

Любомира Стефанова

УЧЕНИЕТО ЗА ОБРАЗА И СИМВОЛА
В АРЕОПАГИТСКИЯ КОРПУС

София
2021

*ИЗДАНИЕТО ИЗЛИЗА С ПОДКРЕПАТА
НА ДИРЕКЦИЯ „ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“ – МИНИСТЕРСКИ СЪВЕТ*

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Любомира Стефанова, автор, 2021

© Издателство „Изток-Запад“, 2021

ISBN 978-619-01-0797-2

ЛЮБОМИРА СТЕФАНОВА

УЧЕНИЕТО ЗА ОБРАЗА
И СИМВОЛА
В АРЕОПАГИТСКИЯ КОРПУС



VOLUMEN IV

STUDIA PATRISTICA ET BYZANTINA SARDICENSIA

Под редакцията на
Иван Христов
Светослав Риболов



СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР	9
УВОД	11
СПИСЪК НА ПО-ЧЕСТО ИЗПОЛЗВАНИТЕ СЪКРАЩЕНИЯ	36
ГЛАВА I.	
АРЕОПАГИТСКОТО УЧЕНИЕ ЗА ОБРАЗА В ПРАВОСЛАВНАТА ТРАДИЦИЯ	37
I.1. АРЕОПАГИТСКИТЕ СЪЧИНЕНИЯ И ТЕХНИЯТ АВТОР	37
I.1.1. Състав на корпуса и мястото на учението за образа	39
I.1.2. Преоткриване на съчиненията и дебатът за тяхната православност	41
I.1.3. Проблемът за авторството	44
I.2. АРЕОПАГИТСКОТО УЧЕНИЕ ЗА ОБРАЗА В ПРАВОСЛАВНОТО БОГОСЛОВИЕ ..	46
I.2.1. Понятието образ и неговите етимологични характеристики	46
I.2.2. Образът в символното богословие	51
I.2.3. Понятието образ в контекста на православното учение.....	53
I.3. АРЕОПАГИТСКОТО УЧЕНИЕ ЗА ОБРАЗА И ПРИНЦИПИТЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ИКОНОГРАФИЯ	61
I.3.1. Видове образност в православната традиция.....	62
I.3.1.а. Основни типове образи.....	63
I.3.1.а.1. Първообраз – Синът Божий и Логос.....	63
I.3.1.а.2. Предопределения (първообрази)	63
I.3.1.а.3. Човекът като образ Божий.....	64
I.3.1.а.4. Образи на невидимите, безтелесни предмети	64
I.3.1.а.5. Предобрази (<i>ἀντίτυποι</i>).....	65
I.3.1.а.6. Образи на словесното и изобразителното изкуство	65
I.3.1.б. Деление на образите според учението на Ареопагит	68
I.3.1.б.1. Невеществени образи	68
I.3.1.б.2. Неподобни образи	68
I.3.1.б.3. Образи на словесното и изобразителното изкуство	69
I.3.1.в. Образът като отпечатък	70
I.3.1.г. Преходът от образ към символ.....	78

I.3.2. Статични образи в Архопагитския корпус.....	81
I.3.2.a. Единното и неговите образи	81
I.3.2.a.1. Образ на Йерарха	85
1) Образ на Архангел Михаил.....	87
2) Образ на Аарон, братът на пророкът Мойсей.....	88
3) Образ на Мелхиседек	88
I.3.2.a.2. Образ на монаха.....	91
I.3.2.б. Образи на Църковната йерархия	94
I.3.2.б.1. Образ на Свещеното Мирó	94
1) Изразяване на идеята за осветеното мирó като образ на Единното или на Божествената същност	94
2) Изразяване на идеята за образа на свещеното мирó като еквивалент на Единното, разпростиращо се в множественост. 95	
3) Образът на осветеното мирó като Божествено Благоухание... 98	
I.3.2.б.2. Образът на Христос.....	100
1) Образ на Ангела.....	102
2) Образ на свещените Слова.....	104
3) Исус в образа на освещаваното мирó	109
I.3.3. Архопагитското представяне на образа в контекста на православната иконичност	112

Глава II.

