

## ИСИХАСТКАТА ИКОНОГРАФИЯ КАТО ПРОБЛЕМ НА ЕСТЕТИКАТА

Към метафизиката на красивото в иконата  
и църковната стенопис

Росина ДАНКОВА (Велико Търново)

Исихастката иконография съдържа в себе си смисъла досежно метафизиката на красивото. Несътворената светлина в *иконата разкрива* прекрасното като „ейдос“ в исихастката иконография. Тя е носител на *небесна светлина*, която отразява *истината и красотата* на оригиналните иконични образи. Тези образи са видимата хармония на небесната светлина, възплъщаваща в себе си истината. Тук тя се явява иконичен образ на *прекрасното*. То е същност и съществуване на истината като несътворена светлина в иконата. По този начин иконата съдържа прекрасното като „ейдос“.

Иконата предава адекватния смисъл и съдържанието на Свещеното Писание въпреки nihilизма на иконоборците — следващи неандерталската традиционна религиозност. Тя не е „пасивно-консервативна, а жизненодинамична и заедно с богослужебните песнопения активира религиозното чувство. Чрез богослужението и чрез иконите Божественото Откровение се възприема от вяращите в светлината на живота. Възприето от тях, то осмисля и освещава живота им, от една страна, и, от друга, разкрива същността на църквата като богочовешки организъм“, както е и в Търновската книжовна школа.

Православното схващане за естетическия дух на иконата не се различава от метафизичното разбиране за красивото. Според Хегел Бог се открива чрез природата и чрез духа, но не на камъка, дървото и животното. Той се открива само на „мислещия дух, на човека“, защото „Дух Божий е в човека“ (Философия и религия. Световните религии и религиите в България. С., 2000, с. 33).

**1. Несътворената светлина в иконата.**  
**Прекрасното като „ейдос“ в исихастката иконография**

Прекрасното като иконичен проблем е разположено по-високо в йерархията на *небесната светлина* и е най-близо до нетелесното. Небесната светлина сгрива и чрез нея звездите светят, но тя не се охлажда. От тази светлина иконите получават *ейдоса на цвета*. Чрез своята светлина иконата блести и сияе сякаш сама е *небесен образ*. Сетивният свят не надмогва материята, понеже светлината му е оскъдна, и не е прекрасен, но има в себе си красота. Иконите са причастни на „ейдоса“ на цвета. На свой ред богослужебната хармония на звуците поражда жив смисъл. *Иконите помагат на душата да постигне живия смисъл на прекрасното, показвайки същото в образа на небесната светлина като върховно Благо*. На сетивната хармония е свойствено да бъде измервана числово, но не във всяко едно отношение, а само доколкото това е свързано с пораждането на „ейдоса“ на иконата, т.е. *името-битие*. Сетивните предмети, изплъзвайки се като сенки и образи, встъпват в материята. Те я разкрояват и я правят изумителна. И все пак живописиста е със светлосенки, а иконите са образи от небесна светлина.

Същността на иконите се разкрива особено в *метафизиката на литургичния семиозис*. *Целта на литургията е да извиси човешката душа по степените на логосната небесна йерархия*. Например в службата на преп. Теодосий Търновски, създадена от неоисихаста йеросхимонах Спиридон Габровски, се разкрива връзката между *литургията, иконичните образи и църковните стенописи* в православния храм.

Литургията е семиотичното пространство на духовния нравствен живот на църквата. Чрез нея преп. Теодосий Търновски го предава на приемащия го като своя идентичност — българин. *Посредством литургията православният християнин придобива благодатна онтологична съпричастност към образаца*. Светиите от иконите служат за „утвърждаване и разпространение на Царството Божие“. Те са наши благодатни застъпници пред Божия престол. Преп. Теодосий Търновски със своя духовен пример става образец за подражание. Литургията на преп. Теодосий Търновски възражда примера на неговия живот като *образец на божествено „подражание“*. Последното е първооснова на достойното човешко битие.

