

Любомира Стефанова

ХРИСТОВИЯТ ОБРАЗ И АСПЕКТТИТЕ на образното мислене в периода на иконоборските спорове

Abstract: Lyubomira Stefanova, *The Icon of Christ and Aspect and theoretical aspects on the Icons during the Period of Iconoclasm.*

The author analyses various aspects of the doctrine concerning icons, drawing on Christian literature from Late Antiquity through the period of the Iconoclastic Controversies.

Keywords: *Christian Philosophy, Byzantine Art, Orthodoxy*

Иконоборството се оказва катализатор за избистряне на основния христологичен въпрос относно Богочовека и Неговия образ. Въпросът дали Синът Божий трябва да бъде изобразяван от човешка ръка, прави сакраментално обвързването на философските възгледи и богословските тълкувания на християнските мислители с авторитетите на средновековните изображения на Богочовека Христос. Самите иконоборски спорове бележат края на христологичните дебати в древната Църква и проследявайки тяхното развитие, може да се види как учението за човешката природа на Исус Христос става основание да се аргументира Неговото изобразяване в християнското изкуство. Именно този период е от изключително значение, за да се подчертае тясната връзка, която съществува между рационалното и абстрактното мислене от една страна, и от друга – реалното възплъщение на идеята за двусъставната природа на Христовата Личност, което е изразено както в творчеството на християнските писатели, така и чрез изобразителното изкуство. Иконоборската криза всъщност е онази благодатна почва, в която след дълги и ожесточени спорове, узряват и се избистрят основните християнски концепции за отликата на образ от първообраз, и за същинската функция на иконата – не само като спомен за явилия ни се в образ Син Божий, но и като посредник между човека и неговия Творец, реално присъстващ в свещеното изображение. В тази статия ще се опитам да разгледам

основните догматически позиции на отхвърлящите светите икони, и след това – на покланящите се пред тях, като акцентът е поставен върху образа на Христос като Първообраз и отображение на Бог-Отец. Ще бъдат анализирани основните понятия образ и символ в раннохристиянската епоха, за да се обясни отношението към същите в периода на иконоборството, и да се изяснят мотивите за тяхното противопоставяне, а оттам – и за неприемането на иконата, и изобщо на светияския образ, като метафизично основание и обект на почитание в християнското изкуство. След това, ще бъдат разгледани и православните богословски основания за възприемането на иконния образ, като израз на Христовото боговъплъщение, което обезсилва аргументите на иконоборците и утвърждава иконопочитанието.

Какви са причините за възникването на иконоборството? Някои изследователи смятат, че то е резултат от комплексни идеологически възгледи, свързани с влиянието на източното монофизитство, разпространило се след VI век във Византия, и политическите спекулации около кръга на император Лъв III Сириец. Неговото управление (717 – 741) се свързва с Исаврийската династия, която произхожда от Северна Месопотамия и се намира под силното влияние на набирация сили ислям. Независимо, че иконоборството възниква в началото на VIII в., неговите корени трябва да се търсят далеч по-рано, във времето на христологичните спорове и тяхното разрешение в Халкидонското вероопределение от 451 г. за Христос като Богочовек. Именно от това време, монофизитските учения за една богочовешка природа на Божия Син се развиват в противовес на догматическата формулировка за „единия и същ Христос [...], в две природи неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно познаван...“¹ В това вероопределение са заложили предпоставките за обосноваването на изобразимостта на Бога чрез образа на Този, Който се въплъщава в човек, за да бъде познат в света като Господ и Спасител на човешкия род. Това дава основание, два века по-късно, на Трулския събор (691) да бъде възприета иконата като една от формите на богопознанието, като израз на Светото Предание, равно по значимост на Свещеното Писание и на Кръста. Но едно конкретно постановление от този събор, именно 82-ро правило, чрез което се взема решение вместо

¹ Из ороса на Халкидонския събор, 451г. в: Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събори*. София: УИ „Свети Климент Охридски“, 2011, с.224.

Агнецът Божий, който е символ на Христос, да се изобразява самия Негов лик, е от особена важност за вникване в мотивите на иконоборческото движение, възникнало малко по-късно. В Юстиниановата епоха кръстът като основен символ на Христос е бил изобразяван в централния люнет на източните стени. Той е вписан в концентричните кръгове, от които излизат лъчи. По-късно, след Трулския събор, този символ отстъпва място на Христовия образ.