Ролята на символа като динамичен образ	117
II.1. Неоплатоническият език в Архопагитиките	119
II.2. Специфичната роля на символа при Псевдо-Дионисий	125
II.3. Йерархията като реален символ за проявата на Бога.....	129
II.3.1. Ролята на първите чинове в йерархичния ред.....	142
II.3.2. Опосредяващата функция на втората и трета триади.....	151
II.3.3. Многообразието на символите.....	155
II.4. Тайнствата като свещеноутвърдени символи	161
II.4.1. Тайнството Кръщение като духовно рождение	166
II.4.2. Тайнството Евхаристия като свършена причастност	175
II.4.3. Тайнство на освещаваното мирó.....	187
II.4.4. Тайнство над посвещаваните в свещен чин.....	191
II.4.5. Тайнство, извършвано над благочестиво починалите.....	198

ГЛАВА III.

АРЕОПАГИТСКАТА ТРАДИЦИЯ И ОБРАЗНО-СИМВОЛНИТЕ ПРЕДСТАВИ В ХРИСТИЯНСКОТО ИЗКУСТВО	205
III.1. ИЗОБРАЗИТЕЛНИ ПАРАЛЕЛИ В РАННАТА ИКОНОГРАФИЯ.....	207
III.1.1. Основни подходи при художествената интерпретация на раннохристиянски текстове	212
III.1.1.а. Метод на цикличната илюстрация	212
III.1.1.б. Предаване на текста чрез символи	213
III.1.2. Мозайките в Ротондата „Свети Георги“ в Солун.....	215
III.1.3. Христовият образ от солунската църква „Осиос Давид“	220
III.2. ЕПИФАНИЙНИ СФЕРИ И МАНДОРЛИ В ЦЪРКОВНАТА ЖИВОПИС	229
III.2.1. Образът на Христос-Ангел	230
III.2.2. Кръговата дъга в иконографията	234
III.2.3. Образът на Христос Пантократор	238
III.3. ТЕОЦЕНТРИЧНИ КОМПОЗИЦИИ	244
III.3.1. Развитие на иконографските схеми през Средновековието.....	244
III.3.2. Първообразът и Неговите проявления.....	248
III.3.3. Образността в Ареопагитските трактати и в иконографията.....	256
III.4. ОБРАЗЪТ КАТО ОТПЕЧАТЪК В ПРАВОСЛАВНАТА ИЗОБРАЗИТЕЛНА ТРАДИЦИЯ И В СХОЛИИТЕ КЪМ АРЕОПАГИТСКИЯ КОРПУС	263
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	267
БИБЛИОГРАФИЯ.....	277
ПРИЛОЖЕНИЯ	289

УВОД

Изследването на Ареопагитските трактати като важен извор, служещ за отправна точка в образно-символните представи през цялото развитие на християнския светоглед, е от особено значение, когато трябва да се даде отговор на въпроси, свързани с катафатичните и апофатични изразни средства, които представят отношението между човека и Бога. Наред с историческото ситуиране на Дионисиевите текстове, тяхната автентичност, изясняване на понятиен смисъл и рефлексия в по-нататъшното развитие на християнската философия, стои и темата за взаимообвързаността между сетивно-образното с умопостижимото, както и за пълното духовно освобождаване от рационалния модус по пътя на възхождение от иманентното към трансцендентния свят, до достигане на общение с Божествената Личност. Доказателство за това са и онези художествени модели в църковното изкуство, които изразяват основни верови истини, като ги предават със средствата на един ясно изграден и утвърден през вековете изобразителен език. Тези модели, повлияни от Дионисиевото учение за Божествената йерархична структура, разбира се, далеч не са средството за постигане на пълно освобождаване от сетивновъзприемаемото по пътя на духовното усъвършенстване, но бидейки част от църковното Предание, те трябва да бъдат разглеждани като предпоставка и подкрепа в този труден процес.

