№ 34: ЛИЦЕМ ДО ЛИЦЯ

Побачити незриме: короткий виклад феноменології ікони

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН МАНУССАКІС

5 ЧЕРВНЯ 2019

Уривок із доповіді, прочитаної під час симпозіуму з християнської естетики у Стенфордському університеті 2015 року.

Фото: Lawrence Lew OP

Коли я готувався до цієї доповіді, один із організаторів попросив мене надіслати слайди, які будуть використані під час презентації. Цей запит здався мені цілковито логічним, адже

організатори завжди прагнуть переконатися, що все йде за планом. А проте він змусив мене замислитися: чому ми взагалі вважаємо, що треба використовувати слайди? Зрозуміло, що на симпозіумі з естетики християнського образу варто якось показувати й обговорювати приклади, зображення, картини. Однак про що свідчить сама ця ідея? Хтось міг би звинуватити нашу культуру, мовляв, базовану здебільшого на візуальному, видимому, іконічному. Таке припущення звучить іще доречніше тут, у Каліфорнії – фабриці національної уяви, що простягається від Кремнієвої долини й до Голлівуду. Утім, у культурній одержимості візуальним є небагато нового. Майже весь філософський словник – від Платона й до феноменології – апелює до бачення: такі поняття, як теорія (*theoria*), ідея, феномен і мудрість, сягають корінням дієслова «бачити». Грецька мова доміркувалася аж до того, що поєднала дієслова «бачити» і «знати». Тож про одержимість нашої культури баченням можна говорити лише остільки, оскільки вона позначена довгою інтелектуальною історією, що надає першості саме баченню, підносячи його до парадигми знання. Ця традиція простягається аж до початків історії. Згадаймо, наприклад, промовисте тлумачення з біблійної книги Буття: щойно людство вчинило переступ, «відкрилися їм обом очі» (3, 7). Історія починається з розплющення очей і тому розгортається так, як ми знаємо. Зрештою, змій же обіцяв: «Коли скуштуєте його, то *відкриються у вас очі*, і ви станете, як Бог, що знає добро й зло» (Бут 3, 5). Відкриті очі – умова знання. Побачити означає пізнати. Скидається на те, що жадання бачити й показувати – це первісна спокуса, таку саму первобутню, як і перворідний гріх. Будь-яке знання зроджується з оцього жадання бачити, з вуаєристичної, ба навіть порнографічної цікавості.

Якщо так, то слайди справді потрібні, бо ми думаємо й говоримо образами. Навіть слово про Бога, богослов'я, не може бути винятком, адже богослов стверджує, що дещо-таки знає про Бога. Однак відразу стикаємося з низкою парадоксів: що означає пізнати Бога, не «бачачи» Його? Як можна «побачити» Бога, Якого неможливо побачити і Який – за однією з етимологій слова *theos*, що простежує його корені в дієслові *theao*, – сам є *Тим, Хто бачить*? Що вони бачать, бачачи Того, Хто бачить усе?[1]. Чи можна бачити не окремі речі, а саме бачення? Чи є бачення зримим?

Аби побачити, треба бачити те, що неможливо побачити. Я не кажу, що треба побачити незриме; мені йдеться тільки про те, що, аби побачити взагалі бодай щось, треба побачити не тільки те, що видно, а й те, чого *не* видно. Дозвольте пояснити. Аби побачити будівлю, тобто узріти будівлю як таку, мені потрібно не лише розпізнати те, що є прямо перед моїми очима, а і якось «побачити» навіть те, чого не сягає мій зір, а саме приховані від мене боки й кути будівлі. Кожен акт бачення передбачає невидиме. Бачення ніколи не обмежується тим, куди сягає моє око. Я завжди бачу більше[2]. Невидиме (будівля або будь-який інший об'єкт нашого тривимірного світу) не є незримим, адже, рухаючись навколо споруди, я спроможний побачити

ті її боки, що хвилину тому були від мене сховані. Однак якщо я таки обійду будівлю, то її бік, який щойно був переді мною, той раніше видимий бік, унаслідок мого руху стане для мене невидимим. Я не можу *водночас* побачити всі можливі боки й кути об'єкта. Речі цього світу постають перед моїм зором лише частково й поступово, а значить, те, як я їх бачу, позначене так само відсутністю, як і присутністю.

