

Галин Пенев

ИПОСТАС И ИКОНА

Galin Penev

HYPOSTASIS AND AN ICON

Abstract: The article copes with two major notions of Christian philosophy “hypostasis“ and “icon“ which importance have increased for the last decades of continental philosophy. The author exercises how the first notion gives rise to the meaning of second one, the icon, by the work of St. John of Damascus on ontology of hypostases. In the report is claimed that the inversed perspective presents not subjective but a hypostatic “point of view“. The second part of report concerns some iconographic explication of the definition of icon exercised in the first part.

Keywords: *hypostasis, icon, multipunctual perspective, face*

В Аристотелова употреба понятието hypostasis (ипостас) се използва в анализите на същността в буквалното му значение на „под-стоящото“ или под-лежащото“ в смисъл на единяващо качества¹. Оттук значението му е сродно с дефиницията на *hupokeimenon* от *Категории*: „онова, за което всичко се изказва, а то не се изказва за нищо друго“, или обектът на предикации (в смисъл на субектното), и намира буквално съответствие в латинското *substratum*, означаващ материалния субстрат. В неоплатонизма ипостас се появява в означенията на неизменната и неподвижната същност, у Плотин ипостасно съществуване имат световната душа, умът и преди всичко Едно.

В контекста на елинизма *eikon* (образ, икона) спрямо ипостас се намира почти на другия край на онтологическата скала. В Платоновия *Тимей* *eikon* се среща в значение на ‘образ’ в определението на времето като „подвижен образ на вечността“, докато у Плотин в „*За умопостижимата красота*“ душата е образ на Ума (*Nus*), или материалът, в който се отпечатва Умът. Но най-съществено за иконографията, според мен, е значението, което влага в *eikon* Ямвлих в своето неоплатоническо учение за енергиите, където определя енергиите като образ на същността, доколкото те са процесът, в който същността се реализира във времево съществуващото. Оттук всяко осъществяване е дело на енергиите.

Дотук направените бележки са, условно казано, предисторията на понятието „ипостас“, понеже с ново фундаментално съдържание и небивало значение то се изпълва с появата на християнството. Повод за неговата обнова става необходимостта да се изрази тринитарността на Бог в строги недвусмислени формулировки. Обсъжданията и изясняването на ипостаста са дело на Никейско-константинополските вселенски събори, които поставят началото на теологията и христологията, а по-късно ипостас служи за обосноваването на християнската антропология при св. Леонтий от Византион. Може би най-голям принос за обосноваване и въвеждане на понятието „ипостас“ в християнската философия има на първо време и място св. Максим Исповедник, а по-късно св. Йоан Дамаскин.

¹ В модерната философия му съответства латинското *subjectum*. – Б.а. Г.П.

1. Св. Максим Изповедник и св. Йоан Дамаскин за ипостаса

В своята интерпретация на Аристотеловата метафизика във *Философски глави* под „ипостас“ св. Йоан Дамаскин разбира онова, което съществува отделно и самостоятелно. Синонимни определения за ипостас, според него, са индивид, лице, но и същност, а омонимно определение е „различимото по число“. Именно и само ипостасите са онези неща, които съществуват и имат битие или обхващащото същността с нейните съпътстващи, и само в тях е познаваема същността. Следователно, в ипостасите същност и съществуване са в единство. Всяка ипостас мислена като индивид е носител на същност и съответно на най-родов род и видово отличие, но и на съпътстващи (акцидентални) свойства, т.е. всички индивидуални черти отделящи ипостасите едни от други. Индивидуалните черти (съпътстващи свойства) по отношение на същността или природата (заменими у Дамаскин понятия) са случайни, но по отношение на ипостаса са необходими. Ние, казва св. Йоан Дамаскин, не можем да възприемем самата ипостас, но възприемаме ипостаса в Петър, Павел и други (Дамаскин 2014: 111, 121, 133).

Във *Философски глави* различията по родова и видова принадлежност са различия само в ума, а единствено реално е различието между индивидите. Затова критерии за реалността на съществуването, Кантовото Dasein, е най-видовият вид т.е. индивидуалното. За разлика от Аристотеловата налична същност-индивид (ousia), у Дамаскин понятието „ипостас“ значително разширява възможностите за описание на индивидуално съществуващото най-вече чрез синтетичната му сила да обединява родовата принадлежност на индивида със съпътстващите съществуването му черти. От друга страна, Дамаскин разграничава проста от сложна (съставна) ипостас и по повод на втората обяснява принципа на ипостазиранието по следния начин: „Когато две природи са обединени в една ипостас, те съставят една сложна ипостас и едно лице, например душа и тяло у човека“ (Дамаскин 2014: 143). В аргумент срещу докетистката ерес той отбелязва, че Христос е пострадал с кръстна смърт като причастен на човешката плът чрез въипостазиранието на човешкото естество в ипостаста на Бог Син.