Възкачвайки се нагоре по степените на божествените Имена, които имат свои иконични образи, става ясно, че те са достъпни за съзерпание. Чрез иконата душата изоставя сетивното възприятие тук долу. Но и за сетивните предмети не са в състояние да говорят онези, които нито са ги

видели, нито са приели в себе си красотата на небесната светлина, която прави иконичните образи. За сиянието на добродетелта могат да говорят ония, които са устремени към върховното Благо. Иконите внушават благо-разумие и у тези, които не познават символния смисъл нито на Зорницата, нито на Вечерницата, макар и да са една и съща звезда. Едната вещае зората, която озарява деня, а вечерницата вещае нощта.

*Родината на прекрасното е там, откъдето е дошло красивото.* Там е и началото на всяка благодат. Последната ражда и иконичната светлина. Исихастът сменя сетивното зрение с умозрение, което всеки го има, но малцина го използват. Основният принцип на иконографията е съзерцателният. Всъщност това е и принципът на метафизичното мислене, което по-късно Кант преоткрива. Според исихастското учение отначало самата душа трябва да се научи да се вглежда в прекрасните иконични образци, прекрасните произведения, небесната светлина и в душите на тези, които създават иконичните образци и църковната музика.

Исихастът иска да съзри и душевната красота в себе си. Това мотивира както аскетизма, така и самата умна молитва. Иконописецът благоверно изтръгва от себе си небесната красота, докато не придаде прекрасен облик на иконата. Тези икони народът нарича святи и чудотворни. Иконописецът оправя изкривеното, изтръгва тъмното и придава небесен блясък на иконата.

В иконичността на несътворените енергии преобладава „единството на различията“. Иконичните образи са родови форми на битие и мислене, които имат за първооснова върховното Благо. То определя и изявява цялото битие на теархията чрез несътворените енергии, проявяващи се в иконичните образи на православната традиция. „Върховното Благо определя и изявява цялото битие на теархията чрез несътворените енергии. Върховното Благо е цялата божественост — Св. Троица. Божествената йерархия на имената е благоподаващото протичане на умопостигаемото осияване, което от преизобилната си благост се утвърждава от свръхединния начин като знание“.

Върховното Благо носи сияйната благоразумност, както и блясъка на останалите добродетели. Исихастското свещено безмълвие е уверено и безстрастно разположение на духа. Над него е сияйният и богоподобен Логос (Слово). Според исихастката Теория истинно съществуващо е прекрасното. При умосъзерцанието разсъдъкът копнее да разбере как върховното Благо е направило душевната красота тъй привлекателна. Благого просветва във всичките добродетели като ярко сияние. Злото иска, като вземе противоположното, сиреч безобразното за душата, да го противопостави на прекрасното. *Иконата е образ, а злото без-образ-*

но. Исихазмът иска да проясни какво представлява безобразното и защо то е такова. *Иконичните образци прогонват без-образното и за него няма място в храма. Иконата не е идол, а битиен образ на мисловното, което се стреми към Св.Троица като върховно Благо. Без-образното е тленното и нищожното. То живее под диктата на усещаното чрез тялото и приемащо без-образното за приятно телесно въздействие. Това без-образие се е приближило към душата като внесено отвън зло и то я е опозорило.*

Съществуващото е в красотата на иконата. На нея се противи безобразното. То е и първото зло — сянката, която противостои на небесната светлина. Доброто е тъждествено с прекрасното, а Благото (Св. Троица) прави красотата *благодатна*. Затова в исихастката традиция се изследва както прекрасното и Благото, така и безобразното и злото. В иконографията като първо трябва да се положи красотата, тъждествена с Благото. От него непосредствено произлиза *умът, който е логосен*. На свой ред душата е прекрасна благодарение на Ума. Св. Евтимий нарича деветте ангелски чина *божествени Умове*. Иконичният образ става такъв благодарение на придаващата му форма душа: Душата прави прекрасни онези икони, които носят имената на небесната светлина. Тя е божествена и е, тъй да се каже, част от прекрасното. Душата прави прекрасни иконичните образи, до които тя се е докоснала или над които властва, но самите те трябва да са годни да се приобщят към божественото, т.е. върховното Благо.

