



**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ
ОХРИДСКИ” БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

КАТЕДРА: ИСТОРИЧЕСКО И СИСТЕМАТИЧЕСКО БОГОСЛОВИЕ

Професионално направление „РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ” – 2.4

Любомира Рангелова Стефанова

**Учението за образа и символа
в трактатите от Ареопагитския корпус**

Автореферат

на дисертация за присъждане на образователна и научна степен *доктор*

Научен ръководител: Проф. д-р Иван Василев Христов

София, 2020

Съдържание:

I. Увод

I. 1. Обща характеристика на дисертационното изследване

- 1.1. Актуалност на изследването
- 1.2. Обект и предмет на изследването
- 1.3. Цел на изследването
- 1.4. Задачи на изследването
- 1.5. Методология на изследването
- 1.6. Основна хипотеза
- 1.7. История на изследванията

II. Изложение

II.1. Първа глава: Ареопагитското учение за образа в православната традиция

- 1.1. Ареопагитските съчинения и техният автор
- 1.2. Ареопагитското представяне на образа в контекста на православното учение
- 1.3. Ареопагитското учение за образа и принципите на православната иконография

II.2. Втора глава: Ролята на символа като динамичен образ

- 2.1. Неоплатоническият език в Ареопагитиките
- 2.2. Специфичната роля на символа при Псевдо-Дионисий
- 2.3. Йерархията като реален символ за проявата на Бога
- 2.4. Тайнствата като свещеноутвърдени символи

II.3. Трета глава: Ареопагитската традиция и образно-символните представи в християнското изкуство

- 3.1. Изобразителни паралели в ранната иконография
- 3.2. Теоцентрични композиции
- 3.3. Образността в Ареопагитските трактати и в иконографията

III. Заключение

IV. Самооценка на научните приноси

V. Научни публикации, свързани с темата

VI. Съкращения

I.1. Увод

1.1. Актуалност на изследването

Ареопагитските съчинения като основа на различни богословски и философски тълкувания са били обект на изследване от много автори през дългия период от времето на тяхното предполагаемо създаване (края на V в. – началото на VI в.) до наши дни. Още в ранната рецепция на тези произведения, която виждаме в текстове на Йоан Скитополски (VI в.), а по-късно на свети Максим Исповедник (VII в.) и на свети Йоан Дамаскин (VIII в.), понятието „образ“ се разглежда в светлината на християнското православно разбиране – като Божествен отпечатък в тварния свят. Бог става *явен* в иманентното битие посредством образа., без да разкрива Своята същност. Същевременно образът, който носи характеристиките на Божията същност не може да я изрази напълно, но става посредник при Бого-човешкото общение. Така той се превръща в символ, който обвързва иманентния свят с трансцедентното Божие битие. Изследването на понятията „образ“ и „символ“ в Ареопагитския корпус е свързано с два основни аспекта, имащи отношение към актуалната рецепция на трактатите: Първият се отнася до разбирането за образа като енергийно проявление на Божествената същност и превръщането му в посредник, или символ в духовното общение. Съвременният прочит на Ареопагитските текстове би бил твърде повърхностен, ако в него символът се схваща единствено като алегоричен образ на Божественото. Настоящият труд е опит да се осмисли и докаже особеното съдържание на понятието „образ“, който някои от днешните изследователи определят като *реален символ*¹ и осезаемо присъствие на Божествената енергия в света. Вниквайки в процеса на постъпателното възхождение към Бога виждаме, че авторът обяснява начина на това възхождение като възвисяване чрез отгласване от образните представи². Това е отправния момент в разграничението при Псевдо-Дионисий – от една страна между образа като абсолютна реалност и неговото подобие – като проявление в тварния свят, и от друга страна – на образа който е *символ*, в неговата опосредяваща роля при предаването на Божествената истина.

¹ Петров, В., „Реальный“ символ в неоплатонизме и в християнскої традиции (В Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера). Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2010.

² , Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия. За църковната йерархия. София, „Лик“, 2001, (превод от старогръцки Иван Христов), с. 21.

Вторият важен момент е свързан с разглеждането на въпроса за усвояването на образното философско мислене у средновековния художник в контекста на образният език от трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит. Паралелите, които могат да се направят между символните образи в християнското изкуство и философските схващания за трансцедентното Божие битие и неговото проявление в света на човека ни отправят към по-задълбоченото изследване на Ареопагитските текстове. Често в съвременната теория на изкуството тълкуването на художествените композиции се свежда до описателно предаване на определена иконографска схема, развита през даден исторически период или до сравнителен анализ от позицията на една историческа периодизация на сцени с наративен характер. Не са много специалистите, като проф. Елка Бакалова, Валери Лепяхин, или Тодор Митрович, които успяват да свържат абстрактните теоцентрични композиции не само с библейските екзегетически тълкувания, но и с тяхната образност, видяна през призмата на Ареопагитските текстове. Много от днешните изследователи пропускат факта, че в основата на християнската изобразителна традиция още от самото ѝ зараждане стои не толкова повествованието за събития от историята, колкото една сакрална иконография която има изцяло богословско-философски смисъл. В нея, макар и в по-късните средновековни примери в църквите, откриваме изобразителните модели на Дионисиевата йерархична структура. Подобни композиции се локализируют главно в най-сакралните места на храмовете – в апсидите и куполите, където е изобразен Христос и ангелските чинове. Един характерен изобразителен модел например, който се свързва с образността в Дионисиевите текстове са епифанийните мандорли, които нямат строго определено място и могат да бъдат изобразени в определени сцени, свързани с Божието явяване в света като Спасител на човечеството. Те, както и цялостните композиционни схеми в сводовете и куполите на църквите имат богословско-символичен характер и показват връзката между образните представи за устроението на небесната и земната йерархии, и тяхното изразяване чрез средствата на църковната живопис.

1.2. Обект и предмет на изследването

Огромният обем на Корпуса предполага едно дългогодишно проучване на текстовете, както и трудността да се обхванат напълно в едно изследване всички онези от тях, които разглеждат многото различни проявления на образа като ключ към духовното съзерцание на Божествените истини. Затова в настоящия труд сме насочили внимание към основното тяло на Ареопагитиките. Корпусът се състои от четири основни трактата, десет писма и

схолии (коментарни текстове към тях). Трактатите и писмата са издадени от абат Мин през XIX в. в трети том на PATROLOGIA GRÆCA: „За Небесната йерархия“, „За църковната йерархия“, „За Божествените имена“ и „Мистическо богословие“³. В отделен том, под номер четвърти на същата поредица са издадени т.нар. Схолии, представляващи коментарни текстове на Йоан Скитополски и Максим Изповедник с херменевтично съдържание върху всички трактати на Псевдо-Дионисий⁴. В дисертацията си съм използвала съвременните Гьотингенски издания на трактатите⁵. *Обект на изследването са текстовете на три от основните трактати - „За Небесната йерархия,” „За Църковната йерархия,” и Девето писмо („До йерарха Тим“), което е част от недостигналия до нас в пълнота трактат „Мистическо богословие“.* От трактата „За Божествените имена“ са използвани отделни откъси, които осветляват авторското разбиране за образа като иманентно присъствие на Бога. Освен тях се разглеждат и коментарни текстове от Схолиите, които имат пряко отношение към тълкуванията на образа като отпечатък на Бога и неговата функция на символ. ***Предмет на изследването е образът в контекста на посредничеството му между земния и небесния светове.*** Всеки един образ е представен като съдържащ в себе си абсолютната творческа потенция на Бога и поради това – способен да действа непосредствено като знак (символ) в предаването на Божественото знание. В целия Ареопагитски корпус идеята за образа като проява на Бога в тварния свят заема централно място и предполага разглеждането на отделните образи в контекста на техните символни характеристики.

1.3. Цел на изследването

Особената функция на Ареопагитските образи като посредник в една сакрална среда на взаимно общение между човека и неговия Създател поставя въпроса за изследването на понятието „образ“ в светлината на неговата многоаспектност. *Целта на изследването е да разкрие специфичната роля на образа като отпечатък на Бога в тварния свят и*

³ De coelesti hierarchia, PG, t. 3, col.119-370 (CH); De ecclesiastica hierarchia, PG, t.3, col.369-584(EH); De divinis nominibus(DN), PG, t.3, col.585-996; De mystica theologia, PG,t.3, col. 997-1064(MT).

⁴ Редът на цитираните съчинения следва този на изданието на Дионисиевия корпус на Мин (Migne, J.-P., TOY EN АΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΔΥΟΝΙΣΙΟΙ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΠΑΓΙΤΟΙ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ/ S. DIONYSII AREOPAGITAE, OPERA OMNIA QUAE EXSTANT, PG, Seu Petit-Monsour, 1857) и студията на проф. Илия Цоневски за Псевдо-Дионисий Ареопагит (Цоневски, И. Псевдо-Дионисий Ареопагит, В: Патрология, живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели“, СИ, София, 1986.

⁵ CORPUS DIONYSIACUM II, PSEUDO DIONYSIUS AREOPAGITA. DE COELESTI HIERARCHIA. DE ECCLESIASTICA HIERARCHIA. DE MYSTICA THEOLOGIA. EPISTOLAE (eds. Heil,G. & Adolf M. Riter), Walter de Gruyter, BERLIN-NEW YORK, 1991; CORPUS DIONYSIACUM I, PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. DE DIVINIS NOMINIBUS (ed. Suchla, B-R). Walter de Gruyter, BERLIN-NEW YORK, 1990.

основанията той да се превърне в символ, обединяващ в себе си различни аспекти на Първообраза. Подобно на промислителните идеи в Божия ум, терминът „отпечатък“ при Псевдо-Дионисий обозначава началната позиция на образа, в която неговото духовно послание присъства, но остава съкровено. Същевременно обаче, той е зареден със способността да разкрие това послание и да се пренесе в сферата на духовната предобразност – това е сферата на Божествените енергии. Там е налице „единство на единения (ένώσεις) и различия (διακρίσεις)“⁶, пребиваващи в свръхстояща цялостност. Издигнат над телесността и над всяка мислима образност, образът става сякаш не-образ. Той обаче се превръща в Божествен образ, в който Бог се само-изобразява като „...сила – проста, самодвижеща се, самодейтелна, никога неизсекваща, ... която съзерцава винаги себе си чрез самата себе си“⁷ и става образ-отпечатък на Божествената светлина. Именно като отпечатък на Бога, образът намира своите догматически основания в православно християнско изкуство. Изследването има за цел още да разкрие връзката между образно-символните представи в църковната иконопис и Ареопагитските трактати, в които образът се явява посредник в бого-човешкото общение.

1.4. Задачи на изследването

За да се разкрие богатството и спецификата на Дионисиевите образи в тяхната символна функция като висши посредници между трансцедентния Бог и тварния свят, в изследването са обособени следните главни задачи:

Първо – след краткия преглед, разясняващ историята на трактатите да бъдат изведени основните типове образи в тях. Това е свързано със систематизиране и обособяване на главните групи от образи и проследяване на техните най-важни характерни особености във връзка с опосредяващата им функция като проявления на Бога – от една страна, и от друга – в процеса на богопознавателното възхождение.

