

УДК 027.13

В.В. Бабич

ИКОНА КАК ВЫРАЖЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье рассмотрена теория иконы (образа), возникшая в процессе становления христианской культуры. Теория образа представлена в качестве возможной универсальной онтологической модели, позволяющей анализировать трансцендентную реальность личности в контексте современного антропологического дискурса. дается анализ некоторых следствий данной антропологической установки, выраженных в области культуры и искусства.

Ключевые слова: личность, сущность, энергия, персонализм, икона, антропология, феноменология, христианская культура.

Современная философская антропология характеризуется критическим подходом к классической теории субъекта, в которой человек определяется как самотождественная и самоценная личность. Подобное понимание человека в XX в. подвергается критике со стороны марксизма, психоанализа, структурализма и ряда других направлений гуманитарного знания.

Современность демонстрирует принципиально новый спектр антропологической проблематики. Впервые в истории становится технически осуществимой трансформация самого себя, собственной природы и конституции (генная инженерия, хирургия, компьютерные технологии, кибернетика). «На этом рубеже возникает необходимость поставить заново едва ли не все базовые вопросы антропологии: о существовании «природы» и возможности «определения» человека, о личности, об идентичности индивидуальной и видовой...» [1. С. 87].

Новой становящейся антропологической реальности не могут отвечать известные классические парадигмы конституции человека, имеющие в своем основании фундаментальные концепты субъекта, субстанции и сущности. Назревает потребность формирования новой парадигмы, основанной на синтезе классической и неклассической онтологии, способной адекватно описать и критически исследовать современную антропологическую реальность.

В условиях построения новой онтологической парадигмы человека, когда предельные основания человеческого бытия подлежат радикальному пересмотру, представляется актуальной проблема преодоления логических и методологических противоречий между элементами эссенциальной и неэссенциальной онтологией, используемыми при конструировании современной антропологической модели. Особую значимость в таком поиске приобретает задача формирования целостного методологического подхода к проблеме анализа философского концепта личности, его места в учении о сущем.

По нашему мнению, обращение к теории иконы (образа), представленной в христианской традиции, на новом этапе развития антропологического дискурса может способствовать решению методологической про-

блемы синтеза онтологических концепций, используемых в рамках классической философской антропологии и некоторых положений неклассической антропологии.

В процессе возникновения и развития христианской культуры и искусства формируется теория иконы (от др.-греч. εἰκών «образ», «изображение»), в системе которой весь явленный мир – это образ трансцендентного Бога. Человека окружали зримые символы незримого мира. Иконы тоже объявлялись символами, являясь «посредником» между миром видимым и миром невидимым. Выстраивалась иерархия образов: первообраз – Бог, единый и сущий, первоначало всего; первый вид образов – Логос, осуществлённое Слово Божье, воплотившееся в Христе; второй вид образа – человек. Но если Бог невидим, неописуем и непознаваем, как приблизиться к нему человеку? Необходимы какие-то образы Бога, которые могут быть поняты людьми [2. С. 82].

Иоанн Дамаскин считал, что воплощение Второй Ипостаси Св. Троицы можно рассматривать как явленный образ Бога Отца: «Сын есть живое, естественное и во всём сходное изображение невидимого Бога, нося в себе самом всего Отца» [3. С. 7]. Позже при развитии христианского богословия икона стала выражать трансцендентно-имманентное присутствие Божества в мире. Однако христианские мыслители часто подчёркивали, что не во всём образ подобен первообразу, символ не обладает непосредственным сходством с тем, что он символизирует. В период иконоборческих споров сторонниками развития онтологической теории образа утверждалась не назидательная или декоративная роль иконы в качестве предмета искусства («Евангелие для неграмотных»), не факультативная богословская надстройка, не защита обряда или традиции, а речь шла об «истинном исповедании боговоплощения и, следовательно, о христианской антропологии» [4. С. 247].

Икона призвана выразить личность святого или Христа, т.е. то, что находится вне природного горизонта, поэтому главное в иконе есть «выражение невидимого», тайного. Иоанн Дамаскин определяет икону следующим образом: «Иконы суть видимое невидимого и не имеющего фигуры, но телесно изображенного из-за слабости понимания нашего» [2. С. 101]. Икона как образ изображаемого первообраза стремится к тому, чтобы представляемый воспринимающим субъектом образ был отсылкой к ипостасному первообразу. «Икона не претендует ни на то, чтобы репрезентировать, ни тем более на то, чтобы конституировать божественную природу; это равнозначно утверждению, согласно различиям, проведенным в патристике, что она направлена на личность (ἡρ3stasi~) и лицо Христа (πρόσωπον)» [5. С. 146–147].

