

УДК 27-526.62+165.023.1

DOI: 10.18523/2617-8907.2021.4.64-69

Тіна Мосякіна

ТЕОРІЯ ІКОНИ ХРИСТОСА ЯННАРАСА

У статті проаналізовано феномен ікони як категорії пізнання з огляду на основні постулати Х. Яннараса, а також умови функціонування іконологічного реєстру мови. Виявлено зв'язок між істиною та іконою, а також специфіку першої, що полягає в особистісності та існуванні її у сфері розділеного досвіду. Здійснено аналіз апофатичності ікони в тлумаченні Х. Яннараса, а також впливу зрілої теорії ікони на формування антропологічного погляду «зсередини» іконологічної мови. Зроблено висновок, що рух від екстазу до аскези як від естетичного до етичного є визначальним для православної кенотичної антропології.

Ключові слова: ікона, теорія ікони, іконологічна мова, ерос, апофатизм, кенозис, кенотична антропологія.

Постановка проблеми. Ікона завжди привертала увагу дослідників та неминуче зумовлювала чергову побудову окремої теорії образу навколо зображень Христа, Богородиці та святих. Вона й досі викликає інтерес і західноєвропейських дослідників, і секулярних мистецтвознавців, і, власне, митців як феномен, що виходить за межі лише образотворчих практик.

Іконошанування та іконоборництво як поняття також давно вийшли за межі лише характеристики релігійно-політичних рухів у Візантії. Зокрема, принципом іконоклазму описують такі різні явища, як римські практики *damnatio memoriae* (Elsner 2012, 370) та мистецтво авангарду (Гройс 2009). Венератії ікон також присвячено чимало досліджень, деякі з них проводять цікаві розмежування між іконошануванням та іконопоклонством. Останнє як поклоніння лише деяким типам зображень та відокремлення ікон від інших образів лише чіткіше відокремлює «духовний» та «матеріальний» світи в дусі дуалізму (Rumrza 2020, 2), а отже суперечить християнським принципам.

Ікона уможливила не лише появу нового виміру мистецтва, а й дала поштовх новим видам рефлексії щодо людини та її сутності. Перенесення теорії ікони із суто богословської площини на площину антропологічну стає можливим після появи питання, оберненого обличчям до ікони, а не до глядача, тобто зсередини іконологічної мови. Розглядаючи не стільки і не тільки специфіку ікони як зображення і людину не лише як суб'єкта пізнавальної діяльності, такі запитання вимагають досвіду *Einführung*. Зокрема, аналіз іконологічного типу мислення здійснює Г. Померанц, відсилаючи в таких системах до уподібнення художньому ідеалу поведінки (Померанц 1995). Етику іконошанувальницького типу мислення описує і Н. Гаврюшин, наголошуючи на іконічності не лише окремого типу зображень, а й усього, що містить відблиск образу Творця (Гаврюшин 1995, с. 53).

У зв'язку з цим переосмислення феномену ікони грецьким богословом та філософом Христосом Яннарасом здається нам не лише черговою вдалою спробою синтезу попередніх

пластів теоретизування, а й потенційно цікавим джерелом для майбутніх мистецтвознавчих, культурологічних та філософських розвідок.

Метою статті є аналіз трактування феномену ікони Х. Яннарасом як категорії пізнання. Також стаття має на меті увиразнення антропологічних підходів, що беруть свої витoki з теорії ікони.

Виклад основного матеріалу. Походячи від грецького *εἰκών*, слово «ікона» радше втратило, ніж набуло тих численних відтінків, що воно мало в грецькому оригіналі (Лєпахін 2001, с. 7). Зокрема, для нас важливими будуть такі значення, як «образ» та «уподібнення». Якщо перше значення відсилає нас до сталого та передданого, то друге – вказує на шлях та зусилля, необхідні для очищення чи розкриття образу в собі (Климов 2018, с. 21). Таке поєднання сталого, даного та динамічного дає змогу уникати прагматичного підходу до істини як предмета умогляду чи володіння.

