

Томас Торранс

ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

Русскоязычному читателю впервые предоставляется возможность познакомиться с оригинальными работами шотландского богослова Томаса Торранса. Книга посвящена пространственным представлениям в греческой философии и в христианском богословии. Торранс был глубоким знатоком греческой патристики, в которой он умел выделять важнейшие проблемы, до него не только не разработанные, но даже не поднятые, проблемы актуальные для православной богословской мысли нашего времени. Анализируя опыт ранних отцов церкви и критикуя современную протестантскую мысль, автор исследует место идей о пространстве и времени в базовых богословских концепциях и предлагает свое видение взаимоотношений между Воплощением и пространством-временем.



Томас Торранс (1913 – 2007) — крупнейший шотландский богослов XX века, автор более четырех десятков книг.

ISBN 978-5-89647-219-3



ИЗДАТЕЛЬСТВО



www.standrews.ru

ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

Томас Торранс



ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

Томас Торранс

Б О Г О С Л О В И Е И Н А У К А

Томас Ф. Торранс

ПРОСТРАНСТВО,
ВРЕМЯ
И ВОПЛОЩЕНИЕ



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

Москва

УДК 211.5
ББК 86.37

Томас Ф. Торранс.

Пространство, время и воплощение. (Серия «Богословие и наука».)
М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2010 г.
– VI + 186 с.

Перевод с английского: Алексей Нестерук

Обложка: Дмитрий Купреев

Верстка: Ирина Рощина

Предлагаемая читателю книга посвящена проблемам пространственных представлений в классической греческой философии, раннем христианстве и протестантской мысли. Необходимость обращения к пространственным представлениям в богословии возникла тогда, когда отцы церкви пытались выразить тайну воплощения Сына Божьего. Анализируя опыт ранних отцов церкви и критикуя современную протестантскую мысль, Томас Торранс исследует место идей о пространстве и времени в базовых богословских концепциях и предлагает свое видение взаимоотношения между воплощением и пространством-временем. Данная книга предлагает свежий взгляд на старые проблемы в контексте диалога между современной наукой и богословием.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-89647-219-3

© T. F. Torrance, 1997

© T&T Clark Edinburgh, 1997

© Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316;

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие переводчика.....	1
Часть 1	
ГРЕЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В ОСНОВАНИИ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ.....	3
ПЛАТОН.....	6
ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ.....	11
ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ.....	18
ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ ИТОГ.....	24
ПЛАТОНИЗМ.....	30
ПЛУТАРХ, АЛЬБИН, АПУЛЕЙ И АТТИК.....	33
ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ.....	47
РАННЕЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО.....	57
Часть 2	
ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ.....	63
Предисловие.....	63
Глава 1	
ПРОБЛЕМА ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В НИКЕЙСКОМ БОГОСЛОВИИ.....	68
Глава 2	
ПРОБЛЕМА ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РЕФОРМАТОРСКОМ И СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ.....	89
Глава 3	
ВОПЛОЩЕНИЕ И ПРОСТРАНСТВО-ВРЕМЯ.....	116



Алексей Нестерук

ПРОСТРАНСТВО, ВОПЛОЩЕНИЕ И ЧЕЛОВЕК

Послесловие к богословию Томаса Торранса 154

Введение 154

Пространственные представления и богословие 156

Воплощение и парадокс субъективности 160

Пространственный парадокс в воплощении
как экспликация пространства личной соотнесенности с Богом 171

УКАЗАТЕЛЬ 179

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Русскоязычному читателю впервые предоставляется возможность познакомиться с оригинальными работами крупнейшего шотландского богослова XX века Томаса Торранса, посвященными проблеме пространственных представлений в греческой философии, а также в раннем и современном христианском богословии. Идея перевода работ по этой проблеме возникла из осознания того, что мысль Торранса не только интересна, но может быть плодотворной для развития некоторых проблем православного богословия. Томас Торранс, которого автор этих строк знал лично и с которым поддерживал переписку, был глубоким знатоком греческой патристики, изнутри которой он сумел выделить важные проблемы, до него не поднятые и не разработанные, проблемы актуальные для православной богословской мысли нашего времени.

Томас Торранс – автор более чем сорока книг и пятисот статей. Тематический выбор данной книги продиктован ее непосредственным отношением к проблемам диалога между богословием и наукой, в которую Торранс внес значительный вклад. Стиль и форма этой книги достаточно сложны, ибо они требуют от читателя знаний в области античной философии, трудов отцов церкви и истории современного западного богословия. Наряду с этим Торранс демонстрирует необычную эластичность в соотношении богословско-философских идей с современной наукой. Читать книги Торранса непросто, но, проникнувшись глубиной его идей, читатель может почувствовать себя обогащенным и просвещенным в вопросах доселе неизвестных.

Английский язык и лингвистический стиль шотландского богослова непросты. Даже носители языка испытывают иногда затруднение в отыскании смысла, скрытого за неоднозначной грамматикой и чрезвычайно длинными предложениями.

Торранс подразумевает знание обширного исторического материала в области истории идей. Для облегчения чтения и усвоения материала



перевод снабжен многочисленными комментариями и биографическими ссылками.

Данное издание состоит из двух частей. Первая часть представляет собой обширную статью по проблеме пространства в греческой философии и раннем христианстве. В английском оригинале эта часть содержит много греческих терминов и фраз, сопровождающих их английский перевод. Во многих случаях мы использовали уже существующий русский перевод классических работ, указывая подробно библиографические данные. При этом оригинальный греческий перевод опускался. В ряде случаев мы сохраняли греческий текст для иллюстрации ключевых терминов и понятий. Вторая часть является переводом небольшой книги «Пространство, время и воплощение», состоящей, в свою очередь, из трех глав. Послесловие переводчика служит своего рода «шагом за горизонт» мировоззрения Томаса Торранса, в котором мы находим элементы синтеза с другими проблемами философии и богословия.

Несмотря на небольшой объем перевод потребовал долгой и кропотливой работы. Я хочу выразить благодарность за помощь в прояснении смысла некоторых английских словоупотреблений и оборотов моему энциклопедически образованному другу и соратнику по мысли Джорджу Хортону. Жанне Сизовой я признателен за литературное редактирование рукописи перевода. Особую благодарность хочу выразить Дмитрию Бирюкову за помощь в нахождении русскоязычных переводов греческих философов, а также за другие полезные советы.

Согласие на перевод данной книги было дано Томасом Торрансом в 2005 году. Он ушел из жизни в конце 2007 года, не увидев выхода своей книги на русском языке. Хочется пожелать, чтобы публикация этой книги послужила выражением нашей памяти о нем. Вечная память!

А. В. Нестерук, Санкт-Петербург, Великий пост, 2009 г.

Часть 1

ГРЕЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В ОСНОВАНИИ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ*

Прошло много времени с тех пор, как Рудольф Бультман опубликовал свое знаменитое эссе, призывая к демифологизации провозвестия (*kerygma*) Нового Завета, поскольку оно представляло событие искупления в рамках мифической космологии донаучного периода, которая неприемлема для современного человека. Он настаивал на том, что аналогичный подход должен быть использован по отношению к положениям (кафолического) Символа веры, в котором говорится о Сыне Божьем как сошедшем с небес, воскресшем из мертвых, взошедшем на небеса, сидящем одесную Отца и придущем снова судить живых и мертвых. «Мы не верим более в картину трехуровневой вселенной, которая принималась в формулировках Символа веры как нечто само собой разумеющееся. Единственно честным способом возгласения Символа веры является отделение в нем всего мифологического от той истины, которую он в себе заключает. Если такая истина действительно заключена в нем, то она и должна стать главным вопросом богословия. Никто, кто достаточно умудрен и остер умом, не будет полагать, что Бог живет в некотором

* Это эссе было написано в 1972 году и предполагалось как часть моей статьи "The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology" в сборнике *The Ecumenical World of Orthodox Civilisation, Russia and Orthodoxy, Vol. III. Essays in honor of Georges Florovsky*, ed. By Andrew Blane and Thomas E. Best, The Hague, 1973. Данное эссе было первоначально опубликовано в журнале *Ekklesia kai Theologia*, Athens, 1992, vol. xi, p. 1-24. (Перевод и редакция сделаны по изданию "The Greek Conception of Space in the Background of Early Christian Theology" в сборнике T. Torrance, *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, p. 289-342.)

конкретном месте на небесах»¹. Далее Бультман настаивал на том, что не имеет смысла пытаться сохранить исходный смысл провозвестия, отбирая некоторые его черты и отделяя от них другие, уменьшая в нем долю мифологического. Мифический взгляд на мир должен быть либо принят, либо отвергнут во всей его целостности. Если мы примем какую-либо одну идею, связанную с ним, мы должны принять весь взгляд, но именно эту-то одну идею мы и не можем принять. Скорее, нам все следует переинтерпретировать, исходя из такой точки зрения на миф, в которой он представляет не объективную картину мира как он есть, а выражает то, как человек понимает свое место в мире, в котором он живет. Миф должен быть интерпретирован не космологически, а антропологически или, что еще лучше, экзистенциально².

Тезис Бультмана о демифологизации исходит из того, что главные положения вероучения предполагают взгляд на вселенную как трехуровневую структуру с Землей в центре, небесах наверху и преисподней внизу и что эти положения верны в зависимости от того, верна или нет эта устаревшая космология. Однако следует спросить, действительно ли это предположение в отношении трактовки вероучения корректно? Действительно ли в Новом Завете утверждается, что Бог существует в некоем пространственном отношении к этому миру? Действительно ли Символ веры подразумевает, что отношению между Богом и сошедшим от него воплощенным Сыном может быть придан пространственный смысл? Принимая то, что во многих богословских положениях ранней церкви, например в Никейском символе веры, содержались важные пространственные элементы, правда ли то, что эти положения содержали мифологический синтез Бога и космоса, в котором присутствие Бога смешивалось с неким верхним пространством, что можно найти, например, в анонимном труде II века *De Mundo*³.

Анализ источников выявляет, что христианское богословие использовало концепции пространства, которые были к этому времени раз-

¹ R. Bultmann, *Kerygma and Myth*. Ed. H. W. Bartsch, tr. R. H. Fuller, London, 1951, p. 4. (См. Р. Бультман, «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия». В Р. Бультман, Избранное: Вера и понимание. Москва: Росспэн, 2004, с. 7-41. — Прим. перев.)

² Op. cit., p. 10.

³ Здесь идет речь о трактате «О вселенной» (*De Mundo*), который принадлежит кругу псевдоаристотелевских сочинений и приписывается Апулею. При этом авторство последнего тоже подвергается сомнению. Русский перевод этого трактата: Псевдо-Аристотель. О мире / Пер. И. Маханькова // Античность в контексте современности. Вопросы классической философии, X. М.: Изд-во МНУ, 1990. С. 150-168. — Прим. перев.

виты, и те, которые все еще разрабатывались греческой философией и наукой, но, что более важно, оно внесло значительный вклад в развитие этих концепций. Все это не оправдывает утверждения Бульмана, что мысль церкви была отлита в форме объективных представлений, взятых из популярных религиозных мифов и их сомнительных космологических представлений, и нет никакого оправдания тому грубому способу, который Бульман использовал, чтобы связать образы в языке эллинов с объектами мышления, которое использовало этот язык для выражения того, что подразумевалось под ними. Именно поэтому мы и предпримем анализ тех представлений о пространстве, которые Христианская церковь нашла в современной ей культуре и которые она приспособила для того, чтобы развить свое понимание и выражение того отношения между Богом и миром, о котором благовествовал Новый Завет.

В целом в греческой мысли превалировало представление о пространстве как *вместилище* или *контейнере*. Ранние пифагорейцы отождествляли пространство с местом ($\delta\ \tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$), отличая его от материи, то есть, как то, в чем существуют вещи и происходит движение. «По-видимому, оно [пространство] первое из всех существующих, поскольку все, что есть, существует в месте и не может существовать без места. Если место существует само по себе и независимо от тел, то, как, по-видимому, полагал Архит, место определяет размер тел»¹. Как таковое пространство, или место, рассматривалось окруженным бесконечной пустотой ($\tau\acute{o}\ \kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$). «За исключением этого метафизического свойства, пространство обладает физическим свойством устанавливать границы или пределы тел и предотвращать, чтобы эти тела становились неопределенно большими или малыми. Именно в силу этой способности пространства ограничивать вселенная как целое занимает конечное пространство»². В атомистической теории Левкиппа и Демокрита, с другой стороны, пространство отождествлялось с пустотой. При этом пустота имела своего сорта не-вещественное существование как бесконечная среда, в которой бесконечное число невидимых и неделимых сущностей находилось в движении и в которой должно было быть бесконечно много мест, где это движение происходило³. Пустота или пустое пространство рассматривались как отличные от материи, но соотносимые с ней. В самой пустоте, как утверждал Демокрит⁴, не было ни

¹ Simplicius, *In Aristotelis categories commentarium* [Симпликий, «Комментарии к категориям Аристотеля»], ed. by C. Kalbfleish, Berlin, 1907, p. 337.

² M. Jammer, *Concepts of Space*, Cambridge, MA, 1954, p. 80.

³ См. J. Burnet, *Greek Philosophy. Part 1. From Thales to Plato*, London, 1914, p. 95ff.

⁴ См. Cicero, *De fato*, 20.46 [Р.п.: Цицерон. О судьбе // Цицерон. Философские трактаты / Пер. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 316]; *De finibus*, 1.6.17. [Р.п.: Цицерон.

верха ни низа, ни середины ни конца, но, поскольку она была средой, в которой помещались и двигались вещественные атомы, о ней можно было помыслить только как о бесконечном вместилище. Концепция бесконечного пространства стала предметом логического анализа у Горгия, который показал, что она внутренне противоречива, поскольку, если она [пустота] бесконечна, то она нигде: «Если же оно беспредельно, его нигде нет, так как, если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и, таким образом, сущее, чем-нибудь обнимаемое, уже не будет беспредельным. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что беспредельное не существует нигде»¹. Пространство по-прежнему мыслится здесь как вместилище, τὸ ἐμπειρίεχον, как то, что придает протяженность, оформляет и заключает в себе сущих².

Несмотря на то, что эти представления продолжали наполнять собой греческую литературу и культуру на протяжении многих веков, наибольшее значение имели и получили влияние все же идеи Платона, Аристотеля и стоиков.

ПЛАТОН

Платоновская концепция пространства была выдвинута в «Тимее»³ — диалоге, посвященном космологическим вопросам, — где мысль Платона вышла за рамки пифагорейской традиции, с которой связывали «Тимея». Однако Платон предупреждает нас в «Тимее», что все, что предложено им, составляет не более чем «правдоподобную» историю рождения и формирования мира, в котором мы живем⁴.

Природа того, что является предметом нашего рассуждения, не допускает точного и окончательного описания. В естествознании, которое имеет дело с изменяющимися процессами, нам следует удовлетворяться тем, что «вероятно». Любая же попытка выйти за рамки чувственного

О пределах блага и зла // Марк Туллий Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Федорова. М.: РГГУ. С. 48]

¹ Sextus Empiricus, *Adv. logicos* 1.69. [Р. п.: Секст Эмпирик, «Две книги против логики», кн. 1, 69, Сочинения, т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 74.]

² Согласно А. Е. Тэйлору, такое словоупотребление можно проследить назад к Анаксимандру и Анаксимену. А. Е. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 86.

³ Plato, *Timaeus*, 49 Af, 52 Af. [Русский перевод: «Тимей», Соч. т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 451—452, 455—456]

⁴ Plato, *Timaeus*, 27 D 5 — 28 A 4, 29 B 3 — D 3 [Р.п., Соч., т. 3, с. 432, 433].

мира для того, чтобы иметь дело с его становлением или его соотношением с вечным, все равно оставляет мышление укорененным в мире чувственного¹. Мы можем говорить о том, что выходит за рамки нашей обычной жизни, используя исключительно человеческий язык. Одним словом, «конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказать»².

Концепция пространства возникает в платоновской мысли тогда, когда он осознает, что в его рассуждениях о вселенной он должен принять во вниманиис «третий» фактор³. Он уже провел ясное различие между бытием умопостигаемого мира и чувственным миром, находящимся в становлении, и, таким образом, провел разделение (χωρισμός) между вечной моделью (или формой) и тварной копией (или образом)⁴. Но сейчас его логика требует ввести в обиход представление о том, что очень трудно и смутно для понимания, а именно о «восприемнице и как бы кормилице всякого рождения»⁵. Таким образом, вдобавок к παραδείγματα, то есть нозтическим моделям, или архетипам, а также μιμήματα, то есть преходящим событиям чувственного мира, являющимся изображениями архетипов, имеется бесформенная пассивная среда (пред-существующий хаос), в котором эти события происходят, и это есть ὑποδοχή, или вместилище. Платон также говорит об этой среде как о матери (μήτηρ), в которой происходит развитие, как восприемнице всех вещей (πανδεχής), как некоей матрице (ἐκμαυεῖον), в которой запечатлены образы и, наконец, как о пространстве (χώρα)⁶. Очевидно, что представление о вместилище, или хранилище, не следует понимать буквально, поскольку оно не имеет своей собственной формы и не придает форму тому, что его наполняет. Оно просто есть то, в чем (ἐν ᾧ) вещи возникают и уходят. И еще в меньшей степени о нем можно думать как о некоем субстрате или составе, из которого образуются вещи⁷. Оно есть постоянный и бесформенный элемент, в котором происходят события, присущие чувственному восприятию, но оно не проявляет себя и не является вместилищем παραδείγματ [ар-

¹ Ср. А. Е. Taylor, *Plato: The Man and his Work*. New York, 1936, p. 440f, 455.

² *Timaeus*, 28 С 4 [Р.п.: Соч., т. 3, с. 432].

³ *Ibid.* 48 E [Р.п.: Соч., т. 3, с. 451].

⁴ *Ibid.* 27 Dff [Р.п.: Соч., т. 3, с. 432].

⁵ *Ibid.* 49 A [Р.п.: Соч., т. 3, с. 452].

⁶ *Ibid.* 52 A [Р.п.: Соч., т. 3, с. 455].

⁷ См. книгу Тэйлора, где он обсуждает то, как Аристотель не понял этот момент. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 322f.

хетипов], хотя оно и участвует неким странным образом в мире умопостигаемых сущностей¹.

Важно то, что, когда Платон говорит о «вместилище» как о χώρα или пространстве, он не использует количественный язык, в терминах которого измеряется объем пространства, а выражается о нем как о том, что не подвержено распаду и в каждом конкретном случае создает *ситуацию* для всего того, что приходит к существованию. Мы воспринимаем пространство не с помощью чувств, а посредством некоего незаконного умозаключения, поверить в которое почти невозможно. Мы воспринимаем пространство как в грезах и говорим, что всякому бытию должно быть где-то, в каком-то месте, и занимать какое-то пространство². Если пространство не определяется с помощью тел, заключенных в нем, то тогда оно определяется теми событиями, которые в нем происходят. В результате пространство проявляет себя по-разному время от времени, но в действительности оно никогда не принимает форму, подобную вещам, которые входят и выходят из него³. По выражению Тэйлора, пространство может быть постигнуто, только «если мы отбросим в мышлении все то, что является характерным для каждой определенной фигуры»⁴. Пространство есть «место», где вещи случаются и имеют положение. В качестве резюме платоновской мысли самым наилучшим будет привести цитату из Тэйлора:

«Это правда, что пространство называется, наряду с другими метафорами, восприимницей и кормилицей всякого рождения (49 А 5), и о нем говорят как о том, «в котором» все возникает (49 Е 7). Однако здесь речь идет не о вместимости или чем-то подобном. Мысль Тимея в первую очередь сводится к тому, что каждое физическое событие происходит «где-то» и что то, что происходит *здесь* и сейчас качественно отличается от того, что происходило *здесь*, но тогда-то и тогда-то. А поэтому, благодаря этим различиям, пространство (χώρα) совсем не то, от чего тела как бы отнимают большой или маленький кусок, а то, что демонстрирует различные конфигурации и различные «осязаемые» свойства в различных своих частях. Первичными являются конкретная ситуация и фигура (то есть γινόμενα), а отнюдь не количество»⁵.

¹ *Timaeus*, 51 А-В [Р.п.: Соч., т. 3, с. 454].

² *Ibid.* 52 А-В [Р.п.: Соч., т. 3, с. 455].

³ *Ibid.* 50 С. [Р.п.: Соч., т. 3, с. 453]. См. далее А. Е. Taylor, *Philosophical Studies*. London, 1934, p. 115f.

⁴ *Timaeus*, 50 С. [Р.п.: Соч., т. 3, с. 453].

⁵ Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 343, а также p. 328f.

Здесь можно предложить несколько дальнейших замечаний. Поскольку, согласно Платону, не существует великой пустоты за пределами мира, той самой, которую представляли себе атомисты и пифагорейцы, то он отходит от концепции пространства как *пустого* «вместилища»¹. Между «вместилищем» и его содержанием проводится различие, поскольку имеется нечто постоянное и однородное (однообразное) во всех изменениях и становлении, но оно не подвластно чувственному восприятию, и его нельзя трактовать как некое дополнение по отношению к материи. Таким образом, его (то есть вместилище) можно обозначить в отрицательных терминах, поскольку само по себе оно не обладает качеством или некими установленными чертами; в то же время некоторое указание в отношении него может быть сделано посредством наблюдения универсального взаимоотношения между событиями (то есть того континуума, который подразумевается на фоне движения и изменения). К этому мы можем добавить интересное замечание Тэйлора о том, что «Тимей, без сомнения, в различных чертах своего дискурса, формально трактует пространство и время как отдельные и различные черты «становления». Но благодаря свободе от метрических атрибутов, «Тимей» повествует о восприимчивости всякого рождения, то есть «континууме, подразумеваемом на фоне становления», к характеристике которого следует добавить, что он имеет четыре измерения, а не только три»².

Кажется, что тот факт, что Платон привлек концепцию пространства (*χώρα*) как некую третью «вещь» (он использовал такие выражения, как *εἶδος* и *γένος*) наряду с архетипом (*παράδειγμα*) и копией (*μίμημα*), был связан с тем, что он думал, что с помощью пространства он сможет некоторым образом преодолеть пропасть (*χωρισμός*) между областями умопостигаемого (*νοητά*) и чувственного (*αἰσθητά*). Предполагается, что пространство по отношению к архетипам (*παράδειγματα*) представляет то же, что поверхность зеркала по отношению к объектам, которые в нем отражаются³, но тем не менее, как мы видели, пространство является вместилищем не архетипов, но копий. Без среды, «в которой» происходят события чувственного мира, эти события не смогли бы получить своего оформления и тем самым стать умопостигаемыми, то есть они не смогли бы стать копиями архетипов и, следовательно, не были бы сопричастны умопостигаемым формам. Без пространства мы не смогли бы добраться до того разумного основания, которое лежит за видимо-

¹ Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 676.

² Ibid., p. 677. См. также p. 349f.

³ Ibid., p. 348.

стью чувственных вещей. Пространство необходимо для того, чтобы установить объективное соответствие нашим концепциям, ибо оно есть та среда, через которую эти концепции укоренены в образе «тождественного и неизменного»¹. Установить это соответствие было бы невозможно, если бы κόσμος νοητός [умопостигаемый мир] и κόσμος αἰσθητός [чувственный мир] существовали бы не пересекаясь. Именно поэтому, как утверждал Бернет, «пограничная линия между умопостигаемым и чисто чувственным не является фиксированной, и чувственное по мере развития может стать умопостигаемым. К сожалению, последователи Платона не были способны подняться до этой точки зрения, и поэтому Платону в общем-то приписывали позицию абсолютного дуализма»².

Таким образом, в эпистемологии Платона, представление о разделении (χωρισμός) между умопостигаемым и чувственным направляет наш рассудок к тому объективному основанию за пределами субъективного опыта, без которого этот опыт было бы невозможно объяснить. Именно по этой причине разделение между умопостигаемыми формами и чувственными вещами должно сохраняться так, что мы не можем переносить концепции, которые возникают в этом мире, то есть там, где они соотносятся с чувственными объектами, через «разделение» для того, чтобы с их помощью утверждать что-либо о конечной реальности, выходящей за рамки нашего мира. Скорее мы должны искать в наших концепциях некие следы (ἰχνη) трансцендентного (рациональные или математические), которые становятся видны в них, если наш рассудок (διάνοια) достигает такого состояния, когда он полностью поглощен реальностью, лежащей за пределами этого мира. Это именно то, что принимают математики, когда они делают рисунки, которые есть только тени, служащие «образным выражением того, что можно видеть не иначе, как мысленным взором»³. Здесь задействовано то движение мысли, о котором Платон говорил как о ἀναίρωσα τὰς ὑποθέσεις [«устранение гипотез»] и в котором исходные представления, привлеченные лишь как средства достичь первоначал, впоследствии отбрасываются⁴.

Это составило суть проблемы, которая стояла перед Платоном в отношении применения концепции пространства, а точнее, любых про-

¹ *Timaeus*, 28 D. [Р.п.: Соч., т. 3, с. 432.] Этот момент был удачно отмечен в F. C.oplestone, *History of Philosophy*, vol. 1, part 1 (Image books edit., New York, 1962), p. 175ff, 188ff, 206f, 229f.

² J. Burnet, *Greek Philosophy*. Part 1, London, 1914. P. 344.

³ Plato, *Republic*, 510 E. [Р.п.: «Государство», Соч., т. 3, с. 293.]

⁴ *Ibid.*, 533 C. [Р.п.: «Государство», Соч., т. 3, с. 317.]

странственных представлений, присущих человеческим понятиям, к области умопостигаемого. Концепция «разделения» говорит о мире за пределами пространства и времени, и в то же время в ней самой присутствует пространственный элемент¹. Таким образом, нам не обойтись без пространственных представлений даже тогда, когда мы говорим о том, что за пределами пространства и независимо от него. Однако мы не можем переносить пространственные концепции по ту сторону «разделения» как если бы мы говорили о том, что «там» есть некое «место»². Именно поэтому, когда Платон стал говорить о «пространстве» как третьем факторе [мироздания], он осознал, что то, что он пытался интерпретировать, оказалось трудным и темным³. Тот вопрос, на который он, однако, не ответил, состоит в том, насколько «далеко», то есть до какого предела, мы можем использовать нужные нам концепции, чтобы быть вразумительными и претендовать на истину.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Подход Аристотеля к идее пространства является совсем другим, поскольку он поместил пространство в список категорий. Это означает, что он рассматривал пространство не только как то, посредством чего мы постигаем вещи, но как действительный способ их существования. Аристотель или включал пространство в категорию количества, или связывал его с ней (τό ποσόν или τό μέγεθος)⁴. Количество классифицируется либо как дискретное, либо как непрерывное; и поэтому пространство, как линии, поверхности, объемные тела, так же как и время, относятся ко второму классу. «В свою очередь и место принадлежит к непрерывным количествам: ведь части тела, которые соприкасаются на некоторой общей границе,

¹ Именно это сбilo Аристотеля с толку, когда он принял платоновскую идею χωρισμός как физическое разделение.

² О «месте там» можно было бы говорить лишь метафорически, то есть как об «умопостигаемом месте» (νοητός τόπος). (*Republic*, 509 D, 517 B. [Р.п. «Государство», Соч., т. 3, с. 292, 298.]) или же как о «супернебесном месте» (ὑπερουρανίος τόπος) (*Phaedrus* 247 C. [Р.п.: «Федр», Соч., т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 156.]). Ср. также с Аристотелем: *Physica*, 3,4, 203 A; 4,2, 209 B [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 109, 126].

³ Plato, *Timaeus*, 49 A. [Р.п.: Соч., т. 3, с. 451.]

⁴ Aristotle, *Categoriae*, 1 B 25 [Р.п.: Аристотель, «Категории». Соч., т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 55].

занимают определенное место; стало быть, и части места, которые занимает каждая из частей тела, соприкасаются на той же границе, где соприкасаются и части тела. Поэтому и место, можно сказать, непрерывное количество: ведь его части соприкасаются на одной общей границе»¹. Пространство, таким образом, предстает неким непрерывным количественным целым, наполненным материей; при этом та его ограниченная часть, которая занята телом, называется «местом» этого тела, или его положением в пространстве. Благодаря тому, что Аристотель построил свое обсуждение проблематики со стороны пространственных величин (μέγεθη), это привело его к разработке преимущественно количественной, или метрической, концепции пространства. Это подкрепляется тем вниманием, которое он уделял месту, то есть тому частному и специфическому аспекту пространства (τό ἴου), который занимал его в контексте естествознания². При том, что в этом контексте он мог произвести различие между местом и количеством³. Поэтому нам следует обратиться к «Физике», чтобы разобраться в этих своеобразных взглядах Аристотеля на пространство.

Согласно Аристотелю, «так как наука о природе имет дело с величинами, движением и временем»⁴, задачей физики является установить природу пространства и времени, так как движение подразумевает изменение положения в пространстве. Аристотель пишет:

«Что место есть нечто — это ясно из взаимной перестановки [вещей]; где сейчас находится вода, там после ее ухода — как, [например], из сосуда — снова окажется воздух, а иногда то же самое место займет еще какое-нибудь [тело]; само же [место] кажется чем-то отличным от всего появляющегося в нем и сменяющего [друг друга]. Ведь в том, в чем сейчас находится воздух, раньше была вода; таким образом, ясно, что место и пространство, в которое и из которого они переходили, было чем-то отличным от них обоих»⁵.

Тот факт, что место существует, и то, что оно обладает динамиче-

¹ Aristotle, *Categoriae*, 5a 7f [Р.п.: Соч., т. 2, с. 62-63], *Topica*, 103В 23. [Р.п.: Аристотель, «Топика», Соч., т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 358].

² Аристотель иногда употребляет термины χώρα (пространство) и τόπος (место) как синонимы. В том отрывке из «Категорий», который был процитирован выше, он использовал τόπος вместо того, что можно было бы ожидать, то есть χώρα.

³ См. W. D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1936, p. 53.

⁴ Aristotle, *Physica*, 202 В. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 109.]

⁵ *Physica*, 208 В. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 123.] Здесь κατὰ τό γένος, τόπος и χώρα появляются как синонимы.

ским воздействием, доказывается тем, что четыре базовых элемента обладают естественной тенденцией двигаться и приходить в состояние покоя в тех местах, которые присущи им: например, огонь — «наверху», земля — «внизу». Эти различия между верхом и низом, правым и левым, передним и задним имеют смысл не только по отношению к нашим определениям, а являются действительными различиями в природе¹.

Аристотелю с трудом удастся специфицировать, чем все-таки являются место или пространство. Каждое тело находится в некоем месте, и каждое место содержит в себе некое тело. При этом размеры, ограничивающие тело, происходят из размеров места или пространства. Последнее не может быть отождествлено ни с телом, так как оно содержит то, местом чего оно является, ни с формой, так как его можно отделить от того, местом чего оно является. Пространство имеет величину, но не оформлено как тело. Как таковое оно может оказывать воздействие на тело и помочь объяснить, как это тело является нам; в то же время его нельзя отождествлять с одной из четырех причин всего². Далее Аристотель проводит различие между «общим местом» (*κοινός τόπος*) и «собственным [особым] местом» (*ἰδιος τόπος*), то есть тем, в котором находятся все тела и которое присуще им всем, и тем особым местом, которое начально или полностью занято каждым конкретным телом и никаким другим³. Особое место тогда могло бы быть определено как «то, что непосредственно объемлет каждое тело» и составляет предел или границу. Если смотреть с этой стороны, пространство можно было бы трактовать как вид и форму, посредством которой определяется величина и материя величины⁴. Но у Аристотеля это не так, ибо «форма и материя неотделимы от предмета, а для места это допустимо. Ибо в чем был воздух, в том опять появляется, как мы сказали, вода, так как вода и воздух, а равным образом и другие тела занимают место друг друга; следовательно, место не есть ни часть, ни устойчивое свойство отдель-

¹ *Physica*, 208 В 11f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 123-124.] Даже теории, «утверждающие существование пустоты, называют ее местом, так как пустота, [если бы она существовала] была бы местом, лишенным тела». Там же, 208 В 25 [Р.п.: с. 124.]

² *Physica*, 209 А 2f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 124.]

³ *Physica*, 209 А 31f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 125-126.] Здесь стоит указать на различие между местом в широком смысле и местом в точном смысле, которое, как кажется, было использовано для того, чтобы различить пространство как протяженное место и место как точную порцию пространства. См. на этот счет Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.* 3.75, 119, 130. [Р.п.: Секст Эмпирик, «Три книги Пирроновых положений», кн. 3, 75, 119, 130. Соч., т. 2. М.: Мысль. 1976. С. 335, 345, 347.]

⁴ *Physica*, 209 В 1f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 126.]

ного [предмета], а нечто от него отделимое. По-видимому, место есть нечто вроде сосуда; ведь сосуд есть [как бы] переносимое место, сам же он не имеет ничего от [содержащегося в нем] предмета. И вот, поскольку [место] отделимо от предмета, постольку оно не есть форма, поскольку же объемлет его, постольку оно отличается от материи»¹.

Более того, если бы место являлось тем же самым, чем является «форма» или «материя» вещи, то оно исчезало бы при изменении ее состояния, например когда «воздух становится водой», но это, конечно, не так.

Что же это означает, когда мы говорим, что некая вещь находится «в» чем-то? Аристотель перечисляет восемь разных способов, посредством которых это «в» следует понимать, и заключает, что все они производные и имеют метафорический смысл за исключением последнего, когда мы говорим о бытии некой вещи «в месте». Это передает точный смысл того, когда мы говорим о чем-то, что находится в сосуде и что полностью в месте². Однако, когда мы говорим о том, что нечто *в месте* и что это место само *в чем-то другом*, мы используем слово «в» в разных смыслах, так как, если бы место было чем-то другим в том же смысле как некая вещь в месте, то тогда само место было бы материальным телом, что, однако, не так³. Таким образом, Аристотель вынужден различать между сосудом, содержащим вещь, и его местом и заключить, что, поскольку исходное место тела содержит его, не будучи формообразующей частью его, его следует просто отождествлять с его объемом. «Если объемлющее не отделено [от предмета], а связано [с ним] непрерывно, тогда говорят, что [предмет] находится в нем не как в месте, а как часть в целом; если же оно отделено и касается, то [предмет] находится в первом месте, именно в крайней [поверхности] объемлющего [тела], которая не есть часть заключающегося в нем и имеет не большее, [чем у него], протяжение, а равное, так как края касающихся [предметов] совпадают»⁴. Следовательно, можно сказать, что место некой вещи есть внутренняя поверхность того, что находится в непрерывном контакте с внешней поверхностью вещи⁵.

Аристотель убеждает нас в правоте своих аргументов, перечисляя

¹ *Physica*, 209 В 30f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 126-127.] Ср. с изложением того же у А. Е. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 669.

² *Physica*, 210 А 24. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 127.]

³ *Ibid.*, 21 В 22f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 128-129.]

⁴ *Ibid.*, 211 А 29f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 130.]

⁵ W. D. Ross, *Aristotle's Physics*. Oxford, Introduction, 1936, p. 55.

существенные характеристики места по мере того, как они появляются в обсуждении. Он пишет: «Будем считать правильным прежде всего, что место объемлет тот [предмет], местом которого оно служит, и не есть что-либо присущее предмету, затем — что первичное место не меньше и не больше [предмета], затем — что оно может быть оставлено каждым [предметом] и отделимо [от него]; кроме того — что всякое место имеет верх и низ, и каждое тело по природе перемещается и остается в свойственном ему месте, а это и составляет верх и низ»¹. Очевидно, что мы не постигли бы о месте без определенного вида движения, которое совершается по отношению к месту². Именно потому, что небеса находятся в постоянном движении, мы можем судить о них как находящихся в месте. Движение, однако, либо *per se* [лат.: само по себе] либо *per accidens* [лат.: случайно] относительно по отношению к месту³. Тогда место может быть понято посредством его движения по отношению к тому, что находится либо в абсолютном, либо в относительном покое. Рука движется с телом, и вода — с бочонком⁴.

« Подобная аргументация приводит к тому, что Аристотель вынужден оставить взгляды, согласно которым место вещи отождествляется с его формой или с его веществом, или же со своего сорта протяжением (*διάστημα*) между пределами вместителя и самой вещи. Остается лишь одна возможность — смотреть на место как на предел или границу того, что содержит тело (то есть объемлющего тела), на которой осуществляется контакт с объемлемым телом. При этом под объемлемым телом подразумевается то, что способно двигаться путем перемещения⁵. Аристотель пишет:

«Подобно тому, как сосуд есть переносимое место, так и место есть неподвигающийся сосуд. Поэтому, когда что-нибудь движется и перемещается внутри движущегося, например лодка в реке, оно относится к нему скорее как к сосуду, чем как к объемлющему месту. Но место предпочтительно должно быть неподвижным, поэтому место — это скорее вся река, так как в целом она неподвижна. Таким образом, первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место»⁶.

¹ *Physica*, 211 В 32ff. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 129.] Как замечает Тэйлор, «Мы уже можем видеть, что τόπος окажется “объемом с верхом и низом в нем”» (А. Е. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 671).

² *Physica*, 211 А 12. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 129.]

³ *Ibid.*, 211 А 15f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 129-130.]

⁴ *Ibid.*, 211 В 3-4. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 129-130.]

⁵ *Ibid.*, 212 А 2-6. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 132.]

⁶ *Ibid.*, 212 А 14f. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 132.]

Это значит, что место определяется как неподвижный предел, внутри которого содержится тело. Так как содержащее тело всегда находится на границе в непосредственном контакте с тем, что содержится, не может быть пустоты или пустого места и, следовательно, места вообще за пределами вселенной. В то время, как все содержимое вселенной обладает местом, вселенная сама по себе таковым не обладает, поскольку она не объята ничем¹. В определенном смысле можно говорить о месте вселенной как о границе в ограничиваемом [теле]². Это определенно подразумевает некую концепцию пространства как целостности всех мест во вселенной. Таким образом, согласно Аристотелю, действительное пространство с необходимостью ограничено и конечно³.

Ясно, что мысль Аристотеля была движима необходимостью иметь точку абсолютного покоя как того центра отсчета, по отношению к которому можно было бы понять всякое изменение и переход. Если все находится в потоке изменения, у нас нет того стандарта, по отношению к которому мы можем откалибровать что-либо. Здесь концепция места плавно переходит в концепцию пространства, ибо для того, чтобы определить место как первый неподвижный предел вместилища, содержащего благо для всех подвижных тел (так как во вселенной все в движении), мы должны соотнести его [то есть место] с центром абсолютного покоя. Таким центром в аристотелевской космологии был центр (τό μέσον) материальной вселенной, которая считалась неподвижной и всегда находящейся в покое. Несмотря на то, что она вращалась, она не двигалась поступательно или не изменяла своего места. Внутренняя поверхность и центр кругового движения [неба] кажутся нам «верхом и низом», которые образуют пределы всего того, что оказывается внутри них, и ту конечную точку отсчета для всех пространственных величин и движений⁴. Таким образом, несмотря на то, что из его подхода к представлению о пространстве, исходящего из анализа движения и перехода, может показаться, что Аристотель предлагает динамическую картину пространства, на самом деле вместо этого он предложил скорее статическую кон-

¹ *Physica*, 212 В 12-22f. [Р.п.: с. 133]. Ср. с 213 А 12f [Р. п.: с. 134]. Ср. также с критикой Аристотеля по этому поводу Секстом Эмпириком *Adv. Dogmaticos*, 2.20ff. (ed. Bury, vol. 3, p. 224ff).

² *Physica*, 212 В 29. [Р.п.: с. 133]

³ Ср. с А. Е. Taylor, *Aristotle*. London, 1943, p. 96f; а также М. Jammcr, *Concepts of Space*. Cambridge, MA, 1954, p. 17f.

⁴ *Physica*, 212 А [Р.п.: с. 132]. Ср. с *De caelo*, 2.14. 296b. [Р. п.: «О небс», соч., т. 3, с. 336].

цепцию, основанную на отношении к точке абсолютного покоя¹. Такой подход, конечно, находился в согласии с его доктриной «неподвижного двигателя», но она должна была быть разрушена для того, чтобы могла развиваться опытная наука.

Определение места как первого неподвижного предела вместилища столкнулось с другой трудностью. Оно отождествляет бытие в месте с обладанием конкретным объемом, а объем — с пространственной величиной. Следовательно, как отметил Тэйлор, «взгляды Аристотеля на пространство преимущественно метрические. Он мыслит о пространстве протяжении в первую очередь и преимущественно как о «количестве» чего-то, как об объеме, а не о комплексе неких отношений в ситуации. Кубическая вместимость, а не направление составляет главную вещь для него... Я чувствую, что трудность состоит в том, что он думает, что *описывает* характер «объема», в то время как на самом деле он рассказывает нам о том, как определить величину объема данного тела»². Эта неясность, кажется, неизбежно возникает из-за того, что Аристотель настаивает на взаимозависимости вместилища и той материи, которую оно содержит, а также той обуславливающей силы (*δύναμις*), которую испытывает содержимое вместилища со стороны его границы. Далее, как снова указывает Тэйлор, озабоченность Аристотеля представлением об объеме привела к традиционному отделению пространства от времени со всеми вытекающими отсюда парадоксами³.

¹ Необходимо, однако, отметить еще один аспект мысли Аристотеля в отношении идеи о том, что душа является местом форм (*τόπος εἰδῶν*)⁴. Это означает не то, что об идеях можно мыслить как локализованных в любом месте⁵, но что ум способен воспринимать умопостигаемую форму, не обладая при этом сам по себе никакой конкретной формой, и что он есть нозтическое и аморфное вместилище форм так же, как чувство служит вместилищем чувственных форм⁶. В результате интересно обнаружить, что Аристотель говорит (по аналогии с материей, постигаемой чувствами) об

¹ Ср. с Аристотелем *De Caelo*, 2,3 [Р. п.: «О небе», соч., т. 3, с. 341-342]. А также с дискуссией П. Дюгема (P. Duhem, *Le Système du Monde*. Librairie Scientifique Hermann, 1954, т. 1, р. 215ff, 219ff.)

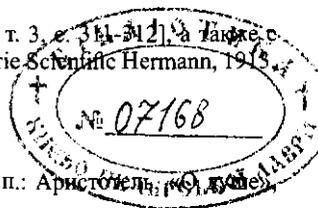
² A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 647f.

³ A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 677.

⁴ Aristotle, *De anima*, 3.4.429 A 27-28; ср. с 3.8.432 A. [Р.п.: Аристотель, «О душе», кн. 3. Соч., т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 433-434, 440].

⁵ Aristotle, *Physica*, 203 A., 209 B. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 109, 126]. Ср. с Plato, *Timaeus*, 52 B-C. [Р.п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 455].

⁶ Aristotle, *De anima*, 3.4-5. [Р.п.: «О душе», кн. 3, гл. 4-5, с. 433-436].



«умопостигаемой материи», под которой он, кажется, подразумевает пространственное протяжение¹. Как указал В. Д. Росс, мыслить в подобных терминах стало характерным для позднего Аристотеля², что дало большую возможность придать реляционный характер представлению о пространстве. Несомненно, концепции *νοητός τόπος* [ноэтического пространства (места)] предстояло сыграть важную роль в поздней греческой мысли.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ

Теперь мы должны обратиться к представлениям о пространстве в философии стоиков. Несмотря на то, что они оказали меньшее влияние на последующих мыслителей, нежели концепции Платона и Аристотеля, тем не менее они сыграли существенную роль в философской культуре греко-римского мира в ту эпоху, когда христианское богословие прилагало все силы, чтобы выразить свои положения в научных [то есть философских] терминах.

Отличительной чертой мышления стоиков была та роль, которую они придавали «телу» (*σῶμα*) как тому объединяющему и согласующему принципу во вселенной, который включал жизнь и мышление, а также материю³. Это был не материалистический, а *физический* принцип, выражающий конечную сущность и природу вещей, которые могли бы проявиться как мышление и материя. «Тело» — это то, что мы познаем в рациональном мышлении, так что без него мы не в силах установить определенного суждения о чем-либо. Но оно также источник движения и активности, «то, что действует и над чем совершается действие», так что вне его есть только пустота и ничто⁴. «Тело» есть *plenum* [заполненность] и *continuum* [среда], вне которых нет ни пространства, ни времени⁵.

¹ (64) Aristotle, *Metaphysica*, Z 1036 A9; 1037 A 4. [Р.п.: Аристотель, «Метафизика». Соч., т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 207, 209] Ср. с К 1059В 15 [Р.п.: с. 273].

² W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, p. 167.

³ См. дошедшие до нас фрагменты в J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2. Leipzig, 1903, p. 123f. [Существует русский перевод А. А. Столярова этого труда: «Фрагменты ранних стоиков» т. I, т. II, т. III(1). М.: ГЛК, 1998—2008. Мы далее в тексте используем сокращение «ФРС»] [ФРС, т. II, ч. 1, с. 195 и далее].

⁴ Sextus Empiricus, *Adv. Dogmaticos*, 7.242ff; см. von Arnim, op. cit., vol. 2. p. 25f и *Pyrr. Hypot.* 3.188. См. также von Arnim, op. cit., vol. 2, p. 3f; vol. 1, p. 18; vol. 3, p. 246. См. также E. V. Arnold, *Roman Stoicism*. Cambridge, 1911, p. 143, 157f, 171f.

⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Physicos*, 2.3. [Р.п.: Секст Эмпирик, «Две книги против физиков». Соч., т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 316]; Simplicius, *In Arist. categ.*, [Симпликий, «Комментарий на “Категории” Аристотеля»] p. 88; von Arnim, op. cit., vol. 2. p. 164f.

Стоики различали между пустотой (κενόν), местом (τόπος) и пространством (χώρα)¹. Согласно Сексту Эмпирику:

«Стоики говорят, что «пустое» есть то, что способно быть занято существующим, но не занято, или расстояние, лишнее тела, или расстояние, не занятое телом, а «место» — расстояние, занятое существующим и равное тому, что его занимает, причем они теперь существующим называют тело, областью же — расстояние, частью заполненное телом, частью же не занятое, причем некоторые называют областью место большого тела, так что между местом и областью есть разница в величине»².

Здесь имеет место ссылка на Хризиппа, который поднял вопрос о том, должно ли пространство быть объяснено исходя из размеров вместилища или же исходя из протяженности объемлемого тела. Различие между местом или пространством и пустотой должно объясняться в соответствии с принципом, что то, что «телесно», является ограниченным или определенным, а то, что «не телесно», — неограниченным или неопределенным. Ибо как ничто не обладает пределом, так и пустота не способна служить пределом чего-либо. «Ибо в соответствии с его природой, она неограничена и бесконечна, но то, что имеет «наполнение» или содержание, протяженно. Уберите «наполнение» вещи, и будет невозможно понять ее предел» и даже как-то определенно помыслить о ней³.

В соответствии с этим стоики провели различие между «все» и «целым»: «все» содержало бесконечную пустоту с космосом, а «целое» было космосом без пустоты. «Целое», следовательно, ограниченное и определенное, в то время как «все» в конечном итоге неопределенное, потому что оно включает неограниченную пустоту за пределами космоса⁴. Это означает, что пространство, как отличное от бесконечной пустоты, понимается как определяемая протяженность, исходящая от тела, по всему космосу.⁵ Там, где нет тела, нет и пространства, ибо пространство суще-

¹ Aetius, *Plac.* 1, 20, 1, von Arnim, vol. 2, p. 163. [Р.п.: «ФРС», т. II, часть 1. М.: ГЛК, 1999. С. 267.]

² Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.* 3.124. [Р.п.: «Три книги Пирроновых положений». Соч., т. 2, с. 346.]; См. также *Adv. physicos*, 2.3f [Р.п.: «Против физиков». Соч., т. 1, с. 316].

³ Stobaeus, *Eclogae*, 1. P. 161, 8, von Arnim, vol. 2, p. 162f. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 266-267.]

⁴ Aetius, *Placita*, 2, 1.7: «Стоики говорят, что «все» отличается от мироздания. «Все» — это [мироздание] вместе с [окружающей его] беспредельной пустотой, а мироздание — это мир [космос] без пустоты. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 2. М.: ГЛК, 2002. С. 1]. См. также Achilles, *Isagoge*, 5, 129, von Arnim, vol. 2, p. 167 [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 2, с. 1]; Sextus Empiricus, *Adv. physicos*, 1.332f [Р.п.: «Против физиков». Соч., т. 1, с. 299.]

⁵ См. фрагменты, цитированные в von Arnim, vol. 2, p. 163f, 170f.

ствуует только с телом и в действительности является некой функцией тела по мере того, как тело осуществляет свою протяженность в среде, составляющей «целое». Тело, таким образом, оказывается динамическим принципом, который работает в космосе, поскольку, хотя тело и действует на тело и движется через тело, постоянно поддерживая свою протяженность и создавая пространство для себя в «целом» (то есть принцип $\sigma\omega\mu\alpha \delta\iota\alpha \sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \chi\omega\rho\epsilon\iota$)¹, все это не могло бы иметь места, если бы не было источника движения или активности (то есть принципа, что все, что действует, является телом)². Пространство тогда понимается не в смысле вместилища или его пределов, но в смысле тела как агента, творящего место для себя и через себя, делая тем самым космос сферой, где разворачивается действие и есть место. В противном случае космос мог бы только оставаться неподвижным в неограниченной пустоте, ибо пустота по своей природе не могла бы никоим образом действовать на него³. Согласно Джаммеру, который откомментировал этот момент,

«различные части материального мира связаны не так, как мыслил Аристотель⁴, то есть посредством внешнего континента, верхней сферы, которая принуждает части оставаться нераздельными, как образцы в коробке, но в силу внутренней связи ($\xi\xi\iota\varsigma$), которая является только иным аспектом связывающей силы [то есть $\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma\alpha$], наполняющей космос, делая его единой ареной действия. Именно эта связывающая сила поддерживает целостность мира, и пустота [окружающая его], не обладая присущей ей силой, не может ничего сделать, чтобы ослабить ее»⁵.

В такой упорядоченности вселенной стойки видели присущую ей рациональность, заполняющую ее повсюду посредством разума, выра-

¹ Plutarch, *De comm. not.* c. 37, p. 1077 Gr. [Плутарх, «Об общих понятиях против стоиков»]; Alexander Aphrod. *De mixtione*, p. 219, 16 [Александр Афродисийский, «О смешении»]; Simplicius, *In Arist. Phys.* P. 530, 9; Themistius, *Paraphr. In Aristot.* 4.1, p. 256. [Фемистий, «Парафраза к «Физике» Аристотеля»]; Hippolytus, *Philos.* 2 — все источники из von Arnim, vol. 2, p. 151f. Хризипп также отождествлял это с $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, $\epsilon\iota\nu\alpha\iota \tau\acute{o} \delta\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o} \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\xi \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Сущее есть дух, движущий сам себя к себе и от себя). — см. Stobaeus, *Eclogae* 1 [Стобей, «Эклоги»], von Arnim, vol. 2, p. 152. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 262]

² Diogenes Laertius, 7.55 [Р. п.: Диоген Лаэртский, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». М.: Мысль, 1979. С. 285]. Aetius, *Placita* 4.20, 2. von Arnim, vol. 2, p. 128 [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 207-208]; см. также von Arnim, vol. 3, p. 212, 252.

³ Simplicius, *In Arist. Phys.* 98 E, 108D, von Arnim, vol. 2, p. 49, 51; см. также vol. 2, p. 171f. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 249.]

⁴ Cp. Themistius, *Paraphr. ad. Aristot. Phys.* 4.4, von Arnim, vol. 2, p. 163. [Р.п.: «ФРС» т. 2, ч. 1, с. 268.]

⁵ M. Jammer, *Concepts of Space*, p. 22. См. в отношении $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ и $\xi\xi\iota\varsigma$ фрагменты, цитированные фон Арнимом, vol. 2, p. 144f. и далее Arnold, *Roman Stoicism*, p. 160f.

женного и действующего в форме *логоса* (λόγος), порождающего и действенного принципа всех вещей¹. Поэтому они могли говорить о мире как «разумном животном» (ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικόν)². Но поскольку само существо Бога таким же образом распространено на всю вселенную, они могли говорить даже о мире как о «Бог» (λέγεται δὲ ἕτερος κόσμος ὁ Θεός)³. Здесь мы находим известную концепцию стоиков о Боге как мировой душе (ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ), в которой Бог мыслился в отношении к «целому» так же, как душа по отношению к человеку⁴. Эта концепция получила свое дальнейшее развитие в мышлении поздних стоиков, в особенности тех, которые включили сильные элементы платонизма в свои системы. Особой важностью здесь пользуется вклад Посидония, который соотнес концепцию мировой души с «идеей все-протяженного»⁵. То обстоятельство, что стоики мыслили о душе и Боге как теле (σῶμα)⁶, вынуждает нас задать вопрос о логическом статусе их концепции пространства в контексте принципа, что тело осуществляет свою протяженность и создает место для себя через тело (σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ). Ответ оказывается таким, что пространство или место принадлежит к категории чего-то среднего между мысленным представлением (νόημα) и внешней вещью (πρᾶγμα)⁷.

