя и предикативно по форме (как грамотные люди «мы» не можем этой формы избежать), но и, так же, как «грамматик» в суждении «человек – грамматик», оно не является ни первой, ни второй субстанцией. Оно является только неким качеством одного-единственного Субъекта (как нечто большее), и Всеобщим, ибо в Нем всё и Из него всё - как являющееся, так и неявное, поскольку предикатом выражена некая присущность вещи.

Аргумент Ансельма – вопреки Энскомб – свидетельствует не мысль о бытии. Он свидетельствует само бытие. Просто бытие, к которому мы подбираемся через мысль.

Однако о каком бытии идет речь?

Бог-Бытие=Жизнь

Здесь и понадобилось полное прочтение текста «Прослогиона» Ансельма и знание его стилистики. Он отчетливо говорит: это Бытие есть Жизнь, которая неделима. И как неделимая вещь Она вполне вольна находиться где угодно, хоть на столе, хоть в мысли. Для Нее не нужно места и времени (Ансельм, размышляя о том, что есть Бог, говорит, что Он вне места и времени⁶⁴. То есть он может быть и на столе и в мысли). Жизнь как неделимое и простое - одно и то же. Здесь, в конце «Прослогиона» и речи нет о «больше».

Однако почему-то это «больше» понадобилось раньше. И мы все еще не выяснили, что оно значит, хотя констатировали, что Жизнь-Бог больше моей мысли о Нем, ибо мысль о Нем утыкается в границу с Ним, дает знать, что Он есть, раз она уткнулась в Него, - и, хотя может простираться дальше и дальше, все равно будет оставаться зазор между Бытием (Жизнью, Богом) как таковым и постигнутым Бытием. Это Бытие в любом случае «больше, чем я могу о Нем помыслить». Находясь в мысли, Оно больше, чем мысль, поскольку мысль делима, а Оно нет.

Будучи Самим по Себе, Оно тем более выходит за предел того, что о Нем можно помыслить. «Выход за предел» - это и есть «больше». Бытие Бога, и наша мысль о Нем как о бытии - разные вещи, как говорит Ансельм (напомним: «одно дело вещь в уме, другое - понимать, что вещь есть»). Здесь понимание, которое, конечно же, стремится к бытию, как о том говорил Гегель, все же несравненно меньше Его, оно, хотя и «дается»

⁶⁴ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.140.

мысли, «совершенно ускользало от острия ума (*mentis aciem omnino fugeret*)»⁶⁵, потому что просто инеделимо, о тождестве здесь речи нет.

Речь, несомненно, идет об *испытании внимания* к бытию. Бог-Вещь подвергается осмыслению в моем интеллекте. Но Она и просто существует как нечто неосмысленное до конца, больше чего нельзя мыслить. Я не знаю, какова Ее сущность. Я вижу (мне «преднеслось», *se obstulit*) только Ее чистое существование. Я нечто получил в кредит, вера в этот момент получения обрела конкретное содержание, потому что только сейчас «мною завладела эта мысль» (*cogitationem amplecterer*), то есть бытие сошло в мой ум.

Еще раз повторим - это ход, обратный Гегелевскому. Не мысль субъекта стремится отождествиться с бытием, а бытие дается пытливому уму, который (ум), будучи правильным, и есть вера. Вопрос в том, «как» («*sicut*») оно дается. Это вопрос самого Ансельма (*sicut credimus*). Собственно, на этот вопрос ответа нет, как нет ответа на вопрос, как мне пришла в голову мысль сделать статую: неслышимо подсказали руки, глаза увидели возможности меди... Бытие сходит в Него (в пытливый ум) как в сердцевину. Субъект, с двух сторон оказывается утесненным мыслью. С одной стороны, мыслью, пришедшей извне «нас» (братья попросили, а то, о чем просили братья, еще не стало оттого моей мыслью, хотя должно быть исполнено), с другой - мыслью, пришедшей извне, от Бога. Обе «настырны», обе не дают покоя. «Я» как субъект, как сущее оказалось между ними, в промежутке между двумя мыслями. Слово *cogitatio* передает эту двойственность совместного делания.

В этом промежутке существование действительно ускользает от острия мысли – когда мы говорим, мы не «слышим» промежутки слов, бытие не слышно, слышны только слова и связанное с ними понимание, *intellectus*, которое есть процесс обдумывания, то есть возможности быть или не быть, а сам интеллект есть орудие ума. В этом смысле действительно «сто действительных талеров не содержат в себе ни на иоту больше, чем сто возможных талеров»⁶⁶. Там, где мысль, там творение во всех смыслах этого слова, но та вещь, в которую мы веруем, есть только вне мысли о ней. Слова Ансельма «есть в уме» - не иносказание этого обдумывания, это свидетельство существования, которое за пределами мысли⁶⁷, но как неделимо простое оно вполне может в ней помещаться не как представление (что бы ни думал об этом К.Барт), не как объект (как полагала Энскомб), а как сама Вещь.

Идея границы, как говорил В.В.Бибихин, «дает простор». В XX в. хорошо понял эту идею Л.Витгенштейн, писавший, что предложение, картина, модель в отрицательном смысле твердое тело, ограничивающее свободу движения других, а в положительном отграниченное твердой субстанцией пространство, где тело имеет место⁶⁸. Одно из толкований этого фрагмента гласит, что «в положительном смысле предложение говорит: “вот как обстоят дела”, а в отрицательном: “вот как не обстоят дела”, причем “вот” в обоих случаях одно и то же»⁶⁹.

Ансельм, конечно же, подразумевает такой предел, который дарован свободой, поскольку он говорит о безгранично свободном Боге как о беспредельном⁷⁰, в чем слышится «безусловная граница». И она, граница данного мира, разумеется, исходит из большего, чем я, мыслящий только для себя, мыслил о нем.

«Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их)», - соглашается с этим и Кант⁷¹.

65 *Anselmus Cantuariensis*. *Proslogion*. Col. 224 B.

66 Кант И. Критика чистого разума. С.522.

67 В этом Кант прав, и в этом он скорее согласен с Ансельмом, нежели выступает как его критик. Повторим, он не упоминает имени Ансельма. Он ссылается на Лейбница.

68 *Витгенштейн Л.* *Логико-философский трактат*. 4.463.

69 *Бибихин В.В.* «Логико-философский трактат» Витгенштейна//Философия на троих. Рига, 2000. с.214-215.

70 *Ансельм Кентерберийский*. *Прослогион*. С.136.

71 Кант И. Критика чистого разума. С.522.