Французский феноменолог Ж.-Л. Марьен в своей работе «Перекрестья видимого», посвященной проблеме образа в современной визуальной культуре, утверждает, что икона выходит из служебного статуса объекта, избегая отождествления с одной простой областью видимого. Икона избегает подобной редукции и обладает очевидной несводимостью к развлекательности и заурядной утилитарности [5. С. 82–84]. Отличие иконы от картины в том, что последняя освобождена от какого-либо оригинала и имеет ценность сама по себе, так как у изображения нет другого оригинала, кроме него самого, и оно производит себя, чтобы выдать за единственный оригинал. Следовательно, картина как образ, не связанный со своим оригиналом или не имею-

щий его, не может содержать отсылку к другой реальности, кроме своей собственной. Изображение на иконе есть форма выражения трансцендентной реальности личности, в ней «оригинал выступает сквозь образную объективность как чистый взгляд, перекрещивающийся с другим взглядом» [5. С. 117].

Понимая образ присутствия в мире как телесный (материальный) образ, способ бытия которого соответствует утверждению «чтобы быть, нужно быть видимым (воспринятым)», Ж.-Л. Марьен ставит вопрос: «Достаточно ли того факта, что оригинал остается невидимым, чтобы деквалифицировать всякий оригинал?» Отвечая на этот вопрос, философ приходит к выводу, что «оригинал» остается несводимым к своему визуализированному образу: «Невидимое наполняет видимое согласно модели иконы, только если оно сначала и до конца остается другим по отношению к невидимому моего собственного взгляда» [5. С. 52]. То есть если картина ограничивается тем, что попросту регистрирует зрелища как реализованные данные сознания на определенном носителе (холст, дерево), то задача иконы – преодолеть дистанцию между видом и невидимым «Другим» (ипостасным первообразом, оригиналом). В соответствии с традициями философии эту дистанцию можно обозначить как дистанцию между атрибутами и субстанцией, между феноменом и вещью в себе, между знаком и референтом, между сущностью и личностью.

Теория «иконы» несет в себе различие онтологических категорий «сущность» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις). Оппонируя данной онтологии, иконоборческое мышление видит в иконе предмет, тождественный изображаемому, из чего следует, что если нет сущностного тождества, то нет и образа.

Иконоборческая полемика обнаружила глубинное философское расхождение в понимании принципа соотношения между предметами и их образами у иконоборцев и иконопочитателей. Для иконоборцев существовало только два соотношения между предметами: их сущностное тождество или различие. Для сторонников иконопочитания при различии природ (сущностей) вещей между предметами могла сохраняться онтологическая связь, выражаемая через понятие воипостасного¹ бытия. Феодор Студит, объясняя допустимость подобного положения, апеллирует к онтологической структуре Святой Троицы: лица Святой Троицы ипостасно отличны друг от друга, но тождественны по сущности. В иконе же, напротив, природы образа и первообраза различны, но личности тождественны. «Как там (в Троице) Христос отличен от Своего Отца ипостасью (личностью), так здесь (в иконе) Он отличается от Своего собственного изображения сущностью» [6. С. 97].

Таким образом, теория иконы, разделяя категории «ипостась» и «сущность», стремилась к выражению ипостаси (личности) Христа или святого, используя для этого визуальное воздействие и обозначая неотчуждаемое имя (ипостасную идиому) изображаемого. «Для Иоанна Дамаскина совершенно очевидна связь между почитанием икон и почитанием святых. Для него образ и личность связаны не с сущностью, а с подобием и единством имени» [7. С. 160].

¹ От греческого слова *ὑπολόγιστος*, введенного в богословский дискурс Леонтием Византийским (VI–VII в.), обозначающее бытие, существующее в ипостаси или личности. Под «*ὑπολόγιστος*» понимается сущность (природа), не имеющая собственной ипостаси и получающая действительное существование через ее восприятие другой ипостасью.

Значительную часть своих трудов иконопочитатели посвящали вопросу об онтологической связи образа и первообраза, здесь на первое место выходит проблема ипостасного бытия, выражаемого с помощью имени. «Моментом превращения изображения в икону считалось надписание на ней имени соответствующего образа. Без этой надписи икона, изготовленная по всем канонам иконописания, не воспринималась как достоверный образ» [7. С. 160]. Таким образом, теория иконы, рассматривающая личность как трансцендентную часть бытия, обозначенную через имя изображаемого, послужила основой для формирования базовых идейных положений онтологической теории имени (номенология).

В христианской антропологии человек может быть рассмотрен как носитель «образа Бога», через понятие иконы [2. С. 82]. В подобной модели иконы психосоматическая природная конституция человека интерпретируется как «образ» личности, согласно которой «я есть» и «как я есть» потому, что «я видим» и «как я видим». Воипостасная природа человека начинает пониматься как «образ», благодаря которому «Я» становится доступным для восприятия другими.

