

Смилен Марков (Велико Търново)

## СПАСЕНИЕ ОТ СВЕТА ИЛИ СПАСЕНИЕ НА СВЕТА

Кръстът е сърцевината на Христовото Евангелие и задава отношението на християнина към света<sup>1</sup>. Той е най-големият скандал на християнството: „А ние проповядваме Христа Разпнатия, за юдеите съблазън, а за езичниците глупост“<sup>2</sup>. Знакът за безпределна богоизостаненост и за пълно отричане на земната мъдрост за християните става знак за победа (Бог е с нас) и богопознание. Ставрологията е перспективата на християнското отношение към света – на отделния християнин и на църквата: „А Мене да ми не дава Господ да се хваля, освен с кръста на Господа нашего Иисуса Христа, чрез който за мене светът е разпнат, и аз за света“<sup>3</sup>.

За християнина светът стои на Кръста, доколкото той не е място на Бога. Той не е дом на Бога, в него Бог няма къде да Се подслони. Следователно, за да заживее според модуса на Кръстната победа „Бог е с нас“, човекът трябва да се развърже от света, да изпразни себе си от него, да разпне всички подтици, които го влекат и привързват към света („а онези, които са Христови, разпнали са плътта си със страстите и похотите“<sup>4</sup>). Свети Григорий Палама счита, че това кръстно отричане от света е предизобразено във Ветхия завет.<sup>5</sup> Когато в книга Битие Бог казва на Авраам: „Излез от отечеството си, та иди в земята, която ще ти покажа“<sup>6</sup>, Авраам е призован не да замени едно място в този свят с друго, което му се дава в този свят, а да направи преход към съществуване, което преодолява този свят. Когато по аналогичен начин следва Божия зов и бяга от Египет, Моисей се възкачва на планината и чува следните думи: „Не се приближавай насам, събуй обущата от нозете,

---

<sup>1</sup> Вариант на този текст е публикуван в *Християнство и култура* 3 (110), 2016, 77-86.

<sup>2</sup> 1 Кор. 1, 23.

<sup>3</sup> Гал. 6, 14.

<sup>4</sup> Гал. 5, 24.

<sup>5</sup> Григорий Палама, *Омили* XI (<http://predanie.ru/lib/book/69154/> – 11.04.2016).

<sup>6</sup> Бит. 12, 1.

защото мястото, на което стоиш, е свята земя”<sup>7</sup>. Св. Григорий Палама свързва това изискване с тропоса на съществуване, който човешката природа получава след изгонването на Адам и Ева от рая. При кръстното осветение кожените дрехи на грехопадналото състояние на човешката природа се смъкват, а човекът става участник в новия живот.<sup>8</sup>

Но колкото и да е радикално различен от този свят, новият живот, т.е. кръстното осветение, Пришествието Христово, Царството, настъпват *тук* и *сега*. Този свят, който е разпнат за християните, който е свят на отишлия си Бог, ще стане арена на кръстната победа и участник в тази победа. И вече е станал такъв. Светът е разпнат на Кръста и тъкмо поради това ще бъде спасен на Кръста. С това е свързана втората част от дефиницията на св. ап. Павел за кръстното отношение между християнина и света: „И аз съм разпнат за света“. Християнинът не просто отхвърля света, но по примера на Христос отдава себе си за живота на света. Себе-разпъването на света се свързва несъмнено с личното благочестие, със свидетелството. Но в първото послание до Тимотей, св. ап. Павел предупреждава, че в личното благочестие се иска особена разсъдителност. Съществува уклон то да се свежда единствено до дисциплиниране на тялото, но телесното упражнение е полезно донякъде, а благочестието е много по-обхватно. Наред с това апостолът предупреждава, че „в последните времена“ някои ще опорочат християнското благочестие, като го сведат до забрана да се сключва брак, до въздържане от ястия, създадени от Бога, тоест, до пълно отхвърляне на Божието творение, което е „добро, щом се приема с благодарение“.<sup>9</sup> Очевидно автентичното християнско благочестие предполага отговорност към спасението на този свят, който може да се превърне в място на Бога.