През 726 г. император Лъв III заповядва да бъде свалена иконата на Христос от Халкийската порта в Константинопол, за да бъде заменена с кръст². Този ключов момент от историята на християнството се смята за начало на войната между иконопочитателите и иконоборците. Може би в целия продължителен период на иконоборството няма по категорична и ясна илюстрация на противопоставянето на образа и символа от тези два държавнически акта, извършени в разстояние на 35 години. Защо императорът и неговите поддръжници смятат, че Христовият образ, нарисуван от човешка ръка не е достоен да бъде почитан и трябва да отстъпи място на кръста – на символа на Христовата жертва? За Лъв III, всяко нарисувано изображение, претендиращо за святост е бездиханно и недостойно да бъде почитано. До голяма степен, императорските религиозни убеждения са следвали старозаветните закони за унищожаване на идолите, и са били утвърждаване на идеята, че императорът, като пълновластен суверен, е наследник на древните пророци и царе-първосвещеници, които са се обявявали винаги срещу идолопоклонството³. Това мотивира Лъв III Сириец да се обяви за унищожаване на иконите и на стенописите в храмовете. Много от неговите поддръжници смятат, че по този начин той изпълнява Божията воля. Според изследователите, религиозните мотиви са били водещи във вземането на държавническите решения и поведението на императора. Той придава смисъл и обяснява всички бедствия или политически неуспехи в империята с това, че иконите все още биват почитани. Обратно – всички победи и положителни явления, за него са резултат от премахването на образите, и връщането на Църквата в лоното на старата, чиста вяра, каквато са имали в ранното християнство.

² Тенекеджиев, Л. *Православното учение за светите икони*, София: УИ „Свети Климент Охридски“, 2016, с.99.

³ Вж. Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt, 1959.

Действително, ако се изследва изкуството от раннохристиянската епоха, ще се установи доминиращото присъствие на символни изображения, които отвеждат към мисълта и представата за Христос. Много малко са изображенията с Неговия лик. Обвинявайки иконопочитателите в идолопоклонство, противниците на иконите ги обявяват за езичници. Самият император Лъв III се е смятал за реформатор, който ще възстанови Църквата от епохата на ранното християнство, когато според него не е съществувало поклонението на образа.

Освен символните изображения на Христос като котва, риба; образи на Добрия Пастир, в раннохристиянското изкуство присъстват също и сцени от евангелския наратив, които обаче винаги носят някакво скрито послание, както притчите, с които Спасителят е искал да достигне до сърцата на Своите последователи, да разкрие смисъла на Своята мисия сред тях.

И тук възниква въпросът: каква образност точно бива отричана във времето на управлението на Лъв III? Дали иконоборците се обявяват против всяко изображение, или само срещу определени образи? Както е известно, императорското виждане за изображенията не възприема онези, които представят образа на Бога, респективно на Божия Син – Исус Христос, и светийските образи. През периода VIII – IX в., символните изображения, както и сцените, които илюстрират евангелските текстове, не са били отречени. Освен това, иконоборците създават своя иконография, в която преобладават символите, растителните и геометричните декоративни елементи. Символът като образ, който не е пряко свързан с представянето на Бога в някаква материална форма, е бил единственият възможен мост над пропастта, изникнала между иконоборските религиозни убеждения и съществуването на образността като такава. Именно това обяснява защо иконоборството прави такова рязко разграничение между образа и символа, като обявява последния за единственото легитимно основание на християнската образност. Тук трябва да стане ясно, че символът за иконоборците се тълкува именно в неговото алегорично, а не сакрално-метафизично значение, както той е интерпретиран за първи път в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Ладнер откроява две основни значения на символа. Първо – като израз на основни верови формулировки – както е бил използван от светите отци на Църквата. Второто значение на символа се свърз-

ва с времената на ранното християнство, където той се употребява с множество различни смислови еквиваленти – като σημεῖον, *signum*, знак⁴. Ориген казва, че каквото и да се случи по един неочакван и странен начин в Свещеното Писание, то трябва да се възприема като символ, знак (σημεῖον καὶ σύμβολον), т.е. нещо отвъд реалността на сетивния опит. При Ориген, както и при св. Августин, символът е синоним на *signum*. В западната християнска мисъл за разбирането на термина символ се изхожда от разграничението на св. Августин: σύμβολα = *signa*. Той е възприеман като знак, а не като пряк посредник в метафизичното приобщаване към божественото, чрез реалното преживяване⁵.

Концептуализирането на символа в западната християнска мисъл се свежда до термина *significatio*. С единствената дума Бог може да се изрази нещо с различно значение. Така човекът, който е микрокосмос може да символизира универсума или макрокосмоса, а индивидуалните персонализации могат да символизират отделните състояния на ума. Преди всичко материалните неща означават или са знак за духовни неща и дори за Бог⁶. Именно затова на този символичен универсум отговаря една сакрална реторика, която се развива на основата на различни тропи-метафори, метоними, алегории. Алегорията става основна за западния символизъм. Така символното мислене се фокусира предимно върху тълкуванията на Стария Завет, като събития и образи, които предизобразяват действията и личностите от Новия Завет. Типологичната или фигуративна алегория се използва в предхристиянската, в гръкоримска епоха и в ранното християнство за интелектуална интерпретация на митовете и поетичните изрази, основно при Омир⁷.

В ранното християнство чрез алегоричния метод се интерпретира едно нещо, като образ на друго. Главно той се е прилагал за второстепенната литература, каквато е била античната за християните. Така те са християнизирани античните текстове – Платон, Овидий, Пруденций (Психомахия), Лил (Антиклаудианус – където природата

⁴ Вж. Ladner, G. B. "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison", *Speculum*, 54, 2 (Apr., 1979), pp. 223-256.

⁵ Ladner, G. B. *Op. cit.*, p. 226

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, pp. 222-227.