Ось інший приклад: у залитій світлом кімнаті завжди можна побачити те, що проявляє свою видимість, одначе вкрай рідко, якщо взагалі, те, *завдяки чому* речі стають видимими – у цьому випадку йдеться про саме світло. Невидиме – не протилежність видимого, а його умова. Власне кажучи, видиме, являючи свою видимість, нас у певному сенсі засліплює, приховуючи свою причину – невидиме. Інакше кажучи, аби відкрилися речі, видимому необхідно таїтися, залишаючись невидимим[3].

Чи зважимося ми ризикнути й дозволити речам зникнути, аби невидиме проявило себе? Чи по-іншому, повертаючись до вже згаданого зв'язку зору та знання: чи є таке знання, яке опирається спокусі видовищного й наочного, себто знання, яке не прагне бачення?

Про феноменологію ікони

Ці питання скеровують нас до самої суті намагань зрозуміти ікону. Що таке ікона? Чи можна її *побачити*, а якщо так, то чим ікона відрізняється від ідола? Зрештою, обидва слова етимологічно й семантично пов'язані з видимим. Релігійна заборона тесаних образів (Вих 20, 4) і згодом іконоборча полеміка VIII століття об'єднували ікони й ідолів, вважаючи ікони проявом ідолопоклонства.

Сама можливість зображати Бога ускладнює Його пізнання. Бог, якого можна написати, зобразити й уявити – це Бог визначений. А визначення – за визначенням – вказує на обмеження; воно передбачає маркування, утиснення безконечного в межі конечного. Отже, йдеться про неможливість і категоріальну помилку. Чи можна пізнати або зобразити Бога, не здійснюючи концептуального чи якогось іншого ідолопоклонства? Сама можливість існування ікони залежить від можливості існування богослов'я – і навпаки. Відповідь VII Вселенського собору можна стисло резюмувати так: *ікономія* (правила іконопису)[4] нерозривно пов'язана з *економією* (Божий план спасіння людства)[5].

Синтаксис знання, власне, як і бачення, структурований як відстань між суб'єктом і об'єктом

(без відстані, очевидно, немає й бачення, бо предмет, занадто наближений до моїх очей, робить мій зір недієздатним). Я, суб'єкт, бачу й пізнаю певний об'єкт. Навіть у скерованому на самого себе акті пізнання завжди є дуальність, розбіжність між тим, хто пізнає, і пізнаваним. Тож, коли я бачу об'єкт, мій акт сприйняття завжди надсилає мені два типи інформації: я бачу те, що бачу, однак і те, що я той, хто бачить. Іншими словами, я бачу не тільки те, що бачу (об'єкт сприйняття); в акті бачення я також вбачаю *самого себе* як того, хто бачить. У цьому останньому випадку суб'єктно-об'єктну відстань інтерналізує сам суб'єкт, постаючи одночасно як суб'єкт бачення й непрямий об'єкт своєї здатності до сприйняття – однак лише остільки, оскільки бачить себе як того, хто бачить. На це вказує й поняття «совість», бо «со-вість» означає «відати-з»; тобто моє знання про себе самого. Однак зауважте, що таке самопізнання, яке породжує в мені іншість, неможливе, якщо нема когось, хто не є мною – чи то зовнішнього світу, чи то Іншого.