## І Светът като място на Бога

На много места в Свещеното Писание се говори, че светът е място на Бога. Той е сътворен като твърде добър<sup>10</sup>, но е и годен да вмести Бога. Небето на този свят може да бъде Божи престол<sup>11</sup>, земята е подходяща за подножие на нозете Му<sup>12</sup>, а в определен исторически момент светът

---

<sup>7</sup> Изх. 3, 5.

<sup>8</sup> Григорий Палама, *Омили* XI (<http://predanie.ru/lib/book/69154/> – 11.04.2016).

<sup>9</sup> 1 Тим. 4, 1.

<sup>10</sup> Бит. 1.

<sup>11</sup> Ис. 6, 1.

<sup>12</sup> Ис. 66, 1.

дори става обиталище на Бога: „Бог стана човек и живя между нас“<sup>13</sup>. Несъмнено „място“ тук не следва да се тълкува като разумен наглед, в който Бог се „вмества“, наред с всички останали обекти на човешкото познание. „Място“ обаче не е следва да се разбира и в строго физически смисъл, като че ли Бог е ограничен да присъства в определена пространствена зона, да действа и да спасява в дадени свещени топоси. Не става дума и за територия, маркираща екзистенциалното и творческо присъствие на човека, както когато говорим за частно и публично пространство. Християнската философия в лицето на св. Григорий Богослов<sup>14</sup>, Немезий от Емеса<sup>15</sup> и св. Йоан Дамаскин<sup>16</sup> е категорична, че Бог присъства навсякъде в сътворения свят – не като вмесен в него, а доколкото обема всичко. Бог е границата на тварното битие. Така църковните отци въвеждат един специфичен метафизически мотив в разсъжденията за мястото на Бог и Неговото действие в света – мястото като граница, разбираана при това не само в материален смисъл, но като отправна точка и предел на битийното действие.

Според Аристотел (*Категории*) мястото е категория, приписвана на същността. Така то е модус, в който същността проявява битийното си съдържание. Чрез Аристотеловия понятиен апарат Епифаний Кипърски и св. Максим Изповедник изграждат цялостен онтологичен модел за това как Бог се „помества“ в света. Бог е навсякъде, пише Епифаний Кипърски, не просто защото „е наличен“ на всички места в света, а „по сила“ (δυνάμει). Следвайки друга популярна метафизична позиция на Аристотел, а именно, че битието винаги и неизменно е действие, активност (и никога просто наличестване или смислова определеност), Епифаний обобщава, че Бог не само по същността Си, но и по същностното Си действие е вездесъщ<sup>17</sup>. Така Бог, дори от гледна точка на Неговото присъствие и действие в света, е невместим. Това обаче по никакъв начин не релативира истинността и непосредствеността на Божието присъствие в света. В реда на аргументация в подобен дух Максим Изповедник обобщава, че всеприсъствието на Бог не е телесно, а е творческо: οὐ σωματικὸς, ἀλλὰ δημιουργικῶς<sup>18</sup>.

Творческото присъствие на Бога включва не само причиняване и удържане на света в битие, но и неговата трансформация. Освен че

---

<sup>13</sup> Вар. 3, 38.

<sup>14</sup> Григорий Богослов, *Orationes* 28 (MPG 35, 37C-40A).

<sup>15</sup> Немезий от Емеса, *De natura hominis* 3 (MPG 40, 601A).

<sup>16</sup> Йоан Дамаскин, *Expositio fidei*, 13 (Bonifatius Kotter [ed.] *Die Schriften des Johannes Damascenus*, Walter de Gruyter [Berlin], 1973, 37).

<sup>17</sup> Епифаний Кипърски, *De haeresibus* 77 (цит. по: Дмитрий Афеноменов (прев.) *Источник знания, Индрик (Москва), 2002, 358, бел. 117*).

<sup>18</sup> Максим Изповедник, *Scholia in Dion. Ar. d. n.* (MPG 4, 189D).