праща Чистотата при Бог, и Той сътворява наново един перфектен човек). Методът се прилага и при създаването на нови символи, какъвто е Граалът.

В раннохристиянското изобразително изкуство също могат да се видят примери, в които отделни образи-символи или сцени с иносказателен характер от античността, са похристиянчвани, като заедно с това са били заимствани и алегоричните форми, служещи за целта на символния синтез. Така например рибата – като един от най-често прилаганите в живописа от катакомбите символи, се среща и в писмените паметници, свидетелстващи за християнското оброчно мислене в първите векове. Христос е представен едновременно като ловец на риби и Сам Той като риба.

Раннохристиянските мислителни като Тертулиан и Аберциус интерпретират този символ едновременно като образ на Христос, и на самото евхаристийно тайнство: „Навсякъде вярата ме водеше и поставяше за храна пред мен Рибата от извора, могъща и силна, която една съвършена Девица хвана, и даде на приятелите да ядат, винаги със сладко вино, и давайки това в потир смесено с хляб⁸“.

Нито Тертулиан, нито Абрециус обаче правят директна връзка с гръцкия акроним на думата риба: ΙΧΘΥΣ. По-късно тази връзка правят Августин и Максим Турински⁹. Това, че Тертулиан описва Христос като „голямата Риба“ е намек за историята на Йона и „голямата риба“. Тертулиановият намек може би възнамерява да подсили метафората на кръщението, но също представя по-интиргуваща версия – именно, че Тертулиан е знаел за юдейската традиция, която се среща в месианската епоха, да се ядат огромни морски животни (Левиатан: Пс. 74:14, 104:26, Йов 3:8, 41:1)¹⁰. Рибата вмести едновременно христологически, есхатологически, евхаристиен и кръщелен символизъм дотолкова, че става невъзможно да ги разделим. Йенсен дава пример с християнския епитаф от гробницата на Калистос – две риби и анхора: ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ – „Риба на живите“¹¹.

Противниците на иконата не случайно се обръщат към сим-

⁸ Вж. *Abrecius Inscriptions*, trans. J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, Ûtrecht: Spectrum, 1966), също: E. Ferguson, *Early Christians Speak* (Ailene: ACU Press, 1981).

⁹ Августин Блажени, За Божия град, 18:23.

¹⁰ Jensen, R. M. *Understanding Early Christian Art*, London&New York: Routeledge, 2000, p.150.

¹¹ *Ibid.*

волната образност на раннохристиянските писатели и художници. Те приемат символичните изображения и декоративната украса като алегии, защото могат да ги сведат до някаква човешка интерпретация на видимия свят, която не претендира за метафизична обозримост. Но когато става въпрос да бъде портретуван не някой друг, а именно Господ, това засяга Личността на Христос, Неговия кеносис, личностното присъствие на Първообраза в иманетния свят – акт, в същината на който не само иконоборците, но и техните предшественици – монофизитите, така и не вникват напълно.

Когато се оказва, че образът не може да бъде отречен изобщо, приемникът на императорския престол Константин V Копроним, поставя условието за съществуването на светийския образ: той трябва да бъде равен на Първообраза. В много отношения богословските схващания на Константин Копроним за единосьщиятостта на образа с първообраза, се доближават до оригенистките позиции. На практика отново се проявява рязкото противопоставяне на материално и духовно битие, само че този път то е отнесено към понятието образ. Акцентирайки на това понятие, императорът пренебрегва терминът „подобие“ от Свещ.Писание, чрез който още по времето на триадологичните спорове кападокийските отци успяват да обяснят същностно-ипостасната взаимоотнообвързаност. За иконоборците истинската икона на Бога е тази, в която присъства Самият Бог – така, както осезаемо е Неговото присъствие в евхаристийните дарове, в хляба и виното, които чрез тайнството биват претворявани в Тялото и Кръвта Христови. Всяка друга материална субстанция, както и материалите, от които е направена иконата, е неспособна да бъде идентифицирана с Божието присъствие, защото е несъвършена и в нея няма духовен същностен елемент. Ладнер проследява връзките между метафори, мит и алегория от една страна, и от друга – метонимията и символа. Как те се вписват в един друг контраст – този между аналогията и причастността, отвеждащ към йерархичното единство. Неговият обожаващ извод е, че алегорията-подобие и причастността-единение са два кръстосващи се аспекта на средновековната идеология, и те се допълват една-друга. Тези аспекти са застъпени в Писанието на основата на връзката Бог-човек в: Бит.1:26 „Нека сътворим човек по Наш образ и Наше подобие“, 2 Петр.1:4 „вие можете да сте участници на

божествената природа...¹²

Неосъзнаването, че образът не може да е единосъщен с Първообраза, е причина Константин V Копроним (741 – 775), да го замени с анти-образ, какъвто иконоборците откриват в символа. Но наред с едностранчивото разбиране на образа Божий¹³, не е ли замяната на образа със символ, изразена чрез акта на свалянето на Христовата икона от Константинополската порта, ответна реакция на замяната на символа с образ, легализирана чрез Трулското съборно решение? През 754 г. Константин Копроним свиква в Константинопол събор, известен като иконоборчески, на който присъстват 338 епископи на Църквата. На него се очаква да бъдат оправдани богословските възгледи на императора, който не се противопоставя толкова на това, че иконите са направени от материални неща, колкото на това, че в тях той не открива единосъщият на образа с първообраза. Но докато императорът набляга на тази позиция, за отците, участващи във формулирането на съборните постановления, от съществено значение е било именно материалното естество на иконите. Това тяхно становище е причина и за анатемата на събора: „Ако някой се опита с материални бои да изобрази божествените черти (характѣра) на въчовеченото слово Божие, вместо да Го почита от все сърце с духовните очи, Него, Който, по-блестящ от слънцето, седи отдясно на Отца на престола на славата – на такъв да бъде анатема“¹⁴.

