

Нужно ли спасти иконическую онтологию от платонизма? Об одном прочтении иконической онтологии св. Максима Исповедника у И. Зизиуласа¹

Джого Дарко

доктор богословия, профессор, декан Православного богословского факультета им. св. Василия Острожского Университета Восточного Сараева (Фоча, Республика Сербская)

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Джого Д. Р.* Нужно ли спасти иконическую онтологию от платонизма? Об одном прочтении иконической онтологии св. Максима Исповедника у И. Зизиуласа / Пер.: Б. Ковачевич // Богослов. 2024. № 4 (4). С. 119–150.
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.90.87.006

АННОТАЦИЯ В статье рассматривается тема эсхатологии и иконической онтологии в православном богословии. Поводом к обсуждению служит комментарий прп. Максима Исповедника на объяснение литургического символизма в корпусе Ареопагитик. Митрополит Иоанн Зизиулас рассматривает позицию Ареопагитик и Максима Исповедника как платоническое влияние, входящее в противоречие с библейским восприятием как богослужения, так и в целом эсхатологии, и нуждающееся в корректировке. Автор статьи разбирает проблему «платонического» влияния на христианскую литургическую символику и иконическую онтологию и гносеологию, а также проблему редукции иконической онтологии св. Максима к «хронологическому» аспекту.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эсхатология, иконическая онтология, платонизм, неоплатонизм, Дионисий Ареопагит, Ареопагитики, Максим Исповедник, Иоанн Зизиулас

¹ *Ђого Д. Р.* Да ли је иконичну онтологију потребно спашавати од платонизма? О једном читању иконичне онтологије Св. Максима Исповједника код Ј. Зизиуласа // Симплексис. 2018. № 1. С. 80–98.

ПОВТОРНОЕ ОТКРЫТИЕ «ЭСХАТОЛОГИИ» И «ИКОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ»

Одним из самых ощутимых изменений, которые в сознании многих современных православных христиан осуществили богословы через синтез, обычно называемый неопатристическим, является возобновление «сильного» ожидания прихода и присутствия Царства Божия. Сами корифеи неопатристической теологии (особенно более поздней стадии, такие как И. Зизиулас) часто узаконивают этот несомненный вклад, описывая его как воплощение эсхатологического сознания, само по себе присущее православному литургическому этосу². Однако до недавнего времени тема присутствия Царства Божия и его предвкушения действительно была зарезервирована (методологически и хронологически) для последних глав учебников догматики³, а ее реальное присутствие в литургическом сознании Церкви было заменено довольно

² О «пробуждении эсхатологического сознания» и фундаментальном отождествлении литургического и эсхатологического у новейших православных авторов см.: *Бого Д. Христос — митос — есхатон* (jedно православно читање Рудолфа Бултмана и Јиргена Молтмана). Београд, 2011. С. 238–243.

³ В качестве примера классического способа изложения эсхатологии в академическом православном богословии XIX в. можно привести учебник Н. Малиновского, который оказал определенное влияние на более поздние учебники догматики. Неудивительно, что раздел называется «О Боге как Судии и Извоздаятеле». См.: *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. Сергиев Посад, 1912; Москва, 2010^р. Т. 2. С. 265–351. Интересно и достойно упоминания то, что указанный учебник был не только одобрен тогдашним Синодом РПЦ, но и написан в соответствии с *учебной программой* догматики. Сегодняшний аналог этого учебника, также одобренный для использования в российских духовных школах и написанный в соответствии с учебной программой, существует в сербском издании: *Алипије (Катаљски Бороздин), архим., Исаија (Белов), архим.* Догматско богословље. Вршац, 2003. В нем не существует в подлинном смысле раздела об эсхатологии. Конечно, программно очень близок к XIX в. наш о. Иустин Попович (*Јустин Поповић*). Догматика православне Цркве. Београд, 1978. Књ. 3), у которого есть глава о последних вещах: С. 705–814), но его подход к Царству Божию как к реальности Церкви настолько яркий и отличающийся от сухого конгломерата патристических сообщений о «малой» и «большой» эсхатологии у предшествующих авторов, что можно рассматривать его как более близкого к позиции новоотеческих теологов об эсхатологии как способе мировоззрения, а не как о главе из догматического богословия. Интересный, несколько сокращенный, временами неясный, но обзорный и вдохновляющий взгляд на отеческую эсхатологию дает игумен Иларион (Алфеев): *Тajна вере — увод у православно догматско богословље*. Краљево, 2003. С. 264–303.

отвлеченной индивидуалистичной эсхатологией и концепцией «двух миров» и «двух Церквей». Можем с уверенностью утверждать, что Церковь, которая всегда исповедовала ожидание Царства Божия как неотъемлемую часть своей веры, никогда полностью не забывала, что «всё [её] — в другом месте» и человек есть «то, чем он еще должен стать». Но сильное чувство эсхатологического ожидания все же стало осознанным аспектом церковной реальности только после того, как Г. Флоровский сказал о «последних вещах», а И. Зизиулас и Х. Яннарас отвели для эсхатологии центральное место в каждой своей работе: эсхатология стала не «темой» христианского богословия, а ее источником и содержанием (Ю. Мольтман)⁴.

Неотъемлемой частью пробуждения *эсхатологического сознания*, способом повествования о Царстве Божием, которое присутствует в бытии Церкви и событии Евхаристии «сейчас, но еще не» (выражение О. Кульмана), является *иконическая онтология*. В качестве первоначального места ее возникновения

⁴ Культурная гиперчувствительность нашего богословия до сих пор не позволяет, или позволяет робко, задавать вопрос о взаимоотношениях, взаимной зависимости явлений в православном богословии и современной западной христианской мысли. Быть «западником» или «под влиянием Запада» — все еще слишком сильное обвинение, заряженное виной до такой степени, что никто не может позволить себе хотя бы малейшую параллель во взглядах с кем-либо из западных авторов. Это можно увидеть, например, в споре о теологии И. Зизиуласса, вокруг которой постоянно есть восклицания о «западных» влияниях, возражения, от которых автор всегда защищается, отрицая связь между своими богословскими установками и западными персоналистскими и экзистенциалистскими мыслителями, подчеркивая различия между собой и ими. Причинами этой гиперчувствительности являются не только исторические травмы православных народов (которые доминируют в подсознательном слое нашей идентичности двояким образом: мы тянемся к Западу в нашей жизни через *вещи*, но отталкиваемся от него через *мысль*), но также рамки самой концепции «неопатристического синтеза» как «освобождения» от «западного вавилонского рабства православной теологии». Противоречие неопатристики заключается не только в ее месте развития, которое с самого начала подразумевало Запад (Париж, Нью-Йорк и т.д.) и типично западные академические формы, а также западную мысль в качестве опоры даже у «самых православных» мыслителей неопатристики, таких как В. Лосский и Г. Флоровский. А некоторые явления все-таки слишком схожи, чтобы быть случайными. Возобновление интереса к эсхатологии на Западе с середины XIX в. (что бы под эсхатологией ни подразумевалось), безусловно, определенным образом связано с возобновлением чувства ожидания Царствия в православии сегодня. Сохраняется необходимость исследовать пути этих взаимосвязей.

(или реактуализации) в современном православном богословии возьмем богословие митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа. Здесь мы не будем выяснять, насколько современная теология иконы или иконическая антропология (например, у В. Н. Лосского) повлияли на генезис иконической онтологии у Зизиуласа. Как мы увидим, каждая из этих теологий подразумевает одну «иконическую онтологию», но не обязательно такую, которая была бы идентична иконической онтологии, как ее видит Зизиулас⁵. На самом деле, возможно, применительно к этим авторам терминологически правильнее было бы говорить о феномене иконичности, нежели о какой-то эксплицитной онтологии, особенно не в более последовательном и академическом, а в более редком для православного богословия смысле слова «онтология» («слово о существовании»⁶ — в отличие от современной неопатристической риторики, особенно у Зизиуласа, где «онтология» — это часто не «слово о существовании», а существование само). Тем не менее вплоть до митрополита Пергамского иконичность была одним из способов объяснения способа присутствия Бога в мире/человеке без необходимости строить целую «онтологию». Иконическая онтология Зизиуласа в этом смысле является шагом вперед, поскольку она шире применяет понятие «икона», объясняя модусы присутствия Царства Божьего в бытии Церкви. В этом смысле она представляет собой несомненный вклад в современную теологию.

ИКОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ПРП. МАКСИМА В ВИДЕНИИ МИТР. ИОАННА ЗИЗИУЛАСА

Н

е углубляясь в текстологию Зизиуласа, мы берем в качестве образцового текста для всей его «иконической онтологии» одно из наиболее важных

⁵ Папаниколау в своей книге «Быть с Богом» сравнивает определенные аспекты иконической онтологии В. Лосского и И. Зизиуласа, но эпигонско-апологетическое отношение к митрополиту Пергамскому не позволяет ему видеть параллели, сходства и некоторые аспекты богословия эллинского епископа, восходящие к Лосскому. См.: Папаниколау А. Бити са Богом. Троица, апофатичко богословье и богочовечанска заједница. Требиње, 2012.

⁶ Ср.: Јанарас Х. Философија из новог угла. Врњачка Бања, 2000. С. 205.

его сочинений (и у нас (в Сербии. — *Прим. перев.*) более читаемых) — «Евхаристия и Царство Божие». Он как раз начинается с «иконической онтологии», а именно с констатации: «Евхаристия — это икона Царства Божия, икона последних вещей (то есть эсхатона). В православной Литургии нет ничего настолько очевидного»⁷. Более значимое объяснение иконоческого характера Евхаристии дается чуть позже, как толкование одного из наиболее важных и самых трудных мест из сочинений святого Максима Исповедника (из его схолий к сочинению «О церковной иерархии» св. Дионисия Ареопагита). Поскольку текст Максима крайне важен для нашей темы, мы приведем его, а затем рассмотрим комментарии Зизиуласа: «Образами истинного назвал он (Ареопагит) ныне совершаемое в собрании... Потому что это символы, а не истина... То есть от видимо совершаемого к невидимому и таинственному, каковое является причиной и первообразом (архетипом) воспринимаемого чувствами. Причиняемым же называется то, что имеет какую-либо внешнюю причину. Или же „от причиняемого к причинам“ означает — от воспринимаемых чувствами символов к умопостижаемому и умственному; или же — от менее совершенного к более совершенному, например от впечатков к образу, а от образа к истине. Ибо то, что в Ветхом Завете, — тень, образ же — то, что в Новом Завете, а истина — устройство будущего» (PG. T. 4. Col. 137)⁸.

Контекст, в котором Зизиулас цитирует этот текст св. Максима, интонирован выражено полемически относительно римо-католического понимания Евхаристии как исторической рекапитуляции истории спасения. Однако Зизиулас не скрывает необходимости «спасать» богословие Максима также от предполагаемого или действительного платонизма: «В этом разделе святой Максим по-своему интерпретирует смысл Евхаристии как образа и символа в связи с понятием причинности. То, что совершается в Евхаристии, представляет собой „образы“ и „символы“ истинного (τῶν ἀληθῶν). При чтении этого раздела

⁷ Зизиулас *И. Евхаристија и Царство Божије // Беседа. 2004. № 6. С. 7.*

⁸ Там же. С. 9; рус. пер. по: *Дионисий Ареопагит. Сочинения (с толкованием Максима Исповедника).* Алетейя: Издательство Олега Абышко, 2002. Схолия 1160.

создается впечатление, что мы движемся в платонической атмосфере. „Видимые действия“ — это образы и символы „невидимого“ и „таинственного“; чувственные символы — это образы „понятого и умственного“. Согласно платоновскому пониманию, чувственный и видимый мир является образом постоянно и вечного мира, который, как умный и умственный мир, является истиной, истинным миром. Следовательно, можно сказать, что совершаемое в Литургии отображает и отражает небесную Литургию, которая совершается вечно и является „первообразом“ земной Евхаристии. Действительно, это могло бы быть типичное платоническое понимание Евхаристии»⁹.

Отложим пока в сторону обоснованность характеристики языка и атмосферы интерпретации Дионисия Ареопагита Максимом Исповедником как «платонических». Отметим лишь, что такая характеристика является, как будет видно, частью более широкой традиции шаблонного представления отношений между христианским иконоическим/символическим богословием и «платонизмом». Что нас сейчас интересует, так это апология св. Максима, которую дает митрополит Пергамский ввиду «типично платонического понимания Евхаристии». По нему, достаточно было ввести категорию времени как ожидания будущих вещей — и платонизм исчезнет: «Решающим элементом, опровергающим платоническое отношение первообраза к образу, является категория времени. Чтобы подняться от образа к первообразу, нам не нужно выходить из времени, а только пройти через ожидание одного по времени будущего „события“ или состояния. Это превращает весь способ понимания из платонического в библейский. Ибо, в то время как для платонического понимания невозможен переход от образа к первообразу во времени, как будто первообраз находится в конце истории, для библейского понимания это необходимо. В Евхаристии, соответственно как библейскому, так и Максиму пониманию, изображаются: будущее, Грядущий и Царство, которое будет установлено»¹⁰.

Разворот временной перспективы (эсхатон, причина, — обратная перспектива), по мнению Зизиуласа, искупает вину

⁹ Зизиулас I. Евхаристия и Царство Божије. С. 9.

¹⁰ Там же. С. 9–10.

за «платонизм». Таким образом, любая «пространственная» или (в первоначальном смысле слова) «(гипер)эстетическая» дихотомия («чувственное» — «сверхчувственное»), а также эпифаническо-символическая религиозность представляют собой своего рода «инородное тело» в «первобытном» библейско-эсхатологическом литургическом этосе Церкви. Поскольку значительная часть более позднего господствующего пансимволизма литургических толкований связана с «платонизацией» ромейской картины мира и богослужения, это обновление «раннехристианского» эсхатологического слоя у Максима Исповедника должно показать непрерывность восприятия Царства Божия как подлинной реальности Церкви в теологии и в сознании Церкви после раннего христианства, которое установлено как норма ортодоксии. Конкретнее, даже в одном столь известном «платонизирующем» сборнике, как Ареопагитики.

Откуда происходит эта гиперчувствительность митрополита Пергамского к «платонизму»? Возможно, нам поможет напоминание об обвинении, выдвинутом афинским профессором Нового Завета Саввой Агуридисом, в «гармонистской» тенденции в святоотеческом богословии, которая якобы повторяется именно у Зизиуласа, богословие которого, по словам Агуридиса, было бы принципиально «платоническим»¹¹. Это «гармоническое стремление», по словам Агуридиса, не соответствует современной чувствительности «человека после Хиросимы». Зизиулас в ответ на эти обвинения в антологическом тексте «Бытие Бога и бытие человека» именно ради апологии отцов (особенно св. Максима Исповедника) подчеркивает, что мысль Максима является «эсхатологической, и следовательно, по сути, библейской»¹². Далее, митрополит Пергамский «защищает» отцов Церкви: «Соответственно этому (эсхатологическому. — *Прим. авт.*) видению история и мир в эсхатоне будут возглавлены во Христе. Идея о едином народе Божьем, собранном „в одном месте“ (ἐνὶ τῷ αὐτῷ), на который „привьются“ все народы, следовательно, идея окончательного единства мира имеет свои корни глубоко в еврейской пророческой традиции

¹¹ Ср.: Зизиулас *И. Битије Бога и битије човека* // Видослов. 2003. № 10/23. С. 58–59.

¹² Там же. С. 59.

и не является следствием эллинского влияния. Конечно, иудеи не были склонны в это свое видение включить и материальный мир в его полноте. Однако, как показали Хенгель и другие исследователи Библии, космологическая ориентация уже проникала в иудаизм задолго до появления христианства»¹³.

Решающим фактором различения святоотеческой мысли и (нео)платонизма митрополиту Пергамскому видится помещение «гармонии мира» в эсхатологию, а не в протологию¹⁴. Однако в этой работе мы сосредоточим наше внимание на подчеркнутом Зизиуласом различии исторического сознания иудаизма и космологического видения эллинизма. Как мы увидим, именно это предубеждение является причиной редукции иконичности к доминирующему «хронологическому» измерению.