Предвид огромния брой изследвания, посветени на историята и въпросите свързани с Ареопагитските съчинения, вероятно е уместно да се твърди, че е безсмислено да се разглежда въпроса за тяхната поява и авторство. Все пак всяко едно изследване се опира на установени факти, а също и множество определения за епохата, убежденията и философските възгледи, свързани с определено историческо време. Сложността на конкретната тема, свързана с произхода и авторството на Ареопагитските текстове се състои в това, че, на първо място, те стават известни сред християнската общност едва през

VI в. на важен църковен събор¹. Голямото отстояние от времето на тяхното предполагаемо написване до времето на тяхната легитимация обяснява това, че те не могат да бъдат строго локализирани в един прецизно фиксиран етап от развитието на християнската мисъл. Разглеждането на въпросите за историята и авторството на текстовете на всяко едно такова изследване е необходимо не само като отправна точка, но и като мотивация, за да се покаже влиянието им в християнската култура.

Същевременно изследването няма за цел да проучава подробности спорния въпрос за автора на трактатите, или историческите условия при написването им, и съдбата на Ареопагитските съчинения. То по-скоро е опит за проследяване нишката на Ареопагитското мислене, повлияло развитието на християнската богословска мисъл и църковното изкуство. Целта на изследването е да разкрие специфичната роля на образа като отпечатък на Бога в тварния свят и основанията той да се превърне в символ. Стремещът е да се покаже, че символът е изграден като многоаспектна и динамична изразна форма, получена чрез наслагването на образи и прехождането на един образ в друг, до извеждането им към Бога, като Първопричина и Създател на подстоящото битие.

При проследяването на развитието на образното мислене в текстовете от Ареопагитския корпус се обособиха няколко основни етапа. Първо, трябваше да се изведат по-важните типове образи в трактатите от основния Корпус, като чрез *систематико-аналитичния метод* се извърши групиране и обособяване на тези видове образи. Проследяването на характерните им особености би разкрило тяхната универсалност като проявления на Бога, от една страна, и от друга – опосредяващата им функция в процеса на богопознавателното възхождение.

Второ, трябваше да се разкрие превръщането на образа в символ, като чрез *сравнителен метод* се проследят основните метафизични схеми, в

¹ Известно е, че Ареопагитските трактати стават познати на широк кръг от хора през 533 г. на църковния събор между православни и монофизити, където монофизитските богослови привеждат текстове от „За Божествените имена“. Става въпрос за текста DN 113, 7–9, където се засяга основният догматически въпрос за боговъплъщението. 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, без да се противопоставяме на Преданието, в настоящето изследване ще използваме възприетото в науката название *Псевдо-Дионисий Ареопагит*.

които става прехождането от един образ в друг и открояването на Първо-образа като основание, което поддържа цялостта на всяка една от тях. Чрез анализиране на нео-платонистичното символно мислене би могло да се определи доколко то е повлияло на Псевдо-Дионисиевата образност. Това също така би открило православното тълкуване в трактатите за проявлението на триипостасната Божия същност като условие за съществуването на образа.

Третият важен момент от изследването беше да се потърси общия начин, по който са представени образите в символните вериги от Ареопагитиките и художествените теоцентрични композиции в православните християнски храмове. Това предполага използването на метод, свързан с *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.

Основната теза, която в това изследване отстояваме, е, че в Ареопагитското учение понятието „образ“ има особен смисъл, който изразява проявата на енергията като аспект от Божествената същност в иманентния свят. Този образ не трябва да се схваща като повърхностно и случайно изявление на природната форма в сетивния свят, от което веднага би последвало и алегорично тълкуване на понятието „символ“. Образът в Дионисиевото учение трябва да се разбира като категория с гносеологически характер. Той може да бъде изграден от няколко други подобрази, или да взаимодейства с други образи. При това се получават образни алгоритми, които са взаимнообвързани, и имат функцията на посредници в процеса на духовното възхождение към Бога. Тези образи, които са едновременно многопластови и динамични, чрез прехождането си един в друг осъществяват предаването на знания от Първопричината към подстоящите същности.

Формулирането на основната теза е последвано от три подтези:

- а. Постепенното динамично прехождане на образите един в друг довежда до отграничаването на понятието „символ“ от понятието „образ“. Символът е съчетание от образи, които опосредстват връзката между съзерцаването и съзерцаващият, като го отвеждат към Христовия образ.
- б. В учението на Псевдо-Дионисий христоцентричното мислене присъства като фон, на който е развита идеята за постъпателното човешко възхож-

дане 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.