прониква всички неща, Бог споделя действието Си с тях, като ги прави причастни според способността на всяко нещо да възприема това действие. Нека бъде споменато тук, че тъкмо възможността битийното действие да е споделимо, да подлежи на причастност отличава радикално онтологичния модел на византийската философия от този на Аристотел. Така битието е не просто действие, а взаимодействие, определено от структурата на ипостасното битие.<sup>19</sup> Способността на отделните биващи да възприемат Божието действие е различна както от гледна точка на същностната специфика на нещата – телесните същности в по-малка степен са способни да онагледяват Божието действие, отколкото нетелесните, – така и според начина на съществуване. Говорейки за Божието място в света, Йоан Дамаскин посочва, че при разумните човеци добродетелта е онова, което диференцира проявлението на Божието действие.<sup>20</sup> Да се превърне в място на Бог, за човека не е пасивна позиция. Това е кръстният подвиг, който включва познаване и изпълнение на Божията воля. Така, наред с метафизическия и нравствения критерий за Божието място, се въвежда и когнитивен такъв – доколкото човешката разумна воля е когнитивна функция. В този контекст Йоан Дамаскин дава определение за църквата като място Божие: „Място на Бога е и църквата; понеже ние сме отделили това място за Негова прослава, като своего рода светилище, в което също така се извършва и моление пред Него“. Това определение визира четвърти важен елемент от критериите на Божието място – опитът от тайнството. Защото под моление и славословие не се разбират просто богослужебни последования; става дума за живота на църквата, който се изразява в славословие и благодарение на Бога за делата Му.

Ако църквата е *par excellence* мястото на Бога, може да се твърди, че Божието място е екзистенциална ситуация на човека в света, то е общувание с Бога в човешка общност. В църквата живее спасеният свят – онзи, който е разпнат за християнина и за който християнинът се разпнал. Църквата, като място на спасението, следва да бъде разглеждана при пресичането на четири различни аспекта на човешкото битие: 1) същностната устроеност на човека, позволяваща му да стане вместилище на Божието действие с определен интензитет (онтологичен и антропологичен аспект); 2) разпознаваемостта на Божието действие (свързано с определен начин на битие – нравствен аспект); 3) знанието за Божията воля (това предполага съзнание за историческите аспекти

---

<sup>19</sup> Вж. напр.: Georgi Kapriev, *Thing and Form*, to be published in: Marrone, F. and Lamanna, M. (ed.), *Essence and Thingness*, Brill, 2016.

<sup>20</sup> Йоан Дамаскин, *Expositio fidei*, 13 (Bonifatius Kotter [ed.] *Die Schriften des Johannes Damascenus*, Walter de Gruyter [Berlin], 1973, 40).

на Божието откровение, за фактите на откровението, историческо съзнание – когнитивен аспект); 4) опит от тайнството, вписан в универсалния хоризонт на човешкия опит. Всеки от тези четири критерия има интересубективен характер. Те не са просто ноуменални структури, а представляват определители на типове и нива на взаимодействие между човека и Бога, както и между човека и съ-човека.

Комплексността на опита от Бога е от особено значение за паламитските спорове. Антипаламитите, макар и с различни богословски и философски възгледи, са обединени около настояването, че умът е единствената сила на човека, способна да се издигне до опит от Бога, бил той и опосреден. Паламитите от своя страна настояват, че опитът от Бога е многоаспектен и комплексен, в съответствие със сложната телесно-душевна устроеност на човека.<sup>21</sup>

Един от дискуссионните въпроси на съвременната православна философия е доколко феноменологическата редукция е способна да изрази специфичното съдържание на комплексния човешки опит в църквата. Според отец професор Николай Лудовикос това не е възможно и тази негодност се явява „фабричен дефект“ на Хусерловата феноменология, което прави последната неприложима за християнския дискурс.<sup>22</sup> Отец Джон Манусакис от своя страна счита, че методът е приложим, доколкото феноменологическата редукция може да стане основа на една естетическа концепция на човешкото познание, в противовес на рационалистическата<sup>23</sup>. Главният въпрос тук е по какъв начин действието и ипостасното съдействие се съотнасят с познанието. Във феноменологическата традиция има опити за отговор на този въпрос, несвързани с богословска проблематика. Такива са например множествено изследвания върху динамиката и континуитета на градското пространство, като място на персонално присъствие, социално действие и памет<sup>24</sup>. В понятията на този феноменологически подход църквата, като Божие място, е ситуация на спасението.