Грунтуючись на здобутках грецької думки ранньо- та середньовізантійської епохи, Яннарас розглядає істину передовсім як стосунки, а відкриття істини – як безпосередню особистісну близькість. Така істина не може бути статичною чи певним оформленим готовим знанням, що потребує лише завоювання або досягнення. Істина є живою та особистісною.

Способом наближення, що робить Особистість доступною пізнанню, для Яннараса є Ерос як екстатичне самоперевершення, аскетичне самовідречення від індивідуальної самодостатності в бутті. Тобто Ерос – це спосіб або ж шлях, що може вести до міжособистісних стосунків із абсолютно Іншим.

З огляду на це людина, створена за образом Божим, також передовсім є особистістю. А особистість етимологічно (*πρόσωπον*) означає, що людина обличчям звернена до когось, що вона у взаєминах, у зв'язку з Іншим.

Як же Яннарас розглядає ікону і чому його теорія ікони є особливою? Він намагається відійти від розуміння ікони як лише моделі дійсності, чи лише відображення подій і предметів, чи лише алегорії-іносказання, що співвідноситься з якоюсь реальністю чи ідеєю. Яннарас вводить ікону в гносеологічну площину та розглядає її як категорію пізнання.

Ікона не замикається у своїх межах та не презентує деяке статичне означуване. Не підмінює вона й реальний предмет чи подію. Згідно з Яннарасом ікона є енергією особистості, кличе до спілкування. Він також порівнює ікону з поняттям (*έννοια*) та з логічним співвідношенням

(*λογική συσχέτιση*), що пов'язані з умоглядним схоплюванням сутності, та окреслює специфіку ікони в досвіді причетності. Для підтвердження своїх слів Яннарас наводить думку Святих Отців: «...ікона являє собою семантику такого пізнання, зняряддям якого служить не часткова і фрагментарна здатність мислення-осмислення, а вся людина в її буттєвій цілісності, в єдності розуму і серця, слова і діла, етосу і буття» (Яннарас 2006, с. 240).

Як тоді може функціонувати іконологічна мова? Яннарас підтверджує, що ще з давньогрецьких часів роль візуального сприйняття, важливість функції зору в пізнанні була визначальною. Проте щодо іконологічної мови він розглядає не тільки візуальні надбання, а й богословські та поетичні твори візантійської доби, роблячи певні висновки.

Зокрема, мова функціонує іконологічно, коли долає автономію понять. Для цього потрібно уникати зведення означуваного до установленної семантики означника. Іконологічна мова долає умовний характер слів за допомогою антитетичного вживання понять. Вживаються понятійно-мовні суперечності, які водночас не є логічними суперечностями.

Часто вдаються до самозаперечення і самоспростування понять для того, аби стало можливим їх подолання (наприклад, застосовують такі вислови, як-от: «надсутнісна сутність», «невиговна мова», «безіменне ім'я», «надбожественна божественність» чи «надпочатковий початок»). Такі суперечності допомагають долати об'єктивізацію смислів.

Окрім того, що іконологічна мова функціонує в поетично-апофатичному модусі, і саму ікону можна вважати апофатичною, оскільки вона має здатність виводити за межі самої себе (Лимонченко 2015, с. 103–104). Тут апофатизм розглядається не лише як *via negativa*. Яннарас дає власне визначення апофатизму як такого підходу до істини, що відмовляється надавати вичерпні визначення правди. Остання можлива лише інтєрсуб'єктивно, виникаючи шляхом проживання спільного досвіду (Гупало 2020, с. 421). Апофатичність ікони оберігає істину від об'єктивізації та дозволяє, відповідно, уникати створення «розумових ідолів».