Цей об'єктивований, пасивний залишок суб'єктивності – суб'єкт не як «я», а як *«мене»* – пропонує нам можливість бачення, що уникає й редукції акту до суб'єкта пізнання, й об'єктивації об'єкта пізнання. Справді, можна «бачити», не бачачи; можна «бачити» не лише невидиме, а й те, що неможливо побачити – незриме. Таке бачення незримого разюче відрізняє ікону від ідола й так уможливлює її існування[6]. Ба більше, саме ікона втілює незриме. Таке бачення незримого найнаполегливіше стверджуватиме, що неможливо побачити ікону. Якби її можна було побачити, то ікона (і суб'єкт, який вона зображає) стала б для мене об'єктом, а об'єктивована ікона – це не що інше, як ідол; так само об'єктивований (себто побачений) Бог – це не що інше, як мертвий Бог[7]. Ікона, щоб залишатися іконою, може бути побачена лише свої діяння. Отже, «бачачи» ікону, я не тільки визнаю неможливість такого бачення й засвідчую певну свою сліпоту, а й бачу себе як того, кого бачать, тобто вбачаю в собі діяння, що є наслідком спрямованого на мене погляду Іншого[8].

Серед усіх речей, із якими я зустрічаюсь у світі, обличчя Іншого – привілейований «об'єкт», адже перед Ним я сам припиняю бути суб'єктом – або лише суб'єктом – і визнаю себе об'єктом для Іншого, а Іншого розпізнаю як суб'єкта. Таке розпізнання – результат погляду Іншого[9]. Без Його погляду самосвідомість і такі почуття, як, наприклад, сором і бентега, ніколи не були б можливі, а тим більше зрозумілі. Погляд Іншого впливає на мене, змушуючи дивитися й бачити себе. Саме погляд Іншого робить мене зримим для себе самого. Бо в модусі чистої суб'єктивності я завжди сам на сам із актами моєї свідомості; переді мною горизонт, на якому з'явитися може все, що завгодно, але на якому зникаю я.

Цей горизонт, який мовою мистецтва можна назвати перспективою, розмежовує ікону й ідола. Усе, що з'являється на горизонті моєї свідомості, усе, що відгукується до моєї суб'єктивності,

постає як феномен, як зриме. Перспектива в живописі передбачає привілейовану позицію глядача, суб'єкта – усе «всередині» картини побудоване з урахуванням такого погляду. Картина вимагає лиш одного: «Подивіться на мене!» Вона перетворює себе на суцільно видиму. З іншого боку, ікона не має такої перспективи, і цей недолік заважає нашому погляду. Насправді ж ікона проектує перспективу назовні. Саме це ми йменуємо «зворотною перспективою» (*umgekehrte Perspektive*)[10]. Інверсії класичної феноменологічної моделі (інтенціональності) відповідає інверсія класичної репрезентативної перспективи. Іконописна техніка перевертає модель, засвоєну в епоху Ренесансу: задній план картини окреслює горизонтальна лінія, яка поглинає кожну точку, і так виникає помилкове враження глибини. Усе, розташоване близько до глядача, немов набуває «реальних» розмірів, однак лише остільки, оскільки віддаляється від привілейованої точки зору. Його поглинає невситима відстань, розчахнута між глядачем і віддаленим горизонтом. Ікона, навпаки, проектує горизонт назовні, за і поза глядача, до якого завжди простягається. За зображеною на іконі особою немає нічого, жодного горизонту, адже він уже розташований по інший бік, по наш бік. Утім, змістивши власну перспективу, екстеріоризувавши її, ікона аж ніяк не вимагає, аби її побачили: якщо хто й бачить, то це вона. Ікона, по суті, відмовляється бути об'єктом споглядання, відкидає спроби перетворити її на об'єкт нашого бачення; це ми – *«нас»* у знахідному відмінку – постаємо перед іконою, а не навпаки. Далекі від того, аби бути «вікнами до неба», як їх зазвичай безглуздо називають, – мовляв, через них можна побачити спалах божественного – ікони, самі відмовляючись бути вписаними в горизонт, перетворюють на нього весь світ. Вони не погоджуються бути лише об'єктами, а насамперед відмовляються бути зримими. Перед іконою, як перед ликом Іншого, я розпізнаю себе Його об'єктом, я усвідомлюю, що *мене побачили*.