Второ – да се разкрие превръщането на образа в символ, като се проследят основните метафизични схеми, в които става прехождането от един образ в друг и открояването на Първообраза като основание, което поддържа цялостта на всяка една от тях. Това е свързано с извеждането на триадичния принцип при проследяването на неоплатоническото символно мислене, което повлиява на Псевдо-Дионисиевата образност⁷ от една страна, и от друга – с православно тълкуване на проявлението на триипостасната

⁶Христов, И. Християнският неоплатонизъм в Корпуса на Ареопагитиките. В: Неоплатонизъм и християнство, I. Гръцката традиция III-VI в., София „Лик“, 2002, с. 132.

⁷Дионисий Ареопагит. Писмо IX до йерарха Тит, в: „За Божествените имена“, София, „Гал-Ико“, 1999, с. 147, (превод на Иван Христов).

Божия същност като условие за съществуването на образа.

Трето – да се потърси сходството между начина, по който са представени образите в символните вериги от Ареопагитиките и художествените теоцентрични композиции в православните християнски храмове. Това предполага визуални наблюдения и анализи на композициите с богословско-символичен характер, които показват връзката между образните представи за устроението на небесната и земната йерархии и тяхното изразяване чрез средствата на църковната живопис.

1.5. Методология на изследването

В първа глава от настоящия труд са използвани два метода: първият е *историко-аналитичният* метод, с помощта на който е разгледан въпроса за историята на написването на трактатите и мястото на учението за образа в тях от гледна точка на философските влияния на неоплатонизма и на православната традиция; вторият метод е *систематичният*, който позволява отделянето на главните типове образи и обособяването на основните групи, според които образите се разделят на статични и динамични. Тъй като не може да се направи рязка граница между тези две групи, в първа глава се разглеждат образите, които имат предимно обобщен характер и се определят като статични, поради това, че включват други образи, които могат да се характеризират като техни под-образи (ипостаси). Тези ипостасни образи обаче са динамични и прехождат едни в други, поради което в тази глава е разгледано и тяхното превръщане в символи.

Във втора глава от изследването е използван *сравнително-аналитичният метод* за проследяване на начина, по който става прехода от образ към символ и динамиката на комплексните съчетания от символни образи. Чрез този метод е анализиран неоплатонистичния модел на символните възхождения към Единното, като същият е сравнен с триадичните образни структури на йерархичните модели при Псевдо-Дионисий Ареопагит в трактатата „За Небесната йерархия,“ както и с тайнствата като динамични символи в трактата „За църковната йерархия“.

В трета глава е използван *визуално-аналитичният* метод, чрез който се търси съпоставка между Ареопагитските символни вериги от образи и художествените модели на теоцентричните композиции в църквите. Подбрани са примери от ранно-християнското изкуство, в които се открива общата екзегетическа основа, осигурена от текстовете на Писанието, на която се развиват както Ареопагитските образни представи, така и художествените форми на символните композиции. Проследяват се по-късните примери в изобразителното изкуство, в които йерархичните модели от Дионисиевите трактати имат

изобразителни еквиваленти в църквите от периода на същинското и късно средновековие. В тях, чрез тетраморфните съчетания, образът се разглежда като отпечатък на Небесната йерархия в тварния свят.

1.6. Основна теза

На базата на направените проучвания и анализи на откъси от трактатите, основната теза е, че:

1. В Ареопагитското учение понятието “образ“ има особен статут, който изразява проявата на енергията като аспект от Божествената същност в иманентния свят. Това е направено не чрез едноименен образен еквивалент, а чрез наслагване на образите, като са използвани образни алгоритми, които са взаимнообвързани и без да претендират за абсолютна изчерпателност, имат разнообразна, динамична и *като-апофатична* универсалност;

1.а. Постепенното динамично прехождане на образите един в друг довежда до отграничаването на понятието “символ“ от понятието „образ“, независимо от това, че и в двата случая могат да се посочат техни антиномични характеристики. Символът е съчетание от образи, които опосредстват връзката между съзерцаваното и съзерцаващият, като го отвеждат към Христовия образ.

1.б. В учението на Псевдо-Дионисий христоцентричното мислене присъства като фон, на който е развита идеята за постъпателното човешко възхождение и единение с Бога. Веригите от образи, водещи към Първообраза са подобни на неоплатонистичните метафизични схеми, но се отличават от тях по това, че Дионисиевите образи не са само приемници на еманациите на Единното, които отразяват в отслабена степен неговата енергия, а са в синергийно единство с Него и са изява на Божията енергия в пълнота.

1.в. Дионисиевите образи не се ограничават само до сетивно-рационалното възприятие, а са действено проявление на Божествените енергии в тварния свят. Това са екстатични образи, или образи-парадигми, в които се оглежда Божественият Образ. При това тези образи не са представени като някакви застинали осъществениости на Божия Промисъл. Това са живи, действени образи, които са натоварени с динамика и това обуславя тяхната многопластовост и дълбочина.

1.7. Основна хипотеза

Изследвайки образите от текстовете на Ареопагитиките и определени иконографски композиции в църквите, допускаме сходство между образите, изградени като многопластови комплексни форми на Божието проявление в света и образите, с които християнското изкуство изразява идеята за възходането към Бога.

1.а. Допускаме, че както Ареопагитските образни модели, така и художествените образи в християнското изкуство имат обща платформа. Те черпят от богатата образност и екзегезата на Свещеното Писание, като интерпретират идеите по сходен начин.

1.б. В по-късните средновековни образци на християнското изкуство, откриващи се главно в куполите и сводовете на църквите са развити теоцентрични композиции с богато екзегетическо и богословско съдържание, в което могат да се открият идеите за свещения йерархичен ред, описан в трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

1.8. История на изследванията

Литературата, посветена на Ареопагитските трактати е изключително обширна и засяга различна проблематика, свързана с авторството на съчиненията и тяхната автентичност, с историята на тяхното преоткриване и рецепцията им в богословската мисъл както на Запад, така и на Изток. Голяма част от изследванията разглеждат въпроси, свързани с влиянието на античната философска традиция или на неоплатонизма върху Дионисиевата представа за света, други се фокусират върху това, доколко трактатите са издържани в духа на православната християнска традиция.

В началото на историята, свързана с изследванията на Ареопагитските текстове трябва да отбележим техният пръв коментатор – *Йоан Скитеполски*, благодарение на когото те придобиват популярност още в началото на VI век – време, което, за изследователите на съчиненията е скоро след тяхното написване⁸. В неговите коментари се отбелязва, че в Ареопагитските съчинения се вижда влиянието от гръцките култови мистерии, но също така различието в езика на произведенията, който е по-скоро християнски, въпреки

⁸ Зухла, в нейно собствено проучване от 1985 г. поддържа тезата, че ок. 536 – 543/553 г. Йоан

Скитеполски или кръг от негови ученици, проучват Ареопагитските текстове и прибавят към тях пролог и коментари към корпуса. (Suchla, B-R. *The Greek Corpus Dionysiacum Areopagiticum and its Reception in the Byzantine Tradition*, 2004).

съществуващите термини от античните и неоплатонистки изрази⁹. Тълкуванията на *Йоан Скутополски* върху *Ареопагитските* текстове са обединени с тези на свети *Максим Исповедник* в споменатите по-горе *Схолии*. В тях се пояснява как самите тайнства в Църквата са образи-символи, в които се съзерцават Божествените истини. В настоящото изследване са разгледани някои от текстовете в тези *Схолии*, приписвани на *св. Максим Исповедник*, в които образът от Дионисиевите трактати се тълкува като отпечатък на Бога в света. Те разкриват фундаменталната роля на образа, който, от една страна съществува обективно като Божие проявление, а от друга се възприема като символ, обединяващ в себе си трансцедентността на Бога с Неговите енергийни прояви.

Използвано е също немското текст-критично издание на пълните съчинения от основния корпус в два тома. Първият том е резултат от изследването и съставителството на *Беате-Регина Зухла*. В него се помества първия от четирите основни трактата на *Ареопагитския* корпус, съчинението „*За Божествените имена*“¹⁰. В текст-критичното издание са цитирани по азбучен ред писмените извори, техният произход и място на съхранение¹¹. Списъкът наброява над 130 кодекса, намиращи се в библиотеките в Рим, Флоренция, Лондон, Париж, Йерусалим, както и в Синай и Атон (Света гора). При издаването на трактата „*За Божествените имена*“ са използвани основно няколко източника от 14-та група ръкописи. Това са ръкописите от Националната библиотека в Париж (Paris, Bibliothèque Nationale, [Pa] Cod. Gr. 437; [Pg] Cod. 443), от Рим ([Rc] Biblioteca Vallicelliana, Cod. E. 29), и от Флоренция ([Fa] Biblioteca Laurenziana, Conventi Sopressi, Cod. 202)¹². Вторият том е под редакцията на *Гюнтер Хейл* и *Адолф Рутер*, и включва трактатите: „*За Небесната йерархия*“, „*За Църковната йерархия*“ и „*Мистическо богословие*“, което е свързано с достигналите до нас писма на Псевдо-Дионисий *Ареопагит*. Двата ръкописа „*За Небесната йерархия*“ и „*За Църковната йерархия*“, както и девет от десетте писма на Дионисий са издадени въз основа на ръкописи от същата

⁹ *Христов, И.* Предговор към Дионисий *Ареопагит*, „*За Небесната йерархия. За църковната йерархия*“, С., Лик, 2001, с.14.

¹⁰ *Suchla, B.R.* Dionysius (Areopagita): Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiacum, I, Bd 33, De Divinis nominibus, WALTER DE GRUYTER. BERLIN. NEW YORK, 1990.

¹¹ В настоящето изследване всички цитирания на *Ареопагитските* текстове са направени по пагинацията на посоченото издание на Б.-Р.Зухла.

¹² Освен тях са използвани ръкописи от Синай (Katharinenkloster, Cod. 52; [Ka] Cod. 319), Лондон ([Lc] London, British Library, Additions, Cod. 18231; Cod. 36821), Виена ([Wc] Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Theol. Gr. 110), Париж ([Pn] Bibliothèque Nationale, Cod. 933; [Pb] Cod. 438; [Pt] Fonds Coislin, Cod. 253), Рим (Biblioteca Apostolica Vaticana, [Ve] Cod. Vaticanus Gr. 373; [Vf] Cod. Vaticanus Gr. 374, [Vb] Cod. Vaticanus Gr. 370, [Vv] Cod. Palatinus Gr. 123). Пълният списък на ръкописите в: *Suchla, B.R. Dionysius Areopagita: Corpus Dionysiacum /... pp. XXVIII.*

група¹³.