Разминаването между съборните решения и богословските постулати на император Константин в крайна сметка довежда до разнотой сред редиците на иконоборците. „Богословите от събора в 754 г. – пише Шьонборн – отново придават на иконоборческата аргументация много повече „гръцко“ направление, тъй като максимално обозначават разрыва и даже пропастта между първообраза и образа.

Впечатляващо е да се наблюдава, как двете противоположни тенденции в разбирането за образа, въпреки своята противоположност, стигат до един извод: иконоборството. И в двата случая се отрича самата възможност за иконата: в първия, защото от нея се очаква твърде много (тя трябва да е единосъщна на оригинала), а във втория – защото ѝ се приписват твърде малки възможности (тя е безкрайно

¹² Вж. също: Мат.5:9, Рим. 8:14-17, Галат. 3:26-28, 1Йоан 3:2.

¹³ Вж. Тенекеджиев, Л. *Цит. съч.*, с. 62.

¹⁴ Mansi, *Conciliarum oecumenicorum nova et amplissiam collectio* 13, 277DE.

отдалечена от оригинала)¹⁵.“

При цялостното изследване на иконоборческото отношение към образа се забелязва рязко разделяне на духовното от материалното възприятие. Материалните изображения на Бога според иконоборците са израз на идолопоклонство и богохулство. Освен оригенистични елементи, изследователите на идеологическите възгледи на иконоборците виждат в тях силно влияние на платонизма: „Противопоставянето на материалните бои и духовното зрение – пише Шьонборн, показва онази пропаст, която съществува между иконите и небесния първообраз. Целта на християнския живот е в духовното умозрение, а за това е необходимо възпитанието на духовните очи, които са единствено способни да виждат духовната реалност. Твърде голямо е разстоянието между духовните първообрази и материалните изразни средства, с които земното изкуство разполага. За разлика от гледната точка на имп. Константин, който е съсредоточен върху сакралното присъствие на първообраза в материалния отпечатък, богословието на съборните отци от 754 г. пребивава по-скоро в сферата на неоплатоническите идеи¹⁶.“

Още в зората на новата религия спасението на човечеството и възстановяването на грехопадналата човешка природа е било кодирано чрез сакраменталната символна образност, отвеждаща към личността на Христа. Според изследователят на раннохристиянското изкуство Робин Йенсен¹⁷, връзката между текст и образ в ранното християнство е много по-тясна, отколкото досега се е смятало. В епохата на ранното християнство (до V в.), както писателите, така и достигналите до нас анонимни изображения, ни разкриват едно образно мислене, основаващо се на библейската екзегеза, където отношението към символните изображения се намира в балансирано равновесие с възприемането на преките изображения на Иисусовия лик.

По думите на Кристоф Шьонборн в основата на възникването на иконоборството стои именно раннохристиянската „враждебност“

¹⁵ Schönborn, C. “Die Christus Ikone und der Streit mit den Ikonoklasten” – In: *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien, 1998, pp. 104-125.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Вж. Jensen, R.M. *Understanding Early Christian Art*, London & New York: Routledge, 2000.

към изобразителното изкуство¹⁸. Едва ли обаче можем да определяме принципното отношение към изкуството в раннохристиянската епоха като негативно, при положение, че именно изображенията на сцени в катакомбите и каменните саркофази, както и на отделни образи, които се тълкуват като символи на основните тайнства – кръщение-то и евхаристията, са имали ключова роля, когато е трябвало да се изразят основните идеи на новата вяра. Това са били позиции на отделни християни, които най-вероятно под влияние на юдаистичните вярвания са смятали, че доктриналните формули могат да имат само вербален, но не и визуален израз. Според някои изследователи отношението на юдаизма към религиозния образ не винаги е било отрицателно¹⁹. В еврейското религиозно общество думата „образ“ е имала широко значение. От една страна това обяснява невъзможността по-