Прежде чем мы спросим себя, необходимо ли вообще это акцентирование библеизма эсхатологического подхода, стоит задаться вопросом, почему оно у И. Зизиуласа вообще появляется? Хотя и трудно судить о мотивах одного теологического размышления, возможно, его вмешательство можно было бы сначала объяснить своего рода педагогической мотивацией. Интенция толкования Зизиуласа ясна: если св. Максим мог объяснить отношения между чувственным и сверхчеловеческим в *хронологическом* смысле, как отношение «образа» и «истины» будущего века, отдавая явное «онтологическое» преимущество эсхатону, то и сегодня будет более верно («библейски» и «святомаксимовски») и последовательно воспринимать присущее богослужению напряжение между несовершенной реальностью «здесь» и «сейчас» и совершенной реальностью «там» и «тогда» одним только хронологическим, а не «топологическим» способом. Точнее, единственный адекватный способ переживания Литургии как по преимуществу церковной тайны — это надежда во времени на приход Царства. Таким образом, «платоническую» склонность видеть в Литургии и космическое, то есть «пространственное» превосходство «чувственного» и «сверхчувственного» (которая со времен Ареопагита развивалась и стала одним из важных аспектов православного восприятия

¹³ Зизиулас И. Битије Бога и битије човека. С. 59.

¹⁴ Там же. С. 59–60.

Литургии), можем рассматривать в качестве «последующего слоя», второстепенного и менее важного. Правда, если верить Зизиуласу, св. Максиму все же как-то удалось превзойти ареопагитский платонизм «эсхатологической» интерпретацией. Но мы должны спросить себя: как обстоит дело с Литургией от Максима до самого Зизиуласа? Все ли толкователи Литургии после Максима, которые приняли «платонический» пансимволизм с его дихотомиями и «пространственным» языком, думали «небиблейски»?¹⁵

¹⁵ Зизиулас как будто подразумевает один церковно-исторический нарратив, в рамках которого можно было бы отметить моменты, периоды и даже авторов, которые являлись бы «носителями Предания» и «библейского подхода» вопреки «проблемным» и «нестандартным» авторам, тенденциям, эпохам. Появляются здесь и синтезы (чаще всего речь идет о св. Максиме Исповеднике). Мы сейчас оставляем в стороне разделение ролей в экклезиологии и аскетике и обращаем внимание только на проблему, которая возникает, если оптику митрополита последовательно применить к истории интерпретации и переживания богослужения. Дело в общеизвестном факте, что в поздней ромейской литургической литературе ареопагитский символизм пользовался необычайной популярностью и пользуется ею до сих пор (несмотря на обоснованную критику о. А. Шмемана и других современных богословов). На самом деле, символизм является настолько основополагающим для сегодняшней православной Литургии, что без него некоторые (относительно поздние) части литургического чина были бы лишены богословского смысла (например, проскомидия в том виде, в каком она совершается сегодня). Символизм принят в более взвешенной форме (св. Николай Кавасила) или как пансимволизм (св. Симеон Солунский). Очевидно, что более поздние толкователи, хотя, конечно, никогда не забывают о Литургии как о тайне Царства Божия, не привносят «эсхатологическую перспективу» настолько, насколько хотелось бы ожидать, если только эсхатологический опыт Литургии является «библейским» и «традиционным». Возьмем в качестве хорошего и характерного примера только 28-ю проповедь из Толкования Святой Литургии Кавасилы (*Никола Кавасила, св. Тумачење Свете Литургије*. Нови Сад, 2002. С. 107–109), в которой, например, вообще не упоминаются слова, столь дорогие митрополиту Пергамскому: «Вспоминая все, совершившееся ради нас... и второе и славное Пришествие». Священник у Кавасилы вспоминает Тайную вечерю (как будто он сам является сторонником того чрезмерного историцизма, в котором Зизиулас обвиняет латинян!): для него Тело Христово в Евхаристии было «зачато от Святого Духа, рождено от Блаженной Девы Марии, погребено, воскресло в третий день, вознесено на небеса и село одесную Отца» (С. 109). И здесь точка — на Вознесении. Теперь мы можем синхронизировать повествование Кавасилы натянутыми интерпретациями, но у него текст заканчивается именно так, и для него, очевидно, «время» присутствия Христа в Литургии «заканчивается», по крайней мере в этом конкретном месте Вознесением. Нет «второго и славного Пришествия». Итак, является ли Кавасила «небиблейским» теологом? Может, на самом деле, и сами православная Литургия и литургика «забывали эсхатон» вплоть до новейших времен? Или, может быть, совершенно неуместно ожидать,

Существует несколько богословских вопросов, связанных с самой постановкой проблемы, которые могут создать не меньшие затруднения, чем те, которые они должны решать. Проблемный клубок мы можем распутать, разделив:

- а) проблему «платонического» влияния на христианскую литургическую символику и иконическую онтологию и гносеологию;
- б) проблему редукции иконической онтологии св. Максима к «хронологическому» аспекту (что, как мы увидим, не соответствует целостной мысли Максима).

РАЗВЕ «ПЛАТОНИЗМ» ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ТАКАЯ БОЛЬШАЯ ПРОБЛЕМА?

Из вышесказанного очевидно, что митрополит И. Зизиулас считает, что платоническое влияние на христианское богословие истории и богослужбное сознание представляет собой негативный фактор, который угрожает первоначальному, «библейскому» способу понимания (то есть иконической онтологии).

В этой точке зрения он, во всяком случае, не одинок. Проблема взаимоотношений платонизма и христианства является не только одной из многих теоретических проблем христианского богословия, философии или культурологии и возникла не только тогда, когда христианская мысль встала в строй

что отцы будут отвечать на установленные богословские критерии (такие как эсхатоцентризм) во всех эпохах и текстах? Это вопросы, которые требуют отдельных исследований. Но еще до того, как мы найдем на них окончательные ответы, мы должны предостеречь себя от того, чтобы не предъявлять отцам требования «библейскости» и традиционности, по крайней мере не как идеологические требования, по которым мы их будем судить. В любом другом случае нам придется либо выбирать только тех отцов и те их тексты, которые поддерживают нашу идейную позицию (избирательный подход, к которому митрополит Зизиулас, к сожалению, склонен), либо проводить какую-то оценку святоотеческих текстов, а иногда, когда свидетельство отцов явно не в нашу пользу, и спорить с ними. Следовательно, будет методологически правильнее, а теологически плодотворнее вообще не требовать от отцов, чтобы они отвечали на заранее установленные критерии, и позволить им свидетельствовать без необходимости стать лишь фрагментом в нашей теологической мозаике.

гуманитарных наук в Новое время¹⁶. И несмотря на то что проблема взаимоотношений платонизма и христианства не может быть сведена только к вопросу о характере Ареопагитик, значение, которое сборник имел для творческого взаимопроникновения этих двух великих мысленных и жизненных течений, трудно переоценить. Датирование автором сборника временем сразу после обращения ап. Павла к Ареопагу вовсе не так произвольно и наивно, как можно было бы подумать на первый взгляд. Контакты и взаимовлияние платонизма и христианства стары, как само христианство, хотя это взаимодействие и могло иметь косвенный и полемический характер. Однако необъятная литература о платоническом влиянии на христианство не только документировала и описывала это влияние¹⁷, но и оценивала его. Подозрительность к любому положительному влиянию платонизма на христианство возможно документировать и датировать в раннем христианстве, как и само платоническое влияние. Все-таки похоже, что своего рода вера в разрушающее всемогущество платонизма преобладала только в Новое время и несколько раз появлялась (протестантская концепция «Великой апостасии», представление Гарнака об «эллинизации христианства», всеобщий поиск влияний и пансинкретизм религиозных явлений в Школе истории религий, и это лишь некоторые из них). Таким образом, установилось оценивание любого платонического влияния как негативного (а у менее талантливых богословов квалификация каждого негативного влияния как платонического) — тенденция, которой, как мы видим, не избежал и наш теолог.

Тем не менее имеет смысл задать вопрос: оправдано ли такое видение? Не желая игнорировать несомненные различия между платонизмом и христианством, мы задаемся вопросом, можно ли «платоническое видение» автоматически воспринимать как абсолютную противоположность «библейскому»

¹⁶ Из объемной литературы о взаимосвязи между христианством и платонизмом как особенно информативную для нашей публики, при этом не склонную к дихотомиям и зажигательным поляризациям, выделяем замечательную книгу: *Аверинцев С. С. Ad fontes. Огledi из историје византијске патристичке философије*. Београд, 2017; особенно С. 94–110.

¹⁷ См.: *Лаут Е. Извори хришћанског мистичког Предања од Платона до Псеудо-Дионисија Ареопагита*. Београд; Карловац, 2009. С. 24–111.