В иконографското изкуство (каквото по дефиниция е църковното) се използват метафизични образи и образци — висши родови форми на битие и мислене, които исихасткото богосъзерцание свързва с несътворените (но творящи) божествени енергии. В този смисъл иконата е не само свидетелство за реалността на небесния свят. Изображението на ликове, просияли в небесната светлина на благословеното Царство на Отца, Сина и Светия Дух, има както онтологичен, така и онтичен жив смисъл, от който неявно, макар дори и негативно, се ползват дори иконоборците. Когато мислят иконата, те ѝ придават жив смисъл, но с отрицателен знак. Този смисъл е пред-намерен и догматичен. Мисленето е символно, а Бог и вярата се мислят като представи на сетивността. Отношението към Бога е магически заклинателно, а анимата/ анимусът се проявяват най-често като „Юдитов комплекс“. Такива са неандерталските религии, които нямат понятие за иконографските (небесни) образци и поради това ги отхвърлят. За тях дори философията (като метафизика) е „лукаво мъдруване“ и причина за прогонване на човека от „рая“ на наслаждението, което води към преизподнята.

Икони́чната реалност не е от този свят (Иоан 18:36), но присъства в света като форма на истината (Иоан 18:37). В семиотиката **иконата е битийна форма (Име)** и се отличава от картината по това, че няма светлосенки.

В Свещеното Писание **Светлината** като начало на света се включва текстово още в първите му страници. Логосната светлина е заложена още в началото на творението. Рече Бог: „Да бъде светлина. И биде светлина. Видя Бог, че светлината е добро нещо, и отдели Бог светлината от тъмнината. Светлината нарече ден, а тъмнината — нощ. Биде вечер, биде утро, ден един“ (Бит. 1:3—4). Разбира се, Бог вижда в собствената си светлина на истината. Светлината, в която живеем, която ни заобикаля, която разделя дните от тъмнината на нощите — това е светлината, която противостои на мрака като хаос, където битийните форми се разтварят. В Писанието обаче се говори за една друга несътворена, но твореща светлина на логосните образци, които св. Евтимий нарича божествени умове. Това е логосната светлина на царството Христово, царството на истината. Светиите са богоносни носители на тази светлина. Няма вече „слънцето да ти служи за дневна светлина и сиянието на месечината — да ти свети; но Господ ще ти бъде **вечна светлина**, и Бог твой — твоя слава. Не ще залезе вече твоето слънце, нито твоята месечина ще се скрие, защото Господ ще ти бъде вечна светлина...“ (Ис.60:19—20). Небесната слава е сиянието на Св. Троица като върховно Благо като висша цел на богословския разум. Казаното по един умозрително-естетичен начин, преодолява всички онези места в Стария завет и Тората, които описват Бога облечен в светлината като в дреха ( Пс. 35:10; 42:3, 103:2). И Луцифер е облечен в светлина, а вътре е тъмен. Затова в исихазма става дума за логосна (разумна) умопостигаема несътворена светлина, която в себе си е абсолютно благодатна. Това е **светлината на истината като битие на божествените образци**, каквито са ангелите и светците — основен предмет на агиологията и иконографията. Те са образци на умопостигаемия свят.

Това различаване на **вечната** от дневната и нощната светлина е още по-детайлно в исихазма. За сравнение ще напомним, че трако-пеласгийския бог на Небето е Дин (Дан, Тан). Вечната светлина предстои да победи тъмнината. Както вече споменахме, **логосната светлина е небесната реалност на истината, която диша душата, както тялото диша въздуха**. Благовестието е истинската светлина, която просветлява всеки човек, идващ на света (Иоан. 1:5—9). Благовестието осиява достойния човек. Източникът на вечната светлина е Логосът, който в себе си е върховното Благо. Защото сам Господ като логосна светлина има основанията да каже: „Аз Съм светлината на света; който ме последва, не ще

ходи в мрак, а ще има светлината на живота“ (Иоан 8:12). „Аз светлина дойдох в света, щото всякой вярващ в Мене да не остане в тъмнината“ (Иоан 12:46). Това е несътворената светлина на исихастите и нейните образци — ангелските чинове.