¹⁸ „Според най-разпространената днес теза – пише Шьонборн, за вътрешните причини, довели до иконоборчеството, в него се вижда продължение на раннохристиянската традиция, която е враждебна към изобразителното изкуство. Наистина, ранното християнство е било принципно враждебно към изкуството и едва след промяната, настъпила при св. Константин Велики, е започнала постепенна либерализация на възгледите на Църквата за изображенията, макар че са продължавали да звучат предупрежденията на отделни лица, отстояващи първоначалната чистота на поклонението в дух и истина (обикновено тук имат предвид Епифаний и Евсевий Кесарийски). [...] Започвайки от 6 век, култът към иконите, без никакво противодействие се е разпространил в цялата Църква. Според това обяснение, иконоборчеството е било последното – и отново безуспешно – въставане на раннохристиянския дух срещу постепенното и неудържимо „свързване на Църквата с езичеството“ (K. Holl). И този възглед се е превърнал в догма, тъй като към него се придържат изследователи, чиито монографии и досега си остават ненадминати (Koch, H. *Die altchristliche Bilderfrage*, 1917; Elliger, W. *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern*, 1930). Най-новите изследователи, например: Grabar, A. *Christian Iconography. A Study of Its Origins*, London 1969; idem, *Les Voies de la Creation en Iconographie chrétienne. Antiquité et moyen-âge*, Paris 1979. Много интересно и перспективно е и изследването: Murray, C. „Art and the Early Church”. *JThSt*, 1977, pp. 302-345; Junod, E., J.-D. Kaestli, *L'histoire des actes apocryphes des Apotres du IIIe au IXe siècle. Le cas des Actes de Jean*, Lausanne 1981, обаче все повече клонят към гледната точка, за която ранната Църква изобщо не се е свеждала до чистото духовно християнство, „свободно“ от изобразително изкуство. Въпреки че, както изглежда, в ранната Църква почитта към иконите наистина е била разпространена в еретическа среда, при все това отношение към изкуството не е било толкова негативно, колкото твърдят „класиците“ по този въпрос.“: Schönborn, C. „Die Christus Ikone und der Streit mit den Ikonoklasten” – In: *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998, pp. 104-125.

¹⁹ Maier, J. „Bilder” – In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, 1980, S. 521-523.

нятието „образ“ да изчерпи докрай идеята, която е заложена в собствения смисъл на тази дума, освен ако тя не се обвърже с Бога, и не се вземе нейното апофатично значение. От друга страна това обуславя наличието на думата *demut* (подобие) в библейския текст (Бит.1:26), която придружава думата *šelem*, като допълваща основното ѝ значение на образ в смисъла на нещо, което притежава цялостно същността, но е вторично по отношение на Първопричината и в някаква степен съществуващо, и развиващо се отделно от Нея.

Думата „подобие“ (*demut*) може да се открие в книгата на пророк Иезекиил (1:10), при описание на духовните същества (херувими), които стоят близо до Бога. Като междинно звено, подобие то свързва абсолютната и непознаваема Божия същност с нейните проявления в иманентния свят. Подобията са образите на духовните същества с антропоморфни характеристики, които са достъпни за човешкото възприятие. Пророчествата на Иезекиил са всъщност разказ за срещата на човека с Бога. Връзката с трансцендентния Бог се осъществява в определено съзерцателно състояние, в една иреална проекция. Това е духовна среща между човека и Бога, в която пророкът разпознава своя Творец посредством видения на безплътни духовни същности, които в своята множественост образуват някакво чудно свършено единство. Видението на пророк Иезекиил разкрива идеята за причастността на човешката същност към Божествения сонм. „ Не може да се каже, в смисъла на вярата в Яхве, че Израил е виждал Бога антропоморфно, но обратно, че той е държал [да покаже] човека [като] теоморфен“²⁰. Същевременно трябва да се отбележи, че в библейския текст понятието „душа“ (*nepeš*) изразява психофизическата природа на човека и има едновременно непосредствено и опосредствено отношение към Създателя. „Когато свещеният автор употребява добре познатата дума *nepeš*, той разбира ясно, че само с нея не би могъл да изрази всичко онова, което иска да изтъкне. Затова и в двата разказа за сътворението на човека се подчертава нещо уникално – личното участие на Бога (Бит.1:26-27; 2:7) в сътворяването, като по-специално във втора глава библейският автор пише,...че Бог вдъхва „в лицето му [на човека, б. а.](в ориг. букв. „в ноздрите му“) дихание за живот.“

²⁰ Rad, Gerhard v. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München, 1965, p. 159. Срв. Шиваров, Н.,С. Вълчанов. Вечното в двата библейски завета. Сборник с материали по библеистика, В.Търново: Слово, 1994, с.77.

Това подсилва целенасоченото поставяне на „подобие“ (*demut*) към „образ“ (*selem*), с оглед да се изтъкне, че образът Божи е в духовните качества на човека²¹. Божият образ намира израз чрез безбройните проявления на Неговото подобие в иманентния свят, заложені посредством божествените енергии по уникален начин за всеки човек.