Паралелізм між іконою й інтерсуб'єктивністю вельми промовистий. Це пояснює, чому ікони зображають тільки людей, особливо Людину par excellence – Бога. Це дозволяє зрозуміти, як ікона взагалі може зобразити людину як особу, а не як об'єкт. Ікона відкриває себе у стосунку, у *просопічних (особових)* взаєминах: ікона – це не що інше, як одкровення *просопічних* взаємин[11].

З англійської переклала Галина Помилуйко.

ДЖОН ПАНТЕЛЕЙМОН МАНУССАКІС 5 ЧЕРВНЯ 2019

Warning: count(): Parameter must be an array or an object that implements Countable in **/home/kairosbo/verbum.com.ua/www/wp-includes/post-template.php** on line **284**

Примітки

1. Перефразовуючи Григорія Двоєслова («Чого не бачать ті, які бачать Того, Хто бачить усе?»), якого цитує Тома Аквінський (Summa Theologica, Ia, q. 12, art. 8).
2. Див. Едмунд Гуссерль, «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії», і Роберт Соколовскі, «Вступ до феноменології».
3. Це робота нудьги і тривоги, яку описує Мартін Гайдеґґер у книжці «Що таке метафізика?». Гайдеґґер більше розмірковує про цю ідея в пізніх роботах, зокрема аналізуючи нудьгу в «Основних поняттях метафізики: Світ, Конечність, Самотність». Про незриме як умову зримого див. книжку Жана-Люка Маріона «Про надлишок: дослідження насичених феноменів».
4. Неологізм «іконomія» взято з книги Марі-Жозе Мондзен «Образ, ікона, економія: візантійські витоки сучасного уявного».
5. Мені спадає на думку один із пунктів оросу II Нікейського собору. Собор урочисто проголошує: «Ми непорушно зберігаємо усі церковні традиції, затверджені письмово або усно; одна з цих традицій заповідає іконопис; адже, згідно з історією євангельської проповіді, він підтверджує істинне, а не примарне втілення Божого Слова, а також слугує нам на користь, бо речі, що взаємно пояснюють одна одну, безсумнівно і взаємно доводять істинність одна одної». Цей пункт не тільки чітко окреслює зв'язок між воплоченням Христа і Його іконою, а й припускає, що ікона не підпорядкована втіленню, а скоріш становить «таку саму користь» для нашого спасіння, як і втілення, і що ікони доводять істинність утілення так само, як утілення доводить їхню істинність – тому ікона засвідчує реальність воплочення. Це, безумовно, переламний аргумент, якому в нещодавніх дискусіях про теологію ікон приділяли дуже мало уваги, якщо взагалі згадували. Я детально обговорюю цей текст в есеї «Від економії до іконomії: спадщина II Нікейського собору» (у «PATH: The Journal of the Pontifical Academy of Theology», 2017).
6. Поняття «ікони» й «ідола» ввійшли до філософської мови завдяки роботі Жана-Люка Маріона «Ідол і дистанція» та більш недавній книжці «Про надлишок», де їх розглянуто як два з чотирьох парадигматичних насичених феноменів.
7. Саме таке значення має славнозвісна заява Ніцше, що Бог помер. Див. моє трактування в «Філософ-священник і міфологія розуму» (в «Analecta Hermeneutica», 4, 2012).
8. Таке «бачення», яке саме не «бачить», проте «вбачає» лише тоді, коли його бачать мовою феноменології називається «зворотна інтенціональність». Більше див. першу главу моєї книги «Бог після метафізики: Теологічна естетика» (Indiana University Press, 2007).

9. Про лице (чи погляд) Іншого як структуру інтерсуб'єктивності див. Еммануель Левінас, «Тотальність і нескінченне: есе на тему екстеріорності».
10. Див. Павло Флоренський, «Зворотна перспектива».
11. Про просопічні взаємини див. другу главу моєї книги «Бог після метафізики».