(реальному или реконструированному)? Вернер Байервальтес не согласился бы с тем, что это оправдано. Как пронизательно отмечает мюнхенский историк философии, негативная коннотация платонизма (а также эллинской/эллинистической философии в целом) основана на предубеждении, что «сила философии» способна разрушить «изначальный смысл христианства»¹⁸. В немецкой академической среде он отличает такую, несколько экстремальную позицию, от другой, которая «выделяет существующие и предполагаемые контрасты двух областей мысли и жизни для того, чтобы поставить в противоположность греческому дефициту первоначальную полноту того еврейского и его изменяющееся исполнение в христианстве, то есть его самоподтверждение в новом»¹⁹. Хотя последнее не обязательно исключает веру в разрушающую силу философии (и эллинизма в общем), представляется необходимым отметить, что Зизиулас в своей докторской диссертации открыто высказался против тезиса Гарнака о всеобъемлющей эллинизации христианства²⁰, так что не совсем оправданно относить его к числу богословов/философов/историков, считающих, что эллинизм сумел полностью «загрязнить» христианство²¹. Однако то, как он рассматривает «платоническое влияние» на богослужбное самосознание и тексты Ареопагита и Максима Исповедника, вряд ли может избежать оговорок, о которых говорит Байервальтес: «Слишком одомашненная речь о якобы непреодолимых альтернативах, которые шаблонно и напоказ антагонизируют

¹⁸ *Байервальтес В.* Платонизм у хришћанству // Платонизм у хришћанству. Нови Сад, 2009. С. 15.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Зизиулас Ј.* Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века. Нови Сад, 1997. С. 28–29.

²¹ Взгляд Зизиуласа на синергию, взаимодействие эллинизма и христианства дано в редко цитируемой, но возможно, наиболее серьезно документированной его работе: *Зизиулас Ј.* Еллинизм и хришћанство сустрет два света. Београд, 2008. Опираясь на выводы западной библеистики и религиоведения, Зизиулас дает одну интересную перспективу взаимосвязанных сложных отношений иудаизма, эллинизма и раннего христианства. Тем не менее, именно в том месте, где можно было бы ожидать более широкого обзора вопроса о влиянии платонизма и иудаизма у Филона Александрийского, Зизиулас делает лишь мимоходом замечание (С. 23–25), и все повествование хронологически и тематически останавливается именно там, где начинается классический период, «золотой век» патристики — от Оригена и далее.

реальные и предполагаемые противоположности»²² между эллинизмом и христианством. Феноменология этого антагонизма, выраженная Байервальтесом, в основном соответствует взглядам Зизиуласа на различия и антагонизм между платонизмом и христианством. В качестве альтернативы «конфронтации в стиле безоттеночных и исключительных тезисов и зареканий» Байервальтес предлагает «одно слияние горизонтов в смысле философской герменевтики Ганса Георга Гадамера, которое не исключает критического дистанцирования»²³. Но еще более важное прозрение философа, чем герменевтическая несовместимость шаблонного противопоставления двух традиций, это тот факт, что «платоническое влияние» не было ни чистой случайностью, ни «произвольным орнаментом совершенно иной мысли», как принято считать, но «явным признаком существенного соотношения самой богословской вещи через философское»²⁴. Итак, христианская мысль не просто «заимствовала язык» в отсутствие своего²⁵, с ней не просто «случилось то несчастье», что на момент ее появления собеседником был эллинистический платонизм, но в этом диалоге она сама узнала определенное тематическое совпадение собственных интересов и усмотрений с темами платонизма (и других философских собеседников). Следовательно, не было необходимости ее «спасать от платонизма» и не нужно этого делать сегодня, хотя вполне законно и необходимо указать на различия и существенные расхождения в определенных точках между платоническими и христианскими основами и мировоззрениями.

Здесь мы подходим к одной интересной детали в рамках этого «предприятия по спасению иконичности от платонизма», когда речь идет о самом отношении платонической «иконологии» к концепции времени. Речь о том, что из текста Зизиуласа следует, что указанное предприятие было осуществлено путем введения «категории времени» в отношении между

²² *Байервальтес В.* Платонизм у христианству. С. 16.

²³ Там же. С. 19.

²⁴ Там же. С. 13.

²⁵ Ср.: «То, что было сказано о влиянии неоплатонизма на святоотеческую мысль, связано с тем, что отцы используют неоплатоновскую терминологию, которая была распространена в их дни». *Зизиулас I.* Битије Бога и битије човека. С. 59.

первообразом и образом, поскольку, согласно стереотипному пониманию платонизма (как простой вариации на одну компактную эллинскую «философию истории», то есть философию вне-истории), ему, по сути, не хватает временной составляющей. Из самого текста не совсем ясно, понимается ли «платоническая» иконология как вполне атемпоральная или как темпоральная, но протологическая. В первом случае она есть внутреннее «участие» бытия в «бытии», и через «иконическое» отношение вовсе не подразумевает какого-либо временного отношения, а речь идет лишь об онтологической иерархии существования и создания, во втором случае она такова, что «образ» включает время, но эта темпоральность отношений на самом деле является возвратом к началу.

И то, и другое понимание, безусловно, не совсем произвольно, то есть можно найти давние герменевтические традиции, которые подчеркивали, что даже «хронологический» язык «Тимея» был, по сути, только педагогической манерой²⁶. Тем не менее именно упомянутый «Тимей» дает одно из самых знаковых мест платонической «иконологии» в контексте вопроса о ее темпоральности. Речь идет о месте 37D и знаменитом рассказе о том, что Демиург сотворил время как «икону вечности» (αἰώνιον εἰκόνα), и эту синтагму шесть веков спустя повторил почти дословно Василий Великий (αἰώνας εἰκόνα), но в совершенно измененном контексте, «указывая одновременно на пасхальный день (воскресенье) и эсхатон... (чем он) <...> демонстрирует первенство будущего над прошлым, раскрывая сотериологическое измерение космогонии и ее связь с культом, сакраментальной жизнью, тогда как это измерение отсутствует в „Тимее“ Платона»²⁷. Если на мгновение вернуться к «Тимею» 37D с его настойчивостью на всегдашнем «есть» этого иконического и временного существования, то можно увидеть, насколько христианская поправка платоновской синтагмы Василием была не только необходима (чтобы ее не связывать с христианской философией истории), но и принципиально дальновидна — так что она, должно быть, послужила одним

²⁶ Крицковић Д. Проблем стварања у Платоновом Тимеју и у Шестодневу Василија Великога. Београд, 2017. С. 375.

²⁷ Там же. С. 390.

из оплотов Максимовой «поправки» к всецело платоновскому подходу Ареопагита.

Тем не менее если «поправка» Василием и Максимом платоновской «иконической» философии времени была необходима как дополнение к чему-то, что можно понимать как раз-историю, как философское основание одного самодостаточного «сейчас», которое тем самым закрыто для будущего, это все еще не означает, что эсхатологизация платоновской иконологической «теологии времени» отменила то «сейчас» иерургического иконизма/символизма. Как мы увидим, для Максима иконизация не является простой накидкой из будущего к «сейчас», но есть своеобразное отношение, находящееся в самом способе существования Церкви как иконы божественного существования здесь и сейчас в направлении будущего века.

ВОЗМОЖНО ЛИ ИКОНОЛОГИЮ МАКСИМА СВЕСТИ ТОЛЬКО К ВРЕМЕННÓМУ ИЗМЕРЕНИЮ?

К акковы последствия предвзятого мнения нашего автора о том, что прп. Максим должен был спасти Ареопагита (и богослужebное самосознание Церкви, то есть ее эсхатологическую направленность) от предполагаемого угрожающего им платонизма? Первым видимым следствием этого «спасения от платонизма» является очевидная избирательность текста, который берется из труда св. Максима Исповедника. Что бросается в глаза, так это сравнение упомянутого отрывка из толкования (ареопагитского) труда «О церковной иерархии» с «Мистагогией» Максима, работой, в которой, несомненно, наиболее развито и используется понятие «образ», «изображение». Связь этих двух трудов можно рассматривать и через призму тематической зависимости (основной темой обоих текстов является иконическая связь «космической литургии» с литургической практикой и иерархической структурой Церкви). Кроме того, сочинением Максима, которое, без всякого сомнения, релевантно для проблемы «иконической онтологии», можно назвать Апорию 99 из трактата «О различных трудных местах

у Святых Дионисия и Григория», в котором он использует ту же «хронологическую» схему, разъясняя связь между «естественной» и «богословской» философией, и явно отсылает к Логосу как источнику «иконичности»: «А они (практическая и естественная и богословская философия) в свою очередь разделяются на настоящее и будущее тем, что обладают тенью, истиной, образом и первообразом. И то, что возможно человеку [лишь] сверхъестественным и небесным образом в этом веке, а именно, достигнув высочайшей меры добродетели ведения и мудрости, улучшить знание вещей Божественных, — возможно в отображении и образе первообразов. Ибо отображение — это на самом деле всякая истина, которую мы считаем существующей ныне, тень и образ великого Слова. Слово, присутствующее в настоящее время во всем и в то же время [обращенное] в будущее, сотворившее все целиком, постигается как Сущий и являющийся в образе и истине, как превышающий настоящее и будущее, и образ, и истину, так как не имеет ничего противоположного, что созерцалось бы вместе [с Ним]»²⁸.