В Вещи самой по себе ни о каком тождестве бытия и мышления речи нет, в Ней они неразличимы, там существование вещает и вещание-слово существует. Тождество только там, где начинает мыслить тварный ум, представляющий вещь саму по себе как «то, о чем нельзя больше мыслить», потому что я о ней ничего не знаю, кроме того что она есть, а когда я говорю об этой вещи, как она существует для нас, то я могу о ней говорить, что она есть то, «больше чего нельзя помыслить», то есть она «дается» в единстве бытия и мышления.

Является ли тождеством это единство? Ансельм говорит: когда «она есть уже только в уме, можно помыслить, что она есть и в действительности, что больше»⁷². Смысл не в том, что в этой фразе утверждается тождество бытия и мышления, смысл в том, что, даже если Ансельм подчеркивает двойственный смысл фразы, он говорит о том, что «существование и в интеллекте, и в вещи-действительности, *in intellectu et in re*» в любом случае больше, чем одно только Его существование в интеллекте, где в силу непонимания=неверия Оно, это существование, будет меньше или вовсе отсутствовать. Понимание существования *per se* и понимание существования-в-понимании это не одно, а два разных понимания, сложенные вместе. Это неким образом расширенное понимание. Оно-то и вводит нас в проблему количества понимания, а не к заключению от понимания к существованию. Существование в уме и существование *per se* это одно и то же существование, но данное в разных регистрах, где очевидно, что в уме оно меньше, нежели в действительности. Но и в одном и в другом случае оно *понимается*. Вот только в одном случае оно внутри понимания наравне с возможностью понимания Его несуществования, а в другом речь идет об обдумывании именно и только существования. В любом случае утверждений о Его существовании по разным основаниям больше, чем утверждений о несуществовании. В первом случае «да» уравнивается «нет», ибо основывается на грамматике, которая имеет дело со звуками вещей, а во втором случае речь идет только о понимающем «да», поскольку дело только о вещах. «Иначе ведь мыслится вещь, когда мыслится ее значащий звук», то есть ее значение, а оно и есть понятие (где действительно работает только интеллект), «иначе, когда понимается то самое, что вещь есть», та вещь, которая уже передо мной, о которой достоверно известно, что она есть, - вот она, глядите.

Эту инаковость Ансельм выразил примером из грамматики, сопоставив звучания вещи с самой вещью и показав их отличия. «Потому что ни один понимающий, что существуют огонь и вода, не может помыслить, что огонь - это вода, судя по вещи; хотя он может это помыслить на основании звуков»⁷³ безотносительно к вещи, ими обозначаемой. Ансельм имеет в виду граммато-логический строй предложения «огонь это вода», где «вода» - предикат, которым, по И.Канту, «может служить все, что угодно»⁷⁴, но «если в тождественном суждении я отвергаю предикат и сохраняю субъект, то возникает противоречие»⁷⁵. То есть и в этом случае Кант подтвердил мысль Ансельма, который на деле говорит о более глубоких вещах - о соотношении не просто бытия и мышления, но о соотношении наряду с этим вещи и имени, вещи и знака вещи, то есть ее способностей, обеспечивающих ее явление, ее окказиональности. Но если это так даже относительно тварных вещей (возможность грамматического существования и невозможность помыслить реальность грамматического существования огня как воды), то «никто понимающий, что Бог есть, не может помыслить, что Он не есть», потому что Он определяется через самого себя.

По Канту же, «определение есть предикат, который прибавляется к понятию субъекта и расширяет его, следовательно, оно уже не должно содержаться в нем». Это значит, что Бог как Вещь не содержится в понятии «Бог», расширяя Его. Но о том же

⁷² Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.128.

⁷³ *Anselmus Cantuariensis* Prosligion. Col. 229 A. Эта важная для понимания мысли Ансельма фраза почему-то исчезла в русском переводе.

⁷⁴ Кант И. Критика чистого разума. С.520.

⁷⁵ Там же. С.518.

говорит и Ансельм: Он «есть то, о чем помыслить больше нельзя».

Мы снова и снова возвращаемся к термину «больше», поскольку и в упомянутом предложении он не раскрыт. Это явное свидетельство того, что в уме «находится» не предмет, но такой заместитель Вещи, который рождает некое количество понимания, какой-то меры (*modus*), которой можно измерить или мерить Ее понимание или существование. Поиски этой меры снова возвращает нас к Августину, к другому его диалогу - с Еводием, который называется «О количестве души». В этом диалоге можно встретиться не только с термином «больше», но и с «грамотным», с делением на *per se* и *per aliud* и пр. И с этим диалогом Ансельм действительно вступает во внутреннюю, впрочем неглубокую, распрю, ибо, хотя в нем, одном из ранних, еще разделяются вера и разум, еще видны академические замашки Августина, еще про себя он не мог бы сказать, что отошел от старой философии, все же уже заявлен метод его размышления. Ансельм - упорный его последователь - идет за ним по пятам даже в выборе тем.

Количества понимания у Августина

«Слушай», «говорию», «пойми» - эти речевые обращения гораздо ярче выражены у Августина, чем у Ансельма. И само рассуждение Августина дано в форме диалога. Правда, у Августина этот, может быть, реальный диалог был записан и обработан, а Ансельм моделирует его, вспоминая безумца Псалтири. Но зато он включает реальное письмо Гаунилона и отвечает на него, чем изменяет сам характер диалога – это уже не интеллектуальная конструкция, а выражение реальной мысли, реального положения дел, реальной экзистенциальной, эмоциональной и интеллектуальной атмосферы, в которой проявляются только сейчас пришедшие на ум мысли, только сейчас обнаружившиеся собственные недочеты, только сейчас вылезшее противоречие, образующие некую бестелесную вещь, возникающую в процессе пристрастной беседы. Если в Августиновом диалоге беседу ведет Августин, и мы точно знаем, что результатом будет утвержденная им мысль, то в диалоге Ансельма с Гаунилоном победитель неизвестен – мы ведь до сих пор мучаемся над Ансельмовым аргументом, а про количество души порядком подзабыли.

Мы, но не Ансельм, умудрившийся (да в том и смысл его диалога!) несколько сменить если не позицию, то некоторые аспекты своего размышления. Так, если до возражений Гаунилона он писал, что невозможно («этого, конечно, не может быть») помыслить то, больше чего нельзя помыслить, если оно существует только в уме, то, отвечая ему, он написал, что «все же не было бы ложно то, что можно понять и помыслить то, больше чего нельзя себе и помыслить», ибо он мыслит немислимое, то, чего не может не быть, а не то, что может не быть. И это вполне сходно с тем, что говорил Августин, когда предлагал говорить о Боге, «не давая ему определенных очертаний», но и «без смутных представлений о Нем».