В настоящия труд за изследване на Ареопагитските текстове са използвани двата съвременни български превода на Дионисиевите трактати, с които разполагаме. Първият е на съчинението „*За Божествените имена*“, направен от *Лидия Денкова*¹⁴. В предговора към второто издание, тя упоменава гръцката Патрология, в която се намира този трактат¹⁵. В изданието са включени и седем от десетте писма на Псевдо-Дионисий.¹⁶

Основен изворов материал за настоящото изследване е преводът на *Иван Христов* на съчиненията „*За Небесната йерархия*” и „*За Църковната йерархия*”, направен през 2001г. Изданието е направено по *Corpus dionysiacum*, II на Гюнтер Хейл и Адолф Ритер¹⁷. Освен него, от голямо значение за прецизиране на текста и за неговото по-добро осмисляне е имало и проучването на старобългарския превод на Исай Серски (ръкопис 1032 от НБКМ). В края на книгата, в раздел „Бележки“ са включени части от гръцките Схолии на св. Максим Изповедник, както и препратки към по-важните антични и средновековни философски и богословски текстове. Вследствие на труда по този превод изследователят на Ареопагитските съчинения създава и електронна база данни на ареопагитския корпус с триезичен индекс (на български, гръцки и старобългарски). Този проект е осъществен в сътрудничество с Петербургския християнски хуманитарен институт. В предговора към изданието авторът поставя акцент върху стила на изказа на Ареопагит, като го обвързва с неоплатоническото философско наследство и

¹³ Heil, G., A.M. Ritter, *Pseudo-Dionysius Areopagit*, Corpus Dionysiacum, II, Bd.36, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, WALTER DE GRUYTER.BERLIN. NEW YORK, 1991 <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc23481b>; Ръкописите, на които се базира Хейл и Ритер са цитирани според немската транскрипция в изданието на Зухла, *Corpus Dionysiacum*, I: (Pa) Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Gr. 437; (Rc) Rom, Biblioteca Vallicelliana, Cod. E. 29; (Fa) Florenz, Biblioteca Laurenziana, Conventi Soppressi, Cod. 202; (Vc) Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vaticanus Gr. 371; (Ka) Sinai, Katharinenkloster, Cod. 319; (Fd) Florenz, Biblioteca Laurenziana, Cod. V.13; (Rb) Rom, biblioteca Vallicelliana, Cod. B.80; (Rd) Rom, biblioteca Vallicelliana, Cod. E.61; (Pt) Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Coislin, Cod.253; (Vv) Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Palatinum Gr. 123; (Lc) London, British Library, Additions, Cod. 18231; (Pn) Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Gr. 933; (Fb) Florenz, Biblioteca Laurenziana, San Marco Florent., Cod. 686;

¹⁴ Денкова, Л. *За Божествените имена*, София, „Гал-Ико“, 1999.

¹⁵ *Migne*, PG, t. 3, 585b–984a.

¹⁶ Авторката уточнява, че при превода е използвано гръцкото издание ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ, 1978, което е сверено със тексткритичното издание на Зухла (Suchla, B-R, *Dionysius (Areopagita): Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiacum*, I, Bd 33, *De Divinis nominibus*, WALTER DE GRUYTER.BERLIN. NEW YORK, 1990).

¹⁷ *Дионисий Ареопагит*, „*За Небесната Йерархия. За Църковната Йерархия.*“, С., 2001, Изд. по: G. Heil, A.M. Ritter. Цит. съч.

същевременно разкрива мястото на съчиненията в християнската традиция. Той говори за характерната триадичност при представянето на двете йерархии, която се наблюдава и при структурирането на целия текст.

Българският двутомен превод „Извор на знанието“ на съчиненията на преподобни *Йоан Дамаскин*, направен от *Атанас Атанасов*¹⁸ беше от голямо значение при разглеждане на Дамаскиновите догматически определения за образа, и откриването на влиянието на Дионисий при извеждане на систематизацията на видовете образи.

В своето обстойно изследване „Икона и иконичност“¹⁹, *Валерий Лепяхин* разглежда православната позиция относно образа, която преодолява кризисните иконоборчески лутания и се установява на разбирането за неговата едновременно Божествена и човешка природа, по подобие на единствения истинен образ на Христос. Авторът проследява динамиката на развитието на образното мислене, повлияно от ученията на Светите Отци и Псевдо-Дионисий Ареопагит като извежда принципа на иконичността, който се основава на синонимната употреба на понятията „Образ“ (εἰκών) и „Първообраз“ (ἀρχέτυπον) и отнасянето им към образа на Сина Който е Второто Лице на Светата Троица.

В съчинението „Пет богословски слова“ на свети *Григорий Богослов*, превод на Иван Христов²⁰, идеята за образността като осезаемо присъствие на Бога акцентира на утвърждаващата природа на образа, която е основна тема в Дионисиевия трактат „За Божествените имена“. Чрез него се разкрива като онази Божия природа, която ни е явена зримо. Тя е природата, която се простира за нас като величие на Божествеността, разпознаваемо като „Бог изотдире“.

Книгата на *Изабел де Андиа* - „Еносис“ разглежда единението на човека с Бога, което е централна тема в трактатите на Псевдо-Дионисий. Тя се фокусира върху философията на Плотин и сравнява възприемането на образа на Единното при неоплатониците и в Ареопагитските текстове. Това единение, случващо се по необясним начин, предполага особено състояние на духа, когато човекът става ἄγνωστος (не-знаещ). В това екстатично състояние, за което говори и свети Григорий Назиански, човек е извън всяка сетивност и

¹⁸ *Св. Йоан Дамаскин*, Извор на знанието, т.1-2, С., „Изток-Запад“, 2014;2019.

¹⁹ *Лепяхин, В.* Икона и иконичност, Сегед, Jatve, 2000.

²⁰ *Св. Григорий Назиански*, Пет богословски слова (Слово XXVIII. За богословието 25CD 28A), С., Гал-Ико,1994.

разсъдъчност, напълно забравил не само заобикалящият го свят, но и собствената си личност. В екстатичното състояние на ума се отрича иманентното и се осъществява духовното единение (ἕνωσις) в пресветлата тъма на Божествената Троица. В символното възхождение при Псевдо-Дионисий единението с Бога е крайната цел, в която се достига до свръхумствено богоуподобяване. То е сравнимо с библейския разказ за изкачването на Мойсей на планината.

В статията „*Мойсей като парадигма на литургичната духовност*“ посветена на Мойсей и срещата му с Бога²¹, *Пол Роръм* се фокусира върху пътя на богопознанието. Пътят на Мойсей към планината за него е илюстрация на Дионисиевото възхождение на ума към Бога. Същото възвисяване на ума е обрисувано чрез йерарха в Ареопагитския трактат „За Църковната йерархия“ при разглеждане на тайнството Евхаристия²².

В книгата „*Библейски и литургични символи*“, изследванията на *Пол Роръм* поставят на фокус паралелното вникване в символиката на свещените текстове и литургията²³. Според автора в целия Дионисиев корпус идеята за символа се обвързва с неоплатонистката конструкция прошествие-обръщане.

Настоящият труд се опира и на руския превод на Ареопагитиките – „*Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*“, направен от *Гелиан Прохоров*. В предговора авторът обобщава мистическия опит, за който се говори в трактатите. Той разкрива динамиката като характеристика на символа в литургичен контекст. Прохоров разглежда образа на Божията Премъдрост в текстовете на Псевдо-Дионисий²⁴, обобщавайки мистическия опит, описан в трактатите като достигане до неподвижност на разума в неговото пълно игнориране на всичко видимо и мислимо²⁵. Божествената литургия се извършва едновременно и на земята, и на небето, затова символът има двойко

²¹ *Rorem, P.* Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius. - in: *Studia Patristica*, 18 (2), 275-279.

²² Срв. в: *Дионисий Ареопагит. „За Небесната йерархия. За Църковната йерархия“*, С., „Лик“, 2001, с. 79.

²³ *Rorem, P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

²⁴ *Прохоров, Г. М.* От переводчика, в: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.* Алетей, СПб, 2002.

²⁵ “Той назовава абсолютно не онова, което се постига чрез разяснения и разкриване на смисъла на имената или символите, но се достига чрез отстраняване и откъсване от всичко същностно и мислимо. Тази неподвижност на действащия разум той нарича най-вече неразумение, а тук (в предисловието на „Мистическо богословие“, молитвата към Светата Троица), той я нарича най-тъмен и невидим мрак по Псалом 17:12 („Облак и мрак са около Него“). В: *Прохоров, Г.М.*, цит.съч., с.737.

значение, което се възприема като двuasпектна образност в съзерцателния ум. Според Прохоров, тази едновременност Ареопагит предава иносказателно, за да не привикне ума към слепи и подвеждащи аналогии²⁶. Независимо от това, авторът използва различни метафорични изрази, с които подчертава по образен начин връзката между земните и небесните светове.

В „Отвъд знанието, отсам тайната“ – предговор към „За Божествените имена“²⁷, Лидия Денкова разглежда Дионисиевият образ който има две противоположни характеристики: като утвърждаващ всички форми, изхождащи от Бога и свидетелстващи за Божието присъствие в тварния свят, и като без-образен или самоотричащ се образ, отричащ всяка форма и идея, която потенциално ограничава и принизява Божествения Абсолют. Авторката посочва, че дори най-чистите и ефирни образи за автора са *подвеждащи образотиси и безобразни изображения*²⁸, защото не могат да представят в пълнота Божествената същност. Затова е необходимо те да бъдат последователно и постъпателно отхвърляни, сякаш като отмятане на „свещени завеси“ в стремежа към истинското богопознание. Това отхвърляне обаче не става неосъзнато и механично. Псевдо-Дионисий сам казва, че не може да се достигне до „простите върхове“²⁹ на небесните йерархии, без да се премине през три последователно свързани етапа на възходане към истината: очистване, просветление и съзерцание – първо на сетивните, а после и на умопостижимите образи, в които е заложена Божествената същност. Двойното мислене за Бога предполага както катафатичен поглед, така и апофатичен стремеж по пътя към богопознанието.

В книгата „Източните отци“, отец *Георгий Флоровски* говори за *иконологическия* език в трактатите на Псевдо-Дионисий³⁰. Чрез него авторът предава един особен, мистичен паралелизъм в свещената динамика на тварния свят и неговия трансцендентен прототип. По пътя на възходането към Бога символът като особен образ стои на границата между сетивния и нематериалния свят и чрез него се осъществява прехода към по-висшите душевни, ментални и духовни състояния. Според Флоровски Дионисиевите образи не са застинали ипостаси на проявената в света Божествена енергия, а динамични парадигми, осъществяващи синергийното единство в богопознавателния процес. Апофатизмът,

²⁶ Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия. За Църковната йерархия... с. 71; Срв. ЕН II с 2 74,3-74,7.

²⁷ Денкова, Л. Цит. съч. София, „Гал-Ико“, 2000, с. 9-32.

²⁸ Дионисий Ареопагит, За Божествените имена, С. Гал-ико, 1999, с. 22 (СН II 11, 21-22).

²⁹ Дионисий Ареопагит, За Небесната йерархия. За църковната йерархия., София, „Лик“, 2001, с. 21.

³⁰ Флоровски, Г. Протойер., Източните отци V-VIII век, Тавор, Издание Московского Патриархата, 1992.

който изследва Флоровски прави образите едновременно зрими, но и отвъд рационалните обяснения. Тази особена образност е в основата на Ареопагитското „Мистическо богословие“ където се обяснява разликата между понятието „образ“ в неговия аспект на иманентно проявление на Божественото и понятието „символ“ – като особен образ, или като не-образ, стоящ извън сетивно-възприемаемото и дори отвъд рационалното познание. Двойката функция на образа го прави посредник или символ в богопознавателния процес. Той стои като свързващо звено в един триадичен ред, между зримото Божие проявление в света и незримата Божия същност.