- в. Ареопагитските образи не се възприемат само в сетивно-рационален план, 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 осъществености на Божия Промисъл. Това са живи, действени образи, които са натоварени с динамика, и това обуславя тяхната многопластовост и дълбочина.

В Псевдо-Дионисиевите трактати образният език има първостепенна роля, когато трябва да се представи йерархичния порядък на универсалното Божие устройство. Влиянието, което това учение оказва на християнската философска мисъл е същото, което то оказва и върху християнското образно светоусещане. Идеята за образа в Дионисиевата мистика е подчинена на реалното Божие присъствие в тварния свят и причастността на човека като личност към Първообраза. Свети Максим Изповедник като тълкувател на Ареопагитските текстове обяснява тази причастност като осъществяване на единение на човека с неговия Създател. Човек по причастност (*μεθέξει*) става това, което Архетипът (Първообразът) е по причина (*κατ' αἰτίαν* или *φύσει*): той става бог по благодат². Парадоксалното в Ареопагитските текстове е, че преодоляването на образното мислене по пътя към Божественото единение става чрез едновременно утвърждаване и отричане на самата образност. Затова авторът ни открива, че пътят към това единение минава през *веществените форми и образосъставлящи съчетания*³. Оттук е изходната точка в разгра-

² Максим Изповедник. *Opuscula theological et polemica* // PG XCI. 12 В, 3А; *Ambigua* // PG XCI. 1076 ВС. – В: Майендорф, И. Протопрезв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы, Санкт-Петербургское общество Византийско-славянских исследований, т. 2, СПб, 1997, с. 240.

³ Дионисий Ареопагит. За Небесната йерархия. За Църковната йерархия, С., „Лик“, 2001, с. 20. Всички цитирания на текстовете от Ареопагитския корпус следват немското текст-критично издание: *CORPUS DIONYSIACUM I-II*,

ничението при Псевдо-Дионисий – от една страна между образа – като абсолютна реалност и неговото подобие – като проявление в иманентния свят, и от друга страна на образа, който е *символ*, в неговата опосредяваща роля при предаването на Божествената истина. „Та нали нашият ум – казва Ареопагит – не може да се извиси до онова невеществено съзерцание и уподобяване на небесните йерархии, ако не ползва веществено ръководство, разбирайки, че видимите красоти са изображение на незримото благолепие.“⁴

Въпросът, който възниква тук, е: дали образът в трактатите е само унифицирано и едностранно представяне на определена идея или същност, или той е многопластов и заема особено място в йерархичната структура на Божия Промисъл? Ако действително става дума за особен и специален статут на понятието *образ*, то по какъв начин той претърпява метаморфоза, за да се превърне в символ, посредством който се осъществяват „простите и необразни възвеждания и подобия“⁵? За да бъде изяснено това, в хода на цялостното изследване ще се опитам да изведа основните образи от трактатите „За Небесната йерархия“ и „За Църковната йерархия“, в контекста на триадичното структуриране при представянето на всяко едно възвеждане към Първообраза. В процеса на анагогичното мислене може да се проследи как в тристепенните метафизични вериги образите преминават един в друг и по този начин ни извеждат към Христовия образ.

Изхождайки от идеята на Псевдо-Дионисий за Образа на Бога, който е въ-ипостазен във видимия за нас свят, ще се спра на термина **отпечатък** в иманентната реалност тъкмо защото това е началната позиция на образа, в която той все още остава в точката на собствената си ипостасна идентичност и същевременно се *самоизобразява*.

В трактата „За Небесната йерархия“ неслучайно образът, като отпечатък на Божествената светлина, е представен непосредствено след Богоначалния

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, 1990–1991. (Migne, J-P., PATROLOGIÆ GRÆCÆ, CURCUS COMPLETUS, PG, t. 3–4, Seu Petit-Monsour, 1857).

⁴ Пак там.

⁵ Пак там. Вж. също: Христов, И., Бележки към Дионисий Ареопагит. „За Небесната йерархия...“, с. 129 (Срв. ЕН 64,23 sqq; Clem str IV 66,1 (278.10 sq); Gr Nyss hom 8 in Cant. 257,1 sqq).