Диалог Августина начинается с одного из вопросов Еводия о количестве души, о том, сколь велика душа, а имеется в виду - разумная душа, *animus*, то есть та, которая осуществляет акт понимания. Отвечая, Августин говорит то, с чем согласится затем Ансельм: что душу нужно измерять не высотой, длиной или шириной, но силой. Этому понятию Августин дает антропоморфное описание: «То, что называется силами, слагается из желания души, из известного механизма сухожилий и из тяжести тела. Желание порождается волей... Механизм дается соответствующим образованием тела... Тяжесть сообщается массивностью членов, приобретаемой возрастом и питанием, а восстанавливается одним питанием. У кого все это получает одинаково значительное развитие, тот возбуждает удивление своими силами»⁷⁶. Из всех этих слагаемых главным оказывается желание, которое Августин отождествляет с душой и которая не имеет длины, ширины, массы «и не имеет ничего, что обыкновенно определяется при измерении

⁷⁶ Блаженный Августин. О количестве души//Блаженный Августин. Творения (том первый). СПб.; Киев, 1998. С.221.

тел». При этом она не «ничто», ибо вмещает в себя с помощью памяти «великие образы... городá, обширные области и всякие иные громады», хотя «в ней нет ничего из сказанного»⁷⁷. Не будучи телом и необладая измерениями, свойственными телу, душа тем не менее «тем ценнее и тем значимей, что ничего этого не имеет»⁷⁸.

Такое - апофатическое - объяснение количества души, конечно же, имеет отношение не только к душе, но к ее Творцу, к Богу, что, разумеется, продумывал Ансельм вслед за Августином, занимаясь своим определением Его. И потому вопрос о «больше» это в любом смысле наипервейший сакраментальный вопрос.

Объясняя, почему душа - не ничто, Августин ошарашивает собеседника - вот он, его метод. Он ошарашивает его сравнением дерева (которое очевидно не ничто) и справедливости. Это ошарашивание или расхолаживает внимание собеседника, или - наоборот - настораживает его, мобилизуя все понимающие возможности. Метод мобилизации интеллектуальных способностей - это метод, позволяющий мгновенно сопоставлять, казалось бы, несопоставимое, одновременно проверяя силу воли к исследованию. Например, ставит понимание физики на границу с этикой. «Ты не сомневаешься, - спрашивает он, - что это дерево не есть полное ничто? - Кто стал бы в этом сомневаться? - Ну, а сомневаешься ли ты, что справедливость гораздо лучше дерева? - Это было бы поистине смешно: какое тут может быть сравнение! - Ты свободно следуешь (мыслишь) за (со) мной, *liberaliter mesim agis*»⁷⁹.

Почему Августин это делает? - этот вопрос естественно возникает при чтении этого диалога. Читатель ошарашен вместе с собеседником Августина Еводием. Этот прием внезапности, то есть введения в обсуждение какого-либо предмета чего-то несовместного с ним, свойствен ранним диалогам Августина. Метод этот обнаруживает, во-первых, что Августин хорошо готовил свои диалоги, они не возникали спонтанно (прочитав текст до конца, мы понимаем, почему вдруг дерево было сопоставлено с добродетелью справедливости), во-вторых, способы распутывания трудностей, возникающих не только из-за перескоков с одного предмета мысли на другой и требующих восстановления переходов, но и интеллектуального смущения - требуется приводить в порядок интеллект, и от того, насколько он будет способен прийти в порядок, зависит степень правильности рассуждения («употребляй какой хочешь порядок и способ - я готов слушать и учиться», говорит Еводий); в-третьих, потому что только при ошарашивающем, невозможном сравнении только и можно понять, как нечто есть или как ничего нет.

Этот прием использует и Ансельм, предлагая свой аргумент.

Сравнение физической и этической вещи сразу и изначально вызывает недоумение (то есть то, что не доходит до ума и к чему его надо привести, если его там нет). Но что не доходит до ума? Не доходит ничто (ничего не доходит), поскольку его нет, а доходят слова. Слова-то и вызывают раздор в понимании того, что есть, и того, чего нет. Заметим: смущение вызывают слова, а мысль.

Понятно, почему Ансельму так близок был этот метод: ведь слова «нет Бога», сказанные безумцем, образовали трещину между «быть» или «не быть». Августин на пальцах объяснял, что если дерево - не ничто, то тем более не ничто справедливость. Более того, она «нечто гораздо более божественное и гораздо более превосходное, чем дерево (*quiddam longe divinius hac longaque praestantius*)»⁸⁰. Так впервые у Августина вводится тема «более», или «больше», выраженная сравнительными степенями слов *divinius* и *praestantius* и усиленная наречием *longe* (гораздо, долго) - употребление последнего слова, показывающее риторическую выучку Августина, вводит тему долготы-

77 Там же. С.191, 186.

78 Там же. С.186.

79 Там же. Последние слова в русской версии переданы просто: «Ты прав», не выражая этим правил предложенной Августином диалектической игры.

80 *Блаженный Августин. О количестве души. С.187; см. также: Aurelii Augustini De quantitate animi//MPL. У. 32. Col. 1038.*

длины, *longitudo*. С этого момента Августин издали начинает сводить вещи друг с другом - физическую вещь (дерево) с этической (справедливость). Медиатором-сводником служат математические понятия, привязанные к тому и другому объекту сравнения, ибо дерево имеет длину, ширину, высоту, а их можно сравнить через идеи равенства-неравенства. Мало того, что эти вещи можно связать через посредничество математики, то есть сделать это грубо и зримо, - любые физические (телесные) и бестелесные вещи изначально оказываются нагруженными этическими характеристиками, составляя внутреннее единство с вещью, поскольку она - вещь. Таковой вещью оказалась душа Эта душа существует внутри и вне тела. Поскольку она внутри тела, то тем самым она обладает некими количественными размерами тела, например, высотой (говорим же мы: это низкая душа, а та - высокая), которую он иносказательно - прежде, чем дал ей математическое объяснение, определяет «тем, чем образуется то, что мыслится или ощущается как внутреннее в теле, если тело прозрачно, как стекло, *illam dico qua efficitur ut interiora corporis cogitentur, aut etiam sentiantur, si perlucet ut vitrum*»⁸¹.

