

# ПРОСТРАНСТВО, ВОПЛОЩЕНИЕ И ЧЕЛОВЕК: Послесловие к богословию Томаса Торранса

*А. В. Нестерук*

## ВВЕДЕНИЕ

Томас Фритьюф 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 XXI<sup>1</sup>. 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

---

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

церкви 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 герменевтике<sup>1</sup> внес вклад в то движение, которое о. Георгий Флоровский назвал неопатристическим синтезом<sup>2</sup>.

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

---

<sup>1</sup> T. F. Torrance, *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clarke, 1995.

<sup>2</sup> 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 A. 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»<sup>1</sup>.

## 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 выразить 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

---

<sup>1</sup> Т. 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 *ἑνυπόστατος* (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 ипостаси<sup>1</sup>. 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 творении<sup>2</sup>, 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-*

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> То есть творении, зависимом от божественного произволения, 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 воипостасности, или воипостазирования 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 нет<sup>1</sup>. 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. Соприсутствие и предстояние мира Богу предполагают, что сам мир артикулирован ипостасными существами и что именно в них это соприсутствие и предстояние обретают не абстрактный, а конкретно экзистенциальный смысл как жизнь в Боге.

В представлении о мире, как воипостазированном 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 воипостазирования. 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 форму<sup>2</sup>. Однако здесь само богословие указывает на то, что фактичность свободно-обусловленного

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 пространства<sup>1</sup>. 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, изнутри 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 намерением<sup>2</sup>. Тогда можно думать, что строение материального мира, несмотря на его случайный характер, имеет прямое отношение к промыслительному действию Божию в мире

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 некоей 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»<sup>1</sup>. М. Мерло-Понти переформулировал тот же парадокс как конфликт между двумя доминирующими тенденциями в классической философии:

---

<sup>1</sup> 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»<sup>1</sup>.

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»<sup>2</sup>.

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 единосущия ей; 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 пронизательный 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

---

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

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

упомянуть хотя бы о преп. Максиме Исповеднике, в богословии которого разобранный 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»<sup>1</sup>. 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*<sup>2</sup> и *посредник*. Единство эмпирической и идеаль-

<sup>1</sup> Преп. Максим Исповедник, *Ambigua*, 10:26 (P.G. v. 91, 1153B). [Поскольку не существует ранее опубликованного перевода этого произведения на русский язык, данный перевод приведен с английского текста Добротолобия: *Philokalia*, v. 2, Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice, p. 277.]

<sup>2</sup> Из писаний святых отцов ясно, что простое уподобление человека природному микрокосму — то есть утверждение его единосущия со всем мирозданием — не ставит человека на центральное место во вселенной. Например, св. Григорий Нисский пишет: «Как малое и недостойное грезилось благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир (μικρόν...κόσμον), 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 устройении 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.

ной вселенной было обусловлено единством чувственного и идеального в самом человеке, то есть возможностью человека посредничать между 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 (τῇ 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»<sup>1</sup>. 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 человеков, 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, снисходя в тварный мир в определенном месте в Палестине и в определенное время, Бог продолжает держать все творение воедино, присутствуя во

---

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

всех возможных «местах» вселенной. Живя во плоти в одной точке вселенной и не сходя со своего «трона», Бог как трансцендентный Творец, 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...»<sup>1</sup>. 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 далеко; потому что ни одна часть творения не осталась лишеною Его, но, пребывая со Отцом Своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ея»<sup>2</sup>. 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

<sup>1</sup> Против Цельса..., с. 264. Место здесь понимается не как протяженное.

<sup>2</sup> 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.

божественная природа всегда пребывала вне эмпирического и умопостигаемого эонов, в нетварном Царстве Божьем. Именно из этого «вне» 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 законов<sup>1</sup>.

Здесь естественно возникает вопрос: как внутреннее пространство-время вселенной соотносится с внемировым, 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

---

<sup>1</sup> 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.

единство божественной и человеческой природы Христа (а тем самым и условий воплощения в физическом теле), согласно Халкидонскому 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. Афанасий<sup>1</sup>) 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 нем<sup>2</sup>. 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 вселен-

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.



ной не просто как нерасчлененном космическом целом, наделенном атрибутом красоты в стиле древних греческих философов, а о вселенной 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 космосе<sup>1</sup>. 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 вселенную<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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*,

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, соотносена 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 промышление Бога в отношении мира, а смысл того, что вселенная может трактоваться как интенциональный коррелят Логоса, и заключается в том, что Логос преднамеренно воипостазировывает 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

---

v. 24, n. 3, 1993, p. 359-389). Однако, как мы видим из нашего рассуждения, постулирование однородности вселенной представляет собой иновыражение интуиции о теогенности 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 отличении 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 невозпроизводимое 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, проистекающий 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 единосушия 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 воипостасных 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»<sup>1</sup>. Призыв к осуществлению евхаристического отношения по отношению к тварной природе, по сути, предполагает призыв увидеть в этой природе божественное присутствие, то есть осознать ее воипостасный 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 Творцу<sup>2</sup>. В этом событии сокрыт двойной смысл: экстатически личное отношение по отно-

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Митр. И. Зизиулас, «Человек—Священник Творения», Православие в современном мире. СПб., Алетея, 2005. С. 155-163.

<sup>2</sup> 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 целого<sup>1</sup>. 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 предстает Богу непротяженно, но само предстояние, как отношение, имеет тенденцию быть выраженным в человеческом восприятии Бога как пространство<sup>2</sup>. 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 телесность, 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

---

<sup>1</sup> Вселенная как целое не может стать «объектом», отстоящим в сознании просто потому, что невозможно отделиться от нее в условиях существования воплощенного сознания.

<sup>2</sup> 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 предстоянием 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»<sup>1</sup>, присущее близости к Богу, было потеряно. Именно поэтому отказ от естественной установки сознания в созерцании протяженного пространства, когда протяженность как физическое свойство становится непротяженным «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-

---

<sup>1</sup> 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 явленности этого парадокса, что означало бы либо выход за рамки воплощенного сознания, либо же выход за рамки мирового порядка. Поскольку подобное человеку невозможно<sup>1</sup>, 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.

---

<sup>1</sup> Эта мысль была четко выражена Габриэлем Марселем: «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». G. Marcel, *Être et Avior*. Paris: Editions Universitaires, 1991. P. 21.