Это место принципиально важно для определения некоторого сужения, редукции иконической онтологии св. Максима у митрополита Пергамского. А именно, заинтересованный главным образом в поддержке одного «хронологического» и при этом «эсхатологического» прочтения Максима, внутри которого «иконичность» в «событии» приносит реальность Царства Божия, наш современник опускает тексты и их значения, которые представляли бы собой значительно более широкие идеи самого св. Максима. Конечно, контекст, в котором митрополит Пергамский цитировал св. Максима, в некоторой степени мог привести к выбору более подходящих текстов для объяснения одной иконологии «события или состояния». В этом смысле «иконическая онтология» как присутствие эсхатона, безусловно, логически не противопоставлена этой иконологии вечно и надвременно самоиконизирующегося Логоса. Однако справедливо было бы задать «обратный» вопрос: является ли интерпретация, в которой иконичность основана на сверхвременности Логоса, на самом деле доминирующей и единственно эсхатологической?

²⁸ Св.: *Максим Исповедник. О разним недоумицама*. Нови Сад, 2017. С. 287.

Как мы можем видеть, в этом месте Максим не разрешает драму настоящего в эсхатологическом достижении, скорее в одной сверхвременной перспективе, в которой настоящее и будущее, икона и истина превосходят сверхвременность Логоса. Икона сбывается не в конце историко-эсхатологической полупрямой, а в каждой точке этого вектора от Воплощения к эсхатону. Икона — это не только движение от эсхатона к «сейчас», но и христоцентричное движение от «сейчас» к эсхатону («Логос, Который присутствует сейчас во всем, в то же время относится к будущему, и Который создал все, становится доступным познанию как предизображение и как истина, как Тот, Кто есть и проявляется, как Тот, Кто выше настоящего и будущего»).

Мысль Максима в «Мистагогии» обращена к вопросу об иконичности даже в большей степени, чем у Зизиуласа, но нет ни одного другого текста, который бы в хронологическом смысле интерпретировал отношение тени, иконы и истины в одном месте. Более того, когда мы обращаемся к «Мистагогии» Максима, немного удивляют два взаимосвязанных впечатления:

- 1) Максим дает гораздо более развитую и мощную «иконическую онтологию» в том смысле, что для него существует не только одна иконическая связь (между Церковью и Царством Божиим), но понятие иконизации применяется и в других внутрикосмических отношениях (Церковь иконизирует всю тварь, затем видимый космос, затем человека и его душу). Максим склонен к своего рода «паниконизму» церковной реальности, который он находит в космологии, антропологии, литургиологии и т.д.;
- 2) Максим не чувствует проблемы «платонизма» и странственного языка ни в ареопагитских текстах, ни в объяснениях «Старца» (Софония Иерусалимского?), более того, его иконическая онтология, кажется, идет дальше — в том смысле, что иконическим отношением он не только пытается объяснить (платоновский?) χωρισμός (греч. «разделение». — *Прим. перев.*) между чувственным и сверхчувственным миром, а понятию иконы придает смысл объединения по отношению к тому, что икона «действует». Онтология понятия иконы у Максима дана не внутри самой «иконизации», а в динамике действия, которое икона осуществляет.

Если мы уже говорим об иконической онтологии, мы могли бы применить само слово более последовательно к богословию Максима, нежели к богословию Зизиуласа. Онтология Максима является более последовательно «иконической», поскольку она пытается ответить не только на хронологическую напряженность между «уже» и «все еще нет», — она задумана как посредничество между целым рядом «различий».

Прячась за «этим блаженным старцем», св. Максим начинает свою мистагогическую иконологию, указывая, что «согласно первому способу созерцания, Святая Церковь несет облик и образ (τύπον καὶ εἰκόνα) Бога, потому что в подражании и образце она имеет одно и то же действие (ἐνέργειαν) с Ним» (PG. T. 91. Col. 664D). Максим снова вернется к той позиции, согласно которой Церковь действует как Бог, Которому Церковь и принадлежит, но в начале он объясняет, что делает Бог: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою (συννευεῦκότα = и делает их „взаимно склонными“, по переводу еп. Афанасия Евтича. — *Прим. перев.*) одной связи с Собою как с Началом. Благодаря этой силе всё (τὰ πάντα) приводится к неуничтожимому (ἀδιάρθартον) и неслиянному тождеству (ταυτότητα) движения и бытия, при различии природы или движения, ни одно из сущих первоначально не восстает против другого и не отделяется от другого, но все без смещения соединено (συνπλεφικότων) между собой посредством единой нерушимой связи и благодаря сохранению одного Начала и Причины. Эта связь упраздняет и покрывает собой все частные связи, зримые, соответственно природе каждого, во всех сущих. Однако она упраздняет и покрывает не разрушением, уничтожением или приведением их к небытию, но побеждая и являясь им сверху, как является целое частям или причина — самому целому. В соответствии с ней, то есть в соответствии с совокупной Причиной, озаряющей сущих, естественным образом существует и являются как целое, так и его части. И подобно солнцу, превосходящему по природе и по силе сияние звезд,

она, будучи причиной следствий, покрывает бытие их. Ибо как части из целого, так и следствия существуют и познаются из Причины, а также обладают своим собственным скрытым своеобразием, когда, взятые в соотнесенности с Причиной, целиком получают свое качество от нее, благодаря единой, как мы сказали, связи с Ней»²⁹.

Сразу бросается в глаза то, что икона — это одно «относительное» (συζητικόν, реляционное) понятие. Эта точка зрения Максима вполне соответствует библейской концепции «иконы» в софиологических и ранних христологических текстах, соответствует реляционной концепции иконы у св. Афанасия Великого, а в конце эпохи Вселенских соборов патриарх Никифор еще раз напомнит, что икона и в буквальном смысле является «отношением» (πρὸς τί)³⁰. У Зизиуласа, конечно же, не может быть проблемы с таким пониманием иконы (более того, для акцентированно «реляционного» характера богословия Зизиуласа можно было бы ожидать, что вышеупомянутая концепция Максима будет присутствовать и подчеркнута сильнее). Однако здесь очевидно, что нет возможности для одной хронологической демифологизации (или, лучше сказать, деонтологизации) космического. Здесь, очевидно, доминирует то, что, по словарю А. Папаниколау, скорее «горизонтальная» связь между «сверхчувственным» и «чувственным», которая иконизирует не (только) потому, что она «хронологическая», и которая не только находится в эсхатологическом ожидании, но реализуется, действует способом иконичности по (божественной. — *Прим. перев.*) энергии. Таким образом, хотя (пан)иконичность Церкви подразумевает эсхатологическо-хронологическое объединение существующих даже в ее «платоническом» облике как «горизонтальная» сила отношения сверхчувственного и чувственного иконизация одинаково

²⁹ Сербский перевод еп. Афанасия Евтиа, в: *Максим Исповедник, св. Живот и izbor из дела са уводима, схолијама и студијама*. Врњци; Требиње; Лос Анђелес, 2012. С. 152–153. Сербским читателям также рекомендуется взглянуть на несколько более описательный и более широкий перевод А. Радосављевића в: АРХН КАΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 155–157. (Мистагогија. 1. — *Прим. перев.*)

³⁰ *Пеликан Ј. Хришћанско Предање — Историја развоја догмата*. Београд, 2010. Т. 2: Дух источног Хришћанства (од 600. до 1700. године). С. 162.

действительна и осуществима для Максима Исповедника. Вот почему «апологии из эсхатологического» Зизиуласа вертикализация иконических отношений даже не нужна. Основная мысль, как и в вышеупомянутой интерпретации Ареопагита Максимом, заключается в том, что реляционный характер иконы связан с «причинностью» — при этом, конечно, не одной причинностью в (исключительно) ноэтико-логическом смысле, а причинностью, которая является «онтологической». Здесь мы сразу же сталкиваемся с расхождением между толкованиями, потому что сразу после того, как он говорит нам, что Бог является причиной всего творения, Максим далее говорит нам, что он также является их ἀρχή καὶ τέλος, что, безусловно, заманчиво для только хронологического прочтения. Тем не менее элементарный факт эллинско-славянской теолингвистики состоит в том, что помимо значений «начало» и «конец» можно было бы дать и перевод «цель» (или «смысл», «совершенство»), и, таким образом, хронологическое прочтение могло бы быть дополнено одним фундаментально онтологическим, архе-телеологическим.