Проте чи не найочевиднішим є наступне, катафатично забарвлене, значення. Ікона стає продовженням та унаочненням догмату Боготілення, прийнятого на Халкідонському соборі. Христологічність ікони стає і основним аргументом іконошанувальників у період іконоборницької смуги. Кенотичний аргумент

самозменшення Бога, де його неопишуваність і неосаяжність стає видимою та близькою в особі Христа, продовжується й переноситься і на реальність зображення. Ікона, кажуть іконошанувальники, можлива, оскільки Христос є реальна Боголюдина. Втілення уможлиблює зображення. Якщо Бог спустошує (*εκένωσεν*) себе, приймаючи людську плоть, то стає можливим і зображення незображуваного. Отже, за таким методом, що має схожість із аналогічним, стає можливим уникнення таких крайнощів апофатики, як акцент на трансцендентності (*αναλογία* як «слово, що виходить за межі»).

Така лінія сприйняття ікони неминує давала й антропологічні паростки. Ікона дає новий вимір мистецтву саме тому, що Христос дав новий вимір самій людині (Шмеман 2007, с. 105). Тож можна вважати, що антропологічна основа імпліцитно була у витоках теорії ікони.

З огляду на зазначене вище можна помітити, що Яннарас слідує за Діонісієм Ареопагітом, стверджуючи, що ікона мусить мати і подібність, і неподібність із Першообразом. Оскільки іконологічна мова використовує антитетичні пари понять, виникає образна подібність та сутнісна неподібність із Першообразом. Це уможлиблює динамічне зображення істини, яке базується на людській здатності до особистісних відносин з означуваним.

Делікатність ікони полягає в ще одному парадоксі: вона одночасно і показує, і приховує істину. Оскільки Прообраз є трансцендентним та непізнаваним, його особистісна унікальність може бути пізнана як подія особистісної зустрічі. Яннарас, як і його попередники, у такій події наголошує на першості благодаті, а не людських зусиль. Це дозволяє уникнути моралістичного спрощеного розуміння феномену іконологічного. Нерозривність естетичного та етичного змальовується так: зображення Христа чи святих є заклик до участі в особистісному способі буття, а пізнавальний перехід до Першообразу можливий як подія динамічної відповіді на цей заклик, тобто як етичне зусилля.

Іконологічне висловлювання є, відповідно, знаком і заклик до не обмеженого, а цілісного бачення істини кенотичної любові, що не вимагає, але викликає несиметричний порух і з боку людини. Одночасно таке висловлювання приховує істину у разі наближення до неї з «інструментом заданої лінгвістичної «семантики» (*«με το οργανο της δεδομενης γλωσσικης «σημαντικης»*)» (Яннарас 2006, с. 250). Ікона оберегає таїну, дистанцію до Бога, не робить його

присвоєним, близьким, тобто черговим ідолом Бога, не опредмечуючи істину до чергового об'єкта умогляду.

Отже, аналогічність ікони дає змогу їй і проявляти, і приховувати істину. Враховуючи обмеженість людської здатності до пізнання, іконологічна мова передбачає динамічне сходження до осягнення безобразних істин, відштовхуючись від тих образів, що є доступними для людини. Не переконання, а «показування» було та є як у сакральному просторі християнського храму, так і в антропологічній реальності.

Яннарас не лише описує специфіку іконологічної мови та феномену ікони, а й робить антропологічні насічки, описуючи наближення до істини «зсередини» іконологічної мови. Таке наближення потребує відмови від автономності та самодостатності індивіда, а отже певної аскетичної практики. Це можна назвати «етикою творчості», як описав би такий шлях Б. Вишеславцев, де людина постає художником самого себе в процесі очищення Божого образу в собі.

Отже, якщо спробувати описати іконологічну мову за Яннарасом, можна виділити такі її особливості:

- вона уможлиблює переведення Богопізнання в поетичний режим для описання та зображення незображуваного. Тут Яннарас порівнює ікону з поетично організованою мовою гімну-хвали;
- ікона зображає не природу (сутність), а іпостась;
- ікона пропонує антропологічну формулу пізнання, за вихідний принцип вона приймає апофатизм як екзистенційну позицію;
- ікона нерозривно пов'язана з апофатичною лінією в теології, проте уникає її крайнощів, використовуючи аналогічний метод;
- пізнавальна функція ікони не обмежується лише одним рівнем сприйняття, а охоплює людину цілісно (чуттєвий, логічний та розумоосаяжний рівні);
- ікона пов'язана з динамічним та безперестанним пізнанням істини.