Развитието на християнското визуално изкуство според Йенсен върви успоредно с развитието на християнската теология и това се наблюдава още през III в. И двете се разкриват в литературните текстове, като един от базисните текстове, който легитимира това твърдение е датираният от края на раннохристиянската епоха Ареопагитски корпус. „Въпреки че християнските общности не са били напълно хомогенни като културни звена – пише Йенсен – [...], същината на техните различия не се корени в това, дали те са били ориентирани към визуалните или към текстовите изразни средства за вярата и религията. Повечето от тях са използвали комбинирани и от двата изразни средства начини, които са били абсолютно съвместими²².“

За първи път в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит, датирани около V в., в християнското мислене символът се разглежда като термин със духовно, мистично значение. Античната и раннохристиянската философска мисъл свързват идеята за богопознанието с Божествените енергии в иманентния свят. Те са еманации на Бога, които снизхождат в света, докато в обратен ред става възхождането на душите от сътвореното битие към Първопричината на всичко. Ключова схема за разгръщане на тезата за начина, по който протича богопознавателния процес в късния платонизъм става триадата *μονή* (пробиваване) – *πρόδος* (придвижване напред, еманация) – *ἐπιστροφή* (обръщане). Придвижването напред се осъществява „посредством подобие на вторичните неща спрямо първичните²³“, докато обръщането е в посока към Началото на всичко сътворено. Тези процеси протичат във взаимна зависимост и стоят в основата на т.нар. синергетична диалектика²⁴. Оттук идва основанието за разглеждането на

²¹ Шиваров, Н., С. Вълчанов, *цит. съч.*, с.76.

²² Jensen, R. M. *Op. cit.*, с.15.

²³ Прокъл, *Първооснови на теологията* (§ 29), София: ЛИК, 1995, с. 28.

²⁴ Христов, И. „Прόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус“. *Живо предание*: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view,article/ (05.03.2019. 22:20)

образа в Ареопагитските трактати като резултат от еманацията на Божествените енергии в тварния свят, и именно това е определящото при възприемането на този образ като посланник, или посредник в общението на човека с Първотвореца. В тази светлина се възприема в ранното християнство и самата личност на Христос – като „образ на невидимия Бог“ (Кол. 1:15). Ето защо можем да предположим, че в първите векове на християнската религия, изобразяването на Христос е било колкото свързано със символа, толкова и с прякото образно изявяване на Неговото присъствие. В крайна сметка самият символ не е нищо друго освен образ, който се явява посредник между човека и трансцендентното Божие битие. Независимо от преобладаващите символни изображения, които имат своето аргументирано обяснение, раннохристиянският художник е боравел еднакво добре както със символа, така и с изобразяването на лика на Самия Христос, без да се ограничава в догматическите рамки на старозаветните закони. Пред него не е стоял въпросът: „защо даже ако ликът на Христос е „образ на невидимия Бог“ и даже ако в Него е възсияла Божията слава (2 Кор. 4:6), то това още не дава отговор на въпроса, е ли човешкото изкуство способно да изобрази този лик?“

Понятието „образ“ в Ареопагитските трактати дава основание да се мисли Бог като „отхождащ“ от Самия Себе Си, т.е. като излизаш от Своето пребиваване в Себе Си, или познаващ Себе Си²⁵. Освен това, трябва да се вземе предвид и вторият важен смисъл на думата: „правя себе си подобен“. Като корелацията тук се отнася до предходното значение на „отстъпвам“ (от себе си). Така образът изяснява отношението на обекта към предиката, а освен това, и отделянето на същия този образ от себе си като нещо друго, подобно. Тази дихотомия на образа е илюстрирана много успешно в притчата за Едеския цар Авгар, на когото Христос изпраща Своя лик, отобразен на парче плат. Виждайки Иисусовия образ, царят оздравява от нелечима болест. От това повествование се формира по-късно иконографията на Христос – Убрус, заемаща централно място в православния храм.

Думата „подобие“ носи етимологичните характеристики на думата „образ“ и същевременно изразява неговата другост. По същия начин преп. Йоан Дамаскин обосновава отношението на образа към

²⁵ Срв. Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, гл.11 (DN 221-222), прев. Л. Денкова, София: Гал-ико, 1999, сс. 129-130.

Първообраза, и на изображението, като подобие на образа, и съответно – имащо отношение към Първообраза. Изображението обаче не във всичко е еднакво на Първообраза. Дамаскин прави аналогия с втората ипостас на Светата Троица – Бог Син, Който е „...живо, естествено и във всичко подобно изображение на невидимия Бог, носещ в Самия Себе Си Отца, имащ във всичко тъждество с Него, различавайки се от Него само по произход, като от причина. Тъй като Отец е естествената причина. А което произхожда от Другия като от Причина, е Синът. Защото не Отец е от Сина, а Синът – от Отца²⁶. Ареопагитската концепция за образа е осмислена и доразвита в коментарите на преп. Максим Исповедник и в съчиненията на преп. Йоан Дамаскин. Основавайки се на Дионисиевото учение, Дамаскин извежда систематизирано шест рода образи. Първи от тях е този на Христос. Синът Божий (Логосът), е Първообраз. Той е естествен и във всичко подобен Образ (εἰκών) на невидимия Бог, образ на Сина Божий, Който явява чрез Себе Си Отца.

Според Лепяхин тук главното е определението природен, защото този Образ е роден във вечността „преди всяка твар“ (Кол. 1:15). Това е нетварен Образ и поради това, Той е изцяло равен и във всички отношения подобен на Отца, освен в това, че е нероден²⁷. Синът е Първообразът и Образът на всички образи. Иконичността или „образността“ е естествена/природна, тя се ражда от самата същност, от природата на Триединния Бог. Второто Лице на Пресветата Троица се ражда във вечност от Отца като Син, като Слово-Логос, и като образ на ипостаста на Отца. Всички други видове образи са сътворени, създадени или направени „по подражание“²⁸.