Если мы сравним описание иконичности Максима с тем, которое дано в Ареопагитиках, мы увидим несколько иной подход к концепции иконы. Зизиулас прав, когда заявляет, что Максим превзошел «платонизм» ареопагитского текста (хоть платонизм и не был таким уж страшным!), но он сделал это не (исключительно) путем хронологической интерпретации, а размещая концепцию иконы в манере, несколько отличной от ареопагитской. Ареопагита интересует вопрос взаимоотношений чувственного и умственного, вещественного и надвещественного на пути познания и на поле иерургии/теургии — концепция иконы в этом смысле имеет одно гносеологическое, так сказать, онто-педагогическое, или мистагогическое значение, из которого только в некотором смысле «впоследствии» познается та экзистенциальная связь образа и изображаемого³¹.

³¹ Это особенно заметно, если рассматриваем понимание Дионисием символизма ветхозаветной иерархии, «иерархии Закона», которой посвящена 2-я глава в труде «О небесной иерархии». Здесь постоянно переплетаются потребность в аналогии и подчеркивание несходства материального и нематериального. Э. Лаут справедливо скептически относится к такой концепции (анти)анalogии и заявляет, что аналогия Дионисия в этом месте

Икона в смысле ветхозаветных «антропоморфных» выражений «сверхчувственной» реальности, но также иконичность как таковая, — это своего рода недостаточная неизбежность познания и посредничества между двумя онтологическими уровнями, двумя реальностями, между которыми лежит очевидный «разрыв». Что часто игнорируется, так это то, что, хоть и была проблема отношений «чувственного» и «сверхчувственного» — «платоновской», она все-таки и у Ареопагита решена в рамках иерархии и теургии/таинств Церкви. Это размещение иконичности в реальности Церкви не просто христианский декор платонизма, не просто «контекст», а «место» события единства чувственного и сверхчувственного, вечного и временного³². Здесь мы уже движемся по следам «дополнения» Максима (во всяком случае, не отрицания!) Ареопагита.

Труды св. Максима знакомы с «платонической» метафизической одержимостью и категориями³³, но они никогда не являются «платоническими ради платонизма». Если нужно ее соизмерять с современными категоризациями, позаимствованными из истории и тематизации философии, то мысль Максима могла бы быть столь же оправданно приведена в связь с аристотелевской проблематикой отношения движения и существования (насколько и с мнимым и предполагаемым «платонизмом»).

просто «не работает» (*Лаут Е.* Дионисије Ареопагит. Београд, 2009. С. 84). Хотя даже последующие попытки более четко очертить иконическую гносеологию у Дионисия не лишены этого чувства мистической невыразимости, которая не поддается слову и тем самым оставляет в самом написанном слове определенное усилие невыразимого, нам кажется, что именно это место (О небесной иерархии. 2) полностью отражает «последственность» отношения символа и реальности у Ареопагита. Хотя кажется, что для Ареопагита историческая полупрямая не имеет никакого значения в одном «платоническом» мире аналогий и отражений, тот факт, что его иконическая интерпретация точно остановилась перед «тенью», говорит о том, что по крайней мере элементарное самосознание о периодизации Откровения можно у него найти, и следовательно, элемент, хотя бы невысказанный, богословия истории.

³² См. отличные наблюдения о разнице между эллинскими теургиями и тайным кодом Ареопагита в: *Лаут Е.* Извори хришћанског мистичког Предања. С. 288–289.

³³ Об отношениях Максима и платонизма см. в.: *Ларше Ж.-К.* Схватаяе божанских енергија и логоса код Светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја // АРХИ КАИ ТЕЛОС. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 332–336, и особенно: *Јевремовић П.* Прокло и Свети Максим Исповедник // Там же. С. 342–357.

Максим, по крайней мере, здесь не вводит «хоризмос», а описывает космос: «Ибо один мир и не делится на части» (Πάλιν εἰς ἔστι κόσμος... PG. T. 91. Col. 669B), как говорит он чуть дальше. Речь идет об одном из, так сказать, программных текстов его онтологии; теологический текст, наполненный космическим очарованием и чувством связи (даже единства!) всех сотворенных существ друг с другом, но также и связи Бога и твари. Различие — это приглашение к его преодолению, икона — это «пространство», то есть способ объединения в различии. Более того, по крайней мере одна часть интереса Максима совпадает с тем, что станет великой темой постмодернистской философии: отношение идентичности (тождества) и различия. Конечно, в отличие от космического пессимизма и онтологического скептицизма постмодерна, Максим верит, что логос о Боге как о космическом начале и бытийной причине не только возможен, но и единственно логичен. Именно в Боге находится решение вопроса о взаимосвязи тотальности и бытия. Эта теонтологическая программа затем связывается с бытием Церкви: «...подобным же образом дело обстоит и со Святой Церковью Божией, поскольку Она, будучи образом Первообраза, совершает (ἐνεργούσα) относительно нас действия, подобные делам Божиим. Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искушенностью (γνώμας), обычаями, навыками и нравами (τρόπους καὶ ἥθει), знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; Она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ (μορφήν) и наименование — то есть быть и называться Христовыми. И еще Она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь, которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, всех к всеобщности (καθολικήν) возводя и соединяя (ἀναφορὰν καὶ συνέλευσιν) их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срастаются и соединяются друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры.

[Ибо,] у всех было, гласит Писание, одно сердце и одна душа (Деян. 4:32) — так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Григорий Богослов, Слово 2.3). В нем, говорит божественный Апостол, нет мужского пола, ни женского; нет ни иудея, ни эллина; ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Сам [Христос] (Гал. 3:28; Кол. 3:11), Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благости всё заключает в Себе, подобно тому, как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы. Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, получившие бытие от Него. И это для того, чтобы творения и создания единого Бога не были совершенно чуждыми и враждебными друг другу, чтобы не утратили они предмет и цель проявления своей любви, миролюбия и тождества по отношению друг к другу и чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие»³⁴.

Бог поддерживает космос в единстве, не позволяя различию стать деструктивным принципом, точно то же делает Церковь: хотя люди приносят в нее различные аспекты «идентичности», она является не только одной, но и единством. Все более поздние вариации иконического отношения (Церковь как образ чувственного мира, потом как образ человека, и человек как образ Церкви) уходят корнями в это основное соответствие — в иконическую (син)энергию Бога и Церкви.

Итак, согласно св. Максиму, Церковь иконизирует не только Царство Божие, но и Самого Бога, и не только потому, что диахронически (то есть «внутри» хроноса) она приводит Царство Божие из будущего, но еще потому, что «действует», осуществляя одну теонтологию в космических масштабах. Она есть икона и осуществляет в себе здесь и сейчас не только эсхатологическое собрание, но и предэсхатологическое надвременное собрание и восхождение, «отсюда» и «от сейчас»

³⁴ Сербский перевод еп. Афанасия Ефтича: *Максим Исповедник, св. Живот* и избор из дела са вводима. С. 154–155.

к эсхатону. Чтобы реализовать иконическую теонтологию, как говорит и сам митрополит Пергамский, не нужно выходить из времени, но на самом деле не обязательно также «иконичность» лишать «космического» и, следовательно, пространственного измерения. Если вспомним теперь акцент на том, что «икона отражает не ту земную реальность, которая уже существует, а ту, которая еще грядет без того, чтобы время было уничтожено» (А. Папаниколау)³⁵ мы должны по крайней мере почувствовать необходимость дополнить такой вывод утверждением, что икона еще отражает и космическую реальность, хотя та, безусловно, не исчерпывает всего того, что иконическая связь Бога, Церкви, человека и космоса влечет за собой, по св. Максиму Исповеднику.