Последното твърдение предполага, че църквата включва многоаспектното човешко съществуване в модуса на богообщение. Това оба-

---

<sup>21</sup> Nikolaos Loudovikos, *The Neoplatonic Roots of Angst and the Theology of the Real. On Being, Existence and Contemplation*. Plotinus – Aquinas – Palamas, in: Knezeviz, M. (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, Sebastian Press (California) 2015, 325-340.

<sup>22</sup> Тук се позовавам на изказване, което отец професор Николаос Лудовикос направи на конференцията „Онтология и история“, проведена в Делфи, Гърция, 29-31 май 2015 г. Предстои публикация.

<sup>23</sup> John Manoussakis, *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic* (Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 21.

<sup>24</sup> Jürgen Hasse, *Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen: kritische Phänomonologie des Raumes*, Verlag Karl Alber (Freiburg und München), 2014.

че означава, че човешката ситуация в света има структура, кореспондираща със ситуацията на Божието място. Както църквата е общност, която изключва атомарността ( $\epsilon\tau\acute{\iota}$  τὸ αὐτό), така и човешкият живот в света, дори когато в него Бог не присъства разпознаваемо, носи образа на общностното битие на Бог-Троица. Културата на църквата не зачерква културата на света. Ако превръщането на света в място на Бог означава о-църковяване на ситуацията на човека, очевидно става дума за о-християване на целия сложен комплекс, обозначаван с понятието „култура“.

Разсъждавайки върху понятието „култура“, Томас Елиът твърди, че индивидът не е носител на култура, независимо от ситуацията на съществуването си.<sup>25</sup> Всяко човешко общество, дори и обществото в разпад, различава определен начин на живот като смислен, култивира критерии за неговото разпознаване (възпитание), изгражда механизми за пренасяне на знанието за структурите на позитивен смисъл (традиция, образователна система) и очертава граници на общосподелим опит от този смисъл. В църквата следва да бъдат разпнати веригите от отношения, структури на преживявания и форми на социална памет, които не са резултат просто от волевите избори на отделната човешка ипостас. Разпването на Кръста е спасително. С други думи, именно църквата е отговорна за изпълване на културните форми със съдържанието на Божия живот, понеже „аз съм разпнат за света, и светът е разпнат за мене“.

## ***II Дуализмът в „Трактат против манихеите“ на св. патриарх Фотий Цариградски Велики***

Трудността на това ставрологично отношение със света мотивира позицията на християнския дуализъм. Тя последователно се усъмнява в онтологичните, етическите, когнитивните и светотайнствените аспекти на човешкия опит от Бога в света, който „в зло лежи“ и поради това е неспасяем. Светът бива разпнат и осъден, но сега християнинът не разпъва себе си за света, а го пренебрегва изцяло.

Манихейският дуализъм ще бъде представен посредством полемичната позиция на патриарх Фотий, отразена в неговия трактат *Против манихеите*. Несъмнено подобен източник не е надеждно средство за пълното реконструиране на историческия и социалния облик на манихейството, респ. на павликянството. Тук обаче ние се интере-

---

<sup>25</sup> Thomas S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harvest Brace&Compabny (San Diego, New York, London), 1976, 93-106.

суваме от полемично представените светогледни предпоставки на манихейството, доколкото те отразяват едно постоянно изкушение пред християнското съзнание. Конкретният повод, който кара патриарха да напише този текст, е разпространението на павликянството в т. нар. гръцка Анатолия, обхващаща територии и от днешна Армения, както и влиянието на това движение сред славяноезичното население на Балканите.<sup>26</sup> Предмет на отделен исторически и ересиологически анализ е изясняването на спецификата на павликянството, както и на неговите прилики и отлики спрямо класическото манихейство. Патриархът обаче не се занимава с такъв анализ, а се съсредоточава върху историческата връзка между павликянството и манихейството, свързана с отношенията учител-ученик. Водачите на павликяните имат за учители хора с манихейски възгледи, като генеалогията отвежда до самия Мани.