У св. Йоан Дамаскин ипостаста е партикуларното или индивидуалното битие, което не се предицира към друго, тъй като е независимо по съществуването си и нещо актуално, което е сетивно възприемаемо. Всички други същности: родове, видови различия, съпътстващите или акцидентални свойства съществуват чрез ипостаса, затова всички те са универсални, т.е. интелигибилно съществуващи. В системата на *Философски глави* ипостатс и индивид се представят в редица отношения като взаимозаменяеми, това засяга уникалността на ипостаса, която така се оказва неповторимо струпване на акцидентални свойства. Ако ипостаса не се мислеше като друго на същността, това определяне на уникалността би довело до редуция на ипостасното битие към натурализма на вторичната субстанция у Аристотел. Затова Дамаскин допълва, че акциденталните свойства не принадлежат към природата или същността (равнозначни за него), а към ипостаста, която „не разкрива нито, какво е, нито що е предмета, а кои е“ (Дамаскин 2014: 95). Св. Максим също прецизно диференцира ипостасното от индивидуалното битие, като въвежда принципна разлика между „логос на ипостас“ и „логос на природата“. Индивидът се предопределя от „логоса на природата“ като член на редицата на родово-видовите отличия, към която ипостаста е принципно несводима. Принципът или логосът на ипостаста предполага, че ипостасното битие може да възприема различни енергии, не само действия от различни природи, но и от други ипостаси (Каприев 2010: 133).

У св. Максим Изповедник се забелязва по-решително разграничаване на ипостас от индивид именно с оглед изтъкването на екзистенциалния характер на ипостаста. За него индивид е логическо определение, квантификация на ипостасно съществуващото, която носи есенциалистката или числова заменимост на едно партикуларно от друго. За св. Максим ипостаста е преди всичко неповторимото по себе си съществуване, което определя начина на изразяване на природните енергии. Способностите на човек се определят от природата му, но тяхната проява зависи от волята, ръководена от ипостаста. Енергиите принадлежат към ипостаса по силата на природа, която влиза в него, но се проявяват в различна степен според начина на съществуването му (Каприев, 140–144).

Тъй като във *Философски глави* Дамаскин изхождат от Аристотеловата онто-логика за него е по-трудно да изрази ипостаса като нещо, което е другояче от същността. Въпреки това става ясно, че там природа и ипостас се контрастират. Това открива възможност ипостасата да влезе в определението за икона. За Леонид Успенски в аргументацията на иконопочитанието Дамаскин дава едно твърде

съществено определение за икона. За него иконата представя *тъждество по ипостас* между образа и първообраза (Успенски 2006: 36; Евдокимов 2011: 211). В идолопоклонничеството напротив, образът се почита като тъждествен с божественото естество.

От св. Василий Велики иконопочитанието възприема, че почитта към образа се пренася върху първообраза, което влиза в съдържанието на ороса на Седмия вселенски събор. Св. Йоан Дамаскин уточнява, че това пренасяне се осъществява чрез ипостаста в образа, а от св. Максим Изповедник става ясно, че пренасянето е възможно чрез действието на образа или енергиите. За разлика от традицията на неоплатонизма, сетивният образ тук придобива онтологическа тежест основно благодарение на мисленето в парадигмата на енергийната онтология: образът е енергия на същността. Чрез транзитивното понятие за енергия става възможно споменатото пренасяне от образа към първообраза. Транзитивната енергия допринася и за диференцираното възприемане на образа, от една страна, и естеството, което е материалният му субстрат, от друга.

Осмислянето на същността в термините на силата и енергиите у Аристотел, което доскоро беше сляпо петно в история на философията, е съществено за разбирането на ипостаста, както посочва св. Максим, тъй като дава възможност да се мисли същността в другото по модела на ипостазиранието. Интерпретацията на учението на Аристотел у Прокъл се състои в твърдението, че чрез енергиите е възможно причастяването на индивидуално биващото със същностните еманации на Едно. В тази линия на разсъждения той следва Ямвлих, за когото в най-високата степен на причастяване (теургията) индивидуалното само става източник по причастност на Божествените енергии, към които се стреми като към цел на съществуването си. Още у Аристотел при осъществяването си енергията става тъждествена на ентелехията (Каприев 2010: 127–135). Св. Йоан Дамаскин не се ползва от учението за енергиите у Аристотел, но в определението му за икона то става съществено поради разбирането за пренасяне/транзитивност от образа към първообраза.