Як уже було зазначено, феномен ікони базується на принципі уподібнення образу до Першообразу. Така аргументація іконошанувальників ґрунтується, зокрема, і на такому: саме слово «ікона» вживається у Старому Заповіті, де описано створення людини (Бут. 1, 27; Бут. 9, 6), у Новому ж – часто стосується самого Христа (Кол. 1, 15; 1 Кор. 11, 7; 2 Кор. 4, 4). Різниця в тому, що Христос є Образом Бога невидимого, а Адама створено «згідно з» образом (*ката*) (Лепакін 2001, с. 9).

Принцип уподібнення в антропології детально розглянуто в контексті католицької містичної традиції (Тома Кемпійський, Тереза Авільська, Йоан від Хреста). Ба більше, сам Яннарас заперечує існування такого на православному ґрунті, загалом розглядаючи її як особисту набожність та сприймаючи негативно (Редин 2018, с. 129). Яннарас, зокрема, критикує підхід до Писання як до джерела морального виправлення та розвитку. Вочевидь, Яннарас критикує чергову редукцію Бога до «розумного ідола» або ж редукцію до етичного/моралістичного.

Такі спрощення неминуче виникають у сфері взаємин людини з Богом, як і надмірності венерації ікон чи іконоклазму. Естетично-споглядальна редукція в розгляді іконологічно тісно пов'язана з пантеїстичними інтенціями до розчинення Логосу у світі та зі сприйняттям божества як доособистісного начала. Індивідуальний містичний досвід, не пов'язаний із метанойєю, може ставати самоціллю та ідолом. Важливим тут є те, що він впливає із зусиль людини, а отже базується на ритуалі та має на меті оволодіння істиною. Досягнення певного «божественного» стану або ж осягнення певної інформації для здобуття влади є протилежними до специфіки іконологічного, де краса як неочікувана випадковість здатна завдати рани, утворити пустоту та залишити свій об'єкт у стані розгубленості.

Споглядання ікони не є відстороненою безпристрасною медитативною практикою. Зокрема, Д. Б. Харт протиставляє щирість і глибину бажання стану безпристрасного споглядання, що видається нам важливим зауваженням (Харт 2010, с. 29–30). Коли ми маємо на увазі споглядальну специфіку іконологічного мислення, то тут споглядання постає не як розчинення, властиве архаїчним практикам, а як зосередження на тут-присутності у моменті вияву краси віддзеркаленого образу Бога.

Моралістичне ж спрощення пов'язане із секуляризацією та антропологічною редукцією християнських істин. Саме його вбачає Яннарас у традиції «уподібнення Христу». Зосередження уваги на власних аскетичних зусиллях, що мало пов'язані з особистісним виміром спілкування, переводить фокус із взаємин на окремі людські якості. Акцентуація на практиці як засобі для самоподолання, боротьби з собою як боротьби із сотвореним призводить до того, що Бог залишається гранично віддаленим і непізнаваним. Матерія ж залишається без своєї гідності як творіння.

Водночас ікона «вакцинує» теологію від тенденції до гностицизму. Це відбувається шляхом певної космодицеї, де світ явлений як театр Божественної слави, а не занепале творіння. Слідування ж за Христом є кенотичною відповіддю у структурі іконологічного мислення, а не умовою отримання благ чи вдосконалення чеснот. Таку аскетичну практику можна порівняти з вільною художньою творчістю. Подвижницьке життя як «духовний живопис» описує і В. Лепакін (2001, с. 102–104). Християнин як художник радше не нашаровує мазки, а розчищає образ Божий шляхом самотрансцендування.