Для того, чтобы понять, о чем идет речь, мы можем заметить прежде всего то различие, которое стоики делали между истиной (ἡ ἀλήθεια) и истинным (τὸ ἀληθές) в смысле субстанции, состава и значения: «Субстанцией она отличается, поскольку истина есть тело, истинное же

¹ Ср. фрагмент из Eusebius, *Praep. Evangel.* 15, цитированный фон Арнимом, vol. 1, p. 27 [Евсевий, «Приготовление к Евангелию». [Р.п.: «ФРС», т. I. М.: ГЛК, 1998. С. 50]; а также Diogenes Laertius, 7. 135, 136, 139 [Р.п.: Диоген Лаэртский, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», с. 309-310; или «ФРС», с. 52]. Ср. также формулу Диогена Лаэртского «Этот всеобщий закон — «верный разум», вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка» [Р.п.: «ФРС», т. I, с. 73].

² Von Arnim, vol. 1, p. 25, 35f, 171 ff, 303.

³ Von Arnim, vol. 1, p. 25, 43, 120; vol. 2, 168, 303, 306.

⁴ Эта идея была развита Диогеном, Клеанфом и Хризиппом. См. Von Arnim, vol. 1, p. 120; vol. 2, 360f; vol. 3, 217, 266f.

⁵ См. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960, p. 30f.

⁶ Ср. с Nemesius, *De natura hominum*, с. 2 [Р.п.: Немесий Эмесский, «О природе человека». Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Петра, 1996. С. 41—44] von Arnim, vol. 1, p. 38, 137; ср. vol. 2, 306ff.

⁷ Ср. с фрагментом Ammonius, *In Aristotelis de interpretationem*, процитированным фон Арнимом, vol. 2 p. 48. [Р.п.: Аммоний, комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании», «ФРС», т. II, ч. 1, с. 81, 83.] Ср. также с Sextus Empiricus, *Adv. physicos*, 2.218 [Р.п.: т. I, с. 354-355].

существует в качестве бестелесного»¹. То есть истина есть «истина бытия», в то время как «истинное» относится к суждению (*ἀξιωμα*) или к тому, о чем говорится (*λεκτόν*). Под последним они подразумевали утверждение, которое исходит из природы вещей и которое тем самым не может быть не чем иным, как оно есть². Здесь речь идет о том, что стоики называли критерием истины, то есть своего рода согласия или суждения, которое мы вынуждены вынести (*καταλεπτικώς*) под давлением того, что есть (*τό ὑπάρχον*)³. Стоики также делали различие между композицией (*σύστασις*) и силой (*δύναμις*), так как истина, как «систематическое» целое, связана с другими событиями и, таким образом, научное знание (*ἐπιστήμη*) имеет дело с ней; истинное же просто и частично и не зависит от знания, например в том случае, когда истинные высказывания могут быть сделаны глупцами, детьми или даже безумцами. Для нас интересно то, что представление о вещи, то есть вещь, артикулированная в речи (или *λεκτόν*), вызывает в нас непосредственное восприятие реальности и в то же время оно «асоматично» (*ἀσώματον*), или не-телесно. Как и Платон (в диалоге «Кратил»), стоики утверждали, что корректные названия и высказывания имеют природное (*φύσει*), а не только условное (*θεσει*) отношение к вещам, которые они обозначают⁴.

В этом месте может помочь дальнейшее различение, которое стоики делали между «обозначаемым» (*τό σημαίνόμεν*), «вещью, которая обозначает» (*τό σημαῖνον*) и «самой вещью» (*τό τυγχάνον*)⁵. «Вещь обозначающая» есть произносимое, поддающееся выражению словесное обозначение, семантический инструмент (*ἡ σημαντική φωνή*)⁶. «Обозначаемое» есть вещь, которая непосредственно указывается знаком (*αὐτό πράγμα τό ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον*) и которую мы осознаем как существующую в зависимости от нашего интеллекта (то есть *objectum mentis* Средневековья). «Вещь сама по себе», однако, есть указанное действительное событие или внешняя реальность (*τυγχάνον δὲ τό ἐκτός ὑποκείμενον*, то есть *res ad extra*). Семантический знак (слово или его озвучивание) и внешнее событие представляют собой физи-

¹ Sextus Empiricus, *Adv. logikos* 1.38f. [Р.п.: т. I, с. 67]; *Pyrr. Hypot.* 2.80f [Р.п.: т. II, с. 276].

² Sextus Empiricus, *Adv. logikos*, 2.10, 85ff. [Р.п.: т. I, с. 152].

³ Sextus Empiricus, *Adv. logikos*, 1.324-326 [Р.п.: т. I, с. 125]. Diogenes Laertius, 7.46, 49, 50. [Р.п.: с. 283-284].

⁴ См. Origen, *Contra Celsum*, 1. 24. [Von. Arnim, vol. 2, p. 44-45. Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1. М.: ГЛК, 1999. С. 76]

⁵ Sextus Empiricus, *Adv. logikos* 2.11g [Р.п.: т. I, с. 153].

⁶ Sextus Empiricus, *Adv. logikos* 2.80 [Р.п.: т. I, с. 165].

ческие сущности или тела (σώματα), а «обозначаемое» — не тело, а Λεκτόν, своего сорта слово-событие или мысль-событие, которое лежит между словом и мыслью и внешней реальностью¹. Когда мы сообщаемся с другими и обучаем их чему-то, мы в действительности не передаем им то самое «что-то», но мы также не просто произносим слова, адресованные им. Скорее, мы сообщаем им о вещи то, что пропущено через наше мышление и речь и что призвано указывать им на «то нечто», о котором мы говорим². Λεκτόν [словесно выраженное, обозначаемое] тогда не является само-завершенным в смысле истины, но оно также и не полностью отделено от нее, но, будучи связанным с реальностью, на которую оно указывает, оно частично неполно и частично полно³. Оно есть нечто среднее между чувственным и умопостигаемым⁴.

Именно к этому классу «вещей» стоики относили *место*. Секст Эмпирик пишет: «...в бестелесном же насчитывается четыре вида, именно: словесное выражение, пустота, место и время. Из этого становится ясным, что кроме признания времени бестелесным, они считают его еще и некоторым предметом, мыслимым как [существующее] само по себе»⁵. То же в равной степени применимо к концепции места и в действительности ко всем измерениям бытия⁶. Место определенно выступает функцией тела и возникает по мере того, как тело создает пространство для себя, но само по себе оно не телесно⁷. С другой стороны, *место* необходимо для нашего субъективного опыта в освоении телесного мира. Пять компонентов рассматривались стоиками как необходимые для восприятия: органы чувств (αἰσθητήριον), чувственный объект (τὸ αἰσθητόν), место (τὸ τόπος), способ (πῶς) и рассудок (διάνοια). Если одного из них недостает, то нет гарантии, что восприятие происходит вообще⁸. Пространство оказывается тогда не просто одним из способов, при помощи которого мы можем мыслить о мире, но представляет собой концепцию,

¹ Sextus Empiricus, *Adv. logikos* 2.12f [Р.п.: т. I, с. 153].

² Sextus Empiricus, *Adv. ethicos*. 224. [Р.п.: Секст Эмпирик, «Против этиков», 224. Соч., т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 45.]

³ Sextus Empiricus, *Adv. logikos*, 2.12. [Р.п.: т. I, с. 153]

⁴ Sextus Empiricus, *Adv. logikos*, 2.10. [Р.п.: т. I, с. 152]; Ammonius, *In Aristot. De interpret.* Cited by von Arnim, 2, p. 48. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 83.]

⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Physicos*, 2.218 [Р.п.: т. I, с. 354-355].

⁶ Galenus, *De qualitatibus incorporeis*, 2, von Aenim, vol. 2, p. 127, ср. также с p. 123. [Р.п.: Гален, «О бестелесных качествах». «ФРС», т. II, ч. 1, с. 207.]

⁷ Plutarch, *De comm. not.* 37 [«Об общих представлениях»], von Arnim, vol. 2, p. 51. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 248-249.]

⁸ Sextus Empiricus, *Adv. logikos*, 1.424. [Р.п.: т. I, с. 145-146].

которая навязана природой того, что существует. Это, кажется, согласовано со стоической теорией познания, в которой мир непосредственно представлен нам в своей действительности и в которой концепции мира формируются как если бы они были принудительно отпечатаны в нашем сознании существующим объектом (*ἀπό ὑπάρχοντος*) в соответствии с тем, чем он в действительности является (*κατ τὸ αὐτὸ ὑπάρχον*)¹.

Оценивая эти взгляды, необходимо сказать, что, с одной стороны, представление о пространстве как о том месте, которое активный агент создает для себя, было решительным продвижением по отношению к концепции пространства как вместилища, которое превалировало в греческом мышлении. Такое представление, несомненно, было гораздо ближе библейским взглядам, например ветхозаветной концепции спасения (в ней божественное присутствие понималось как вторжение в ограниченное и поработанное человеческое существование, выводящее его на простор и создающее тем самым в жизни человека место для бога, такого бога, которого не могут вместить даже небеса). С другой стороны, привязывая идею бога к конечной вселенной, которая мыслилась как определенная и ограниченная сфера с центром на Земле посреди бесконечной пустоты, стоики не только не сумели достичь (или даже потеряли) понимания трансцендентности бога, но дали повод для простого популярного и, определенно, языческого смешения бога с природой, а теологии — с космологией².

ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ ИТОГ

Популярным и, несомненно, самым устойчивым пространственным представлением в греческой мысли с самых ранних времен было представление, произведенное по аналогии с сосудом для вина, воды, воздуха или какого-либо другого «тела». Вместилище, или своего сорта объемлющее, можно было бы назвать *местом*, ибо место есть то, куда и откуда вещи входят и выходят, или через то, что вещи вынуждены проходить, и то, что объемлет их, когда они в нем. Это представление о пространстве применялось по отношению к нашей вселенной, и то, что было за ее пределами, рассматривалось как пустота. Именно в контексте

¹ См. обширную дискуссию этого момента у Секста Эмпирика: *Adv. logikos*, 1.424. [Р.п.: т. 1, с. 145-146].

² См. о пространственных и временных представлениях у стоиков книгу Степанова А.С., *Физика стоиков*. СПб: Из-во СПбГУ, 2005. С. 95-133. — *Прим. перев.*

этого относительно простого, но общепринятого взгляда на пространство философы и ученые развивали свои более частные взгляды.

Как мы уже видели выше, Платон, трактуя концепцию пространства скорее как метафорическую, развил нечто вроде реляционного подхода к пространству, указывая на возникающую трудность, когда идея пространства, постигнутая в условиях чувственного мира, проектируется за пределы его границ с умопостигаемым миром. С другой стороны Аристотель, который неправильно понял Платона, вернулся к представлению о вместилище, но мыслил о нем и о материи, которую оно содержит, как о взаимозависимых, а тем самым давал определение месту как самому дальнему неподвижному пределу объемлющего. Место — это то, что объемлет и ограничивает то, местом чего оно является, и это образует количественную, объемно-метрическую концепцию пространства. Стоики предпочли думать о пространстве в терминах того, что занимает место. Они пытались осмыслить отношение между объемлющим и объемлемым, прибегая к принципу активного действия тела, которое создает пространство для себя благодаря некоему внутреннему источнику движения и тем оформляет и упорядочивает вселенную, которая, согласно их взглядам, находится в бесконечной пустоте. Последнее привело к тому, что Бог отождествлялся с присутствующей космосу разумностью, которая космос оживляла, но в то же время ограничивала самого Бога как совпадающего с телом космоса как целого. Данное убеждение, будучи сопряженным с позицией Аристотеля о различии между земной и небесной механикой, привело к задержке в развитии науки о небесах до сравнительно позднего периода, называемого Новым временем.

Представление Аристотеля о пространстве как ограниченном, статическом и физическом с самого начала создавало проблемы его последователям. Концепция взаимозависимости объемлющего и той материи, которую оно объемлет, казалась внутренне противоречивой, когда она применялась к случаю тела, приходящего в определенное место, ибо это место одновременно должно было бы «быть» и «не быть»! Это было трудно совместить с космологией Аристотеля, а идея о том, что «за небесами нет ни места, ни пустоты», тоже казалась очень сомнительной¹. Симпликий, который сохранил для нас в *corrolarium de loco* кое-что о взглядах перипатетиков на пространство согласно Аристотелю², сооб-

¹ Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.*, 3.131. [Р.п.: т. 2, с. 347.]

² Aristotle, *De caelo*, 1.3, 270 A ff, 279 A 12. [Р.п.: «О небе». Соч., т. 3, с. 270-271, 292-293]. Ср. с Sextus Empiricus, *Adv. physicos*, 2.30ff. [Р.п.: «Против физиков», т. 1, с. 32].

щает нам, что ученик и последователь Аристотеля Теофраст подвергал сомнению как неподвижность пространства, так и идею, что вселенная не имеет места. Модифицируя аристотелевскую систему с помощью платонизма, он пытался развить взгляд на пространство как «систему взаимосвязанных отношений»¹. Однако мы узнаем, что благодаря Стратону аристотелевский акцент на важности опыта был воспринят и начало натуралистической и материалистической тенденции было положено, а также была допущена возможность пустого пространства даже внутри материальных образований². Это (вместе с атомизмом) оказало некое влияние на Герона Александрийского³, который в конце I века нашей эры утверждал, что способен привести свидетельство в пользу существования вакуума (περὶ κενού) в материи⁴; во II веке Александр Афродисийский развивал за спиной Теофраста более платонический аристотелизм⁵, а в IV веке Фемистий снова приблизился к Аристотелю в своих взглядах на пространство⁶. Оба мыслителя были озабочены проблемами, поставленными физикой Аристотеля в применении к космологии, то есть к тому, что касается движения во вселенной. Проблема состояла в том, что было невозможно постичь движение вселенной как целого, ибо движение предполагает место, а место может быть только внутри вселенной. Проблема не упростилась несмотря на то, что Аристотель отверг идею возникновения вселенной во времени⁷. Именно поэтому, вследствие атак скептиков на концепцию Аристотеля, стало ясно, что для того, чтобы совместить его с адекватной теологией, необходимо совершенно другое представление о пространстве.

¹ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Libros Quator Posterior Commentaria* (Berlin, ed. H. Diels, 1895), p. 601-645.

² Simplicius, *Op. cit.*, p. 141, 606, 612, 639, 642. Этот способ изложения взглядов Теофраста заимствован из книги Джэммера (Jammer, *Concepts of Space*, p. 21).

³ Simplicius, *Op. cit.*, p. 601, 618, 652, 663, 693, 710. Ср. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 111.

⁴ *Opera Heronis Alexandrini*, vol. 1, ed. W. Schmidt, Leipzig, 1899, *Pneumatica*, p. 4-18.

⁵ Мы знаем об учении Александра Афродисийского только благодаря Симпликию. См. обсуждение в Duhem, *Le Système du Monde*, vol. 1, p. 297ff. О возврате к платонизму в его мышлении см. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 11ff.

⁶ Themistitus, *In Aristotelis physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl; см. также Duhem, *Le Système du Monde*, vol. 1, p. 299ff.

⁷ Aristotle, *De caelo*, 1.10, 280 A; 3.2, 300 B. [Р.п.: «О небе», соч., т. 3, с. 295, 346]; *Physica*, 8.1. 251. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 222-224]; *Metaphysica*, Lambda 3, 1071 B. [Р.п.: «Метафизика». Соч., т. 1, с. 306-308].

Для наилучшего завершения изложения концепции пространства у Аристотеля можно процитировать рассуждения Секста Эмпирика:

«Да, говорят философы-перипатетики, но место есть границы содержащего тела. Принимая во внимание, что земля объемлется водою, вода — воздухом, воздух — огнем, а огонь — небом, то как границы сосуда есть место содержащегося в сосуде тела, так граница воды есть место земли, граница воздуха есть место воды, граница огня есть место воздуха, граница неба есть место огня. Впрочем, само небо, по мнению Аристотеля, не находится [в каком-нибудь] месте, но оно само находится в себе и в своей собственной самости. Так как место есть крайняя граница содержащегося тела, а вне неба, по мнению этого философа, нет ничего такого, чтобы граница этого последнего стала местом неба, то по необходимости небо, ничем не объемлемое, находится в самом себе и содержится в собственных границах, а не в [каком-либо] месте. Отсюда небо не есть существующее где-то. Ведь существующее где-либо существует само, и помимо него есть то, где оно существует, а небо не имеет ничего другого вне и кроме себя, почему, будучи само в себе, оно не будет в каком-либо [определенном месте]. При таких высказываниях перипатетиков местом всего оказывается первый бог. Ведь, по мнению Аристотеля, первый бог есть граница неба. Но тогда или этот бог отличается от небесной границы, или бог есть сама эта граница. И если бог есть нечто иное по сравнению с небесной границей, то будет нечто иное вне неба: его границей станет место неба; и, таким образом, Аристотель признает, что небо содержится в [каком-нибудь] месте. Этого они не потерпят, выступая против обоих этих положений: как против того, что есть нечто вне неба, так и против того, что небо содержится в месте. Если же бог тождествен с небесной границей, то, поскольку граница неба есть место всего, что находится внутри неба, постольку бог, по мнению Аристотеля, будет местом всего. А это само по себе бессмысленно»¹.

Как мы видели выше, стоики мыслили о пространстве как об определенной протяженности тела через весь космос, который в свою очередь был окружен бесконечной и неопределенной пустотой. Но они понимали это как принцип, который действует во всем космосе: то есть пространство есть то место, которое тело делает для себя постоянно. Они проводили различие между активным принципом, понимая его

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Physicos*, 2.30-33. [Р. п.: Секст Эмпирик, «Две книги против физиков». Соч., т. 1, с. 321-322].

как дух (πνεῦμα), и пассивным принципом, понимая его как материю (ὕλη). Дух и материя при этом были переплетены, проникая друг в друга (κράσις)¹. Гален выразил эту идею так: одна динамическая сила (ζσινεκτικὴ δύναμις) объемлет другую, то есть духовная субстанция (οὐσία πνευματικὴ) объемлет материальную субстанцию (οὐσία ὑλική). Так о воздухе и огне можно говорить как об объемлющих, а о воде и земле как об объемлемых². Аналогичным образом они думали о душе как сращенной с телом, и о Боге как растворенном в космосе³. Более того, истолковывая это внутреннее отношение между объемлющей силой и объемлемой материей с помощью таких понятий, как растяжимость (τόνος) и согласие (ἔξις), они оказались в состоянии придать пространственному отношению эластический характер (εὐτονία в противоположность ἀτονία)⁴. В свете этого неудивительно, что некоторые современные авторы предложили интерпретировать концепцию стоиков о протяженности материи во вселенной в духе концепции физического поля⁵.

То, что было изложено выше, могло бы выродиться в радикальный материализм, то есть в обмирщение божественного. Но та же мысль могла бы развиваться и в направлении обожествления мира — в спиритуалистический монизм. Именно последнее стало тенденцией развития по мере того, как мысль стоиков приобретала платоническую окраску и происходило усвоение идей пифагорейцев, которое мы находим у Посидония. Последнее обстоятельство трудно оценить аккуратно, поскольку сочинения Посидония не сохранились, но его отождествление того, что относится к душе, с математическим, а также то важное значение, которое было придано его комментарию на «Тимея» Платона, с очевидностью придало мышлению стоиков такой оборот, что оно могло бы без особого труда выродиться в неоплатонизм⁶. Что касается пространственных представлений, то мысль Посидония стала известной в I веке нашей эры благодаря Клеомеду, который стремился отвергнуть аристотелевский взгляд о несуществовании пустоты и защитить пози-

¹ See von Arnim, op. cit., vol 2, p. 151ff. [Р.п.: «ФРС», т. II, ч. 1, с. 248.]

² See von Arnim, op. cit., vol 2, p. 144. [Р.п.: Гален, «О количестве». «ФРС», т. II, ч. 1, с. 236-237.]

³ См. Arnold, *Roman Stoicism*, p. 169.

⁴ См. von Arnim, op. cit., vol 2, p. 144. [Р.п.: Александр Афродисийский, «О смешении», «ФРС», т. II, ч. 1, с. 238-239], а также дискуссию Александра Афродисийского, процитированную Дюгемом (Duhem, op. cit., p. 305ff).

⁵ См. Janmer, op. cit., p. 21 и Merlan, op. cit., p. 125.

⁶ Ср. Merlan, op. cit., p. 126ff.

цию стоиков в этом вопросе против атак скептиков¹. Клеомед, выступая как против Аристотеля, так и против скептиков, утверждает, что пустота есть реальность, своего рода субстанция (ὕποστασις). Каждое тело должно быть в чем-то, но то, в чем оно пребывает, должно быть отличным от того, что занимает и наполняет его, чем-то невещественным и как бы неощутимым. Субстанция, обладающая таким качеством, то есть способная принять в себя тело и быть занятой им, называется пустотой². Таким образом, он избавился от идеи, приписываемой перипатетикам, что пустота может принять тело не будучи ничем³, и противостоял обвинению скептиков, что пустота не обладает никакой реальностью за исключением размеров⁴. Пустота определенно не обладает никакой природой (φύσις), у нее нет частей, и она неопределима, но она есть то, что обладает возможностью принять тело, и как то, что может быть заполнено и освобождено, она должна обладать реальностью. Наше представление о ней может быть только предельно простым, так как она невещественна и неосязаема, не обладает возможностью принимать форму и которой нельзя придать форму; она не активна и не пассивна, она есть просто то, что принимает тело⁵. Такое представление о пустоте (в отличие от представления о любом конечном теле) не может привести никуда и по существу является неопределенным⁶. Эта важная идея неопределенной постижимой субстанции, то есть «ипостаси» (ὕποστασις) без «тела» за пределами вещественно-воспринимаемого мира, могла бы способствовать освобождению мышления от земных оков и его расширению не только в отношении вопросов о бесконечном [т.е. философии], но и в отношении наук о небе [т.е. астрономии]. Однако то, что в бесконечной пустоте не было ни направления, ни размеров, влекло за собой представление, что земля всегда остается в том же месте в центре вселенной⁷. Здесь, по-видимому, Клеомед был под влиянием учения Посидония, который играл с гелиоцентрической идеей, но отвергал ее из теологических оснований⁸. Наиболее серьезной проблемой, которая

¹ Cleomed, *De motu circulari corporum caelestium* [«О круговом движении небесных тел»], ed. H. Ziegler, 1891.

² Op. cit., vol. 1, p. 4.

³ Op. cit., vol. 1, p. 10f.

⁴ Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.*, 3. 127f. [Р.п.: Секст Эмпирик, «Три книги Пирроновых положений». Соч., т. 2, с. 346-347].

⁵ Cleomed, *De motu circulari corporum caelestium*, 1.1, p. 8.

⁶ Op. cit., p. 12.

⁷ Op. cit., p. 10, 16.

⁸ См. Arnold, op. cit., p. 179.

пронизывала все учение стоиков, был его глубокий имманентизм и акцент на понимании всего космоса как взаимопроникновения души и тела. Это означало, что, хотя стоики твердо придерживались взглядов о внутренней разумности вселенной, они не могли развить концепцию промысла (πρόνοια) без допущения того, что в ее глубоком основании он руководился судьбой (εἰμαρμένη). Это также означало, что, стоики постоянно оказывались в таком положении, из которого выходили с помощью трансцендентного объяснения вещей, то есть апелляцией к некоей причине за пределами пространственного мира, или же абстрагирования пространства от вещества. Но если пустое пространство или пустота играли роль причины, то они не могли быть пустотой.¹ Все это делало стоиков уязвимыми по отношению к разрушительным вопросам скептиков². Здесь не хватало адекватного понимания действительного начала (ἀρχή) [вселенной], или творения из ничего, но именно это ведущие представители стоицизма, такие как Арий Дидим, Панетий и Посидоний, резко отвергли³.

ПЛАТОНИЗМ

Обратимся теперь к развитию платонизма. Напомним читателю, что в «Тимее», которым была так очарована поздняя греческая мысль, пространство (χώρα) характеризовалось как «третий фактор», «трудный и темный», который соединяет умопостигаемый мир (мир бытия) с чувственным миром (миром в становлении). О пространстве как аморфной среде, в которой вещи возникают и исчезают, можно говорить как вместилище (ὑποδοχή), универсальном приемнике (πανδεχής) или как некоей матрице (ἐκμαχέιον), на которой отпечатаны образы. Это был не буквальный, а метафорический способ выражения той странной ситуации, когда происходящие события допускают математическое выражение и соотносятся с умопостигаемыми формами. Поскольку представление о пространстве касалось довольно смутного отноше-

¹ См. дискуссию этого момента в A. Ehrhardt, *The Beginning. A study in the Greek philosophical approach of the concept of Creation from Anaximander to St. John*. Manchester, 1968, p. 156f.

² Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.*, 3. 119f. [Р.п.: «Три книги Пирроновых положений». Соч., т. 2, с. 345]; Sextus Empiricus, *Adv. Physicos*, 2.1ff. [Р. п.: «Две книги против физиков». Соч., т. 1, с. 316].

³ См. Ehrhardt, *op. cit.*, p. 154ff, 162ff.

ния между чувственным и умопостигаемым, оно по своему значению было преимущественно эпистемологическим. Это представление было необходимо, чтобы осуществить соотнесение нашей мысли с тем, что соответствует ей объективно, ибо в противном случае было бы невозможно постичь разумность, присутствующую за событиями чувственного мира. Платон также учил, что порядок в космосе происходит через творческую активность устроителя, или благого Бога, а также мировую душу, сотворенную этим Богом, которая осуществляет посредничество между областью идей (вечным умом) и творением, пронизывая и охватывая космос и делая его гармоничным¹. Именно из этой мировой души происходят все индивидуальные души².

Последующая интерпретация всех изложенных выше идей оказалась затруднительной из-за нескольких факторов. В числе них были следующие: отождествление Аристотелем «вместилища» Платона с материей; его представление о «разделении» (*χωρισμός*) между чувственной и умопостигаемой областями как физическом разделении и, вдобавок к этому, ошибочное выведение «хаоса» из «места», подразумевающее, что хаос начал существовать первым как место, охватывающее все то, что в нем происходит³. Две проблемы оказались особо острыми: источник зла и происхождение вселенной во времени; они занимали мышление платоников достаточно долго даже в христианскую эпоху.

1. Откуда появляется беспорядок: может ли он быть обнаружен в аморфной и хаотической природе вместилища, которое сопротивляется приданию ему формы и порядка, исходящих от Отца и Творца вселенной? Или же, если вместилище нейтрально к беспорядку, происходит ли зло из злобной души, которая противодействует мировой душе, о которой Платон говорил как об источнике движения в космосе⁴? Платон осознавал, что зло предполагает некую иррациональность, что создает трудность при рассуждении о нем⁵, но, как кажется, он утвердительно

¹ Plato, *Timaeus*, 34 Bff, 36 Eff. [Р. п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 437, 439].

² Plato, *Timaeus*, 41 D. [Р. п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 444]. Ср. *Philebus*, 30 A. [Р. п.: «Филеб». Соч., т. 3, с. 30].

³ Sextus Empiricus, *Pyrr. Hypot.* 3.121. [Р.п.: Секст Эмпирик, «Три книги Пирроновых положений». Соч., т. 2. с. 345.] Ср. с Aristotle, *Physica*, 4.1, 208 B. [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 123.], а также с Philo, *De aeternitate mundi*, 5.19.5 [Филон Александрийский, «О вечности мира»].

⁴ Plato, *Laws*, 10.894 E — 895 B, 896 A-B. [Р.п.: Платон, «Законы». Соч., т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 354-356.]

⁵ Plato, *Timaeus*, 29 A; ср. 48 A-B и 52 B. [Р. п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 432, 450-451, 455].

ответил на оба вопроса¹. Мир рожден из сочетания ума (νοῦς) и необходимости (ἀνάγκη), причем, поскольку последняя является источником нерегулярности (πλανωμένη αἰτία), ум должен одержать верх над ней². Это, однако, не означало, что Платон считал, что материи присуще зло. С другой стороны, Платон не говорит о злой мировой душе, а о душах, которые заражены злом и которые отпали от исходной чистоты³. Таким образом, хотя Платон и утверждает дуализм между умом и материей, умом и необходимостью, это не означает, что он мыслит его просто как дуализм между бытием и небытием. Здесь имеет место нравственное различие между добром и злом, которое не предполагает онтологический дуализм между верховными силами добра и зла. Однако, поскольку Аристотель отождествил вместилище с материей, с чем и согласилось большинство платоников и стоиков, возникла дилемма: либо трактовать зло как некую форму несовершенства, либо же допустить абсолютный онтологический дуализм между добром и злом в форме дуализма между умом и материей или же дуализма между двумя видами материи⁴.

Эта проблема приобретает совершенно другое звучание, если принимается точка зрения, что вселенная имела абсолютное начало, а не возникла через упорядочение некоего предсуществующего хаоса. Платон хорошо понимал в «Тимее», что ответ на вопрос об абсолютном начале составляет основание для всего остального. В связи с этим он вопрошает: «было ли оно [всеобъемлющее небо/космос] всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?» и дает определенный ответ: «Оно возникло»⁵. Это находится в соответствии с его утверждением в «Софисте» о том, что Бог сотворил все вещи не из какого-либо предсуществующего материала (πρότερον οὐκ ὄντα)⁶. Аристотель определенно понял, что, согласно Платону, мир

¹ Plato, *Laws*, 10.896 C — 898 D, 904 A, 906 A. [Р.п.: Платон, «Законы». Соч., т. 4, с. 356-359, 366б 369]; *Epinomis*, 988 D-E. [Р.п.: Платон, «Послезаконие». Соч., т. 4, с. 454.] См. также дискуссию в Ehrhardt, *op. cit.* pp. 98ff.

² Plato, *Timaeus*, 48 A. [Р.п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 450-451].

³ Plato, *Laws*, 10.896 E — 898 D. [Р.п.: Платон, «Законы». Соч., т. 4, с. 357-358]; *Republic*, 611 C-D. [Р.п.: Платон, «Государство». Соч., т. 3, с. 410].

⁴ О поздних формах этого дуализма, который всплыл у Плотина, см. Merlan, *Op. cit.*, p. 27.

⁵ Plato, *Timaeus*, 28 B; ср. 27 C. [Р.п.: «Тимей». Соч., т. 3, с. 431-432].

⁶ Plato, *Sophistes*, 265 C [Р.п.: «Софист». Соч., т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 341]. Этот отрывок, однако, допускает другую интерпретацию. Ввиду продолжающейся дискуссии об интерпретации не-бытия как противоположности или чего-то иного, не-бытие может здесь просто относиться к тому, что было иным после того, как на это иное была творчески наложена форма (См. 254 B — 259D [Р.п.: т. 2, с. 325-333]).

и время возникли вместе как результат божественного творчества¹, но он отверг эту идею в целом на том основании, что она была по своей сути абсолютно невозможной. Для Аристотеля рождение вселенной из ничего и ее действительность были взаимоисключающими понятиями². Проблема может быть сформулирована в совершенно другом лингвистическом ключе: если вселенная, полная вещей, возникла из ничего, то она есть, в конце концов, ничто и не более чем ничто³. Это привело к тому, что большинство последователей Платона считали, что он не проповедовал в действительности творение из ничего, но говорил о нем лишь полемически⁴. Поскольку Аристотель придерживался определенных взглядов на отношение между формой и материей, а также отождествлял всеобъемлющее всех вещей с материей, он вынужден был исповедовать представление о Боге как неподвижном движущем⁵. Те платоники, которые испытывали влияние Аристотеля и учили о вечности космоса как составляющей части их платонизма, столкнулись с другой дилеммой: либо принять аристотелевско-стоическую точку зрения о том, что природа в своей сущности блага и, таким образом, зло сводится к некому минимуму как несовершенству, которое препятствует обычному ходу развития, либо же рассматривать зло более серьезно как исходящее из мировой души; это с необходимостью привело бы их мысль к фундаментальному дуализму между добром и злом.

Для того, чтобы определить влияние того, о чем мы говорили, на средний платонизм, который лежал в основании раннего христианского богословия, нам необходимо обратиться к мышлению Плутарха, Альбина, Апулея и Аттика.

ПЛУТАРХ, АЛЬБИН, АПУЛЕЙ И АТТИК

Плутарх откровенно признавал тот факт, что Платон учил о происхождении вселенной во времени и ее творении и не признавал искажений

¹ Aristotle, *Physica*, 251 В [Р.п.: «Физика». Соч., т. 3, с. 223]; *Metaphysica*, 1071 В [Р.п.: «Метафизика». Соч., т. 1, с. 306-308]; *De caelo*, 280 А, 300 В. [Р.п.: «О небе». Соч., т. 3, с. 295, 346].

² Aristotle, *Metaphysica*, 1071 В. [Р.п.: Соч., т. 1, с. 306-308].

³ Такой способ выражения приписывается Хиннаду из Коринфа (Heniades of Corinth). См. также Sextus Empiricus, *Adv. logicos*, 1.53 [Р.п.: «Против логиков», т. 1, с. 70].

⁴ Речь идет о Ксенократе, о котором мы знаем от Плутарха: Plutarch, *De animae procreatione e. Timaeo*, 2, 10. [«О происхождении души по "Тимею"»].

⁵ Aristotle, *Metaphysica*, 1072 А-В. [Р.п.: т. 1, с. 308-311].

положений «Тимея» в целях сокрытия смысла того, что написал Платон. Целью Платона было опровергнуть современных ему атеистов и придать приоритет душе как основанию и началу движения по отношению к телу¹. Он говорил о возникновении души без всякой ссылки на возникновение тела², так как душа, будучи всегда в движении, является главной причиной в формировании мира³. Для Платона душа была одновременно тварной и нетварной; при этом он всегда придерживался того взгляда, что мир имел начало и был сотворен, и никогда не утверждал, что он был нетварным и вечным⁴.

Сам Плутарх, однако, утверждал, что мир был сотворен не из ничего (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἢ γένεσις), а из предсуществующей материи, которой был присущ беспорядок (ἀκοσμία). Эта материя обладала телом (у которого не было формы) и движением, но была непостижима (ἄλογον). Она имела душу в состоянии беспорядка и без какой-либо разумности (οὐκ ἐχούσης λόγον). Такое описание как раз соответствовало представлению Платона о пространстве или вместилище. Суть материи как тела была им названа как все-принимающая природа, место и кормилица всех тварных вещей⁵. Комментируя отрывок из «Тимея» о том, что бытие, пространство и творение были тремя различными вещами даже до того, как были сотворены небеса, Плутарх пишет: «Он говорил о пространстве как материи, поскольку оно есть место и вместилище, бытию — как умопостигаемой реальности и творению (γένεσις) — как веществе в изменении и движении до того, как мир был в действительности сотворен (γεγονότος), то есть то, что лежит между формообразующей причиной и сформированной вещью и переносит образы того, что отпечатано в нем»⁶. Таким образом, Плутарх понимал творение как такое действие Бога, в котором он придавал положение и порядок (διάθεσιν καὶ τάξιν) предлежащей аморфной материи посредством

¹ *De an. procr. e. Tim.*, 2-4 [«О происхождении души по “Тимею”»]; *Platonicae quaestiones*, 4.

² *De an. procr. e. Tim.*, 21-24.

³ *Ibid.*, 4, 5, 21, 22.

⁴ *Ibid.*, 10; ср. с 9, где мир мог бы рассматриваться как вечный.

⁵ *Ibid.*, 5.

⁶ *Ibid.*, 24. (Мы приводим перевод этого места: «То, что Платон называет здесь пространством, есть материя, так же как он иногда называет ее седалищем и вместилищем; сущее же есть умопостигаемое; однако то, что он называет здесь становлением, не может быть еще космосом, и есть не что иное, как находящаяся в изменении и движении сущность, поставленная перед отпечатывающим и распространяющая сюда тамошний образ». Плутарх. Сочинения / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 75. — Прим. перев.

движения мировой души, которая занимала промежуточное положение между областью умопостигаемого и областью чувственного в соответствии с тем, о чем учил Платон в «Тимее»¹. Однако вследствие того, что Плутарх следовал Аристотелю, отождествляя платоновское вместилище с материей ($\psi\lambda\eta$)², он был вынужден придавать особую важность разделению между душой и телом.

Понятно, что Плутарх должен был отвергнуть идею Посидония о том, что душа и математические формы есть одно и то же, ибо она, как казалось, серьезно преуменьшала различие между душой и материей³. Он отказался отождествлять душу с идеей, ибо идея не способна быть в движении, а душа всегда в движении⁴. Но он также возражал против отождествления души с числом, ибо хотя она и упорядочена в соответствии с числом и пропорцией, она есть неограниченное бытие, которое выходит за границы всех количественных различий⁵. Душа не может быть своего рода промежуточным веществом, так как она остается постоянно тем, чем она является безотносительно к материи, и тем, чем она была до сотворения материи, даже несмотря на то, что именно через действие души материя стала чувственной и определяемой через ее сопричастие умопостигаемому⁶. Что касается представления о вместилище, Плутарх представляет душу как простирающуюся через вселенную, в которой она охвачена телами, при этом природа вселенной такова, что она содержит чувственное посредством умопостигаемого⁷. На том же основании он отверг аристотелевское представление о времени как мере движения в смысле «раньше» или «позже», ибо время, как утверждал Пифагор, есть душа мира, а Платон учил, что время есть образ Творца по отношению к его вечности. Тем не менее неопределенное движение вместилища можно было бы рассматривать как бесформенную и грубую материю времени⁸.

Душа, как видел ее Плутарх, представляет собой более чем космологический принцип, ибо она соучаствует в самом Божестве. Она являет

¹ *De an. procr. e. Tim.*, 4-9; *Platonicae quaestiones*, 2-4.

² *De an. procr. e. Tim.*, 5, 6, 7, 24.

³ *De an. procr. e. Tim.*, 22; ср. с *Platonicae quaestiones*, 4.1.

⁴ *Ibid.*

⁵ *De an. procr. e. Tim.*, 3, 6.

⁶ *Platonicae quaestiones*, 3.1-2.

⁷ *Ibid.*, 3.1-2.

⁸ *Ibid.*, 7.4.

собой не только произведение Божества, но часть его: «она не только пришла к существованию благодаря ему, но рождена им и единородна ему»¹. Если это так и душа является источником всего движения, как же понимать присутствие зла в мире? У Плутарха нет однозначного ответа на этот вопрос. С одной стороны, он мог сказать, что душа не была полностью божественным произведением, но частично носила в себе отпечаток «судьбы»². Душа содержала в себе некий неуправляемый элемент, который подлежал принуждению, и только после того, как она стала умудренной в согласии, она могла воздействовать на беспорядочную и бесформенную материю в целях ее оформления и расположения. Здесь Плутарх указывает на «необходимость» как на тот темный нарушающий порядок принцип, который действует между Богом и материей. «Душа была сама по себе, но приобщаясь к уму, разуму и постигаемой гармонии, она стала душой мира»³. Этот неуправляемый принцип тесно связан с непослушным элементом во вместилище. Кажется, однако, что Плутарх вводит здесь злую мировую душу, которую, как он утверждает, можно найти в «Законах» Платона⁴. Несмотря на кажущуюся иррациональность такого мышления, Плутарх отказывается мыслить об этой злой душе как выходящей на сцену «случайно» или как появляющейся из ничего без некой предвещающей причины (как это было у Эпикура и стоиков), и помещает ее в руки судьбы⁵. Здесь открывается путь к своего сорта предельному дуализму между довлеющей необходимостью судьбы и злой мировой душой. Плутарх отверг пантеистический монизм стоиков, которые отождествляли Бога с разумностью, присущей природе, и одновременно соотносили все, что происходило в мире, с Богом, как его действующей причиной, и с материей, как его инертной причиной. Мысль Плутарха двигалась в другом направлении — к инаковости и свободе Бога и, следовательно, к учению о божественном промысле, но ему не удалось взойти к тому Богу, который был бы свободен от противодействия первоначальной материи, и поэтому ему пришлось искать место для некой промежуточной области демонического между Богом и человеком для того, чтобы справиться с этическими и религиозными проблемами⁶.

¹ *Platonicae quaestiones*, 2.2.

² *De an. procr. e. Tim.*, 28, 33.

³ *Ibid.*, 6.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* 6, 26.

⁶ Plutarch, *De fato*, 9-11 [«О судьбе»]. Это обстоятельство помогает объяснению интереса Плутарха к египетской мифологии. см., например, его *De Iside et Osiride*. [«Об

Альбин был платоником другого сорта и имел бóльшее значение для христианского богословия, несмотря на то, что он не признавал возникновения вселенной во времени. Он интерпретировал положения из платоновского «Тимея» не в том смысле, что было некогда время, когда вселенной не было, а в том, что вселенная всегда находится в процессе становления, и ее реальность укоренена в некоей исходной причине¹. По мере того, как Альбин развивал взгляды Платона, используя как верховные принципы материю, идеи и Бога, отца и причину всех вещей, становится ясно, что он привнес концепции Аристотеля и стоиков в его *Епитоме*, то есть «Учебник платоновской философии».

Альбин определяет пространство ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) как бесформенную и инертную среду, используя для ее описания всевозможные метафоры, употребляемые Платоном $\acute{\epsilon}\kappa\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\eta$, $\tau\iota\theta\eta\acute{\nu}\eta$, $\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$, $\acute{\upsilon}\mu\omicron\delta\omicron\chi\eta$, для того чтобы выразить его отношение к области идей. При этом он отождествляет вместилище с материей, а идеи с формами, соответствующими аристотелевской традиции. Хотя это и придает концепции пространства более ясный характер, он по-прежнему в духе Платона утверждает, что мы с трудом можем понять, что такое пространство, и то только с помощью «незаконного размышления»². Несмотря на то, что оно не обладает природой форм ($\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$), которые оно воспринимает, и не есть тело и не есть без тела, оно тем не менее потенциально является телом в том же смысле, например, чем является медь, перед тем как из нее отлита статуя³. Таким образом, вместо того, чтобы быть некоей прозрачной средой, через которую наше мышление может схватывать объективно умопостигаемую реальность, пространство является чем-то объективным, хотя оно и бесформенно само по себе. Как и материя, оно рассматривается как первопринцип ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\kappa\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)⁴.

Другой первопринцип — идея ($\eta\ \acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$), или принцип образца ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$). «Идея у бога есть мышление, для нас она — первое

Исида и Осирис». Р.п.: Об Исида и Осирисе / Пер. Н.Н. Трухиной // Плутарх. Исида и Осирис. М.: ЭКСМО, 2006. С. 7–109.]

¹ Albinus, *Epitome*, 14.3 [Пер. Ю. А. Шичалина]. Альбин, «Учебник платоновской философии», в кн. Платон, «Диалоги». М.: Мысль, 1986. С. 454].

² *Epitome* 8.2 [Р. п.: с. 447]. Весь отрывок пропизан языком, позаимствованным из «Тимея» Платона.

³ *Epitome* 8.3 [Р. п.: с. 447]. Ср. Aristotle, *Physica*, 2.3 [Р. п.: т. 3, с. 87-90], *Metaphysica*, 4.2 [Р. п.: т. 1, с. 119-24].

⁴ *Epitome* 9.1 [Р. п.: с. 447].

умопостигаемое, в материи — мера, для чувственного космоса — образец, в себе — сущность»¹. Построив отношение между платоновскими идеями и аристотелевскими умопостижимыми формами², Альбин сделал их архетипическими идеями Бога, которые творчески соотносятся с миром и с которыми умопостижимые формы, имманентные миру, соотносятся определенным образом. В силу этого соотношения между формами в материи и предвечными идеями или мыслями Бога, становится понятно, что Альбин должен был отвергнуть идею происхождения вселенной во времени³.

Когда мы подходим к третьему принципу, мы оказываемся перед тем, что Платон называл несказанным (ἄρρητον) и невыразимым, то есть самим Богом. Причина этого кроется в том, что людям присуще иметь дело с чувственными и умопостигаемыми концепциями, и они склонны к смешению чувственного с умопостигаемым. Однако для того, чтобы мыслить о предвечном Боге, нам следует научиться освобождать наше мышление от чувственных представлений и образов до такой степени, чтобы мыслить о нем в чистоте его собственной реальности как трансцендентном уме. Здесь Альбин ясно говорит о Боге в абсолютном смысле как «первозданном-Боге» (πρῶτος Θεός), который предвечен, невыразим и совершенен сам по себе, является первозданным-Умом (πρῶτος νοῦς), который пребывает выше и присутствует за разумом всех небес и который движет ими⁴.

«Он истина, потому что он — начало всякой истины, как солнце — начало всякого света. И он Отец, потому что он причина всего и упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен Отцом, упорядочивает всю внутрекосмическую природу»⁵.

Можно сказать, что как трансцендентная разумность Бог является конечным источником разумности во вселенной, поскольку он порождает и пробуждает в тварном мире имманентную разумность, которая является своеобразным ответом на его собственную, и именно через эту имманентную, или космическую, разумность он действует во вселенной⁶. В этом смысле Альбин может мыслить о целом теле космоса как о

¹ *Epitome*, 9.1 [Р. п.: с. 447].

² *Ibid.*, 4.3-7 [Р.п.: с. 439-441].

³ Ср. *Epitome* 9.2-3 [Р. п.: с. 447-448].

⁴ *Epitome*, 10.1-3 [Р. п.: с. 448-449]. Вселенский разум здесь отличен от души.

⁵ *Ibid.*, 10.3 [Р. п.: с. 449].

⁶ *Ibid.*, 14.3 [Р. п.: с. 454].

том, что окружено, объемлется и связано воедино умом¹. Следовательно не существует вакуума, лишённого тела².

Как сам по себе, этот *πρῶτος Θεός* («первозданный Бог») не может быть выражен в словах, и его единство и неразделимость делают невозможным для нас говорить о нем в фрагментарной и ограниченной манере; скорее нам следует созерцать его в его само-тождестве и тотальности как того, кто не движется и не движим³. Альбин предвосхищает три стадии в подобном движении мысли. Сначала мы движемся путем абстрагирования (*κατὰ ἀφαίρεσιν*), отбрасывая все чувственные представления до тех пор, пока мы не достигнем конечной точки или отметки, посредством которых Бог познается (*τελευταῖον τὸ σημεῖον*). Затем «его можно представить себе мысленно путем аналогии примерно так: как солнце соотносится со зрящим и зримым, само не будучи зрением, а только позволяя одному видеть, а другому быть видимым, так и первый ум соотносится с мышлением, доступным душе и мыслимым ею: он не есть само ее мышление, а только уделяет ей мыслительную способность и мыслимость — мыслимому, освещая доступную этой сфере истину»⁴. Третий шаг в этом движении мысли не то, что позднее было названо *via eminentiae*, но тем не менее есть то восходящее движение, согласованное с первыми двумя шагами, в котором мы отслеживаем сияние истины, например по отношению к благу (*τὸ καλόν*), к его источнику и полноте в Боге⁵. Аналогично Платону, однако, Альбин считает, что это восхождение к Богу через стадии усвоения благодати и красоты, через нравственную чистоту приводит, насколько это возможно, к уподоблению Богу⁶.

Таким образом, несмотря на то, что Альбин воплотил платоновское представление о пространстве, он уходит от такого представления о Боге, в котором тот занимает некую область в верхнем пространстве или на небесах. Проводя различие между первичной разумностью Бога и той порожденной им разумностью, которая пронизывает всю вселенную, Альбин в состоянии достичь концепции Бога как трансцендентного пространству и времени даже несмотря на то, что он не принимает

¹ *Epitome*, 14.4-5 [Р. п.: с. 454]. Это представляет собой иносказание о том, что вселенная есть «живое и разумное существо».

² *Ibid.*, 13.3 [Р. п.: с. 453].

³ *Ibid.*, 10.4 [Р. п.: с. 449].

⁴ *Ibid.*, 10.5 [Р. п.: с. 449-450].

⁵ *Ibid.*, 10.6 [Р. п.: с. 450].

⁶ *Ibid.*, 28.1-4 [Р. п.: с. 465-466]. Ср. Plato, *Theaetetus*, 176 A [Р.п.: Платон, «Тезтет», т. 2, с. 228]; *Phaedo*, 82 В [Р.п.: «Федон», т. 2, с. 38].

идею о начале вселенной во времени или о творении ее из ничего. Философская позиция Альбина проложила дорогу для Плотина¹ не только в общем, но и в том, как он понимал отношение Бога к пространству — взгляд, который был выражен у Плотина в контексте постижимости верховного ума:

«Все... вопросы относительно верховного существа возникают у нас, как правило, из-за того, что мы представляем как первое и всему предшествующее пространство, место и хаос (воображаемое нами или действительно существующее), и потом уже вводим туда первое начало [Бога]. Введя его туда, мы тут же начинаем спрашивать, откуда оно пришло и как оно тут оказалось; осмысливая его как пришельца, вынырнувшего из бездны или ниспавшего свыше, мы любопытствуем узнать, для чего оно сюда явилось, что оно есть, какое оно. Чтобы раз и навсегда устранить подобные вопросы, мы должны изъять из понятия верховного начала всякий намек на пространство, не помещать его ни во что другое, не представлять его ни извечно покоящимся и утверждающимся на самом себе, ни откуда бы то ни было появляющимся; довольно для нас знать лишь то, что оно существует и бытие его — необходимое предположение разума, тогда как пространство не только позднее его, наравне со всеми другими вещами, но и позднее всего остального. Мысля его независимо от всякого пространства, насколько это для нас возможно, мы не должны пытаться ни изобразить его с помощью какой-либо фигуры, например круга, ни измерить его величину, ни определить его количественно и качественно, потому что оно не имеет никакой формы, даже ноуменальной, и ни с чем не сравнимо; оно существует в самом себе прежде всего прочего»².

Здесь можно отметить два дальнейших момента, которые важны для нашего обсуждения. Так же как и Плутарх, Альбин ввел определенный порядок в иерархию сверхъестественных существ, тварных богов и демонов между Богом и миром³, но он не пошел так далеко, как Плутарх, и не соотносил злые силы во вселенной с темным и незыблемым порядком судьбы и необходимости. Он соотносил судьбу с за-

¹ См. Merlan, *op. cit.*, p. 60f.

² Plotinus, *Enneads*, 6, 8.11 [Рп.: Плотин, «Энеады», кн. 6, § 8.11. Избранные трактаты, Минск: Харвест, 2000. С. 281 (Перевод откорректирован)]. О концепции пространства у Плотина см. также «Энеады», кн. 4.3.20; 4.8.2; 6.1.14; 6.3.12. [Рус. пер. Т. Сидаша: Плотин. Энеады, I—VI. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004–2005, соответственно: Четвертая энеада, с. 62–66; Четвертая энеада, с. 378–381; Шестая энеада, с. 41–42; Шестая энеада, с. 204–205].

³ *Epitome* 14–16 [Р. п.: с. 453–456].

конами, которые были установлены Богом через его детище, создателя мировой целокупности¹. Эффект этого состоял не столько в том, чтобы поместить мир в условия рокового детерминизма или необходимости, сколько в установлении объективной и неизменной структуры, внутри которой отдельные души имели свободу выбора в их действиях. У души, таким образом, нет своего господина, и это ей решать, делать или не делать что-либо, но то, что ею делается, получает свое завершение в соответствии с порядком судьбы². С другой стороны, Альбин развил дальше старое различие между абсолютной недостаточностью бытия (τὸ οὐκ ὄν) и отрицанием бытия (τὸ μὴ ὄν). Последнее представляет собой не просто отрицание бытия, поскольку оно включает в себя отношение к бытию и в определенном смысле зависит от него, не будучи при этом само бытием. Поскольку оно не обладает никаким действительным существованием, оно не постигаемо и не мыслимо³. Здесь, где Альбин развивает мысль Платона из «Софиста»⁴, становится очевидным, почему он не мог постичь творение из ничего и вследствие этого отрицал серьезное рассмотрение зла. Это могло бы привести к взгляду, что эмпирические и случайные существа и события в конечном итоге нереальны, ибо они могли бы быть реальными только через сопричастие к первородному и неизменному бытию. Это был такой взгляд на природу эмпирического мира, который «задушил» любое продвижение греческой мысли в направлении серьезной эмпирической науки. Именно в этот момент христианское богословие выступило в резком контрасте с греческим взглядом на мир, утверждая содержательное отношение Бога к миру через творение и воплощение.

Нам не следует долго задерживаться на мысли Апулея, который жил в первой четверти II века нашей эры, поскольку она мало чем отличается от того, что было у Альбина, за тем лишь исключением, что Апулей в своих взглядах ближе к Плотину. Основу его взгляда на мир составляет резкое различие между умопостижимыми сущностями, которые истинно существуют, и чувственными вещами, которые не обладают истинным существованием⁵. То, что умопостижимые сущности образуют

¹ *Epitome* 16.2 [Р.п.: с. 456].

² *Epitome* 26.1-3 [Р.п.: с. 463-464]. Это не отвечало на вопрос о месте молитвы в конфликте между свободой и необходимостью, или промыслом и судьбой. См. Maximus Tygus [Максим Тирский], *Philosophumena*, 5.3f.

³ *Epitome* 24.1-2 [Р.п.: с. 461].

⁴ Plato, *Sophistes*, 254 A — 259 B [Р.п.: т. 2, с. 324-332]. Ср. с 238 В. [Р.п.: с. 303].

⁵ Apuleius, *De dogmate Platonis*, 1.6, 9. [Р.п.: Апулей, «Платон и его учение» / Пер. Ю. А. Шичалина. Учебники платоновской философии. М.; Томск, 1995. С. 41-44.]