Действието на природните енергии в друго създава, съгласно Ямвлих, образи на същността. Тъй като у св. Йоан Дамаскин ипостас е същност, но и лице, можем да кажем, че тоя е и образ на същността, но и друго на същността, тогава ипостас може да се мисли също като способен на причастност към други природи чрез енергиите. Това положение се съгласува с изходната интуиция за ипостаста у св. Теодор Студит, споделяна от Дамаскин във *Философски глави*, а именно, че няма битие по принцип, всяко нещо съществува в своята ипостас, а съществуването е осъществяване, проявление или изпълване на същността, т.е. действие, енергии.

Затова най-съществено за изясняване на определението за иконата и на учението за енергиите е, че във *Философски глави* св. Йоан Дамаскин нарича ипостас нещо, което се познава по своите *действия* и чрез сетивата. Следователно ипостаста е познаваема чрез сетивни образи (зрителен или слухов), по този начин тя е най-тясно свързана с това, което се явява, със съществуващото повече, отколкото със същността.

Същността, от своя страна, е общата природа за числово различни индивиди, принадлежащи към един и същ вид, която присъства изцяло, а не в различна степен във всеки от тях. Това схващане на същността, отбелязва Ерисман, следва Аристотеловата теза за нестепенуемост на същността и се съгласува с Халкидонското разбиране за съвършенство на Божествената и човешката природа в ипостаста на Бог Слово (Erismann 2011: 283). На тази основа се разгръща принципът на въипостазирание.

2. От ипостас към икона

Въпреки че определя ипостаста като сетивно възприемаема, св. Йоан Дамаскин не се ангажира във *Философски глави* с подробно обсъждане на значението на образа, освен няколко думи, казани по повод на двата вида предициране в 16-а глава. В тази глава обаче се прокарва път към дефиницията, която по-горе беше подчертана от Успенски. Тук той определя вида предициране, който имаме при изображенията, т.нар. омонимно предициране. За разлика от синонимното предициране, омонимното възприема само онези черти на субекта (в оригинала – хрпкеймепх), които го отличават като именно този, а не друг. Затова той посочва, че омонимното предициране възприема реално само името, но не и същностните свойства (определението – псйумпт), т.е. възприема реално само онова, което означава акциденталните свойства (необходими за ипостаста), но не и определението (необходимо за природата): „изображението на човек приема името на човек, определението на човек, обаче не приема“ (Дамаскин

2014: 93). Изображението е начертание на перцептивните свойства на ипостаста, следователно то е тъждествено по ипостас, но различно по естество от субекта. По тази причина изображението, или образът, е само подобие на първообраза, на реално въипостазиранията същност. Така образът се оказва безсъщностна ипостас, но все пак ипостас по силата на акциденталните свойства, което по смисъла на философската система във *Философски глави* означава, че чрез акциденталните свойства образът означава потенциите на същността. Следователно изображението е от-ображение на енергиите на същността. Доколкото съществува, образът е действен поради вложените в него енергии или смисли. В своите опровержителни аргументи срещу иконоборството Дамаскин посочва, че в идолопоклонството напротив, акциденталните свойства на образа се отъждествяват със същностните свойства, т.е. на самия материален субстрат се приписват божествени свойства.