В книгата си „Христос в източната християнска мисъл“, Йоан Майендорф извежда централната идея в съчиненията на Псевдо-Дионисий³¹. Тя се изразява в единството на всички същества с Бога чрез съотнасянето им в един общ ред. Участващите в този ред приемат и отразяват Божията светлина като по този начин я предават един на друг.

За връзката между триадичните модели в Дионисиевото учение и принципа на опосредяването, заложен в Платоновия диалог „Парменид“ говори Иван Христов в „Предговор“ към „За Небесната йерархия. За Църковната йерархия“. Този принцип е възприет и от неоплатоническата традиция³². Авторът извежда на преден план три основни принципа на съществуване на Дионисиевия йерархичен ред, които произтичат от главния. Това са: принципът на *всеобщата хармония*, принципът на *включването и изявяването* и принципът на *синергията*, което означава, че цялата йерархия е проникната от една и съща божествена сила, движеща и осмисляща творението. Образността, която е резултат от промислителната енергия на Бога се явява посредник, който свързва човека с Божественото посредством достъпни за него сетивни и умствени символи.

Изследването на *Ан Шепърд*³³, посветено на Прокъл и понятието „теургия“ (или богодействие) разглежда учението на неоплатоникът-мислител, който се смята за съвременник на Псевдо-Дионисий. Той представя богопознавателното възхождение като свещен ритуал, наследен от елинистичния обреден култ към Единното. В изследването неоплатонистичния път на духовното възхождение е обяснен чрез триадични метафизични вериги, които са съпоставими с тристепенните редове в йерархиите на

³¹ *Meyendorff, J. Christ in Eastern Christian Thought, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1975.*

³² *Христов, И. Предговор към „За небесната йерархия. За църковната йерархия.“, „ЛИК“, София, 2001, с.7-16.*

³³ *Sheppard A. Proclus' Attitude to Theurgy, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 32, No. 1 (1982), pp. 212-224 Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/638759> Accessed: 17/07/2018/ 12:12.*

Псевдо-Дионисий. Това изследване послужи като отправна база за анализиране и сравняване на неоплатонистичните схеми на символно възвеждане с метафизичните вериги в учението на Псевдо-Дионисий. Именно този принцип на йерархичната структура, който определя и динамичния характер на символа като посредник между две крайни звена се оказва в основата и на християнското образно мислене.

В книгата си „Християнските образи“³⁴, Стефан Бигхам подбира текстове от ранно-християнски писатели и отци като Евгений Лаодикийски, Атанасий Александрийски или Свети Герман, в които се проследяват спорните въпроси за образа и се разкриват убежденията на защитниците на иконите през дългия иконоборчески период. Тук е важно да се отбележи и съчинението на преподобни Йоан Дамаскин: „Три защитителни слова против порицаващите светите икони и изображения“³⁵, в което е разгърнато пълното догматическо обосноваване на образа и необходимостта от иконопочитанието. Прехода от сетивно-познаваемото и умо-постижимо битие към трансцедентните измерения на Божието благо-битие намира своя израз и в християнската иконография, където йерархичната структура на света има своите изобразителни еквиваленти.

В изследването „Македония. Археологическо пътешествие“, Кондаков разглежда иконографията на мозайките от Ротондата „Свети Георги“ в Солун³⁶. Той разкрива един твърде загадъчен аспект от ранно-християнската иконография, свързан с идеята за Христовата Църквата на земята като отражение на небесната Църква. Въпреки че по датировка мозайката предхожда написването на Ареопагитските трактати, изследването е от ключово значение, защото показва символното образно мислене в ранното християнство, което има много общи черти с Дионисиевите образни представи и по-специално с идеите за огледалната образност в литургичното служение и теархичната структура.

В изследването си върху образа на Христос от църквата „Осиос Давид“ в Солун³⁷ Лаура Назрала акцентира на връзката на образа с литературния текст и очертава общата библейска основа на която се развиват идеите за първенстващата роля на Христос като

³⁴ Bicham, S. Les Images Chrétienues. Textes historiques de Constantin le Grand jusqu'à la période posticonoclaste (313-900), “Médiaspaul”, Paris, 2010.

³⁵ Св. Йоан Дамаскин, Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения, СвятоТроицкая Сергиева Лавра, РФМ, 1993.

³⁶ Кондаков, Н.М. Македония. Археологическое путешествие.[фототип], СПб, ИАН, 1909.

³⁷ Nasrallah, L. Early Christian Interpretation in Image and Word: Canon, Sacred Text and Mosaic of Moni Latomou; In: From Roman to Early Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology. Laura Nasrallah, Charalambos Bakirtzis, and Steven J. Friesen, eds. Harvard Theological Studies; Cambridge, MA: distributed through Harvard University Press, 2010.

Господ и Вседържител както в пророческата литература, така и изобразителното изкуство. Несъмнено образността на свещените текстове е била основа на която се развива както ранно-християнската иконография така и символиката в Ареопагитските трактати. Основната характеристика и за двете е символната образност в нейните многолики форми, които винаги взаимодействат и подбуждат асоциативното мислене. В изследването на *Тодор Митрович „Основи на църковната живопис“*³⁸, авторът разглежда низхождането и възхождането на образа, което в съзерцателната съотнесеност към всеки отделен зрител осигурява оптимално осмисляне на връзката между отделния индивид и Божественото присъствие в една исторична и същевременно есхатологична проекция, която може да бъде открита и в Дионисиевите словесни описания на тайнствата в трактата „За църковната йерархия“.

Стаматис Склирис, подчертавайки връзката между рисунката и светлината в книгата си „*От портрета до иконата*“³⁹ търси есхатологичните измерения на образа, който, подобно на Дионисиевият образ е поставен в една гранична среда като символ в „диалектиката между тварното и нетварното“.

В изследването си върху стенописите в църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, *Елка Бакалова* прави директна връзка между изобразяването на йерархичния ред в свода на църквата и Дионисиевите трактати⁴⁰. Символното наслагване на образите се открива в двата насложени един върху друг квадрати чрез които са изобразени видимият свят на земята и невидимият свят на безтелесните ангелски същности, които се движат в кръг около Бога точно както те са обрисувани в Ареопагитския корпус.

В изследването на Гретхен МакКей върху иконографския тип Христос Стар по дни⁴¹ се разкрива и принципът на ипостасното изобразяване на Бога, което както в Ареопагитския корпус, така и в изобразителното изкуство има за свой прототип отново пророческите видения. В изследването е обърнато внимание на предсъществуващите аспекти на Бога, Който е бил преди времето и е същевременно във вече създаденото време.

³⁸ *Митрович, Т.* Основи на църковната живопис. Наръчник., С., Омофор, 2014

³⁹ *Склирис, С.* От портрета до иконата. ВТ, Синтагма, 2008

⁴⁰ *Бакалова, Е.* Колелото на живота в българската живопис от XVII до XIXв. Иконографски източници В: Известия на РИМ Благоевград, Т. IV Християнско изкуство и култура в Югозападните български земи. Благоевград, 2005.

⁴¹ *McKay, G.K., McKay, G.K.* The Eastern Cristian Exegetical Tradition of Daniel’s Vision of the Ancient of Days, In: Journal of Early Christian Studies, The John’s Hopkins University Press, Vol. 7, Nub. 1, Spring,

II. Изложение

II.1. Първа глава: Ареопагитското учение за образа в православната традиция

1.1. Ареопагитските съчинения и техният автор

Безспорно трактатите, които стават известни в първата половина на VI в. под името на Дионисий Ареопагит, добиват голяма популярност както сред източните, така и сред западните богослови на все по-разрастващата се християнска общност. За първи път името на техния автор се споменава в книга „Деяния на светите апостоли“ (Деян.17:33-34), където се разказва за пребиваването на светия апостол Павел в Атина. Там е споменато името на повярвалия в него Дионисий, член на *Ареопага*, т.е. съдилището на града, откъдето той се именува Ареопагит. Като приемник на християнството и последовател на апостол Павел, Дионисий става първи епископ на Атина и проповядва сред елините новата вяра. По-късно, по време на император Домициан приема мъченическа смърт. За личността на Псевдо-Дионисий Ареопагит⁴² не се знае много, но е сигурно, че трактатите стават известни на християнската общност през 532-533 г., когато на Константинополския събор след спорове относно тяхната легитимност те биват приети от православните богослови. Престижът на Ареопагит се утвърждава навсякъде след коментарите на Йоан Скитополски, и по-късно, през VII век на Максим Изповедник. Те са обединени в общ сборник с херменевтично съдържание върху всички четири трактати на Псевдо-Дионисий под името Схолии. В коментарите и тълкуванията на Дионисиевото учение за йерархичния ред и символното духовно възхождение към Бога преподобни Максим защитава съчиненията от нападите на всички, които ги смятат за еретически. Той ще отграничи Дионисиевото символно възхождение от тайнствата в Църквата, като покаже, че за него акцентът е поставен върху техният действителен образ в литургичния ритуал, който се явява ипостасно проявление на Божествените енергии. Причините, поради които учените не могат да се произнесат категорично за личността на автора на трактатите са няколко. На първо място е присъствието в трактатите на термини от езическия мистериален култ, за което говори още първият коментатор на Псевдо-Дионисиевите текстове – Йоан Скитополски. Втората причина е използването на философска лексика, заимствана от неоплатонизма и езика на нео-платониците и конкретно на Ямблих⁴³.

⁴² Спорният въпрос за времето на създаване на трактатите и личността на техния автор предполага съществуването на различни интерпретации на неговото име. За да бъдат избегнати неяснотите около тези спорове, в настоящето изследване, без да се противопоставяме на Преданието ще използваме възприетото в науката название *Псевдо-Дионисий Ареопагит*.

⁴³ Вж. *Христов, И.* Предговор към „Дионисий Ареопагит. За небесната йерархия...“, с.9.

Третата причина е явният анахронизъм и наличието на развития литургичен богослужебен чин, както и чинът на монашеското посвещение в трактатите, който няма как да е съществувал във времето на Псевдо-Дионисий Ареопагит. В съчиненията присъства категорично и троичната терминология с веровия Символ, който изследователите идентифицират с Никео-Цариградския. Максим Исповедник защитава православния характер в учението на Псевдо-Дионисий като акцентира на триадичния принцип, на който авторът на съчиненията построява своята йерархия и го обвързва с троичния догмат⁴⁴. Освен това опосредяващите звена на тристепенните вериги от ангелските чинове, не са степенувани така че по-висшите да пораждат по-низшите чинове, а се намират в синергийно единство. Принципите на които е изградена йерархията са тези на всеобщата хармония, на взаимната причастност и синергийният принцип, според който цялата йерархия съществува благодарение на неотслабващата Божествена енергия, която поддържа сътворените същности. Четирите основни трактата, които са описани в уводната част на настоящото изследване повлияват на цялостното развитие на християнската богословска мисъл, достигнала до идеите за исихийното божествено съзерцание и нетварната светлина, излъчваща се от Първопричината на всичко.