триаду — «первый Бог», «ум и формы» и «душа» — предвосхищает неоплатоническую мысль¹. Бог неограничен (*ἀπερίμετρος*), неограничен и именуем, чью природу, как говорил Платон, трудно вскрыть и передавать о ней в словах другим². Апулей отождествляет вместилище с материей, посредством которой Бог придает устройтелю вселенной свойство беспредельного количества, но поскольку оно не есть тело и не может быть без тела, оно может быть осознано только в мысли³. Таким образом, пространство (*χώρα*) является более эпистемологическим принципом, нежели материальным. Более того, поскольку, по определению, космос включает все, что существует, для других вселенных места уже не остается⁴.

Наша вселенная существует не сама по себе, а имеет источник существования за ее пределами, в Боге, но будучи сотворенной, она уже существует всегда. Кажется, что у нее было начало во времени, поскольку вещи, в которых она является, видимы и осязаемы, то есть могут быть постигнуты с помощью чувств. При этом, поскольку принципом существования вселенной является божественная причинность, она вечна⁵. Время является образом вечности; оно может быть подвержено движению, в то время как вечность фиксирована и неподвижна⁶.

Ясно видно, что в этой философии невозможно мыслить о Боге как о занимающем некоторую часть пространства в чувственной вселенной. В силу его абсолютной трансцендентности оказывается необходимым снова прибегать к представлению об области неких промежуточных существ⁷. Устройство вселенной, хотя и является Богом, действует через небесную душу и тем самым допускает человеческую свободу⁸ (здесь видны пифагорейские элементы в мысли Апулея⁹). Понятно, что как Альбин, так и Апулей были озабочены тем, чтобы отвергнуть как не

¹ *De dogmate Platonis*, 1.6, 9. В другой трактовке Апулей имеет дело, аналогично Альбину, с триадой Бог, идеи и материя (1.6, 5).

² *De dogmate Platonis*, 1.5. Ср. с *Timaeus*, 28 C [Р.п.: с. 432]

³ *De dogmate Platonis*, 1.6. Ср. Maximus Tyrus, *Philosophumena*, 11.6.

⁴ *De dogmate Platonis*, 1.8.

⁵ *Ibid.*, 1.8.

⁶ *Ibid.*, 1.10.

⁷ *De deo Socratis*, 1.8 [р. п.: О Божестве Сократа / Пер. А. Кузнецова // Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. М.: Худ. литература, 1988. С. 335]. Ср. Maximus Tyrus, *Philosophumena*, 11.1-12.

⁸ *De dogmate Platonis*, 1.12.

⁹ *Ibid.*, 1.9.

имеющее смысла атеистическое понимание вселенной исключительно в терминах слепого шанса или же слепой судьбы, то есть взгляды, которые отстаивались атомистами и Эпикуром, и любые другие, в которых духовное и материальное являются просто дополнительными аспектами одного и того же, оставаясь при этом в закрытой монистической системе, как это было у стоиков. Упорядоченная вселенная, с присущей ей разумностью, предоставляет ту протяженную структуру, в которой человек живет с чувством свободы как осознанной необходимости и через которую его представление о Боге может быть соотнесено с объективной и вечной реальностью, являющейся конечным источником ($\alpha\rho\chi\eta$) и $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$) всего, что существует.

В фигуре *Аттика* мы находим приверженца Платона, который резко противостоит Аристотелю и который усвоил многие важные элементы стоической мысли, внеся их в его собственный платонизм. Атик энергично атаковал Аристотеля по нескольким пунктам: в первую очередь за то, что тот отвергал учение о бессмертии души¹ и, как следствие, этические и эпистемологические теории, которые на этом основывались²; далее — за то, что Аристотель отверг идею творения вселенной и божественного замысла как постоянного действия Творца³, а также за его теорию эфира и объяснения движений звезд, основанном на ней⁴. Принципиальным обвинением, предъявленным Аристотелю, являлось то, что он не сумел заметить, что, изучая естественные явления, не следует исходить из неких априорных предписаний, но исследовать факты природы, как они есть сами по себе⁵.

Атик указывает на то положение в «Тимее»⁶ и «Софисте»⁷ где, согласно Платону, вселенная имела начало во времени в процессе ее творения. «Согласно нашему изложению, Платон считал космос изящнейшим созданием изящнейшего творца и приписывал Создателю вселенной власть, посредством которой он создал космос, которого не было прежде ($\sigma\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\tau\alpha\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\upsilon\nu\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$); Создатель после того,

¹ Atticus, *Fragments*, 808 A – 811 A.

² Ibid., 794 C – 798 B, 809 B, 814 A – D, 815 A – 816 B.

³ Ibid., 798 C – 804 A, 814 A.

⁴ Ibid., 804 C – 808 C. [Р.п.: Атик. Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля / Пер. С. Месяц // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 109-112.]

⁵ *Fragments*, 804 D.

⁶ Plato, *Timaeus*, 28 B-C [Р.п.: с. 432]. Ср. Atticus, *Fragments*, 801 C ff.

⁷ Plato, *Sophistes*, 265 C [Р.п.: т. 2, с. 341]. Ср. Atticus, *Fragments*, 802 B.

как он это сделал, будет поддерживать космос благодаря своей воле в сохранности во веки веков»¹.

Аттик здесь спорит с Аристотелем и теми платониками, которые вслед за Аристотелем утверждали, что из того, что нечто не исчезает, следует, что оно нетварно. Не следует считать, что единственной причиной неисчезаемости чего-либо является его нетварность, а также, что не существует средства против разрушения того, что было сотворено. Это поставило бы под вопрос благодать Бога-Творца, а также его могущество². Акцент на том, что творение зависит от доброй воли Бога, что касается его происхождения и длящегося существования, представляет собой поразительный прогресс по сравнению с другими областями греческой мысли, поскольку у Аттика он подразумевает другое представление о природе Бога и одновременно о природе самой природы, представление, которое приближается к тому, что присутствует в христианском богословии. Более того, указывая на Платона, Аттик настаивает на том, что, будучи благим, Бог не сожалеет о том, что создал мир и поддерживает его существование³. Таким образом, сотворение мира должно быть понято в контексте свободного волеизлияния Творца и его разума⁴. Если это так, то нам не следует формулировать правила нашего исследования в соответствии с областью физического, а исследовать их в соответствии с их действительной природой⁵.

В дошедших до нас фрагментах работ Аттика немного того, что имеет прямое отношение к пространству или концепции вместилища у Платона. Но он против того, как Аристотель материализовал платоновскую мысль, смешав телесное в природе с нетелесным, и тем самым придав материи такие имманентные и сущностные характеристики, как безучастность, неисчезаемость и неизменяемость⁶. Другими словами, Аттик возражал против того слияния формы и материи, которое лежало в основании аристотелевского определения пространства в терминах взаимозависимости объемлющего сосуда и материи, содержащейся в нем. Аттик здесь ближе к Платону, но он идет дальше своего учителя, отождествляя платоновские идеи с вечными мыслями Бога и делая при

¹ Atticus, *Fragmenta*, 802 A–B; ср. 803 A–B.

² Ibid., 802 B–D, 803 A, B–D.

³ Ibid., 603 B–C6 798 D. См. также Plato, *Timaeus*, 41 A–B [Р.п.: с. 443].

⁴ Ibid., 802 B, D, 803 C–D.

⁵ Ibid., 804 C.

⁶ Ibid., 805 B–D.

этом Бога трансцендентным по отношению к области умопостигаемого¹. Эти идеи постоянно созерцаются Богом и первичны по отношению к космосу и отделены от него. Они навязывают материи порядок, а душе придают разумность². Наша проблема, на чем настаивал и Платон, состоит в том, что мы имеем здесь дело с трудностью представления в речи и мышлении отношения между вещами (*πράγματα*) и их образами (*παράδειγματα*), принадлежащими области мыслей или идей Бога³. В связи с этим Платон и приводил в качестве примера такого отношения представление о вместилище или пространстве как концепции отношения, нежели протяжения, то есть как эпистемологический принцип, нежели физический.

В учении Аттिका это посредничество между вещами и их образами осуществлено космической душой, благодаря которой вселенная достигает упорядоченного состояния. Душу следует рассматривать как начало творения (*ἀρχὴν γενέσεως*) и восприимницу Бога (*θεοῦ παίδεμα*), которая руководит вселенной (*τῶν ἀπάντων προστάτιν*)⁴. По своей природе душа обладает субстанцией (*υπόστασις*), но невидима и скрыта и, таким образом, являет собой нетелесную сущность⁵. Она отделяема от тела, но не от ума (*νοῦς*)⁶. Является ли душа тварным существом? Согласно аргументам самого Аттिका, из того, что она бессмертна и нетленна, не следует, что она не была сотворена. Все, что он говорит на этот счет, так это то, что по отношению к телу она является оживляющим принципом, а в отношении к уму она нераздельно связана с ним. Если вспомнить один отрывок из «Федра» Платона, который Атик определенно здесь имел в виду, душа могла бы быть описана как небесное или сверх-небесное «место» ума⁷, или, в действительности, «ноэтическое место»⁸. Сославшись на терминологию Аристотеля, можно предположить, что Атик говорит здесь о том, что «душа есть место форм» с той лишь разницей, по сравнению с Аристотелем, что формы не имманентны материи; он также не мог

¹ *Fragmenta*, 815 A–816 A. См. также Proclus, *In Platonis Timaeum*, [Прокл, «Комментарий на “Тимей” Платона»] 1. 305.6, 366.9, 391.7, 394.6, 431.14.

² См. всю дискуссию об этом в *Fragmenta*, 809 A–814 D.

³ *Ibid.*, 816 A'.

⁴ *Ibid.*, 809 D'.

⁵ *Ibid.*, 810 B.

⁶ *Ibid.*, 810 D, 811 A.

⁷ *Ibid.*, 809 B, где, кажется, подразумевается то, о чем говорится в *Phaedrus* 246 B–C, а также в 247 C. [Р.п.: Платон, «Федр». Соч., т. 2, М.: Мысль, 1993. С. 155–156.]

⁸ Plato, *Republic*, 6.509 D, 7.517 B. [Р.п.: Платон, «Государство». Соч., т. 3, с. 292, 298.]

следовать Аристотелю в том, что не вся душа является нетленной, а лишь ум¹.

В его взаимоотношении с телом душа оказывается тем средством, через которое реализуется божественный промысел (*πρόνοια*) в отношении вселенной и всего, что в ней. Именно через нее тварному миру сообщается та умопостигаемая красота и порядок, которые делают его космосом². С помощью души действительная природа вещей (*φύσις*) становится видной, так что для Аттिका сказать «в соответствии с природой» (*κατὰ φύσιν*) все равно, что сказать «в соответствии с замыслом» (*κατὰ πρόνοιαν*)³. Поскольку посредством космической души вселенной сообщается принцип внутреннего и вседовлеющего единства, и Божья благодать передается всем вещам во вселенной⁴, встает вопрос о месте зла. Атик придерживался того же взгляда, что и Платон: чувственный космос находился в нерегулярном и беспорядочном движении, прежде чем он был упорядочен⁵, но он придает меньшее значение концепции необходимости по сравнению с трансцендентным могуществом Бога⁶. На основании его «Фрагментов», цитированных Евсевием, нет оснований приписывать Атику учение о злом духе как принципе материи, поскольку дух не иррационален (*οὐκ ἄλογον*)⁷ сам по себе, но нерегулярное и беспорядочное движение до-космической материи дает повод предположить, что она была пронизана некой душой как источником ее движения. Именно исходя из этого смысла (а не потому, что злая мировая душа составляет принцип материи), можно обратиться к комментариям Прокла по поводу учения Аттिका⁸. С достаточной ясностью следует, что, согласно Атику, Бога следует рассматривать как Хранителя и Творца вселенной, который печется о ее благобытии⁹, и что любое представление о Боге, как бы изгнанном из мира, закрытом в себе и не интересующемся миром и людскими делами, которое тем самым лишает нас общения с ним, является ни чем не лучше, чем откровенный

¹ Aristotle, *De Anima*, 429 A 10 — 430 A 25. [Р.п.: Аристотель, «О душе», кн. 3, гл. 4-5. Соч., т. 1, с. 433-436]. См. здесь *Fragmenta*, 810 D, 811 A-C.

² *Fragmenta*, 814 B-C.

³ *Ibid.*, 814 A-B. Ср. с Аристотелем в *Fragmenta*, 800 B-D.

⁴ *Ibid.*, 801 C-D, 802 C-D, 803 A-D, 798 C-D.

⁵ *Ibid.*, 801 D.

⁶ *Ibid.*, 803 D-804 A. Он отвергает аристотелевское понятие о судьбе в *Fragmenta*, 814 B.

⁷ *Ibid.*, 814 A.

⁸ Ср. с Merlan, *op. cit.*, pp. 76f.

⁹ *Fragmenta*, 798 D, 800 A, 801 C.

атеизм. Если вера в действующий промысел Бога является критерием, тогда Аристотель и Эпикур должны считаться атеистами¹. Именно потому, что Атик, вслед за Платоном, не подверг материализации идею пространства и тем самым смог взойти к представлению о Боге как трансцендентном, он смог выработать понимание Бога как взаимодействующего со вселенной, не приписывая ему никакого пространственного смысла. За всем этим лежит его убеждение, что мир, рожденный из ничего, приобретает свою действительность от Бога, и его существование поддерживается промыслительным упорядочением всего и вся в нем, так что он укоренен в божественном могуществе, разуме и воле.

Для того, чтобы увидеть, как иудейско-христианская мысль реагировала на разобранные нами идеи греческой философии и в какой мере она их использовала, мы ограничимся Александрийской школой и рассмотрим сначала учение Филона, а затем Климента.

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Филон предшествовал среднему платонизму, который мы рассмотрели выше (в лице Плутарха, Альбина, Апулея и Атика) и, без сомнения, внес вклад в его развитие (это можно, например, увидеть у Атика). Климент же, и Ориген после него, соприкоснулись с греческой мыслью тогда, когда она двигалась в направлении неоплатонизма, и использовали ее как «наковальню», чтобы отчеканить их собственное богословие.

Величайшим достижением Филона было то, что он соединил представление о Боге в библейской традиции, то есть Бога Авраама, Исаака, Якова и пророков как трансцендентного Творца, с учением о Боге в платонизме, где Бог предшествовал космосу, но соотносился с ним. В результате библейская мысль Филона оказалась оформленной в контексте дуализма между чувственным миром и умопостигаемым бытием, и, таким образом, его понимание творения было гармонизировано с тем, о чем Платон говорил в «Тимее»². Филон резюмирует свою собственную

¹ *Fragmenta*, 799 B-D.

² Для ознакомления с эклектической позицией Филона см. отличное резюме по этому поводу в Н. Chadwick, *The Cambridge History of Early Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge, 1967, Part 2, p. 137-157. [На русский язык недавно была переведена книга Кеннета Шенна «Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество». М.: ББИ, 2007, которую можно рекомендовать для ознакомления с философией Филона. — *Прим. перев.*]

позицию на фоне греческой философии в конце его работы «О сотворении мира». Во-первых, выступая против атеистов и поборников мифологий, он провозглашает, что Божество есть, то есть действительно существует (*ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει*). Во-вторых, он провозглашает, что Бог один (*ὅτι θεὸς εἷς ἐστί*) (возражая многобожникам, привносящим в Божество элемент толпы). В-третьих, его утверждение, что «мир возник» (*ὅτι γενήτος κόσμος*), было направлено против тех, кто лишал Бога его превосходства, считая мир нетварным и вечным (*ἀγένητον καὶ αἰδίου*). В-четвертых, мир тоже один (*ὅτι καὶ εἷς ἐστίν ὁ κόσμος*), что направлено против тех, кто думает, что существует множество миров; мир — одно творение Бога и есть универсум всего того, что существует. В-пятых, Бог осуществляет свой промысел по отношению к миру (*ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμος ὁ Θεός*), поскольку он печется о том, что он создал¹.

Важное значение имеет тот факт, что Филон систематически проводит различие между областью умопостигаемого (*κόσμος νοητός*) и областью чувственного (*κόσμος αἰσθητός*)²; при этом он мыслит Бога как трансцендентного и по отношению к области умопостигаемого, и как творца идей³. Именно измышляя идеи и оформляя их, Бог сотворил чувственный, или материальный, мир, приводя физические реалии (*οὐσίαι*) в соответствие с невещественными идеями⁴. Такое представление Филона находилось в резком контрасте с учением Платона о том, что идеи не тварны и не порождены⁵, но соответствовало его учению об абсолютном первенстве и трансцендентности Бога по отношению ко всему, ибо «только Он является вечным Отцом всех вещей, умопостигаемых и чувственных»⁶. Среди умопостижимых идей, сотворенных Богом, находится и ум, и душа⁷ (не идеи космического ума и космической души, которые были отвергнуты Филоном, но идеи индивидуальных умов и

¹ *De officio mundi* [«О сотворении мира»] 61.170-2. [Р. л.: О сотворении мира согласно Моисею / Пер. А.В. Вдовиченко // Филон Александрийский, Толкования Ветхого Завета. М.: ГЛК, 2000. С. 92]

² *Ibid.*, 4. 16, 19; 6.25; 18.55 и т.д. [Там же, с. 53-55, 62]

³ *Ibid.*, 7.29, 10.36; 21.66; 44. 129; 46.134. [Там же, 56-57, 64-65, 8182-83]

⁴ *Ibid.*, 4.16, 18; 7.29 [Там же, с. 53, 54, 56]; в другом месте *Allegoriae Legum* [«Аллегории законов»] 1.9.21-3, 10.2.4 и т.д.

⁵ Plato: *Timaeus*, 28 A, 29 A [Р. л.: Платон, «Тимей». Соч., т. 3, с. 432-433], 52 A; *Philebus*, 15 B [Р. л.: Платон, «Филеб». Соч., т. 3, с. 11-12.]

⁶ Philo, *Virtutibus* [«О добродетелях»], 39.214.

⁷ *De officio mundi*, 7.29; 44.129-30; 48.139 [Там же, с. 56, 81, 84]; *Allegoriae Legum*, 1.1.1; 9.21-22; 13. 42.

душ)¹. Эти идеи не только мысли Бога, которые он производит в своем уме, но и те произволения (*δύναμεις*), посредством которых он придает форму и порядок тварному миру². Эти идеи собираются и поддерживаются вместе тем, что Филон называет *Логосом* (*Λόγος*), то есть «Идеей всех идей» (*ιδέα ιδεών*)³. У этого *Логоса* два аспекта: с одной стороны, он является не тварным божественным Логосом, действующим божественным умом или мышлением, но с другой стороны, он обладает признаками тварности, ибо содержит внутри себя идеи, сотворенные Богом⁴. Таким образом, можно сказать, что *Логос* осуществляет посредничество между не тварной разумностью Бога и той тварной разумностью, которой Бог наделил вселенную⁵. С одной стороны, *Логос* является божественным образом, а с другой стороны, он содержит в себе идеи, которые являются архетипами всего творения⁶.

Именно исходя из этого и следует понимать доктрины Филона об абсолютном творении и действующем промысле. Тот факт, что области умопостигаемого и чувственного являются тварными, придает началу (*ἀρχή*) абсолютный смысл, эквивалентный творению из ничего (*γέγωνεν ὄντως*)⁷. Бог «создал все вещи, которых до этого не было», так что он не только Устроитель (*δημιουργός*), но и Творец (*κτίστης*)⁸.

¹ См. H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, MA, 1947, p. 213ff, 306f, 326, 363ff, 390f.

² *De mutatione nominum* [«О перемене имен»], 21.122; *De specialibus legibus* [«Об особенных законах»], 1.8.45-48; *De cherubim* [«О херувимах»], 31.106 [Р.п.: О херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Канне / Пер. Е.Д. Матусовой // Там же, с. 135].

³ *De migratione Abrahami* [«О странствии Авраама»], 18.103; *De opificio mundi*, 6. 25 [Там же, с. 80].; *Quaestiones in Exodum* [«Вопросы на Книгу Исхода»], 11.124.

⁴ *De vita Moysis* [«О жизни Моисея»], 2.25.127; *Quis rerum divinarum heres sit* [«О том, кто наследует божественное»] 48.230-31; *De opificio mundi*, 5.20; 8.30-31 [Там же, с. 54, 56].; *De somniis* [«О сновидениях»] 1.11.62; 2.6.45; *Allegoriae Legum*, 3.61.175; *De decalogo* [«О десяти заповедях»], 11.47, 25.134; *De mutatione nominum*, 31.169; *De migratione Abrahami*, 15.80-81; *De sacrificiis Abelis et Caini* [«О жертвах Авеля и Каина»] [Р.п.: О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и его брат Каин / Пер. О.Л. Левинской // Там же, с. 135]., 18.66; *De plantatione* [«О насаждении»], 5.18, и т.д.

⁵ *Quis rerum divinarum heres sit*, 42.205-6, 42.207f; *De somniis*, 2.6.45; *Quaestiones in Exodum*, 11.68.

⁶ *De specialibus legibus*, 1.8.81; *De confusione linguarum* [«О смешении языков»], 28.147f; *De somniis*, 1.41.240; *De fuga et invent* [«О бегстве и обретении»], 10.101; *De vita Moysis*, 2.13.127; *De opificio mundi*, 9.34; *De ebrietate* [«Об опьянении»], 33.133; *Allegoriae Legum*, 3.31.96; *Quis rerum divinarum heres sit*, 48-230f.

⁷ *De providential* [«О провидении»], фрагмент, цитированный Евсевием, *Praep. Evang.* [«Приготовление Евангелия»] 7.21, 336 В.

⁸ *De somniis*, 1.13.76.

«Он привел мир из небытия к бытию» (ἐκ τοῦ μὴ ὄντως εἰς τὸ εἶναι)¹. Это предполагает начало вселенной во времени, но в том смысле, что само время вызывается к существованию в акте творения². «В начале Бог сотворил небо и землю». Здесь начало не должно пониматься как начало во времени (ἀρχή ... τῆν κατὰ χρόνον), поскольку никакого времени не было до того, как мир был сотворен (χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου), но оно появилось либо вместе с миром, либо сразу за ним³. Именно в этом смысле можно сказать, что было такое «время», когда мира не было (ἦν πότε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν)⁴. Проводя различие между темпоральным первенством и онтологическим приоритетом⁵, Филон утверждал, что время, отражающее движение в тварной вселенной⁶, то есть связанное с последовательностью и числом, является носителем порядка (τάξις) и красоты (καλόν), которые присущи тварной вселенной. «Порядок же есть последовательность и связь между некими предшествующими и последующими [элементами]»⁷. Это исключительно важно, ибо здесь Филон использует тот ход мысли Платона, когда последний вынужден был говорить о приоритете творения и пространстве как вместилище порядка, применяя эту мысль ко времени, сопровождающему постоянно идущие процессы в тварной вселенной⁸. Таким образом, он приводит «космос, судьбу, последовательность и соответствие всех вещей в их нерушимом единстве» под божественный контроль⁹.

Благодаря такому ходу мысли о Боге Филону удалось освободиться от неумолимого закона необходимости (ἀνάγκη) и судьбы (μοῖρα или εἰμασμένη), который доминировал в греческом мышлении, что позволило ему развить доктрину божественного промысла как осуществляемого не только по отношению к космосу как целому, но также по отно-

¹ *De vita Mosis*, 2.48.267.

² *De officio mundi*, 7.26; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 18.68; *Allegoriae Legum*, 1.2.2.

³ *De officio mundi*, 7.26 [Р.п. см. выше, с. 55]; ср. Pseudo-Philo, *De aeternitate mundi* [«О вечности мира»], 10.52.53.

⁴ *De decalogo*, 12.58; ср. *De specialibus legibus*, 1.2.266.

⁵ Кажется, что оп имеет здесь в виду «Категории» Аристотеля: *Categoriae*, 12, 14a, 26-35. [Р.п.: «Категории», гл. 12, 26-35. Соч., т. 2, с. 86-87].

⁶ *De officio mundi*, 7.24f [Там же, с. 55]; *De somniis*, 1.32.186; *Quod Deus sit immutabilis* [«О том, что Бог неизменен»], 6.32 [Р.п.: Филон. О том, что Бог не знает перемен / Пер. Е. Д. Магусовой // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003. С. 155].

⁷ *De officio mundi*, 7.28 [Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета... С. 55-56].

⁸ Plato, *Timaeus*, 34 Cff, 37Dff. [Р.п.: Платон, «Тимей». Соч., т. 3, с. 437, 439.]

⁹ *De mutatione nominum*, 23.135.

шению к событиям и личностям в нем¹. Такая возможность напрямую следовала из доктрины творения у Филона, в которой сам Бог придал вселенной порядок и продолжает находиться в отношении с ней, исходя из своей трансцендентной свободы как ее Творец². При этом отрицание божественного промысла соответствовало бы тому, что мир не тварен³. Таким образом, при условии, что мир был сотворен Богом из небытия, что являет собой верховное чудо, оказывается нетрудным понять, что Бог может распоряжаться в отношении порядка своего собственного творения в соответствии с присущими ему целями⁴. В своей самодостаточности и свободе Бог правит вещами так, как он соизволит в соответствии с законом и справедливостью, и в то же время вещи происходят по повелению Отца. В этом отрывке Филон также указывает, что Бог не нуждается ни в чем, что вне его, будь это сотворение мира или же осуществление закона и порядка в мире посредством неких независимых сил, ибо Бог действует прямо и непосредственно⁵.

Именно здесь, в контексте взаимодействия Бога и мира, преважную роль играет доктрина Филона о *Логосе*, ибо *Логос* является божественным делом (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ)⁶. *Логос* является инструментом, посредством которого и через который Бог творил, формировал и упорядочивал мир⁷, и средством, с помощью которого он продолжает управлять и направлять его дела⁸. Ясно, что Филон использует в этих отрывках представление о *Логосе* не как о некой безличной рациональности, присущей вселенной, а как о разумно-непосредственной активности Бога

¹ *De migratione Abrahami*, 33.186.

² *De officio mundi*, 2.9f. [Р.п. см. выше, с. 52]. Было бы неблагочестивым мыслить о Боге как о пребывающем в бездействии.

³ *De somniis*, 2.43.283; *Allegoriae Legum*, 3.3.7. В большей части то же учение было яро защищено Псевдо-Филоном (*De aeternitate*) против Аристотеля и стоиков, в частности против представления о том, что вселенная будет разрушена мировым пожаром. См. Ehrhardt, *The Beginning. A study in the Greek philosophical approach of the concept of Creation from Anaximander to St. John*. p. 187f, 192, 195.

⁴ *De vita Mosis*, 1.38.212; 2.48.267.

⁵ *De officio mundi*, 14.46 [Там же, с. 60].

⁶ *De sacrificiis Abelis et Caini*, 18.65; *De vita Mosis*, 1.51.283; ср. *De decalogo*, 11.47.

⁷ *Allegoriae Legum*, 3.31.96; 32.99; *De Cherubim*, 35.127 [«О херувимах»] [Там же, с. 139]; *De migratione Abrahami*, 1.6; *De fuga et invent*, 18.94-95, 97; *De somniis*, 1.41.241; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 3.8-9; *De spedalibus legibus*, 1.16.81 [«Об особенных законах»]; *Quod Deus sit immutabilis*, 12.57 [«О том, что Бог неизменен»] [Р.п.: Историко-философский ежегодник, 2002. С. 145-146.].

⁸ *De Cherubim*, 11. 36 [Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 120-121]; *De migratione Abrahami*, 12.67; *De mutatione nominum*, 19.114; 20.116.

во вселенной. Более того, в мышлении Филона существенно принижена роль всех промежуточных посредников между Богом и миром несмотря на то, что при этом исповедуется радикальная трансцендентность Бога по отношению ко всему тварному бытию¹. Однако вопреки ожидаемому проблема зла не представляет особой трудности для Филона. Он непреклонен в отношении того факта, что «зло не вызвано Богом». Когда что-то злое случается в мире, не следует перелагать вину за это на Бога, а следует видеть в этом просто некую случайность. Землетрясения, молнии и эпидемии не есть какие-то божественные посещения, а являются просто чем-то вторичным, происходящим в природе². Исток человеческого зла следует искать в конфликте между неразумным (иррациональным) и разумным (рациональным) в душе человека³. Филон озабочен здесь тем, что нам не следует думать ни о чем, что недостойно Бога, так что появление зла следует списать на счет «других помощников»⁴. Сам Бог не участвует во зле⁵. Поэтому необходимо допустить существование ангелов зла, чтобы объяснить наличие зла в элементах тварного мира⁶. Таким образом, мы видим, что мысль Филона сползает в старый эллинистический дуализм между добром и злом, духом и материей, значительное мифологическое влияние которого проявилось в расцвете гностицизма⁷.

В свете его учения об абсолютной трансцендентности Бога по отношению к вселенной, происхождении вселенной из ничего, ее наделенности тварной разумностью, являющейся образом божественного *Логоса*, а также постоянного божественного взаимодействия с природным миром, людьми и событиями, уместно поставить вопрос, как Филон мыслил отношение Бога к *пространству*? Для того чтобы получить ответ на этот вопрос, нам следует вспомнить о том тройственном различении, которое Филон проводил по отношению к тому, что понимается под «местом».

«Место можно постигнуть тремя способами: сначала как пространство, заполненное телом, затем как божественный *Логос*, который сам

¹ Дискуссию по этому вопросу см. в Wolfson, *Philo*, p. 279ff, 282ff, 292ff.

² *De providential*, 2.53-54; Eusebius, *Praep. Evangel.*, 8.14.644; *De fuga et invent*, 13.65f.

³ *De spedalibus legibus*, 4.23.123 ff; *De opificio mundi*, 46.134 [Р.п. см. выше, с. 82-83]; *Allegoriae Legum*, 1.12.31.

⁴ *De fuga et invent*, 13.70; *De opificio mundi*, 24.75 [Там же, с. 67]; *De confusione linguarum*, 35.179; *Quaestiones in Exodum*, 1.23; 11.33.

⁵ *De spedalibus legibus*, 2.3.11; *De opificio mundi*, 52.139 [Там же, с. 84]; *De agricultura*, 28.128f.

⁶ *De confusione linguarum*, 35.179; *De Abrahamo*, 28.143; *De fuga et invent*, 13.68ff.

⁷ См. в особенности *De fuga et invent*, 12.62-64.

Бог наполнил целиком и полностью нематериальными силами. В-третьих же, сам Бог называется местом в том смысле, что он объемлет все вещи, но сам не объемлется ничем; Бог является прибежищем для всего, и он сам есть пространство для себя, ибо он сотворил место для себя и объемлется только сам собою. Что касается меня самого, я не есть место, но нахожусь в месте; таким же образом и все сущие, ибо то, что содержится, отличается от того, что его содержит. Божество же, не будучи объемлемым ничем, с необходимостью есть свое собственное место»¹.

В этом очень важном и проясняющем отрывке Филон суммирует многое из его разных сочинений. Будет полезно, если мы рассмотрим каждый из трех смыслов, придаваемых пространству или месту, поочередно.

[1] Пространство рассматривается как физическое вместилище, которое он часто различает как «телесное (соматическое) пространство»². «Бог...создал пространство и место одновременно с телесными сущностями»³. Филон использует такой язык, в котором сводятся воедино представления Платона, Аристотеля и стоиков. Платоновское вместилище (*ὑποδοχή, μήτηρ, τιθήνη, ἐκμαγείον, χώρα* и т.д.) интерпретируется в духе Аристотеля как нечто материальное (как *ὑλη*)⁴ в одном ряду с его представлением об объемлющем: «объемлющее является мерой того, что оно объемлет»⁵. Иногда все это модифицируется под влиянием стоической концепции пространства как то, что обладает и чем-то занято. В этом случае Филон использует такие термины, как *ἐπέχειν, κατέχειν*, а также *χωρεῖν*, хотя, кажется, что он применяет их к активному агенту (такому, как Логос), а не к материальному телу⁶. Несмотря на то, что пространственное вместилище сотворено вместе со всем материальным миром, само по себе оно аморфно, бесформенно, не геометрично и бескачественно, некий неопределенный состав (здесь так-

¹ *De somniis*, 1.11.62-64.

² *De fuga et invent*, 22.124; *De mutatione nominum*, 14.90; 37.209; *De somniis*, 2.6.42.

³ *De confusione linguarum* [«О смешении языков»], 27. 136. Время возникло вместе с местом и пространством, поскольку они «близнецы». *Quaestiones in Genesim* [«Вопросы на книгу Бытия»], 26.8.187.

⁴ *De plantatione*, 2.1.5 [«О насаждении»]; *Quis rerum divinarum heres sit*, 32.130; *De Cherubim*, 35. 125 [Там же, с. 139]; *Quaestiones in Genesim*, 4.60; *De ebrietate* [«Об опьянении»], 14.61.

⁵ *Quis rerum divinarum heres sit*, 47.227; *De somniis*, 1.11.63; *De fuga et invent*, 14.75; *Allegoriae Legum*, 1.14.44.

⁶ *De somniis*, 1.11.63ff, 12.68; *Quis rerum divinarum heres sit*, 45.225; *De posteritate Caini*, 2.5; 47.163 [Р.п.: О потомках надменного Каина и о его изгнании / Пер. А.В. Рубана // Там же, с. 252, 287]; *De fuga et invent*, 14.75.

же используется стоический термин οὐσία¹), из которого Бог сотворил мир и оформил его². Неудивительно в свете этого, что Филон вынужден переинтерпретировать платоновское представление о бесформенной среде (ἐκμαχέϊον) как о том, что представляет собой репродукцию или отпечаток *Логоса* в творении, или некой умопостигаемой архетипической реальности³. Такова у Филона концепция места в чувственном космосе.

[2] Представление о пространстве также может быть применено к области умопостигаемых нематериальных сущностей, а именно оно может быть понято как то место, в котором содержатся идеи. Невозможно мыслить об умопостигаемом космосе как находящемся в некоем месте в физическом смысле. По аналогии о нем можно мыслить не более как об интеллектуальном образе града, который в уме зодчего не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя⁴. Точно так же и «мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного *Логоса*, упорядочившего [все] это. Да и какое могло быть иное место для Его сил, способное принять и вместить, не скажу все, но хотя бы одну единственную чистую [идею]!»⁵ Это очень напоминает платоновскую эпистемологическую концепцию вместилища, хотя Платон очень редко пользовался подобным языком для ее выражения⁶. Филон, однако, понимает ее двумя различными способами. С одной стороны, он думает о *Логосе* как месте (τόπος), наполненном бестелесными силами и бестелесными словами, исходящими от Бога, посредством которых он привносит порядок и цель во вселенную, а с другой стороны, он мыслит о *Логосе* как о том месте, где мы встречаем его, где мы просвещены и умиротворены его Словом и где мы поклоняемся ему (хотя сам Бог и отделен от тварного мира и не может быть постигнут чувственным образом)⁷. Хотя Филон пришел к этому через аллегорическое толкование отрывка из Ветхого Завета (Быт 28:11-17), здесь содержится больше, чем просто

¹ οὐσία в небогословском контексте имеет несколько значений: реальность, субстанция, сущность, материал, элемент. — *Прим. перев.*

² *De officio mundi*, 5.21ff [Р.п. см. выше, с. 54]; *De somniis*, 2.6.45; *Quis rerum divinarum heres sit*, 27.133f, 140; *De plantatione*, 2.1.3ff; *De mutatione nominum*, 12.135; *De spedalibus legibus*, 1.60.328f.

³ *De officio mundi*, 23.71; 51.146 [Там же, с. 66, 86]; *De somniis*, 2.31.206; *Quis rerum divinarum heres sit*, 12.58; 37.181; 48. 231; *De mutatione nominum*, 39.223; *De spedalibus legibus*, 2.19.152; 3.15.83; *De fuga et invent*, 2.13; *Quod Deus sit immutabilis*, 9.43 [Р.п.: Историко-философский ежегодник, 2002. С. 156].

⁴ *De officio mundi*, 4.17; 5.20 [Там же, с. 53-54].

⁵ *Ibid.*, 5.20 [Там же, с. 54].

⁶ Ср. Plato, *Phaedrus*, 247 C [Р.п.: «Федр». Соч., т. 2, с. 156].

⁷ *De somniis*, 1.11.62ff; 12.68ff; 21.127f; 32.184ff.

метафорическое представление о месте, ибо он пытается сформировать реляционное понимание места как того «там», где происходит встреча с Богом через его *Логос*, в которой мы на самом деле не достигаем бытия самого Бога (πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι Θεὸν ἐλθεῖν)¹. Характерным для Филона является то, что все его рассуждения о *Логосе* оказываются приспособленными к его концепции *Логоса* как месте умопостигаемых идей, или как *Идеи всех идей*². По сути, здесь идет речь о такой концепции места, которая соответствует природе умопостигаемого космоса.

[3] Тот же термин «место» может быть применен и по отношению к самому Богу, который трансцендентен Логосу (ὁ πρὸ τὸν λόγον Θεός), но, конечно, в другом смысле по сравнению с тем, как Бог трансцендентен по отношению к месту (πρὸ τόπων)³. Трудным, так же как и в физике, является вопрос о «месте», когда мы спрашиваем, «где» находится существо и находится ли оно «вообще в чем-нибудь». Поскольку все, что *существует*, занимает некое пространство, нам следует говорить о Боге, который просто *есть* (τὸ ὄν) и которому нельзя приписать модус существования. Некоторые приписывают ему то или иное место в космосе или за его пределами. На это можно возразить, что Нетварный и Единственный не имеет сходства с тварными вещами и превосходит их все вместе взятые, так что даже самый пронизательный ум не в силах постичь его и признает свою неадекватность в попытках выразить свое отношение к Богу в терминах пространства⁴. Таким образом, если мы попытаемся применить понятие места по отношению к природе Божества, мы не сможем приписать Богу места, то есть говорить, что у него «есть место», поскольку, в соответствии с истинной, присущей тому, о ком мы говорим, «он объемлет, но не объемлем»⁵. По тем же причинам мы не можем мыслить о вселенной как подходящем «месте пребывания» Бога⁶. С другой стороны, «нет такого места для человека, где не было бы Бога», поскольку Бог пронизывает и заполняет все⁷.

¹ *De somniis*, 1.11.66.

² *De migratione Abrahami*, 18.103; *De opificio mundi*, 5.20 [Р.п. см. выше, с. 54]; 6.25; ср. *De spedalibus legibus*, 3.26.207.

³ *De somniis*, 1.11.67; 19.117.

⁴ *Ibid.*, 1.32.184.

⁵ *Ibid.*, 1.32.185. Тот факт, что Бог объемлет все, но не объемлемся, постоянно отмечается Филоном. Тот не прав, кто думает о Боге не как об объемлющем но как об объемлемом. *Allegoriae Legum*, 3.2.6.

⁶ *Allegoriae Legum*, 1.14.44.

⁷ *Ibid.*, 3.2.4-6; ср. *De fuga et invent*, 14.75. [В современном лингвистическом оформлении такая концепция о присутствии Бога в мире в его эмпирическом отсутствии называется панэнтеизмом. — Прим. перев.]

Пространственный язык может быть использован в отношении Бога символически, когда о нем говорят как о «прибежище всей вселенной», поскольку он источник всей жизни, или «родина», где обитает Слово, или же «дом»¹, нетелесное пространство нетелесных идей, ибо он является истоком и прототипом всего тварного². Выражаясь так, как подобает предмету рассмотрения, «Бог является местом для самого себя в своей полноте и достаточности для себя, а все другие вещи, нуждающиеся в своем основании, бессмысленные и пустые сами по себе, наполняются и объемлются им, в то время как он не объемлется ничем, будучи Одним и Всем»³. Поэтому нам следует мыслить о Боге самом по себе, как вознесенном за пределы места и времени. Как чистое бытие он недоступен для нашей мысли, и мы не в силах сформировать представления о нем, как он есть в себе⁴, но мы можем мыслить о нем, что касается его могущества, как Основании (τὸ αἴτιον), которое печется обо всем и силы которого всеприсутствуют до краев вселенной, переплетая и соединяя все невидимыми связями так, что мы мыслим о Боге как трансцендентном и за пределами всего того, что он сотворил, и даже за пределами тех сил, посредством которых он творит и объединяет вселенную⁵.

Очевидно, что главная идея Филона в отношении Бога к пространству состоит в том, что Бог объемлет все, но сам не объемлется ничем. Для ясности, однако, необходимо подчеркнуть три момента. (1) Когда Филон использует аристотелевский язык о вместилище, применяя его к Богу, следует понимать, что он делает это только для словесного выражения того, что Бог объемлет вселенную в смысле его всемогущества, творя ее и придавая ей присущий порядок, а также поддерживая ее бытие. Он является источником пространственного и временного порядка во вселенной, оставаясь преобладающим и превосходящим по отношению к нему. (2) О Боге следует мыслить как об имманентном вселенной, наполняющем собой все и вся, только в контексте его абсолютной трансцендентности (инаковости по отношению ко вселенной), как того Единого, перед которым вселенная предстоит. Именно поэтому, когда Филон говорит о нескончаемом божестве-

¹ *De fuga et invent*, 14.76.

² *De cherubim*, 14.49.

³ *Allegoriae Legum*, 1.14.44.

⁴ Ср. с *De posteritate Caini* [«О потомстве Каина»], где Филон сравнивает вхождение Моисея в густой мрак, где был Бог (Исход, 20.21) с попытками концептуализирования в отношении недоступного бытия Бога. Бог как первопричина всего не во мраке и не в каком-либо месте, а «за пределами пространства и времени».

⁵ *De posteritate Caini* 5.14 [Там же, с. 254-255]; *De confusione linguarum*, 27.136f; *Quaestiones in Exodum*, 24.12.40.

ственным взаимодействии с миром и с людьми, он постоянно использует выражения, делающие ясным абсолютный приоритет и свободу Бога по отношению ко всему тварному. (3) Если говорить о взаимодействии Бога с миром, то никакие слова, выражающие движение из одного места в другое, вверх или вниз, направо или налево, вперед или назад, не применимы в отношении его бытия как такового, ибо нам не следует постигать Бога в терминах перемещения или изменения положения: «предполагать, что Бог подходит, отходит, спускается или поднимается, или вообще принимает те же позы и совершает те же движения, что и живые существа, было бы громадным нечестием». Именно поэтому доступный человеку язык Священного Писания, когда говорится, что «Сошел Господь...», следует понимать как образ и метафору¹.

Трактовка Филоном проблемы возможности применения пространственных представлений для понимания взаимодействия Бога и мира представляет особый интерес в виду тех проблем, которые стояли перед Христианской церковью в вопросе о воплощении. Что касается людей, то всякий понимает, что «сойти» — значит одно место оставить, а другое занять; но подобное изменение положения не применимо к Богу². Филон поясняет:

«А Бог заполняет собою всю вселенную. Он не объемлем, но объемлет, и Ему одному дано быть повсюду — и нигде. Нигде, потому что пространство и место Он создал Сам одновременно с телесными сущностями, создатель же не объемлется ничем из созданного — это бесспорно; а повсюду, потому что Он распространил силы Свои по суше и по воде, по воздуху и небу, ни единой частицы не лишив своего присутствия — напротив, Он скрепил все воедино, прошив невидимыми нитями, дабы никогда не распалось»³.

РАННЕЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Обращаясь к ранней христианской литературе Александрийской богословской школы, верной апостольскому преданию, в особенности к сочинениям Климента и Оригена, мы находим, что непреложными и центральными в их учении были следующие положения: трансцендентность Бога по отношению ко всему пространству и времени, сотворение им мира видимого и

¹ *De confusione linguarum*, 27.134, 139.

² *Ibid.*, 27.135; *De posteritate Caini* 2.7 [Там же, с. 253].

³ *De confusione linguarum* [«О смешении языков»], 27. 136; ср. *Allegoriae Legum* [«Аллегории законов»] 3. 17.51f.

невидимого, божественное промыслительное взаимодействие с творением и его разумное устройство, его спасительное домостроительство во всей человеческой истории с самого ее начала и, превыше всего, воплощение Сына и Слова Божьего, через которого нам дано знание Бога и через которого показано, что отношение между Богом и миром людей возможно только через Сына. Александрийские богословы были озабочены тем, чтобы развить и поддержать их учение в контексте «Эллинской истины» с помощью разума и науки того времени. Здесь они проявили себя, в частности, как большие знатоки среднего платонизма, и не в последнюю очередь Филона, который дал убедительный пример того, как можно соотнести библейское откровение с греческой мыслью и культурой.

Аналогичный подход был принят церковью и за пределами Александрийской школы и оказал определенное влияние на нее. Это следует, например, из того, как важный отрывок из «Пастыря» Ермы был использован в Александрии: «Прежде всего верь, что един есть Бог, все сотворивший и устроивший, все приведший из небытия в бытие, Который все содержит, но сам не содержится ничем»¹. Определенно отцы церкви все время были озабочены тем, чтобы отвергнуть мифологический синтез Бога и космоса где бы он ни появлялся, будь то стоическая мысль, пифагорейцы, атомисты, эпикуреанцы или же последователи Аристотеля и Платона. То же самое касалось мифологического искажения христианского учения у разного сорта гностиков. Нет необходимости здесь развешивать в деталях этот момент, указав лишь на общие аспекты их позиции об отношении между Богом и пространством².

Климент Александрийский воспринял от Филона не только его позицию, разъединяющую области чувственного и умопостигаемого, но также его идею о двойном творении, то есть творении мира идей и мира материальных вещей³, отвергая при этом орфическое представление, близкое сердцу платоников и пифагорейцев о том, что душа есть искра божественного, в пользу библейского учения, в котором душа и

¹ Hermas, *The Shepherd* 1 [Р.п.: Апостол Ерма, «Пастырь» 2.1. М.: Лествица, 2004. С. 60-61]. Ср. с библейским текстом (2 Мак 7.14). Этот отрывок процитирован из Оригена (Origen, *De principiis*, 1.3.3 [Р.п.: Ориген, «О Началах». Самара: «РА», 1993. С. 61]). См. также Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.22.1; 4.20.2 [Р.п.: Иринея Лионский, «Против ересей», творения. М.: Паломник, 1996. С. 85, 369]; и *Demonstration*, 4 [Р.п.: Доказательство апостольской проповеди / Пер. Н.И. Сагарды // Там же, с. 570].

² См. изложение этого в *Space, Time and Incarnation*, Edinburgh: T & T Clark, 1997, ch. 1, pp. 1-21. [Р.п.: Проблема пространственных представлений в никейском богословии, «Страницы», 2006. С. 260-279; или с. 70-90 данного издания].

³ Clement of Alexandria, *Stromatias* 2.74-77; 6.15.115-117 [Р.п.: Климент Александрийский, «Строматы». СПб: Из-во Олега Абышко, 2003, т. 1, с. 300-302; т. 3, с. 63-64.]

тело являются сотворенными Богом в абсолютном смысле¹. Климент отверг представление о вечности мира, ибо время было сотворено Богом вместе с миром²; при этом он более основательно развил учение о божественном промысле по сравнению с тем, что можно было найти в нехристианских источниках и даже по сравнению с учением Филона. Его понимание воплощения было развито в свете представления о непосредственной и активной вовлеченности Бога в попечительство и поддержание мира³.

Здесь можно отметить четыре кардинальных момента в раннехристианском понимании отношения Бога к пространству⁴.

[1] Не существует естественного или необходимого отношения между Богом и творением. Бог-Творец остается в отношении первенства и свободы к тому, что он создал согласно своей воле⁵. Более того, тот Бог, который трансцендентен по отношению ко всей вселенной и который за пределами пространства и времени, один, так что представление о двух богах в стиле Маркиона порождает чисто мифологический вопрос о разных местах для каждого из этих богов⁶. Подобные трудности принуждают наше мышление отказаться от любого наивного синтеза между Богом и дифференцированной и разделенной реальностью.

[2] В отношении его божественного бытия о Боге следует мыслить как отдаленном от нас, но в отношении его всемогущества — как близком к нам⁷. Мы находим эту идею у Филона, но Климент доводит ее до утверждения, что невозможно мыслить о Боге как объемлющем вселенную в том же смысле, как невозможно мыслить о нем как об объемлемом вселенной⁸. Весь отрывок, посвященный этому, представляет большой интерес:

¹ *Stromaties*, 5.13.88 [Р.п.: т. 2, с. 196.]; *Paedagogos*, 1.17. [Р.п.: «Педагог»]

² *Stromaties*, 5.14. 89, 92; 6.16.142, 145. [Р.п.: т. 2, с. 197-8; т.3, с. 77-79.]

³ См. мое эссе о концепции *икономии* у Климента в *OIKONOMIA, Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (edit. By F. Christ), 1967, p. 223ff.

⁴ См. о развитии христианской мысли после Климента «The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology». *The Ecumenical World of Orthodox Civilisation, Russia and Orthodoxy*, Vol. III, *Essays in honor of Georges Florovsky*, edit. By A. Blane and T. Bird, The Hague, 1973, p. 43-70.

⁵ *Stromaties*, 2.16.75; 5.11.71; 5.14.141; 7.5.28 [Р.п.: «Строматы», т.1, с. 301, т. 2, с. 187, 225; т. 3, с. 211.]; *Paedagogos* [«Педагог»] 1.8.62; 9.88; *Protrepicus*, 4.63 [Р.п.: «Увещевание к язычникам». СПб: Из-во Олега Абышко, 2006. С. 96-98.]

⁶ *Stromaties*, 2.2; 5.1.4 [Р.п.: «Строматы», т. 1, с. 262-266; т. 2, с. 148]. Здесь Климент следует Иринею Лионскому, *Adv. Haer.* 2.1.4.

⁷ *Stromaties*, 4.25.156f; 5.10.65; 5.11.68. [Р.п.: «Строматы», т. 2, с. 68, 183, 185].

⁸ Ср. с Филоном *De posteritate Caini* 6.20 [«О потомстве Каина»] [Р.п.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. С. 255-256.]

«Процесс познания, при условии правильного руководства, ведет нас от искусницы во всем, Премудрости, которая оформила весь мир, к самому творцу этого мира, существу непостижимому и неуловимому, вечно ускользающему от взора исследователя. Но этот же Бог, сколь бы далеко ни отстоял он от человека, удивительным образом находится в то же время и близ него. “Я Бог приближающийся”, — говорит Господь. Далекый в своем существе (ибо как сотворенное может быть сродни не тварному?), он близок через свою силу, которая все объемлет. “Если делает кто что-нибудь тайное, я ли не увижу его?”¹ Мощь Бога постоянно присутствует, охраняя, благодетельствуя и руководя нами своею силой. Потому и Моисей, убедившись в том, что своею мудростью человек не в состоянии познать Бога, сказал: “Яви мне Себя Самого.” И силится он проникнуть во мрак, где гремел глас Божий, то есть туда, где пребывает непреступная и невидимая мысль всего сущего. Но Бога нет ни в облаке, ни в другом месте. Он за пределами пространства и времени и не объемлетя свойствами тварных вещей². Точно так же его не найти ни в одной части, он ничего не содержит в себе и ни в чем не содержится, не может быть ограничен чем-либо или разделен. “Какой дом построите мне”, — говорит Господь³. Даже и сам он не создал себе дом, будучи безграничным. И хотя небо называется его престолом, он все же не заключен в нем, но лишь покоится на нем, довольный делом рук своих”⁴.

В этом отрывке содержится библейское понимание трансцендентности Бога по отношению к пространству и времени и вселенной как целому, Бога, который не может быть объемом и локализован каким-либо образом⁵. Смысл такого понимания состоит в том, чтобы откорректировать то, что не было понято в греческой мысли, а именно то, что отношение Бога к миру, который он сотворил ни в каком смысле не может быть конструировано как пространственное отношение.

[3] Когда же мы подходим к вопросу о воплощении Сына Божьего, его пришествия в мир, его страстях и вообще ко всему спасительному домостроительству в человеческом существовании и истории, Климент вынужден иметь дело с проблемами, которые не знал Филон. Он, однако, не интер-

¹ Здесь делаются библейские ссылки на книгу Иеремии (Иер 23:23-24).

² Это ссылка на Филона *De posteritate Caini* 5.14 [«О потомстве Каина»] [Р.п. см. выше, с. 254-255].

³ (Ис 66:1) и (Деян 7:49). См *Stromaties*, 7.5.28-31. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 211.]

⁴ *Stromaties* 2.5.3-6.3 [Р.п.: «Строматы», т.1, с. 264-265.] В последнем предложении делается ссылка на (Ис 66:22) и (Деян 7:49)

⁵ См. в особенности *Stromaties*, 1.11.52; 6.15.122-127 [Р.п.: «Строматы», т.1, с. 107; т. 3, с. 66-70] и *OIKONOMIA*, Op. cit., p. 225ff.

претирует воплощение просто как детализацию имманентной деятельности Бога в мире, а выявляет внутреннюю связь между спасительным домостроительством во времени и божественным промыслом по отношению ко вселенной, усматривая основание этого домостроительства в божественном бытии и божественной воле. Воплощение понимается как «домостроительное предопределение» Богом человеческого спасения. Климент настаивает на том, что «научный» подход к воплощению предполагает отбрасывание всех предрассудков в мышлении и такое эвристическое исследование, в котором мы стремимся постичь воплощение в соответствии с его природой (κατὰ φύσιν) и исходя из его истины (ἀλήθεια). Он признает, что, если мы подойдем к воплощению с позиций заранее сформировавшихся представлений, приход Христа и страсти Господни покажутся некими мифами или иносказаниями; это может произойти, только если домостроительство будет отделено от божественного промысла и тем самым воплощение не будет достигнуто в его собственной истине¹.