Понятието за ипостаста налага граници на представимост в иконографските теми и в спазване на релевантността им на словото. Чрез него могат да се разрешат някои спорни въпроси възникнали по повод изобразяването на Бог Отец, Светия Дух, както и на тематични нововъведения като темата за „светото семейство“. Тъй като според отците основа на иконографията е Боговъплъщението, и както постановява Седмият Вселенски събор, единственият образ на Бога познаваме в Словото станало плът, то изобразим е сетивновъзприемаемата ипостас на Бога. Оттук ипостаста на Бог и Отец е неизобразима, което и апостол Павел изразява, казвайки, че само „Христос е образ на вечния Бог.“. Евдокимов, следвайки отците, напомня, че в Бог и Отец виждаме „ипостаста на самото Божие естество“, което е неизразимо само по себе си. От друга страна, изображенията на Светия Дух като „гълъб“ в иконата на Богоявление и като огнени езици в иконографската тема на Петдесетница не е изображение на ипостасно тъждество на образ и първообраз според определението на Дамаскин, а по-скоро трябва да се възприема като символическо изображение. Тези две изображения в двете иконографски теми са израз на Славата Божия, а не на ипостаста на Бог Свети Дух, Който е безвиден, а оттук – и ипостасно неизобразим. По тази логика коментиранията от Успенски икона „Отчество“, двусмислено съчетава диференцирани с оглед на тъждеството по ипостас иконични принципи: образа на Бога, овъзможностен от Боговъплъщението, от една страна, и Безначалният Отец, вечната и неизразима ипостас на Божието естество, представена като явление на Славата Божия във видението на пророк Данаил, от друга (Успенски 2006: 290–300). Ипостасното тъждество е пряк израз, йератически реализъм, докато в „Отчество“ има непряк израз, който подвеждащо представя до иконата на Христос образ на Бога и може да се припознае като ипостасно тъждество, т.е. образ на ипостаста на Отец, вместо като символическо изображение.

Друга, нововъведена под влияние на католицизма иконографска тема е „светото семейство“, където заедно са изобразени Йосиф Обручник, Богородица и Богомладенеца. В тази икона не се спазва Богочовешката ипостас на Младенеца, изобразен между другите два лика, тъй като младенеца възприема плът само от Дева, и е съ-вечен на Бог Отец, следователно Богочовешката ипостас изключва естеството на семейството. Всъщност става дума за ново творение, рождество от Светия Дух. Неслучайно древната Църква никъде не изобразява Богомладенеца заедно с Йосиф Обручник.

Следователно понятието за ипостас става определящо за обяснението и организирането на иконографския образ. Първо, защото иконата е тъждество по ипостас между образа и първообраза и, второ, защото понятието „ипостас“ има регулативна функция, ограничаваща символизма по смисъла на Трулския събор, в изображението в полза на онова, което Л. Успенски нарича „йератически реализъм“. Към това може да се добави, че пространството на иконата не е овладяно от субективните условия, а представя многоточковата перспектива, обусловена от трансцендентния поглед на свръх-естествената ипостас (Cvetković 2017: 356). В иконата не толкова гледам, колкото съм гледан.

3. Ипостаста и иконата като алтернативи на модерния субект

В последните десетилетия на континенталната философия понятията „ипостас“ и „икона“ стават актуални, от една страна, по повод на обосноваването на теологичната естетика, а от друга, тъй като се разпознават като жалони на постметафизичното мислене. Най-общо спрягането на ипостас и икона открива възможности за алтернативно осмисляне историята на метафизиката в съвременността.

За разлика от дефиницията за ипостас (persona) у Боеций: „индивидуална субстанция на една разумна природа“, св. Йоан Дамаскин не ограничава ипостасно съществуващото до разумната природа,

затова ипостас придобива сходно по обем на вторичната субстанция у Аристотел значение. Преди всичко трябва да се има предвид, че ипостасното единство, в което са обединени същност и съществуване, било просто или сложно, е несводимо до каквото и да е множество като механичен сбор от свойства (видово отличие, съпътстващи и др.). Ипостасното като критерий за реалното съществуване на нещо е несводимо към каквито и да е есенциалистски метафизически и логически определения, то е трансцендентно по съществуването си спрямо тях. Това означава, че ипостас се мисли в порядък различен от концептуалността на натуралистичната метафизика, както ясно е забелязано от св. Максим Исповедник. Дамаскин нарича ипостаста същностна, но нейната същностност не е в порядъка на родово-видовите отличия, подобно на индивида в дървото на Порфирий от *Isagoge*. Следователно, уникалността на индивида, която го превръща в ипостас, не се състои в краен брой свойства, комбинирани по неповторим начин, а тази несводимост до краен брой означава, че ипостаста трябва да се възприема като актуално безкрайно биващо. Отделното по число ипостасно единство представя винаги нещо ново и неповторимо по съществуването си, а не по същността си. Като сетивно възприемаема ипостаста се представя на сетивата ни по един парадоксален начин, произтичащ от актуалната безкрайност на уникалността ѝ, която феноменологическа парадоксалност Марион нарича икона. Ако другият според Сартр е недостъпен за интуициите ни в реципрочността на виждането при погледа към другото лице, то в това Марион напротив, намира позитивно съдържание за интуицията, а именно феномена на иконата (Marion 2013:184–190). Интуициите ни са проникнати от невидимостта, която погледът на другия ни открива.