1.2. Ареопагитското представяне на образа в контекста на православното учение

В трактатите на Псевдо-Дионисий понятията „образ“ и „символ“ имат ключово значение в двупосочния процес на богопознание и приобщаване към Първопричината. Началната точка на изходящите вектори на Божествените еманации в сътворения свят съвпада с крайната точка на възходането на всяка една съставна част от този свят, която обективно се детерминира чрез обвързаността си с Христовия образ като единствената видима Ипостас на Създателя⁴⁵. Катафатичното представяне на образа в трактата „За Божествените имена“ е свързано с утвърждаването на всички форми в иманентния свят като Божии отпечатащи. Целият свят за Псевдо-Дионисий е породен от креативната воля на Създателя. В основата на трактата „За Божествените имена“ стои доктрината за прошестването на Божествените енергии. С въвеждането на израза „предсъществуващо

⁴⁴ *Св.Максим Исповедник. Предговор към съчиненията на свети Дионисий В: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. Алетейя, СПб, 2001, с. 29-31.*

⁴⁵ „...Когато признаеш, че Христос е описуем – пише Теодор Студит, ти трябва да признаеш, независимо дали желаш или не, че Той е прототип на Своя образ, както всеки човек е прототип на собствения си образ.“
Студит, Теодор, Второ опровержение срещу иконоборците, превод на Кристин Латиф, в: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft XIII, Universitätsverlag “St.Kliment Ochridski”, Sofia 2007, с.91.

формообразуване“ (ὑπεροχικῆ εἰδοποιία)⁴⁶, Псевдо-Дионисий разделя това прошестване на два етапа: първо – на енергиите вътре в Бога, което включва както съществуващото, така и не-съществуващото в Него, и второ – като изливане на тези енергии по преизобилие чрез творческия акт на Божествения Промисъл⁴⁷. Оттук следва да се проследи процеса на пораждање на формите, респективно на образите на всяка една същност, чието проявление в битието се дължи на Божията креативност. Според коментара на Йоан Скитополски, при Псевдо-Дионисий енергията е понятие, което се разделя на „вътрешна енергия“, отнасяща се до Трите Лица на Светата Троица, като се има предвид, че творческата потенция принадлежи на Вседържителя Бог в Неговото предвечно съществуване, и „външна енергия“, когато се говори за икономията и в частност за въплъщението. Според тълкуванието в Схолиите *прошестване* (πρόοδος) той нарича Божествената енергия, която е произвела всяка една същност⁴⁸. Според православното учение енергията е същевременно различна и неотделима от същността. Когато енергията е неотделима (ἀχώριστος) от Светата Троица, тя се окачествява като нейна активност. Когато се говори за еманацията на тази енергия, тя се взема като атрибут на Троищото Единство. Така учението за енергиите на Ареопагит, което се основава на диалектиката в Платонския „Парменид“ и на неоплатонистичните коментари извършва своеобразен поврат в тяхната интерпретация. Той се състои в това, че Дионисий обединява Първа и Втора хипотези от „Парменид“ и извежда тезата за образуването на форми в свръхстоящото отрицание на Божествената същност⁴⁹. Идеите-образци (парадигми) чрез Божията Премъдрост се осъществяват като форми в иманентния свят. Изливайки Своята благодат, Бог изявява всъщност причастността (ἡ μετοχή) към всичко съществуващо като сътворено. От своя страна сътвореното се стреми да бъде причастно на Неговата благодат. Премъдростта е причастност, която прави възможно синергийното общение между Бога и човека, когато умствено възхождаме към Първообраза. Ареопагит се позовава на Свещените текстове (Откр. 1:8), (Пс. 101:27; 103:30), (Йоан 5:21; 6:63;15:26;16:15; 17:10), (II Кор. 3 :17), (I Кор. 11:12), (Кол.1:16,17),

⁴⁶ DN 4, 3 – 697A, 146.9.

⁴⁷ Вж. *Christov, I.* The Two Level Emanation of the Divine and the Plurality in Mystical Vision. *Nomina Divina. Colloquium Dionysiacum Pragense* (Prag, den 30.-31. Oktober 2009), Lenka Karfikova / Matyas Havrda (Hrsg.) unter Mitwirkung von Ladislav Chvatal, Paulus-Verlag, Fribourg 2011, pp. 42-49.(<https://uni-sofia.academia.edu/IvanChristov>).

⁴⁸ Πρόοδον δὲ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρήγαγε - Schol. In DN 5, 1 – 309 post lin 50 inser in οὐσαρχίαν 1 sq.: Suchla Berlin – Boston 2011, p.313 (PG 309A).

⁴⁹ Вж. *Christov, I.* Pronoia and Sophia in the Greek Scholia to the Corpus Areopagiticum. – PRONOIA. The Providence of God. Wiener patristische Tagungen (VIII) 2019, c. 306-308.

(Римл.11:36), за да покаже тъждеството на ипостасите на Светата Троица по природа и енергия, и различието им единствено по техните свойства⁵⁰. „Цялата божественост – казва Ареопагит, притежава господството над всичко съществуващо, и затова...не може да се казва, че [името] Господ, което богословието често разпростира върху Отеца и Сина, се отнася само към пораждащата божественост на Отеца или към божествеността на Сина. Но Духът също е Господ.“ (II Кор. 3:17)⁵¹. Чрез Него се осмисля връзката между Бога и подстоящото в един хармоничен йерархичен ред. Йерархията е самото Божие познание саморазкриващо се в пълнота. В учението си за йерархичния ред и върховенството на Христос в него, Псевдо-Дионисий се позовава на текстове от Словата, като под тях авторът разбира Свещеното Писание.

1.3. Ареопагитското учение за образа и принципите на православната иконография

Ареопагит разглежда понятието *образ* като *отпечатък* на Бога в тварния свят в контекста на еманативната диалектика. Когато се осъществява еманацията на Божествените енергии настъпва и отделянето на всеки един образ от Първообраза. За Псевдо-Дионисий: „сетивните благоухания са отпечатък от съобщаването на умопостижимото“⁵². Умственият и сетивният свят са изградени от „пресвещени изваяния“⁵³, а „веществените светлини“ са образи на „невещественото светоозаряване“⁵⁴. Във всеки един образ Първообразът се проявява по уникален и неповторим начин. Когато разяснява опосредяващата функция на Архангелите, които общуват с Началата и Ангелите, Ареопагит представя отпечатването на първообраза като проява на единната йерархична цялостност. Подстоящите същности общуват с тези над тях, които са „изначално обърнати към свръхсъщностното Начало“, като „в мярата на възможното приемат Неговия *отпечатък* (ἀποτύπωμα) и единотворят“⁵⁵. Затова всеки сътворен образ на отделно съществуваща същност, е обвързан със Създателя и представлява израз на Първообраза, който подлежи на съзерцание. Христовият образ не обяснява, но изразява необяснимата и неразгадаема тайна на трансцедентната Божествена същност. Образите биват разглеждани

⁵⁰ Сръв. Св. *Василий Кесарийски*, Писмо 38, (К брату Григорию) в: Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Кападокийския. Новый Исправленный перевод Московской Духовной Академии. Том III, СПб, Изд. П.П. Спойкина, Типогр., 1911, с.52-53.

⁵¹ *Дионисий Ареопагит*, За Божествените имена, С. „Гал-Ико“, 1999, с.44, (123. 8-13).

⁵² СН I.3. 9,1 sq (PG 121D).

⁵³ СН I.3.8,17 sq (PG121C).

⁵⁴ СН I.3.9,2 sq (PG 121D).

⁵⁵ СН IX.2. 36,18 sq (PG 257C).

като връзка между съзерцаващия и Първообраза. Ето защо за Псевдо-Дионисий образите в света не са просто независимо съществуващи проявления на отделни същности, а проявления на Твореца, които участват в съвършения йерархичен ред, установен от Самия Него. Те спомагат в процеса на духовното възхождение от творението към неговия Създател.

Разгледаните образи, които Псевдо-Дионисий описва, независимо дали представляват сложни съставни образи – като този на Единното или този на Словата, или пък са образи, които участват в състава на сложните образи – например образите на йерарха и монаха, всички те са сякаш парадигми на Единият и Същ Прототип. Те отвеждат към образа на Христос. Всъщност, по смисъла на тази взаимовръзка делението на прости и сложни образи, или на статични и динамични образи е условно и се прави единствено за да уясни процеса на превръщанията на образа в символ и образуването на сложни метафизични звена в духовното възхождение към Божественото. В перспективата на православното учение Христос, бидейки втората Божествена Ипостас е същевременно Първата Икона на Бога, която прави човека причастен на Божествената енергия и на Самия Бог. Същността и енергията се определят като реално същностно и присъщо, като битие и свойство на битието, така както има Божествена Същност и Божествена енергия, присъща на същността. Божествената Същност е трансцедентна и непознаваема, а Божествената енергията се проявява в познаваемия свят и е иманентна. Антиномията на Същността и енергията са в основата на християнската онтология и гносеология. Енергията произхожда и изхожда от Същността. Тя е нетварна, същностна енергия. Същевременно, оставайки същностна, тя антиномично става иманентна, снизхожда в света и идва при човека. Същността остава непознаваема, но чрез същностната енергия човек става причастен на Същността. По същия начин образите в Дионисиевите трактати имат антиномични характеристики – те са едновременно сложни и прости; общи и частни; подвижни и статични. Тази антиномичност намира своето разрешение в Христовия образ като Божий Отпечатък, т.е. тя се изчерпва в образа на от-образената трансцедентна Божия природа в лицето на Бог-Син. Следователно антиномичността на образа се разрешава в Христовата *иконичност*. Иконата като статичен и динамичен образ е проводник на Божествената енергия, междинно звено и най-чист посредник в иконичната връзка между човека и Бога. Като синергия тя се явява символ не в преносен, а в онтологически смисъл защото е знак за реално присъствие на Бога в човешкото битие. В трактата „За църковната йерархия“ чрез описание на тайнствата, Псевдо-Дионисий ни разкрива иконичността на богослужението,

като реално и онтологично Христово служение на земята. Като сакраментално тайнство, което според ортодоксалното християнство е едновременно резултат и средство за посвещаване, иконният образ има функцията на посредник в общението между човека и Христос⁵⁶. Основание за почитта към иконата е самото боговъплъщение. Чрез Въплъщението самата материя е "обожествена", тя се е превърнала в икона. Иконата е микрокосмос, тя е връзка между материалния свят, човешките същества и божествената сила, за която се смята, че е създала всички⁵⁷. Според Успенски една икона е "*истинско подобие*... не на външната форма, а на "светостта и славата на нейния прототип", които тя споделя⁵⁸. Подобие е онова свързващо звено, което стои на границата между трансцедентната, абсолютна реалност и иманентната, условна образност, и което изразява динамичния процес на богообщението. Описаните в детайли херувими от видението на пророк Йезекиил (Йез. 1-28) предават символичните отношения между свойствата на човека и същностно-присъщото за трансцедентния Бог. В този смисъл подобие може да бъде възприемано като първи символ и междинно звено в отношението Бог – човек. Като се основава на Аристотеловото учение за Категориите, патриарх Фотий разграничава ипостасното тъждество на образа, който иконата съхранява, от съпътстващата атрибутивност. В първия случай се има предвид абсолютизиране на образа, а във втория – неговото възприемане в многоаспектните му измерения. Така става възможно приемането на образа като синоним на друг образ, в смисъла, в който свети Теодор Студит говори за единосьщност на Сина с Отца, но различие по ипостас, и от друга страна – омонимията на образа, в смисъла, в който Фотий вижда образите като проявление на Едната и Съща Божествена природа. Така според Фотий, иконописването няма за цел предаването на образа като абсолютна историческа достоверност, а по-скоро обвързването му с Първообраза.⁵⁹

⁵⁶ Kenna, M. E., *Icons in Theory and Practice: An Orthodox Christian Example In: History of Religions*, Vol. 24, No. 4 (May, 1985), pp. 345-368 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1062307> Accessed: 16/03/2010 12:20.