С другой стороны, Климент трактует Воплощенного Сына как божественный Логос. Он отвергает эллинистическое представление о Логосе как λόγος προφορικός² и использует мистическую герменевтику Филона о вхождении первосвященника в святая святых, или ноэтический космос, и его снисхождение оттуда снова в космос чувственных вещей³, но следует Новому Завету, отождествляя Христа с предсуществовавшим Логосом, или Божьим Сыном, который является не просто божественной эманацией, но сам есть Бог и человек, посредник между Богом и человеком⁴. Христос есть ὁ πρῶτος λόγος (Первологос), ὁ πρῶτος σωτήρ (Перво-спаситель), так что это он, то есть тот, кто есть сущий («Аз есмь Сый»), и есть в Логосе, кто был с Богом (ὁ ἐν τῷ ὄντι ὄν) и кто сошел к нам. Это означает, что вся активность Слова или Сына Божьего на земле, в его человеческом домостроительстве, соотносится с волей Отца Вседержителя, так что Сын является энергией Отца⁵. В результате домостроительству Спасителя во времени было придано значение объективной и постоянной действительности, происходящей из предвечной божественной воли. При этом структурированность и концептуальность

¹ *Stromaties*, 7.5.28, 6.31. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 211-214.]

² То есть «слово произнесенном, выраженном». *Stromaties*, 5.1.6(3); 7.10.55 [Р.п.: «Строматы», т. 2, с. 149; т. 3, с. 228.]

³ *Stromaties*, 5.6.34 (7), 37.1ff, 39.1ff. [Р.п.: «Строматы», т. 2, с. 166-168.]

⁴ *Stromaties*, 3.10.68; 6.7.54; 7.2.5 (4); ср. 5.6.40. [Р.п.: «Строматы», т. 1, с. 434; т. 3, с. 35-6; 198. Ср. с т. 2, с. 168-9.]

⁵ *Stromaties*, 7.2.6-7. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 199-200.]; *Protr.*, 1.4.7. [Р.п.: «Увещевание к язычникам», с. 49-50, 52-53.]

веры так, как она реализуется в рубриках пространства и времени, оканчивается укорененной в разуме и активности самого Бога, понимая, что о таких представлениях, как форма и движение, предстояние на троне или место, а также правое и левое, не следует думать как атрибутах, относящихся к Отцу вселенной в его предвечном бытии¹.

Христианской церкви предстояло еще разобраться с многими проблемами, но Климент сформулировал достаточно четко, что любой мифологический синтез между Богом и космосом, который располагал Бога в некоем верхнем пространстве, был невозможным для раннего христианского богословия. Это в свою очередь требовало более тонкого понимания соотношения между воплощением и творением².

[4] В некотором смысле можно говорить о священной душе или церкви как о «храме» (τὸ ἱερόν) Бога, но не потому, конечно, что Бог заключен в каком-либо месте, ведь он по своей природе, как а-мо-существующее бытие, находится в своем собственном месте, не соотносясь ни с чем другим, что ни есть он сам³. Выражаясь более точно, он сам есть «храм» (τὸ ἱερόν), но о «познающей душе» можно говорить как о «той, в которой Бог локализован» (ἐν ᾧ ὁ Θεός ἐνίδρυσται), то есть о той, в которой знание о Боге (ἡ περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσις) освящено, и в которой, следовательно, отражен божественный образ и найдено божественное подобие. Вместо того, чтобы говорить о том, что Бог «локализован» по отношению к людям, Климент предпочитает говорить о душе или церкви как о локализованных по отношению к Богу в смысле получения знания о нем⁴ и участвующих в молитве ему⁵. С большой трудностью Клименту удастся преодолеть в мышлении представление о соотношении между человеком и Богом, как имеющем место в пространстве, несмотря на то, что человеческие существа, будучи тварными, занимают место в пространстве. Думать о Боге так, как если бы он обитал где-то на воздухе и был бы пространственно заключен в чем-то, даже во всей вселенной, так же абсурдно, как думать о нем как заключенном в рукотворном храме⁶.

¹ *Stromaties*, 5.11.71. [Р.п.: «Строматы», т. 2, с. 187].

² Ср. *Phaedogogos*, 1.3.7f.

³ *Stromaties*, 7.5.28. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 212.]

⁴ *Stromaties*, 5.11.71-81 [Р.п.: «Строматы», т. 2, с. 187-193.]. Здесь Климент очевидно заимствует язык Максима Тирского *Philosophumena*, 2.1-10.

⁵ *Stromaties*, 7.7.35-39. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 217-25.]

⁶ *Строматы*, 7.5.28-29. [Р.п.: «Строматы», т. 3, с. 211-12.]

ЧАСТЬ 2

ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ВОПЛОЩЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

У этой маленькой книжки три цели:

1] вскрыть основания, на которых современное протестантское богословие пыталось рассматривать евангельское благовестие безотносительно к структурам пространства и времени;

2] подвергнуть анализу значение пространственных и временных представлений в базовых богословских концепциях и положениях и прояснить связанные с этим эпистемологические вопросы;

3] предложить конструктивный анализ отношения воплощения к пространству и времени, выявляя тем самым внутреннюю рациональность богословского познания и артикулируя ее в контексте современного научного знания.

Намерением всей книги является прояснение, уточнение и углубление базовых богословских концепций без сползания в ненаучный редукционизм, с надеждой внести вклад в согласованное и единое понимание христианской веры.

Тем инструментом, который я избрал для осуществления этой цели, является вопрос о роли концепции пространства как вместилища в истории христианской мысли. Я вынужден был заняться этим вопросом, изучая проблему так называемого «Кальвиновского экстра» (“Calvinist extra”), которая на протяжении долгого времени была предметом полемики между лютеранскими и реформаторскими богословами. Обращение к уже знакомым вопросам может иметь просветительский смысл, однако их постановка в контексте богословия Античности, Средневековья, Рефор-

мации и современности оказалась в особенности плодотворной в свете проблем и затруднений, в которые мы до сих пор погружены. Только некоторые отдельные результаты исследования представлены в этой книге и в большей части освобождены от технических деталей, что позволяет главному аргументу выступить в облегченной форме. Для тех, кто знаком с историей христианской мысли, будет просто узнать те источники, на которые я ссылаюсь. Тем же, кто не знаком с этой историей, необходимо будет обратиться к источникам, на которые я указал, чтобы сверить их с тем, что я говорю. Подтверждение моему изложению патристической мысли более полно дано в моей статье в честь профессора Георгия Флоровского¹.

Поскольку необходимо было произвести отбор материала, читатель должен осознавать, что многие фрагменты в истории идей здесь не рассматриваются вообще. Некоторым в особенности будет не хватать анализа представления о времени, предложенного Бл. Августином, и того места, которое это представление занимало в августиновской мысли вообще на протяжении более чем тысячи лет. Я ни в коей мере не преуменьшаю значения этого представления, даже несмотря на то, что характер западной мысли претерпел существенные изменения по мере становления *philosophia perennis*. Что сделано мною, так это исследованы проблемы пространственных представлений в богословии Никейского периода с целью установить то, как Христианская церковь в период ее становления представляла евангельское благовестие в контексте античной культуры и науки и развила присущее ей богословское понимание отношения между Богом и миром в пространстве и времени на основе доктрин творения и воплощения. Этот фрагмент представлен в первой главе, которая была изложена в моей лекции на факультете богословия в Королевском колледже (King's College) в Лондоне в феврале 1968 года.

В то время, как отцы церкви отвергли идею пространства как вместилища, средневековые мыслители ввели ее в обиход на Западе, что привело к далеко идущим последствиям. Это вынуждает провести исследование той роли, которая была придана этому представлению в реформаторской мысли, ньютоновской науке и последующей протестантской философии и богословии, через которые деистический дуализм вошел в самую суть западного мышления. Я даже не пытался

¹ Упомянутая статья была опубликована под названием "The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology" в сборнике *The Ecumenical World of Orthodox Civilization, Russia and Orthodoxy, Vol. III. Essays in honour of Georges Florovsky*, ed. By Andrew Blanc and Thomas E. Best, The Hague, 1973, pp. 43-70. Позднее она была переиздана в сборнике T. Torrance, *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark, 1995, pp. 343-373.

здесь излагать историю развития реформаторского, англиканского или римско-католического богословия в связи с этими вопросами. Вместо этого я сконцентрировал внимание на немецкой лютеранской мысли, которая придала форму большей части современного богословия. Вторая глава книги как раз и посвящена этому вопросу. Она представляет собой лекцию, прочитанную на факультете богословия в университете Манчестера в марте 1968 г.

Третья глава включает мою президентскую лекцию, прочитанную для «Общества по изучению богословия» (*Society for the Study of Theology*) на его заседании в Колледже Св. Эдмунда (St. Edmund Hall) в Оксфорде 26-28 марта 1968 г. В этой главе я попытался продумать конструктивное отношение воплощения к пространству и времени в контексте современной науки, преодолевая разрушительную двойственность, которая способствовала искажению и замешательству в современном богословии. Надо признать, что мой подход находится в резком контрасте по отношению к так называемому новому богословию ("new theology") последних лет, которое с очевидностью является движением, направленным против солидного, отточенного и прогрессивного научного мышления; последнему присуще мышление в рамках транс-субъективных реальностей, что более и более отражает культуру технологического общества, в котором мысли не удается быть конституированной реальностями, выходящими за рамки наших личных или социокультурных конструкций. Таким образом, вместо того, чтобы опережать общество и быть способным помочь ему, богословие такого рода с неизбежностью погружено в массовое сознание с отложившимися в нем устаревшими идеями и преобладающей моралью, характеризующейся в современном психологически неустойчивом состоянии общества регрессом в сторону поведенческого инфантилизма. Неудивительно, что в критические моменты истории, когда Благовестие и социальная культура разобщены, богословские положения формулируются на языке культуры и тем самым выглядят пустыми и бессмысленными. Перед лицом подобных проблем эта книга призывает к научной теологии (*scientific theology*), которая действительно может помочь современному человеку подобающим образом соотносить его мысли с тем, что за их пределами, то есть с живым Богом.

Богословская наука и естествознание оперируют в одном и том же мире в поиске понимания изнутри рациональных связей и закономерностей в пространстве и времени, где они вопрошают соответственно о той реальности, которой они обе призваны служить. Это не означает, что

богословие допускает влияние на свой предмет со стороны результатов научного исследования, примененного к другой области, или что оно позволяет экстраполировать специфические научные процедуры исследования в присущую богословию область. Это означает, что богословие должно достигать своих целей на строго обоснованном научном пути, присущем ему в силу природы того объекта, который является предметом богословского рассмотрения. И все же, поскольку богословие оперирует в том же мире, что и естествознание, оно не может осуществить свою деятельность в затворничестве от мира, но должно принять во внимание проблемы и вопросы, поставленные наукой и имеющие отношение к богословию для того, чтобы прояснить познание присущего ему предмета. Поэтому это делает законным использование аналогий, заимствованных из других наук со сходными проблемами, для того чтобы проникнуть еще глубже в присущую разумность объекта богословия и, оставаясь под воздействием этого объекта, осуществить его артикуляцию так, чтобы избежать замешательства между познанием и тем, что познается, и так, чтобы спонтанные субъективные факторы не врывались в трансцендентное содержание в познании этого объекта.

Такого рода деятельность в русле научного метода имеет существенное экуменическое значение. Отличая объективные реальности от субъективных состояний, она отбрасывает чуждые идеи и вытекающие из них псевдо-богословские структуры (которые всегда дробят познание) и тем самым вносит вклад во внутреннюю согласованность и объединение богословия на объективных основаниях общих для всех нас. Более того, поскольку научное объяснение предполагает понимание вещей, передаваемое и усваиваемое другими, мы обречены, на путях научного метода, достичь всеобщего понимания и удержания истины в интерсубъективном объяснении. Такая глубокая постановка вопросов, несомненно, породит трение и протест, но чем более деятельность научного богословия покажет себя, тем более станет ясным, что трения и возражения возникают вследствие нашей иррациональной привязанности к внебогословским факторам, проистекающим из психологической и социальной обусловленности наших понятий. Экуменический диалог, который выводит на поверхность все эти внебогословские факторы, может сам по себе служить строгой научной работой в богословии, выявляя безответственные и ложные связи, от которых следует отказаться. Именно в свете этих идей я бы и просил моих читателей рассматривать критику некоторых движений немецкой лютеранской мысли, которую я вынужден был предложить. Я не в меньшей степени критичен по отношению

к моей собственной реформаторской традиции, что касается некоторых ее направлений. Полностью убежден, что чем более научно мы сможем развивать наше богословие, тем больше сможем продвигаться вперед в единстве и тем более подобающим будет наше обращение к миру, в котором эмпирическая и теоретическая наука всегда будет преобладать.

Я очень благодарен моему сыну Иану за его проверку корректуры и подготовку именного указателя, а также за многочисленные ценные замечания по тексту на разных стадиях его подготовки. Кроме того, я чувствую себя обязанным г-ну Г. Ханту (G. N. S. Hunt) и его коллегам за подготовку к изданию этой маленькой книги.

*Томас Ф. Торранс
Эдинбург, Пасха, 1968 г.*

Глава 1

ПРОБЛЕМА ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В НИКЕЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

Когда Никео-Константинопольский Символ веры¹ говорит об Иисусе Христе, который воплотился в Деве Марии от Святого Духа и был распят при Понтии Пилате, как о том, кто «единосущна Отцу, Им же вся бывша. Нас ради человек и нашего ради спасения спшедшаго с небес», он ясно провозглашает, что сам Бог, в Его бытии, действительно присутствует среди нас как личность внутри пространства и времени нашего мира. Эти утверждения Символа веры означают разумное соотношение с божественным самооткровением в Иисусе Христе, сохраняя представления, которые содержат соответствующую им объективную истину, ибо они, в конечном итоге, имеют основание в природе и деяниях Самого Бога. Таким образом, несмотря на литургический характер Символа веры, язык, на котором он выражен, не может быть интерпретирован лишь символически, то есть так, как если бы он использовал бы эсте-

¹ Никейский символ веры был первым догматическим символом, провозглашенным Вселенским собором в 325 г. Этот символ пользовался авторитетом на Константинопольском (381 г.), Эфесском (431 г.) и Халкидонском (451 г.) соборах как догматическое исповедание веры. Никео-Цареградский символ веры, используемый в наше время, имеет лишь общее сходство с Никейским символом. Первоначально он был одним из выражений «никейской веры» с подробно изложенным исповеданием божественности Христа. Будучи, по-видимому, поправлен отцами Второго вселенского собора, он был провозглашен на Халкидонском соборе как официально признанная догматическая формулировка, войдя тем самым в литургическую практику. К концу V века Константинопольский литургический символ веры признается как полная и окончательная формулировка Никейского символа, который она и заменила. (См. В.Н. Лосский, Еп. Петр Льюилье *Толкование на Символ веры*. Киев, 2000). — *Прим. перев.*

тические и неконцептуальные формы мышления, относящиеся к Богу отстраненно и косвенно, в то время как значение и обоснование этих форм происходило бы главным образом через религиозное воображение и церковное самоосмысление. Скорее язык Символа веры следует рассматривать как существенно указательный, привлекающий понятийные формы, назначение которых состоит в установлении прямого познавательного отношения с Богом; при этом смысл и обоснование этих форм происходит из объективности и действительности этого отношения. Без сомнения, отцы церкви никейского периода были убеждены в том, что положения Символа веры, четко сформулированные ими, соответствующим и правильным образом относились к тому, что они обозначали. То есть глубинная концептуальность, присутствующая в Символе веры, исключала произвольность его трактовок человеком и была подчинена той реальности, которую она была призвана выражать.

Для нас становится важным исследовать те способы, которыми язык, выражающий пространственные отношения, используется в богословских положениях. Если эти положения трактуются всего лишь как символические, то тогда все, что относится к пространству, может быть легко интерпретировано в метафорическом или фигуральном смысле, однако при этом теряется какое-либо соответствие этих отношений божественной рациональности. Но если пространственные отношения являются по существу своему указательными, то тогда концептуальное содержание богословских положений должно иметь действительное соответствие с присущей самому Богу разумностью, через которую эти положения призваны не только показать реальность самого Бога, но также дать нам возможность в той или иной мере познать Бога в Его собственной природе и в Его деяниях.

Как в связи с этим понимать представления о пространстве, которые содержатся в Символе веры? В нашем стремлении дать ответ на этот вопрос мы должны начать с того, о ком говорится в первом члене Символа веры, а именно о Боге Отце, Вседержителе, Творце неба и земли, всего видимого и невидимого. Другими словами, с того, что Бог трансцендентен по отношению к пространству и времени, ибо они были созданы вместе со всем, что Он сотворил. Отсюда следует, что отношение между Богом и пространством само по себе не есть пространственное отношение. Именно поэтому, в соответствии с тем, как св. Афанасий¹ спорил с арианами, не имеет смысла спрашивать, есть ли у Бога место

¹ Имеется в виду св. Афанасий Великий, епископ Александрийский (ок. 295–373).
— *Прим. перев.*

(ἐν τόπῳ) или же у него нет места (χωρίς τοῦ τόπου). Постановка таких вопросов предполагает, что о Боге можно мыслить аналогично нашей мысли о самих себе. Соответственно фраза из Символа веры, в которой говорится о Сыне Божьем как «спешдем с Небес» (κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν), ни в коем случае не должна быть интерпретирована в смысле некоего путешествия в пространстве. Ее следует интерпретировать в соответствии с формулировками Символа веры о том, что Сын есть «Бог от (ἐκ) Бога», «Свет от (ἐκ) Света». Отношению между Сыном, присутствующем в пространстве и времени, и Богом, от которого Он сошел, не может быть придан пространственный смысл. Представление о Боге как сидящем на небесах в существе своем есть богословская концепция в том же смысле, как и «Бог от Бога» Символа веры, и в ней не больше пространственного смысла, чем в представлении о том, что Бог пребывает в Свете. Это означает, что, даже если бы мы смогли представить небеса небес, мы не могли бы думать о них как вмещающих Бога. Здесь задействован библейский образ мышления, в котором Бог выступает трансцендентным Творцом всей пространственной реальности, и его отношение к ней является творческим, а не пространственно-протяженным или временным.

Мифологический синтез Бога и космоса, где присутствие Бога смешивалось с пространством «наверху», можно найти в анонимном античном трактате *De mundo*¹ (авторство ошибочно приписывают Аристотелю), ставшем известным во II–III в. и искажившем правильное понимание космологии Птолемея. Представление о том, что между Богом и человеком лежит некое пространство, является настолько сильным отступлением от никейского богословия, какое только можно представить.

С другой стороны, формулировки Символа веры о сошествии Сына Божьего и принятии им человеческой природы, очевидно, призваны провозгласить Его действительное присутствие в пространстве и времени и Его физическое взаимодействие с нами. В то время как догмат о *homoousion*² Сына и Отца выражает убеждение в том, что тот, кем Он стал по отношению к нам после Своего воплощения, был по сути, по

¹ Здесь идет речь о трактате «О вселенной» (*De Mundo*), который принадлежит кругу псевдо-аристотелевских сочинений и приписывается Ацулею. При этом авторство последнего также подвергается сомнению. — *Прим. перев.*

² Греческое слово *homoousion* (ὁμοούσιον) состоит из двух корней: *homo* — один/одна и *ousia* — сущность, субстанция, природа, вещество. Таким образом, богословский догмат единой природы Бога Отца и Бога Сына, их единосушие, выражается с помощью термина *homoousion*. Христологический догмат был окончательно сформулирован Халкидонским собором. — *Прим. перев.*

происхождению и в вечности тот же Божий Сын, как Он есть сам по себе. Сочетание двух возгласий «шедшаго с Небес» и «нас ради, человек, и нашего ради спасения» в Символе веры следует понимать как акт снисхождения и соизволения с Его стороны, а не как указание на Его несовершенство. В своем вечном бытии Он не был обусловлен ни тварным, ни пространственным образом, но Он унижил себя для того, чтобы быть единым с нами и принять нашу конечную природу на себя, ради нас самих. Это то, что никейские богословы называли «икономическим снисхождением». Но добавление к Символу веры слов «Его же Царствию не будет конца» увенчало веру в то, что принятие Сыном Божиим нашего телесного существования было не *«только икономическим»*, то есть неким временным эпизодом, а должно пониматься безусловно как вовлеченность Сына Божьего в человеческое и тварное бытие, даже после Его воскресения, вознесения и *parousia*¹.

Таким образом, правильное понимание отношения Бога к пространству, касается не только Его творческой и искупительной деятельности в контексте нашего физического существования, но и в контексте личного бытия воплощенного Сына Божьего. Это составило насущную проблему для ранней церкви. Церковь вынуждена была принять и использовать те идеи о пространстве, которые преобладали в греческой философии и науке в целях создания подходящей концепции пространства, которая была бы наиболее адекватной в свете учения о сотворении и воплощении. В результате никейская мысль развила *реляционную* концепцию пространства², в которой невозможно разделить пространственные и концептуальные отношения. Проблема пространственных отношений, таким образом, оказалась скорее эпистемологической, чем космологической.

Доминирующей концепцией в греческой мысли было, несомненно, представление о пространстве как *хранилище* или *вместилище*, восходящее к идеям пифагорейцев и атомистов. Это представление можно встретить в истории греческой философии и науки в двух различных формах: иногда в идеалистической, а иногда в материалистической. Эти различия оставили свой след как в богословии, так и в астрономии и

¹ Второе пришествие (греч.) — *Прим. перев.*

² Мы преднамеренно употребляем в переводе нерусское слово «реляционная», а не «относительная», (которое могло бы служить прямым переводом английского прилагательного *relational*), чтобы избежать возможного смешения того, о чем говорит Т. Торранс, с относительностью пространства в физической теории относительности. — *Прим. перев.*

космологии. Однако в контексте общего мировоззрения преобладающие взгляды, с которыми отцам церкви пришлось считаться, происходили из философии Платона, Аристотеля и стоиков.

Платон был готов говорить о пространстве как «вместилище» (ὕποδοχή), но только метафорически, поскольку он отвергал учение о таком вместилище, во власти которого было устанавливать пределы тем телам, которые оно содержало. Пространство есть просто то, в чем (ἐν τῷ) происходят события, бесформенная и пассивная среда (ἐκμοχγεῖον), которая не придает форму и не определяет того, что находится в нем. Таким образом, Платон, когда говорит о пространстве, не использует количественный или пространственный язык, так как, согласно ему, пространство определяется не телами или их протяженностью, но скорее происходящими в нем событиями, как основой возникновения чего бы то ни было в бытии (ἔδραν δὲ ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν). Пространство и его содержимое должны быть разграничены, поскольку есть нечто постоянно и неизменное в становлении и во всех изменениях вещей, что недоступно чувственному восприятию. Поскольку пространство само по себе не имеет постоянного свойства, оно едва ли может приобрести различные очертания, но можно получить некоторое указание в отношении его, исходя из универсальных взаимоотношений событий, как того континуума, на фоне которого происходят движения и изменения, связанные с этими событиями (А. Э. Тэйлор)¹.

Платон, вводя понятие пространства (χώρα), наряду с прообразом (παράδειγμα) и копией (μίμημα), по-видимому, считал, что пространство может неким образом помочь навести мосты и преодолеть пропасть (χωρισμός) между областями умопостигаемого и чувственного (νοητά и αἰσθητά). Однако пространство — это «вместилище» не прообразов (παράδειγματα), а копий (μίμηματα). Вне пространства, как той среды, «в которой» они происходят, эти события, как часть области чувственного, не получили бы своего очертания и, следовательно, не были бы доступны восприятию, то есть не были бы копиями прообразов и не были бы сопричастны умопостигаемым формам, соответствующим реальному миру. Без пространства мы были бы не способны постичь смысл событий чувственного мира. Пространство необходимо для сопоставления наших понятий с чем-то объективным, поскольку оно есть

¹ Пространственные представления в античной философии были предметом исследования известного английского историка философии А. Тэйлора в первой половине XX века. Подробнее см.: А.Е. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928; *Philosophical Studies*, London, 1934; *Aristotle*, London, 1943. -- Прим. переп.

такая среда, через которую они соотнесены с тем, «что всегда есть и не находится в становлении».

В эпистемологии Платона, таким образом, само представление о разделении между областями чувственного и умопостигаемого направляет наше мышление (διάνοια) к тому объективному основанию за пределами субъективного опыта, без которого этот опыт был бы необъясним. Именно по этой причине разделение между умопостигаемыми формами и чувственными вещами носит необходимый характер. Поэтому мы не можем переносить концепции, которые возникли в этом мире, где они соотносятся с чувственными вещами, через ту «пропасть», которая разделяет его с умопостигаемым миром, и использовать их, чтобы утверждать что-то о реальности, лежащей за рамками этого мира. Скорее мы должны искать в них некие следы (ἵχνη) трансцендентного (рациональные или «математические»), которые становятся видны, если наш разум (διάνοια) достигает состояния полной поглощенности реальностью, лежащей за пределами этого мира.

Это именно то, что, как утверждал Платон, предпринимают математики, когда они создают рисунки, которые есть только тени или расплывчатые изображения, используемые при попытке увидеть вещи, которые могут быть распознаны только силой мысли. Здесь задействовано то движение мысли, которое Платон называл «устранением гипотез» (ἀναίρουσα τὰς ὑποθέσεις) и в котором исходные представления, привлеченные лишь как средство достичь высших принципов, впоследствии отбрасываются.

Перед Платоном стояла проблема применения человеческих пространственных представлений к области умопостигаемого. Когда говорят о разделении между чувственным и умопостигаемым, имеют в виду мир за пределами пространства и времени; в то же время сама концепция этого разделения (χωρισμός) предполагает наличие пространственного элемента (χώρα) в ней. Мы вынуждены использовать пространственные элементы, когда говорим о том, что «лежит» за пределами пространства и независимо от него. В то же время мы не можем переносить пространственные представления по ту сторону «пропасти», которая отделяет умопостигаемый мир от чувственного мира так, как если бы там было некоторое «место». В конечном итоге Платон не ответил на вопрос о том, на каком этапе следует отбрасывать необходимые концепции, чтобы достичь того объективного основания (по ту сторону эмпирического мира), на котором они сами (и их смысл) покоятся. Аналогичная проблема стояла остро перед отцами церкви никейского периода в их борьбе с

арианством, и ясно, что мысль Платона послужила ценным источником для христианских богословов в их попытке придать богословию «научное» основание.

Аристотель не понял Платона в двух важных моментах (и это не пошло на пользу отцам церкви). Он неправильно истолковал платоновское представление о разделении ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) как локальное, или пространственное, разделение и принял платоновское представление о «вместилище» или «матрице» за то исходное вещество или субстанцию, из которой происходят тела. Это произошло из-за того, что он использовал другой, эмпирический, подход, то есть такие ситуации, где одно тело действительно содержится в другом и, таким образом, ему можно приписать «место». Он считал «пространство» одной из категорий и мыслил его в той схеме вещей, которой было присуще разделение на субстанцию и акциденцию. Как категория пространство рассматривалось не только как базовый способ, при помощи которого мы постигаем вещи, но и как способ действительного существования вещей. Таким образом, Аристотель иногда включал пространство в категорию количества ($\tau\acute{o}$ πόνον или μέγεθος). Вследствие того внимания, которое он уделял месту, или тому специфическому аспекту пространства ($\tau\acute{o}$ πού), которым он интересовался в контексте естественных наук, была разработана преимущественно количественная концепция пространства как меры объема.

Разрабатывая представления о месте или пространстве ($\acute{o}\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ τι καὶ ἡ χώρα), Аристотель использовал модель сосуда ($\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), в который вещи входят и из которого выходят, и который не только содержит их, но и оказывает активное воздействие ($\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ τινὰ δύναμιν) на них. Место было понято как то, в чем заключено тело. Аристотель обошел стороной те взгляды, согласно которым место некой вещи отождествлялось с ее формой, или ее материальным составом, или со своего сорта протяженностью, или расстоянием ($\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$) между пределами вместилища и вещи, которая в нем содержится. Единственной возможностью, таким образом, осталось рассматривать место как предел или границу тела, в которой оно (т.е. место) находится в непосредственном контакте с содержащимся в нем телом. Здесь пространство понимается как вместилище, в котором существует взаимозависимость между хранилищем и его содержимым. Обычный сосуд представляет собой такое место, которое может двигаться, но место само по себе есть неподвижный сосуд. Таким образом, Аристотель завершил свое определение места как глубинной неподвижной границы вместилища ($\tau\acute{o}$ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον). Это все равно, что сказать, что место определено

как недвижимый предел, внутри которого содержится тело. Так как содержащееся тело находится в непосредственном контакте с тем, что его содержит, не может существовать пустоты или пустого пространства, а поэтому все должно обладать размером и величиной (*μέγεθος*). В то время как все, что находится во вселенной, обладает местом, вселенная в целом не обладает оным, поскольку она не заключена ни в чем. Можно сказать, что нечто обладает местом только в том смысле, что граница (тела) находится в чем-то ограниченном. Такая точка зрения, несомненно, приводила к взгляду, что пространство с необходимостью ограничено и конечно.

Надо отметить здесь две проблемы. Ясно, что мышление Аристотеля было подвижно требованием, что должен существовать некий центр абсолютного покоя, по отношению к которому можно было бы понять любое изменение в состоянии тел. Если бы все находилось в потоке изменения, у нас не было бы стандарта, по отношению к которому можно было бы откалибровать все, что находится в движении. Таким неподвижным центром в космологии Аристотеля был центр физической вселенной; при этом, несмотря на то, что она вращалась, она не двигалась поступательно и не изменяла своего местоположения. Таким образом, хотя из его подхода к представлению о пространстве через анализ движения *в* место и *из* места Аристотель, на первый взгляд, предлагал динамическое видение пространства, на самом деле он выдвинул представление о статическом пространстве, соотношенном в конечном итоге с точкой абсолютного покоя, что и находилось в соответствии с его доктриной о «неподвижном двигателе». Определение места как первой неподвижной границы вместилища¹ приводит к дальнейшей проблеме, ибо отождествление местоположения с определенной емкостью, в свою очередь, приводит к отождествлению емкости с пространственной величиной. Результатом такого, преимущественно емкостного определения пространства, было не только отделение концепции пространства от времени, со всеми вытекающими отсюда парадоксами, но и внесение такой жесткости в определение пространства, при которой любая гибкость в нем могла быть достигнута только через очень неестественное разъединение субстанции и акциденций, вызвавшее нескончаемые трудности в западном средневековом богословии.

Стоики предложили совершенно другой подход к пространству. Также, как пифагорейцы и атомисты, они были в основном озабочены раз-

¹ См. Аристотель. «Физика», 212a:5, *Сочинения*, т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 132. — *Прим. перев.*

личием между пространством и пустотой, которое они понимали как различие между определенным и неопределенным или между «телом» и «ничто», где «тело» рассматривалось как «то, что есть». Хрисипп¹ полагал, что то, что «соматическое», является ограниченным и определенным, и, следовательно, тем, о чем можно мыслить, а то, что «не соматическое» — неопределенное и неограниченное и, следовательно, о нем невозможно помыслить. Как следствие этого, он утверждал, что о пространстве следует мыслить не столько в терминах хранилища, сколько с точки зрения того тела, которое в нем содержится. В то же время стоики рассматривали «тело» как действующий принцип вселенной, как источник движения и всякой активности, так что о пространстве следует думать как о некой функции тела в моде его определенной протяженности в космосе. Тот принцип, который они сформулировали в этой связи гласил, что тело простирается и образует место для себя посредством тела (σῶμα διὰ σῶματος χωρεῖ). Пространство, таким образом, было понимаемо не в терминах границ вместилища, а посредством тела как той силы, которая создает место для себя, и которое простирается посредством самого себя, придавая космосу смысл того, в чем происходит действие и где есть место. Если бы это было не так, то космосу не оставалось бы ничего иного, как быть неподвижным в неограниченной пустоте, поскольку пустота, по своей сути, не могла бы никак действовать на космос. Целостность материальной вселенной в картине стоиков поддерживается не неким «внешним континентом» или «верхней сферой», которая удерживает ее части вместе, как это полагал Аристотель, а посредством некой внутренней связи или «натяжения» (ἔξις или τόνος), или даже некоего имманентного принципа (λόγος), который проявляет себя в законах природы через определенную и разумную структуру вселенной.

Именно эта присущая природе рациональность и подвинула стоиков говорить о космосе как о «разумном животном», а о Боге как «душе космоса», поскольку они думали о Боге, теле и законах природы как данных вместе с определенным составом вселенной и содержащихся в ней. «Бог» и «тело» были, по сути, двумя способами выражения физического принципа разумности, который мог проявить себя во вселенной либо через мышление, либо через вещество. В том случае, если бы о Боге мыслили как о трансцендентном по отношению к данной вселенной, это означало бы «перенесение» его в бесконечную пустоту за пределами пространства. Такой ход мысли, согласно стоикам, был бы лишенным

¹ Один из основателей школы стоиков, живший, по приблизительным данным, между 282 и 208 гг. до н.э. — Прим. перев.

какого-либо содержания. С другой стороны, допустить, что Бог поддается разумному описанию изнутри пространства, означало бы, что вселенная не свободна и невозможно было бы предложить какое-либо объяснение ее рациональности изнутри ее собственной структуры¹.

Оценивая доктрину стоиков, необходимо отметить, что, с одной стороны, представление о пространстве как месте, которое образуется для самого себя при помощи некоей действующей силы, было значительным теоретическим продвижением по сравнению с представлением о пространстве как вместилище, превалировавшем в греческой мысли. Определенно, такая концепция была ближе к библейской точке зрения, что видно, например, из ветхозаветной концепции о спасении, где божественное присутствие понималось как прорыв в ограниченное и поработанное (природой) человеческое существование, создавая тем самым пространство или место в жизни человека для Бога, который не может уместиться даже на небесах. С другой стороны, связывая идею Бога с конечной вселенной, которая, в свою очередь, понята как определенная и конечная сфера, ограниченная бесконечной пустотой и имеющая, тем не менее, центр на Земле, стоики не только не сумели достичь (или просто потеряли из виду) какого-либо понимания трансцендентности Бога, но дали обыденному, а тем самым и языческому мышлению простой повод к смешению Бога с природой, то есть теологии с космологией. Это то, что мы фактически находим в труде II века *De Mundo*, который, очевидно, был продуктом искаженной стоической мысли.

Теперь мы должны задать вопросы о том, как никейское богословие реагировало на концепции пространства и насколько глубоко оно пользовалось ими в осмыслении евангельского послания о приходе и присутствии Бога в пространстве и времени в Иисусе Христе. Насколько мне известно, определение пространства по Аристотелю не нашло своего места в никейском богословии. Его неприятие означало также отказ от взгляда на пространство как вместилище и, соответственно, отказ от того катафатического концептуализма², который следовал из него. Только после св. Иоанна Дамаскина этот взгляд получил некое модифицированное признание на Востоке, в то время как идея пространства как

¹ См. сноску на с. 80. — *Прим. перев.*

² Катафатический концептуализм, который имеет в виду Торранс, есть уверенность, что можно исчерпать всю проблематику пространственных отношений с помощью логического мышления. Он может быть противопоставлен апофатической установке в познании, согласно которой концептуальные выражения пространственных отношений никогда не исчерпывают их тайны, не поддающейся конечному познанию. — *Прим. перев.*

вместилища играла значительную роль на Западе, в особенности после XII века. Однако некоторые представления Платона и стоиков оказались более полезными для христианской церкви. Но отцы церкви никейского периода были вынуждены переосмыслить всю проблематику пространства, начиная с самых основ богословия, в особенности в контексте доктрин творения и воплощения.

Доктрина творения из ничего, которая выступила одной из центральных проблем христианского мышления, утверждала абсолютный приоритет (предсуществование) Бога по отношению ко всему пространству и времени, поскольку последние возникают в тварном бытии и вместе с тварным бытием и должны быть осознаны как отношения внутри тварного порядка. Они являются упорядочивающими функциями случайных событий внутри его. Время — в тварном мире, но тварный мир не во времени. Поскольку Бог является трансцендентным источником всего того, что вне Его, можно сказать о Нем, что Он *не сопричастен* бытию, но все, что существует в мире, *сопричастно* Ему для того, чтобы существовать¹. Таким образом, бытие Бога, как Он есть сам по себе, не может быть понимаемо в смысле пространственного и временного отношения по отношению ко вселенной. Если использовать традиционные греческие концепции, то следует сказать, что Бог ни в чем не содержится, и что Он содержит всю вселенную, но не в смысле объемлющего тела, а

¹ То, о чем здесь идет речь, соответствует довольно сложному богословскому понятию контингентности (*contingency*) мира по отношению к Богу. Существительное *contingency* в контексте богословия имеет одновременно два значения: с одной стороны, оно означает, что мир сотворен Богом, т.е. мир зависит от Бога как той причины, по которой этот мир вообще возник; в этом смысле основание мира не в мире, а в Боге, сотворившем мир как акт своей любви к миру и тем самым сам факт существования мира является *обусловленным* Богом. С другой стороны, мир сотворен свободным, т.е. будучи сотворен, он развивается по своей логике, у которой нет жесткой связи с теми намерениями, которые имел Бог, когда сотворял мир. Это можно выразить как то, что мир не является *необходимым*. Бог поддерживает мир. Существование мира в пространстве и во времени зависит от Бога, однако это не означает жесткой причинной связи между миром и Богом. Если бы такая связь имела место, то исследование структуры мира могло бы прояснить причину самого существования мира, т.е. заглянуть, как это принято называть на Западе, в божественный разум. Однако именно это и невозможно, поскольку присутствие Бога в мире не умаляет его трансцендентности миру. Мир *обусловлен* Богом, но он также абсолютно *свободен*, что касается его внутреннего существования. Мир в том *конкретном* виде как он существует не содержит никакой *необходимости* в факте его существования; он мог бы вообще не существовать или же существовать как какой-то другой *возможный* мир. Именно эта «свободная обусловленность» мира и делает возможным его разумное творческое познание как процесс во времени, а не как нечто пред-данное в единстве и замороженности его структуры, скопированной с божественного. Способность объяснять свою разумность дава вселенной в ее свободной обусловленности от божественного. — *Прим. перев.*

в смысле Его *всемогущества*. Все, что является «телом», даже в смысле стоиков, будь оно видимым или невидимым, содержится этой божественной мощью. И поскольку, благодаря своему всемогуществу, Бог знает и охватывает абсолютно все, не может быть бесконечной пустоты: Бог присутствует везде и во всех вещах присущим ему трансцендентным способом. Отсюда следует, что пространство и время, действительно, представляют собой упорядоченные отношения внутри вселенной и должны быть поняты *динамически* через соотнесение с творческой и всеобъемлющей мощью и деяниями Бога.

Ориген был первым, кто осознал философскую значимость отхода от представлений Аристотеля и стоиков для установления связи между трансцендентностью Бога и рациональностью природы, освобождая таким образом вселенную от обреченности быть неспособной объяснить свою собственную разумность. Ориген принял позицию стоиков в том, что познаваемость чего-либо сопровождается ограничением, поскольку то, что не ограничено или не определено (*πεπερασμένον*), не может быть постигнуто. Именно поэтому мы говорим о Боге как о непознаваемом, ибо он ни с чем не соизмерим и превосходит содержание всего того, что мыслится о Нем. Но Ориген обратил действие стоического принципа, настаивая, что именно тот факт, что *Бог знает все вещи* и ограничивает их, давая им начало и конец, и делает их определенными и познаваемыми. Он не колебался указать на то, что, как следствие этого, Бог ограничен в том смысле, что, обладая разумностью, Он познает себя, а также самоограничен через ограниченность творения, как предрасположенного к божественному познанию, опеке и промыслу. Основанием разумности вселенной, таким образом, является ее творческое познание Богом, однако именно это «познавание» или «содержание» (*περιεχειν*) Богом и обеспечивает ту разумную структуру¹, внутри которой Бог явлен и внутри которой богословские определения получают объективное и познавательное соотнесение с Божеством. Здесь нетрудно увидеть связь с доктриной Платона о пространстве как той среде, в которой мы узнаем связь событий и через которую мы прослеживаем их объективную соотнесенность с тем, что абсолютно действительно. Такое представление о пространстве становится здесь своего рода эпистемологическим, а также космологическим принципом.

Ориген также столкнулся с вопросом, стоящим перед Платоном в связи с представлением о разделении (*χωρισμός*) между чувственным и умопостигаемым миром. Если мы не можем перенести наши представления из чувственного мира через ту границу, которая отделяет его

¹ Под этой разумной структурой Торранс подразумевает пространство. — Прим. перев.

от мира умопостигаемого, не следует ли нам вовсе отказаться от них для того, чтобы рассуждать о действительности? Эта проблема стала еще более острой для Оригена, поскольку он делал сильный акцент на трансцендентности Бога. С одной стороны, разделение между Богом и миром было артикулировано так остро, что стало понятно, что для адекватного мышления о Боге следует отбросить все формы и образы, которые мы выводим из созерцания тварного существования, но, с другой стороны, тот факт, что Бог придает миру рациональный и математический характер, поддерживая его как объект своего познания и произволения, означал, что мы не можем полностью отказаться от пространственных и временных представлений, говоря о потустороннем мире, ибо, в противном случае, мы рискуем сделать этот мир непостижимым и тем самым власть в иррационализм. Ориген искал разрешения этих проблем в доктрине о воплощении Слова, или Сына Божьего, через которого все было сотворено. Придя в этот мир для того, чтобы быть единым с нами именно там, где мы есть, Он установил в себе действительное и умопостигаемое отношение между людьми на земле и Богом Отцом на небесах, то есть, выражаясь тем языком Оригена, который тот не стеснялся употреблять, между «земным местом» и «небесным (или «супернебесным») местом». Объясняя это, Ориген обращался к идее стоиков о том, что пространство возникает тогда, когда «тело», как то, что инициирует действие, создает место для себя, и что концепция пространства или места должна быть сформирована в соответствии с природой того агента, который его занимает. Конечно, в богословском контексте речь идет не о каком-либо «теле», а о Творце — Слове Божьем, который и является активным принципом и агентом. Воплощение означает, что Сын Божий, посредством которого все вещи поддерживаются в бытии и являются осмысленными, приняв тело, создал место для себя в условиях нашего физического существования, при этом не будучи содержащимся «в» и ограниченным или оформленным неким местом как его сосудом. Он присутствовал полностью в теле и в то же время полностью присутствовал везде, ибо Он стал человеком, не перестав быть Богом¹. Он занимал определенное место на земле и в истории, не покидая Его положения,

¹ «... Бог всяческих погружается своей силой (τῆ ἑαυτοῦ δυνάμει) вместе с Иисусом в жизнь людей, если также Слово, которое было в начале у Бога и Слово было Бог, пришло к нам, то Он, однако, еще не теряет или не оставляет своего трона так, чтобы через это некоторое место как бы делалось пустым, а другое, где Он раньше не был, становилось наполненным» (Ориген, Против Цельса. Апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского. Глава 4, V, с. 264. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, МГУ, факультет журналистики, 1996.) — *Прим. перев.*

или престола (ἔδρα — здесь используется платоновский термин) по отношению ко вселенной как целому¹. Таким образом, аристотелевская концепция места или пространства оказалась абсолютно неприменимой к богословскому контексту. Ясно, что, по сути, Ориген начал разрабатывать реляционную концепцию пространства, но он столкнулся с существенными трудностями ее применения в космологических рассуждениях, а также применяя идею ограниченной постижимости к вопросу о познании Христом Отца. Он заложил, однако, базис для никейской концепции пространства, которая была разработана и с особой силой отстаивалась св. Афанасием Великим.

Ключевой элемент для этой концепции был найден через отношение *единосущия* (*homoousion*) к творению, то есть в том факте, что Господь Иисус Христос, разделяя с нами наше тварное существование в этом мире, в то же время единосущен Отцу, является Тем, через Кого все вещи, включая пространство и время, стали быть. Таким образом, никейское богословие отвергло подход к вопросам пространства и времени, основанный на представлении об абсолютном покое, и развило исключительно новый подход, исходя из представления о действии Слова-Личности (Ἀυτολόγος), через которое все вещи, видимые и невидимые, были сотворены из ничего, и которое не оставляет никакой пустоты от Себя, упорядочивает и поддерживает всю вселенную в совокупности, приводя ее к такому сопричастию с Богом, которое удерживает ее от распада в ничто или ухода в несуществование, освещая ее при этом светом разума. Слово Бога есть Тот, кто через воплощение пришел в наш пространственный мир (εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν), хотя Он и был «не далеко» от него до этого. Он полностью присутствует с нами в простран-

¹ Живя во плоти в одной точке вселенной и не сходя со своего «трона», Бог как трансцендентный Творец, управляющий всем пространством через свои логосы, показывает нам, что его отношения с пространством — не пространственные. Ориген пишет об этом предельно ясно: «Сила и Божественное существо (θεϊότης) Бога пребывает там, где желает; оно покоится там, где находит место; причем оно делает это, не изменяя самого положения (τόπου), не делая своего места (χώραν) пустым и не наполняя собой при этом другого места. И когда мы говорим, что Он оставляет одно место и наполняет собой другое, то мы говорим в данном случае не о месте: мы понимаем это выражение не в грубо буквальном смысле...» (Ориген. Указ. соч., с. 264.) Бог снисходит к людям из своего Царства, но остается там же в своем Царстве. Это значит, что весть о Царстве — это весть о восхождении людей к Богу (обожении), то есть движении в обратную сторону, которое не имеет пространственного выражения. Оно, скорее, имеет временное выражение как ожидание пришествия Царства, эсхатологического будущего века, когда люди, следуя по пути воскресшего Христа, смогут взойти к Богу и пребывать в его Царстве во веки веков. — Прим. перев.

стве и времени, и в то же время он остается присутствующим с Отцом. Он определенно был «вне» всех вещей, что касается Его сущности, но он был «во» всех вещах и событиях, что касается его могущества. При этом, несмотря на то, что Он задействовал тело, соединившись с нашей природой, Он не перестал действовать во всей вселенной во всех ее измерениях. Так как Он разделил с нами наше физическое пространство, оставаясь при этом тем, кем Он был от века, пространственный аспект концепции воплощения должен быть интерпретирован со стороны божественных проявлений, которые контролировали занятие Им места в телесном существовании. Пространство здесь есть предикат Того, кто его занимает, то есть оно определено произволениями и должно быть понимаемо в соответствии с природой Того, кто его занимает. Следовательно, пространственные отношения (χώρα) Сына с Отцом не могут быть такими же, какие имеют место между вещами в тварном бытии, ибо в противном случае Сын был бы недостоин (ἀχώρητος) имени Бога.

В отличие от Платона и Аристотеля св. Афанасий никогда не пользовался концепцией разделения (χωρισμός) между чувственным миром (κόσμος νοητός) и умопостигаемым миром (κόσμος νοητός), поскольку связь между воплощением и творением, осуществленная в никейском богословии, сделала это разделение невозможным. Два мира стали пониматься не как полностью разделенные и не как слегка соприкасающиеся, а как действительно пересекающиеся в Иисусе Христе. Таким образом, согласно аргументам св. Афанасия, благодаря Его отношению с Отцом и Его отношению с нами воплощенный Сын Божий играет роль посредника (μεσίτης) в установлении пространственных отношений между человеком и Богом, ибо сами по себе тварные существа не способны были бы создать место (χωρεῖν) для Бога изнутри их природы; еще менее они были бы способны выдержать присутствие Творца в своем тварном существовании. Эта связь между Богом и человеком осуществляется в воплощении, но об отношении между воплощенным Сыном и Отцом невозможно мыслить в терминах пространства как вместилища (ἀνυψεῖον), поскольку применение такого представления к кенозису¹ может привести только к ложному

¹ Кенозис (κενωσις) — истощание личности Сына, когда Он соединился с человеческой природой, восприняв человеческую плоть, не перестав быть Богом. Вот как В. Лосский описывает это сложное сочетание: «И “содельвание” Слова “плотью” входит в полноту божественного бытия — к великому соблазну метафизиков. Сын остается Богом в лоне неизменной Троицы, но что-то добавляется к Его Божеству: Он становится человеком. Непостижимый для ума парадокс: без изменения Своей божественной природы, которую ничто не может умалить, Слово полностью принимает на Себя наше

кенотицизму, который не отражает адекватно «полноту» и «совершенство» как Отца, так и Сына, оказываясь не в состоянии мыслить о них в соответствии с их природой. О взаимоотношении между Отцом и Сыном следует мыслить как о взаимном «пребывании» и «жизни» друг в друге, что составляет суть доктрины *перихорезиса* (περιχώρησις)¹, в которой мы должны мыслить о полноте бытия Сына как соответствующем сущности Отца, как Бога от Бога, света от света. В то время как реальности тварного мира могут быть разделены по признаку их места (ἐν μετρείσμε,νοῖς τόποις), это невозможно по отношению к нетварному источнику всего Бытия, то есть по отношению к Отцу и Сыну и Святому Духу, которые пребывают друг в друге и каждый из которых может полностью поместить в себе других, будучи одним Богом. Когда же Сын, который пребывает в Отце, воплотился, Он стал для нас тем «местом», через которое следует верить и познавать Отца, поскольку Сын есть то пространство (τόπος) или то место, где следует искать Бога. Но представление о «месте» используется здесь за пределами его обычного употребления и должно быть интерпретировано *гибко* в соответствии с божественной природой, откровением и искуплением, осуществленными в воплощении, а также в соответствии с тварной природой человека, в которой Бог воплотился ради нас. Все это вынуждает богословие выработать своего рода *топологический* язык для того, чтобы выразить диспозиционную и динамическую взаимосвязь между *топосом* и *топосом*, или местом и местом. Тот факт, что это требует отличного от обычного использования представлений, к потребностям которых естественные концепции места и пространства должны быть приспособлены и изменены, не представлял трудностей для св. Афанасия, поскольку, как он считал, именно так и должно происходить, когда мы используем термины и концепции правильно, то есть в соответствии с природой тех сущностей, для описания которых они привлечены.

Христос пребывает «в» нас, разделив с нами наше телесное существование, но Он также пребывает «в» Отце будучи единством с Ним. Как же тогда понимать отношение между этими двумя «в»? Св. Афанасий предложил трактовку этого отношения по аналогии. Для этой цели

состояние, вплоть до принятия самой смерти» (*Догматическое богословие*, М., 1991. С. 261; см. также с. 110.) — *Прим. перев.*

¹ См. о концепции *перихорезиса* как сопребывании в друг друге без смешения и слияния лиц Святой Троицы в книге: Лосский В. Н. *Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви*. М., 1991. С. 44. — *Прим. перев.*

он разработал и привлек концепцию *paradeigma* (παράδειγμα), название которой не следует переводить как «модель» или «представление», еще менее как «образ», но которое может быть переведено как «указатель». Это, по существу, операционный термин, который означает, что некоторый образ, идея или отношение берутся из нашего опыта в этом мире с той целью, чтобы указать на нечто совершенно новое, лежащее за его пределами, и, таким образом, помочь осознать, что же это такое. При этом успех использования такой концепции может быть обеспечен, только если мы понимаем *paradeigma* в контексте той реальности (κατά τι θεωροῦμενον), которую она призвана выражать. Итак, св. Афанасий использовал концепцию *paradeigma* как указывающую под действием божественного откровения на ту подразумеваемую реальность, за пределами ее формы и содержания в тварном мире, (πρὸς ἄλλο τι βλέποντα) без риска нарушения дистанции (διάστημα) и стирания различия (διαφορά) между ними. Эта концепция является познавательным средством, позволяющим нам умозреть ту реальность, которая открылась в откровении, однако она не есть умопостижение, которое помещает подразумеваемую реальность в границы мысли. Она выполняет свою функцию, демонстрируя очевидную неадекватность, поскольку, указывая разумно на «то», что можно осознать как нечто действительное, она вынуждена признать в то же время, что, в конечном итоге, это «то» находится за пределами наших возможностей понимания и контроля.

В данном случае те *paradeigmata* (παράδειγματα)¹, которые мы используем в богословии, не являются предметом нашего выбора, а навязаны нам в божественном откровении, так что точность того, что они выражают, а также ценность их употребления имеют своим конечным основанием отношение между Отцом и воплощенным Сыном и обратно, между воплощенным Сыном и Отцом. Это то отношение, которое преодолевает разделение (χωρισμός) между Богом и человеком и предоставляет эпистемологическое основание для всех богословских концепций, и, следовательно, для нашего понимания отношения между тем, что в этих концепциях происходит из нашего тварного существования, с одной стороны, и реальностью Самого Бога, с другой стороны. Именно во Христе объективная реальность Бога находит свою умопостигаемую связь с формами мышления в тварном, физическом мире, так что последние могут приспособить и направить наш ум на то, что Бог дает

¹ Мн. число от *paradeigma*. — Прим. перев.

возможным узнать о Себе. Однако в силу Его бесконечной природы эти формы мышления не смогут ухватить Его как Он есть в себе¹.