Августин считает высоту необходимой мерой для любых тел - видимых и невидимых, «ибо если ты отнимешь это у тел, то они не смогут быть ни ощущаемы, ни вообще признаваемы за тела»⁸².

Речь о количестве души зашла потому, что возник парадоксальный вопрос: душа, не обладающая ни длиной, ни шириной, ни высотой уже не в метафорическом смысле, может нечто «вмещать в себя» (*capere possit*), то есть обладать объемом (*spatium*). Для разрешения этого вопроса Августин предлагает рассмотреть одну из телесных мер (*modus*) - *долготу*, которая «бестелесна, потому что долгота (*longitudo*) может быть понята (*intellegere*) только душой», совершающей операцию отделения, ибо «бестелесно то, что я желаю, чтобы ты понял»⁸³. Линия может быть бесконечной, а если душу принять как подобие линии, то принять она ничего не сможет. В таком случае необходимо образовать некую фигуру - круг, который обладает, как пишет Августин, «великим равенством», от центра которого ко всем частям окружности можно провести равные линии, а затем - с помощью круга - рассудить, что выше следует ставить не то, что делимо, а то, что «не может быть делимо»⁸⁴. Этим неделимым может стать точка, которая имеет двойное определение: «метки, указывающей середину фигуры», и «метки без отношения к чему-либо», которая в этом случае называется знаком (*signum*) и представляет собой начало и конец линии, все, что не имеет частей и т.п.

Ансельм, как мы помним, именно так называл Бога - неделимым, не имеющим частей. Бога, который может постигаться разумной душой, у Августина называемой, повторим, *animus*, или *intellectus* - понятиями, используемыми Ансельмом. В точке и заключена та сила, о которой Августин говорит как начале и конце линий, а Ансельм - как о начале и конце всего («прежде всего и после всего»), и эта сила связана с тем, о чем больше нельзя помыслить.

Конечно, «больше» Ансельма связано с нею не меньше, чем с «лучше», о чем говорит Августин⁸⁵ и на которое одно только и указал Барт, вопреки и Ансельму, и Августину. Августин и здесь употребляет сравнительную степень: одному уму, пишет он, «предоставлено видеть, что между вещами нет ничего могущественнее и величественнее» души. А сама мощь или сила это, как и у Ансельма - Бог, то есть «неизменное начало», «Который всегда был, всегда будет, никогда не был иначе, чем есть» (у Ансельма почти повтор этих нагнетающих определений Августина), «с Которым не могут быть все, и без Которого не может быть никто»⁸⁶. Это как бы о Начале *per se*. А вот о Нем же с позиций человека: «Мы, люди, можем сказать о Нем что-либо более невероятное, но тем не менее

81 *Ibidem*.

82 *Блаженный Августин*. О количестве души. С.188.

83 *Aurelii Augustini De quantitate animi*. Col. 1041.

84 *Блаженный Августин*. О количестве души. С.200.

85 Там же. С.205, 209.

86 Там же. С.259.

более подходящее и более приличное»⁸⁷. У Ансельма, казалось бы? нечто противоположное: мы **не** можем сказать **более**. Но что такое «более невероятное»?

Августин говорит: «Этого единого Бога должна чтить душа, - чтить, не давая ему определенных очертаний» (что, повторим, придает высказыванию сходство с Ансельмом/ - *Авт.*), но и «без смутных представлений о Нем»⁸⁸.

Что это? Другая позиция? Да все та же. Только утверждается речь об истинной вере в «да» Бога. Помыслить «больше» нельзя, но знать, Кого именно нельзя помыслить больше, можно и нужно.

Начиная, казалось бы, с объяснений математических понятий (долгота - линия, равенство - неравенство), Августин подводит своего слушателя к утверждению того, что эти математические понятия выражают понятия этические, одним из которых является справедливость-*justitia* как равномерность (*aequitas*), получившая название от равенства (*aequalitas*). Внедрив эту мысль, Августин оставляет сферу математики, относя равномерность уже к добродетели (*virtus*), смысл которой в том, «чтобы каждому причиталось своё, *ut sua cuique tribuantur*»⁸⁹. Но сам по себе этический модус, выявляющийся в любой самой отвлеченной вещи и выраженный через математическое «больше» важен тем, что обнаруживает этику таким фундаментом мира, больше которого нельзя помыслить. Величие души, по Августину, в том, что она «охотно стремится к различению более возвышенного (*ad subtiliora cernenda... , libenter refugiat*)»⁹⁰. Это величие запечатлено в латинском языке как *longanimitas*, что Августин на основе всего вышеизложенного считает переносом (переносным выражением), ибо «много слов переносится от тела на душу, как и от души на тело, ведь если и Вергилий назвал гору бессовестной, а землю справедливейшей, каковые слова были перенесены от души на тело (*licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus: nam si montem improbum, et justissimam tellurem dixit Virgilius (Aeneid. lib. 12, v. 687; Georg. lib. 2, v. 460) , quae verba cernis ab animo ad corpora esse translata*), то что удивительного, если и мы говорим ровно наоборот - «великодушие», хотя великими (длинными) могут только тела» (*quid mirum si mutua vice longanimitatem dicimus, cum longa nisi corpora esse non possint*)?⁹¹.

Обратив внимание на переносные значения слов, на чем впоследствии будет обосновывать понятие силы (мощи) Ансельм, Августин перечисляет все происходящее с душой: она растет, то есть становится сильнее, она «принесла с собой все искусства, и ничем иным является то, что называется учением, как обдумыванием и припоминанием», то есть «сведением в сердце, *recordari*» («*mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari*»)⁹².

Именно такая (или тому подобная) фраза позволила Ансельму считать тождеством «сказать в сердце» и «помыслить», с чем он сперва согласился, а потом оспорил.

Что же еще принесла с собой душа в сердце?

В начале диалога, рассуждая об объеме души, представленном памятью - вместительном «городов, обширных областей и всяких иных громад», Августин говорит, что речь можно вести об *образах* этих мест, тел и всего, что душе заблагорассудится держать в памяти. Объясняя, почему это образы, а не сами вещи, он сравнивает их с отражением в зеркале или в зрачке глаза. Образ, не прекращая держать тесную связь с вещью, представляет любую великую вещь «малой, если малы тела, в которых они представляются»⁹³. Но душа, а в понятие души входит интеллект-понимание,

87 Там же.

88 Там же.

89 Там же. С.197.