Понимая икону как явленную трансцендентность, опираясь на разделение в христианском дискурсе онтологических категорий «личность», «сущность» и «энергия», можно описать проявления человека, используя термин С.С. Хоружего «энергийный образ». По мнению С.С. Хоружего, «энергийный образ» – это энергийная проекция человеческого существа, образованная непрерывно меняющимся множеством энергий человека. В такой трактовке человек, будучи личностью, выступает «самодеятельным центром», разнонаправленные и разнородные энергии которого определяются в своих взаимодействующих выступлениях как следствия деятельности этого «центра», в совокупности образуя подвижную систему, меняющуюся конфигурацию – проекцию человека в плане энергий [8. С. 54]. В подобной интерпретации личность есть «центр» организованных энергийных актов, который создает и конфигурирует энергийную проекцию человека. При этом личность обнаруживает себя в наличном бытии, в персонифицированных активностях, обозначенных нами как «антропологические энергии». Энергии относятся к личности как действие к действующему лицу. Каждое индивидуальное персонифицированное энергийное проявление (совокупность которых составляет «энергийный образ человека») выражает ситуативную идентичность «энергийного образа» личности. Таким образом, личность становится доступной восприятию в энергийной проекции, можно утверждать, что энергийная проекция есть икона (образ) личности человека.

Такая антропологическая установка находит отражение в области культуры и искусства. Античное искусство исчерпывалось констатацией природы как предельного основания бытия, в результате утверждалось, что все существует только в космосе, он сам себя выражает и является Абсолютом. Анализируя представленное в искусстве, различие античной и христианской онтологии, А.Ф. Лосев писал: «Если возражать против того, что космическое тело в основе всего, то это возражение исходит уже из принципов неантичных» [9. С. 159–160]. В ходе исследований А.Ф. Лосев приходит к выводу, что античная культура основана на «внеличностном космологизме». Поэтому задачей античного искусства было

следовать предназначению природы, искусству надлежало стремиться к тому совершенству, на которое указывала красота природы, но которое в своей полноте не было достигнуто. Другими словами, цель искусства – поиск и осуществление идеальной природной красоты.

Отсюда становится понятным реализм эпох Античности и Возрождения как попытка завершить то, что не смогла свершить природа. Природная красота являлась выражением гармонии космического порядка, она равнозначна добру и физическому совершенству человека. Античная скульптура, стремясь выразить внешние природные проявления характера человека, красоту физического тела или его социальную роль, не обращалась к экзистенциальному горизонту антропологической реальности. В противоположность античной скульптуре христианское искусство через создание иконы как образа ипостаси первообраза стремилось явить трансцендентную реальность личности. Такая ориентация на личность и имя изображаемого святого имела целью выражение экзистенциальной аутентичной роли человека или Христа. Позднее подобный взгляд на трансцендентный необъектный горизонт изображаемого был воспринят традицией русского авангарда [10. С. 141–187].

Исходя из всего сказанного, мы можем утверждать, что икона является не только феноменом христианского изобразительного искусства, но и, осмысляясь в контексте христианской традиции, образует универсальную онтологическую теорию образа, позволяющую анализировать трансцендентную реальность личности в контексте современного антропологического дискурса.

Представленная антропологическая установка позволяет использовать элементы христианского антропологического дискурса классической и синергийной (неклассической) антропологии для конструирования современной антропологической модели, не входя в логическое противоречие. Данный методологический подход применим к широкому спектру антропологической проблематики, отвечающей на вопрос определения самотождественности человека и границ проявления его природы.

Литература

1. Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // *Философские науки*. 2008. № 2. С. 82–100.
2. Гаврилина Л.М. Русская культура : Проблемы, феномены, историческая типология : учеб. пособие. Калининград : Калинингр. ун-т, 1999. 98 с.
3. Иоанн Дамаскин, преп. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы и изображения / пер. с греч. Репринт. изд. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра: РФМ, 1993. 168 с.
4. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Репринт. изд., ориг. Париж: ИМКА-Пресс, 1931; Москва: Паломник, 1992. 262 с.
5. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. М. : Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
6. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: Даръ, 2008. 480 с.
7. Лескин Д.Ю. Апофатизм Дионисия Ареопагита и византийская теория образа как идейные истоки онтологической теории имени // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2009. С. 155–163.
8. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии. Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / под ред. С.С. Хоружего. М. : Ди-Дик, 1995. С. 42–150.
9. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М. : Политиздат, 1988. 366 с.
10. Левина Т.В. Абстракция и икона : метафизический реализм в русском искусстве // *Архитектура*. 2011. № 1. С. 141–187.