Именно так, используя представление о *paradeigmata*, св. Афанасий пытался соотнести бытие и деятельность Сына Божьего с Его телесным местом (τόπος), когда Он сошел в наше человеческое пространство (χώρα) и стал человеком, не покидая своего божественного «места» и не лишая вселенную своего присутствия и попечения. Так как пространство видится здесь из центра творческих и искупительных Божьих деяний во Христе, все другие концепции пространства (такие, как «пространство как бесконечное вместилище или бесконечная субстанция», «пространство как протяженность (понятая как сущность материи)» или же «пространство как необходимое условие для человеческого восприятия», а также, определенно, пространство в терминах конечного неподвижного предела вместилища, независимого от времени) заменяются концепцией пространства, выраженной при помощи онтологического и динамического отношения между Богом и физической вселенной, установленного в творении и воплощении. Пространство выступает здесь как *различающая* и, по существу, *открытая* (то есть принципиально незаключенная) концепция, поскольку пространство определяется в соответствии с взаимодействием между Богом и человеком, между тем, что вечно, и тем, что случайно-обусловлено в своей событийности. Его можно трактовать как своего рода систему координат (используя современный язык) между двумя горизонтальными измерениями, то есть физическим пространством и временем, и одним вертикальным измерением, которое выражает его отношение к Богу. Через это соотношение пространству и времени придано внемировое «измерение», через которое они открыты своему трансцендентному основанию, то есть основанию того порядка, который они выражают в тварном мире. Это означает, что концепция пространства, которую мы используем в Никейском символе веры, является относительно закрытой, так сказать, с нашей стороны, где она имеет дело с физическим существованием², но в то же время она бесконечно открыта со стороны Бога. Вот почему, когда в византийском искусстве пытались выразить это *иконически*, то преднамеренно обращали есте-

¹ Это, как известно, составляет суть апофатизма в православном богословии. — *Прим. перев.*

² Это означает, что невозможно дотянуться до живого Бога изнутри пространства и времени в познании, если это познание не содержит в себе благодати, то есть, если познание не открывает себя освящению и тем самым становится формой богословского опыта. — *Прим. перев.*

ственную перспективу при изображении пьедестала, на фоне которого был представлен Христос. Сын Божий, ставший человеком, не мог быть изображен заключенным в пределах его тела и оставившим вселенную без своего попечения. Следовательно, он не мог быть изображен захваченными линиями, которые сходятся в некоторой конечной точке наверху, он мог быть изображен только между линиями, которые, даже уходя в бесконечность, не смогли бы встретиться, поскольку устремлены в абсолютную открытость и вечность трансцендентного Божества¹.

Все, что мы описали, является, несомненно, типичным для представлений, которые мы используем в христианском богословии. Конечно, используемые нами термины и концепции и их содержание являются человеческими и присущими тварным существам, поскольку они происходят из нашего существования в этом мире и разделяют участь ограниченной природы. Для того, чтобы эти представления использовать, рассуждая о Боге, их надо расширить и вывести за рамки того мира явлений, для которого они были в первую очередь сформированы. В противном случае их функция состояла бы лишь в том, чтобы исключить из познания (о Боге) все то, что соответствует естественному познанию этого мира. Легко понять, что нечто похожее происходит при продвижении познания в естественных науках, где мы должны подвергнуть своего рода насилью наши обычные формы мышления и их устное выражение, если мы действительно стремимся познать что-то принципиально новое. Необходимо изобрести новый язык и подняться на более высокий уровень мышления для того, чтобы продвинуть познание за пределы обычного опыта. Конечно, при этом мы по-прежнему остаемся в рамках природы, поскольку не в силах подняться над ней. Мы не можем сами по себе возвыситься над довлеющей необходимостью конечности и ограниченности нашего понимания. Тот насильственный прорыв за пределы обычного мышления, который имеет место в науке, требуется еще в большей степени для богословия. Смысл и отношение обычных терминов и концепций, которые призваны указывать на самого Бога, должен быть подвергнут значительному изменению. Если этому суждено случиться, то они должны быть как бы открытыми сверху, так как в противном случае все, что мы делаем, применяя наши слова и понятия за пределами тварного бытия к реальности божественного, так это придаем этим концепциям мифологическую форму. Выражаясь более точно, если человеческие формы мышления и речи призваны содержать

¹ Ср. со сн. 3 на с. 146.

в себе некие трансцендентные ссылки на то, что на самом деле находится за их пределами, то наличие этих ссылок должно быть даровано самим Богом. Вот почему в своем основании богословские утверждения ориентированы на то, что находится за их собственными пределами и происходит из самого Слова Божьего. И именно через усвоение этого Слова и приспособления к Нему богословские утверждения приводятся к высшему уровню понимания, где, как было замечено Эдвардом Шиллебеком¹, они становятся сопричастными новому измерению, которым они не обладают сами по себе.

С другой стороны, богословские утверждения должны сохранить истинную связь с нашим простым и прямым языком, поскольку, если бы концепции, которые они наполняют, были бы полностью отделены от того, что мы находим в обычном познании, эти утверждения не могли бы ничего значить для нас, еще меньше они могли бы передать что-нибудь другим. Такая ситуация присуща также естественным наукам, поскольку предельно абстрактные знаки и смыслы, которые мы вынуждены разрабатывать для того, чтобы расширить диапазон и уровень наших познаний, не могут быть резко отделены от языка физики, основанного на старых представлениях о пространстве и времени, ибо только через эти последние применимость научных концепций и понятий может быть обоснована и наличие истины в них продемонстрировано. Таким образом, несмотря на то, что научные концепции нуждаются в некоем расширении сферы их применимости, чтобы схватить что-то новое, им непозволительно отрываться от реальности и замыкаться в произвольном мире. Они должны входить в такую многоуровневую структуру, в которой нижние уровни открыты по отношению к высшим уровням, а высшие уровни контролируются через их координацию с нижними. В рассматриваемом случае связь между уровнями может быть установлена только *после* того, как новое знание достигнуто и сформированы новые концепции.

По-другому и быть не может в том богословии, которое подчиняется дисциплине. Научная функция богословских утверждений состоит в том, чтобы предложить разумную трактовку знания того, что находится за пределами опыта этого мира посредством использования привычных понятий, взятых из этого мира. Таким образом, можно помочь нашему уму ухватить это знание, несмотря на то, что оно представляет собой не-

¹ Эдвард Шиллебек (Edward Schillebeckx, OP, род. 1914 г.) — бельгийский католический священник и богослов, автор нескольких книг, был главным редактором *Journal of Theology* (Louvain), основатель богословского журнала *Concilium*. — *Прим. перев.*

что гораздо большее по сравнению с тем, что мы можем усвоить, оставаясь в пределах понятий этого мира. Правильно построенные богословские утверждения, выполняя по сути функцию руководства к знанию, направляют нас к тому, что ново и что находится за пределами того, что мы видим и знаем, а также к тому, что не может быть объяснено с помощью старых представлений. Эта мысль хорошо выражена св. Илларием¹: «Не может быть сравнения между Богом и земными вещами, но слабость нашего рассудка принуждает нас искать некоторые образы из нижнего уровня для того, чтобы они служили указателями вещей на высоком уровне (*species quasdam ex inferioribus, tanquam superiorum indices*)... Следовательно, всякое сравнение следует рассматривать скорее как полезное людям, чем якобы служащее Богу (*homini potius utilis, quam Deo apta*), поскольку оно предлагает лишь некий смысл того, что мы ищем, но не исчерпывает его (*intelligentiam magis significat, quam expleat*)”². Поскольку в богословских понятиях *вынужденно удерживается содержание, присущее тварному миру*, мы не можем утверждать, что с их помощью можно ухватить реальность божественного. Тем не менее они должны быть задействованы на службу того, что дано нам в знании о Боге, в модусе такой действующей интенциональности, в которой то их содержание, которое присуще тварному миру, не приписывается Богу как таковому, а становится своего рода средством трансцендентального отношения к Нему. Таким образом, богословские утверждения используют принципиально *открытые понятия*, которые оформлены и относительно закончены с нашей стороны, в их связи с пространственно-временными структурами нашего мира, но которые открыты со стороны Бога по отношению к бесконечной объективности и неисчерпаемой умопостигаемости божественного бытия.

1 Имеется в виду св. Иллариий Пиктавийский (Saint Hilaire de Poitiers) (315–367 гг.), латинский учитель церкви, служивший епископом в г. Пуатье (с 353 г.). Автор важного богословского сочинения «О Троице» («De Trinitate» *Patrologia Latina*, 10). — *Прим. перев.*

2 «О троице» I.19. (Легко заметить здесь иное выражение апофатизма, присущего познанию Божественного. — *Прим. перев.*).

Глава 2

ПРОБЛЕМА ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РЕФОРМАТОРСКОМ И СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ

Представления о пространстве как вместилище были в той или иной форме доминирующими в мысли Античности и Нового времени. Только благодаря сравнительно недавним достижениям науки мы отошли от этого представления, однако даже здесь мы по-прежнему боремся со старомодными привычками ума, ибо, как заметил А. К. Эвинг (A. C. Ewing¹), мы упорствуем, когда говорим о вещах, как о находящихся в пространстве и во времени. Причиной этому может быть некий замещающий символизм, возникающий из пост-натального стремления к комфорту и безопасности объемлющего вместилища, как реакция на выброшенность в открытый мир, в котором мы не очерчены конечными константами, а, наоборот, находимся под влиянием безграничной и непостижимой необъятности. Независимо от того, так это или нет, в ходе истории концепция пространства как вместилища оказалась проблематичной для богословия, в особенности в Новое время, когда о пространстве мыслили, как о контейнере, независимом от того, что происходило в нем, и как об инерциальной системе, играющей роль абсолютно жесткой каузальной структуры для всей классической физики². Несмотря на то, что сейчас мы уже имеем дело с новой физикой, старые проблемы

¹ Альфред Кирилл Эвинг (1899–1973) — британский философ. — *Прим. перев.*

² Ср. с интерпретацией этого А. Эйнштейном в его введении к книге Max Jammer, *Concepts of Space*, p. xv.

никуда не ушли, и в современном богословии из-за этого происходит немало смущения.

Отцы церкви вынуждены были иметь дело с аналогичными проблемами, возникающими со стороны классической культуры. В целом греческая наука и философия были озабочены определенным и конечным, ибо только оно было постижимо, и, таким образом, они разрабатывали представление о пространстве как ограниченном месте, определяемом в терминах объемлющего сосуда. Если бы существовало актуальное (в отличие от математического) бесконечное, оно могло бы быть только беспредельной и ненаполненной пустотой за пределами космоса. Несмотря на то, что подобное представление о бесконечности отстаивалось как пифагорейцами, так и атомистами, поборники платоновской философии, Аристотеля и стоиков считали его невысказанным и неразумным. Таким образом, конечное, умопостижимое и пределы вместилища были связаны вместе в их мысли. Подобное положение дел было невозможным для отцов церкви, ибо оно подразумевало, что если Бог постижим, то Он должен быть конечным. В христианском богословии Бог самосуществующий, бесконечный и вечный, Творец неба и земли, так что все вещи, видимые и невидимые, должны быть поняты через их соотношенность к Его творческой всеобъемлющей мудрости и могуществу. Итак, богословы ранней церкви вместо того, чтобы мыслить о Боге в соответствии с определенными чертами конечного космоса, понимали Бога как трансцендентный Исток всей рациональности, как Того, кто, поддерживая вселенную как объект Его творческого познания и могущества, структурирует и ограничивает ее, делая ее определенной и постижимой. Именно в этом контексте они подходили к вопросам пространства и времени.

Доктрина творения из ничего означала, что Бог не находится ни в пространственном, ни во временном отношении ко вселенной, но что сами эти пространственные и временные отношения порождены в Его сотворении вселенной и поддерживаемы через Его взаимодействие с тем, что Он создал. Более того, поскольку все творение постижимо Богом и наделено тем самым разумностью, пространство и время следует понимать не только как отношения, возникающие вместе с тварным бытием, но и как носители его имманентного порядка. Здесь нет никакого противоречия с доктриной воплощения, согласно которой Сам Бог вошел в мир в Иисусе Христе, приняв физическое тело в пространстве и времени. Наоборот, доктрина воплощения подтверждает и проясняет первенство Бога по отношению к простран-

ству и времени, утверждая реальность пространства и времени для Бога и Его отношений с нами, и привязывает нас к пространству и времени во всех наших отношениях с Ним. Таким образом, чудодейственность Бога в воплощении не следует понимать как вмешательство в творение или как искажение его пространственно-временной структуры, но как избранную самим Богом форму взаимодействия с природой, в которой Он устанавливает сокровенное отношение между тварным человеческим существом и Собой. Пространство и время выступают здесь как разумное окружение, изнутри которого Бог делает себя присутствующим для нас и познаваемым нами, так что наше познание Его может быть объективно укоренено в трансцендентной рациональности божественного.

Таким образом, в своих поисках понимания и выражения божественного действовани^я в творении и воплощении, святоотеческое богословие отвергло представление о пространстве как о том, что получает и содержит материальные тела, и вместо этого развило представление о пространстве как местонахождении отношений или же как месте встречи и действия во взаимодействии между Богом и миром. Фокусом такого представления явился Иисус Христос — как то место, в котором Бог создал пространство для Себя в условиях человеческого бытия и как то место, где человек на земле и в истории может встретить и быть сопричастным Отцу небесному. Подобная концепция вынуждала богословов ставить вопросы одновременно в двух противоположных направлениях: с одной стороны, они должны были приспособлять свою мысль в соответствии с природой Творца, который трансцендирует за пределы пространства и времени; с другой стороны, им нужно было принимать во внимание природу твари в условиях пространства и времени. Именно поэтому такая концепция стала существенно *дифференциальной и открытой концепцией пространства* в острой оппозиции к аристотелевской идее пространства или места как неподвижной границы содержащегося тела. Несмотря на то, что это было преимущественно богословское понимание пространства, не связанное ни с какой частной космологией, ему можно было придать чисто физическую форму, что оставило след в развитии античной физики, в частности в мысли Дамаскина¹ и Филопона².

¹ Дамаскин (Damascius) (458—538) известен как последний из неоплатоников Афинской школы. — *Прим. перев.*

² Иоанн Филопон (John Philoponus) (490.—570) — христианский философ и комментатор, автор богословских работ. — *Прим. перев.*

Когда мы обращаемся к западной мысли, мы вынуждены поведать другую историю. С ранних времен латинское христианство приспособило идею вместилища к его богословию. Эффект этого был очень глубок и оставил отпечаток в учении о церкви, ее порядках и таинствах. Сверхъестественная благодать была повсеместно понимаема как содержащаяся в церковных сосудах и способная к передаче в пространстве и времени посредством этих сосудов. Это один из важных моментов, в котором мы видим, как язык Латинской церкви оформляет христианский опыт в специфических формах мышления. Но только в XII веке, когда аристотелевская философия и наука стала влиятельной, представление о пространстве как вместилище было включено в общую структуру средневекового богословия. Аристотелевская схема субстанции и акциденций изменила фундаментальный подход к вопросу о пространстве, так что о нем стали думать не так, как на Востоке, то есть исходя из творения и воплощения, а, с одной стороны, из рассмотрения действительного присутствия Христа в Мессе, и из космологических представлений, с другой. С неизбежностью эти два подхода (восточный и западный) соотносились так же, как соотносилось аристотелевское определение места, как *terminus continentis immobilis primus* (первого неподвижного предела вместилища, если придать ему схоластическую форму), с центром абсолютного покоя на Земле и в неподвижном перводвигателе за ней. Более того, это привело к тому, что западные средневековые мыслители рассуждали о присутствии Бога исключительно в рубриках *пространства, отдельно от времени*, что помогает объяснить всю неадекватность их мысли в отношении динамики отношения между Богом и историческим бытием и временной интерпретации того, что относится к будущему веку. В 1277 году в Парижском университете была предпринята серьезная попытка избавиться от аристотелевской и аверроистской теории о том, что должна быть точка абсолютного покоя (поскольку движение предполагает неподвижное тело), и таким образом привнести назад в богословскую и космологическую картину идею перводвигателя, обладающего абсолютной мощью, то есть доктрину Бога, способного приводить в движение всю вселенную в пространстве. Представление о божественном всемогуществе в течение долгого времени использовалось для того, чтобы освободить богословие от трудностей и противоречий, вытекающих из принятия аристотелевского определения места до тех пор, пока не возобладало снова аристотелевское мышление.

Средневековое богословие восприняло из богословия патристики концепцию рациональности природы и развило ее в блистательной фор-

ме, которой современная наука многому обязана. Однако ее основным движением было движение от *мира к Богу*, так что средневековое богословие систематически развило «естественную теологию», *отделенную от всех действительных отношений с Богом* и которая впоследствии, как *praeambula fidei* (преамбула веры), с неизбежностью приняла характер рамок, изнутри которых то, что называлось «богословием откровения», было интерпретировано. Именно в этом контексте проблема, порожденная принятием аристотелевского представления о пространстве, получила свое развитие без какого-либо обращения к взаимодействию между Богом и природой. Поскольку, согласно Аристотелю, имеется отношение взаимозависимости между объемлющим сосудом и тем, что он содержит, такое представление о пространстве как вместилище осуществляет концептуальный контроль по отношению к тому, что постигается с его помощью. Здесь определенно имеет место «катафатический концептуализм» латинского богословия, в его реалистической или номиналистской формах, против которого средневековое и современное греческое богословие выступало непрестанно.

Что касается христологии, классическое средневековое богословие на Западе последовало за Иоанном Дамаскиным, который, по-видимому, первым ввел аристотелевское определение пространства в восточное богословие и, таким образом, настаивал на том, что Бог Христос стал человеком, не переставая быть Богом, войдя в физическое пространство, не будучи заключенным в нем. Но латинское богословие не сумело следовать в этом вопросе за Иоанном Дамаскиным, который привлекал представление о божественной активности (*ἐνέργεια*) и о том, что он называл «ментальным пространством» (*τόπος νοητός*) для того, чтобы избежать катафатической негибкости мышления. Для латинского богословия движение в этом направлении было затруднено, пока оно оставалось в орбите аристотелевского мышления, которое характеризовало пространство как количество (*μέγεθος*) и привязывало его понимание к схеме субстанции-акциденции, субъектно-предикативному способу мысли. Это движение стало возможным только позднее, в эпоху Ренессанса, когда аристотелевский способ мышления стал ломаться и в муках появлялась новая физика.

Однако позднее средневековое мышление о пространстве в большей своей части было инициировано проблемами, исходящими из идеи *действительного присутствия*. Каким образом тело Христово может содержаться в хлебе и как оно может содержаться в многообразии пространственно раздельного хлеба в одно и то же время? С серьезностью

подходя к проблеме действительного присутствия тела Христова, доктрина пресуществления пыталась обойти негибкость аристотелевской концепции вместилища. Но это было достигнуто ценой очень искусственного разделения между субстанцией и акциденциями, что подвергалось сомнению со стороны оккамистов, эмпирических аристотельцев и номиналистов на том основании, что вместилище не независимо от того, что оно содержит, то есть пространство неразлично от пространственно воспринимаемого объекта. (Сам Аристотель полагал, что пространство является акциденцией субстанции.) Что касается противников аристотелевской концепции в богословии, перед ними стояла проблема того, как обосновать действительное присутствие Христа в Его теле и крови, избежав при этом любой соизмеримости между телом и кровью, и количественными характеристиками содержащих их сосудов, то есть хлеба и вина, которые остаются даже тогда, когда их субстанция преобразовалась в тело и кровь Христовы. Они вынуждены были апеллировать к абсолютному божественному всемогуществу для того, чтобы позволить всему Христу быть в хлебе и в каждой части его так, чтобы Его тело оставалось неограниченным и неочертанным местом святых даров на алтаре, несмотря на присутствие материальной субстанции в том месте, которым она очерчена. Таким образом, поздние средневековые мыслители выделили представление о специальном присутствии, применимом ко Христу, в котором Его тело могло рассматриваться как присутствующее в чем-то другом, будучи очерченным местом этого другого. Более того, поскольку такое присутствие постигалось неколичественным и неметрическим способом, оно могло быть достигнуто как присутствие в непротяженной или математической точке. Этот взгляд был типичным для XV, начала XVI веков, и он оказал влияние на Мартина Лютера. Но при этом все вариации взглядов томистов и оккамистов в конце Средневековья сохраняли представление о пространстве как вместилище или контейнере. Очевидно, что интерпретировать присутствие чисто количественным и метрическим способом в духе Аристотеля означало привести парадоксы и абсурд в богословие. Но даже при отказе от этого, оставалась принципиальная трудность в соотношении между вместилищем и пространством. Следовательно, когда физики Возрождения отвергли аристотелевскую концепцию пространства только для того, чтобы вернуться к представлению атомистов о пространстве как вместилище, независимом от того, что в нем происходит, и настаивали на приоритете пространства по отношению к материи, они лишь подготовили почву для трудностей, которые растянулись на века.

Однако в Средних веках присутствовал и другой, гораздо меньше представленный, ход мысли, возвращавшийся к патристике и платоновским источникам, который был влиятельным во время Реформации, в частности в реформаторском и англиканском богословии. Хотя Гроссетест¹ и использовал терминологию Аристотеля, он отказался от разработки идеи о том, что пространство или место следует понимать в терминах содержащегося в нем тела, и, как и Платон, мыслил о пространстве как отличном от того, что в нем происходит, но не обладающим своим собственным бытием и размерностными характеристиками. Пространство возникает всегда, когда тела оказываются в движении, и служит для того, чтобы различать одну вещь от другой. В соответствии с этим Псевдо-Гроссетест полагал тело чисто реляционным континуумом и, кажется, рассматривал место как своего сорта «там», где осуществляется взаимоотношение протяженных тел². Эти идеи были развиты далее в теории света как первой материальной формы и первого принципа движения и, следовательно, как конечного основания для протяженности в пространстве³. Дунс Скот также развил более динамичную и реляционную концепцию места, размышляя о творении и воплощении. Он исходил из того, что все творение является свободно обусловленным по отношению к свободной и творческой божественной воле и соотносится с активными и творческими идеями, производимыми Богом наряду с тварными реалиями. Дунс Скот также принимал во внимание тот факт, что, поскольку Христос воплотился, не переставая осуществлять свое попечение о вселенной, он может быть на небесах и в бесконечном множестве мест в одно и то же время. Таким образом, Дунс Скот подходил к вопросу о пространстве не с точки зрения неподвижности Бога или неподвижности вселенной, но беря в качестве точки отсчета активное божественное отношение к миру. В соответствии со своей концепцией существования и индивидуальности, развернутой под именем *haecceitas*, он выделял особую природу и моду присутствия, то есть индивидуализацию (*hic esse* — этот самый) тел в движении. Отличительной *идентичности* тел соответствует их отличительная *здесьность*. Тем самым Дунс Скот отделял представление о пространстве от материи и мыслил о нем

¹ Роберт Гроссетест (Robert Grossetest) (1175—1253) — британский государственный деятель, схоластический философ и богослов, служил епископом Линкольна. — *Прим. перев.*

² См. С. К. McKeon, *A Study of the Summa Philosophiae of Pseudo-Grossetest*, Columbia University Press, 1948, p. 114.

³ Эти взгляды кратко обсуждались М. Джэммером (*Concepts of Space*, p. 36 f), который также связывает их с традицией неоплатонизма.

скорее в терминах положения, чем содержащего места, или, по-другому, в терминах позиции, чем объема. Такой взгляд позволил ему, что касается таинства Мессы, полагать действительное присутствие как активное отношение тела Христова к хлебу, что, в свою очередь, снимало нужду в любой теории пресуществления. Именно в соответствии с этой линией рассуждения мы должны взглянуть на средневековые идеи, предшествующие мысли Жана Кальвина, хотя последний определенно больше находился под глубоким влиянием патристических представлений.

Обращаясь теперь к Реформации, нам следует сфокусировать обсуждение на лютеранской мысли, ибо благодаря тому, что представление о пространстве как вместилище было удержано в доктринах о действительном присутствии и воплощении, стал возможен альянс между протестантским богословием и новой физикой XVII и XVIII столетий, которая тоже оперировала представлением о пространстве как вместилище. В этих обстоятельствах средневековые проблемы с неизбежностью были перенесены в богословие Нового времени, но именно в лютеранском богословии они проявились в наиболее поразительной форме. Представление о пространстве как вместилище было очень важно для Лютера, ибо с его помощью он утверждал действительность и актуальность Божьего сына посреди земного человеческого бытия. Он сконцентрировал свою мысль на том факте, что Сын и Слово Божье содержалось в вифлиемском младенце, и мы сопричастны ему в таинстве трапезы Господней. Реформаторское и англиканское богословие, как это видно при изучении трудов Кальвина и Хукера (Hooker), стояло гораздо ближе по форме мышления к классическому патристическому богословию, хотя и то, и другое было сознательной реакцией на проблемы, возникшие из дебатов с лютеранами что касается самоистощения Христа и вездесущности Его тела. Для наших целей будет достаточно указать три момента в различии между лютеранами и реформаторами (которые в этом пункте были согласны с англиканами) в отношении так называемого «*extra Calvinisticum*», касающегося «положения» тела Христова на небесах, а также евхаристической *parousia*¹.

Когда реформаторские богословы говорили о воплощенном Сыне Божьем как сошедшем с небес и при этом не покинувшем их или же как о живущем и действующем на Земле, не оставляя при этом своего устройства и попечения о вселенной, они преднамеренно следовали за ранней церковью в ее отрицании любого представления о пространстве

¹ То есть эсхатологического присутствия Христа в евхаристии (реализованная эсхатология). – Прим. перев.

как вместилище, которое требовало ограждения и ограничения Сына Божьего в человеческом теле, а также в ее отказе от представления о некоем локальном пространственном способе связи между божественной и человеческой природой во Христе. Лютеране, оперируя представлением о пространстве как вместилище или контейнере, могли интерпретировать это только в том смысле, что в воплощении что-то от Сына Божьего остается *вовне, extra* — то, что они титуловали как «Кальвиновское экстра». Аналогично, когда реформаторские богословы говорили о вознесении как движении выше небес, за пределы тварного мира, одесную Отца, выходя тем самым за пределы применимости концепций пространства и времени, и все же при этом говорили о положении тела Христа на небесах, они снова отвергали представление о пространстве как замкнутом вместилище, настаивая в то же время на том, что при вознесении тело Христа не теряло своего размерностного характера или же реальности, присущей человеческому телу. В то время как воплощение означало вхождение Сына в пространство и время без утраты Его трансцендентности по отношению к пространству и времени, вознесение означало трансцендирование за пределы пространства и времени без потери Его вовлеченности в пространство и время, обретенных при воплощении. Таким образом, когда они говорили о вознесении Христа из одного места в другое место, они принимали открытую и дифференциальную концепцию пространства, развитую отцами церкви, интерпретируя «место» по-разному: с одной стороны, в соответствии с божественной природой и активностью, а с другой стороны, в соответствии с природой и активностью человека. Лютеране, однако, не были способны следовать этим представлениям и, в соответствии с их собственными предположениями, могли интерпретировать рассуждения о теле Христовом на небесах как ограниченном во вместилище так же, как они понимали и воплощение. Повторим снова, что когда реформаторские богословы развивали представление о действительном присутствии Христа в евхаристии (но в свете вознесения различали его от действительного присутствия Христа в конце времен), они отвергали представление о пространстве как вместилище, в котором происходил разрыв между пространством и временем, и настаивали на понимании евхаристической парусии (*parousia*) как активном само-представлении Христа в пространстве и времени, устремленном к его завершению в конечной парусии. Лютеране не изъявляли желания принять это во внимание, ибо, согласно им, подобная точка зрения означала бы умаление полноты действительного присутствия Христа в таинстве. При этом их взгляд имел силу только за счет

того, что действительное присутствие Христа становилось безвременным, то есть чисто пространственным присутствием, никак не обусловленным временем.

Как же тогда лютеранское богословие подходило к проблемам пространства? Лютер, не обращаясь к пресуществлению, воспринял от последователей Оккама отличительное представление о «присутствии» (*praesentia*), которое они развили в своих приложениях аристотелевской концепции места как содержащего сосуда и согласно которому вещь может обладать местом, не будучи измеримой в соответствии с пространством места. Однако, вместо сползания в детали номиналистского объяснения, он предпринял попытку понять это ссылкой на воплощение Сына и абсолютное божественное всемогущество. Поняв намек Оккама, он видел в патристической доктрине *communicatio idiomatum*¹ средство для буквального обоснования *hoc est corpus meum*². Делая это, он перенес концепцию перихорезиса (*perichoresis*)³, присущую догмату о Святой Троице, на ипостасное соединение двух природ во Христе и таким образом развил представление о взаимной укорененности божественной и человеческой природы, представление, в котором содержался риск обожествления человечества Христа⁴. С другой стороны, Лютер настаивал, что должно все видеть в свете жизненного и активного божественного

¹ Лат: Общение свойств. — Прим. перев.

² Лат: Сие есть Тело Мое. — Прим. перев.

³ Гр: Соединение без слияния, соприбытие друг в друге, проникновение без всякого смешения и слияния. — Прим. перев.

⁴ Та опасность, на которую указывает Торранс в контексте учения Лютера, на современном языке соответствует амбициям так называемого обобщенного панэнтеизма, заявляющего о наличии двусторонних отношений между Богом и миром. С точки зрения святоотеческого богословия, панэнтеизм рискует впасть в проповедь со-укорененности Бога и мира, перенося в новом виде концепцию *perichoresis*'а (как соединения без слияния, соприбытия друг в друге, проникновение без всякого смешения и слияния, присущего учению о Лицах Святой Троицы. См. Лосский, «Очерк мистического богословия...», с. 44.) на отношение между Богом и миром. Очевидно, что с богословской точки зрения было бы бессмыслицей говорить, что тварная природа способна проникать в божественное. Торранс ссылается на Лютера, который использует концепцию *perichoresis*'а в христологическом контексте, как взаимообмен и взаимодействие человеческой и божественной природ во Христе. Здесь можно говорить о *perichoresis*'е божественного и человеческого в смысле «взаимообмена» и «взаимодействия» (двусторонних отношений) между Богом и миром. Но даже в этой, так сказать, слабой форме *perichoresis*'а не должно забывать о происхождении этого *perichoresis*'а, то есть что он исходит из личности божества, а не из мировой материи и тем более не из человеческой природы. Божество, однажды проникнув в мир, дарует его материи, то есть природе, невыразимый *perichoresis* с самим собой. Это было продемонстрировано Богом в воплощении Логоса в Иисусе Христе. Таким образом, богословски необоснованно говорить о взаимной укорененности божественной и человеческой природы во Христе. — Прим. перев.

всемогушества. Иногда он мог говорить о способности Бога свести всю вселенную к песчинке, которая в силу своей малости могла бы быть измерена пядью человечности Христа, и, как следствие, утверждал, что не должно быть трудностей в понимании того, как Бог может сделать тело Христово присутствующим в святых дарах. В другом месте, говоря о Христе как сидящем одесную Отца, он понимал «одесную» как божественное всемогущество, так что быть одесную Отца или быть в присутствии Бога означало иметь связь с Ним в силу Его всемогущества и не означало присутствие в каком-то месте. Все это привнесло динамизм в мысль Лютера, так что пространственная составляющая в доктрине о Христе или евхаристии была понимаема не статическим образом из некой точки абсолютного покоя, а из центра творческого божественного могущества. Это означало, что присутствие Бога во Христе, в Его Слове или же в Святых Дарах полностью обусловлено божественной волей быть присутствующим. Как следствие этого Лютер провел различие между присутствием Бога в Себе Самом и Его присутствием *для нас*. Это соответствовало его эпистемологическому различению между реальностью *Бога в Самом Себе, скрытой от нас (Deus absconditus)*, и реальностью Бога, как *Он является нам (Deus manifestus)*. Поскольку Бог трансцендентен по отношению ко всем вещам, он свободен и неограничен, чем бы Он ни был, не имея при этом никаких пространственных привязок. Лютер мог бы сказать следующее: «Бог не там, где Он есть, даже если он везде или где-то». Но Бог среди нас постольку, поскольку он *волеизъявляет* быть присутствующим для нас, связывая себя с нами для нашего же блага и направляя нас через *Слово*, с которым он обращается к нам, к Его человечности во Христе как некому месту.

Все это, как непрестанно настаивал Лютер, следует понимать в свете различия, которое, вслед за Августином, он проводил между двумя царствами, вечным и временным, невидимым и видимым, царством веры и царством очевидного. Эти царства резко разделены и соприкасаются лишь в *математической точке* (это одна из любимых идей Лютера). Таков язык, который он использовал, говоря о месте, в котором Бог волеизъявляет Свое присутствие нам. Так же, как Лютер понимал вечность, то есть как «тотальную одновременность», в которой вся последовательность времени предстает вечному как безвременный момент, так он понимал и божественное присутствие для нас, как такое, в котором пространственные отношения сведены к математической точке в божественном волеизъявлении быть с нами в Его Слове. Эта идея божественной *моментарности* в Его Слове имела далеко идущие последствия.

Итак, по своему существу Лютер предлагает диалектическую трактовку пространства. С одной стороны, он строго следовал идее пространства как вместилища в его доктрине действительного присутствия. Это давало ему возможность акцентировать идею *hoc est corpus meum* (*сие есть тело мое*), которая стала тем онтологическим гвоздем, который соединял два царства и делал возможным действительное сопричастие одного другому. Он осознавал, что если бы здесь имело место замещение *того, что есть (hoc est)*, тем, чем оно обозначается (*hoc significant*), два царства разделились бы и остался бы лишь непреодолимый дуализм с неким парадоксальным и смутным символическим отношением между ними. Таким образом, формулировка *hoc est corpus meum* (*сие есть тело мое*) сделала представление о пространстве как вместилище роковой неизбежностью в истории лютеранского богословия. С другой стороны, Лютер вернулся к библейской концепции живого и действующего Бога, которая как тенденция выходила из поля зрения в средневековом мире и которая снова вводила в обиход представление о динамическом отношении между Богом и миром, помогшее со временем преодолеть статическую концепцию пространства, преваляровавшую в Средние века.

Такой динамизм, взятый в контексте различия между двумя царствами, приводил к интерпретации присутствия Бога как мгновенья божественного произволения «по отношению к тебе», осуществленного в божественном Слове, сводя тем самым отношения с Богом к вневременным контактам в математических точках. Несомненно, что идея пространственного присутствия, не принимающая во внимание время (а это и было характерно для средневековой мысли), неизбежно скатывается в магию. При этом сведение пространственного отношения к математической точке не проясняет проблему, ибо время по-прежнему исключено из наших отношений с Богом. Если мы допустим любой тип пространственного отношения без протяжения во времени, нам не удастся провести различие между действительным присутствием Христа, когда он был во плоти, Его евхаристическим присутствием и Его присутствием в конце времен. Сведение пространственного отношения к математической точке сводит на нет историческое основание веры.

Такова была линия развития немецкого протестантского богословия, инициированная Лютером. Только недавно второе направление его мысли стало существенным, но в истории классического лютеранского богословия, в основном, доминировало первое направление. Оно было сформулировано ближайшими последователями Лютера как принцип

finitum capax infiniti (конечноеместилище бесконечного), который включил представление о пространстве какместилище в эпистемологическую структуру лютеранской мысли. Это был точно тот момент, который обсуждался богословами никейского периода, когда они отвергли идею того, что человеческое тварное существо способно обустроить место (χωρεῖν) для Бога изнутри своей природы и что оно было способно постичь (χωρεῖν) бесконечное. Они настаивали на том, что представление оместилище (ἀγγεῖον) не может быть использовано для того, чтобы интерпретировать воплощение как истощение Сына Божьего в человеческий сосуд, ибо человеческое тварное существо не является χωρητός τοῦ ἀπείρου, или же, если выразить это на латыни, *capax infiniti* (местилищем бесконечного). Трудности, связанные с лютеранским принципом *finitum capax infiniti*, стали видны достаточно скоро в контексте теорий кенозиса и вездесущности тела Христова. В контексте представлений о пространстве какместилище лютеранские богословы вынуждены были мыслить о воплощении как само-истощении Христа воместилище человеческого тела (в том случае, если они не соотносили кенозис исключительно с воплощенным Сыном). Здесь их ожидали те же проблемы действительного присутствия Христа в хлебе, с которыми имели дело средневековые богословы. Интересно отметить, что не только средневековые проблемы, но и средневековые попытки их разрешения нашли своих двойников в соперничающих школах Гиссена и Тюбингена. Речь идет о том, что в осмыслении действительного присутствия Бога во Христе лютеранские богословы шли либо по пути отказа от некоторых свойств, выделенных из других, отнесенных к божественной природе, либо же, если эти свойства не могли быть отделены таким способом, они прибегали к их утаению и ограничению для того, чтобы сохранить форму человеческогоместилища. Но аналогичная трудность возникла, когда они сконцентрировали внимание на природе тварногоместилища, и они подошли к ней добавлением к *finitum capax infiniti* (конечноеместилище бесконечного) *non per se sed per infinitum* (не сам по себе, но через бесконечное)¹. Другими словами,местилище должно быть расширено для того, чтобы воспринять божественную природу вовнутри его измерений. При этом полагалось, что Божий Сын передал человечности Христа бесконечную вместимость, позволив ей быть заполненной божественной полнотой. В отношении к действительному

¹ Именно таким образом Бонхоффер выразил это. См. D. Bonhoeffer, *Christology*, London, Collins, 1966, p. 96. О современном использовании идеиместилища в лютеранской мысли см. M. J. Heineken, *Marburg Revisited* (ed. By P. C. Empie & J. I. McCord). P. 81 ff.

присутствию Христа в евхаристии это приобрело форму вездесущности тела Христова.

Нет сомнения в том, что богословским намерением лютеран было артикулировать со всей силой действительное снисхождение Бога, чтобы стать одним из нас, то есть в нашем бытии в пространстве и времени, и в то же время предохранить единство божественной и человеческой природ в одной личности Христа. Этим самым Христос становился центром и нормой всех наших онтологических и эпистемологических отношений с Богом. Но с очевидностью внебогословские предположения, с которыми лютеране имели дело в представлении о пространстве как вместилище, вынудили их принять позицию, в которой была поставлена под угрозу действительность человеческой природы Христа, так что под растущим давлением эмпирической науки в секулярных измерениях жизни с неизбежностью возникала некая форма радикального дуализма. Но прежде чем мы перейдем к этой истории, мы должны обратиться к вопросу о том, как оформилась концепция пространства в новой научной культуре.

Из Возрождения вышло представление о пространстве как бесконечном вместилище всех вещей, которое сосуществовало с идеей Платона, возрожденной во Флорентийской академии, о том, что пространство является средой, в которой событиям чувственного мира соответствуют математические формы, благодаря чему события становятся умопостигаемыми. Такая точка зрения могла отстаиваться только в том случае, если пространство неким образом соотносилось бы с бесконечностью Бога, что шло бы в разрез со взглядами Аристотеля и стоиков (которые доминировали в античной науке), согласно которым мир умопостижим только в силу того, что он конечен. Именно это начало происходить после Реформации, когда под давлением богословия начался переход от доктрины *только благодати* (*grace alone*) в творении и искуплении, присущей Средним векам, к движению мысли *от* Бога *к* миру. Здесь динамическая концепция Бога и свободная обусловленность мира Его волей, которые страстно отстаивались поборниками Реформации, освободили природу для возможности ее эмпирического исследования изнутри самой себя, возвращают в то же время к патристическому взгляду о том, что рациональность, присущая природе, передана ей в божественном творении мира из ничего. Именно в этой перспективе представление о пространстве как вместилище вышло из Возрождения и было воспринято по-разному Гассенди и Галилеем для того, чтобы получить свое дальнейшее развитие и закрепление в классической физике Ньютона. По признанию самого Эйнштейна, это был единственно возможный и

продуктивный для того времени путь. Таким образом, по отношению к декартовскому видению пространства как протяжения, в котором Декарт модифицировал аристотелевскую концепцию взаимозависимости между вместительностью и его материальным содержанием, исходя из своей идеи системы координат, а также по отношению к сугубо реляционному взгляду на пространство, отстаиваемому Лейбницем и Гюйгенсом, которые стояли гораздо ближе к некоторым аспектам платоновской и патристической мысли, Ньютон отделил пространство от того, что в нем происходило, и выдвинул идею бесконечного вместительности, образованного как пространством, так и временем, которое, как он полагал, было вместительностью всего тварного бытия. Таким образом, он развил представление о дуализме пространства и материи, или объема и массы, в котором пространству и времени был придан абсолютный статус, независимый от материального существования, но причинным образом обуславливающий характер этого существования и его качества, будучи инерциальной системой и тем самым фиксирующий определенность природы и возможность ее познания.

Здесь необходимо сделать несколько пояснений с точки зрения того, что интересует нас в богословии.

1) Сам Ньютон рассуждал о пространстве и времени как о бесконечном вместительности в терминах бесконечности и вечности Бога, ибо именно в Боге как вместительности мы живем, и движемся, и существуем¹. По мысли Ньютона, бесконечный объем соотносится с Духом Бога, а бесконечное время отождествляется с вечностью; по сути, бесконечное пространство и время являются атрибутами Божества. Именно таково было движение мысли Ньютона от Бога к миру, в котором он интерпретировал то, как Бог придает природе рациональность. В то время, как патристическая и реформаторская мысль отвергали какую-либо роль концепции вместительности в отношении между миром и Богом, Ньютон буквально утверждал, что Бог содержит и постигает вселенную в Самом Себе. Но такое соединение вместе Бога и мира, в котором пространство и время выступают как их общие характеристики, привело в конечном итоге к их разделению².

¹ Ср. (Деян 17:28). – *Прим. перев.* Для полноты дискуссии о связи физики Ньютона и его богословия, я хочу сослаться на диссертацию одного из моих учеников, Барри Даунинга (Barry H. Downing) по теме «Эсхатологические последствия понимания времени и пространства в мысли Исаака Ньютона» (“Eschatological Implications of the Understanding of Time and Space in the Thought of Isaac Newton”), написанной в 1966 году.

² Аналогичное замечание сделано К. Ф. фон Вайцзеккером (C. F. Von Weizsäcker) о Николае Кузанском (*The World View of Physics*, p. 155).

2] В своей доктрине абсолютного пространства, которое всегда самождественно и неподвижно, а также не имеет отношения к чему-либо внешнему, Ньютон, по сути, вернулся с аристотелевскому и средневековому представлению о системе отсчета как точке абсолютного покоя. Что касается мира, его центром неподвижности был центр гравитации, но поскольку он с неизбежностью соотносился с неподвижностью Бога, ньютоновская физика и богословие вылились в остановку великого перехода от Средневековья к мысли Нового времени, то есть онтически-статического взгляда к динамико-ноэтическому. Неудивительно поэтому, что внутри этого культурного климата протестантское богословие скатилось в новую схоластику, заморозив тем самым весь динамизм поборников Реформации.

3] С другой стороны, поскольку время связывалось Ньютоном с пространством в фундаментальной структуре познания, пространственное протяжение во времени, а следовательно и в истории, полностью вошло в обиход научного исследования. Однако результат этого был парадоксальным. Поскольку время было неотделимо от пространства, обуславливая эмпирические факты, необходимо было серьезно принять во внимание поступательный характер истории и, таким образом, пророческую, предсказательную природу событий. Но поскольку времени и пространству был придан абсолютный статус как однородной и неразличимой структуре, в историю были привнесены качества статичности и необходимости. Здесь налицо зародыши фатального разделения между двумя типами истории, которые стали бедствием современного богословия.

4] Богословски наиболее важной проблемой, поставленной Ньютоном, была связь пространства и времени как бесконечного вместилища с Божеством, ибо это лишь усиливало дуализм между пространством и материей, о котором мы уже упоминали выше. Если сам Бог является бесконечным вместилищем всех вещей, он не может воплотиться по тем же причинам, по каким коробка не может стать одной из многих вещей, которые она содержит. Таким образом, Ньютон вступил в резкий конфликт с никейским богословием и его учением о *homousion*¹ и оказался в таком положении, как если бы он защищал Ария против Афанасия. Здесь имеет место возрождение древнего эллинистского дуализма, который долгое время подпитывался в недрах августиновской мысли и который приобрел новое очертание в лютеровском различии двух царств.

¹ См. прим. 2, с. 72.

Этот дуализм также проник в философию Декарта как дуализм между субъектом и объектом. Теперь тот же дуализм стал вмонтированным в структуру западной мысли при поддержке идеи об абсолютном пространстве и времени. Так, в противовес всем его религиозным намерениям, Ньютон проложил дорогу для рационалистического деизма, который развился в английском мышлении и который имел сильное влияние в Германии, усиливая еще больше собственный дуализм лютеранского богословия. Теперь не должно составить труда увидеть, что именно взаимному обогащению лютеранской и ньютоновской мысли мы обязаны существованием неких непреходящих и глубоких проблем, которые вышли на поверхность в современном богословии. Возможность подобного обогащения проистекает из того факта, что как лютеранство, так и ньютоновская мысль использовали старую идею пространства как вместительница. Ограничим наше обсуждение трудностей с наиболее далеко идущими последствиями.

а) Мы начнем с проблем, порожденных дуализмом и тем отношением, которое он постулировал между абсолютным пространством и временем, и тварным миром, приведшим так быстро к деизму. Разнесение мира и Бога и постановка под вопрос любого действительного взаимодействия между Богом и природой создали предпосылку для дебатов между верующими и рационалистами, теистами и агностиками, но поскольку мысль двигалась по-старому, то есть от мира к Богу, что и породило естественную теологию, например в лице Лорда Герберта Чербери¹. В этом движении мысль снова стремилась отделить рациональную структуру богословия от действительного познания и разработать богословие абстрактно, аналогично тому, как трактовалась Евклидова геометрия, то есть как науку, отделенную от всего предшествующего ей знания о мире, полученного из физики. В результате богословская структура оказалась негибкой в отношении богообщения и богопознания. При этом развилась привычка переносить на «Бога» объективирующие формы мышления, укорененные в нашем познании природного мира, и, таким образом, порождать объективистские концепции в богословии, соответствующие статическому пространству классической физики. Именно эти концепции составляют проблему для нас сегодня.

б) Принцип Лютера *finitum capax infiniti* (конечное вместительница бесконечного) в этом контексте привел не к тому, что от него ожидалось в первую очередь. Первоначально он был применен к человечности Хри-

¹ Лорд Герберт Чербери (Lord Edward Herbert of Cherbury, 1583—1648) — британский философ и писатель. — *Прим. перев.*

ста, у которого возможность восприимства (*capacitas*) [Бога] полагалась расширенной, поскольку Его человеческая природа была проникнута божественным величием и могуществом. Это подвинуло кальвинистов на то, чтобы вопрошать о человечности, если ей приписать божественные атрибуты, ибо даже, по признанию самого Лютера, человечность Христа должно рассматривать как «обоженную». Но если вспомнить о том, что та человечность, которую принял Божий Сын, является нашей человечностью, то есть той, в которой мы участвуем, кто может остановить нас не только от применения божественных атрибутов ко Христу, но и человечеству вообще? Именно это и произошло, когда естественная способность (*capacitas naturae*) восприятия [божественного], определенная в человечности Христа, была перенесена на человеческую природу как таковую, так что отнесенное к Самому Христу свойство *finitum capax infiniti* рассматривалось как образец и как специальный момент собственно человеческой способности по восприятию божественного. В этом случае затруднительно различить представление об обожении человека, которое мы находим в немецком богословии и философии XVIII и XIX веков, от лютеранской доктрины *finitum capax infiniti*, несмотря на то, что последняя приняла более рациональную форму, соответствующую способности человеческого духа данной эпохи к восприятию вечных и необходимых истин разума.

в) По мере того как глубокий дуализм, следующий из этой концепции, выходил на поверхность, он стал ставить под вопрос действительность истории и тем самым делал двусмысленной связь между христианством и историей. Произошло то, чего Лютер боялся и против чего яростно боролся, а именно: превращение того, что *есть* (*est*) в *обозначаемое* (*significant*), то есть онтологического отношения в символическое. Хотя здесь можно проследить много влияний, суть которых сводилась к тому же, разделение между христианством и историей достигло своего апогея в историческом тезисе Лессинга о том, что «случайные истины истории никогда не смогут стать доказательством необходимых истин разума». Это не означало для Лессинга, что вечные истины разума самоочевидны безотносительно к пространству и времени, ибо только изнутри пространства и времени мы в силах их постичь, но это означало, что коль скоро невозможно осуществить демонстрацию [доказательства] исторической истины, то последняя не может быть использована для демонстрации чего-либо вообще. Лессинг говорил, что имеется неадекватный разрыв между истиной истории и истиной разума, так что нам следует научиться осуществлять прыжок от случайных исторических истин к

истинам совершенно другого сорта, отбрасывая историческое, как если бы оно носило характер некоего внешнего обертывающего символизма, используемого в целях иллюстрации. Эффектом этого, по утверждению Э. Трёльча (Troeltsch¹), было то, что исторический элемент в христианстве становился не более чем средством для введения христианской идеи в историю, а после того, как это происходит, идея поддерживается своими внутренними ресурсами. Изучать историю, согласно Лессингу, означает приспособить ее для себя и сделать ее частью нашего опыта, своего рода символическим моментом, в котором общая истина разума с необходимостью довлеет над нами, но в конечном счете достаточно далека от любого своего основания в истории. Эффектом этого было сведение Иисуса Христа к исчезающей точке [как события истории]; обращение Лессинга к Лютеру показывает, что в его мышлении имелась внутренняя связь с лютеровским динамическим сведением присутствия Бога к математической точке «для нас». Так, в протестантском богословии Нового времени росло противостояние между явлениями опыта и вечными идеями и, как следствие, считалось, что все пространственные и временные составляющие богословских концепций должны быть полностью отброшены, если мы вообще имеем намерение преодолеть пропасть между опытом и идеями. Оставить же пространственные и временные компоненты в структурах нашего мышления, как учил Д. Ф. Штраусс (D. F. Strauss²), означало бы погрязнуть в *мифологии*. Штраусс имел много последователей вплоть до наших дней, но именно в расцвете этой мысли стало ясно, что подобная концепция мифологии основана на аксиоматическом предположении о радикальной дихотомии между явлением и идеей, которое неприемлемо не только для христианства, но и для современной науки.

2) Именно в связи между дуализмом и принципом *finitum capax infiniti* мы можем узреть богословские корни так называемой «Коперниканской революции» Иммануила Канта. В этой революции классическое различие между *умопостижимым миром* (*mundus intelligibilis*) и *чувственным миром* (*mundus sensibilis*), которое появилось в его диссертации 1770 года, было преобразовано в различие между «вещами в себе» и «вещами для нас», ибо, согласно выводам Канта, мы можем осуществить познание явлений или вещей только в том виде, в каком

¹ Эрнст Трёльч (1865–1923) — немецкий протестантский богослов. — *Прим. перев.*

² Давид Фридрих Штраусс (1808–1874) — немецкий философ, историк, теолог и публицист. — *Прим. перев.*

они являются *нам* в опыте. Мы познаем лишь в той мере, в какой оформляем знание изнутри врожденных способностей или априорных форм человеческого рассудка, так что вещи сами по себе остаются непознаваемыми. Другими словами, Кант применил по отношению к самому человеческому уму представление о пространстве как вместилище, которое обуславливает и делает возможным наше познание природы. Но этот перенос функции ограничения познания Богом на самого человека (ибо к этому кантовская мысль и сводится) подразумевает, что Бог сам по Себе остается непознаваемым за пределами нашего интуитивного представления о Нем, ибо о Нем нельзя мыслить как объекте, конституированном и обусловленном силой разума так, как это имеет место по отношению к опытным реальностям этого мира. Если Бог «познаваем», это познание должно осуществляться по-другому в своего сорта «вере». Именно здесь кантовский дуализм вбил глубокий клин между верой и разумным познанием. Частично в силу этого Ф. Д. Шлейермахер (F. D. Schleiermacher)¹, приняв частично непознаваемость Бога, изыскивал пути интеграции разумных структур познания и религиозного сознания христианского сообщества.

Необходимо указать на другой аспект мысли Канта. Если пространство и время являются априорными формами человеческого чувственного восприятия, то точка абсолютного покоя [то есть точка отсчета в познании] оказывается перенесенной в самого человека, выступающего теперь центром реальности. Единственной фиксированной точкой [отсчета] выступает теперь его само-осознание. Богословски это должно означать, что для человека невозможен никакой Бог за пределами его самого и независимый от его сознания; нет никакой божественной постоянной, инвариантной по отношению к человеческим определениям и оценкам. Единственным Богом, которым человек может или будет располагать, будет Тот, которого он постулирует или приспособит для своих моральных нужд.