В принципе, большая часть основных положений иконичности Церкви и Бога, как их описал св. Максим, вполне совместима с остальной частью «иконической онтологии» Зизиуласа. Так почему же Зизиулас не прибегает к более выразительной иконической онтологии в «Мистагогии»? Единственным ответом, который, по нашему мнению, имеет смысл, является разница в восприятии космического у Максима и Зизиуласа. Для Максима космос все еще обладает античной прелестью. Его космос таков, что «при всем разнообразии природы и движения ни одно из первозданных существ не восстает против другого и не отделяется от другого, но все без запутывания соединено между собой посредством одной нерушимой связи, как хранителя единого принципа и причины»³⁶. Сенсibilitätность Зизиуласа существенно отличается. Хотя оба они, безусловно, разделяют фундаментальные принципы онтологии, Максим и Зизиулас ставят разные космологические акценты. Для Зизиуласа мир обладает контингентностью, онтологической нестабильностью, и к тому же он склонен к разложению³⁷. Опыт современного читателя, для которого Вселенная давно перестала быть упорядоченной целиной, тварью, которой была сообщена поэзия,

³⁵ Папаниколау А. Бити са Богом. С. 88–89.

³⁶ Здесь используем сербский перевод А. Радосављевић: *Максим Исповједник, св. Мистагогија* // АРХН КАИ ТЕЛОС. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 157; ср. перевод Ефтича: *Максим Исповедник, св. Живот и избор из дела са уводима*. С. 154.

³⁷ Ср.: *Зизјулас Ј. Христологија и постојање*, Беседа 14, с. 119 и далее.

легче распознает условность (контингентность) Вселенной, чем ее космичность. В этом смысле кажется, что профессор Агуридис на самом деле преждевременно обвинил митрополита Пергамского в «аристократической» и «гармонизирующей» позиции относительно космоса. Его обвинение необосновано. Возможно, Зизиулас не видит космос с позиции, учитывающей Хиросиму, но он, безусловно, смотрит на него из перспективы, в которой тленность, смерть, трагедия существования занимают принципиально важное место. В его богословском видении прервана иконическая связь между Церковью и космосом. Отношение между Церковью и миром (и историей) является «диалектическим»³⁸. «Она как будто разбивает лагерь в одном мире, где пребывает, но не „живет“»³⁹. Это «диалектическое» отношение, без сомнения, можно связать с диалектикой (не) принадлежности к миру в раннем христианстве (Послание к Диогнету). Однако мы должны задаться вопросом: почему диалектика взаимоотношений мира и Церкви была расширена иконологией у св. Максима? Было ли это способом «поправки через интерпретацию» одного скрытого и «опасного» платонизма? Или космическое увлечение и данная в нем иконическая онтология присутствия Бога в мире — это на самом деле фундаментальное, библейское прозрение того, насколько нам нужно «здесь» и «сейчас» присутствие не только как предвкушение будущего, но и как пришествие того, что Церковь сама по себе в космосе всегда иконизирует?

Согласно Максиму, Церковь — это икона космоса. Она не только устроена как космос, но то, что она делает, аналогично, то есть иконично тому, что Бог делает в космосе: привносит смысл и единство в разнообразии. Церковь не только иконизирует будущее положение вещей: она уже здесь и сейчас представляет собой тот фактор смысла, единства, которое из целостности существующего представляет космос. Сегодняшнему человеку трудно найти принципиальную упорядоченность мира, так же как и гармоничность Церкви, которую описывает Максим. Современный опыт подразумевает сильное чувство

³⁸ *Зизиулас* *И.* Света Евхаристија и Црква // Литургијско богословље — савремени огледи. Београд, 2013. С. 23.

³⁹ Там же.

хаотичности космоса, а наша гиперчувствительность часто больше не видит Церковь как пространство любви. Нам кажется, что центробежные силы доминируют как в мире, так и в Церкви. Но Церковь, по Максиму, не только образ того, чем она должна стать. Она является пространством любви настолько же, насколько космос — упорядоченным целым. Поэтому установление космологического увлечения — это еще и эклезиальная «задача»: человек, который не видит в мире космос, вряд ли может увидеть в Церкви Бога.

Это не значит, что Максим слеп как к несовершенству космоса, так и к проблеме исторического реализма, к разнице между «тенью», «иконой» и «истиной». Как раз наоборот: для него космос таков, что в нем все еще действуют «центробежные» силы. Без Церкви как иконы Божиего действия в космосе сами существа были бы в состоянии постоянной вражды и отчуждения. Конечно, Максим осознает тварность мира: для него реальность «бездны» (χάσμα) между Богом и миром онтологически известна, хотя, как справедливо отмечает Л. Тунберг, «резкое различие и позитивное отношение между земным творением и его Создателем должны идти рука об руку, двойное предусловие, которое для Максима столь же космологическое, сколь и христологическое»⁴⁰. Космическое измерение концепции образа у Максима установлено не только как симфоническое («гармонизирующее») игнорирование реальности условного мира, но и как теологически ценностное и, так сказать, «практическое» видение того, чем Церковь является и что она делает⁴¹. Кажется, это именно то измерение, которое

⁴⁰ Тунберг Л. Микрокосмос и посредник. Теолошка антропологија светог Максима Исповедника. Београд; Шибеник, 2008. С. 78.

⁴¹ Мы не можем здесь углубляться в вопрос философии истории, некоторым образом связанный с иконической онтологией у митрополита Пергамского и св. Максима. Очевидна определенная линейность концепции истории Зизиуласа, внутри которой событийность приходит всегда «из эсхатона», даже когда речь идет, скажем, о событиях из жизни Христа: история всегда в одностороннем порядке спасается эсхатологией, но не наоборот. Для Максима, однако, между эсхатоном и историей существует не одна связь, не один способ присутствия: «Основные события жизни Христа понимаются не только как фактические, нравственные и мистические события в истории человечества, но одновременно как символы космических процессов (PG 90, 1108 AB); Аверинцев С. С. Ad fontes. С. 110. Именно „платоническая“ и „космологическая“, следовательно и „эллинская“, полнота видения истории

Зизиулас каким-то образом упускает из виду. Для него в центре эсхатологического существования Церкви — Евхаристия как эсхатологическое *событие*, которое затем иерархически конституирует епископоцентричную Церковь. Для отдельной работы следует оставить вопрос о конкретной практике, то есть о достижении «бытия Церкви» помимо исключительно предвещающей событийности Евхаристии: как именно Церковь приносит действительность будущего века, кроме как через само событие служения Литургии?⁴² Для другой работы оставляем вопрос о поиске среднего пути между пиетистской концепцией «святости», которую И. Зизиулас и С. Ягазоглу⁴³ справедливо критикуют, с одной стороны, и их акцента на «эсхатологической святости» каждого из нас, с другой стороны. Эта «эсхатологическая святость» по-прежнему не подразумевает способ

Максимум позволила понять событие спасения не *только* как присутствие в событийности таинственного (безусловно, и так), но и как двустороннее (от истории к эсхатону, и от эсхатона к истории) и всестороннее сотерио-космологическое Присутствие Христа в Церкви, Вселенной и времени. Событие становится символом в истории, символ в истории реализует как произошедшее, так и то, что еще не произошло. Похоже, что именно отказ от „платонического“ символизма вызывает определенное перенапряжение эсхатологической событийности, которая у Зизиуласа перенимает весь сотериологический потенциал, как единственное „пространство“ для осуществления спасения.

⁴² Митр. Зизиулас находится на пороге «практического богословия» Царства Божия, когда отмечает, что «эсхатологический характер Евхаристии не ослабевает, а усиливает борьбу с окружающим нас злом, как „этический“, как обычно говорят, так и „физическим“ злом». *Зизиулас И.* Евхаристия и Царство Божие. С. 37. Однако уже эти кавычки у «этического» свидетельствуют о том, что глубокая травма, которую и он и Х. Яннарас несут в результате постоянного (вполне оправданного) противостояния морализму греческих пиетистских движений, вызвала даже терминологическое отвращение к «этике» и «этичности» как области не только реализации экзистенциального, но также как бытия-в-себе. Аллергия на пиетизм и редукция бытия Церкви только к благотворительной деятельности делают новогреческое богословие после Зизиуласа несколько обедненным практическим содержанием. Как именно реализуем Царство Божье здесь и сейчас, как боремся со злом, этическим и физическим, кроме как «присутствием»? Это вопрос о способе иконизации — как она достигается? Возможно, содержание конкретного, практического подразумевается, и оно неисчислимо, но сегодняшний богослов не может не задаться вопросом: не является ли именно отсутствие одной практики Царства причиной того, что литургическое обновление застыло на литургизации верующих без подходящего применения в этосе межличностных отношений в Церкви?

⁴³ *Ягазоглу С.* Иконична онтологија // Отачник. 2009. № 1. С. 37.