Различието между светлина и тъмнина, за което говори Бог-Син Христос и което със самото Си присъствие просветлява, фактически изразява гностическата традиция на пеласгийския кроманьонски човек. Иоан (Иван) Богослов говори за Бога като най-висша светлина. Светлината е **благовестието**. По-нататък Иоан (Иван) казва, че „Бог е светлина, и в Него няма никаква тъмнина“ (I Иоан 1:5, I Иоан 1:7; I Иоан 2:7—10). Напротив, в Него е върховното Благо, на което Богочовекът е Син. Християните са светлина в Господа и чеда на светлината (Еф. 5:8). Кръщението и даване на имена е израз на небесната логосна светлина. Получаването на името чрез кръщение с вода е получаване на ново битие. Чрез името кръстеният в небесната светлина участва в наследството на светиите в царството небесно. Защото Бог, Който живее в непристъпна светлина (I Тим. 6:16), е Логос и слава на върховното Благо. Словото избавя своите верни от властта на тъмнината и ги премества в царството на възлюбения Си Син (Кол. 1:12), получил името си след кръщението при Иоан (Иван) Предтеча. Тъмнината е пространството на безплодните дела (Еф. 5:11), докато всичко, което е истина, е битие на божествената светлина. Нейни „сенки“ са безплодните дела.

Трудното в иконописта е самото осъществяване на образа чрез образец, доведен до онази степен на завършеност, която го извежда от състоянието на картина, скица, на ескиз и прави от него икона, изразяваща съответна несътворена енергия, Небесна светлина.

Необходим е метафизичен анализ на божествените Имена като ноумени, не феномени на човешката душа, *за да разберем богосъзерцателната онтология на иконата*. Подобен ноуменален конструкт е разглеждан в исихастката теология в съгласие с нетленната светлина на божествените Имена. Те са интерпретирани като родова форма на битие, т.е. метафизично свръхбитие, или обективно Име. Исихасткият нетленен ноумен като име е естествен битиен и познавателен иконичен образ. Неговото естество е съответстващо на философските категории в една или друга степен. Името в исихазма е в единство със самосъзнанието, изразявано чрез категорията Dasein, което буквално се схваща като при — Името (при-чина). Иконичните божествени Имена са и Небесни причини.

Логосът (Словото) стои в основата на единството на онтология и гносеология и в търсенето на първоосновите, обединяващи битието и мисленето. Това единство се отстоява от гностическо-православно-ноу-



меналното богословие. То отстоява срещу скептицизма на иконоборците, че божествената природа като същност (Благо) е непознаваема. В действителност чрез нея всичко се познава. Тук не може да се говори за агностицизъм. С оглед на нещата в себе си и ноуменалната онтология, метафизиката на исихазма като онтологично и гносеологическо единство е висша философия, при това сакрална. Без нея е невъзможно ноуменалното мислене във фундаменталната онтология, чиито първооснови се зараждат в исихазма.

**Иконата** приема пост-пространствената и свръх-времева онтична светлина, която при това е първооснова на нещата в себе си и техните ноумени. На тази основа се обяснява и същността на природно-метафизичната действителност — възможността за философия на природата като естествено откровение. Като онтологичен конструкт естественото откровение бива тленно и нетленно, т.е. метафизично, но на две основни равнища. Скоростта на сетивната светлина е ограничена за разлика от свръхсетивната, която се проявява чрез висшите родови образци на битие и мислене. Тази светлина е иманентна на божествените Умове, чието битие е логосно. Тези Умове според св. Евтимий са божествени Имена.