Лютеранское богословие восприняло этот мотив кантовского практического разума для того, чтобы развить свой давний сотериологический подход к христологии. В контексте этого А. Ричль (A. Ritschl²), отбрасывая метафизические построения, пытался утвердить протестантское богословие на новой основе, интерпретируя Христа в терминах того, что

¹ Фридрих Даниил Шлейермахер (1768–1834) — крупнейший немецкий богослов. — *Прим. перев.*

² Альбрехт Ричль (1822–1889) — немецкий лютеранский богослов. — *Прим. перев.*

Он значит для нас в наших моральных нуждах и в нашем понимании. Христос понят здесь не как «вещь в себе», а как «вещь для нас». Однако такой взгляд только акцентировал раздвоение между историей и идеями, которое в процессе развития показало всю свою двусмысленность. Подобное феноменологическое абстрагирование Иисуса Христа от Его действительной жизненной ситуации в пространстве и времени, а следовательно, и наблюдение, анализ и интерпретация христианских форм и структур изолированно от их контекста в действительной истории, могло только привести либо к реконструкции христианства на основе ошибочной онтологии, основанной на механистических концепциях, либо же к его реконструкции в соответствии с ханжеским экзистенциализмом человеческого самовыражения.

д) В XIX веке значительно изменился характер задаваемых вопросов, что вызвало соответствующее изменение в представлении о пространстве. До этого научное вопрошание преимущественно имело дело с конкретными фактами и подходило к ним по аналогии с дискретными частицами, подчиняющимися механическим отношениям. Соответственно структуры мышления были согласованы с представлением о статическом пространстве. Теперь же наука искала связи между вещами не на основе представления о взаимодействии между дискретными телами (несмотря на то, что именно в таком виде мы их наблюдаем), но как взаимодействию в непрерывном потоке движения, распространяющемся во вселенной. В XIX веке представлении об абсолютном пространстве стало проблематичным, и статические структуры мышления стали разрушаться. Это привело к возникновению реляционной и динамической концепции пространства, которая в конечном итоге низвергла старую идею пространства как вместилища, и здесь мы приходим к теории относительности. Что же случилось с протестантским богословием в этом контексте?

Несомненно, традиционные структуры богословского мышления, привязанные к объективности, разработанной в ньютоновской физике, стали неадекватными, так что в начале XX века иссякла даже прекрасно структурированная мысль Ф. Д. Шлейрмахера из его книги *Glaubenslehre*¹. Протестантская догматика была в состоянии стремительного распада. Разъедаемая деистическим дуализмом, вплоть до полной отделенности от присущей ей объективности во взаимодействии между Богом и миром, она висела в воздухе, ибо эмпирическая наука

¹ Имется в виду книга Шлейрмахера «О догматике: два письма д-ру Люку».

была еще не в силах предложить ей более основательную объективность взамен той, которая была до этого. Пространство становилось неопределенным, а время исчезало в неопределяемом мгновении в силу потери какой-либо определенной привязки к объективной реальности; структуры же мышления, лишенные конкретности, стали неопределенными и символическими манифестациями вечного. Романтический идеализм и романтический натурализм разными способами стерли различия и затуманили разграничения, не заменив их требуемыми связями онтологического и динамического характера.

В этих обстоятельствах были предприняты две попытки выхода из этой ситуации. Первая исходила от так называемой «Посреднической школы» лютеранского богословия, которая пыталась преодолеть разрушительные тенденции XIX века и перестроить богословие на основе патристической и реформаторской мысли, приспособив при этом свидетельства об историческом Иисусе и Его религиозном самознании в концепции *кенозиса* (*kenosis*), или самоистощения Сына Божьего. Но поскольку эта школа интерпретировала кенозис, оставаясь в рамках идеи пространства как вместилища, по сути, она воспроизвела все старые проблемы XVI века, но в новой форме. В мысли Г. Тамазиуса (G. Thomasius¹) и В. Гесса (W. F. Gess²) мы находим первые попытки разрешения проблем в духе кенозиса в более философском виде. Вторая попытка либо привела назад к кантовской идее о том, что пространство и время являются априорными формами интуиции, независимыми от опыта и за его пределами, либо к гегелевской идее о том, что пространство и время являются категориями абсолютного духа. Все это приводило не только к поиску фокуса богословия в человеческом само-понимании, но также к радикальной интерпретации христианства, как оторванного от действительного пространства и времени этого мира, интерпретации, исходящей из ошибочного убеждения, что можно обойти проблемы, волновавшие поборников теорий кенозиса, полагая, что отрезок земной жизни Христа является всего лишь математической точкой по отношению к Богу, несмотря на то, что этот отрезок представлен последовательностью времени, разделенного и объединенного действиями человеческого рассудка. Такую точку зрения было просто поддерживать изнутри ньютоновского взгляда, ибо, если пространство

¹ Готтфрид Тамазиус (1802–1875) — немецкий лютеранский богослов. — Прим. перев.

² Вольфганг Фридрих Гесс (1819–1891) — немецкий лютеранский богослов. — Прим. перев.

и время являются самоидентичными и неразличимыми в разных местах и вдоль разных направлений, у пространства и времени нет границ. Исходя из абсолютно изотропного пространства и времени, в мышлении возможно в одном мгновении соединить то, что экспериментально наблюдаемо как внешне различимое, и, таким образом, связать прошлое и настоящее¹. Подобное уже было видно в типологической интерпретации Священного Писания Ньютоном.

Современное протестантское богословие, по-видимому, подходило к невротическому состоянию, ибо на фоне его развивающихся тенденций появилась шизофреническая тревога по поводу того, как обезопасить веру от критики позитивистской философии и науки, предрасположенность к которой возникла бы, если вера в каком-то смысле была бы обусловлена пространством и временем. Но это лишь привело бы к тому, что христианское богословие вызвало бы презрение к себе со стороны марксизма и опытной науки. Марксисты отрицали как то, что пространство и время являются пустыми вместилищами, независимыми от материальных процессов, так и то, что они являются всего лишь абстракциями, существующими в человеческом сознании. Они утверждали, что пространство и время обладают некой формой объективной реальности благодаря глубинному отношению с движущейся материей. Как следствие, они не прислушивались к тем, кто утверждал о чем-то вне пространства и времени, или к тем, кто проповедывал Евангелие безвременных событий, в которых история и Царство Божье соотносились лишь касательно и парадоксально. В такого сорта подходе Христос является не более чем символом и поэтому трудно постижим. С другой стороны, когда современное богословие исходит из того, что человек является центром понимания, той системой отсчета в мысли о Боге, которую человек контролирует или постулирует для себя, это может показаться современной науке плохо постижимым и достаточно произвольным, ибо она исходит из того, что должна оперировать устойчивыми реалиями, безотносительно к наблюдателю или выбору какой-либо специальной системы координат.

¹ Это представляет иновыражение так называемого космологического принципа в современной космологии, который, постулируя однородность вселенной (то есть ее изотропность из каждой возможной точки наблюдения), делает возможным рассуждения о вселенной как целом. Иначе, наше положение во вселенной и соответственно то, как мы видим вселенную из этого положения, не являются выделенными. Рассуждая о наблюдаемой вселенной, мы тем самым рассуждаем о ней как о целом. — *Прим. перев.*

Определенно, как это ясно показал Карл Хайм (Karl Heim¹), наука XIX века, когда перед ней возникали аналогичные трудности, вынуждена была постулировать некую идеальную точку, исходя из которой она могла преодолеть различия между пространственными координатными системами для того, чтобы достичь высшего уровня абстракции и изнутри него построить некий унифицированный взгляд. Однако наука делала это в поиске более полной и глубокой *объективности*, не подставляя операцию мышления по постулированию идеальной точки в стиле «как если бы» (*als ob*) на место самой объективности. С точки зрения естествознания природа есть и она должна быть представлена теми же законами для всех наблюдателей, и именно вследствие этого *объективного* понимания ее процедур наука продвигается вперед как единство. Современное же богословие, следуя Канту и находя свой «центр абсолютного покоя» [базис мысли] в уме человека и его само-понимании, имеет шанс распасться на такое множество теологий, сколько имеется теологов. Это может произойти, если вместо научной теологии [богословие, основанное на методах научности, происходящей из Бога] подставляются идеологические конструкты человеческого субъекта, будь то индивидуума или социума. Этим всегда заканчивает богословие, строящее свою систему на уровне феноменов.

е) Теперь мы переходим к проблемам программы демифологизации богословия Бультманом. В наши дни эта программа является наиболее радикальной попыткой отказа от пространственных и временных представлений в базовых концепциях христианского вероучения. Несомненно, в этой программе опознана действительная трудность, с которой она имеет дело. Очень часто представление о Боге в ньютоновском протестантизме было оформлено в соответствии с представлением о статическом и изотропном вместилище пространства и времени. Богословские концепции такого сорта являются объективистскими, малоподвижными и закрытыми. Однако, как мы видели в классическом лютеранстве, было бы ошибкой трактовать пространственные структуры как безвременные. Именно в это старое заблуждение Бультман ввел многих своих современников. В этом моменте Бультман поставил себя в резкой оппозиции к Лютеру, ибо *pro te* (для меня) Лютера, то есть то, что Христос сделал «для меня», включало и покоилось в объективном *pro te*, то есть на том, что Христос сделал безотносительно ко мне и за пределами меня. Но здесь Бультман настаивает, что все объективные ссылки должны быть

¹ Карл Хайм (1874–1958) – ученик Дитриха Бонхоффера, профессор догматики в университетах Мюнстера и Тюбингена.

отброшены для того, чтобы из этого и извлечь смысл «для меня». В этом экзистенциалистском «прыжке веры» (leap of faith) имеет место самая безжалостная радикальная подстановка *обозначаемого* (*hoc significat*) на место того, *что есть* (*hoc est*), у Лютера. В этом «прыжке веры» Бультман, как и Лессинг, отказывает значению исторической фактичности в основании веры. Это, конечно, находится в полном соответствии с деистическим взглядом Бультмана на отношение между Богом и миром, то есть с тем, что означало: мы можем «говорить» о Боге только в терминах, полностью отвлеченных от тварного и соответствующего этому миру содержания, или же интерпретировать язык о Боге как парадоксальное дополнение к тому, что мы понимаем сами о себе в этом мире. Более того, Бультман готов с упрямством и смелостью признать последствия представления настоящего как безвременного мгновения, то есть, другими словами, того, что прошлое исчезло навсегда и как таковое не имеет никакого значения для нас, что означает, в свою очередь, что исторический Христос отрезан от нас и что мы не существуем в будущем, то есть лишаемся надежды на воскресение. Важным оказывается только то «для меня», что здесь и сейчас.

Остается добавить две вещи в свете предыдущего обсуждения. Во первых, так же, как и доминирующая в Англии лигвистическая философия оказывается странным анахронизмом, ибо она с очевидностью укоренена в несовременном и частном взгляде на природу, бультмановский отказ от пространства и времени может выглядеть только устаревшей попыткой пережить неопределенности и тревоги позднего XIX века. Конечно, если Бультман по-прежнему имеет дело с лютеранским представлением о пространстве как вместилище и при этом, как и Тиллих, отвергает “*extra Calvinisticum*”, то он мифологизирует само воплощение, предполагая, что Божий Сын принят и воститим в размерностях человеческого тела. Однако то, что делает идею божественного присутствия и деятельности внутри космического пространства и времени мифологической, так это деистическое предположение Бультмана о том, что Бог не взаимодействует с миром, который он рассматривает как замкнутый континуум причинно-следственных связей, не говоря уже о противопоставлении ноуменального мира «вещей в себе» и феноменального мира «вещей для нас», в котором Бультман следует разными способами за Кантом, Шлейермахером и Рицшелем.

Во-вторых, можно отметить, что критика Бультманом всей структуры никейского богословия покоится на странном смешении вопросов и языков. Это можно проиллюстрировать, используя аналогию с одной

проблемой из физики, подмеченной Жаном Шароном¹. Последний пишет: «Теория относительности представляет вселенную с помощью символического языка, что позволяет нам визуализировать эту вселенную как целое в пространстве и времени, как поверхность сферы». Что нам делать при этом с вопросами о том, что за пределами сферы? Они попросту бессмысленны. Теория относительности определяет вселенную в ее тотальности, и поэтому вопрос о том, что находится за пределами всего, не имеет смысла. Более того, подобные вопросы оформлены на языке, относящемся к тому, что мы наблюдаем посредством чувственности, и они не могут быть разумно применены к теории относительности, чей язык выводит нас далеко за пределы наблюдаемого. Поэтому подобные вопросы просто невозможны. Мне кажется, что те вопросы, которые Бульман поднял о богословских структурах, не имеют смысла буквально по той же причине, а именно потому, что он в одном месте использует два разных языка, что не может не привести к противоречию и абсурду. Даже когда эти языки выражают нечто общее, их смешение по-прежнему не имеет смысла.

Итак, как же в целом квалифицировать проблемы пространственных представлений в реформаторском и современном богословии? Несомненно, Лютер был прав, пытаясь соотнести онтологический и динамический способы мышления о действительном присутствии с воплощением. Он сделал огромный шаг в движении мысли от Средневековья к Новому времени, который мы уже охарактеризовали как переход от онтически-статического взгляда к динамически-ноэтическому. Однако история также подтвердила его опасения, что единство этих взглядов может распасться. Именно нежелание Лютера отказаться от представления о пространстве как вместилище способствовало созданию проблемного положения вещей, в котором двойственный подход претерпел катастрофический распад. Если бы лютеране следовали за патристическим и реформаторским богословием, отрицавшими идею вместилища, и развили бы реляционную и дифференциальную концепцию пространства (вместо того, чтобы проецировать средневековые проблемы на Новое время) история протестантского богословия могла бы быть совершенно другой. Но на всем историческом пути именно немецкое богословие определяло ход мысли, так что порождаемые им проблемы присутствовали везде в протестантской мысли. Определенно, задача современного богословия лежит в некоем объединяющем движении мысли, в котором

¹ Jean Charon, *Man in Search of Himself*. New York: Walker & Co., 1967, p. 116. См. также p. 58f, 117f.

онтологический и динамический подходы соседствуют. В этом случае нашей задачей является разработка соответствующих логических средств и подходящего богословского языка, то есть задачей, сходной с той, которая стоит перед современными физиками и биологами. Это потребует от богословов тесного сотрудничества с ними для того, чтобы прояснить различные метафизические и логические уровни мышления внутри каждой науки и исследовать, как они соотносятся и как должны соотноситься внутри одного целостного познания.

Глава 3

ВОПЛОЩЕНИЕ И ПРОСТРАНСТВО-ВРЕМЯ

Христианское богословие понимает под воплощением то, что в определенной точке пространства и времени Божий Сын стал человеком, родившимся в Вифлиеме от девы Марии, обрученной с человеком по имени Иосиф, происходящим из рода Давидова, во времена Ирода Великого в Иудее. Нареченный Иисусом, он осуществил миссию своего Отца, прожив отведенный Ему отрезок земной жизни, до того как он был распят при Понтии Пилате. Когда на третий день Он воскрес из мертвых, глаза учеников Иисуса были отверсты, чтобы осознать, что все это означало. Они узнали в нем Сына Божьего, наделенного властью Мессии. Они пошли проповедовать о Нем как Господе и Спасителе мира всем народам. Это составило веру и понимание Христианской церкви, что в Иисусе Христе Сам Бог, в Своем собственном бытии сошел в этот мир и присутствует как личностный посредник внутри физических и исторических реалий нашего мира. Будучи как Богом от Бога, так и во-человечившимся Человеком, Иисус Христос является действительным посредником между Богом и человеком, а также между человеком и Богом во всем, включая пространственно-временные отношения. Он производит Собой ту рациональную и личностную среду [как посредник], в которой Бог встречается с тварным человеком и, не изменяя тварного бытия человека, вовлекает его в общение с Собой.

Эта доктрина поразительна. Она не означает, конечно, что Бог полностью стал тем, кем он не являлся. Она также не означает, что Бог соединился по природе с тварной реальностью человека. Тем не менее со всей серьезностью следует принять, что Сын Божий стал человеком, не перестав при этом быть Богом, как это было от века. После воплощения

Он действует в определенности пространства и времени, то есть в условиях, которых никогда до этого не было. Как только мы начинаем говорить о пространстве и времени в контексте воплощения, и вообще, когда мы говорим о сыне Божьем, что «было время, когда Его не было», мы, как это было подмечено Оригеном в *De Principiis*¹, используем такие выражения, как «всегда», «было», «когда», «никогда» и т.д., которые имеют смысловой оттенок времени. Однако все утверждения в отношении Бога, то есть Отца, Сына и Святого Духа следует понимать как относящиеся к тому, что выходит за пределы времени во всей его протяженности, а также и вечности, ибо даже наше представление о вечности содержит в себе составляющую времени. Как же тогда мы можем рассуждать о воплощении как божественном действии, избегая незаконного проецирования наших представлений о тварном времени на реальность Бога?

По сути, этот вопрос может быть поставлен по отношению ко всему, что мы говорим о Боге. Все наши рассуждения о Нем не могут быть оторваны от их содержания, отнесенного к тварному миру и отражающего суть человеческой речи вообще. Но не это являлось бы причиной того, что они могли бы не иметь истинного отношения к реальности и умопостижимости Бога. Здесь мы имеем дело с пределами в мышлении, такими, например, которые возникают при постановке вопроса о разумном устройстве вселенной: нам приходится предположить эту разумность не только для того, чтобы ответить на этот вопрос, но и чтобы прежде всего задать этот вопрос. Мы не можем осмысленно задать вопрос о том, что лежит в основании самой возможности задать этот вопрос. Мы не можем выйти за рамки данности нашего отношения со вселенной как умопостижимой, не выходя при этом за рамки разумности вообще². Нам не остается ничего другого, как застыть в состоянии благоговения и

¹ Имеется в виду сочинение Оригена «О началах» (См. русский перевод, изданный Казанской духовной академией в 1899 г., либо его переиздание. Самара, «РА», 1993.) — *Прим. перев.*

² Эта мысль аналогична известному высказыванию французского экзистенциального философа Габриэля Марселя: «Я не могу, даже в мыслях, отделить себя от вселенной, и только посредством какой-то непостижимой фантазии я могу поместить себя в некоторой точке за ее пределами, чтобы оттуда воспроизвести в уменьшенном масштабе последовательные фазы ее возникновения. Впрочем, я даже не могу... поместить себя вне моего “Я” и задать себе вопрос о своем собственном происхождении... Проблема происхождения моего “Я” и проблема происхождения вселенной — это одна и та же проблема, или, точнее, это одно и то же неразрешимое, чья неразрешимость связана с моим положением, с моим существованием, с радикальным метафизическим фактом этого существования». (Г. Марсель, *Быть и иметь*. Новочеркасск: Сагуна, 1994, с. 18. Пер. с фр. откорректирован.) — *Прим. перев.*

принять отношение между возможностью нашего познания и всеобщей разумностью [мира] как данное, изнутри которого мы только и можем ставить вопросы правильно. Проблема, которая возникает в контексте знания о Боге, состоит в установлении отношения между нашим мышлением и речью, с одной стороны, и божественной реальностью, о которой мы мыслим и говорим, с другой. Проблема в том, что имеется несоответствие между способом нашего познания и Богом как объектом нашего познания¹. Нам не остается ничего иного, как застыть в состоянии благоговения перед Богом, понимая, что в нашем познании Бога мы не способны свести отношения между нашим мышлением или речью и Богом к сугубо внутренним отношениям нашего мышления и речи. Именно поэтому мы должны быть бдительными, чтобы не задавать бессмысленных вопросов, которые предполагали бы сводимость нашего познавательного отношения с Богом к формам мысли и речи².

¹ В употреблении термина «объект» по отношению к Богу нужно проявить некую осторожность. Сам Торранс в своей другой книге под названием «Теологическая наука» (*Theological Science*) подробно раскрывает семантический смысл термина «объект» в этом случае. Богословие вырабатывает специальное понимание «объективности», отличное от естественной установки сознания, которая превалирует в научном дискурсе, где разум пытается отделить себя от всех привязок и контекстов, чтобы тем самым быть отделенным от конечного объекта. В богословии невозможно произвести некий априорный анализ привязок к «объекту», ибо сам интеллект проявляет себя через отношение к божественному, то есть через насыщающую интуицию фактической данности сознания, так что любая воображаемая остановка этой интуиции, то есть связи с божественным, означала бы немедленное прекращение деятельности субъективности вообще. Здесь имеет место интересное обращение обычного смысла объективности: «объективное» познание Бога предполагает то, что все дискурсивные образы божественного превышены благодаря насыщающей интуиции божественного как сопричастия, выйти из которого невозможно. Отличие между общепринятым пониманием объективности в науке и тем, что имеет место в богословии, может быть описано как то, что наука функционирует в условиях, когда возможна отделенность сознания от объекта исследования. В богословии же подобное отделение невозможно, ибо богопознание предполагает опыт и сопричастие. Согласно Торрансу, «именно наша полнейшая привязанность к объекту [то есть к Богу, АН] отсекает нас от наших предварительных представлений, чтобы освободиться для объекта [то есть Бога, АН] и таким образом быть свободными для истинного его познания». (Т. Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, London, 1969, p. 36.) — *Прим. пера.*

² Суть этой проблемы может быть легко понята, если вспомнить, что в богословии, понимаемом в соответствии с греческой патристикой как опыт общения с Богом, то есть литургический опыт в церкви или личный опыт молитвы, богообщение предполагает явления, открываемые человеку на дотеоретическом уровне (то есть не на уровне дискурсивного мышления). Проблема философского оформления богословия и состоит в том, как теоретически выразить явления, относящиеся к до-теоретическому опыту. Например, как задействовать мышление и язык для того, чтобы выразить то, что не может быть помыслено и о чем невозможно говорить, то есть выразить то, что превосходит пределы конституирующего *ego*. Другими словами, как возможно удержать трансцен-

В связи с этим Карл Барт, ссылаясь на нашу неспособность преодолеть несоответствие между человеческим познанием и реальностью Бога, поставил следующий вопрос: «Как нам удастся мыслить то, о чем мы не можем мыслить вообще, используя средства этого мышления? Как нам удастся говорить о том, что мы не можем высказать вообще, используя языковые средства?» В реальном познании Бога всегда остается несоответствие между Богом, как познаваемым, и человеком, как познающим. Однако, если исходить из того, что познание Бога все же осуществимо, то оно должно исходить из реальности и благодатности познаваемого объекта (то есть из того, что происходит при любом действительном познании, в котором реальность вещей при нашем благоволении являет себя нам и действует на нас даже в том случае, когда связь между нашим познанием и языком с реальностью вещей не сводима к исключительно внутренним отношениям мышления и речи). Таким образом, Барт обоснованно настаивает на том, что в познании Бога мы не можем ставить вопросы о действительности этого познания, исходя из некой позиции внешней по отношению к самому этому познанию [в которой Бога как бы и нет].

Итак, мы поставлены перед жесткой альтернативой: *либо* погрузиться в полное безмолвие, то есть не задавать даже вопросов скептического толка и не вопрошать о разумности природы или законах мышления (что было бы противоречивым и неразумным движением мысли в случае молчания); *либо* же задавать вопросы только изнутри круга познания для того, чтобы подвергнуть испытанию природу и возможности структур разума¹. Если придерживаться первой альтернативы, то нам следует также отказаться от науки, ибо научное вопрошание предполагает разумность того, о чем спрашивается. Если же мы примем вторую альтер-

дентность божественного, говоря и думая о нем в имманентных рамках человеческой субъективности? — *Прим. перев.*

¹ По сути, здесь Торранс затрагивает проблему, присущую философской теологии постмодерна, а именно: как можно говорить о том, что трансцендентно? Или, более формально, как можно говорить о том, что несоизмеримо с языком и порядками концептуального мышления? Как можно концептуализировать то, что принципиально неконцептуально или доконцептуально, дотеоретично? Не будет ли речь о явлениях, не допускающих концептуализации, неким насильем над этими явлениями, низводящим их явственность до круга имманентного сознания и, таким образом, лишая их их инаковости, то есть того, что остается в них за пределами феноменализации в сознании? Эти проблемы находятся в центре современного феноменологического дискурса во французской феноменологии. См., например, J.-L. Marion, "Le phénomène saturé", en J.-F. Courtine (Pr.) *Phénoménologie et Théologie*, Paris: Critérion, 1992, p. 79-128; *De Sacroït. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001; J. K. Smith, *Speech and Theology. Language and the logic of incarnation*. London: Routledge, 2002 — *Прим. перев.*

нативу, нам следует придерживаться строгих научных методов, которые никогда не задают вопросы за пределами сферы познания; в противном случае это означало бы постановку вопросов, не имеющих смысла, ибо они не согласовывались бы с предметом познания. В этом, втором, случае мы хотим выявить разумные основания, на которых покоится наше познание. Мы делаем это либо посредством выявления соответствия между тем, что понимаем, и тем, во что вникаем, либо же апеллируем к внутренней разумности и когерентности тех действующих структур познания, которые позволяют нам провести различие между реальностью и фикцией.

Теперь же, когда внутри подхода, основанного на научных методах, мы вникаем в суть воплощения, принимая во внимание при этом вопрос Оригена о законности использования пространственных и временных представлений в рассуждениях о Боге, который по своей сути существует вне пространственно-временного отношения к тварному миру, становится понятным, что любой осмысленный подход должен иметь дело одновременно с концепциями воплощения и творения. Если наши человеческие и тварные рассуждения о Боге имеют своим намерением объективно достичь Его Самого, то основанием и оправданием такого намерения может быть только взаимодействие Бога с тем миром, который он сотворил, и то отношение между Собой и миром, которое Он установил. Если выразить то же по-другому, это будет означать, что любые утверждения о действиях Бога в акте воплощения будут подразумевать и требовать утверждений о сотворении вселенной и уникальном отношении между само-существующим бытием Творца и творением. Ибо мы, Божьи твари, существуем внутри этого отношения, и только изнутри его мы можем понимать и рассуждать о Боге в духе истины. Это также означает, однако, что наши обычные названия и понятия, сформированные для употребления в обыденном познании, должны быть расширены и приспособлены в соответствии с отношением между творением и Творцом. Если с их помощью намереваются говорить о Боге, они должны быть модифицированы так, чтобы указывать за пределы пространства и времени свободно-обусловленного тварного мира. Они должны быть своего рода указателями в область трансцендентного, не теряя при этом своего исходного основания в мире¹. Если бы это основание было по-

¹ То, на что здесь намекает Торранс, есть своего рода выход за пределы той классической патристической точки зрения, что невозможно рассуждать о Боге, сохраняя пространственные представления, присущие тварному миру. См., например, св. Григорий Нисский, Комментарий к Эклезиасту, проповедь 7, 44. 724D-732D. Св. Григорий пишет:

теряно, подобные понятия не могли бы ничего означать для нас, ибо они перестали бы иметь какое-либо отношение к нам, то есть к тварным человеческим существам этого мира, изнутри которого и установлено наше отношение к Творцу всего.

Поскольку мы интересуемся здесь концепциями воплощения и творения не самими по себе, а воплощением в связи с творением в контексте пространственно-временных представлений, необходимо напомнить о тех ключевых концепциях *пространства* и *времени*, возникших в процессе исторического развития человеческой мысли, которые богословие вынуждено было использовать и приспособить для своих специфических целей¹. (Здесь необходимо помнить, что в основном именно благодаря христианству концепция времени получила такое важное место в развитии западной мысли.) Такими концепциями были, с одной стороны, представление о пространстве как *вместилище* и, с другой стороны, *реляционная концепция* пространства и времени. Концепция *вместилища*, которая, несомненно, доминировала в античную эпоху и Новое время, в свою очередь, появляется в двух формах: *конечное вместилище* и *бесконечное вместилище*. В греческом мире обе они в основном имели отношение к пространству. Если пространство рассматривалось как конечное вместилище, оно не было независимо от того, что происходило в нем, ибо все, что не обладало определенным [то есть конечным] способом существования, считалось немыслимым и непостижимым; у Аристотеля и стоиков это неизбежно приводило к идее конечной вселенной и конечного Бога. Представление о пространстве как вместилище было отвергнуто патристическим богословием. Однако, когда это представление проникло в западное мышление в связи с аристотелевской физикой и философией, в контексте категории величины и независимо от концепции времени, оно способствовало принятию взгляда типа *deus*

«Ни одно тварное существо не может выйти за пределы самого себя посредством умственного созерцания. Во всем, что оно видит, оно должно видеть себя. И даже если оно думает, что оно видит что-то за пределами себя, оно на самом деле не обладает способностью, с помощью которой этого можно достичь. И, таким образом, в созерцании бытия оно попытается заставить себя выйти за пределы пространственного представления, но никогда не может достигнуть этого». Торранс, по сути, подтверждает это, но допускает, что сами пространственные представления могут содержать в себе указатели в область трансцендентного, и что отбрасывать эти представления вообще, в особенности в контексте воплощения нельзя, ибо именно они и сохраняют ниточку связи между тем, о чем мы пытаемся рассуждать, воспаряя к божественному, и реальными вещами этого мира, в которых мы сами растворены. — *Прим. перев.*

¹ Обзор концепций древней греческой философии можно найти в первой части этой книги. — *Прим. перев.*

*sive natura*¹ о взаимоотношении между Богом и миром. Это привело в то же время к их разделению, выразившемуся в резком различении между естественным и сверхъестественным и, соответственно, к различению между естественной теологией и богословием откровения.

В случае же, когда пространство мыслилось как бесконечное вместилище, что мы находим в учении атомистов, а также пифагорейцев, оно трактовалось как независимое от того, что в нем происходило, и о нем часто говорили как о «великой пустоте». В тенденции такое представление приводило к материализму или атеизму, или же к концепции отделенного и непознаваемого божества, предполагающего мистическое, не разумное общение. Представление о пространстве как бесконечном вместилище также было отвергнуто отцами церкви, но оно было воспринято мыслью Возрождения через Флорентийскую академию, и его можно найти в творчестве Петрици, Гассенди и Галилея. Именно через них это представление о пространстве было воспринято, модифицировано и разработано далее Ньютоном, который придал пространству, а с ним и времени, статус абсолютного и независимого от материальных тел существования (пространство и время влияли на поведение тел, будучи инерциальной системой, по отношению к которой все происходит). Наличие пространства как универсальной системы отсчета придает определенность природе, и ее познание становится возможным. Таким образом, в самое сердце западной науки и философии был встроен далеко идущий дуализм между пространством и материей, или объемными характеристиками и массой, дуализм, который привел к фатальному разделению двух видов истории. Более того, поскольку пространство и время трактовались Ньютоном как атрибуты Бога, образующего бесконечное вместилище всех тварных вещей, такой взгляд также приводил к представлению об отношении Бога и мира типа *deus sive natura*, приписывая пространство и время и Богу, и миру. Но на самом деле это привело к отделению Бога от мира и появлению дуализма деистического толка, а также к новой форме естественной теологии, более рационалистической, чем ее средневековой предшественницы.

В основе другой важной концепции пространства и времени лежала реляционная идея, высшее завершение которой можно найти в теории относительности Эйнштейна. Эйнштейн, по сути, отверг представление об абсолютном пространстве и времени не только в ньютоновском представлении, смысл которого только что был раскрыт, но и в кантов-

¹ «Бог или природа» (лат.) — Прим. перев.

ском смысле. Кант утверждал, что пространство и время являются двумя априорными формами интуиции, организующими опыт, но которые при этом не являются опытными. В результате идея пространства как вместилища была разрушена, а радикальный дуализм в современной философии и теологии, а также науке, происходящий из этой идеи, был подорван.

Реляционный взгляд на пространство в определенной степени был предвосхищен Лейбницем и Гюйгенсом, но его древний исток можно проследить уже в «Тимее» Платона, чей подход к пространству являлся как эпистемологическим, так и космологическим, и в равной мере был применим ко времени. Его также можно найти и у Теофраста, ученика и критика Аристотеля, который рассматривал пространство как систему упорядоченных взаимоотношений в положениях тел. Эти идеи, наряду со стоическим принципом, что любое активное начало создает место для себя в конечной вселенной, в некоторой мере повлияли на греческих отцов церкви. Греческие отцы не допустили в богословие представлений о пространстве как вместилище, исходя из библейского учения о Боге как трансцендентном основании бытия, которого не могут вместить небеса небес. Исходя из представления о сотворении мира Богом из ничего, Его попечения о природе, а также воплощении Его Слова-Творца, отцы тщательно разработали реляционную концепцию пространства и времени, в которой пространственные, временные и концептуальные отношения были неразделимы. Как и Платон, они считали, что проблема имеет скорее эпистемологический, чем космологический характер. Такое патристическое понимание пространства и времени было воспринято в эпоху Реформации, реформаторским и англиканским богословием, но в общем плане развития протестантского богословия оно было смазано под влиянием мысли Ньютона и лютеранства. Итак, если исходить из того, что реляционный подход к пространству фактически разрушает концепцию пространства и времени как вместилища (несмотря на то, что смущение, которое она вызвала в отношении к истории (и не только), все еще живо), нам следует переосмыслить базисные основы христианского богословия в контексте отношения воплощения к пространству-времени и преодолеть разрушительные последствия деистического взгляда на отношение между Богом и вселенной.

Христианская доктрина творения утверждает, что Бог, исходя из своей свободы, создал вселенную из ничего и что, сообщая ей реальность, отличную от реальности Его самого, но зависимую от Него, он наделяет вселенную присущей ей разумностью, так что она может быть

определена и познана. Бог остается свободным по отношению к творению в Своем вечном само-существовании и, следовательно, не может быть познаваем тем же способом, которым познаются тварные вещи. Но тварный мир также остается свободным в силу своей случайности и, следовательно, познаваемым из самого себя, что касается естественных процессов, протекающих в нем. Исходя из богословской позиции, в которой центром всего выступает Бог, мир следует понимать как содержащийся в Его творческом Слове¹. Бог, как Творец, продолжает поддерживать мир, присутствуя в нем через отношение свободы к тому, что он создал². Исходя из естества мира, его познание и понимание происходит лишь постольку, поскольку нам удастся проникнуть в присущую ему разумность и суметь придать ему ясное представление. Именно благодаря этому творческому отношению между Богом и творением, а также свободной обусловленности тварного мира от Бога, природа сама по себе повествует о Боге лишь двусмысленно, ибо, хотя ее и можно интерпретировать как указывающую за пределы себя, то есть на Бога, невозможно сделать никакого умозаключения от случайности природы к Богу³. Таким образом, тот факт, что из присущей вселенной разумности невозможно дать конечного обоснования самой фактичности этой вселенной, является обратной стороной того, что связь между творением и Богом укоренена только в Боге, а не частично в Боге и частично

¹ Содержаться в творческом слове Бога, означает на языке греческой патристики, быть «во-ипостасным» в Нем. Выражение «*во-ипостасность*» происходит от греческих слов *enhyphostasis* и *enhyphostatic*, введенных в богословский оборот Леонтием Византийским в эпоху христологических споров VI–VII вв., и его значение можно описать так: «бытие, существование в ипостаси или личности», «существование в чем-то или ком-то или присущность чему-либо или кому-либо». См., например, прот. Георгий Флоровский, «Восточные отцы V–VIII вв.». М., 1992. С. 123. Флоровский, разъясняя термины Леонтия, поясняет: «... “во-ипостасность” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается» — и добавляет: «во-ипостасность» есть реальность в другой ипостаси. См. более обширную дискуссию в: А. Нестерук, «Логос и космос. Богословие, наука и православное предание». М.: ББИ, 2006. С. 148–156. — *Прим. перев.*

² Бог трансцендентен миру, но он присутствует в мире. Можно сказать, что мир, не совпадая с Богом, присутствует в Боге в той мере в какой он сотворен Богом и воипостазирован Его Словом. Данная точка зрения может звучать как *Пан-эн-теизм*, то есть как философский взгляд, радикально отличающийся от пан-теизма, в котором мир и Бог отождествлены. Панэнтеизм утверждает, что мир находится в Боге, поскольку мир конечен, а Бог бесконечен и содержит в себе все. — *Прим. перев.*

³ Трансцендентность Бога сохраняется в имманентности природы. Бог присутствует в природе, но его присутствие не исчерпывает его трансцендентности, так что Бог несоизмерим миру и превосходит его качественно. Это, по сути, является еще одним способом выражения панэнтеизма. — *Прим. перев.*

в самом творении. Именно по этой причине, то есть в силу того, что творение приобретает свою разумность через божественное разумение о нем, тварный мир обустроен и наделен способностью разумной среды, через которую Бог говорит с нами и делает Себя известным нам и в которой Его собственное вечное Слово раз и навсегда стало человеком. Теперь мы понимаем, почему концептуальные и лингвистические средства, привлеченные к познанию Бога через Иисуса Христа, не могут быть отделены от познания этого мира с присущей ему тварной рациональностью и почему всякий раз, когда эта тварная рациональность становится явленной в научном поиске, нам не остается ничего иного, как распознавать трансцендентную разумность Бога, сияющую сквозь тварную рациональность.

Именно в этом комплексе отношений между воплощением и творением мы вынуждены рассматривать отношение воплощения к пространству и времени. Сотворение вселенной из ничего подразумевает абсолютное первенство Бога по отношению к пространству и времени, ибо пространство и время были созданы вместе с тварным миром как упорядочивающие формы случайных событий в мире. Они не могут быть вынесены за пределы этого мира вместе с Богом в стиле Ньютона, поскольку доктрина Бога как Творца всех вещей во вселенной, видимых и невидимых, исключает любой мифологический синтез между Богом и вселенной, Богом и природой или между божественной реальностью и реальностью этого мира. Бог находится в трансцендентном и творческом отношении к миру, а не в пространственном и временном¹. Следовательно, даже отношение между Сыном, воплощенным в пространственно-временном мире, и Отцом, от которого Сын пришел, не может быть представлено как пространственное и временное². Тем не менее, поскольку Бог творчески и познавательно печется о всем пространстве-времени, реальность последнего следует понимать как континуум отношений, данных Богом в тварном мире и вместе с тварным миром, а также как

¹ Отношение между миром, как во-ипостасным в божественном Логосе, таким образом, не сводится к отношению в протяженном пространстве-времени. — *Прим. перев.*

² Торранс имеет здесь в виду, что отношение между Богом Отцом и Сыном не может получить выражения в терминах пространственного и временного отстояния. Пространство и время мира выступают как тварные манифестации этого отношения, но не сводятся к ним. Личностное отношение между Богом Отцом и Его Сыном безмездно. Пространство и время мира являют собой иносказание этой безмездности; они являются выражением присутствия этого отношения в его эмпирическом отсутствии. (Для дальнейшей дискуссии в этом направлении см. Х. Яннарас, *Личность и Эрос*. М.: Росспэн, 2005. С. 205-227). — *Прим. перев.*

носителя имманентного порядка. Природа была бы неопределяемой и непознаваемой без пространства и времени, ибо в этом случае в ней невозможно было бы установить последовательность или структуру изменения, так что никакая содержательная формализация в познании природы была бы невозможна. Таким образом, нам следует подходить к пространству и времени как определенной и умопостижимой среде, изнутри которой Бог представляет и знакомит нас с Собой¹ и изнутри которой наше познание о Боге может быть сформировано как основанное в самой трансцендентной божественной рациональности. Именно поэтому любая так называемая демифологизация, или переинтерпретация смысла пространственно-временных формулировок Символа веры, ставящая своей целью фактически избавиться от его пространственно-временных компонентов вообще и трактующая наше отношение к Богу как внепространственное и вневременное, может лишь привести к сползанию в иррационализм и бессмыслицу².

Каким же тогда образом следует понимать отношение между трансцендентной божественной рациональностью, независимой от пространства и времени, и рациональностью или разумностью, присущей пространственно-временным структурам этого мира? Вопрос становится особенно острым, когда мы размышляем о воплощении, как о божественном снисхождении, в котором Бог входит в условия и определенность нашего мира и принимает конкретное физическое существование в Иисусе Христе. Будет ли ответственным интерпретировать воплощение, оставаясь лишь в рамках мысли Климента Александрийского, провоз-

¹ Представлять и знакомить — это значит вводить другого, то есть мир, в его пространственном протяженном исполнении, и человека в сферу действия божественного и в какой-то мере допускать в ней их участие как со-причастие, как общение, как познание. Тогда гостеприимство Бога будет означать, что Он не заполняет пустоту присутствием чужого (ведь пустоты не было до сотворения), но приводит другого, то есть мир и человека в нем к участию в некой жизненной целостности. Бог создаст пространство как место для себя (для воплощения), так и всю вселенную (для его познания — Св. Афанасий) для того, чтобы «принять» человека к себе, чтобы принять человеческую форму, чтобы Бог «принял» бы человека в свой чертог. Создание пространства, таким образом, есть «принятие» многообразия людей к себе, чтобы они могли войти в общение с Богом и разделить целостность жизни в нем. Создавая пространство и время, Бог создает предпосылки для «принятия» многоипостасного человечества. Он создаст «дом» для людей, в котором Он будет себя чувствовать комфортно, ибо люди будут знать о нем и разделять в этом пространстве присутствие с ним в его фактическом эмпирическом отсутствии.

² Отстаивая ту точку зрения, что, с одной стороны, пространственные представления Символа веры не могут сводиться к метрическим отношениям отстояния, Торранс, тем не менее, настаивает на том, что было бы абсолютно неправильным отбросить их вообще. Задача состоит в переосмыслении формулировок Символа веры, вводя в оборот новые интуиции о пространстве, по аналогии с современной наукой.

гласившего, что Бог далек от нас, что касается Его сущности или бытия, но близок к нам в отношении Своего могущества? Несмотря на важность мысли Климента, следует все же поставить вопрос о том, можем ли мы удовлетвориться подобным, чисто динамическим, пониманием божественного присутствия и божественной активности в мире, которое не проливает свет на онтологическое отношение между миром и Богом и которое предполагает радикальный дуализм между областью умопостигаемого и чувственного, заложенный в мысли Климента? Именно это и было тенденцией в современной теологии, согласно которой Бог не имеет прямого отношения с нашим миром и лишь соприкасается с ним в неких точках, так что о его присутствии и деятельности можно говорить только с помощью парадоксов. Как результат, познание Бога человеком не может иметь когнитивного и объективного основания в Самом Боге, ибо оно соприкасается с миром божественного лишь асимптотически, то есть приближаясь к нему, но никогда его не достигая¹. Подобная позиция могла бы быть только концом современной теологии, ибо бегство во внепространственность и вневременность означало бы бегство в иррационализм. Во всех наших действиях мы не можем выйти за пределы пространства и времени.

Таким образом, возникает четыре возможных способа размышлений о воплощении, в которых следует серьезно относиться к аспектам пространства и времени.

1] Приход Сына Божьего в пространство и время мог бы рассматриваться как его вхождение в конечное вместилище. Богословы, которые придерживались этого взгляда, использовали ту или иную форму аристотелевского представления о месте, как об ограниченном и ограничивающем вместилище. Это представление можно найти у томистов и дютеран. Св. Фома Аквинский внес в этом месте элемент патристического учения о том, что Божий Сын стал человеком, оставаясь при этом на троне, перед которым стоит вся вселенная, модифицируя тем самым идею вместилища, как бы разомкнув его поверхность. Лютер же отказался от такого решения с намерением преодолеть монофизитство²,

¹ Здесь Торранс, по-видимому, ратует за то, что апофатизм богословия предполагает не просто аппеляцию к метафорам и знакам присутствия божественного в мире, но и удержания в этих имманентных знаках истинно трансцендентного. На современном языке, Торранс ратует за то, что богословию, как человеческой активности в условиях воплощенного существования, не следует забывать о том, что пространственно-временные представления входят в его обиход просто в силу того, что богословие творится в пространстве и времени.

² То есть убеждение в том, что Христос обладает всего лишь одной, божественной природой, в котором отрицалась человеческая природа Христа. — *Прим. перев.*

но в результате вынужден был привлечь строгий принцип *communicatio idiomatum*¹ для того, чтобы избежать связанных с этим отказом трудностей. Так как Тело Христово являет собой вездесущность, Лютер вынужден был расширить представление о человеческом теле как вместилище. Но таким образом монофизитство прокралось через заднюю дверь. *Finitum capax infiniti*². После Лютера борьба за то, чтобы сохранить человеческую природу Христа как земного сосуда, в который Божий Сын опустошил себя, привела к возникновению кенотических теорий, в которых либо была ограничена божественность Христа, либо же о Божьем Сыне рассуждали в терминах объективирующих форм мышления, ставящих под вопрос возможность рассуждать о Христе как о Боге. Последнее было в особенности артикулировано последователями Канта, у которых идея вместилища была перенесена на человеческий разум³. Итак, тем или иным образом мысль о том, что Божий Сын сошел в конечное вместилище этого мира, разрушает сама себя под действием внутренних противоречий.

2] Вторая точка зрения исходит из того, что Бог Сам представляет собой бесконечное вместилище, *infinitum capax finiti*⁴. За эту идею ратовал Ньютон, и она соотносилась с классической физикой, которой был присущ дуализм между абсолютным пространством и временем, с одной стороны, и материальными объектами, с другой. Исходя из этой концепции, было невозможно осознать по-серьезному смысл воплощения, ибо если Бог является бесконечным вместилищем всего бытия, Он не может быть одним из конкретных существ, которые Он содержит (так же, как и сосуд не может быть одной из вещей, которую он содержит).

¹ Лат: *общение свойств* — Прим. перев.

² Лат: *конечное вместилище бесконечного* — Прим. перев.

³ Здесь имеется в виду кантовская точка зрения на то, что человеческий опыт организован в фиксированных формах чувственности (пространство и время) и категориях рассудка. Согласно Канту, это «вместилище» делает возможным опыт. В этом смысле опыт имманентен, и любые рассуждения о до-опытном или за-опытном познании логически противоречивы. В такой схеме познания невозможно трансцендировать: то, что является в опыте, не оставляет и следа от его за-предельного основания; невозможно удержать трансцендентность в имманентности. То, о чем говорит Торранс в контексте теологии, означает, что, рассуждая о воплощении в рамках объективирующего мышления типа Канта, невозможно непротиворечиво сохранить трансцендентный элемент, соответствующий реальности Бога как такового. Формы мышления замыкают представление о Христе в имманентные рамки сознания, лишая его тем самым трансцендентного основания в божественном. — Прим. перев.

⁴ Лат: *бесконечное вместилище конечного*. — Прим. перев.

Такой взгляд, с одной стороны, сразу приводит к арианству¹, с другой же стороны, присущий ему дуализм приводит к чистому классическому деизму. Историческое и богословское значение этих идей заключалось в их взаимном влиянии на немецкую лютеранскую мысль, порождая неслыханный разрыв между Богом и миром, ноуменом и феноменом, *Geschichte* и *Historie*. Присутствие этого дуализма в современной теологии является грубым анахронизмом, ибо этот дуализм связан с тем космологическим представлением, которое более недействительно. В любом случае дуализм является псевдобогословской конструкцией и его присутствие в богословии было неуместным.

Таким образом, очевидно, что обе формы концепции пространства и времени как вместилища должны были быть отброшены. Однако пройдет еще много времени, прежде чем будет преодолен ущерб, нанесенный ими.

3] Сейчас мы приступаем к рассмотрению того взгляда, который отстаивался Оригеном в древние времена, и соответствующим ему современным аналогом в мышлении Э. А. Милна². Здесь, как и в патристическом богословии в общем, пространство и время, а также все упорядочивающие отношения во вселенной, понимаются посредством соотнесения их к всеохватывающему могуществу Бога и его активности. Согласно Оригену, Бог наделил тварный мир присущей Ему рациональностью. Как указал Ориген, это соответствовало тому, что Бог ограничил Себя в том, что Его творение было ограничено как подчиненное божественному само-разумению. Положительным моментом этой точки зрения было то, что пространство и время рассматривались как та умопостигаемая среда, в которой откровение о Боге дано и через которую, следовательно, богословские положения могут быть прослежены объективно назад к их разумному основанию в божественном бытии. Она также освобождала человека от взгляда на вселенную как бесполезную и бессмысленную и тем самым давала возможность объяснить рациональность вселенной. В мысли Оригена это подразумевало

¹ Арианство, или арианская смута, ставящая под сомнение божественность Христа, возникла в начале IV века. Арианству, согласно прот. А. Шмеману, было присуще «признание некоего абстрактного Одного или Единого, лежащего в основе всего сущего, как его начало и как объединяющий принцип всего «множественного». Бог Един, и в Нем не может быть никакой множественности, если же у Него есть Сын, то Сын уже отличен от него, не Он и не Бог». (А. Шмеман, Исторический путь православия. Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1954. С. 112-113.)

² Э. А. Милн (1896–1950) — британский математик и естествоиспытатель, разработавший идеи теории относительности и космологии. — *Прим. перев.*

вечное сосуществование вселенной в божественном разуме. При этом он пытался уберечь себя от трудностей, утверждая приоритет Бога даже по отношению к «превечному уму». Однако в мысли Э. А. Милна связь между рациональностью природы и божественной трансцендентностью подразумевает некое необходимое отношение между ними. Это соответствовало объединенной теории природы по Милну, в которой допускалось дедуктивно-математическое обоснование ее законов (эта точка зрения разделялась также Эддингтоном), но которая не отражала адекватно случайность природы, то есть ее свободную обусловленность по отношению к Богу.

С теологической точки зрения это давало Милну возможность восходить разумно от природы к Богу, но это также означало ограничение божественного, ибо божественная разумность оказывалась в отношении необходимой связи с материальной вселенной, не допускающей свободы от нее. Более того, исповедуя такой взгляд, мы столкнулись бы с трудной ситуацией, в которой мы не смогли бы провести различие между божественной объективностью и объективностью мира.

4) Четвертая точка зрения появляется в той или иной форме в патристическом богословии, в мысли Ансельма, Дунса Скота, Паскаля и Карла Барта. Согласно этому взгляду, структуры пространства и времени трактуются как формы тварной рациональности, которые следует отличать от превечной божественной рациональности. Сотворяя и ведая их, Бог остается свободным от какой-либо необходимости в этом отношении, хотя сами пространство и время укоренены в Высшей Истине Его бытия. Тогда воплощение Божьего Сына в условиях пространства и времени означает, что он воспринимает истину тварного мира и формы его ведения, соединяясь с ними, но оставаясь отличным от них. Содержа в Самом Себе Высшую Истину, Бог остается свободным и трансцендентным и поэтому ускользает от концептуализации и любых рассудочных форм, присущих познанию мира. Трудным моментом этого взгляда, по крайней мере в некоторых его формах, является то, что в конечном итоге Бог остается непостижимым. Это имело место в учении Оккама, где ведение человека о Боге было сделано зависимым от Его воли и не связано с истиной Его бытия или, в основном, Его ума. Подобное не могло бы возникнуть в мысли Ансельма, ибо согласно последнему, хотя Бог невыразимо трансцендентен по отношению ко всему, что мы постигаем о нем, наше ведение о нем возникает под давлением самого божественного бытия. Таким образом, рациональность тварного мира несет в себе элемент необходимости, то есть невозможность быть другой по срав-

нению с тем, чем она является по отношению к Высшей Истине бытия. Именно в силу этой онтической необходимости богословское ведение не может быть произвольным, но должно быть руководимо через его объективную соотнесенность к истине божественного бытия.

Теперь же, если мы примем подход Ансельма к трактовке этого отношения, можно предполагать, что должна быть более тесная связь между богословскими концепциями, укорененными в тварном мире, и естественнонаучными представлениями, в сравнении с тем, что можно найти в мысли Карла Барта (несмотря на наличие определенного сдвига в отношении смысла этих концепций, вызванного природой их божественного объекта). Здесь ясно присутствует трудная проблема соотношения свободы и необходимости между Богом и рациональностью тварного мира. Вероятно, мы приблизимся к сути вопроса, рассмотрев идею Лейбница о том, что мы живем в лучшем из всех возможных миров. Как и Ансельм, он считал, что божественная рациональность тесно связана с Его существом, то есть с тем, Кем Он является, и ни с кем другим. Другими словами, с истиной или необходимостью Его само-существующего бытия. Мир не обладает такой необходимостью. Поскольку он был сотворен из ничего, он мог бы быть совсем другим по сравнению с тем, чем он является. Но возникнув, он обладает свободно-обусловленной необходимостью в том смысле, что он не может не быть тем, чем он является сейчас. Взятый сам по себе, таким образом, имеется только *этот* мир, который возник; но взятый как божественное творение мир является не более чем одним из всех возможных миров. Таким образом, мы должны мыслить об отношении Бога к миру как о бесконечном различии (дифференциале); в то же время нам следует понимать отношение мира к Богу в терминах тварной необходимости, в которой не устранена случайность. Как показал фон Вайцзекер, это отношение между божественной свободой и случайно-обусловленной необходимостью в мире в точности соответствует формулировкам естественных законов с помощью вариационных принципов (например, когда, согласно принципу Ферма, свет распространяется по кратчайшему пути между двумя точками)¹. Выбор одной возможности из множества, который происходит в этих принципах, означает, что все другие в действительности невозможны. Поскольку естественные законы возникают апостериорным способом (то есть даны в своей случайной фактичности), от них невозможно перейти к априорным принципам, на основании которых

¹ C. F. von Weizsacker, *The World View of Physics*, University of Chicago Press, 1952, p. 182 ff., 186 ff.

мы могли бы рассуждать о том, что якобы находится за пределами эмпирического и случайно данного, то есть за пределами структур творения, естественные законы которого являются просто его *post hoc* особенностями¹.