Ставлення до іншого як до Іншого є характерним етичним висновком із теорії ікони, що вбачає образ Божий у кожному створінні. Як зазначає митр. А. Сурожський: «Перед тим як стати святим, стань людиною». Вбачання у ближньому образу Божого, а також проживання спільного розділеного досвіду є одним із принципів і передумов уникнення згаданої вище моралістичної редукції. Уподібнення в любові схоже: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою». Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мф. 22:37-39).

Прямо чи зворотно, але, з огляду на трактування Яннараса, теорія ікони неможлива без усвідомлення першості особистісних стосунків над власною ідентичністю. Розводячи поняття «особистості» та «індивіда» в душі персоналізму, Яннарас наголошує на первинності спілкування та причетності над замкненою автономною самістю. Особистість є динамічною та постійно буде себе шляхом Богоспілкування. Ікона як шлях, що веде до такого спілкування, здійснює кенотичний акт самозречення, стаючи прозорою для світла Першообразу.

Висновки. Теорія ікони Х. Яннараса базується на особистісному способі існування Першообразу, а також на уявленні про істину як про особистісну близькість. Відповідно до цього уявлення, де істина не є опредмеченою та зведеною до об'єкта умогляду, іконічний спосіб переконання є доцільнішим за такий формально-логічний. Зримість і наочність ікони дають змогу пояснювати християнські догмати в доступний для всіх спосіб, а застосування поетичної мови дає змогу досягти ефекту одночасного відкриття та приховування істини.

Вписана в літургійну й молитовну практику, ікона як зображення не є окремим мистецьким твором і не має лише утилітарної функції. Межі

живання терміна залежать, імовірно, від здатності дослідника вбачати образ Божий у його творінні. Зосередившись на антропологічній

проблематиці, ми оминули, зокрема, екологічну. Утім, уже наявні задані вектори для майбутніх досліджень.

Список використаної літератури

- Гаврюшин Н. К. Христианство и экология. *Христианство и культура сегодня. Cristianesimo e cultura oggi*. Москва : Итальянский Институт Культуры, 1995. С. 174–184.
- Гройс Б. Е. Куратор как иконоборец. *Художественный журнал*. 2009. № 73–74. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/20/article/291> (дата обращения: 28.02.2021).
- Гупало М. Рец. на кн.: S. Mitralaxis. Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. Львів, 2020. Вип. 7. С. 419–425.
- Климков О. С. О различии воззрений на образ и подобие Бога в восточной патристике. *НПЖ «Диалог»*. 2018. № 2 (11). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-razlichii-vozzreniy-na-obraz-i-podobie-boga-v-vostochnoy-patristike> (дата обращения: 28.02.2021).
- Лепакхин В. Икона та іконічність. Львів : Свічадо, 2001. 288 с.
- Лимонченко В. В. Апофатический путь: мрак или свет? (Осмысление апофатического пути в богословии В. Н. Лосского). *Грані*. 2015. № 4. С. 100–106.
- Померанц Г. С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем. *Высшая школа экономики и управления* : вебсайт. URL: http://liv.piramidin.com/publ/Pomerants_G/ikonologicheskoe.htm (дата обращения: 18.01.2020).
- Редин Н. А. Что такое богословие подражания Христу? *Вестник РХГА*. 2018. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-bogoslovie-podrazhaniya-hristu> (дата обращения: 24.01.2021).
- Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины. Москва : ББИ, 2010. 673 с.
- Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Москва : Паломник, 2007. 399 с.
- Γιανναράς Χ. Το Πρόσωπο και ο Έρως. Εκδόσεις Δομος, 2006. 374 σ.
- Elsner J. Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium. *The Art Bulletin*. 2012. Vol. 94, no. 3. P. 368–394.
- Rumpza S. Longing in the flesh: a phenomenological account of icon veneration. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2020. Vol. 81(5). P. 466–484.