Иконата във феноменологически смисъл у Марион е прекъсване или превишаване на интуициите ни за другото лице, което е отвъд обема на интенционалните ни актове, затова тя се оказва образ на невидимото, т.е. една парадоксална видимост. Другояче казано, с оглед на пространствената конституция на иконата Флоренски изразява тази парадоксална видимост с формулировката „обърната перспектива“. В нея липсва центърът, или зрителната ос, на организиращия линейната перспектива модерен субект, затова иконата е лишена от единството на аперцепцията. Иконата не е лишена от перспектива, но в нея перспективата не е превърната в „пространствен код“, по израза на Панофски, и не е подчинена на индивидуална гледна точка, подобно на ренесансовата живопис, а е хетерогенна, или многоточкова организация на пространството. Тези формални характеристики свидетелстват, че не според аперцепцията на модерния субект се организира пространството на иконата, а според лицето на другия, защото в иконата не е важен субектът, а свържестествената ипостас. От хетерономната логика на актуално безкрайното следва една парадоксална естетика на иконата.

Субектът (*subjectum*) възниква, когато онтологическият субстрат се внедрява в сферата на психологията, по този начин познавателните способности сами стават субстрат на реалността (Mikhailovsky 2011: 152). Тяхното значение предшества определенията за реалността на нещата. Следвайки този модел в линейната перспектива, деформацията на предметите е резултат от предпоставената схема на конвергиращи към една чезнеща точка ортогонални линии, всъщност математическа експликация на субективната гледна точка. Това изгражда система на предметно биващото, чийто най-общ знаменател е декартовото „аз мисля“. В нея няма място за другия като онтологически равнопоставен конституент на реалността. Декарт предполага такава система с тезата, че „всички усещания, възприятия, представи, дори желанията и волята (етиката), са различни модуси на мисленето“. Феноменологията, доколкото се опира на тази, теза среща трудности при конституирането на *alter ego*. Първо, защото, когато възприемаме другия по аналогия на нашето тяло и аперцепция, нямаме оригинален достъп до неговото мислещо аз и второ, поради принципната нефеноменалност на другия, забелязана от Левинас.

Това, че ипостаста е друго на същността, става по-ясно при отъждествяване на ипостас с лице. Лицето преди всичко, по израза на Марион, „говори в мълчание“ (Marion 2013: 189) и ако въобще може да бъде наречено същност, то е една диалогична същност, чието същностно видово отличие е обръщението или призива. Същността на лицето е в релацията лице в лице и тъй като не само разумните същества имат ипостас според Дамаскин, то и природният свят, жив и нежив, става диалогичен, изпълнен не само със същности, но и с ликове.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дамаскин, Йоан. 2014.** *Извор на знанието*. София: Изток–Запад. [Damaskin, Yoan. 2014. *Izvor na znaniето*. Sofia: Iztok–Zapad.]
- Евдокимов, П. 2011.** *Богословие на красотата*. София: Омофор. [Evdokimov, P. 2011. *Bogoslovie na krasotata*. Sofia: Omofor.]
- Каприев, Г. 2010.** *Максим Изповедник – въведение в мисловната му система*. София: Изток–Запад. [Kapriev, G. 2010. *Maksim Izpovednik – vavedenie v mislovnata mu sistema*. Sofia: Iztok–Zapad.]
- Успенски, Л. 2006.** *Богословие на иконата*. София: Омофор. [Uspenski, L. 2006. *Bogoslovie na ikonata*. Sofiya: Omofor.]
- Флоренский, П. 1999.** *Обратная перспектива* // Сочинения – т. 3. Москва: Мысл. [Florenskiy, P. 1999. *Obratnaya perspectiva* // *Sochineniya – t. 3*. Moskva: Mysl.]
- Cvetkovin, V. 2017.** *Time and Eternity in Theology of Icon* // 16th International Symposium on Science, Theology and Arts.
- Erismann, C. 2011.** *A World of Hypostases* // *Studia Patristica L*, 269–287.
- Marion, Jean-Luc. 2013.** *Essential Writings*. Fordham University Press.
- Mikhailovsky, A. 2011.** *The Anthropology of Hypostasis* // *International Journal of Orthodox Theology* 2:3.
- Panofsky, E. 1991.** *Perspective as Symbolic Form*. NY.