⁵⁷ Kenna, M. E., Цит.съч., р. 348.

⁵⁸ Leonid Ouspensky, "Icon," in *New Catholic Encyclopaedia* (New York and London:McGraw-Hill Book Co., 1967), 7:324.

⁵⁹ Според Афиногенов корените на такава символизация във философските възгледи на Фотий трябва да се търсят в платонизма. В своята проповед XVII, патриархът говори за „зрителните лъчи“ (*ὀπτικά ἄκτινες*), излъчвани от околото и взаимодействащи с наблюдавания предмет, което всъщност е платоническа концепция. Виж: Афиногенов, Д., Учението на патриарх Фотий за свещените изображения in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft XIV, Universitätsverlag "St.Kliment Ochridski", Sofia 2008, с.9-15.

II. 2. Втора глава. Ролята на символа като динамичен образ

2.1. Неоплатоническият език в Ареопагитиките

Концепцията за прошествие на Божествените енергии в тварния свят и обратното възхождение на сътворените същности към Единното се изразява в неоплатоническия език чрез тристепенната верига: *μωνὴ – πρὸδος – ἐπιστροφή*⁶⁰

В учението на Прокъл този двустранен процес има две посоки. Първата е низхождането на Божествените енергии, които се материализират в света. Втората представлява постъпателно възвисяване на ума (или душата) по пътя на съзерцанието от видимите неща към рационалното познание на висшите същности и накрая – до свръх-умствените екстатични състояния на духа, където се изключва всяка образност и мисъл. Основно значение в този процес има понятието *σύνθημα*. То изразява способността на същностите да удържат своето ипостасно единство в пътя на богопознанието или божествената теургия. С други думи, това е *единното* в душата, което се постига като се активират нейните способности към самопознание. Това става като се използват предмети от видимия свят, които са натоварени със символно значение и подбуждат ума към съзерцание, докато достигне етап, в който той се оттласва от самите предмети и от всяка мисъл, за да се приобщи към същността на своята индивидуална душа. Това е състоянието на екстаз, в което човек се привежда към общение с Бога.

Подобно на неоплатониците, при Дионисиевото духовно възхождение става обвързване на земната с божествената реалност в една *метафизична верига от символи*, достигащи до Единното Начало. Тези вериги са също тристепенни конгломерати, изградени от символи, които също имат триадични структури. Например йерархичния ред на Дионисий е изграден от три йерархии: небесна, йерархията на Закона (Мойсеевата йерархия) и църковна (наречена от автора „нашата“) йерархия. Наслагването на образи е начинът по който става съставянето на тези вериги от символи, преминаващи от иманентния към трансцедентния свят. По същество това представлява осъществяване на Божествената теургия или процеса на възхождение към духовно единение с Бога.

⁶⁰ *пребиваване – прошестване – обръщане.*

2.2. Специфичната роля на символа при Псевдо-Дионисий

Според Ареопагитското учение теургията има християнски смисъл. Всяка природа – и Божествената и ипостасната съдържа същност, сила и действие⁶¹. В теархичната подредба Бог стои над всяка сътворена същност и над всяко битие. Подстоящите ангелски същности са Божествени умове, разположени в тристепенна йерархия, като всяка степен се състои от по три чина. Те се движат кръгово около Създателя като участници на Божията слава. За разлика от езическите теоцентрични модели, в които енергията от Първопричината към подстоящото губи своята сила, в йерархичната подредба при Ареопагит, според принципа на включването и изявяването по-висшите умове се представят чрез същността и силата на по-низшите. Най-висшите сили притежават в изобилия свещените свойства на по-низшите. По-низшите нямат свръхсъщностната цялост на по-старшите, тъй като първите им предават първоначалните осияния само частично, според тяхната собствена мяра⁶². Всяка една от същностите се намира в триада, между по-висша и по-низша от нея същност. Приемайки знания от стоящите над нея и предавайки знания на подстоящите, всяка същност се явява посредник или символ в богопознанието. Трестепенният йерархичен ред на практика изразява троичността на Бога, но в православното разбиране на Псевдо-Дионисий не съществува субординиране на трите Божествени Ипостаси. Образът на Светата Троица е образ на Началото. Тя е Пребогоначално Блаженство, непостижимо за нас, но познаваемо за Нея Самата⁶³. За невъзможността да проникнем в същността на Троицата в схолиите се развива мисълта за взаимодействието между съставните чинове в йерархията, която се свързва с идеята за символа като „свръхстояща цялост“⁶⁴. В учението на Псевдо-Дионисий всеки образ, който словесно изобразява проявленията на Бога се явява символ, т.е. опосредстващо звено в богообщението. Образът на въплътилия се Бог е именно Христос. Той е едновременно и Вседържител, и Премъдрост, и Слово, възвеждащо ума към неговото единствено Начало. По силата на Своята ипостас Христос се явява образ на Незримия Бог, и едновременно с това именно Той е междинното Звено, реалният Символ, Посредникът между човека и неговия Създател.

⁶¹ СН XI.2. 40,2-1sq (PG 284D).

⁶² СН XI.2. 42,8-12 (PG 285A).

⁶³ ЕН I.3. 66,8-10 (PG 373D).

⁶⁴ СН XI.2. 42,8-12 (PG 285A).

II.2.3. Йерархията като реален символ за проявата на Бога

В Ареопагитските текстове намираме няколко определения за йерархията. Преди всичко Дионисий казва, че йерархията е ред (τάξις). Тя е: „...свещен ред, знание и действие, което в мярата на възможното търси подобие с Богообразното и съразмерно, чрез богоподражание се възвежда към даруваните от Бога осияния“⁶⁵. Тя също така е целокупност и обхваща всички предмети на подстоящото. Според автора тя същевременно е дар от Бога за спасение на човека, чрез привеждането му в състояние на богообщение и богоуподобяване. Йерархията е още Висше знание за Божествените проявления, и самото Божие познание саморазкриващо се в пълнота. Знанието за виденията от ангелските светове получаваме от Словата (на Священото писание) и чрез зрими образи, от които най-истинен е образът на Иисус. Образът на йерархията в трактатите е представен в две основни проекции. Псевдо-Дионисий описва Небесната и земната йерархия, наречена от него Църковна йерархия (или нашата йерархия.) Той ситуира във времето една трета, *междинна йерархия*, тази на Закона – на Мойсей и пророците, която се явява предобраз на Църковната йерархия. Това е не само за да не се наруши триадичността на образните модели, но и за да се открие символната функция на Църковната йерархия, като посредник между човека и космичните умове. За да обясни това Псевдо-Дионисий използва огледалния принцип на иконичността. Той казва, че Мойсей *свещеноизобразява светата Скиния* като „нарича всички свещенодействия на Закона *подобия на образа*, явен му на планината Синай“⁶⁶. По отношение на духовното възвеждане обаче, църковната йерархия е опосредяващото звено между Небесната йерархия и йерархията на Закона. Тя е *среда*, средоточие на божественото посвещение в тайните и гранична зона на отобразяването⁶⁷. Църковната йерархия е „причастна на едната с умствените си съзерцания,(като съпричастност към Небесната йерархия) а на другата (тази на Закона),защото е изпъстрена със сетивни символи чрез които свещено се възвежда към божественото“⁶⁸. Чрез литургичните свещенодействия, и изобразяване на Божественото присъствие на земята самата Църковната йерархия се явява литургичен символ или посредник във възхождането към Бога.

⁶⁵ СН III.1. 17,3-17,5 (PG 164D)

⁶⁶ ЕН V.2 105,11-15 (PG 501C).

⁶⁷ ЕН V.2 105,19 (PG 501 D).

⁶⁸ ЕН V.2 105,20 sq (PG 501D).

II.2.4. Тайнствата като свещеноутвърдени символи

В трактата „За Църковната йерархия“ са обрисувани тайнствата Кръщение, Тайнство на Събранието, Тайнство на освещаваното миро, Тайнство на посвещението в свещен чин и Тайнство, извършващо се над блаженопочиналите.

Всяко едно от тези тайнства представлява поредица от динамични образи, които прехождат един в друг. Така те образуват комплексни схеми от символни възвеждания, които винаги се стремят към Христовия образ, докато не се слоят с него. При разглеждането на тайнствата авторът обръща перспективната проекция, без да губи връзка със свещения небесен ред. Затова тайнствата са свещеноутвърдени, те са път към духовно пречистване и *съобщаване* с Христос. Принципът на *иконичността* е в основата на изграждане образа на всяко тайнство. Например в тайнството Кръщение, както небесните сили взаимодействат помежду си като „се съобщават“ едни-други в причастността си към Божествената светлина, в земната църква се говори за подобни взаимодействия: „Свещен символ на това [съобщаване] е печатът⁶⁹, даруван от йерарха на новодошлия“⁷⁰. Това, което се разкрива под динамичната образност в свещенодействията е *умопостижимият смисъл на изваянията*, архетипите на извършваните в света на сетивното действия. Същият принцип виждаме когато йерарсите, които авторът нарича „божествени иконописци“, зрят в Божественото миро, което изобразява Христос⁷¹. Друг принцип на свещеноутвърдението е *динамичната образност*. Описвайки тайнството на Събранието, Псевдо-Дионисий сякаш обрисова образа на Светата Евхаристия чрез наслаgването на един образ върху друг, до тяхното взаимопроникване един в друг като постъпателно изгражда цялостния образ на Светата Литургия. Образите-символи се подреждат в различни конфигурации, за да отведат съзерцанието към истинните първообрази. Мисълта на съзерцаващия тайнството се насочва постъпателно към всеки един образ, който отвежда към друг, докато се стигне до Първообраза. В съзерцателната част на текста недвусмислено се говори за този динамичен процес на възхождане от сетивното и видимото до над-сетивното и ирационалното.

⁶⁹ Под „печат“ тук Псевдо-Дионисий разбира кръстното [знамение]. Вж. *Ареопагит, Д.* За Небесната йерархия. За Църковната йерархия“, С., „Лик“, 2001, с.69; също *Христов, И.*, цит. съч., в: „Бележки“, бел. 65, с.152.

⁷⁰ ЕН II.с4 76,1-7 (PG 400D-401A).