90 *Aurelii Augustini De quantitate animi. Col.1 049.*

91 *Ibid. Col.1052.*

92 *Ibid. Col.1055.*

93 *Блаженный Августин. О количестве души. С.191.*

запечатлевает великие образы, но все же только *образы*, которые она представляет в воображении (отсюда у Ансельма речь о чувствительности Бога). Поэтому существование в понимании у Ансельма тоже есть образ этого существования, что меньше самого существования. Поэтому существование и образ существования «больше», существование приращено Его образом в человеческом интеллекте. Но и это является, как говорит Ансельм, иносказанием, поскольку нет ничего, что могло бы быть больше существования Бога. Данное «меньшее» происходит от постоянного испытания, или вопрошания.

Августин говорит: «Все, что мы видим, чувствуем, и все, что чувствуем, испытываем», «испытываем все, что видим»⁹⁴. И мое зрение (читай: умозрение) испытывает там, где его нет, иначе глаза должны были бы видеть только самих себя, «ибо в том месте, что они занимают, они одни только и есть»⁹⁵. Они же видят там, где их нет. Глаза есть своего рода палка, позволяющая касаться того, что находится в другом месте. Все чувства извещают, как пишет Августин, об усмотрении другой вещи тогда, когда она не укрывается, когда она дана душе, интеллекту, когда она «выведена и добыта из испытываемого... впечатления»⁹⁶, но не из чувства, ибо, скажем, видя дым, мы предполагаем где-то огонь, но огонь, не укрываясь, не дается чувствам. Это познание через чувство. Но для того, чтобы понять способ получения правильного знания, нужно иметь правильное определение.

По Августину, правильности определения помогает перестановка. Чтобы проверить, правильно ли, например, определение «человек - смертное животное», надо перевернуть его, сказав «всякое смертное животное – человек». Перестановка обнаруживает неверность определения.

Обсуждая этот пример, Августин некоторое время спустя невольно «выдает» себя, ибо без всяких объяснений, походя, объявляя, что «всякое бессловесное животное смертно», тут же дает определение человеку как животному разумному, словесному⁹⁷. Более того, уточняя возможности/невозможности опоры на определение, он приводит пример, которому Ансельм посвятил специальный диалог, - пример неправильного определения, которое возникает, если сузить определение человека до «человека грамотного».

Как и впоследствии Ансельм, он считает, что, хотя «истинно, что всякое разумное, смертное и грамотное животное есть человек», но «ложно, что всякий человек есть животное разумное, смертное и грамотное»⁹⁸.

Ансельм пошел дальше учителя, обнаружив пункт расхождения с ним. Если Августин все же допускает логическую проверку правильности определения с помощью перестановки, то есть выявления его однозначности (унивокальности), то Ансельм говорит (см. выше) о том, что бытие бытие какой-либо вещи вообще не состоит в ее определении. «Грамотный», как мы помним, по Ансельму, по Ансельму, не есть ни первая, ни вторая субстанция и в то же время и первая, и вторая субстанция.

Почему столь важно это рассуждение о «грамотном» и для Августина, и для Ансельма? Прежде всего, что разговор об особом, только о своем, себе присущем может быть выражен через иное (*per aliud*), что не относится к сущности вещи (об этом говорят они оба). Ансельм же утверждает т, что особость чего-то универсального (а речь об определении) не зависит от того, первая ли это или вторая сущность. Это своё свидетельствует только своё, уникальное и в силу этого всеобщее. «Грамотный» - это человек, который не животное; Бог, «который есть то, больше чего нельзя помыслить» - не смертное, могущее не быть существо, Он превышает возможности любого мыслимого.

94 Там же. О количестве души. С. 225.

95 Там же. С.227.

96 Там же. С.229.

97 Там же. С.231.

98 Там же.

И это то, о чем надо «говорить гораздо больше... с самого начала»⁹⁹. Мысль проверяет себя речью, поскольку а) полностью одной фразой выражена быть не может, ибо требует понимания, часто скрытого, б) вообще может запоздать.

Каждый из нас может вспомнить пример из собственной жизни, когда мысль опаздывала в выражении себя. Руки маленького мальчика, у которого был тик, нашли способ его остановить, занявшись обматыванием палом изоляционной лентой. Они делали это тщательно, нарабатывая привычку делать мелкие узоры, менять цвет и пр., пока родители изошрялись в словесных упражнениях по поводу выбора лекарств, в переговорах с медиками и друг с другом. Слова не выражали то, о чем надо было думать, но они были раньше, они окутывали мысль словно пеленой, оставляя ее в покое, пока она не созреет.

То, о чем речь, тот образ и существование, которое надо аргументировать, часто прежде всего речью и выражен, а не мыслью. Речь звучит. Звук, как считает Августин, можно уподобить телу, а значение – душе звука. Произнесение слова *lucifer* (светоносец) требует больше времени, чем произнесение слова *sol* (солнце)¹⁰⁰. Тем больше, подхватывает Ансельм это рассуждение Августина, требуется для того, чтобы разъяснить, что такое то, больше чего и помыслить нельзя. Говорение, повторим, быстрее и раньше мысли. Слово всегда длиннее ее (еще одно пояснение к «больше»).

Повторим и подчеркнем: у Ансельма речь идет не только о понятии, но прежде всего о речи, которой выражает себя интеллект= понимание=вера. Речь - о конечных пунктах понимания. А путей к ним «больше», чем можно себе помыслить.

Широкая душа Августина насчитала семь ступеней понимания. Сначала (1) душа собирает в одно земное и смертное тело, животворит и питает его (одушевление), затем (2) она «простирается в ощущение», различая «бесчисленные особенности вкусов, запахов, звуков, форм», и силою привычки привязывается к вещам (чувство). На третьей ступени берет на сохранение искусства, постройку городов, предприятий, «изобретения стольких знаков в буквах, в словах, в телодвижениях, во всякого рода звуках, в живописи, в ваянии», в государственном, военном, семейном быту, в светском или священном культе, в поэзии, математике, предвестиях (искусство). На четвертой ступени душа предпочитает себя и своему, и мировому телу (с этого начинается доброта), ценит человеческое общество, повинуется мудрым заповедям, внемлет Богу (доблесть). Пятая ступень - ступень очищения (покой). А шестая - сохранение и укрепление достигнутого, «обращение ясного и прямого взора на то, что подлежит рассмотрению» (вступление), седьмая ступень - некое «постоянное пребывание» в направлении, предписанном Богом, когда «смерть... обратится в предмет желания (созерцание). Эта седьмая ступень - переключение. С этого момента большее души преобразуется в состояние, наиболее приближенное к божественному. Семь ступеней (мы видим, как душа становится больше одними рассуждениями о ней) Августин называет и так - из тела, через тело, около тела, к себе самой, в себе самой, к Богу, у Бога. В принципе можно расширять и увеличивать и количество ступеней, и набор свойств. Все это и есть «больше»: прекрасное из другого, прекрасное через другое, прекрасное около другого, прекрасное о прекрасном, прекрасное к красоте, прекрасное перед красотой и т.д.; благое из... благое через...