За традиционната неандерталска примитивно-религиозна агресивност на **иконоборството** е показателна съдбата на св. Теодор Студит. Той е роден в Константинопол през 759 г. по времето на иконоборския василевс Константин V. През 815 г. иконоборството е официално възстановено и патриарх Никифор слиза от трона. В негово отсъствие св. Теодор става водач на иконопочитателите и е изпратен в изгнание. Иконопочитателят св. Теодор Студит е в тема Азия Минор. Тук той остава 3 години до май—юни 819 г., където е подложен на всевъзможни мъчения. Но все пак продължава да отстоява иконопочитанието, окуражавайки главно своите монаси. Раните, нанесени му от иконоборците след жесток побой през февруари 819 г., са смъртоносни, но е излекуван чудодейно на църковния празник Петдесетница същата година. На 4 ноември 826 г. св. Теодор продикува своето вероизповедание (катехизис) и умира на 11 ноември 829 г. в манастира „Св. Трифон“. Животът на св. Теодор, утвърждаващ иконите като божествени Имена, протича при осем василевса и почти достига деветия. Монах е четиридесет и пет години, игумен — тридесет и две. Прекарва в изгнание повече от петнадесет години — 1/3 от целия му живот на монах — заради отхвърляне на иконоборската позиция, която при това е в неандерталските традиции. Признат е за изповедник на вярата и е канонизиран за светец.

Показателно е, че днес в съвременната семиотика е въведено теоретичното понятие „икона“. „Неандерталската“ религиозност предпочита да казва, че издигането на подобия е напълно забранено в Писанието,

тъй като се казва така: „Не си прави идол, нито никакви подобия, на онова, що е на небето горе, що е долу на земята и що е във водата, под земята; не им се кланяй и не им служи, защото Аз съм Господ, Бог твой“ (Изход 20:4—5). Тази юридическа заповед се отнася до „стражата на закона“ (Гал. 3:23), създава днес жидовстващата ерес „Стражева кула“. Когато Бог не се е открил в плът, хората от древността търсят неговите прояви в собственото творение. Така възникват идолите и nihilизмът към красивото и прекрасното. Но да почиташ дявола (сянката) вместо Бога е най-големият идол. Така идолът на неандерталския племенен бог се нарежда за „монотеистичен“, един-единствен, когото не можеш да видиш (Тимот. 6:16). Невидимият Бог може да бъде уподобен както на видимото, така и на невидимото. Но и Хадес е невидим. В пустинята евреите начело с Моисей го уподобяват на Нехушан (змията, сянката). След това сам Христос изисква да бъде издигнат на кръста като Нехушан. В пустинята евреите освен телец правят и два херувима от злато, „на двата края на очистилицето... и херувимите са с разперени отгоре крила, като покриват с крилата си очистилицето, а лицата им са едно срещу друго; лицата на херувимите да гледат към очистилицето....“ (Изход, 25:18—22). И в книгата Левит Господ казва на Моисей: „Направи си (медна) змия и я окачи на върлина, като знаме, и (когато ухапе някого змия), ухапаният, щом я погледне, да остане жив. И направи Моисей медна змия и я окачи на върлина като знаме, и кога змия ухапваше някой човек, тоя, щом я погледнеше, оставаше жив“ (Числа 21:8—9). Това е действителният образ на еврейския бог, който спасява само тези, които вярват в него. Това е космическата змия, змеят с богохулните имена. Този бог-змия е и бог на словоблудията. На образа на медната змия се поклониха всички евреи, които се страхуват от смъртта. Очевидно старозаветният бог изпада в противоречие, като противопоставя словото си и изисква поклонение на медната змия като идол. Тази змия е сянката на „Дървото на живота“. Това е материята.

Според православните християни забраната е за уподобяване на божеството във всички съществуващи творения като слънцето, луната, звездите и каквито и да е други неща, по които е правенето и оформянето на кумирите, т.е. идоли. Заповедта е относно това да бъде отведен Израил към съзерцание и служение на единния Бог чрез божествените Имена и тяхното оформяне. Иконичната информация не е материя. Поради това не може да се изобразяват иконите без образа на небесната светлина. Иконата остава в съзерцанието на ума, така щото тя се осенява от Св. Дух, придаващ божествени форми чрез освещаването и справедливостта като благ. Все пак Тората казва: „Каква полза от отливка, понеже е била



създадена от лъжлива фантазия, защото ваятелят е повярвал в своето изображение?“ (Авакум 2:18) Но иконата е божествен образец, божествено Име.