осуществления реальности Царства, которое иконизируется, то есть не отвечает на вопрос, как мы реализуем это эсхатологическое состояние здесь и сейчас. Вопрос о «принесении» эсхатона — это не только вопрос одного, пусть даже самого святого события Церкви. Литургия — центр нашей жизни, но иконизация Царства осуществляется в Церкви и после призыва «с миром изыдем». Таким образом, наша теология стоит перед вызовом дать одну «иконическую онтологию» после этого призвания, иконическую онтологию, которая не будет идеологической, пиетистской, моралистической, но которая будет говорить, как мы существуем и что мы делаем, чтобы проживать полноту Жизни здесь и сейчас.

НЕСКОЛЬКО ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ

В основе ареопагитской иконологической онтологии, так же как у Максима и Зизиуласа, стоит проблема различия между реальностью Царства Божия и реальностью этого мира. Каждый из наших двух авторов согласился бы с тем, что «пространство» преодоления различия реальностей Царства и мира — это Церковь. Насколько риторика ареопагитских и максимовских писаний является «платонической» в ее «пространственном» и «вертикальном» языке? У нее были причины не только культурологического и стилистического характера, но она хорошо чувствовала, что «иконическое» бытие Церкви онтологически всеобъемлюще, что означает: обязательно выражается как «пространственными», так и «временными» категориями. В этом смысле «платоническая» ареопагитская «пространственность», как и «пространственно-временная» иконичность Максима по сути имеют своей целью не освящать или спасать дихотомии (какое создается впечатление при чтении интерпретаций митр. Зизиуласа), но привести этот фундаментальный опыт человеческого существования (различие между «здесь» и «там», «сейчас» и «тогда») одним всеобъемлющим видением в связь с христианской иконоонтологией. Ареопагитский пансимволизм делает это в некоторой степени односторонне, как из-за

доминирования «пространственного» языка, так и из-за «слабости» педагогическо-гносеологической связи небесной и земной реальностей (одна иконическо-символическая «онтология» у Ареопагита больше угадывается, нежели прочитывается). Однако аллергия Зизиуласа на «разделения», в особенности «пространственные», в его иконической онтологии как раз повторяет предположенную «ошибку», приписываемую платонизму: она поляризует различие, выдвигая один аспект пространственно-временного человеческого существования, как более «богоподобный» для пришествия Царства Божия. Тем не менее Максим в своей онтологии сознательно использует как «пространственный», так и «временной» язык и не только описывает способ нашего познания присутствия Царства «здесь и сейчас» (как Ареопагит), так же как и не отождествляет пришествие только с событием Литургии (чего особенно держится митрополит Пергамский), но описывает, каким именно образом Церковь является иконой Царства. Конечно, речь идет о богословских акцентах, значение которых, безусловно, не доходит до области доктринальных различий. Из ареопагитской «иконологии» вскоре была разработана целая символическая онтология, и митрополит Пергамский, несмотря на подчеркивание событий Литургии как реализации Церкви в других писаниях, дает свое видение бытия Церкви и подчеркивает необходимость того, чтобы его теология не воспринималась как своего рода эсхатологический эскапизм, как побег «от времени и пространства», а как вера в то, что все творение со временем и пространством преобразуются Царством Божиим⁴⁴. Однако так же, как будущее ареопагитского пансимволизма определялось скорее «платоническим климатом», чем содержанием корпуса, так и ради более полной картины всей проблемы «пространственного» и «временного» у митрополита Зизиуласа необходимо напоминание и целостности мышления и свидетельствования Максима. «Иконическая онтология» Максима тогда покажется нам более полной, целостной, чем один ее аспект, дорогой митрополиту Пергамскому. А опыт чтения напомнит нам,

⁴⁴ Зизиулас *И.* Евхаристија и Царство Божије. С. 37–38.

насколько иногда необходимо проверять контекст и рассматривать более широкую картину использования конкретной цитаты отца в неопатристическом богословии. Этим не умаляется заслуга новоотеческих мыслителей, которые напоминают нам, что надо приступать к святым отцам творчески, но также подлинным и целостным образом.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Аверинцев С. С.* Ad fontes. Огледи из историје византијске патристичке философије. Београд, 2017.
- Алипије (Катаљски Бороздин), архим., Исација (Белов), архим.* Догматско богословље. Вршац, 2003.
- Бајервалтес В.* Платонизам у хришћанству // Платонизам у хришћанству. Нови Сад, 2009.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения (с толкованием Максима Исповедника). Алетея: Издательство Олега Абышко, 2002.
- Ђого Д.* Христос – митос – есхатон (једно православно читање Рудолфа Бултмана и Јиргена Молтмана). Београд, 2011.
- Зизиулас Ј.* Битије Бога и битије човека // Видослов. 2003. № 10/23. С. 58–59.
- Зизиулас Ј.* Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века. Нови Сад, 1997.
- Зизиулас Ј.* Евхаристија и Царство Божије // Беседа. 2004. № 6.
- Зизиулас Ј.* Јелинизам и хришћанство сусрет два света. Београд, 2008.
- Зизиулас Ј.* Света Евхаристија и Црква // Литургијско богословље – савремени огледи. Београд, 2013.
- Јагазоглу С.* Иконична онтологија // Отачник. 2009. № 1.
- Јанарас Х.* Философија из новог угла. Врњачка Бања, 2000.
- Јевремовић П.* Прокло и Свети Максим Исповедник // АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 342–357.
- Јустин Поповић.* Догматика православне Цркве. Београд, 1978. Књ. 3.
- Иларион (Алфеев), игум.* Тајна вере – увод у православно догматско богословље. Краљево, 2003.
- Крциновић Д.* Проблем стварања у Платоновом Тимеју и у Шестодневу Василија Великога. Београд, 2017.
- Лаут Е.* Извори хришћанског мистичког Предања од Платона до Псеудо-Дионисија Ареопагита. Београд; Карловац, 2009.
- Лаут Е.* Дионисије Ареопагит. Београд, 2009.
- Ларше Ж.-К.* Схватање божанских енергија и логоса код Светог Максима Исповедника и платоновска теорија идеја // АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 332–336.
- Максим Исповједник, св.* Мистагогија // АРХИ КАΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI/XXII. Никшић, 2006. С. 157.
- Максим Исповедник, св.* Живот и избор из дела са уводима, схолијама и студијама. Врњци; Требиње; Лос Анђелес, 2012.
- Максим Исповедник.* О разним недоумицама. Нови Сад, 2017.
- Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. Сергиев Посад, 1912; Москва, 2010р. Т. 2.
- Никола Кавасила, св.* Тумачење Свете Литургије. Нови Сад, 2002.
- Папаниколау А.* Бити са Богом. Тројица, апофатичко богословље и богочовечанска заједница. Требиње, 2012.
- Пеликан Ј.* Хришћанско Предање – Историја развоја догмата. Београд, 2010. Т. 2: Дух источног Хришћанства (од 600. до 1700. године).
- Тунберг Л.* Микрокосмос и посредник. Теолошка антропологија светог Максима Исповедника. Београд; Шибеник, 2008.

Is it necessary to save the iconic ontology from Platonism? About one reading of the iconic ontology of St. Maxim of the Confessor by I. Zizioulas

Djogo Darko

Doctor of Theology, Professor,
Dean of the St. Basil's Orthodox Theological Faculty of the
Ostrog University of East Sarajevo (Foča, Republika Srpska)

FOR CITATION: *Djogo D.* Is it necessary to save the iconic ontology from Platonism? About one reading of the iconic ontology of St. Maxim of the Confessor by I. Zizioulas / Transl.: B. Kovačević // Bogoslov. 2024. № 4 (4). P. 119–150. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.90.87.006

ABSTRACT The article discusses the topic of eschatology and iconic ontology in Orthodox theology. The reason for the discussion is St. Maximus the Confessor's commentary on the explanation of liturgical symbolism in the corpus Areopagiticus. Metropolitan John Zizioulas considers the position of the Areopagite and Maximus the Confessor as a platonic influence that contradicts the biblical perception of both worship and eschatology in general, and needs to be adjusted. The author examines the problem of the «platonic» influence on Christian liturgical symbolism and iconic ontology and epistemology, as well as the problem of reducing Maxim's iconic ontology to a «chronological» aspect.

KEYWORDS: eschatology, iconic ontology, Platonism, Neoplatonism, Dionysius the Areopagite, Corpus Areopagiticum, Maximus the Confessor, John Zizioulas