Друг род образи са предопределенията. Това според преподобни Дамаскин, е намиращата се в Бога представа (ἔννοια) за това, което има битие от Него, т.е. Неговият предвечен съвет (βούλησις), който винаги остава неизменен. Тази представа се разгръща в тварния свят

²⁶ Преп. Йоан Дамаскин, *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*, Слово Первое, Свято-Троицкая Лавра, РФМ, 1993, с. 7.

²⁷ Йоан Дамаскин, в: Лепяхин, В. *Икона и иконичност*, Сегед: Jate Press, 2000, сс. 36-37.

²⁸ Пак там, с. 37. Вж. също: Тертулиан, *За давността против еретиците* (PL 2, 26); също в: Стоядинов, М. *Символите на Църквата*, В. Гърново: Праксис, 2006, сс. 29-30; с. 36.

като първообрази (параδείυματα)²⁹, които се разделят на образи на нещата (εἰκόνας) и предопределения (προορισμοί) на събитията³⁰. Сътворението на света е като възплъщение на мислените първообрази; всеки предмет, вещь или явление, е видим образ на невидимия първообраз – освен в своята непосредствена конкретност, той се смята за „представител“, за тайнствен отпечатък на небесния първообраз. Псевдо-Дионисий казва, че устройството на всяка същност е Божие дело, съхраняващо по някакъв начин образите и подобията на Неговите божествени прообрази. В коментарите си преподобни Максим добавя, че под това трябва да се разбира, че чрез предопределението се представят божествените прообрази, чиито образи са завършените неща³¹.

Видимите образи в тварния свят съставляват образна структура, която отразява невидимия свят и възвежда към него. Образът на света според ученията на светите отци е Божият икона. Тези образи са архетипи и се откриват на пророците и хората, притежаващи духовно зрение. В Дионисиевото учение тези образи се делят на подобни (ὁμοίωv) и неподобни (ἀνομοίωv). Някои от подобните образи са: слово, ум, същност, живот, светлина. Те са свързани с катафатичното богословие, в което се утвърждава проявлението на Бог в тварното. Неподобните образи се използват в апофатичното богословие като обозначават това, което Бог не е. Според това богословие те са по-свойствени на Бога, защото могат да Го определят като Невидим, Безтелесен, Безкраен, Непостижим.

Разбирането за образа на човека е свързано с това, че той е направен по подражание (κατὰ μίμησιν) на Божия образ. Човешкият образ произлиза от Божия образ и затова той не е природен, а тварен, създаден; той не може да бъде една природа с Несъздадения. Казвайки, че образът на човека е направен по подражание Йоан Дамаскин има

²⁹ „...според единственото свръхсъщностно единение...на всичко съществуващо предсъществуват всички образци на съществуващото, тъй като тя произвежда същностите поради излизането си от същността. А образци (парадигми) ние наричаме единствено предсъществуващите в Бога логоси, които създават същността на съществуващото, и които богословието назовава предоредения и благи божествени воления“ в: Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, София: Гал-ико, 1999, с. 97.

³⁰ Преп. Йоан Дамаскин. *Три защитительных слова*, с.8.

³¹Вж. Лепяхин, В. *Икона и иконичност*, сс. 34-43.

предвид подражанието по образа на Христа. По същия начин той оправдава и светийския образ в иконата.

Предобразите – като отделен род – са образи от Стария Завет, предхождащи новозаветните образи и събития, но така също и образи от Новия Завет, които са предобрази на бъдещи събития, например Страшният съд. Това са образи с ограничено значение. Някои от тях са например жертвоприношението на Авраам, което предизобразява жертвата Христова, тридневното пребиваване на Йона в китовата утроба и излизането му от нея – възкресението Христово. По-късно този пети вид образи ще бъде наречен от свети Григорий Палама „предобрази на умното съзерцание на Стария Завет“³². Последният род са образите на словесното и изобразителното изкуство. Образите се разделят на словесни и живописни. Според Йоан Дамаскин наричан с бои образ е като образът описан от словото³³. Чрез единството на образа и словото, характерно и за епохата на ранното християнство, се обосновава иконопочитанието, и се полагат основните изисквания към иконния образ. Той трябва истинно да предава свидетелството за Бога, Който Сам е източник и на Словото и на образа³⁴. Всички образи са в йерархична зависимост и възхождат към Първообраза. Възхождането става в тристепенната взаимнообвързаност между вещта, нейният видим образ и невидимият й първообраз (смилов образ или логос). По този начин виждането на образа на вещта с духовния взор на вярата възвежда към тайнственото виждане на нейния първообраз, а чрез него – към Първообраза³⁵. В сборника си „Извор на знанието“ Йоан Дамаскин разяснява проявленията на същността, заложена като движеща сила в земните и небесни създания. Същността се „видообразува“ чрез същностните видови различия и „бидейки

³²Лепяхин, В. *Цит.съч.*, сс. 39-40.

³³Свети Йоан Дамаскин утвърждава мисълта на свети Василий Велики: „Това, което повествователното слово предава чрез слуха, живописиста предава чрез подражание.“ (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с.41).