лъч, от който се поражда всичко в света⁶. Нашият свят е Божие творение и същевременно отпечатък на божествения Образ, така както „сетивните благоухания са *отпечатък* на умопостижимото“⁷. По същия начин „веществените светлини са образи на невещественото светоозаряване [...], свещените учения са образи на съзерцателната пълнота на ума [...], редът на тукашните чиноустроения е образ на хармоничното и упоредено състояние на Божественото [...], участието в Божията евхаристия е образ на причастието в Христа“⁸. Всяка ипостасна същност е образ на Бога в рамките на нейните индивидуално причастни логосни форми и действия, или с други думи – според нейното индивидуално съществуване и отношение към Първопричината. Това се отнася и за човека като образ на Бога в неговата трисъставна природа като дух, душа и тяло. Човешкото призвание към богообщение и богоуподобяване детерминира действителната страна на неговия образ, имаща отношение към подобие на Божия образ в него. Същевременно Христовият образ е видимият образ на Бога в лицето на Неговата Втора Ипостас – тази на Сина. Във времето на иконоборческите спорове и събора от 754 г., наред с изясняването на догматическото определение за Христовия образ, Теодор Студит формулира и обосновава православния аргумент за отликите на образа от първообраза. Той се състои в това, че образът винаги се отличава от първообраза по същност (кат’ οὐσίαν), но е сходен с него по ипостас (кат’ ὑπόστασιν) и по име (кат’ ὀνόμα). На Христовите икони се изобразява Ипостаста на въплътеното Слово, а не Неговата Божествена или човешка природа. Това догматическо обоснование за почитанието на иконите е много важно за виждането на Бога. То е общение с Личността на Христос, в Който взаимно се проникват енергиите на двете Негови природи – тварната и

⁶ Дионисий Ареопагит, цит. съч., с. 20. Срв. при св. Григорий Богослов: „Нека пристъпим към словата за богословието и в учението си се водим от Отца, Сина и Светия Дух, на които е то посветено, така че Отец да благослови, Синът да е съдятелен, а Духът да духотвори, или по-добре, така че да е единно и от едно Божество да низходи озарението – единящо разделено и разделно съединено, което именно е непостижимото.“ Из Слово XXVIII. За богословието (25CD 28A) с. 35.

⁷ Дионисий Ареопагит, цит. съч., с. 20.

⁸ Пак там. Срв. [CH I 3 8,17 sq (PG 121C); CH I 3 8,21sq (PG 121D); CH I 3 9,2sq (PG 121D); CH I 3 9,3sq (PG 121D); CH I 3 9,4sq (PG 121D) CH I 3 9,5sq (PG 124A).

нетварната⁹. В трактатите на Псевдо-Дионисий въпросът за Божествените енергии заляга в основата на богопознанието. Същността на Бога е непознаваема, но чрез нетварните енергии Той се проявява в тварния свят. Свети Йоан Дамаскин разглежда понятието „образ“ като *ἄντίτυπον*, употребено от свети Василий в контекста на Евхаристията като образ на Тялото и кръвта Христови¹⁰. Образът като отпечатък е един от основните типове образи, използван в трактатите. В един от Ареопагитските текстове откриваме, че той отразява една духовна реципрочност на небесния и земния свят и тяхната сходна подреденост.

Става дума за място в трактата „Мистическо богословие“¹¹, където Псевдо-Дионисий сравнява Бог с „въздух или камък“. Според разясненията на Роръм, тук авторът не просто се позовава на очевидния библейски символизъм на скалата или камъка, но също и на текста от Септуагинта, от Първа Книга Царства (19:12), където Илия среща Бога като едва доловим *полъх на*

⁹ Лоски, В., Видение Бога в Византийском богословии, Богословские труды, Сборник восьмой, посвящен Вл. Лосскому, Изд. Московской Патриархии, Москва, 1972, с. 58.

¹⁰ Св. Йоан Дамаскин, За Православната вяра, IV, 27 PG, t. 94, col. 1228. – В: Лоски, В. Святой Йоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни, Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата № 61, Janvier-Mars, Paris, 1968, с. 59.