«Больше» - это определение души, ибо «больше» выражает свободное воление. И наоборот. Больше как свободное воление и есть «определение» того, что «больше».

Свободное воление дано душе, как пишет Августин, не для ниспровержения, а для исполнения Божественного порядка и закона¹⁰¹. Понимание в силу этого есть лишь (хорошенькое «лишь») исполнение этого закона, правильное исполнение Его устава, Слова, Логоса-логики, «больше которого помыслить нельзя». Это, по Августину, и есть «истинная религия», овладевающая душой в третьем действии, в четвертом ожидает, в

99 Там же. С.247.

100 См.: там же. С.251.

101 Там же. С.262.

пятом преобразует, в шестом вводит, в седьмом пасет¹⁰². Августин нагнетает и нагнетает то, «больше» чего можно помыслить», ведя его к тому, «больше чего помыслить уже нельзя».

Жизнь как начало

Аргумент от того, о чем больше нельзя помыслить, все же «насколько-то» показал Бога искавшей Бога душе, утыкавшейся до этого момента в себя, но как Он есть, она не могла увидеть из-за того, что она меньше и ничтожнее Его, поскольку создана из ничего, поскольку Он «явно больше, чем тварь, может уразуметь», и о том, какова Его величина, можно только догадываться. Догадка же есть восстановление силы разума, отставленной в сторону при очищении души, чтобы в нее мог войти Бог¹⁰³. При восстановлении этой силы и совершается мышление.

И все же главное «определение», которое Ансельм дает Богу, которое охватывает всё - наше тварное существование и соответственно наш интеллект, - это определение его как Жизни, как Троичной жизни в силу Ее словесной бытийности, простоты и неделимости, благодаря которой Он Сам Себя рождает, а рожденного любит. Жизни, повторим, определенной как первоначало и остающейся после конца мира, именно в силу неделимости и простоты. Начало и Конец - свойства тварности. Ансельм упоминает их потому, что речь идет о Боге Творце, создающем тварный мир. Именно для этого тварного мира существует предел, за которым всё, что больше. Это «больше» - не просто отсутствие предела, ибо у «вечных вещей (ангелов) тоже нет предела. Он «больше», по Ансельму, потому, что вся вечность ему предстоит, «тогда как они из своей вечности еще не имеют того, что грядет, как уже не имеют того, что прошло»¹⁰⁴.

Что это значит? Это значит, что вечность вечных сущностей некоторым образом временна - они живут сегодня, пипс, в смене «сегодня. Он же охватывает всё до и после как одно, то есть то, что больше начала и больше начала и конца вместе, что ему всегда «предстоит», «к чему они еще не пришли»¹⁰⁵. Предел - то, что очерчиваем мы, за что перебирается наша правильная мысль=вера. Для истинного бытия его нет. В чем отличие предмета от предстояния? В том - и это крайне существенно, - что предмет создаем мы сами своим умом или видим перед собой столь же тварное, что и мы. Дунул - и нет его. Мы видим (рассматриваем) это именно как предмет, как знак-метку, исчезающую по мере надобности/ненадобности. Это такая же тварная вещь, как и мы, существующие ли как временные мы или в нашем воображении.

В предстоянии же стоит не все тварное перед Кем-то нетварным, в этом смысле Оно также было бы ограничено тем пределом, который нарисовали мы. Мы являлись бы точно так же Его предметом. Дёла не спасает, даже если мы знаем, что Он нас не мог не любить так же, как мы Его, а соответственно мы для него не объекты, а субъекты, с которыми он ведет речь, которые к Нему взывают и которым Он отвечает. Ему предстоят, однако, не субъекты (временные или вечные), а то, чего еще нет («к чему они еще не пришли»), предстоит небытие - единственное, что может Ему быть противо-поставленным и с которым Он может что-то делать, как Творец.

Собственно небытие, ничто, с которым можно что-то делать, и есть подлинное начало и настоящий конец, оно - то, что «уже» и столь же «еще не», и это, разумеется, то, о чем больше нельзя помыслить. Это то, что еще надо, что еще предстоит вызвать. Глагол «предстоит» - возможность и невозможность начинания, то, что может быть, а может и не быть, быть невозможным. Предстоит - могу и сделать. Предстоит - и пусть стоит. Предстоит - могу не делать.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Ансельм *Кентерберийский*. Прослогион. С.138.

¹⁰⁴ Там же. С.141.

¹⁰⁵ 96 Там же.

Возражения и ответы

О том, что речь о существовании Бога у Ансельма идет как о «том, о чем больше ничего нельзя помыслить», то есть как о неммыслимом, а значит, и невозможном, дают его ответы на возражения его современника, Гаунилона из Мармутье, который во многом предварил Кантовы недоумения.

Доводы Гаунилона в защиту безумца таковы. Рассуждая о том пассаже, в котором говорится, что, если Бог может быть только в уме, следовательно, можно мыслить Его и в действительности, что больше, Гаунилон полагает, что мыслить, или содержать в мысли - не то же, что понимать, или держать в понимании. Мыслить можно и ложное, и сомнительное, и вообще не существующее, понимание же не тождественно мышлению, поскольку понимать можно и ложное, но не обязательно это мыслить.

Это замечание Гаунилона довольно тонко.

Во-первых, оно свидетельствует о том, что понимание может быть пассивным, и не случайно термин «*intellectus*» выражен пассивным причастием. Мышление же всегда активно и действенно, оно, *cogitatio*, - агитационно. Мыслить я могу и то, чего нет в действительности, например несуществующий остров, а понимать я могу так, как если бы в действительности существовало то, чего в ней нет.

Во-вторых, ошибкой, по его мнению, можно считать утверждение, будто содержащееся в понимании существует в действительности. «Я, - пишет он, - не могу думать иначе, что это [то есть некая вещь], если оно не в понимании [то есть в глубинной сцепке знания], существует каким-то образом в самой действительности, но если это так¹⁰⁶, то тогда нечто одно (например, «имение вещи в интеллекте») не будет предшествовать по времени другому (например, «пониманию, что та же вещь есть»), а другое не будет следовать [за ним] по времени, как это случается с картиной, которая прежде есть в уме (*animus*) художника, а затем в [его] произведении¹⁰⁷.