Последствия этого оказываются очень важными для нашего понимания отношения между Богом и миром в контексте воплощения, а также сотворения. Концепция бесконечного различения в божественной рациональности позволяет нам утверждать, что Бог свободен от любой необходимости, пространственно-временной, причинной или логической, что касается Его отношения с тварным миром. Это не означает, что Бог абсолютно произволен и, следовательно, непостижим. С одной стороны, поскольку концепции и законы, возникающие в условиях пространства и времени, относятся к реальностям тварного мира, мы не можем их употреблять как априорные и необходимые по отношению к Богу. В то же время, поскольку они получают свое происхождение из божественного творения, нам не следует мыслить о воплощении как вмешательстве Божьего Сына в определенности и условиях пространства и времени или же о Его чудодействиях как устранении пространственно-временных структур этого мира, которые мы связываем с естественными законами. Скорее, воплощение следует понимать как выбранный способ божественной рациональности, посредством которой Бог взаимодействует с миром и устанавливает такие отношения между тварным бытием и Собой, которые удерживают мир от скатывания в бесполезность и ничто, при этом поддерживая и подтверждая это бытие как такое, которое он сотворил и пришел искупить. Таким образом, в то время, как воплощение не означает, что Бог ограничен пространством и временем, оно утверждает реальность пространства и времени для Бога через действительность Его отношений с нами. В то же время воплощение привязывает нас к пространству и времени, что касается наших отношений с Богом. Мы не в силах выйти из пространства и времени, так же как мы не можем выйти из отношения тварь — Творец; также и Бог «не может» выйти из пространства и времени, он «не может» пересмотреть возможность воплощения Своего Сына или же перестать присутствовать в той любви, посредством которой Он сотворил мир, любит и искупляет его. Речь идет о той любви, которая и есть сам Бог; любви, которая присутствует в обетовании о мире и его поддержании и которая воплотилась в личности и бытии Иисуса Христа. Эта любовь и есть та бесконечная

¹ См. D. M. Mackay, "The Sovereignty of God in the Natural World", *Scottish Journal of Theology*, 21.1, 1968, p. 13.

свобода и уникальный тип необходимости в отношении между Богом и миром, которые не только оберегают свободу мира, но также укореняют ее в бытии и рациональности Бога, тем самым предоставляя нам, в нашем тварном существовании, постигаемую среду и объективную основу для наших отношений с Богом.

Итак, сейчас, живя в условиях, когда после того, как воплощение произошло, нам надлежит мыслить о нем как об окончательном божественном действии во Христе, которое делает недействительным все другие возможности и делает невысказанными все другие доступные мышлению пути к Богу внутри пространства и времени. Именно здесь воплощение, вместе с творением, образует великую ось в отношении Бога к пространственно-временному миру; вне этого отношения наше понимание Бога и мира теряет какой-либо смысл.

Теперь же, когда мы подходим к формулировке богословского понимания пространства-времени по отношению к воплощению, мы вынуждены иметь дело с проблемой того, как понимать естественный закон. Это актуально в особенности в отношении тех, кто исходит из чисто инструментального взгляда на науку, для кого естественный закон определен в терминах того, что мы можем делать с вещами, изнанкой того, что действительно есть; он видится как разумное представление взаимосвязей и регулярностей в происходящих событиях. В таком видении закон сводится к прагматическому кантианству, где техника заменяет чистую науку. Это показалось бы абсолютно невозможным с учетом нашего современного понимания пространства и времени как свойств движущихся тел даже при том, что для формулировки этого мы используем понятия, относящиеся к действиям над вещами. В технических терминах поток времени и протяженность материальных тел зависят от скорости их движения, так что геометрические структуры пространства-времени испытывают изменения в соответствии с нарастанием массы и вызванного ею гравитационного поля. Поскольку четырехмерные геометрии не только разрушили взгляд на пространство и время как присущие вселенной абсолютно и статично¹, но также и точку зрения, что они являются

¹ Здесь необходим краткий комментарий. Говоря о том, что пространство и время не абсолютны, Горранс имеет в виду, что наблюдатели в разных системах отсчета обладают разными значениями пространственных и временных величин тех явлений, которые они наблюдают. Однако все эти разные значения могут быть согласованы между собой и тем самым соотношены с объективными аспектами реальности, существующими «абсолютно» по отношению ко всем возможным наблюдателям. В космологии, например, глобальная структура пространства-времени вселенной изображается как криволинейный цилиндр; тем самым предполагается, что все же существует некая абсолютная, то есть

всего лишь абстракциями человеческого сознания, пространство и время следует теперь понимать как структуру, отражающую функционирование случайных событий, объективно укорененную в них. Это означает, например, что пространство должно быть определено в терминах тел и действующих сил, понятых как активные принципы, которые создают место или же порождают во вселенной пространство для себя. Пространство должно быть понято в соответствии с природой и движением тел и действующих сил, о которых идет речь, а не просто в терминах наших построений. Конечно, мы всегда вынуждены будем иметь дело с типом пространства, определяемым в соответствии со спецификой человеческой природы и динамики ее взаимодействия с другими действующими силами вокруг нас, то есть с организованной структурой пространства-времени, в которой мы живем (однако тип организации такого пространства всегда останется в согласии с вариационными принципами, которые движут природой и которые мы упомянули ранее).

Тот факт, что четырехмерные геометрии являются не просто изобретательно выдуманностями возможностями (несмотря на то, что именно математики столкнулись с ними впервые), но предполагают глубокую связь между абстрактными концептуальными системами и физическими процессами, влечет значительные эпистемологические последствия для теологической науки¹ и естественных наук. Эти последствия становятся ощутимыми только в том случае, когда пространство-время рассматривается как непрерывное многообразие, но в то же время и унитарное поле динамических структур, внутри которого работают как богословы, так и ученые. Поскольку здесь происходит избавление от всех типов старого дуализма между материальным миром и абсолютным пространством и временем или между природным и сверхъестественным, более невозможно, оставаясь в рамках научного подхода, работать в условиях разделения между естественной теологией и богословием откровения, так же как и проводить разделение между геометрией и физикой. В физике это означает, что геометрия не может быть развиваема как аксиоматическая дедуктивная наука, отвлеченная от действительного познания физических процессов или же развиваемая как некая наука, логически

независимая от перспективы наблюдателя, геометрическая структура, присущая вселенной. — *Прим. перев.*

¹ Термин «теологическая наука» (“Theological Science”) типичен для Торранса, который отстаивал идею, что богословие как система может быть выстроено по правилам, соответствующим другим позитивным наукам. Одна из его книг так и называется “Theological Science” (Oxford University Press, 1968). — *Прим. перев.*

предшествующая физике. Геометрия должна развиваться в нераздельном единстве с физикой, как наука, обладающая своей внутренней рациональной структурой и как существенная часть эмпирической и теоретической интерпретации природы. В аспекте богословия это означает, что путь естественной теологии не может быть предпринят вне действительного познания живого Бога как некая априорная и самодостаточная концептуальная система. Она также не может быть развита на путях независимого философского анализа рациональных форм, абстрагированных от их живого содержания и как бы предшествующих позитивному богословию¹.

Естественная теология скорее должна быть развиваема в органическом единстве с позитивным богословием, будучи неотъемлемой частью в нашем поиске и понимании Бога. В этом синтезе «естественная» теология претерпит своего рода «размерностное» изменение и станет *естественной* по отношению к истинному предмету богословия. Не будучи более внешним, а скорее внутренним по отношению к действительному познанию Бога, естественная теология будет функционировать по отношению к нему как своего сорта «теологическая геометрия», главная задача которой артикулировать внутреннюю жизненную логику познания Бога в условиях, опосредованных организацией пространства и времени.

Из того, что мы обсудили, следует, что вместо того, чтобы следовать ложному дуалистическому подходу, используя пространственно-временные концепции, уже развитые независимо от представления о воплощении в неких областях естествознания, нам надо построить специфически богословскую интерпретацию, исходя из единства божественного взаимодействия с миром в его творении и в воплощении, с вытекающим из него единством рациональных структур, закрепленным в соответствующих формах мышления и речи. «Теологическая геометрия», о которой я только что говорил, будет вовлечена в такое построение. Однако необходимо отметить, что подобная терминология вводила бы в заблуждение, если бы она просто означала некую экстраполяцию действующих физических принципов в область богословия, даже несмотря на то, что богословие и физика «соседствуют» в пространстве и времени этого мира. Это не означает, что пространство и время следует понимать только в терминах естества и движений тел и действующих сил. Напротив, это означает, что, если мы будем мыслить подобным образом о пространстве—времени [в контексте] воплощения, мы должны

¹ Под позитивным богословием здесь имеется в виду богословие опыта Бога, включающего как его основные элементы молитву и литургический опыт вообще.

позволить самому воплощению создать для нас то поле органических связей, изнутри которого мы должны развить наше мышление и речь о нем.

Жан Шарон недавно напомнил мысль, высказанную Мишелем Поланьи, о том, что биологическая наука не достигнет уровня прогресса, который имеется в физике, если она останется погрязшей в механистических концепциях и языке; ей следует развить область исследования с присущей ему структурой для того, чтобы эффективно использовать идею пространства-времени физиков¹. Такое предостережение более-менее применимо и к теологической науке: предметом той области исследования, о которой здесь идет речь, несомненно, является взаимодействие Бога с историей вдоль оси творение-воплощение, в котором, следовательно, нет фатального расщепления между *Historie* и *Geschichte*, которое было результатом физики Ньютона и деистической естественной теологии. Вместо этого дуализма с его путаницей разных языков мы должны научиться ставить вопросы одновременно в двух противоположных направлениях, развивая тем самым реляционное и дифференциальное (различающее) представление о пространстве и времени в соответствии с природой и действием Бога и в соответствии с природой и действиями человека. Наше понимание предмета исследования теологической науки, то есть взаимодействия Бога с историей, будет определяться той силой или энергией, которая его конституирует, то есть Святым и Животворящим Божественным Духом². Такое понимание с определенностью будет содержать связи невозможные с чисто дуалистической точки зрения; также будет невозможно использовать связи, привнесенные извне богословской науки как специфической области. Такой же тип невозможности возник бы, конечно, если бы мы смешали языки из разных областей науки, в особенности когда речь идет о языке, сконструированном для описания принципиально ненаблюдаемого и языке, возникающем из опыта, связанного с наблюдениями.

Отказ от радикального дуализма, однако, не должен подразумевать аргумент в пользу единства или некоей пропорциональности между Богом и миром; скорее он представлял бы собой отказ от деистического разделения между ними. Именно через взаимодействие с созданным им миром Бог поддерживает присущий этому отношению умеренный дуализм. Таким образом, божественная трансцендентность не может

¹ J. Charon, *Man in Search of Himself*. New York: Walker & Co., 1967, ch. 4, p. 68 ff.

² «Силу» и «энергию», упоминаемые в контексте Святого Духа, не следует понимать в физическом смысле, как относящиеся к тварным категориям бытия. — *Прим. перев.*

перейти в некую «трансцендентность» этого мира, так же как не может быть какого-либо сращивания божественной реальности с мировой реальностью на том же горизонтальном уровне или наклонной плоскости. В Иисусе Христе божественная реальность пересекает реальность этого мира, как ось. Именно поэтому наш язык в отношении Бога, который не наблюдаем, и в отношении мира, который наблюдаем, не должен путаться, потому что Бог и мир пересекаются в ключевых точках, а не просто потому что эти языки дополнительные или параллельны. Это взаимодействие Бога с нами в пространстве и времени этого мира как бы определяет систему координат, состоящую из двух горизонтальных измерений, то есть пространства и времени, и одного вертикального измерения, в котором и заключено отношение к Богу через Его Духа. Все это образует богословское поле связей в Иисусе Христе и через него, о котором нельзя думать, как если бы оно встраивалось в структуры пространства и времени, образованные другими действующими силами. Наоборот, о них следует мыслить как о таких структурах, которые Иисус Христос организует вокруг себя и трансцендентно соотносит их с Богом в себе и через себя. Изнутри этих связей он производит только ему присущий непрерывный «пространственно-временной след» и образует движущийся творческий центр для слияния мировых линий внутри наполненности пространства-времени. Преобразование [движение] вечности в текущее время в Иисусе Христе имеет своим эффектом темпорализацию пространства и опространствливание времени в виде упорядоченного континуума последовательно изменяющихся форм и согласованных структур, изнутри которых Бог может выразить и исполнить свое творческое и искупительное намерение. Это не есть движение, которое просто проходит сквозь эти структуры или застревает в них; оно продолжает действовать жизненно и творчески в пространстве-времени, распространяясь в нем, исполняя божественное предназначение и завершая его в новом творении. Таким образом, это телеологическое и эсхатологическое движение, в котором воплощенное Слово вводит пространство и время в контрапунктное отношение с вечной разумностью Бога, которая в силу ее бесконечного разнообразия не полирует, а поддерживает и осуществляет свободу в порядках творения.

Такое понимание дает нам, на языке физиков, «организованную структуру пространства-времени», которая создана и *открыта* для трансцендентной разумности, предохраняющей ее тварность и придающей ей значение. Это ни в малейшей степени не приводит к отказу от реальностей этого мира или же к сведению истории к исчезающим

точкам безвременных и безпространственных событий. Наоборот, такое понимание утверждает и подтверждает модус тварного и исторического существования во всеобщности его пространственно-временной реальности, соотнося его с реальностью вечного и тем самым преодолевая бессмысленность и пустоту, к которой оно сводилось, если бы Бог оставил попечение о них. Более того, поскольку организованное пространство-время соотносится не с неким центром абсолютного покоя в неподвижном перводвигателе, а с динамизмом и постоянством живого Творца, оно связано с неисчерпаемым источником возможности, благодаря которому тварное и историческое бытие так наполнено нескончаемой спонтанностью и неожиданностью, что в нем *нет правил* для раскрытия его секретов.

В силу соотношения пространственно-временных структур с бесконечной неисчерпаемостью Бога они существенно открыты и не ограничены для познания исследователя, которому только и остается, что смиренно принимать и отслеживать их смысл. Именно в силу этой открытости такой исследователь не может вывести истинно новое знание даже из того, что он уже изучил, а также предсказать *априори* новые открытия. Только после того, как новое открытие совершено, он сможет связать это с тем, что уже было изучено¹. Более всего это применимо к познанию Бога в Иисусе Христе, поскольку именно в нем мы находим, что Бог всегда удивляет нас, и мы можем познать Отца, только *следуя* тому пространственно-временному пути истины и жизни, который и есть Иисус Христос. Это соответствует принципу, сформулированному св. Фомой Аквинским: «*Christus qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*»². Поскольку в Иисусе Христе предвечный Сын вошел в случайно-обусловленный порядок тварного мира, тем самым делая этот порядок своим, Он может быть познан только изнутри этого порядка через тварную свободу и спонтанность и, следовательно, не неким *априорным* [то есть внеопытным] способом. При этом, поскольку бытие Сына в модусе тварного мира происходит из трансцендентной свободы Бога, снизошедшего для того, чтобы стать человеком, мы можем истинно познать Его только в соответствии с движением божественного в воплощении и на основании безусловной само-отдачи Бога в Иисусе Христе. Именно из Его полноты мы принимаем благодать из благодарения.

¹ E. H. Hutten, *The Ideas of Physics*. Edinburgh & London, Oliver and Boyd, 1967, p. 64.

² Лат: Христос, поскольку он человек, есть для нас путь к Богу. — *Прим. перев.*

Итак, мир создан открытым Богом в его пересечении с осью сотворение-воплощение. Его пространственно-временные структуры так организованы по отношению к Богу, что мы, находясь внутри них, можем восходить в мысли в них и через них к их трансцендентному основанию в самом Боге. Иисус Христос представляет собой тот действительный центр в пространстве и времени, где это может быть сделано. Но что можно сказать о том же отношении, но в обратном порядке, а именно: об *открытости Бога* миру, который Он создал? Иначе, что означает для самого Бога пересечение Его реальности с реальностью этого мира в Иисусе Христе? Как мы уже отметили, это означает, что пространство и время положены Богом как реальные в действительности Его отношений с нами, и это привязывает нас к пространству и времени, так что ни мы, ни Бог не можем выйти из этих отношений. Не означает ли это, что Бог так открыл Себя нашему миру, что наш опыт о нем дает нам повод мыслить о Боге как берущим на Себя нашу скорбь и боль¹? Мы не можем так думать в подходе деистического дуализма. Именно поэтому Шлеермахер не мог принять, что Бог милостив, а Бультман не мог допустить факт божественной любви в космосе. Таким образом, кажется, что вопрос о безучастности Бога является вопросом о подлинности пересечения божественной реальности с мировой реальностью и вопросом о глубине ее проникновения в тварное бытие. Если бы Бог был безучастен, Он не создал бы места для себя в условиях нашего страдающего существования, и если бы Он был непреложен, Он не создал бы ни места, ни времени для хрупких и эфемерных существ в своем неизменном существовании. Но Бог, который открыл Себя в Иисусе Христе, имеющем много общего с нами, действительно свободен истощить Себя так, чтобы через Его нищету мы смогли бы обрести богатство. Этот Бог постоянный в любви, но не бесстрастный, постоянный в верности, но не непреложный.

Отношение, установленное между Богом и человеком в Иисусе Христе, конституирует Его как то место во всем пространстве и времени, где Бог встречается с человеком в подлинности его человеческого существования, и человек встречается с Богом и познает Его в Его собственном божественном бытии. Это то место, где вертикальное и горизонтальное измерения пересекаются и в котором человек раскрыт трансцендентному основанию в Боге, и где бесконечное Божье бытие проникает в наше существование и создает место для Себя внутри горизонтального изме-

¹ Ср., например, с K. Woolcombe, "The Pain of God" *Scottish Journal of Theology*, vol. 20.2, 1967, p. 129 ff.

рения конечного бытия в пространстве и времени. Именно это проникновение вертикального измерения в горизонтальное придает человеку его истинное место, ибо это проникновение соотносит место в пространстве и времени с его конечным онтологическим основанием, так что в положении человека пропадает тот бесконечный релятивизм, присущий области чисто горизонтального. Без этого вертикального отношения к Богу человек не имеет ни подлинного места на Земле, ни смысла, ни цели, в то время как это вертикальное соотношение с Богом придает его месту смысл и цель. Именно по этой причине это место определено и установлено как место на Земле, не замкнутое на себя исключительно внутри горизонтального измерения. Если вечное не вторгается во временное и безграничное Божье бытие, не вторгается в пространственное существование человека и не начинает обитать в нем, вертикальное измерение исчезает из жизни человека и становится совсем незнакомым ему — и человек теряет свое место под солнцем.

Все эти разговоры о вертикальном и горизонтальном измерениях можно воспринимать чисто символически или же как применимое к отношению сущих к бытию в стиле Мартина Хайдеггера¹, но в таком случае мы вернулись бы назад к некоей форме дуализма, деизма или атеизма. В чем мы, однако, нуждаемся, так это в удовлетворительном способе выражения современными понятиями того факта, что в воплощении вечная божественная реальность действительно пересеклась с нашей тварной реальностью, перекрываясь с ней в Иисусе Христе в определенном интервале пространства-времени и тем самым конституируя Его как то одно место, в котором земной исторический человек может подлинно познать Отца, ибо это и есть то место, которое Сам Бог выбрал, чтобы обитать среди нас. Трудность, с которой мы здесь сталкиваемся, состоит в том, что этот интервал пространства-времени есть координатная система отношений между божественным и человеческим, вечным и временным, видимым и невидимым, духовным и вещественным, и нам хочется скоординировать члены этих отношений на одном и том же языке. *Но именно этого-то мы сделать и не можем.* Именно потому, что некоторые все же пытаются это сделать, в богословие постоянно вносится смятение. Поскольку с неизбежностью такие попытки проваливаются, их авторы заключают, что воплощение в конечном итоге не было действительным пересечением божественной реальности и реаль-

¹ M. Heidegger, *The Question of Being*, tr. with introduction by W. Kluback and J. T. Wilde, New Haven: College & University, 1958.

ности этого мира, и, таким образом, они скатываются еще раз в ложный дуализм, подставляющий *hoc significat* на место *hoc est*.¹

Эта проблема известна и в других областях знания. Действительно, можно утверждать, что это одна из главных проблем, которая стоит перед современным естествознанием. А именно, как создать единую теорию поля так, чтобы в ней, с одной стороны, полностью использовался язык, выражающий знание, вытекающее из опыта наблюдений, такой, как язык квантовой теории, а с другой стороны, — язык, вытекающий из теретико-интуитивного постижения ненаблюдаемых, но тем не менее реальных связей, такой, как язык теории относительности². Это не означает, что квантовая теория может быть выражена только на языке, следующем из опыта наблюдений, или что теория относительности может быть выражена вообще без какой-либо ссылки на наблюдения. Эти теории перекрываются, но имеется значительная разница в том концептуальном языке, который в них используется. Необходимо отметить, что, когда наука вырабатывает новый язык, опираясь на теории, тот взгляд на природу, который физика разработала перед этим посредством абстракции от знания, полученного в наблюдениях, претерпевает значительное изменение, и именно в этом измененном виде этот взгляд должен внести вклад в единую теорию поля. Кажется, что лингвистическая философия, в которой так многие сейчас погрязли, является пережитком старого частного взгляда на природу, и она не способна справиться с тем типом научных связей, которые возникают в теории поля, и по этой же причине в богословии³.

Как же можем мы выразить пространство-время воплощения как координатную систему действительных отношений [между богом и человеком] так, чтобы сохранить адекватность по отношению к обоим, то есть божественному и человеческому, центрам раскрытия этих отношений и, следовательно, скоординировать соответствующие движения мысли и речи о них, избегая их смешения? В том, что следует, я хотел

¹ Подставляющий обозначасмос (*hoc significat*) на место того, что есть (*hoc est*) (лат.). — *Прим. перев.*

² Этот момент был блистательно обсужден Жаном Шароном (Jean Charon) в третьей главе его книги *Man in Search of Himself*, хотя он немного и преувеличивает контраст между двумя языками. Я согласен с ним в отношении проблемы переплетения двух языков, но не могу принять того решения проблемы, которое он предлагает в «углубленной концепции религии» в шестой главе.

³ Это отношение критической и лингвистической философии к частному взгляду на природу было убедительно продемонстрировано Эрролом Харрисом (E. Harris, *The Foundations of Metaphysics in Science*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1965.)

бы наметить три основные линии объединяющего подхода, апеллируя за помощью к древней и современной мысли.

1) Мы будем придерживаться линии, принятой отцами церкви, что касается их понимания Иисуса Христа в пространстве и времени, как места Бога в этом мире, где он присутствует среди нас. Это не следует трактовать как некую словесную метафору, ибо место, о котором идет речь, не есть пустота, а конкретное положение в контексте действительного бытия, божественного и человеческого. Иисус Христос является местом контакта и общения между Богом и человеком в действительном движении физического бытия, вовлеченного во взаимодействие между Богом и природой, божественными и человеческими движущими силами. Без такого места в нашем тварном и историческом бытии, в котором Бог создал пространство для Себя, действительная взаимосвязь, то есть взаимосвязь словом и делом, между Богом и человеком была бы невозможна. Бог делает это не в некоем идеальном мире, а в нашем отчужденном [от Него] мире. Это то место, в котором Бог снизошел в пространственный контекст физического мира для того, чтобы перенести его неограниченное бытие непосредственно на человека для того, чтобы мы мыслили об этом действительном присутствии, как имеющем место внутри объективных определенностей и условий нашего физического существования, а не вне его. Это место, которое наполнено энергией божественного бытия и жизни, но в то же время и место, наполненное энергией человеческого бытия и жизни. Поэтому мы вынуждены мыслить об этом месте динамически в соответствии с природой и активностью того земного и временного бытия, в котором Он воплотился. Поскольку же земное и временное положение не может быть так определено и размечено, чтобы в свою очередь определять и ограничивать приоритет Бога по отношению к тварному пространству и времени, Божье место в Иисусе Христе должно быть открытой концепцией в том смысле, что будучи укорененной в пространстве и времени этого мира, оно остается открытым по отношению к трансцендентному божественному присутствию. Выражаясь по-другому, трансцендентный Бог присутствует в этом мире и имманентен этому миру так, что, когда мы встречаемся с Его трансцендентностью в формах этого мира в Иисусе Христе, мы осознаем в Нем величие трансцендирования, которое простирается бесконечно за пределы всего тварного порядка.

Патристическое богословие развило эти представления, используя реляционную и дифференцирующую моду мышления с помощью таких концепций, как «икономическое снисхождение» и «ипостасное едине-

ние». Под икономией оно понимало упорядочивающую цель и попечение со стороны Бога, вошедших в мир через акт воплощения так, что икономия не была навязана миру извне, но действовала изнутри его. Икономия представляет собой великое снисхождение Бога Сына в целях явления вечной цели и любви Бога без совершения насилия над отчужденной жизнью человека и беспорядочным бытием мира. Икономическое снисхождение и есть путь Иисуса Христа-Раба (Servant)¹. В своем покорном принятии и жертвенном страдании Он принес святую божественную силу, чтобы перенести ее на человеческую слабость и порчу, разделяя Себя с ними и таким образом восстанавливая в тварном существовании бытие и разумность, противопоставляя их скатыванию природы в небытие и иррациональность. Это представляло выполнение и завершение истинного движения природы против самой себя, искупляя и возрождая ее, а не сводя ее на нет.

Сокровенное отношение между Богом и творением было сокрыто, как и сам факт прихода Бога в тварный мир, силами враждебности и распада укорененными в нем², но оно было явлено в личности Христа как посредника между Богом и человеком, что и было выражено отцами в концепции «ипостасного соединения». Эта концепция является словно онтологическим двойником «икономического снисхождения», но даже здесь тот самый факт, что Сам Бог в Своем бытии присутствует в мире и действует в сугубо божественных актах, сравнимых только с творением, ограничивает наше восприятие и понимание внутреннего отно-

¹ Здесь подразумевается то, что в божественном *кенозисе* происходит истощание личности Сына Божьего как отречения от Своей собственной воли в том смысле, что как модус бытия, посланного в мир лица Святой Троицы, в Сыне Божьем осуществляется общая Ее воля, источник которой есть Отец. Как пишет В. Лосский, «Божественное уничтожение, кенозис... не оскудение Божества, но неизреченное снисхождение Сына, присемшего «зрак раба», и не отступившего тем не менее от полноты Божества». (В. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: 1991. С. 112) — *Прим. перев.*

² Здесь в сжатой форме обыгрывается мысль, развиваемая подробно св. Афанасием Великим о том, что после грехопадения человек потерял способность видеть Бога просто в делах Его творения: «сокрыто стало ведение о Боге», или люди «остались в неведении о Создателе». Твари не было достаточно, чтобы радеть о Боге: «Но если бы было достаточно твари, то не произошло бы стольких зол. Тварь была, но люди погрязли в том же заблуждении о Боге. Посему, в ком была опять потребность, как не в Боге-Слове... Тому, Кто собственным Своим промыслиением и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение». (Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти. Творения в четырех томах. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. С. 209.) — *Прим. перев.*

шения между Богом и человеком во Христе¹. Мы не можем говорить об этом, выходя за пределы отношения между Творцом и тварью, как если бы мы могли заметить те процессы, в которых при Сотворении [мира] то, что мы наблюдаем, становится наблюдаемым, или же каким образом в воплощении предвечный Сын входит в чувственно воспринимаемый мир. Однако сейчас, когда Божий Сын стал человеком, установив Себя в условиях чувственной представимости, концептуальной оформленности и лингвистической передаваемости, присущей тварному миру, Он встречает людей в пространстве и времени, организуя пространственно-временную структуру его человеческой природы и жизни в отношении так, что мы способны узнать об Отце, Который являет через самого себя Сына. При этом мы также способны сказать о Человеке Иисусе Христе то, что тот, кем он является по отношению к нам в его божественных актах прощения, преобразования и освящения, есть Он Сам в Самом Себе, в смысле предшествования, присущности и вечности. Он есть Бог от Бога, также как и Человек от человека.

Когда мы достигаем этой точки в осознании действительного бытия Иисуса Христа как божественного и человеческого, мы вынуждены апостериорным способом, воспринятым из Его Человечности, продвигаться назад к тому, чтобы знать Его истинно и адекватно, все оставаясь в условиях апостериори, исходя из единства Его божественной и человеческой природы и в соответствии с их единством в Его личности. В результате богословие в своем развитии повторяет тот реальный путь, которым Иисус Христос был раскрыт и познан в первую очередь в свидетельстве Нового Завета, как Сын Отца, будучи Сам Богом, явившимся во плоти без умаления совершенства Его тварной и человеческой природы. Никейская и халкидонская христология стремилась выразить понимание так, чтобы оно было справедливым в отношении пересечения и наложения божественной и человеческой реальности в Иисусе Христе, отрицая при этом их смешение или разделение. Если судить об этом только с точки зрения стандартов современной науки, такая христология была образцом некой объединяющей теории, в которой происходила координация между языками, выражающими наблюдаемое и ненаблюдаемое.

¹ То, что подразумевает Т. Торранс, когда, говоря об «ипостасном соединении», указывает на присутствие тайны, сравнимой с самим актом творения, может быть выражено словами В. Лосского: «...[Р]ождаясь, как младенец, в вифлиемских яслях, повешенный на кресте или покоясь во гробе, Он [Сын Божий] продолжает управлять всем тварным миром по Своему всемогуществу, по Своему Божеству, не претерпевавшему никакого в себе изменения». (В. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. М.: 1991. С. 108.). — *Прим. перев.*

В то же время Никейско-халкидонскую христологию нельзя рассматривать просто как теорию; скорее это есть по большей мере организованная форма восприятия и концептуализация, которую церковь вынуждена была принять под давлением онтически необходимой данности реальности божественного в Иисусе Христе, хотя необходимо признать, что эта реальность не ограничена использованными концепциями и положениями. Без сомнения, эта христология, сыграв посредническую роль, нуждается в переформулировании и модификации в свете еще более полного познания Христа. Однако тот факт, что в истории христианской мысли ее икономическая простота была так продуктивна в углублении и просвещении нашей мысли за пределы ее исходного приложения, может только вызывать наше глубокое уважение.

2) Другой способ выражения координации между божественным и человеческим центрами в отношении пространства-времени воплощения может быть предложен, используя *аналогию топологического языка*, с помощью которого физики пытаются представить трудно растяжимые связи между динамическими и геометрическими аспектами вещей или между различными типами пространства. Греческие отцы предприняли попытку в этом направлении, чтобы связать разные способы, которыми мы вынуждены пользоваться, говоря о топосе (*topos*) или месте (*place*) в соответствии с человеческой и божественной природой Христа, то есть физическом топосе и божественном топосе, и способами, в которых мы должны принять во внимание вариацию значения и области применимости используемых концепций. Иоанн Дамаскин использовал для этой цели аналогию с «ментальным местом», *τόπος νοητός*, которое он определял как место, где ум активен, побуждает к действию, и в котором он содержится не телесным, а ментальным образом. У этой аналогии, помимо специального предназначения преодолеть трудности аристотелевского определения места, которое Иоанн Дамаскин, к сожалению, принял, было две цели: в контрасте с Евклидовым пространством, в котором нет энергии, эта аналогия дала ему способ связать физическое пространство с божественным пространством с помощью концепции энергии или ненаблюдаемой активности, а также позволила ему выразить факт того, что физическое пространство Христа на Земле открыто к выходу за пределы тела. В то время как Он воплотился внутри физического пространства принятого Им тела, Христос не содержался в нем и не был ограничиваем им. Таким образом, он стал человеком, не покидая лона Отца, и, приняв плоть, Он остался нематериальным.

Это что-то вроде концепции Уайтхеда «выхода за пределы природы», типичного, согласно ему, для разума. «Разум не в пространстве и времени в том смысле, в каком природные события во времени, но... он в пространстве и времени вторично по причине его специального союза с активностью природы. Таким образом, разум находится в пространстве и времени в особом, присущем ему смысле... Мы все чувствуем, что в определенном смысле наши умы в этой комнате и в это время. Но это не совсем в том смысле, когда природные события, будучи отраженными в нашем мозгу, обладают пространственным и временным положением»¹. Д-р Хью Монгометри рассуждал аналогично, говоря о синтезе физического и математического подходов, в котором нас интересует своего рода пространство, которое и во времени, и за его пределами. Он соотносил это с опытом трансцендирования статических образов при созерцании великих произведений скульптуры, таких как «Дельфийский возникчий»: «здесь возникает ощущение вечности: его глаза всматриваются за пределы времени»². Именно этот момент византийское искусство часто стремилось выразить в представлениях Христа, обращая естественную перспективу престола, на котором Он стоит, для того, чтобы отнести его пространственное и временное присутствие к бесконечному и вечному, то есть отнести материальное и видимое к нематериальному и невидимому величию Бога Вседержителя, трансцендентному по отношению ко всему³.

Нас сейчас более интересует топологический язык (а не просто аналогии), который призван содержательно соотнести реальности и состояния, несоизмеримые друг другу, такие, например, как наблюдаемое и

¹ A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920, p. 69f.

² H. Mongometry, "Space", *The Philosophical Journal*, vol. 6, No. 2, 1969.

³ Говоря о византийском искусстве, Торранс имеет в виду иконопись и в первую очередь икону преображения Христа, которой присуще наличие двух лучей, посреди которых стоит Христос, расходящихся в бесконечность и олицетворяющих ипостасный изоморфизм личности Воплощенного Христа и Логоса-Слова Божьего, произволением которого весь мир творится и поддерживается. В одной из своих статей Торранс поясняет свою мысль графически с помощью двух параллелепипедов, изображенных в прямой и обратной перспективе (см. иллюстрацию): «Божий Сын, ставший человеком, не мог быть представлен ограниченными пределами своего тела, как если бы вся вселенная была лишена Его попечительства. Следовательно, он не мог быть представлен захваченными линиями (AB и CD), которые, будучи продолженными наверх, встречаются в некой точке конечного пространства. Единственно адекватным представлением было то, в котором Христос захвачен линиями (A'B' и C'D'), которые никогда не встречаются при их бесконечном продолжении, ибо с двух сторон они устремляются в бесконечную открытость и вечность трансцендентного Бога». (T. Torrance, "The Relation of the Incarnation to Space in Nicene Theology." *In The Ecumenical World of Orthodox Civilization, Russia and Orthodoxy*, vol. 3, *Essays in Honour of Georges Florovsky*, ed. A. Blane and T. E. Bird, p. 43–70 (69). The Hague: Mouton, 1974.). — Прим. переп.

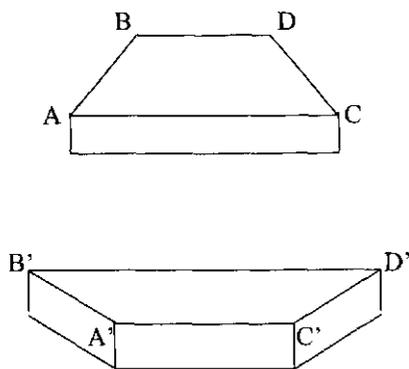


Рис. 1. Инверсия пространственных представлений в иконописи

ненаблюдаемое. При этом мы хотим это сделать не логико-механически, как если бы то, что соотносится, было разделено на частные аспекты, а также не изнутри какой-то конкретной области, вне которой связь была бы потеряна. Мы хотим это сделать, прибегнув к идее нового порядка, который не отменял бы, а скорее модифицировал представление о реальности того, что соотносится. Здесь подсказка приходит из теории относительности, которая показывает, что то, что наблюдается, не может быть с научной точностью представлено без соотнесения с тем, что лежит вообще за пределами наблюдаемости. Тем самым она вскрывает те связи, которые, хотя и имеют место в реальности, но не имеют прямого соответствия с нашим наблюдаемым опытом: для того, чтобы выразить взаимосвязи вещей в космосе, необходимо привлекать представление о новой, непосредственно ненаблюдаемой структуре, то есть пространстве-времени. Характерным для структуры пространства-времени является то, что она открывается по-разному в соответствии с тем силовым полем, которое стоит за ним, и она обладает достаточной дифференцированностью, чтобы включить в себя новые формы порядка без того, чтобы отменять другие, и тем самым оно раскрывается за пределы тех частных форм, которые возникают в пространстве и во времени. Топологический язык можно использовать для того, чтобы выразить отношение между местом, понимаемым в физическом смысле как пространственное и временное положение, и пространством-временем

как целым. Это достигается рассмотрением некоего энергетического поля или действия и соответственно той связи, которая возникает в нем. Топологический язык пытается выйти за пределы уровня мышления, присущего геометрии дискретных форм, мысля о различных ситуациях и положениях вещей, исходя из структурных различий и непрерывностей силовых полей. Если мы не сумеем осуществить переход на уровень мышления, где открываются эти новые структуры, мы вынуждены будем оставаться на уровне мышления, лишаящем нас возможности проникнуть в действительные связи, необходимые для точности нашего знания; «точность» означает здесь то, что находится в строгом соответствии с действительной природой вещей и присущей им рациональностью.

Здесь имеет место то же самое, что происходит в биологии, если биологи завязают в механических концепциях и пытаются рассуждать о жизненных функциях в терминах законов физики и химии. Нужен переход к мышлению на уровне организма с другого рода структурой, которая не отменяет законы природы, выраженные физикой и химией, но которая соотносится с ними, по выражению Поланьи, в «пограничных условиях», которые природа, по мере того как мы осуществляем ее представление на уровне физики и химии, оставила открытыми и неопределенными. Такой подход исключает редукционизм с его потенциально неустранимым уроном и предполагает внимание к тому полю, которое порождено жизненной силой и теми действительными принципами, которые открываются в ней¹. Таким образом, партикуляризм во взглядах на природу, а также ограниченные концепции и логико-механические структуры, являющиеся следствием узкого и негибкого дуализма, мешают и предотвращают топологические модификации в нашем мышлении. Современной биологии еще предстоит осуществить «прорыв» в этом направлении, сравнимый с тем, который имел место в физике. Однако когда это произойдет, организованные пространственно-временные структуры биологического поля должны будут дать исторической и теологической науке более подходящие аналогии, чем те, которые имеются сейчас в физике.

По сути мы имеем ту же проблему в христианском богословии, например, в отношении воскресения Иисуса Христа. Если мы подойдем к ней только на уровне феноменов, абстрагируясь от того действующего поля, которое было установлено Богом в воплощении, и тем самым раз-

¹ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*. Peter Smith Publ. Inc., 1983 (в особенности глава 2.)

рушая внутреннюю взаимосвязь творения и искупления (или, другими словами, рассматривая ее лишь как отдельно взятое явление, скореллированное с другими лишь в соответствии с законами физики и химии), тогда не следует удивляться тому, что мы заходим в тупик. Но если мы воздержимся от абстрагирования этой проблемы от жизненной силы, явленной в личности Христа (который, в конечном итоге, и является субъектом воскресения), и будем мыслить о ней не только в терминах последовательных и согласованных структур Его жизни и деятельности на Земле, а исходя из представления о целостности его пространственно-временного жизненного пути в космосе, мы сможем мыслить об этой проблеме на основе связей, которые были бы непостижимы вне поля отношений, следующих из внутренней реальности и рациональности воплощения. Более того, та сила, которая открывает нам это поле организованных отношений, есть Святой Дух, и именно в соответствии с Его природой, как непосредственной личной энергией божественного бытия, мы способны созерцать действующие принципы, которые, используя язык Поланы, возникают на этом уровне и контролируют пограничные условия, оставшиеся открытыми от действий низшего уровня, не отменяя их. Мы снова здесь видим в действии взаимоотношение между рациональностью, присущей тварному миру, и трансцендентной божественной рациональностью, в которой присутствие последней признается не как вмешательство в первую, а скорее как ее утверждение и установление в истинном и конечном основании.

Я далек от желания предлагать, что мы можем справиться с трудностями мышления и выражения с помощью топологии, как если бы мы смогли осуществить экстраполяцию из физики в богословие. Скорее речь идет о своего сорта топологической модификации наших концепций и форм, аналогичной тому, что мы находим в организованной геометрии физиков.

3] На другую линию в поиске способов изъяснения о воплощении как координатной системе с горизонтальным и вертикальным измерением, указывает известная теорема Гёделя о неразрешимости определенных предложений внутри правил формальной системы. Напомним, что наша трудность состоит в том, что мы не способны использовать согласованно и непротиворечиво один и тот же язык, говоря о ситуации, в которой пересекается божественная и человеческая реальность. Отцы церкви сознательно исходили из амбивалентности терминов, что касается их дифференцированного использования в отношении Бога, в соответствии с Его природой, и по отношению к человеку, в соответствии

с природой последнего. Мыслители Средневековья использовали аналогию как инструмент, чтобы прояснить статус амбивалентности, признавая при этом диспропорцию между Богом и человеком, но сохраняя связь между ними, без которой человеческая мысль и речь о Боге была бы бессмысленной. Однако, поскольку наши концепции и утверждения привязаны к этому миру и их содержание относится к области тварного, они могут быть использованы по аналогии лишь в том смысле, что с их помощью мы интендируем Бога, выходя за пределы их тварного содержания. Здесь заключалась серьезная трудность, которая беспокоила Дунса Скота¹. Он утверждал, что интеллект восходит к совокупности утверждений, как истинным утверждениям, а не только логически обоснованным, при условии, что по крайней мере одно основное утверждение непосредственно само-очевидно при интуитивном восприятии. Но мы не можем обладать интуитивным знанием о Боге, как действительно присутствующем объекте, то есть как непосредственно и очевидно укорененным в нем, ибо подобное вывело бы нас за пределы условий этой теперешней жизни. В то же время, если наши аналогические утверждения о Боге предполагают быть истинными, среди них должно быть хотя бы одно такое, в котором реальность Бога прорывается сквозь аналогическую форму, посредством которой мы интендируем Его, и раскрывается в собственной само-очевидности Бога, как реальность, отличная от этой формы или как отдельная от нее. В ответ на эти проблемы Дунс Скот проводил различие между ступенями познания, которые скоординированы друг через друга с высшим уровнем, на котором Бог познает Сам Себя и является Сам для Себя, Своим собственным, полностью адекватным и соизмеримым объектом. Благодаря этой координации между уровнями познания Бог остается единственно присущим этому познанию объектом на всех его уровнях. В этом транслогическом или метафизическом отношении концепции, относящиеся к Богу, являются аналогическими. Но когда мы рассматриваем термины одного и того же уровня в их втором плане и логических взаимоотношениях, они должны рассматриваться как однозначные. Совокупность утверждений любого уровня должна быть неполной, чтобы быть истинной, так что иерархия уровней будет действительной, только если они открыты сверху Богом, будучи тем самым укорененными в Его собственном само-познании.

Несмотря на то, что некоторые утверждали в прошлом, что познанию Бога и мира присущи разные метафизические уровни, никто, ка-

¹ См. *De doctrina Ioanis Duns Scoti* (ed. By P. Balic, Rome, 1968), vol. IV, p. 293 ff, 298 ff.

жется, не последовал за Дунсом Скотом в его трактовке аналогического соотношения наших концепций и терминов с Богом через координацию разных уровней, в которых эти концепции и термины задействованы логически. Этот путь открыт сейчас нам после того, как Гёдель продемонстрировал, со ссылкой на *Principia Mathematica* Рассела и Уайтхеда, что ни одна логически-дедуктивная система не может быть одновременно и полной, и согласованной. Такая система может быть согласованной только если она неполна; любая система, которая была бы одновременно полной и всецело самосогласованной, представляла бы собой бессмысленную игру¹. Другими словами, Гёдель показал, что в любой формальной системе должны быть утверждения, вопрос об истинности которых не может быть разрешен, то есть они не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты изнутри этой системы, если последняя является согласованной. Их доказательство или опровержение должно производиться только посредством включения их в другую, более широкую формальную систему. Но это означает, что мы должны оперировать с разными уровнями формальных систем, будь они логически-дедуктивными или же синтаксическими. Каждая из них связана с другими вследствие того, что некоторые утверждения являются общими для этих систем. При этом любая формальная система приобретает смысл вследствие ее семантической соотношенности с тем, что находится за пределами этой системы. Необходимо отметить, что эта открытость или невозможность достичь полноты формальной системы не является следствием некой слабости человеческого ума, но проистекает из самой природы вещей, так что здесь налицо различимость метафизических уровней. Конечно, теорема Гёделя применима не только к логически-дедуктивным системам, таким как арифметика, но и к синтаксическим системам, которые не облечены в логически-дедуктивную форму. Даже логически-дедуктивные системы, если они предполагают быть приложимыми к реальному миру, должны быть скоординированы с уровнем обыденного языка; в противном случае они являются не более чем играми, не имеющими серьезного влияния на науку.

Подобные рассуждения, будучи примененными к проблеме неоднозначности нашего языка, вносят существенное прояснение. Рассмотрим

¹ Kurt Gödel, "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I", Monatshefte für Mathematik und Physik, 38. Band, p. 173-98, Leipzig, 1931. English translation by B. Melzer, *On Formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems (Gödel's Incompleteness Theorem)*, Oliver and Boyd, 1962. Cp. R. Carnap, *Logische Syntaxis der Sprache*, p. 93 ff., Vienna, 1934.

те трудности, которые испытывает физик при разработке и понимании пространства и времени в случае, когда его мышление восходит к высшим уровням с такими концепциями и связями, у которых нет соответствия с нашим наблюдательным опытом. На продвинутом уровне мышления сами термины «пространство» и «время» определены внутри формального анализа, развитого физиком, и, следовательно, они не имеют взаимооднозначного соответствия с пространством и временем, фигурирующим в обыденном языке. Однако эти термины должны быть скоординированы внутри иерархической системы, связывающей разные уровни, ибо в противном случае они были бы полностью отделены от нашего обыденного опыта и не имели бы никакого смысла для нас. Тем не менее новые концепции пространства и времени, разработанные на символическом языке физиков, не могут быть описаны непротиворечиво и без смешения с помощью обыденного языка, ибо термины для пространства и времени определены по-разному в каждой языковой системе, несмотря на то, что лингвистически они могут быть идентичными. Таким образом, имеет место то, что каждая формальная система открывается вверх, не вниз, и, следовательно, ни один уровень мышления не может быть понят посредством его сведения к тому, что внизу его (это, конечно, оказывается близким нашей дискуссии о топологическом языке).

Все, о чем мы говорили, может быть в равной степени применимо к теологической науке, что касается ее отношения к естествознанию и к обыденному, или естественному, языку. Тем самым у нас есть способ соотнесения различных языков о Боге и человеке так, чтобы не было их смешения или их отождествления. Именно такое соотнесение придает основание и объективность нашим аналогическим референциям, избегая привнесения их тварного содержания в божественное бытие. Но, оставаясь открытыми вверх Богу, наши разные уровни мышления, тем не менее, должны быть соотнесены вниз с базовыми утверждениями, возникающими из обыденного опыта и эмпирического познания. Именно поэтому богословские формулировки не могут не иметь эмпирических коррелятов. Это не означает, что каждое богословское утверждение обязано обладать таким коррелятом, но оно должно быть вложено в систему, в которой некоторые основные утверждения имеют корреляты на эмпирическом уровне, ибо в противном случае они были бы полностью лишены какого-либо смысла и были бы неприменимы в нашем тварном человеческом существовании. Таким образом, для христианского богословия невозможно быть безразличным к вопросам исторической

фактичности, ибо любая конструкция в отношении Христа, не имеющая своими корнями действительную историю, может быть не более чем движущим средством наших фантазий. Например, христианская доктрина воскресения не может обойтись без ее эмпирического коррелята пустого гроба, устранение которого сделало бы эту доктрину бессмысленной.

Богословские положения, однако, должны быть соотнесены не только с обыденным опытом, но также и со всякой наукой, которая занята исследованием и интерпретацией опыта и познания этого мира. Следовательно, теологической науке следует исследовать эмпирические корреляты ее собственных базовых положений в дискуссии с другими науками там, где сфера действия этих наук пересекается с богословской наукой. Эти эмпирические корреляты должны быть проверены на истинность или ложность, чтобы действительное *решение* об их ложности или истинности (в смысле Геделя) было принято изнутри организованных структур и «топологических» связей, внутри которых богословская наука может оперировать как отличительная наука. В то же время, так как здесь предполагается некая форма «двойного контроля» (в смысле Поланьи), окончательное решение должно быть принято изнутри организующих принципов высшего уровня по отношению к тем положениям, которые оперируют на уровне ниже и достоверность которых не может быть установлена только на этом уровне. Но поскольку ни один уровень мышления и ни одна наука не могут быть полностью замкнутыми системами, решения должны быть приняты в свете некоего пути, на котором разные науки могут быть содержательно соотнесены на уровнях, где они могут служить друг другу в целостности нашего познания о Боге и мире, который он создал.

ПРОСТРАНСТВО, ВОПЛОЩЕНИЕ И ЧЕЛОВЕК

Послесловие к богословию Томаса Торранса

Алексей Нестерук

ВВЕДЕНИЕ

Томас Фритьоф Торранс (1913–2008), по выражению одного из его учеников, оксфордского историка богословия и англиканского священника Алистера МакГраса, может считаться не только одним из столпов богословской мысли XX века, но и пророком в богословии века XXI¹. Будучи одним из лидеров Пресвитерианской церкви Шотландии, а также блистательным профессором систематического богословия, Торранс оставил за собой целую эпоху абсолютно оригинальной мысли, в которой современное богословие оформлялось в тесном взаимодействии с современной культурой, особенно наукой, не теряя той свежести и вдохновения, которые Торранс черпал у отцов древней церкви. Будучи современным по форме и выражению, Торранс всегда духовно тянулся к патристике, в которой он видел источник и конечный пункт преодоления различий в христианской церкви. Его богословие нетривиально и по сути, и по используемому языку. Понимание его требует максимального напряжения интеллектуальных возможностей читателя, поставленного в положение необходимости быть компетентным в богословии, философии и науке. Богословие Торранса трудно для понимания, но, пройдя путь его духовного призыва, дает богатую почву для того, чтобы двигаться дальше и придавать богословию еще более современную, но в то же время ту самую вечную форму, которая была ему придана отцами

¹ См. книгу А. McGrath, *T. F. Torrance. An Intellectual Biography*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

деркви много веков назад. Близость к греческой патристике делает идеи Торранса особенно привлекательными для православных богословов и философов, ибо эти идеи могут обогатить православие в контексте проблем XXI века. Невольно напрашивается мысль, что Торранс, сам того не акцентируя, своими работами по патристической герменевтике¹ внес вклад в то движение, которое о. Георгий Флоровский назвал неопатристическим синтезом².

Томас Торранс ратовал за придание богословию научного статуса, настаивая на том, что богословие как дисциплина движима логикой раскрытия того, о чем эта дисциплина повествует, и того, кого изучает, то есть Бога. Быть богословом значит следовать логике самораскрытия божественного в богословии. Богословие не может быть абстрактной дисциплиной — оно требует диалогического участия в его предмете, то есть божественном. Говоря философски, «рациональность» богословия состоит в том, что предметом изучения («объектом») богословия является Бог, и богословие, как соучастие, возможно, покуда оно имеет «объект», в котором можно соучаствовать. В этом смысле все *a priori* небогословские предположения, не имеют для богословия никакого смысла, так как богословие движимо своим собственным «объектом» — Богом (см. Ин 1:18; Гал 4:9). Вот почему истинное богословие открыто к беспредельному самораскрытию своего «объекта».

Богословие устанавливает свое собственное понимание объективности, отличное от преобладающего в современном научном методе (означающего отстраненность от объекта: исследователь должен избавиться от всех страстей и эмоций, связанных с исследованием, и воздержаться от всякой деятельности и субъективного влияния на объект изучения). В богословии невозможна никакая предварительная оценка привязки к объекту изучения, так как сам духовный ум, будучи органом богопознания, проявляется только через отношения с божественным, из чего следует, что любое воображаемое отчуждение ума от объекта, на который он направлен, будет означать немедленное прекращение его работы. По причине привязки духовного ума к своему «объекту» (Богу) мы можем достичь *объективного* знания объекта — Бога. При этом разницу между

¹ T. F. Torrance, *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

² См. Дж. Уильямс, Неопатристический синтез Георгия Флоровского, в кн. «Георгий Флоровский, священнослужитель, богослов, философ» (пер. с англ.). М.: Издательская группа «Прогресс»-«Культура», 1995. С. 305-352. А также главу 1 в моей книге А. V. Nesteruk, *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*. London: T&T Clark, 2008.

общепринятым понятием об объективности в науке и объективности в богословии можно описать как разницу между, с одной стороны, отстранением от всех предварительных суждений о предмете, что предполагается научной объективностью, и, с другой стороны, невозможностью отстранения от предмета богословского изучения, понимаемого как опыт приобщения к божественному. Согласно Торрансу: «Именно наша полнейшая привязанность к объекту и отрезает нас от наших предварительных представлений, чтобы освободиться для объекта и, таким образом, быть свободными для истинного его познания»¹.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И БОГОСЛОВИЕ

Именно исходя из необходимости следования логике самораскрытия божественного и его проявлений в мире, Торранс и подошел к трактовке таких фундаментальных аспектов тварного бытия, как пространство. Здесь имеется в виду богословская интерпретация и понимание пространства, а не какая-либо частная реализация пространственных представлений, например, в физике. Проблематика пространственных представлений навязывается самим богословием, которое вынуждено оперировать представлениями, присущими тварному эмпирическому миру для того, чтобы выражать отношение между Богом и миром. Например, говоря о сотворении мира Богом из ничего, то есть утверждая трансцендентность Бога по отношению к миру, богословие, тем не менее, неизбежно впадает в необходимость раскрытия смысла этого определения как *отношения* между миром и Богом. Да, Бог трансцендентен по сущности, но он присутствует в мире, который он сотворил, ибо богословие есть отношение между миром и Богом. Богословие использовало разный язык для выражения этого присутствия. Например, следуя Преп. Максиму Исповеднику, Бог присутствует во всех вещах тварного мира через *логосы*, то есть предлежащие и формообразующие принципы этих вещей. Эти малые *логосы* берут свое начало в Логосе-Слове Божьем, втором лице Святой Троицы. Будучи нетварными, эти логосы поддерживают все тварное. В какой-то мере аналогичный язык божественных нетварных *энергий* повторяет предыдущую мысль, сводя ее содержание к тому, что Бог присутствует в мире в своих энергиях, а не по сути. И в

¹ T. F. Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, 1969, p. 36.