¹¹ При Роръм: МТ III PG 1033С. Срв. при Максим Исповедник, О мистическом богословии, гл. 3: „...утвърждаванията за божественото започваме с първичното, докато отнеманията започват от крайното. Защото, изказвайки утвърждение за Превъзходящото всичко, хипотетическата катафаза подобава да започна с онова, което Му е най-родствено. Отнемайки пък от онова, което е над всяко отнемане, се започва от с най-отдалеченото от Него. Нима Бог не е повече живот и благодост отколкото въздух и камък? А това, че Той е неизразим чрез слово и немислим повече подобава и е по-близо до Бога, защото Той е над всеки ум и слово.“ – В: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования, изд. „Алетейя“, Санкт-Петербург, 2002, с. 755. Също и тълкуването в схолиите под линия, отметка 15: „Въздух, доколкото в книга „Царства“ се говори за *тих полъх* (Цар. 19:12); „камък“ е казал пророкът (Пс. 117:22) Повече от това на Бог подхождат такива утвърждения и прояви като „живот“ и „благо“. По същия начин при отнемането на противоположното на такива явления като „махмурлук“ и „гняв“ те са по-далечни и чужди Нему.

вятър¹². Подходът към крайносттаване на образите се използва от автора в контекста на символното представяне на идеята за неописуемия Бог. В схолията към текстовете на Ареопагитските трактати намираме разяснение на това как образът, който се явява отпечатък на Бога, бива възприеман двойко. От обективна страна, това е образ на Бога в неговата абсолютна величина. Като предикатна форма ние възприемаме истинно Неговия образ дотолкова, доколкото ни позволява действената сила, която е в нас самите:

„παντελῶς ἀμέθεκτον ποιεῖ.“ Ὅρα πῶς φησὶν ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτίους εἶναι τοῦ δέξασθαι τὴν ἔλλαμψιν τὴν θείαν, ἢ ὀλίγον ἢ πολὺ αὐτῆς δέχεσθαι ἢ παντελῶς μηδὲν αὐτῆς εἰσδέξασθαι, ὅταν πρὸς αὐτὴν ἀντίτυποι γενώμεθα, οἷον εἰ σκληροὶ ἦτοι λίθινοι· φησὶν οὖν ἐν Εὐαγγελίοις αὐτὸς ὁ Κύριος·

„Δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.“ ὅπερ γὰρ ἡμῖν σκληρὸν καὶ ἀδύνατον, τοῦτο τῷ Θεῷ δυνατόν.

„Прави напълно непричастимото.“ Виж как казва, че самите ние сме причини за възприемането на Божественотоосияние, за това дали го възприемаме повече или по-малко, или изобщо не го възприемаме, когато спрямо него ставаме сякаш твърди или камени приемници на неговия отпечатък. Нали сам Господ казва в Евангелието „Бог може от тези камъни да вдигне чадата на Авраам“¹³, защото което за нас е твърдо и невъзможно, е възможно за Бога.¹⁴

В текста на тази схолия, чийто предполагаем автор е свети Максим Исповедник, откриваме идеята за образа, който съществува обективно, но може да бъде възприеман от нас като символ – отражение на Божествената същност. Както Имената Божии, така и образите са Божествени, и посредничат между нашето възприятие и трансцендентността на Бога. По смисъла на своята приемственост символът е образ на Бога, който е положен в него като отпечатък на Неговата същност. Следователно всяка една същност се явява

¹² Срв. при св. Григорий Богослов: „...Божие присъствие не е нито силният вятър, нито огънят, нито земетръсът, а някакъв тих полъх. То е знамение за присъствието Му, а не за Неговата природа.“ – В: Григорий Богослов, Пет богословски слова, ГАЛ-ИКО, С., 1994, с. 51, превод от гръцки Иван Христов.

¹³ Срв. Мат. 3:9. – В: Библия, С., Изд. на Светия Синод на БПЦ, 1991. Вж. също и: <https://bibliata.zahristos.org/?t.6&q=%D0%9C%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B9%203:9>

¹⁴ S. MAXIMI SCHOLIA IN LIB. DE COELESTIE HIERARCHIA. – In: PG IV, Sch. CH 85B. 6–14 (превод от старогръцки на Иван Христов).