Это вполне Кантианское рассуждение, подразумевающее, что время вводится Ансельмом как условие перевода мысли в бытие, что ни Гаунилоном, ни Кантом логически не допускалось.

Кантом - потому что не выявлены условия, заставляющие признать непостижимым небытие какой-либо вещи, понятие о которой имеется. Кант при этом считает, что для того, чтобы придать вещи существование, нужно выйти за пределы понятия, за пределы суждения, в область вещей самих по себе, которые, поскольку не принадлежат к области эмпирии, непознаваемы, а потому их существование носит характер необоснованного предположения¹⁰⁸.

Гаунилоном - потому что 1) в Боге нет времени и 2) потому что при переводе мыслимой вещи в существующую происходит странная трансформация, очень напоминающая то описание вещи, которое приводил Ж.-Л. Нанси: сердце вещей перестает биться (см. ниже). Гаунилон подтверждает эту будущую мысль Нанси ссылкой на Аврелия Августина, который говорил: ящик, сделанный мастером, не живой. Живым он был тогда, когда еще только был в душе мастера, «потому что живет душа искусника, в которой находятся все такие вещи до того, как их произведут на свет». Вещь жива в «живой душе мастера» как «знание, или понимание его души» (терминология Ансельма тождественна терминологии Августина). И в этом - весьма остроумном - смысле одно и то же существующее неживое и находящееся в понятии живое есть не одно и то же¹⁰⁹.

Ибо - попробуем продолжить мысль Гаунилона - если в понятии некая вещь жива

¹⁰⁶ В некоторых манускриптах написано: «Но это не так».

¹⁰⁷ *Anselmus Cantuariensis*. *Proslogion*. Col. 243 BC.

¹⁰⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. С.523.

¹⁰⁹ *Ансельм Кентерберийский*. *Прослогион*. С.148 - 149. Это рассуждение, кстати, объясняет и то, почему в XX в. Н.А.Бердяев так боялся самой идеи культуры, понимая произведения культуры, как отяжелевшие, материальные, падшие.

(ее возможности растут), и ее обхаживают логически (ведь ее еще только надо сделать, а потому надо понять правила, по которым ее надо сделать), то момент, когда она выпадает из мысли, решает случай, вот - и все! Вещь есть. И эта вещь реализовалась, показав при этом, как можно сработать вещь вообще. Это и есть то, что в то время называли концептом, схватыванием общего в вещи. И случай, *casus*, падение (ср.: падение человека) оказывается действительно первородным и действительно грехом (*peccatum*), ибо случай всегда связан с ошибкой (скажем, выпадения из логики, из возможностей, актуализируя лишь одну из них), с промахом (промахнулся относительно всех возможностей). Одно из значений слова *peccatum* - спотыкание, а это ведет к осознанию творения как точечной разрешенности. Не промахнулся один – Христос.

Но вернемся к Ансельму. Гаунилон его задел. Задел настолько, что он включил его соображения в свою «книжицу», а потом ответил на них. И прежде всего обратил внимание на различие между мыслью и понятием.

Нам на это надо обратить тем большее внимание, что у Канта и у Гегеля речь все больше шла о понятии. Кант прямо говорит, что «понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума», что речь идет о суждениях, а не о вещах¹¹⁰. Гегель, хотя и писал о стремлении понятия (понятия Бога) к бытию (к Божественному бытию), но бытие у него – «мертвая абстракция», вполне по Гаунилону, оно - идея, требующая единства понятия с реальностью, а сама мысль все равно что понятие¹¹¹.

Гегель, однако, обратил внимание на существенное отличие доказательного пути Ансельма: он ведет его не от конечных вещей к постижению Божественного бытия, а от Бытия Бога, сходящего в мысль, в понятие. Это обратный путь. Но так это или нет в данном случае не столь важно, важен сам путь между «понятием - бытием». Это между представляла собой мысль, *cogitatio*, обдумывание, происходившее в душе живого конкретного существа, человека, которому врождено (дано, подарено) знание о том, что Бог есть. Ансельм ведь с этого и начинает размышление: поскольку Бог есть, то Он не мог не дать о Себе знать, а дает знать Он о Себе, поскольку чувствителен (*sensibilis*), хотя Он – не тело¹¹².

Почему же к Богу применимо слово «чувствителен»? В этом имени (*sensibilis*, а еще – *sensus*) схвачены, сцеплены вместе мысли и взгляды, оно выражает умо-зрение и это зрение воспринимается, подвергается осмыслению. Ансельм пишет: «"чувствовать" есть не что иное, как "познавать" (*cognoscere*), и существует не иначе как ради познания»¹¹³. Однако речь идет о Божественном знании (хотя Ансельм разъясняет, что значит чувственно познавать для человека – через зрение узнаются цвета и пр.). Потому Ансельм упоминает это познание, используя неопределенные местоимения («каким-то образом, *aliquo modo*»). Ибо о единстве Божественного бытия с познанием лишь принято считать. Показать же можно «просто» Божественное бытие, а о познании догадываться по Его творению. Да и о бытии можно только знать, что оно есть, не более.

Вопрос в том и состоит, как доказать или показать, что оно есть и «каким-то образом» это знающее есть.

Ансельм начинает размышлять об этом с опровержения старого представления о корреспондентности мысли истине вещей, выразителем которого был Гаунилон. По Гаунилону, понятие "того, о чем больше нельзя помыслить" предполагает невозможность мыслить сообразно истине некоей вещи; из этого понятия не столько следует, что «то, о чем нельзя больше помыслить», есть в вещи, потому что это есть в понятии, сколько то, что в понятии есть конечные вещи, которые могут быть, а могут не быть. (Это, кстати, вполне соответствует идее понятия-значения, придающегося именно конечным вещам).

Но мысль Ансельма иная: если то, о чем больше нельзя помыслить, а это Бог, не

110 Кант И. Критика чистого разума. С.51?, 518.

111 Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.2. С.218, 221.

112 Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С.131.

113 Там же. С.131.

понимается, либо не мыслится, то его нет ни в понятии, ни в мысли (см. выше). Тогда либо Он не Вещь, о Которой, кроме того что Она есть, больше ничего нельзя помыслить, что Она превышает всякую мысль о ней и всякое понятие, возникающее в этой мысли, либо Бог не понимается и не мыслится, то есть Его нет вообще, а тогда о чем речь? Ибо речь-то с самого начала шла о некоей пред-даности. С нее и начался разговор. Как пишет Ансельм, чтобы понять, «насколько это ложно, я использую как надежнейший аргумент веру и совесть твою». Он последователен до конца: вера - его водитель, он с нее начинает, с уверенности в Божественном бытии. Она - принцип его аргумента. Следовательно, то, о чем (о Боге) нельзя больше мыслить, истинно понимается и мыслится, и это есть в интеллекте и мышлении.