³⁴ „Единството на литургическите слова и образа има решаващо значение – пише Успенски. Тези два начина на изразяване служат един на друг като взаимна проверка, живеешки един живот, имайки едно и също съзидателно действие. Отказът от една от тези форми влече след себе си упадък на другата.“ (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с. 42).

³⁵ Според св. Максим Исповедник на основание на това, че Синът е втората Ипостас, а заедно с това Той е Образ и Слово (Логос), то първообразите също могат да бъдат наричани логоси (Лепяхин, В. *Цит.съч.*, с. 37).

разумна или неразумна, смъртна или безсмъртна ...тя е...неизменното и постоянно начало, причина и сила, вложена от Твореца във всеки вид, с цел движение³⁶. Като разграничава същността (ή οὐσία) от ипостаста (ή ὑπόστασις), Дамаскин обяснява, че първата произлиза от τὸ εἶναι (т.е. битието) и се отнася до онова, което се предицира като общо за много предмети. Тя е свързана равнозначно с понятията природа (ή φύσις), произлизащо от τὸ πεφυκέναι (т.е. по природа съм) и форма (ή μορφή) от вид (τὸ εἶδος)³⁷. Ипостаста е свързана с частното, което светите отци наричат още лице, индивид. Тя е съставена от същност и съпътстващи свойства, които я характеризират³⁸. Според св. Йоан Дамаскин именно поради тези съпътстващи свойства индивидуални за всяка ипостас тя може „да съществува сама по себе си и да се наблюдава сетивно“. Следователно ипостаста е тази, която носи израза на същността в сетивния свят. Всеки образ, независимо дали това е човек, или светийски лик на икона, изразява едновременно определен аспект от единството на същността и същностно-присъщото.

Неспособността на иконоборското богословие в лицето на неговите най-ярки представители – императорите Лъв III и Константин V Копроним – да достигне до синтез в определението за иконния образ като подобие на Първообраза, което може да бъде почитано в качеството му на посредник между човека и Бога, открива и неразбирането на основните постулати на Халкидонския събор, относно богочовешката природа на Христовата Личност. Основна тяхна грешка е противопоставянето на понятията образ и символ, което довежда и до невъзможността да се отграничи образа от неговия Първообраз, а оттук и до отричането на иконите като нямащи единосьщие с Първообраза. Развитието на иконоборската ерес при управлението на император Лъв V и Михаил II се определя като втори период за иконоборството. Изследователите намират този период за „идейно изтощен“ и „незначителен“, но той все пак изиграва своята роля за окончателното синтезиране на иконоборското учение и неговият еретичен характер³⁹.

³⁶Преп. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т.1, прев. А. Атанасов, София: Изток-Запада, 2014, с. 109 (PG 94, 592 AB).

³⁷*Пак там*, с. 111 (PG 593-596A).

³⁸*Пак там*.

³⁹Вж. Тенекеджиев, Л. *Цит. съч.*, сс.100-101.

Защитниците на иконите при управлението на Михаил III и неговата майка – царица Теодора – успяват да оборят вече изкривителните аргументи на противниците на иконите. Синодикът на православие става основният документ, чрез който на събора през 842-843 г., иконопочитанието се превръща в тържество на православната вяра. Основният постулат в него изхожда от учението за образа на преп. Йоан Дамаскин и преп. Теодор Студит разкрива връзката между образ и слово, утвърждавайки еднакво и едното, и другото, като начини на изповядване тайната на Христовото боговъплъщение.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

- Блажени Августин, *За Божият град*, т.1, София: „З.Стоянов“, 2000.
- Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, София: Гал-ико, 1999.
- Преп. Йоан Дамаскин, *Три защитительных слов против порицающих святые иконы или изображения*, Свято-Троицкая Лавра: РФМ, 1993.
- Преп. Йоан Дамаскин. *Извор на знанието*, т.1, София: Изток-Запад, 2014.
- Коев, Т. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събори*. София: Унив. изд. „Свети Климент Охридски“, 2011.
- Лепяхин, В. *Икона и иконичност*, Сегед: Jate Press, 2000.
- Прокъл, *Първооснови на теологията*, София: „ЛИК“, 1995.
- Стоядинов, М. *Символите на Църквата*, В. Търново: Праксис, 2006.
- Тенекеджиев, Л. *Православното учение за светите икони*, София: Унив. изд. „Свети Климент Охридски“, 2016.
- Христов, И. „Прόνοια и Σοφία в дискурса на енергиите според гръцките схолии към Ареопагитския корпус“. *Живо предание*: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100521/catid,280/id,68303/view/article/ (05.03.2019. 22:20)
- Шиваров, Н., С. Вълчанов. *Вечното в двата библейски завета. Сборник с материали по библеистика*, В. Търново: „Слово“, 1994.
- J. Quasten, *Patrology*, vol. 1, Üttrecht: Spectrum, 1966.
- Ladner, G. B. “Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison”. *Speculum*, Vol. 54, No. 2 (Apr., 1979).
- Maier, J. “Bilder” – In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, 1980.
- Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt 1959.
- Schönborn, C. *Die Christus Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998.