Прави впечатление, че, за разлика от други антиманихейски текстове във Византия, Фотий не се занимава с критика на метафизичните предпоставки на манихейската доктрина, свързани с онтологически дуализъм, стигащ дори до утвърждаване на две божества. Очевидно той счита, че по този въпрос е казано достатъчно и не си струва да се спори. В същото време става ясно, че възгледите на онези, които Фотий критикува, не поставят под съмнение онтологическото единоначалие, не го обезсмислят. Наднебесният бог (ἐπουράνιος πατρός) обема всичко, той е причина на всичко, нему принадлежи и бъдещето<sup>27</sup>. Властта над настоящия еон обаче той предоставя на друг бог, сътворен от него, но отпаднал в злото. С други думи, настоящият еон не е място на благия бог, той по никакъв начин не вмества неговото присъствие<sup>28</sup>. По този начин манихеите отричат способността на биващите в света да приемат Божията благодат, да стават съсъди на Божието действие. Манихеите отхвърлят историческата фактология на Въплъщението – книгите на Стария завет, апостолските послания. За тях Въплъщението е само образ (ἑσκηνοποίησι) на горния Йерусалим. Отхвърля се смисълът на Рождеството Христово, като свещен опит от Бога (τελετή) и „разбиране“ (διάνοια) на Божията воля; тези две събития се осмислят като предшестващи знаци (πρόδρομον) на Горния Йерусалим. Последният не е идвал и няма никога да настъпи в настоящия еон. Христовото служение се свежда само до проповед на учението за Горния Йерусалим, до известяване, до даване указания (διδάγματα)<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> John Christian, *The Paulician Churches*, in: *Review and Expositor* 7, 3 (July 1910), 414-433.

<sup>27</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 15 (TLG).

<sup>28</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 18 (TLG).

<sup>29</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 77 (TLG).

Така всички онези ситуативни процеди, посредством които светът може участва в събитието на Въплъщението, биват отхвърлени. Манихеите не приемат Кръщението, като спасително тайнство, настоявайки, че думите на Христос от Евангелието за живата вода на спасението са привнесени. Нищо от този свят не бива да се преживява като средство за или като подстъп към спасението. Причастяването със Светите Тайни се практикува само за заблуда на непосветените, но манихеите отхвърлят реалността на тайнството, доколкото Христовото Тяло и Кръв, дори да биха били истински, няма как да се предоставят на общността<sup>30</sup>. Отхвърляйки възможността тварното да съдейства на благия Бога, те се надсмиват над почитането на Божията майка. Според тях Божият Син е влязъл и излязъл през нея като през „тръба“, така че тя няма заслуги за своето майчинство, нито пък у нея са останали никакви следи от Божието присъствие<sup>31</sup>.

Вижда се, че последователно бива деконструирани онези онтологични, нравствени, гносеологически и мистериални елементи, изведени при анализа на естетиката на църковния опит, които характеризират църквата като Божие място, като ситуация на участие на света в живота на Бога. В същото време обаче, и това текстът на патриарх Фотий проникновено забелязва, когато християнинът се откаже да разпъва себе си в общността на църквата за спасението на света, тогава другото рамо на ставрологичното стоене, разпъването на света, също са оказва невъзможно. Вместо да бъде разобличена и осъдена на кръста, светскостта, тоест светът в битността си на богоотпаднал, нахлува в живота на християните. Радикалното отричане на света, което манихеите провеждат, дълбинно заразява техния живот, тяхната общност със светскост, защото е породено от невяра в Божията блага воля за творението.

Отхвърлянето на всяко автентично откровително Божие присъствие в света води до това, че манихеите си ръкополагат учители, които учат така, че да угодят на слушателите, вместо слушателите да следват проповедници, които са утвърдени в истината и мъдростта<sup>32</sup>. Понеже е отхвърлила мистериалния аспект на църквата, тяхната общност е обикновено събрание (συνέδριον) – понятие, което не притежава семантиката на призоваването и богоизбраността, носена от думата ἐκκλησία. Отхвърляйки църковната йерархия, като светски елемент, те свеждат избора на йерарси до обикновена демократична процедура. Към това Фотий се отнася с насмешка. Онези от тях, които встъпват

---

<sup>30</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 78, et alia (TLG).

<sup>31</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 77 (TLG).

<sup>32</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos*, 5 (TLG).