⁷¹ *Дионисий Ареопагит*, цит. съч., с.161-162.

II.3. Трета глава: Ареопагитската традиция и образно-символните представи в християнското изкуство

Подобно на Ареопагитските образни модели, които отвеждат към Първообраза, в християнското изкуство могат да се открият сходни символни композиции, явяващи на света Божието присъствие. От значение е да се уточни, че символната образност при Псевдо-Дионисий се отличава категорично от елементарната асоциация на символа с даден образ. Основното в нея трябва да се търси в многопластовото изграждане на образите, в тяхната антиномия и реалното им функциониране като мостове, които отключват съзерцателните способности на духовното виждане. Именно от тази перспектива символните образи в трактатите могат да бъдат сравнявани с християнската образност. По същия начин в теоцентричните композиции на християнското изкуство не трябва да се търси никаква библейска наративност, защото те предават не човешката история, а Божествената истина. Именно поради това тяхното място е относително отдалечено от човешкия взор. Такива изображения обикновено се изписват в апсидите, куполите и сводовете на храмовете. Първите два примера, обект на анализ в това изложение са създадени в епохата на ранното християнско изкуство – IV-V век. Единият се намира в Ротондата „Свети Георги“ в Солун, където още в началото на миналия век Кондаков⁷² описва ранно-християнските мозайки в купола, изобразяващи олтари на църкви. Вторият е мозайката на Христос от видението на пророк Йезекиил в апсидата на църквата „Осиос Давид“ в Солун. Те предхождат появата на Ареопагитските текстове, която както е известно е станала малко по-късно – през първата половина на VI век. Мотивът да бъдат разгледани тези примери е, че идеите, които те предават са сходни с Ареопагитските символни модели, отразяващи Божието присъствие в тварния свят. Важно е също да се уточни, че тук не става въпрос за доказване на пряко влияние на Псевдо-Дионисиевите текстове върху художествените произведения, а за сходния начин по който са изградени образните символни вериги – чрез словото при Дионисий и чрез изображенията – в иконописта.

3.1. Изобразителни паралели в ранната иконография

Мозайката в солунската ротонда е развита като кръгова, непрекъсваема композиция в горната част на целия цилиндричен обем на купола. Изобразени са отделни храмове с олтари във вид на кивории, които се повтарят осем пъти в кръга на ротондата. В тази среда са вписани фигури на молещи се светци. Те не стоят всред райски градини – както

⁷² Кондаков, Н.М. Македония. Археологическое путешествие.[фототип], СПб, ИАН, 1909, с.83.

е в римските катакомби или в мозайките в Равена, а са изобразени до олтари, като служещи епископи. Всяко отделение е представено като вътрешна част на пишна християнска базилика и то в нейната главна част – олтарът. Кондаков смята, че тези символични изображения поставени в центъра на симетричните архитектурни обеми са прототипите на композицията Етимасия и свързва мозайките с ранно-християнския литургичен ритуал. Символът на Христовото присъствие е поставен в центъра на всяка една от отделните свещени трапези. В кръговото редуване на олтарите в мозайките от Ротондата в Солун, светците са поставени в светлинна среда, в която самите те придобиват прозрачност и се оглеждат в срещуположните на тях, като в огледала. Според нас цялостната композиционна схема на мозайките представя синергийното проществане на Божествените енергии в литургичната среда на Църковната йерархия, в нейната образна и символична обусловеност. Независимо, че няма точно съвпадение на времето на създаването на мозайките и времето на написването на трактатите от Ареопагитския корпус, и в двата случая може да се твърди, че те отразяват едни и същи образно-символни модели на ранно-християнската мисъл, която носи христоцентрични характеристики.

Вторият пример е Христовият образ от солунската църква „Осиос Давид“, датиращ от края на V век. Подобно на Дионисиевата многопластовост на образите, това изображение съчетава символиката на два библейски текста: видението на пророк Йезекиил (Йез.1:1-18) и видението от книга Откровение (Откр.4:1-11). Христос е седнал върху прозрачна сфера, със символите на четиримата евангелисти и многоцветна дъга под нозете Му. Несъмнено образността на свещените текстове е била основа на която се развива както ранно-християнската иконография така и символиката в Ареопагитските трактати. Основната характеристика и за двете е символната образност в нейните многолики форми, които винаги взаимодействат и подбуждат асоциативното мислене. Тази образност, намекваща за царствената власт на Господ над целия универсум е аналогична на представата за Христос като Първосвещеник и Йерарх на земната и небесната църкви, която придобиваме, четейки Ареопагитските трактати. Чрез прехождане от образ в образ при прилагането на триадичния принцип на опосредяването се получава един многоаспектен символен модел, който винаги отвежда към Първообраза на всичко сътворено. Изхождайки от старозаветния текст на книгата на Исая (Ис.11:2-9) се достига до обобщения образ на *Първочинието* в лицето на Христос. Преминаване на един образ в друг се наблюдава и в текста от книга на Йезекиил при описанието на огнените колела от престола на Господ, когато той казва, че ги е видял като „колело в

колело“. Всъщност пророкът дава първата визуална интерпретация на т.нар. трони (или дрони) – един от високите ангелски чинове, описани и в трактата „За Небесната йерархия“. Сферата, изобразена в апсидата на църквата Осиос Давид в Солун има още една важна характеристика. Това е нейната прозрачност, която създава впечатление на преминаване на образ в образ. Според видението на свети Йоан Богослов, чрез тази сфера цялостното възприемане на композицията придобива образ на отворено небе. Пространството в него има вече не времеви, а есхатологични измерения, защото е „опрозрачено“⁷³. Съдържанието на текста от свитъка обвързва старозаветното пророчество на Исая с текста от Книга Откровение (Откр.4:1-11), като по този начин става изходна база за развитие на иконографията на Христос Пантократор и тази на Страшния Съд.

3.2. Теоцентрични композиции

Третият пример, който разглеждаме в това изложение ни отпраща в края на средновековния период. Това е образът на Христос Пантократор в наоса на църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси, (XVIIв.) Тази иконография се появява в християнското изкуство от VI век нататък и се развива до късното средновековие (XVII-XVIII в.), където вписаните кръгове понякога се изобразяват в съчетание с квадрати, насложени върху тях. Връзката на тези художествени модели с текстове от Ареопагитския корпус може да се проследи в българските църкви от визирания период, където подобни композиции се изобразяват в сводовете на наоса на църквите. Според Елка Бакалова, както литературните, така и художествените произведения, създадени през средновековието се базират на „общии архетипни модели“, които се развиват и обогатяват в иконографията на църковното изкуство, където „образът е функция на Логоса“⁷⁴. При развитието на тази иконография концентричните кръгове, от които изплува образът на Христос са представени като многоцветна дъга. По този начин става трансформиране на първоначалната иконография на Христос, седнал на сияйна дъга, която представя видението според библейския текст – както е в мозайката от Осиос Давид в Солун. Сферата с дъга продължава да се изобразява през дългия период от развитието на християнското изкуство. Подобни примери откриваме в базиликата Сан

⁷³ Янакиев, К. Иконата като присъствие на свящото. Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft XIII, Universitätsverlag „St.Kliment Ochridski“, Sofia 2007, с.63.

⁷⁴ Бакалова, Е. Колелото на живота в българската живопис от XVII до XIX в. Иконографски източници В: Известия на РИМ Благоевград, Т. IV Християнско изкуство и култура в Югозападните български земи. Благоевград, 2005, с.24.

Витале в Равена (IV в.), катедралата “Света София в Киев (XII в.), църквата „Свети Герман“ в едноименното село, близо до Преспанското езеро (XVIII в.). Елка Бакалова смята, че тази теоцентрична композиция е доразвита чрез изобразяването на ангелските сили около Христос, според трактатите на Псевдо-Дионисий Ареопагит⁷⁵. Тези образи на безплътните сили, наречени от самия Ареопагит „образи на невеществените светодейния“ се пораждаат от своите невидими първообрази, *архетипи*. Насложените един върху друг квадрати, вписани в концентричните кръгове изразяват идеята за отобразяването на Небесната структура в Църковната йерархия⁷⁶. Тя се съотнася към раждането на Сина от Отца и отобразяването на Първообраза в Образ. В случая става дума за образ, който е чист символ на антиномичната двойка „трансцедентно – иманентно“. Чрез наслагването на двата квадрата е постигнато внушението за иконичност на образа, където един и същи образ препраща едновременно и към Бога, и към подстоящото. Преплитането на образ и символ в една сложна метафизична конструкция се осъществява чрез наслагването на образи и тяхното умножаване в ритмична повтаряемост, което предполага катафатично, (утвърждаващо) възприемане на образа. Съществува и апофатичния модел, при вписаните един в друг концентрични кръгове, от които се откроява образът на Христос Пантократор. Съзерцателното зрително възприятие отхвърля постъпателно всеки кръг, стремейки се да пропътува тунела на безкрайността, от който Спасителят снизхожда в света, приел човешки образ.

3.3. Образността в Ареопагитските трактати и в иконографията

Изхождайки от позицията на Словото, причина за съществуването на всички форми, Ареопагит развива тезата за катафатичното и апофатичното изразяване на идеята за Бога чрез *низходящото утвърждаване*, казвайки, че когато утвърждаваме, трябва да започваме с онова, което е най-близо до утвърждаването. Вторият начин е този на *възходящото отрицание*, в който от най-многобройните форми на съществуване, постепенно възхождайки към Първичната същност се отнема чрез отрицание всяка форма и образ, който може да ѝ се припише, започвайки от онова, което е най-отдалечено от Бога. Постепенните отнемания на образи във възходането към Бога изчерпва всяка образна представа достигайки непрогледната тъма на ослепителното безсловесно съзерцание. Как тези идеи могат да бъдат разпознати в християнската иконография?

⁷⁵ Бакалова, Е., цит. съч., с.42.

⁷⁶ Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. Под редакцията на Лидия Денкова и др. София, 1999, с. 66.

Изображението на Христос Пантократор от църквата „Рождество Христово” в Арбанаси (XVIIв.) илюстрира катафатичния и апофатичния похвати едновременно. Двата квадрата, в които е вписан образът на Христос са носени от ангели. Те са поставени един върху друг като този, който е в топли нюанси на червеното е първи, а върху него е квадратът със студени цветове. В топлия кръг е поместен образа на Спасителя, който, чрез прибавянето на една допълнителна бяла полоса, създаваща пространство навътре, сякаш потъва в безкрайността на неизречимото Божие присъствие и изплува оттам, доближавайки се до нас. Това създава усещане за многопластовост на образа и за неговото възприемане едновременно в измерението на две различни реалности – земна и небесна. Изобразяването на Божието присъствие чрез символи е част от богословското свещено предание, което Ареопагит определя като двойствено – то е „*символно и посвещаващо*” и „*философски доказващо*”⁷⁷. Характеристиките на църковното изкуство очертават границите на онази част от Преданието, в която *неизречимото се сплита с изреченото* и по този начин осигурява възможността за едно непосредствено провиждане на богословските тълкувания през призмата на изобразителните модели.