Уже на этом только основании аргументы, приводимые Гаунилоном, будто Того, больше чего нельзя помыслить, нет в понятии, а в вещи оно есть только при условии, что есть в понятии, не верны, ибо - и здесь прав Гегель - Бог представлен Ансельмом как всереальность, которая в качестве реальности беспредельна, неопределенна, а, следовательно, не может быть дана в понятии в полной мере. «Я определенно говорю, - пишет Ансельм, - если бытие может мыслиться, то необходимо, чтобы оно было. А то, о чем больше нельзя помыслить, может не мыслиться как бытие, только если оно имеет начало»¹¹⁴. Ибо все, что может мыслиться как бытие, но не имеет его, должно иметь начало бытия или его конец. Если бы отсутствующее, ложное или вымышленное, то есть любое конечное бытие «было бы тем, о чем больше нельзя ничего помыслить», то, как только нечто отсутствующее появлялось бы, оно уже «не было бы тем, о чем больше нельзя мыслить, что слишком абсурдно... Скажу еще нечто, - Ансельм предельно доводит эту мысль, - без сомнения, то, чего где-нибудь и когда-нибудь нет, даже если оно где-нибудь и когда-нибудь есть, можно помыслить как то, чего нет нигде и никогда. Ведь то, чего не было вчера, сегодня есть: как можно понять, что его не было вчера, так можно и подразумевать, что его может никогда не существовать, и о том, чего нет здесь, так же можно подумать, что его нет нигде. Ведь если говорится что всегда есть время и повсюду есть мир, однако и время присутствует не целиком и мир не целым. И как не существует одних частей времени, когда есть другие, так же можно помыслить, что их никогда не было. И как отдельных частей мира нет там, где есть другие, так же можно подразумевать, что их нет нигде». То же, что связано в частях, в мысли может быть разорвано, а может не быть разорвано.

Только безначальное бытие имеет право называться бытием. Только оно, из которого всё, то есть Божественное бытие, может «каким-то образом» показать себя мысли. Тот, кто мыслит, и мыслящее, понимающий и понимание как одно целое (понятие-понимание находится в понимающем, и мысль в мыслящем как в целом, являясь некими понятиями-существованиями, мыслями-существованиями) принадлежат, причастны этому бытию, а потому оно находится и в понятии-понимании, и в реальности-вещи (*et intellectu, et in re*)¹¹⁵, как Его знак. Знак же исходит из вещи как речение этой вещи. Но «речь этой Высшей сущности есть сама Высшая сущность»¹¹⁶.

Потому - вопреки Канту и Гегелю речь у Ансельма идет не столько о соотношении понятия-мышления и бытия, сколько о соотношении речи-вещи и понятия-бытия.

Отвечая Гаунилону, Ансельм подчеркивает, по меньшей мере, две вещи. В первой из них в одной фразе осуществляется встреча двух разнонаправленных (вверх-вниз, от нас-к Богу) векторов мысли. 1) Это - описательное инфинитивное понимание Бога как Того, о чем больше нельзя помыслить, то есть не только как немислимого, но и не дающего возможности мыслить о Нем больше того, что можно помыслить. Это, кстати, объясняет и то, почему средневековый мир ощущал себя пребывающим словно бы в

114 *Anselmus Cantuariensis* Proslogion. Col. 249 C.

115 *Ibid.* Col. 228 A.

116 *Ансельм Кентерберийский*. Монологион. С.55.

постоянном состоянии возможности самой невозможности. О том свидетельствует одна из его максим, звучащая как «смертию смерть попрал», что, вероятно, возможно только предельным, невозможным напряжением сил. 2) Само это немислимое можно вывести на основании того, о чем можно помыслить. Как пишет Ансельм, ссылаясь на Послание к Римлянам, «"невидимое" Бога, как и вечная сила Его и Божество, "от создания мира через рассматривание творений видимы"¹¹⁷. Фраза, еще раз подчеркнем, оказалась границей, точками схода бытия и мышления, которые в своем единстве тождественно нетождественны друг другу, ибо одномоментно в тех же точках и расходятся друг с другом. Ансельм объясняет эту двоичность как на основании языкового употребления («ведь как ничто не запрещает сказать "несказанное", хотя нельзя сказать то, что называется несказанным; и как можно помыслить "немислимое", тогда как нельзя помыслить то, что называется немислимым»), так и на основании авторитета, ссылаясь на то же Послание к Римлянам (20). Он явно во главу угла ставит изначально бытующую в христианской мысли «нашу» (то есть человеческую) словесность и мысль и «не нашу» (Божественную), в каковой двусмысленности и пребывает упомянутая формула.

Сама фраза «сказал безумец в сердце своем» означает, что сам этот безумец помещен в сердце как в клетку, как в дом, где сидит и говорит. Это сердце - «я» безумца, так, по крайней мере, по Ансельму, который вначале полагал, что «сказать в сердце» и «помыслить» - тождество, весь безумец в этот момент уместился в нем, мысля. Эта одна из онто-тео-логических метафор, которые были естественны для средневековья, умевшего выражать плотскую мысль, мысль-в-теле, воплощение. Безумец спустился в средостение свое, ища Бога и не находя его там. Но ведь и Ансельм не сразу нашел. Говорит: лез к Богу, а уткнулся в себя. Можно сказать в сердце звуки «Б», «о», «г», и можно помыслить саму Вещь, которая есть Бог. В первом случае безумец прав, во втором нет. Поскольку же фраза одна, то и логическое пространство одно. Оно, пространство, делится на да и нет, когда мысль мыслит это предложение, сказанное об уже, по крайней мере, двух вещах. Ибо «больше», даже «больше не» Ансельма очень напоминает «сверх» или «не» Псевдо-Дионисия Ареопагита. И Ансельмов Бог тогда, как и Дионисиев, - апофатичен, пограничен, то есть находится здесь и там, и не находится нигде. И тогда «мысль упирается в положение, расположение, изложение этого сердца и отскакивает от него: ей доступно только, что в сердце "этой" вещи имеется некая вещь и еще некая вещь - сама вещь». Немислимая.

117 Ансельм Кентерберийский. Прослогион. с.163.