в йерархичен сан, избягват да носят каквито и да било отличителни белези за това, че са високопоставени. Те и не биват наричани високопоставени, първойерарси, а за тях се използват термини от светския живот, носещи егалитаристки конотации: сътрудници или секретари (*συνεκδήμους καὶ νοταρίους*). Налице е страх стоящият високо в йерархията да е различен и различим от множеството<sup>33</sup>. Така светът, в който Божието присъствие е изличено, нахлува в религиозната общност, превръщайки я в социална институция, заразявайки я с уравниност и безличие.

### Ш Двете изкушения пред християнството според Томас Елиът

Нобеловият лауреат за поезия от ХХ в. Томас Елиът, разсъждавайки върху взаимодействието на християнството със съвременната култура в сборника с есета *Christianity and culture*<sup>34</sup>, стига до изводи, които съвпадат с тезите на патриарх Фотий. Оказва се, че отказът от двуделното кръстно отношение „светът е разпнат за мене, и аз – за света“, води до усъмняване, че светът изобщо е спасяем. Тази позиция се проявява в две крайности, които не са напълно взаимоизключващи се, и даже могат да съ-съществуват: Или се предприема паническо бягство от света, доколкото той не може да стане място на Бога, или християните се впускат в реформиране на света, за да го направят годен за спасение. И в двата случая се изхожда от дълбинна невяра, че Бог е възлюбил и се е жертвал кръстно за света – мислен при това именно в настоящия несъвършен битиен модус.

Елиът пише въпросните есета в края на 30-е години на ХХ в., като има пред погледа си светска Великобритания, в която християнската църква е национална, а обществото се отнася толерантно към нея. Той подчертава, че изкушенията пред християнството, които разглежда, са валидни именно за плуралистичните общества на демократичните и традиционно християнски страни. Двете радикално антицърковни политически и социални системи, съществуващи по онова време в СССР и в Германия, несъмнено представляват огромно изпитание за християнското съзнание, но – от съвсем различен порядък. Елиът изглежда е убеден, че преследването срещу християнската църква в Съветския съюз и войнстващият паганизъм на националсоциалистическа Герма-

---

<sup>33</sup> Фотий Цариградски, *Contra manichaeos* 33 (TLG).

<sup>34</sup> Thomas S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harvest Brace&Compabny (San Diego, New York, London), 1976.

ния дори не подлежат на рационален анализ, понеже са напълно несъвместими със здравия разум.<sup>35</sup>

Разсъжденията му разглеждат две много по-софистицирани и изкусителни екстремни позиции, свойствени за една традиционна национална църква които трябва с еднаква сила да бъдат отхвърлени. Първата от тях е пълното изолиране на църквата от света, обособяването ѝ като място, което трябва да бъде пазено от всякакви светски влияния и връзки. Културата и институциите на света не могат да станат носители на църковната тайна, поради което всяко известяване на църковната ситуация в света е ненужно и дори кощунствено. Понеже опитът от света е несъвместим с опита от Бога, няма смисъл в християнското свидетелство пред света и в приучването на последния да разпознава Божието присъствие. Само църквата е мястото на Бога. При това християните живеят в две култури и в две общества, дори в два паралелни свята. В случая светотайнственият и нравственият елемент на църквата като място на Бога, са преакцентирани за сметка на онтологичния и когнитивния.

Обратната и също толкова неприемлива позиция разчита на универсалния хоризонт на разпознаването и признаването на една онтология на спасението, като опитният и нравственият елемент са на второ място. Сега църквата се заема с практическото спасение на света, тя е преди всичко инструмент на спасението, но престава да е образ на есхатона, на Божието царство. Целта е светът да се реформира така, щото да бъде доведен „от само себе си“ до спасението. Така църквата става помощник на държавата или изразител на живота и културата на обществото и това отстъпление се маскира като християнска проповед и нравствена инструкция. Именно понеже е лишена от опитния и нравствения критерий на Кръста обаче, подобна активност не е автентично църковна; църквата се превръща в придатък на цели и институции, които нямат отношение към спасението. Типичен пример в това отношение са етническите и държавните църкви<sup>36</sup>, които по правило присъстват наситено в светските институции, процедури и в живота на обществото, но, вместо да го водят към спасение, се ограничават до съхраняване на традиционния морал, на културата и бита или пък свеждат дейността си до откровен популизъм, като придават религиозна окраска на изцяло светски настроения и позиции.