Иконата като образец на битие и мислене съдържа в себе си красивото, но то е сакрализирано и ориентирано към прекрасното. Тази сакралност трудно се долавя без умосъзерцание и свещено безмълвие. От гледна точка на исихазма умопостигаемата светлина в иконата несъмнено е нестворена енергия (Име). От гледна точка на Небесната светлина иконите са висши образци на битие и мислене, които изграждат небесната (логосна) йерархия. Иконичният семиозис е особено важна черта на новозаветното църковно изкуство. Тук определящи са божествените образци (Имена), които са висши родове на битие и мислене. Всеки цвят или форма в иконографията придава чистите логосни фарми на Откровението, които Кант свързва с „пулса на ефира“. Ето защо чрез Откровението иконата е натоварена със специфично естетическо значение. В този онтичен контекст иконата е свидетелство за реалността на Божествените Имена, за които говори св. Евтимий, и за небесните форми на красивото.

Изображението на ликовете от историята в Благо-словеното Царство на Отца, Сина и Светия Дух е образец на логосно битие и мислене (Мат.4:17, 23; 5:3), изтъкнато непосредствено в сакралното умосъзерцание в исихастката традиция на Търновската книжовна школа. С божествените Имена на Небесната светлина и с тяхното богослужебно прогласяване започва всяка богослужебна литургия днес. Проблемът за Небесната светлина в православната икона е по същество свързан с логосното просветление на Царството Небесно, или казано с други думи — това е Словото като логосна първооснова на Божествените Имена и техните иконични форми, възплъщаващи в себе си устрема към красивото и прекрасното (образа и образца).

## ЛИТЕРАТУРА

Кенанов, Д. Старецът Иоан и словата на авва Доротей — от Атон и Търновград до Киев, Вилнюс и Москва. В: Търновска книжовна школа 7. Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Седми международен симпозиум, Велико Търново, 8—10 октомври 1999, Велико Търново, Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий“, 2002, с. 55—66.

Языкова, И. Богословие икони. М., 1995, 208 с.

Слаников, И. Ст. Пенев, Ст. Йотов, Б. Стоянова. Философия на религията. Световните религии и религията в България., С., 2000, 299 с.

- Данкова, Р. Метафизика на службата за преп. Теодосий Търновски и нейният културен семиозис. В: Сб. Теодосиеви четения. 640 години от успението на преп. Теодосий Търновски, 27 ноември, 2003, Килифаревски манастир „Рождество Богородично“, В. Търново, с. 35—45.
- Данков, Е. Метафизика на исихазма. Т. 1, 1999. София, Образование, 344 с.
- Данкова, Р. Метафизика на службата за преп. Теодосий Търновски и нейният културен семиозис. В: Сб. Теодосиеви четения. 640 години от успението на преп. Теодосий Търновски, 27 ноември, 2003, Килифаревски манастир „Рождество Богородично“, В. Търново, с. 35—45.
- Любомъдрие. Т. XII. Архив за българска философска култура. Изд. „ИВИС“, В. Търново, 2008, 154 с.
- Данков, Е. Метафизика на исихазма. Т. 2, 2009, изд. „ИВИС“, В. Търново, 327 с.
- Данкова, Р. 600 години от успението на св. Киприан (1330—1406) в историята на българската философия. В: Сб. КИПРИАНОВИ ЧЕТЕНИЯ. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит Московски, В. Търново, Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий“, 2008 с. 353—362.
- Данкова, Р. Метафизика на службата за преп. Теодосий Търновски и нейният културен семиозис. В сб. Теодосиеви четения. 640 години от успението на преп. Теодосий Търновски. 27 ноември 2003, Килифаревски манастир „Рождество Богородично“. В. Търново, Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий“, 2005, с. 40.
- Любомъдрие. Том IX. Архив за българска философска култура. Том IX. Archiv für bulgarische philosophische Kultur. Herausgegeben von Rossina Dankova, Evlogi Dankov, В. Търново, Faber, 2003, 183 с.
- Трубецкой, Е. Три очерка о русской иконе. М., 1991, 111 с.; С. Пенев. Философия и религия. Световните религии и религиите в България. С., 2000, с. 33.