References

- Elsner, Jas. 2012. "Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium." *The Art Bulletin* 94(3): 368–94. <https://doi.org/10.1080/00043079.2012.10786048>
- Gavryushin, Nikolai. 1995. "Christianity and ecology." In *Christianity and Culture Today. Cristianesimo e cultura oggi*, 174–84. Moscow: Italian Institute of Culture [in Russian].
- Groys, Boris. 2009. "Curator as an iconoclast." *Moscow Art Magazine* 73–4. <http://moscowartmagazine.com/issue/20/article/291> [in Russian].
- Hart, David Bentley. 2010. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Moscow: BVI [in Russian].
- Hupalo, Mariia. 2020. Book review: S. Mitralaxis. Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time. *Analecta of the UCU. Series: Theology* 7: 419–25. https://nz-theology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2020/06/r3_gupalo_419-425.pdf [in Ukrainian].
- Klimkov, Oleg. 2018. "On the difference of views on the image and likeness of God in Eastern Patristics." *Dialogue* 2(11). <https://cyberleninka.ru/article/n/o-razlichii-vozzreniy-na-obraz-i-podobie-boga-v-vostochnoy-patristike> [in Russian].
- Lepakhin, Valerii. 2001. *Icon and iconicity*. Lviv: Svichado [in Ukrainian].
- Limonchenko, Vira. 2015. "Apophatic way: darkness or light? (interpretation of the apophatic way in the theology of V. N. Lossky)." *Grani* 4: 100–6. <https://core.ac.uk/download/pdf/268616743.pdf> [in Russian].
- Pomerants, Grigori. 1995. "Iconological thinking as a system and dialogue of semiotic systems." http://liv.piramidin.com/publ/Pomerants_G/ikonologicheskoe.htm [in Russian].
- Redin, Nikolai. 2018. "What is theology of Christ imitation?" *Bulletin of the Russian Christian Academy of Humanities* 2. <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-bogoslovie-podrazhaniya-hristu> [in Russian].
- Rumpza, Stephanie. 2020. "Longing in the flesh: a phenomenological account of icon veneration." *International Journal of Philosophy and Theology* 81(5): 466–84. <https://doi.org/10.1080/021692327.2020.1815559>
- Schmemmann, Alexander, protopresbyter. 2007. *The historical path of Orthodoxy*. Moscow: Palomnik [in Russian].
- Yannaras, Christos. 2006. *Person and Eros*. Domos Publications [in Greek].

Tina Mosiakina

THEORY OF THE ICON OF CHRISTOS YANNARAS

The article regards the phenomenon of the icon in the interpretation of Greek theologian and philosopher Christos Yannaras. His work *Personality and Eros* is taken as a basis, where the author describes this phenomenon, based on a thorough body of works of Orthodox thought.

The icon is primarily considered not only as a model of reality, reflection or image of events and objects, or allegory-allegory; attention is focused on the icon as a category of cognition. The study traces the conditions of functioning of the iconological language, as well as its connection with apophatic and cataphatic theological thought. The specifics of the poetics of the iconological language are also revealed, aiming at both concealment and elucidation of the truth.

An attempt is also made to transfer the theory of the icon to the anthropological plane, in accordance with the erotic gesture of self-denial. The focus is on the aesthetic component of the iconic perception not only of icons but also of other phenomena of art or the surrounding world. Thus, owing to the derivatives of the theory of the icon, the analysis of art in the anthropological plane is carried out.

Possible types of reduction of the iconological language according to the function of the icon as a means of cognition are also revealed. In this regard, the significance of the so-called 'theology of assimilation' and its possible connection with the moralistic reduction in the interpretation of Ch. Yannaras are analyzed. On the other hand, aesthetic reduction is also described, which, in turn, has the ability to provoke iconoclastic resistance.

Thus, the aim of the work is to study the phenomenon of the icon as a category of knowledge in the works of Ch. Yannaras, as well as to consider the icon and the iconological language in their connection with issues of the aesthetic and anthropological nature.

Keywords: icon, theory of icon, iconological language, eros, apophaticism, kenosis, kenotic anthropology.

Матеріал надійшов 28.02.2021



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)