В противовес на тези две нагласи, всяка от които отрича кръстното отношение към света, Елиът очертава една позитивна концепция за християнско общество. Той подчертава, че няма предвид срастване

---

<sup>35</sup> Thomas S. Eliot, *op. cit.*, 15-16.

<sup>36</sup> Thomas S. Eliot, *op. cit.*, 30; 40-42.

на църквата със светското общество, а има за цел да набележи критерии за автентично стоене на християнина, като член на Христовата църква, в света. Елиът посочва четири пункта, които имат отношение към християнската отговорност към живота на света: 1) институциите; 2) образователните традиции; 3) традиционният морал и 4) хоризонтът на целеполагане<sup>37</sup>. Християните следва да се съпротивляват срещу свеждането на целите на социалните институции до собственото им оцеляване и съхраняване. Общото благо и достойнството на личността следва да имат абсолютен превес над самопонятната устойчивост на дадена институция. Образователната система е призвана да поддържа отворени пътищата, по които човекът може да среща Бога в света. Ето защо, без да се натоварват със строго вероучителна функция, училището и университетът следва да бъдат предпазвани от редукция на техните задачи, структури и съдържание до утилитарни изгоди. Традиционният морал не бива по никакъв начин да се отъждествява с християнската етика. Той обаче се явява най-надеждното средство за противодействие срещу социалната инженерия на тоталитаризма, която е по дефиниция богоборческа и богопротивна. Накрай, във всеки човешки проект християнинът трябва да въвежда и отстоява есхатологическата перспектива, като коригира по този начин краткосрочните цели на земните начинания.

## Summary

*Smilen Markov (Veliko Turnovo)*

### **Salvation from the World or Salvation of the World**

The goal of the text is to test the capability of the phenomenological method to conceptualize the Christian experience of the salvation of the world. The aim is not merely to propose a new interpretative model of a theological concept from the Orthodox Tradition, but to address the fundamental temptations for the Christian conscience connected to the mystery of the Cross. The theoretical base of the essay is a thesis of Fr. John Manoussakis according to whom the phenomenological reduction is an instructive basis for an aesthetic concept of human knowledge, contrary to the rationalistic concepts. In the first part of the article the phe-

---

<sup>37</sup> Thomas S. Eliot, op. cit., 46-68.

nomenological aspects of the Orthodox theology of the cross are tested. The axiomatic account of St. Paul of the staurological experience from the Letter to the Galatians „May I never boast except in the cross of our Lord Jesus Christ, through which the world has been crucified to me, and I to the world” (6, 14) is taken as a starting-point. The paradox of the salvific crucifixion of the world, described by St. Paul, is interpreted as paradigmatic for the patristic speculation concerning the motif „place of God”. Gregory the Theologian, Nemesius of Emesa, Epiphanius of Cyprus, Maximus the Confessor and John Damascene, stepping on the Aristotelian concept of the category „place”, describe the transforming of the world into a dwelling place of God through anthropological, cognitive, ethical and sacramental characteristics. These elements function as phenomenological dimensions of a situation, marked by the personal and localized presence of God who comes in communion with the human-beings. That interpreting the „place of God” through the phenomenology of place is relevant to the patristic understanding, is further demonstrated by studying examples of pseudomorphosis of the ‘staurological equilibrium’ – situations, in which either the ability of the world to be a divine place or the transcendence of God are annulled. Examples for such deviations are examined in the treatise *Against the Manicheans* by patriarch Photius and in the essay *Christianity and Culture* by T.S. Eliot. Both texts describe the distortion of the experience of divine presence in the world, whereby either the created reality is void of divine presence (Manichaeism) or the transcendence of God is sacrificed for the sake of a historical immanentism. The analysis of Photius and Eliot makes it clear that both these extremes are rooted in the shadowing of some of the elements of the phenomenology of divine place. In the last part of the article the positive model of Eliot for preserving the paradoxical experience of the salvific crucifixion of the world is studied.

**Keywords:** Photius, Eliot, eschatology, staurology, dualism, energy.