Наслагването на логосните форми и тяхното отнемане очертава общата конструкция на символната образност както за Ареопагитското учение, така и за изобразителното изкуство. Те имат общи катафатични и апофатични характеристики, които винаги отвеждат към образа на Христос в един йерархичен ред, в който богочовешкото общение задава смисъла на онтологичното съществуване.

⁷⁷ Дионисий Ареопагит. IX писмо, в: За Божествените Имена, София, „Гал-ико“, 1999, с.149.

II. Заключение

Вариациите от образи в Дионисиевите трактати са предпоставка за разкриването на комплексния характер на образа и неговото сакраментално значение в контекста на йерархичния Божествен ред.

По първа задача за настоящето изследване извеждането и систематизирането на образите се извърши на няколко етапа.

В глава I.3.1.а. бяха изведени основните шест типа образи, според систематизацията на свети Йоан Дамаскин, която има за база образите от Ареопагитските трактати.

В глава I.3.1.б. бяха разгледани образите, според разделението на Псевдо-Дионисий Ареопагит в трактата „За Небесната йерархия“:

Според функциите и в контекста на йерархичния ред образите бяха условно разделени на две главни групи - статични и динамични образи.

В глава I.3.2. бяха разгледани статичните образи на единното с неговите под-образи на Йерарха и на Монаха; образа на Църковната йерархия с под-образа на Свещеното миро; образа на Христос с под-образите на Ангела, на Свещените Слова, на Освещаваното Миро.

В глава II.2,4. Бяха разгледани динамичните образи на ангелските чинове в йерархичния ред и на тайнствата като многоаспектни динамични образи на литургичното служение.

В резултат на проведените изследвания бяха направени следните изводи:

Образът в трактатите на Ареопагитския корпус е изразител на Божествената истина в два аспекта:

1. Като най-истинен образ на Бога в Лицето на Иисус Христос - Второто Лице на Светата Троица.

За тази цел Ареопагит използва принципите на от-образяването и огледалната симетрия, които са залегнали и в посланията на апостол Павел (1Кор.13:12)⁷⁸, като обозначава ипостасното тъждество на Христовия образ с Божия образ. Христос, като истински Син Божий, е във всичко подобен на Отца, освен в това, че е Нероден.

2. Като изява на многоаспектните форми, чрез които Бог се проявява в света.

В този вид образът на Бога се разкрива като отпечатък в света⁷⁹. За целта бяха анализирани

⁷⁸ Забележителното в апостол-Павловите послания е, че огледалото е използвано двояко като начин да се обясни от-образяването: веднъж огледалото е средство за прехода на образа в тъждествен нему: „...а ние, всички, като в огледало гледайки Господната слава се преобразяваме в същия образ от слава в слава, като от Духа Господен.“ (2Кор.3:18); и втори път – като преграда, като пречка за виждане на истинния образ на Христа: „...сега виждаме смътно, като през огледало, а тогава- лице с лице.“

⁷⁹ Сръв. *Дионисий Ареопагит*, „За Небесната йерархия. За Църковната йерархия“, С., изд. Лик, 2001, с.20, и „О божественных именах“, гл.2, в: *Прохоров, Г.* Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник.

текстове от схолиите с тълкуванията на преподобни Максим Исповедник в уводната част на изследването⁸⁰, а също и текстове от трактата „За Небесната йерархия“⁸¹.

В глава I. т.2.3. при изследване на текста от трактата „За Божествените имена“⁸² беше потвърдено, че образът в учението на Псевдо-Дионисий е проявление на Божията същност в иманентния свят, без Тя да се разкрива в пълнота. Образът може да се възприема като израз на логосните форми на предсъществуващите същности в Божия Промисъл, които получават реализация благодарение на волевия креативен акт на Бога, реализиращ формите в иманентния свят чрез нетварните енергии.

По втора задача, в глава II бяха проследени основните метафизични вериги, в които става прехождането на образа в друг образ и превръщането му в символ. В резултат на това беше установено, че образът като Божий отпечатък безусловно е в позицията на междинно звено, свързващо сетивния и умствен свят с трансцедентността на Бога. Това е повратния момент, в който образът, чрез своя динамизъм и антиномичност, се превръща в символ, който осъществява връзката между съзерцаващите същности и съзерцаваното Богообразно битие в достъпните за отделните същности форми и „според мярата на възможното, като съразмерно, чрез богоподражание се възвеждат към даруваните от Бога осияния“⁸³. Това се потвърждава в гл. I.3.1.в., (Преходът от образ към символ), където светлината се разглежда през призмата на Прокълвата теория за прошестването на първичното посредством вторичното.

По трета задача бяха изследвани на място няколко средновековни църкви, в които има изображения, доказващи сходствата между начина на изграждане на символните образи при Псевдо-Дионисий Ареопагит и средновековните художници. Това са: ротондата „Св. Георги“ в Солун (V в.), църквата „Осиос Давид“ в манастира Латом, в Солун (V в.); църквата „Св. Богородица Перивлепта“ в Охрид (XIV в.); църквата „Рождество Христово“ (XVII в.) и църквата „Свети Архангели Михаил и Гавраил“ (XVIII в.) в Арбанаси. При направените изследвания и съпоставки с текстовете от Ареопагитските

Толкования, „Алетей“, Спб. 2002, с.261.

⁸⁰ S.MAXIMI SCHOLIA IN LIB. DE COELESTIE HIERARCHIA in: PG IV, Sch. CH 85B. 6-14 (Превод от старогръцки на Иван Христов).

⁸¹ CH I.3. 9,1 sq (PG 121D); CH IX.2. 36,18 sq (PG 257C).

⁸² DN 4,3: PTS 33:146,6-12; transl. C. Luiheid, Pseudo-Dionysius, 73. В: *Христов, И.*, Цит.съч., с. 43; Вж. глава II, т.2..3. от изложението (Образът в православното учение).

⁸³ *Дионисий Ареопагит*, цит.съч., с.26.

трактати беше установено, че съществуват сходства между символната образност в Ареопагитските текстове и тази в християнската иконография. Подобно на Дионисиевите похвати, художниците използват също катафатични методи, свързани с наслагването на образи, каквито са тетраморфните изображения на насложени един върху друг два квадрата, образуващи осмоъгълник и апофатичните образи – каквито са например разгледаните в гл. III. степенувани дъгови полоси в иконографията на Христос Пантократор.

III. Самооценка на научните приноси

1. За първи път у нас е направено цялостно изследване на понятията „образ“ и „символ“ в светлината на учението за йерархичния ред при Псевдо-Дионисий Ареопагит.

2. Бяха установени отличителните характеристики на понятието символ в контекста на Ареопагитските идеи за съотнасянето между земното и небесното битие:

2.а. Първата характеристика на символичния образ е неговата *иконичност* чрез която той е способен да явява едновременно иманентното присъствие и трансцендентността на Божествената реалност.

2.б. Втората негова характеристика е *антиномичността*, разкрита от Псевдо-Дионисий Ареопагит на базата на катафатичното и апофатичното богословие на образа и техния синтез в учението за неподобните подобия.

2.в. Третата характеристика на образа е неговата *многопластовост*, която му позволява да динамизира своите проявления и да се свързва с други образи до степента на пълното си изчерпване в образа на Христос като Ипостас на Истинния Бог.

3. В резултат на извършените анализи и изследвания беше открит нов аспект на динамизма на символа, който се проявява не само като редуване, но и като наслагване на образи в една комплексна форма.

4. Показвах как наслагването на образи довежда до сложни метафизични вериги, които имат динамична характеристика и доказват превръщането на образа в символ, който опосредства връзката между сътворените същности и техния Създател.

5. На базата на тези резултати и разглеждането на християнската иконография беше установено образно мислене, сходно с ареопагитското учение. Това утвърждава фундаменталното значение на Ареопагитиките за християнското Предание както по линия на богословието, така и на християнското изкуство. Съчиненията обобщават и нормират базовите иконографски модели на образното богословие, което ги прави не само безценен извор за раннохристиянската духовност, но и образец за християнското изкуство през следващите векове.

IV. Научни публикации

IV.1. Публикации, свързани с темата

1. „Образно-символни представи от Ареопагитските трактати в художествените модели на Търновската средновековна живопис“ В:Търновска Книжовна Школа, т. 11,„Пространства на паметта“, Сборник с доклади от Единадесети международен симпозиум, Велико Търново, 26-29 октомври, 2017, Университетско Издателство „Св. Св. Кирил и Методий“, 2019.
2. Библейски и литургични символи в трактата „За Църковната йерархия на Псевдо- Дионисий Ареопагит“ В: "Млади изследователи" - Сборник с доклади на Университетско издателство "Св. Климент Охридски", София, т.2/2018, с. 137-145.
3. "Възгледите за космологичното и историологичното време и тяхната художествена интерпретация в иконографската схема на Христос Пантократор" в: Православие – традиция и съвременност, т. IV, Пловдив, 2018.
4. Присъствието на образ и първообраз в сакралните пространства и хармонизиране на културните различия. В: „Хармония в различията“, Сборник с доклади от научна конференция на УНИБИТ, С., 2017.

IV.2. Други

1. The Notion of the Image in the Teachings of Christian and Muslim Thinkers. *English Language, Literature & Culture*. Vol. 4, No. 2, 2019, pp. 44-53. doi: 10.11648/j.ellc.20190402.13, Published: July 1, 2019.
2. "Божествената светлина в иконите на Йоаникий Папавитанов и Тревненската живописна школа", В: Народните занаяти – минало, настояще и бъдеще, Том XIII, Габрово, 2019;
3. Светът на Бога...светът на човека. Новоразкритите сцени от Сътворението в подиконните табли на иконостаса в църквата „Св. Николай Мирликийски“ в село Челопеч. В: Балканистичен форум 1, Изд. Международен университетски семинар за балканистични проучвания при ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград, 2018.
4. "Символиката на архитектурата в християнския храм" в: Мисъл, слово, текст, т. V, Пловдив, 2018.
5. "Исихастки и исторически измерения на светостта в иконографията на света Петка Епиватска", в: Съвременната святост. История, образи, символи, практики, Сборник с доклади, Пловдив, 2018.
6. Иконографски особености в изображенията на светите равноапостоли Кирил и Методий и техните ученици. В: „Благовестие и мисия“ (сборник с доклади), София, 2018.
7. На границата между иконата и академичния портрет. Историческият сблъсък между възрожденските зографи и първите художници в следосвобожденска България. В:Конфликтите в историята. Сборник с доклади от студентски четения на ФССИФ при СУ „Св.Климент Охридски“, Благоевград, 2018.
8. Ново изписване на българските православни храмове – технологични, морално- етични, иконографски проблеми. В: Консервация и реставрация на музейни и художествени ценности. Научни и етични проблеми. София, 2003.

V. По-важни съкращения:

На кирилица:

На латиница:

Вж	Виж	CH	Coelesti Hierarchia
Гл	Глава	DN	Divinis Nominibus
ИБАИ	Известия на Българския Археологически Институт	EH	Ecclesiastical Hierarchia
Изд	Издателство	MT	Mystica Theologia
СПб	Санкт Петербург	PG	Patrologia Graeca
		Sch.	Scholia