том, и в другом случае божественное присутствие не может быть описано как пространственное присутствие, ибо само пространство тварно, и если и указывает на присутствие присущего ему *логоса* творения, не может быть соотнесено со своим творцом в пространственных терминах.

Наиболее эффективным способом выражения божественного присутствия в мире может служить язык воипостазирования. Выражение «во-ипостасность» или его глагольная форма «воипостазирование» происходит от греческого слова *ἐνυπόστατος* (в английской передаче ему соответствует существительное *enhyphostasis* или прилагательное *enhyphostatic*). Тот смысловой оттенок этого термина, который интересует нас, был введен в богословский оборот Леонтием Византийским в эпоху христологических споров VI—VII веков и его можно сформулировать так: «во-ипостасность, или во-ипостасный, означает бытие, существование в ипостаси или личности», «существование в чем-то или ком-то, или присущность чему-либо или кому-либо». Георгий Флоровский, разъясняя термины Леонтия, приводит отрывок из его произведения: «...“во-ипостасность” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается», — и добавляет: «во-ипостасность» есть реальность в другой ипостаси¹. Существование в ипостаси другого не означает перенос ипостаси носителя на то, что воипостазировано. Неодушевленный, артикулированный сознанием объект, существуя тем самым в ипостаси человека, не приобретает черты личности этого человека. Он всего лишь персонифицируется и представляется человеку не просто тем, чем он может быть и есть сам по себе, а так, как он воспринят и раскрыт человеческой личностью. В этом смысле, если мы говорим о мире как случайно-обусловленном творении², существование которого не самодостаточно, а поддерживается лишь через отношение к Богу, мы, по сути, утверждаем, что мир «во-ипостасен» в Боге, поскольку Бог есть личность, но при этом мир сам по себе, как творение, не обладает даже тварной ипостасью. Термин «во-

¹ См. прот. Георгий Флоровский, «Восточные Отцы V—VIII вв.». М., 1992. С. 123. Тема воипостазирования нечасто встречается в богословской литературе. Для примера можно указать книгу почти столетней давности — Н. М. Relton, *A Study of Christology: The Problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ*. London: SPCK, 1922, где обсуждается христология Леонтия Византийского; также можно указать на относительно современное издание труда императора Иустиниана о личности Христа: *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, Crestwood, New-York: St. Vladimir's Seminary Press, 1991.

² То есть творении, зависимом от божественного произведения, но в то же время, будучи отличным от Бога, свободным от Него.

ипостасность» призван описывать *отношение* между миром и Богом, уникальность его и состоит в том, что он выражает это отношение так, что между миром и Богом нет субстанциальной, то есть физической, связи. Несмотря на то, что Бог трансцендентен миру, он присутствует в мире своеобразным образом, то есть ипостасно. Другими словами, «воипостасность» мира в Боге есть иное выражение того, что *Бог присутствует в мире лично в его вещественном отсутствии*.

Понимание отношения между Богом и сотворенным им миром в терминах во-ипостасности, или воипостазиования мира в личности божественного Логоса, с одной стороны, снимает остроту пространственных отношений между миром и Богом, понимаемых обыденно в смысле протяженности или некоего отстояния: такого отношения просто нет, ибо мир соприсутствует, или предстоит Богу как создавшей его личности, так что никакой протяженности нет¹. Однако говоря о подобном соприсутствии и предстоянии, мы естественно допускаем некие антропологические предположения, ибо распознавание личности Бога, как того центра, в ипостаси которого мир существует, возможно только ипостасными тварными существами, то есть людьми. Соприутствие и предстояние мира Богу предполагают, что сам мир артикулирован ипостасными существами и что именно в них это соприутствие и предстояние обретают не абстрактный, а конкретно экзистенциальный смысл как жизнь в Боге.

В представлении о мире, как воипостазиованном в божественном Логосе, где острота пространственного выражения отношения между Богом и миром снимается, пространство, присущее тварному миру, тем не менее являет собой конкретную форму и результат указанного выше воипостазиования. Однако ограничиться просто указанием на эту связь было бы недостаточным, ибо в силу того, что мир сотворен свободно-обусловленным (*contingent*), пространство, как форма выражения отношения мира и Бога, должно было бы рассматриваться тоже как случайное, то есть как таковое, которого могло бы и не быть, и тем самым допускалось бы, что отношение между миром и Богом могло бы принять другую и непространственную форму². Однако здесь само богословие указывает на то, что фактичность свободно-обусловленного

¹ А это, в свою очередь, означает, что невозможно буквально говорить о том, что Бог «содержит» вселенную. Здесь виден резкий контраст, например, с точкой зрения Ньютона, который, придавая абсолютному пространству и времени смысл божественных атрибутов, полагал буквально, что вселенная содержится в Боге.

² Это могло бы естественно привести к попыткам со стороны тварных существ в пространстве и времени искать пути общения с Богом за пределами пространства (и времени).

пространства вселенной содержит в себе некие черты, которые указывают на уникальность связи человека и Бога, которая не позволяет человеку познавать Бога и быть сопричастником Его тайн, выходя за пределы пространства¹. Эта фактичность связана с воплощением божественного Логоса в теле Иисуса Христа.

Воплощение фиксирует и уточняет содержание того, что подразумевается под воипостазированием вселенной божественным Логосом. Иными словами, воипостазирование вселенной как ее сотворение предполагает то, что воплощение становится модой, определенным уточняющим измерением этого воипостазирования. Тем самым условия воплощения, связанные с замыслом о нем Бога до сотворения мира, уже заложены в фактичности воипостазирования мира. Эта фактичность, по сути, предполагает возможное появление человека как того сосуда или вместилища, в котором воплощение будет возможно, но также и как той личностной среды, внутри которой Бог осуществит сопричастность тварного мира с собой. Исключительное положение человека в тварном бытии, его божественный образ предполагают, что тварное бытие, как воипостазированное Логосом, будет содержать физические и биологические условия для поддержания этого образа. По сути, можно предполагать, что если воплощение Логоса в Иисусе Христе было задумано до века, то в самом акте сотворения вселенной, несмотря на его свободную обусловленность, уже содержалась предпосылка появления человека для того, чтобы воплощение осуществилось. Тем самым мир был воипостазирован Логосом с определенным намерением². Тогда можно думать, что строение материального мира, несмотря на его случайный характер, имеет прямое отношение к промыслительному действию Божью в мире

¹ С точки зрения современной науки объективное физическое пространство обладает характеристиками, которые фиксируют возможность биологического существования человеческих существ, которые только и могут быть ипостасно сопричастными Божеству.

² Можно выдвинуть предположение, что развитие вселенной до вочеловечения Слова Божьего на Земле во плоти и после этого события, говоря богословским языком, имеет коренным образом разное значение. Вселенной было необходимо поступательное, целенаправленное развитие для того, чтобы поддерживать жизнь на Земле и позволить Богу снизойти до нас и принять на себя человеческую плоть, дабы начать новый этап в истории спасения. Это значит, что природа, как она существовала до боговоплощения (будучи потерянной в том смысле, что она не осознавала своего божественного происхождения), преобразилась через познание своего смысла и предназначения во Христе. Приход Христа в мир, открывший человеку путь преображения своей ипостаси и тем самым преображения природы, изменил естественный порядок вещей; поддержание природных сторон человеческого бытия (обусловленных естественной средой обитания) в качестве необходимого условия исполнения божественного замысла, возможно, прекращается, а потому изменяется и характер развития самой вселенной.

с тем, чтобы исполнить его замысел. Это подразумевает, что для того, чтобы смогло произойти воплощение Бога на земле, в видимой вселенной, эта вселенная должна обладать определенными качествами, позволяющими появление человека по Божьему образу и вочеловечение Бога во плоти. Так связываются сотворение вселенной и ее строение с феноменом человека, и боговоплощение подтверждает эту связь.

ВОПЛОЩЕНИЕ И ПАРАДОКС СУБЪЕКТИВНОСТИ

Итак, мир, созданный для того, чтобы произошло вочеловечение Бога во плоти, во всех его проявлениях, включая и его пространственно-временную моду, несет в своих манифестациях признаки воплощения, раскрытие которых в познании мира и богопознании дано лишь человеку, который в самой своей способности артикулировать мир содержит архетип Христа. Парадоксальные пространственные характеристики воплощения, о которых мы упомянем подробнее позднее, предоставляют нам архетип понимания того, как воипостазирование вселенной как ее артикулирование в протяженной и нелокальной целостности вообще возможно человеческим сознанием. Без ссылки на воплощение человеческая мысль испытывает затруднение с пониманием этого и, как результат, вынуждена иметь дело с парадоксом, который в философской литературе получил название парадокса «человеческой субъективности». Для того чтобы понять, о чем идет речь, достаточно упомянуть, что в естественной установке сознания, исходящей из представления о протяженности внешнего космоса, положение человека в мире часто описывается посредством его схематического представления как разных структурных уровней физической реальности, объединенных в одну логическую цепь, символизирующую единство мироздания. Такие схемы оперируют с количественными параметрами физической реальности, например с типичными размерами физических объектов. В них человек находит себя в достаточно странной ситуации, потому что населенная людьми планета Земля занимает малую часть пространства всей видимой вселенной и бесконечно малую часть пространства вселенной как целого. Аналогично, тот последний миллион лет, которым можно исчислять пребывание гуманоидов на Земле, является очень поздним этапом развития вселенной и составляет одну десятитысячную долю

от ее возраста. Что уж тогда говорить о последних 40—50 тысячах лет сознательных человеческих существ на фоне всей космической истории! Итак, если о присутствии человека во вселенной судить в пространственно-временных терминах, человеческие существа, понимаемые как физико-биологические организмы, являются несущественной частью вселенной. Однако такая трактовка положения человека в космосе неудовлетворительна, если принять во внимание то, что само представление о вселенной как целостности ее структурных уровней является продуктом интеллектуальной деятельности человека. Все составляющие вселенной, ее объекты артикулированы человеческими существами, и их логическая связь в единую цепь уровней мироздания возможна благодаря интегрирующей функции сознания трансцендентального субъекта. Другими словами, вселенная как целое, выраженное указанной выше схемой, воипостазирована трансцендентальным субъектом, который сам, в свою очередь, воипостазирован нетварным божественным Логосом.

Если на время отвлечься от ссылки на трансцендентное основание такого познания вселенной, необходимо констатировать парадокс: будучи конечными и незначительными в необозримой вселенной, человеческие живые существа, тем не менее, осуществляют артикуляцию всего многообразия вселенной в его внутреннем единстве из некой точечной позиции в пространстве-времени. Человеческое сознание, воплощенное в физико-биологических границах его телесности, делает пространственно-протяженную вселенную интенциональным коррелятом своей субъективности, демонстрируя фундаментально нелокальные свойства человеческого существования, такое качество и моду бытия, которые трансцендируют за рамки конечности их пространственного воплощения, а также конечности конкретных объектов и законов, которым они подчиняются.

Этот парадокс хорошо известен в философии XX века. Например, Э. Гуссерль в своей книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» сформулировал этот парадокс как «парадокс человеческой субъективности быть субъектом для мира и в то же время быть объектом в мире»¹. М. Мерло-Понти переформулировал тот же парадокс как конфликт между двумя доминирующими тенденциями в классической философии:

¹ Э. Гуссерль, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 241.

«Имеется два классических взгляда: один из них трактует человека как результат физических, физиологических и социологических влияний, которые оформляют его извне и делают его одним из многих; другой взгляд состоит в признании вне-космической свободы в человеке в той степени, в какой он является духом и осознает те самые влияния, которые действуют на него. С одной стороны, человек является частью мира; с другой стороны, он есть сознание, конституирующее мир»¹.

Н. А. Бердяев сформулировал то же, но другими словами и в другом контексте:

«В личности есть природные основы, связанные с космическим круговоротом. Но личное в человеке иного происхождения и качества, и всегда означает разрыв с природной необходимостью... Человек как личность не есть часть природы, он несет в себе образ Бога. В человеке есть природа, но он не есть природа. Человек — микрокосм, и потому он не есть часть космоса»².

Парадокс человеческой субъективности может принять другую, более пространственную форму, как парадокс «вместилища и его содержимого»: с одной стороны, человечество в его физико-биологическом измерении (естестве) содержится во вселенной; с другой стороны, сама вселенная, будучи артикулированным образом наличного бытия-в-мире, является содержимым воплощенной имманентной интенциональной субъективности. Природа содержит человека в силу его единости с ней; в то же время человек воипостазирует природу в познании, то есть содержит природу в своем сознании. Необходимо, однако, указать на глубинную асимметрию между природой и человеком, которая содержится в приведенной метафоре. В конечном итоге именно человек может сформулировать метафору в обоих направлениях, так что, несмотря на кажущуюся симметрию между человеком и природой, человеческий проникательный взгляд является более фундаментальным и загадочным, и потому проблема присутствия этого взгляда в мире является исходной проблемой любого экзистенциального познания. В этом смысле разрешение парадокса требует трансцендирования за рамки природного к основанию фактичности самого воплощенного сознания, а это возвращает нас к богословию.

Отцы церкви не только осознали парадокс человеческой субъективности как богословскую проблему, но и давали интерпретацию ему в терминах религиозного мышления, присущего их эпохе. Достаточно

¹ М. Merleau-Ponty, *Sense et Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press, 1982. P. 72.

² Н.А. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*. Париж: YMKA-Press, 1939. С. 81.

упомянуть хотя бы о преп. Максиме Исповеднике, в богословии которого разобраный нами парадокс человека во вселенной получил интерпретацию через учение о *микрокосмической* и *посреднической* функции человека между теми разделениями в бытии, которые человеку предназначено преодолеть. Например, обсуждая посредничество между чувственным, эмпирическим миром и миром мысленных форм (*kosmos noetikos*), преп. Максим пишет: «Будучи составленным из души и тела, он [человек], по существу, ограничен реальностями мира идей и чувственными реальностями, в то же время он сам определяет [артикулирует] эти реальности через его способность познавать интеллектуально и воспринимать с помощью чувств»¹. Для преп. Максима, однако, подобное положение дел не было парадоксальным, потому что в его богословском учении человек изначально был «не-локальным» существом, имеющим доступ к миру идей, в котором идея вселенной как целого является частью тварной реальности, так же как и эмпирический космос. Именно способность и свойство человека соотносить эмпирическую вселенную, содержащую эмпирического человека, с *идеей* целостности вселенной, которая может быть артикулирована человеком как трансцендентальным субъектом, были описаны преп. Максимом с использованием таких слов, как *микрокосмос*² и *посредник*. Единство эмпирической и идеальной вселенной было обусловлено единством чувственного и идеального в самом человеке, то есть возможностью человека посредничать между

¹ Преп. Максим Исповедник, *Ambigua*, 10:26 (P.G. v. 91, 1153B). [Данный перевод приведен с английского текста Добролюбия: *Philokalia*, v. 2, Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice, p. 277.]

² Например, св. Григорий Нисский пишет: «Как малое и недостойное грезилося благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир (микрон...кбсрон), составленный из тех же стихий, что и всё. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши».

(Иже во святых отца нашего святителя Григория, епископа Нисского. Об устроении человека. Глава XVI/Пер. В.М. Лурье под ред. А.Л. Верлинского. СПб.: АХИОМА. 1995. С. 50.) Свт. Григорий указывает здесь, что главное — не человеческая природа, а то, что все люди носят на себе образ Божий, который объединяет их между собой во всей полноте рода человеческого как отражения этого образа. В то же время эта полнота не растворяет ипостаси в человеке, делая его одновременно и уникальной личностью, и носителем образа Божьего. Это дает человеку возможность «персонализировать» всю вселенную в том смысле, что он может устанавливать смысл бытия всего человечества во вселенной не только в естественных понятиях, но и с точки зрения образа Божьего в нем. Бог создал вселенную вместе с человеком, и именно через человека вселенная может осознать свое божественное происхождение. Именно через знания и творческое преображение люди могут онтологически участвовать в наречении имен тварным существам и воздании хвалы творению во вселенной.

этими вселенными. Этим, согласно преп. Максиму, смысл *логоса* человеческих существ был явлен как сходный с *логосом* тварности всей вселенной и укорененный в их общем источнике — Логосе-Слове Божьем.

Если пойти далее в богословской интерпретации парадокса человеческой субъективности, следует обратиться к христианской доктрине о воплощении Слова Божьего, ибо в ней самой присутствует определенный пространственный парадокс, связанный с двойственной природой Иисуса Христа (который является архетипом человека вообще) и имеющий своего сорта аналог с парадоксом субъективности. Действительно, с одной стороны, Иисус Христос, будучи полностью человеком по своей природе, жил в пространстве и времени эмпирического мира, явившись в конкретном месте и в конкретное время земной истории. С другой стороны, Христос был полностью Богом, который не покинул своего «места» в Святой Троице и, будучи Богом, не только ходил по земле Палестины две тысячи лет назад, но всегда был и есть во всех местах и во все времена сотворенной вселенной. Здесь мы имеем необычное историко-топологическое соотношение между ограниченным следом, оставленным Иисусом Христом в эмпирическом пространстве и времени, который сверхъестественным образом связан со всей историей видимой вселенной. Как писал Ориген: «...Бог всяческих погружается своей силой (τῆ ἐαυτοῦ δυνάμει) вместе с Иисусом в жизнь людей, если также *Слово, которое было в начале у Бога и Слово было Бог*, пришло к нам, то Он, однако, еще не теряет или не оставляет своего трона так, чтобы через это некоторое место как бы делалось пустым, а другое, где Он раньше не был, становилось наполненным»¹. Бог, Творец и Управитель всей вселенной, воплощенный в теле Иисуса Христа, не переставал быть Богом и попечителем всего бытия и его разумности в каждой точке вселенной. Вочеловечившись в плоть то есть быв человеком среди людей, Христос как Бог продолжал править всей вселенной и держать всю тварь воедино. Создавая вселенную и воипостазируя ее так, чтобы она могла принять его Сына-Логоса во плоти, Бог приготавливает место для себя, но делает это таким образом, что, сходя в тварный мир в определенном месте в Палестине и в определенное время, Бог продолжает держать все творение воедино, присутствуя во всех возможных «местах» вселенной. Живя во плоти в одной точке вселенной и не сходя со своего «трона», Бог как трансцендентный Творец,

¹ Против Цельса. Апология христианства. Сочинение Оригена, учителя Александрийского. Глава 4, V, с. 264. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, МГУ, факультет журналистики, 1996.

воипостазирующий пространство, показывает нам, что его отношения с пространством — не пространственные. Согласно Оригену: «Сила и божественное существо (θεϊότης) Бога пребывает там, где желает; оно покоится там, где находит место; причем оно делает это, не изменяя самого положения (τόπον), не делая своего места (χώραν) пустым и не наполняя собой при этом другого места. И когда мы говорим, что Он оставляет одно место и наполняет собой другое, то мы говорим в данном случае не о месте: мы понимаем это выражение не в грубо буквальном смысле...»¹. Бог снисходит к людям из своего Царства, но остается там же, в своем Царстве. Это значит, что весть о Царстве — это весть о восхождении людей к Богу (обожении), то есть движении в обратную сторону, которое не имеет пространственного выражения. Обожение скорее имеет временное выражение как ожидание и эсхатологическая устремленность к будущему веку на пути ко Христу.

Св. Афанасий Александрийский пишет о воплощении Слова-Логоса таким образом: «Посему-то безплотное, нетленное, невещественное Божье Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким; потому что ни одна часть творения не осталась лишеною Его, но, пребывая со Отцем Своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ея»². Несмотря на то, что Сын-Слово Божье сошел на землю, чтобы жить среди людей, в некотором смысле он не стал нам ближе, так как он пребывал везде во всей сотворенной им вселенной. Св. Афанасий признает парадоксальность того, что Сын Божий полностью присутствует среди нас в нашем пространстве и времени и, тем не менее, остается с Отцом.

Пространство — это сфера деятельности Слова Божьего, оно обусловлено божественным действием, и его следует понимать, исходя из божественной природы. Это значит, что «пространственные отношения» между Отцом и Сыном не имеют аналогий с пространственными отношениями между тварными вещами, хотя человек и в сила постичь их различие по аналогии с двойственностью восприятия пространства в самой человеческой субъективности.

Человеческая природа во Христе действовала в пределах реальности эмпирического пространства и исторического времени, тогда как его божественная природа всегда пребывала вне эмпирического и умопостигаемого эонов, в нетварном Царстве Божьем. Именно из этого «вне»

¹ Против Цельса..., с. 264. Место здесь понимается не как протяженное.

² Святитель Афанасий Великий. Творения в 4 т. Том 1, Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти, 8, с. 200. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Христос-Логос Божий управлял эмпирическим пространством даже тогда, когда он пребывал во плоти в тварном мире. Соединение двух природ (божественной и человеческой) в воплощении и дает возможность интерпретировать пространство-время физической вселенной как явленный модус отношения между Богом и миром.

Используя другую аналогию, можно сформулировать ту же мысль иначе. В самом деле, мы — люди — воспринимаем протяженное пространство и время изнутри тварного мира. В этом смысле можно думать, что пространство-время, воспринимаемое как протяженность космоса, есть «внутренняя», имманентная, форма отношений вселенной с трансцендентным Богом. Фактичность таковой внутренней формы пространства и времени зависит от взаимодействий между частями вселенной, то есть того, что наполняет вселенную, а также основополагающую для жизни людей и их истории, невозможно, однако, осознать без допущения ее «внешней» формы (инаковости внутренней формы), ее потусторонней «границы», которую можно определить только мысленно, как некое «извне», со стороны нетварного. Такое мысленное определение означает, что в действительности мы не можем контролировать эту границу как «условие» функционирования внутренней формы протяженного пространства. Однако мы можем предполагать, что эта граница выступает как условие не только для явленной структуры пространства и времени, но и для физических законов¹.

Здесь естественно возникает вопрос: как внутреннее пространство-время вселенной соотносится с внесмировым, то есть трансцендентным божественным «окружением», куда оно «погружено» или, другими словами, каков принцип разграничения между вселенной и ее неизреченными основами? Своего сорта богословский ответ на него можно предложить, апеллируя к воплощению как модусу такого отношения между Богом и миром, которое фиксирует взаимоотношение внешней и внутренней форм пространства. Более конкретно, можно провести аналогию с ипостасным единством двух природ во Христе. Так же как единство божественной и человеческой природы Христа (а тем самым и условий воплощения в физическом теле), согласно Халкидонскому

¹ Здесь речь идет о фактичности физических законов. Космология оперирует с уже данными законами, она описывает эволюцию вещества во вселенной при условии, что законы этой эволюции каким-то образом функционируют во вселенной. Другими словами, космология как таковая не в силах объяснить случайной фактичности этих законов. Именно поэтому резонно полагать, что эти законы связаны не с локальными условиями во вселенной, а происходят из граничных (в частном случае начальных) условий, которые сами по себе не контролируются законами физики.

определению, осуществляется единой ипостасью Логоса, можно предполагать, что соотношение между пространством и временем вселенной (внутренней формой пространства) и их нетварной основой (то есть их внешней формой) *ипостасно* поддерживается Богом в ходе Божьего домостроительства творения. Манифестация этого домостроительства осуществилась в воплощении Логоса Божьего в человеческом теле, когда устанавливалась связь между человечностью Христа (в пространстве) и его божественностью как Логоса (которая вне пространства, но, тем не менее, держит в своих руках все пространство). Протяженное пространство и время во вселенной тогда естественным образом манифестируют (в рубриках видимой вселенной, многообразной и различной в своей хаотичности и упорядоченности) соотношение с «внешней» и божественной «формой», то есть конкретику своей воипостазированности Логосом, которая лежит в основе формы физической. Граничные условия в наблюдаемой вселенной, которые, по сути, предопределяют ее эволюцию, при этом обладают как качеством случайности (фактичность вселенной и ее фиксированная данность в субъектно-объектном отношении), так и элементом необходимости того, чтобы были выполнены как условия воплощения во плоти по отношению ко Христу, так и условия индивидуального воплощения по отношению ко всем человеческим существам. При этом условия реализации воплощения в нашем месте (*home place*), на Земле, в нашей солнечной системе и нашей галактике фиксируют всю глобальную пространственную структуру вселенной.

На то, что было обсуждено, можно «посмотреть» с двух сторон, то есть в перспективе того, как если бы мы обладали сознанием Логоса, и со стороны собственно человека. Со стороны Логоса мы, по сути, имеем дело с таким воипостазированием вселенной, в котором для Логоса отсутствует пространственная и временная *протяженность*. Действительно, коль скоро сотворение вселенной в ее тотальности и попечение о ней осуществляется единым актом личности Логоса, Ему нет нужды воспринимать вселенную как многообразие объектов, как единство хаоса и порядка, то есть в рубриках мышления, присущего тварному человеку. В этом смысле, возвращаясь снова к отношению между внутренней и внешней формами пространства, несмотря на то, что внутренняя форма пространства воспринимается как протяженность и может быть, например, помыслена как некая протяженная сфера, на внутреннюю поверхность которой смотрит человек, ее внешняя сторона, которая опять же мыслится человеком по аналогии как протяженная, для Логоса не имеет протяженности и тем самым внешняя поверхность эквивалентна

«точке», которая по смыслу, если использовать человеческую метафору, является интенциональным коррелятом субъективности Логоса, промышляющего о вселенной. Из этого следует, с точки зрения Логоса, что каждая «точка» внутренней формы пространства эквивалентна всякой другой «точке» просто в силу того, что вселенная теогенна, то есть Логос присутствует одинаково в каждой ее точке извне, ибо для него она не выступает как протяженная. Действительно, как мы отмечали выше, ссылаясь на святых отцов, несмотря на избранное положение Земли, на которой произошло воплощение Слова Божьего, это положение, с точки зрения присутствия Логоса, как ипостаси Христа, эквивалентно всем другим положениям во вселенной, ибо Логос не оставил свое место одесную Отца и продолжает быть во всех точках вселенной как ее творец и попечитель.

В такой трактовке протяженное пространство вселенной должно действительно восприниматься как манифестация потустороннего «пространственного» отношения Логоса со вселенной, отношения, в котором, по сути, нет протяженности, ибо ее и не может быть за пределами тварного. Вселенная существует в личности Логоса как предстоящая ему как Личности. Отстояние же от Логоса, выражающееся в опыте протяженной пространственности, присущей тварному миру, трагично переживается человеком как некая неполнота своего сопричастия Богу. Эту неполноту человек болезненно пытается преодолеть, восходя ко Христу в стяжании Его ума, то есть в стяжании видения вселенной не как раздробленной космическими эрами и пространствами, вариациями законов и частиц, а как воипостазированного единства того дара жизни, которым Господь Бог приводит человека во вселенной в свой чертог.

Качество и смысл во-ипостасности вселенной могут еще более быть уточнены указанием на то, что Бог создает пространство мира для себя и для того, чтобы быть воспринятым другими и тем самым чтобы эти другие были приведены к общению с Богом. Слово «воспринимать» или «принимать» не должно быть понято в смысле принятия формы под действием чего-либо. Мы не говорим о том, что мир принял определенную форму при сотворении Богом (то есть Бог не демиург), то есть что он был пассивен в процессе творения: мира не было до сотворения. Речь идет о другом: о том, что Бог, сотворив мир, чувствовал себя комфортно в этом мире, то есть он «принял» его, фигурально выражаясь, «оставаясь как бы у себя дома». Здесь можно говорить о ситуации, когда Бог есть у себя, подразумевая, что понятие «свое», примененное к миру, насыщается свойственным Богу качеством и средой (вселенная создается

как теогенная), что и позволяет узнавать Бога в этом окружении и поддерживать с ним близкие отношения.

Воипостазировать в данном случае означает «принимать», то есть вводить другого, то есть мир, в его пространственном протяженном (*diastemic*) исполнении, и человека в сферу действия божественного, и в какой-то мере допускать в ней их участие как со-причастие, как общение, как познание. Тогда можно говорить о гостеприимстве Бога, которое может означать, что Он не заполняет некую пустоту присутствием чужого (ведь пустоты не было до сотворения), но приводит другого, то есть мир и человека в нем к участию в жизненной целостности. Он устанавливает личностные отношения с Собой, вводя вселенную, артикулированную человеком, в состояние предстояния личности, тем самым передавая самой вселенной черты образа этой личности через носителей личности, которые в свою очередь передают этот божественный образ артикулированному образу вселенной. Вселенная как таковая не имеет ипостаси, но как артикулированная человеком выражает собой во-ипостасность второго порядка.

Бог создает пространство как место для себя (для воплощения), так и всю вселенную (для его познания людьми — св. Афанасий¹) для того, чтобы «принять» человека к себе, чтобы принять человеческую форму, чтобы Бог «принял» бы человека в свой чертог. Создание пространства, таким образом, есть «принятие» многоипостасного человечества к себе, чтобы люди могли войти в общение с Богом и разделить целостность жизни в нем². Он создает «дом» для людей, присутствуя в котором, Он «будет себя чувствовать комфортно», ибо люди будут знать о нем и разделять в этом пространстве присутствие с ним в его фактическом эмпирическом отсутствии. Принятие в свой чертог как раз и состоит в создании пространственной протяженности (необходимой для многоипостасного человечества), в которой Бог присутствует, но которая не отражает Его сущности, ибо в последней нет пространственности (*diastema*). Бог явлен нам своими ипостасными качествами, которые богословие также описывало как его *логосы* и *энергии*.

Со стороны человека теогенность вселенной, как воипостазированной Логосом, играет фундаментальную роль в представлении о вселенной не просто как нерасчлененном космическом целом, наделенном атрибутом красоты в стиле древних греческих философов, а о вселенной

¹ Святитель Афанасий Великий. Творения в 4 т. Том 1, Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти, 12, 14. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 206, 208.

² См. в связи с этим у св. Василия Великого: St. Basil the Great, *On the Human Condition*, tr. N. V. Harrison. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2005, p. 52.

как протяженном космическом целом, которое можно познавать логически. Человеческое сознание в естественной установке предполагает, что существованию далеких объектов можно придать тот же смысл, что и существованию Земли, просто вообразив, что это сознание может быть помещено в места этих объектов. Но возможность подобного замещения, если пытаться выйти за рамки игры воображения, связана с нелокальностью человеческого сознания как носителя божественного образа, которое способно охватывать всю вселенную, условно присутствуя в пространственно-временном многообразии ее мест в условиях актуальной невозможности его воплощения.

Теогенность вселенной есть тот депозит в божественном образе человека, который, по сути, означает возможность формирования представления о вселенной как целом и ее познаваемости. Известный космологический принцип в физической космологии, который утверждает, что вселенная однородна в пространстве и что человек не занимает в ней никакого привилегированного положения, является физическим аналогом теогенной однородности вселенной, следующей из представления о вселенной как воипостазированной Логосом и подтвержденной событием его воплощения в Иисусе Христе. Постулат об однородности пространства во вселенной необходим для того, чтобы преодолеть очевидную ограниченность человеческого взгляда на вселенную, фиксированную случайностью его положения в протяженном космосе¹. Если бы законы физики и условия их реализации были бы разными в разных точках вселенной, ее познание как глобальной структуры было бы невозможно. Потому космологический принцип есть более эпистемологический принцип, следующий из интуиции о познаваемости вселенной как нелокальной структуры вследствие Богом данного образа, архетипа Слова Божьего — Христа, воипостазовавшего вселенную².

¹ Здесь подразумевается то, что, поскольку, согласно теории относительности, мы наблюдаем вселенную только на поверхности так называемого светового конуса прошлого, связанного со случайным положением нас как наблюдателей в пространстве, преодолеть эту случайность и, тем самым, ограниченность в отношении познания вселенной можно, только постулировав ее однородность в пространстве.

² Такой взгляд на истоки космологического принципа противоречит точке зрения, что этот принцип, как и любой другой принцип «индифферентности» или «посредственности» в космологии был реакцией на телеологизм, присущий космологическим объяснениям, то есть попыткой избавиться от представления об избранном или центральном положении человека в мироздании, то есть его телосом (См., например, статью McMullin "Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology", *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 24, n. 3, 1993, p. 359-389). Однако, как мы видим из нашего рассуждения, постулирование однородности вселенной представляет собой иновыражение интуиции о теогенности

Архетипом самой возможности воипостазировать вселенную в человеческом сознании, то есть определять ее как интенциональный коррелят этого сознания, является то, что вселенная как во-ипостасная в божественном Логосе, по сути, должна мыслиться как интенциональный коррелят субъективности Логоса как личности. Конечно, здесь следует помнить о том, что вселенная является интенциональным коррелятом Логоса не только в смысле икономическом, как попечение Логоса об уже созданной вселенной, но и в смысле абсолютного творения. Интенциональность здесь не противоречит свободному творению как акту любви божественной Троицы, ибо свобода тварного мира, тем не менее, соотнесена с предвечным божественным планом о воплощении, который имеет телеологическое значение для человека. Именно в этом смысле воплощение как таковое и может рассматриваться как намерение и промысление Бога в отношении мира, а смысл того, что вселенная может трактоваться как интенциональный коррелят Логоса, и заключается в том, что Логос преднамеренно воипостазировал себя в человеческой природе, передавая человеку способность дальнейшего воипостазирования реальности, но при этом не передавая свою ипостась всей вселенной.

В такой картине создание человека по образу и подобию Бога может рассматриваться как имманентное интендирование Логоса для установления отношений с человеческими личностями. Именно это интендирование устанавливает со стороны Логоса определенную соизмеримость с человеком. Раскрытие смысла этой соизмеримости происходит в воплощении.

ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ПАРАДОКС В ВОПЛОЩЕНИИ КАК ЭКСПЛИКАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА ЛИЧНОЙ СООТНЕСЕННОСТИ С БОГОМ

Для того чтобы по-новому понять смысл пространственного парадокса в воплощении, памятуя о том, что этот парадокс проистекает из различия двух установок в сознании, давайте осуществим редукцию обыденных форм представления пространства как абстрактно положенного континуума, подверженного наблюдению и измерению, рассмотрев генезис

вселенной, следующей из воплощения Христа. Но тем самым космологический принцип не преодолевает телеологизм в объяснении природы, а придает ему, так сказать, феноменологический характер, где телос природы перенесен вовнутрь человека как телос, присущий божественному образу, подтвержденному в воплощении.

пространственности при вхождении в новую жизнь, например в жизнь младенца, который открыт миру и жизнь которого зависит от мира. Главным экзистенциальным фактом здесь выступает присутствие другого, а именно матери этого младенца, которая, заботясь и любя его, улыбается ему и, тем самым, вводит этого младенца в отношение любви, которое предполагает, что рядом есть кто-то другой, есть мать, общение с которой дает ощущение полноты и гармонии того раннего неартикулируемого существования, которое внешние люди наблюдают как счастье и покой этого младенца. Вот это сознание другого, матери через любовь, и вносит в душу и ум ребенка ощущение пространства. Пространство выступает как мода отношения, в котором, с одной стороны, любящий человек предстает как неразрывное единство отношения, а с другой стороны, отстоит как другой рядоположенный и доступный схватыванию в отличии себя от другого. Это предстояние-отстояние другому является эмпирическим фактом жизни и само по себе не может ничем быть обосновано, кроме как течением самой жизни. Его случайная фактичность есть историческое событие, неповторимое и невоспроизводимое в опыте и эксперименте: это событие появления личности через отношение, а следовательно, и через событие отстояния, которое и порождает пространственное «измерение» этого отношения. Познание другой личности возможно в этом предстоянии-отстоянии, или «быть напротив», и тем самым предполагает интуицию пространства либо как нераздельного присутствия, либо как отсутствия. Но и познание другой реальности, восхищение красотой природы или грандиозностью видимой вселенной предполагает тоже «быть напротив», а тем самым пространственное предстояние и отстояние по отношению к тому, что не есть «я». В этом смысле фактическая данность этого предстояния, ее принципиальная неустранимость из чувственности и сознания личности предопределяют интуицию пространства как определенной формы опыта, или субъективности. Здесь «я», будучи не в силах удержать в своем сознании глубинного основания своего предстояния реальности, само формируется этим предстоянием, которое дополняется аспектом отстояния, то есть пространством. Пространство, таким образом, выступает как некое проявление той неизбежности, в которую человеческая личность вовлечена. Пространство — это способ *отношения* с миром вообще и с другими личностями, в частности.

Сам язык о сопричастии миру и людям в рамках пространства личностного отношения подразумевает феноменологическую установку в сознании происходящего, ибо смысл мира и вещей разыгрывается из-

нутри событий жизни. В таком подходе само представление о внешнем мире как таковом происходит изнутри границ того же личностного отношения и тем самым опредмечивание мира как независимо существующего и абстрактного может происходить только из условий, что само личностное отношение к миру опредмечивается. Личностное отношение к миру состоит в том, что мир воспринимается в диалоге как равный участник отношения. Мир — как некое второе «я», как некоторое другое «я», воипостазированное в моем первом «я». Определенное личностное отношение к миру состоит в том, что этот монолог разрывается и внешний мир становится пассивным объектом наблюдения и изучения, из восприятия которого изъяты все чувства и весь эрос общения, протекающий из самого простого факта единения миру. Само единение становится абстрактным понятием, а не переживаемым сопричастием; мир становится объектом, а личностное пространство предстояния миру — неприкрытым отстоянием от мира: пространство превращается в чистую измеряемую и контролируемую протяженность, когда мысль о предметах из формы предстояния превращается в форму отстояния. Можно выразить ту же мысль по-другому, сказав, что опредмечивание пространства происходит тогда, когда отношение с миром переводится в сферу чистой мысли, которая мыслит это отношение, но в нем не состоит. Философски это можно выразить как то, что изнутри мысли происходит разрыв субъекта и объекта, в условиях которого представление о пространстве все больше и больше приобретает геометрический, измеримый смысл, связанный с границами тел (как объектов), наполняющих вселенную.

Именно так мыслит пространство современная космология, в которой самой мерой этого пространства является его наполненность астрономическими объектами, «плотность» этих объектов как мера их отстояния друг от друга, измеряемая количеством лет, необходимых свету, чтобы «соединить» этих объекты как отстоящие в единое целое космоса, как предстоящего личности человека. Легко понять в свете этого, что несмотря на такое опредмеченное видение вселенной как пространственного разделения и распределения ее компонентов, опыт «безместности» вселенной, то есть опыт пространства как предстояния в рамках неопределяемого личностного отношения остается неустранимым. Это предстояние вселенной, ее «напротив», оказывается безотносительным к ее фактически бесконечной протяженности и является неопределимым в рамках логической способности научного мышления, опирающегося на категорию количества, а также на обыденные геометрические интуиции

иерархии по месту, то есть в терминах «ближе» или «дальше», «здесь» или «там». В этом смысле вселенная, как член личностного отношения, показывает себя как в отношении очевидного присутствия, но такого присутствия, которому невозможно приписать места. Тем самым здесь имеет место тонкая форма *присутствия в отсутствии*. При этом опыт отсутствия вселенной как чего-то определенного по месту и по содержанию оказывается более выразительным и апофатически манифестирующим величие личностного предстояния вселенной, чем любой конкретный аспект проявления ее присутствия в деталях пространственных объектов. В обоих случаях, будь то опыт присутствия вселенной через ощущение принадлежности к ней, то есть единосушца с ней, или же опыт ее отсутствия как осознания того, что она превосходит все возможные способы выражения в разуме, этот опыт определяет пространство личностного отношения как определенную неопределенность предстояния (непротяженного и неизмеримого). Пространство как отношение означает, таким образом, модальность жизни, некий экзистенциальный факт взаимного устремления и заинтересованности, которые сами по себе не могут быть разложены на мотивирующие компоненты. Пространство является определенным выражением экзистенциальных событий движения навстречу другому как проявления основ самой бытийности человека. Однако движение навстречу не является самоочевидным и не различимым в себе: его раскрытие возможно и осуществляется на фоне осознания пространства как потенциальной угрозы отстояния, если это устремление к другому и предстояние исчезают как элементы жизни. В этом смысле диалектика пространства и заключается в том, что оно всегда способно превратиться из условия личностного отношения в бездушную форму отстояния и количественного измерения, если жизнь ипостасного воплощенного субъекта начинает трактоваться как детерминизм биологического выживания, а сама вселенная из второго участника личностного отношения превращается в безличный фон, не имеющий никакого понятия об основании своей собственной фактичности.

Обратим внимание на то, что современная космология с большим трудом может осознать непротяженное пространство личного отношения со вселенной не столько потому, что она не рассматривает вселенную как воипостазированную в личности Бога и тем самым как не содержащую личностных характеристик, происходящих от ее Творца, но в первую очередь потому, что космология трактует вселенную исключительно в терминах *присутствия*: ее элементарные объекты, такие как галактики и их скопления, понимаются присутствующими в физическом

пространстве и времени, как если бы сознание было способно изменить свое положение в космосе из «домашнего места» на Земле (*home place*) и воспринимать эти объекты тем же физическим образом, которым воспринимается сама Земля. Здесь присутствие предполагает, по сути, отстояние как опыт замещения «домашнего места». Само пространство вселенной здесь опредмечено, как протяженное. Тем самым опыт присутствия связан с ощущением протяженности: присутствие в присутствии предполагает возможность представления предметов или воплощенных человеческих существ разделенными в пространстве. В этом смысле, говоря о человечестве как многоипостасном единосущии, мы используем идею присутствия. Многообразие личностей дано абстрактно как разделение в пространстве, но сама характеристика личности как уникального существования каждого со своим собственным пространством личного предстояния здесь отсутствует, ибо это самое пространство предстояния трудно зафиксировать в терминах присутствия.

Здесь важно отметить одну деталь. Трудность в осознании во-ипостасных черт вселенной или, что то же, в осознании присутствия в отсутствии вселенной как целого связана не только с тем, что из этой вселенной невозможно выйти, но и с тем, что по отношению ко вселенной человек, если он не рассматривает ее через призму своего отношения к Богу, не испытывает динамически экзистенциального отношения как к другой личности, то есть отношения *любви*. Когда богословие говорит о любви человека ко всему тварному, как сотворенному благим Богом, оно подразумевает посредническую функцию человека между вселенной и Богом, называя иногда человека «священником творения»¹. Призыв к осуществлению евхаристического отношения по отношению к тварной природе, по сути, предполагает призыв увидеть в этой природе божественное присутствие, то есть осознать ее во-ипостасный характер. Осознание вселенной как тварной целостности всегда функционирует в естественной установке сознания как контекст, присутствующий в отсутствии, и предполагает такое отношение предстояния, когда вся протяженность и множественность сходят на нет в событии экстатического отношения и самоотдачи в любви по отношению к ее Творцу². В этом событии сокрыт двойной смысл: экстатически личное отношение по отно-

¹ См. подробнее: Митр. И. Зизиулас, «Человек—Священник Творения», Православие в современном мире. СПб.: Алетейя, 2005. С. 155-163.

² Примером подобного может служить момент анафоры в божественной литургии или же молитва за весь мир монахов, живущих в уединении и созерцающих все бытие из кельи этого уединения.

шению к Богу предшествует сознанию Его присутствия или отсутствия во вселенной, а тем самым и сознанию присутствия или отсутствия вселенной как тотальности творения. В этом отношении отсутствует автоматизм рассудочной уверенности не только в предметном выражении присутствия Бога во вселенной, но и в предметном существовании вселенной как целого¹. Бытийная реальность божественного и созданного им мира определяется в непосредственной близости отношения, так что сама личность и ее субъективность, будучи не в силах вербализовать и объективировать это отношение, конституируются этим отношением в «не-предметном пространстве».

Именно это непротяженное и неизмеримое «напротив» личной близости и конституирует пространство как отношение. Вселенная как *ноэма* божественного интендирования предстоит Богу непротяженно, но само предстояние, как отношение, имеет тенденцию быть выраженным в человеческом восприятии Бога как пространство². С одной стороны, между миром и Богом нет пространства (их отношение не пространственное, и Бог может обитать в сердце человека непространственно), а с другой стороны, как воплощенное существо в протяженности вселенной, человек испытывает свое отношение с Богом и его творением как пространственное. С одной стороны, человек манифестирует себя в безместной тотальности своей артикулирующей ипостаси (мир присутствует в отсутствии), а с другой стороны, как телсность, он чувствует себя изолированным в мире разъединяющей, но присутствующей протяженности. Эту же мысль можно выразить в форме проблемы: как можно адекватно постичь отношение человеческой личности в пространстве, если, по сути, эта личность конституирована самим фактом того, что она безместна и «напротив» пространства, то есть за его пределами? Здесь налицо воспроизведение парадокса человеческой субъективности, соответствующее более радикальной кантовской антиномической характеристике человека как феномена, так и ноумена.

Все это показывает, что пространственный смысл отношений между человеком и Богом с трудом поддается четкой стратификации. В действительности здесь мы имеем дело с иновыражением парадокса человеческой субъективности, примененного к пространству. Последний

¹ Вселенная как целое не может стать «объектом», отстоящим в сознании просто потому, что невозможно отделиться от нее в условиях существования воплощенного сознания.

² Подобное в особенности характерно для всякого рода мифологий, развивающих тему о поэтапном и пространственном отношении между богами и миром.

просто следует из того, что человек испытывает амбивалентное отношение к пространству: с одной стороны, он и является носителем пространственных отношений, ибо они эксплицируют его отношения с Богом как безместное предстояние, а с другой стороны, пространство как протяжение определяет человека просто в силу того, что каждый конкретный субъект определяется поведенчески «в» пространстве: субъект познает себя по отношению к другому, к миру, то есть протяженному пространству, которое всегда сопутствует человеку в своей безместной модальности.

Именно в силу того, что человек, как тварь в воплощенном состоянии, существует в мире в условиях парадокса своей физической конечности и теологической бесконечности, он переносит эту парадоксальность на событие воплощения слова Божьего в Иисусе Христе. В воплощении Логоса во Христе человеческая природа соединяется с божественной и именно благодаря этому Христос, будучи человеком, не испытывает парадокс субъективности. Поскольку ипостась Логоса контролирует условия своего собственного воплощения, Христос-человек не испытывает амбивалентности между безместным преданием Богу и существованием в условиях пространственной протяженности отстояния. Поскольку Логос на покидает в воплощении своего места одесную Отца, в человеке-Христе безместное присутствие Бога означает его тотальное всеприсутствие в условиях протяженности.

Событие воплощения повергает человеческий рассудок в затруднение и парадокс. Пространственный парадокс воплощения возникает в человеческом сознании в силу присущего его сознанию двойственности, восходящей своими корнями к другому событию библейской истории — грехопадению, когда ощущение «всего во всем»¹, присущее близости к Богу, было потеряно. Именно поэтому отказ от естественной установки сознания в созерцании протяженного пространства, когда протяженность как физическое свойство становится неспряженным «объектом» созерцания в феноменологической моде сознания, можно было бы уподобить сознанию самого Бога, для которого весь мир является событием-отношением. Проблема двойственности божественного присутствия и отсутствия в пространстве мира, артикулируемая спецификой пространственных аспектов доктрины воплощения, по сути, эксплицирует в тварном сознании апофатизм богопознания и принципиально антиномический характер последнего в пределах логической спо-

¹ Кол 3:11.

способности мышления. Здесь также очерчиваются границы трансцендирования в богопознании, ассоциированные с рубриками пространства. Трансцендирование, как преодоление протяженности пространства и разобщенности объектов мира, связано не с преодолением его внешних космологических пределов, а с внесением пространства вовнутрь субъективности, изменяя тем самым установку сознания и приводя проблему пространства к проблеме основания его случайной фактичности в самом сознании. Последнее с неизбежностью приводит к проблеме фактичности самого сознания. Фактичность человеческого воплощенного состояния как раз и сопровождается наличием парадокса, о котором мы столь долго говорили. Попытка преодоления этого парадокса и соответствовала бы трансцендированию за границы самой фактической явления этого парадокса, что означало бы либо выход за рамки воплощенного сознания, либо же выход за рамки мирового порядка. Поскольку подобное человеку невозможно¹, то есть этот парадокс неустраним, остается лишь возможность указать на его конечный архетип, в котором предстояние и отстояние мира и Бога преодолены богочеловечеством Иисуса Христа.

¹ Ср. с цитатой Г. Марсея в примечании 2 на с. 119.

УКАЗАТЕЛЬ

- Августин, бл. 66, 101
Авраам 47
Александр Афродисийский 26
Александрия 58
Альбин 33, 37-42, 47
Англиканское богословие 96, 123
Ансельм 130, 131
Апулей 33, 41, 42, 47
Арий 104
Арий Дидим 30
Аристотель 6, 11-18, 20, 25-27, 29, 31-33,
35, 37, 43-47, 53, 58, 70, 72, 74-77,
79, 82-85, 90, 93-95, 102, 121, 123
Архит 5
Атомисты 9, 122
Аттик 33, 43-47
Афанасий Великий, св. 69, 81, 82,
104, 165, 169
Барт К. 119, 130, 131
Бердяев Н.А. 162
Бернет 10
Бультман Р. 3-5, 112-114, 139
Вайцекер, фон 131
Гален 28
Галилей 102, 122
Гассенди 102, 122
Герон Александрийский 26
Гесс В. 110
Гёдель 149, 151, 153
Горгий 6
Гроссетест 95
Гуссерль Э. 161
Гюйгенс 103, 123
Декарт 103, 105
Джаммер 20
Демокрит 5
Евсевий 46
Ерма 58
Илларий, св. 88
Иоанн Дамаскин, св., 77, 91, 93, 145
Иосиф 116
Ирод Великий 116
Исаак 47
Кальвин Ж. 96
Кант И. 107, 108, 112, 113, 123, 128
Клеомед 28, 29
Климент Александрийский 47, 57-62,
126, 127
Левкипп 5
Лейбниц 103, 123, 131
Леонтий Византийский 157
Лессинг 106, 107, 113
Лютер М. 94, 96, 98-100, 105-107,
112-114, 127, 128
Лютеранское богословие 96-98, 100,
101, 105, 110
МакГрас А. 154
Максим Исповедник, прп. 163, 164
Мерло-Понти М. 161
Милн Э.А. 129, 130

- Монтгомери Х. 146
 Немецкое богословие 100, 114
 Нестерук А.В. 154
 Никейское богословие 81, 101, 104
 Ньютон 102-105, 111, 122, 123, 125, 128, 136
 Оккам 98
 Ориген 47, 57, 79-81, 117, 120, 129, 164, 165
 Панстий 30
 Патристическое богословие 96, 129
 Паскаль 130
 Перипатетики 27
 Петрицы 122
 Пифагор 35
 Пифагорейцы 9, 122
 Платон 6-11, 18, 22, 25, 28, 31-48, 50, 53, 54, 58, 72-74, 78, 82, 95, 102, 123
 Плотин 40, 41
 Плутарх 33-36, 40, 47
 Полањи М. 136, 148, 149, 153
 Понтий Пилат 68, 116
 Посейдоний 21, 28-30, 35
 Протестантское богословие 100, 108, 111, 123
 Псевдо-Гроссетест 95
 Птоломей 70
 Рассел 151
 Реформация 64, 95, 96, 102, 104, 123
 Реформаторское богословие 96, 114, 123
 Рицшел А. 108, 113
 Росс В.Д. 18
 Скептики 29
 Скот Д. 95, 130, 150, 151
 Стойки 6, 18, 19, 21, 23, 27-30, 53, 75-80, 90, 102, 121
 Стоическая мысль 23
 Стратон 26
 Теофраст 26, 123
 Тиллих 113
 Тимей 8, 9
 Томазиус Г. 110
 Торранс Т.Ф. 67, 154-156
 Трёльч Э. 107
 Тэйлор А. Э. 8, 9, 17, 72
 Уайтхед А. 146, 151
 Фемистий 26
 Филон Александрийский 47-61
 Филопон И. 91
 Флоровский Г. 64, 155, 157
 Фома Аквинский 127, 138
 Хайдеггер М. 140
 Хайм К. 112
 Хант Г. 67
 Хризипп 19, 76
 Хуккер 96
 Черберри Г. 105
 Шарон Ж. 114, 136
 Шлейермахер Ф.Д. 108, 109, 113, 139
 Шиллебек Э. 87
 Штраус Д. Ф. 107
 Эвинг А.К. 89
 Эддингтон 130
 Эдмунд, св. 65
 Эйнштейн А. 102, 122
 Эмпирик С. 19, 23, 27
 Эпикур 36, 43, 47

Подписано в печать 24.09.2009 г. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12.
Тираж 1000 экз. Заказ № 4211.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 25-58-83, 53-53-80
<http://www.gipp.kirov.ru>
e-mail: order@gipp.kirov.ru