

СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Списание за славянски езици, литератури и култури

година XVII

книжка 26



*Издание
на Филологическия факултет
при Пловдивския университет
„Паисий Хилендарски“*

Пловдив, 2020

**УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО
„ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ“**

РЕДАКТОР НА БРОЯ: Николай Нейчев

МЕЖДУНАРОДЕН РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ

Ксавие Галмиш – Сорбона, Париж 4, Франция

Хана Гладкова – Карлов университет, Прага, Чехия

Раймонд Детрез – Университетът в Гент, Белгия

Людмил Димитров – Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

Богуслав Желински – Познански университет, Полша

Благовест Златанов – Университетът в Хайделберг, Германия

Елена Крейчова – Масариков университет, Бърно, Чехия

Владимир Кршиванек – Университетът в Храдец Кралове, Чехия

Борис Норман – Беларуски държавен университет, Минск, Беларус

Михайло Пантич – Белградски университет, Сърбия

Иван Петров – Университетът в Лодз, Полша

Сватава Урбанова – Остравски университет, Чехия

Саша Шмуля – Университетът в Баня Лука, Босна и Херцеговина

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Жоржета Чолакова – главен редактор

Юлиана Чакърова – заместник главен редактор

Диана Иванова

Красимира Чакърова

Елена Гетова

Дияна Николова

Борислав Борисов

Гергана Иванова

СТУДЕНТСКИ РЕДАКЦИОНЕН ЕКИП

Борислава Касавълчева

Мария Полова

Технически сътрудник: Таня Нейчева

Коректори:

Гергана Иванова (бълг.), Веселина Койнакова (англ.), Таня Нейчева (рус.)

На корицата: Марк Шагал, *Бялото разпятие*, 1938

© СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Филологически факултет

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

© Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, 2020

© Колектив, 2020

ISSN 1312-5346

СЪДЪРЖАНИЕ

АЛТЕРНАТИВНАТА ДУХОВНОСТ

КУЛТУРНА ИСТОРИЯ

Александър А. Панченко (Санкт Петербург). Христовщина и скопчество. Фолклорът и традиционната култура на руските мистични секти (Фрагменти) Превод от руски: Таня Нейчева	7
Николай Нейчев (Пловдив). Даниил Андреев – вестителят на новата духовна епоха	32
Даниил Андреев. Розата на Света (Фрагменти) Превод от руски: Николай Нейчев	55

ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ

Жоржета Чолакова (Пловдив). Енциклопедичните проекти на Просвещението в епистемата на алтернативната духовност	88
Йордан Люцканов (София). Алтернативната духовност в руския Сребърен век и пътеписите на Андрей Бели (<i>Офейра, Африкански дневник, Вятър от Кавказ, Армения</i>)	112
Румяна Евтимова (София). Светът на Михаил Булгаков: между сакралното и профанното	141
Ксавие Галмиш (Париж). Метафизичната жажда – една чешка традиция Превод от френски: Елена Гетова	154

НОВИ ПРЕВОДИ

Кажимеж Пшерва-Тетмайер. Стихотворения Превод от полски: Жоржета Чолакова	164
Густав Херлинг-Груджински. Караваджо. Светлина и сянка (Есе) Превод от полски: Маргрета Григорова	178

АВТОРИ, ПРЕВОДАЧИ, РЕДАКТОРИ	187
---	-----

СТАНДАРТ ЗА ОФОРМЯНЕ НА ТЕКСТОВЕТЕ	194
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ДУХОВНОСТЬ

КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

Александр А. Панченко (Санкт-Петербург). Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект (Фрагменты) Перевод с русского Тани Нейчевой.....	7
Николай Нейчев (Пловдив). Даниил Андреев – вестник новой духовной эпохи.....	32
Даниил Андреев. Роза Мира (Фрагменты) Перевод с русского Николая Нейчева.....	55

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Жоржета Чолакова (Пловдив). Энциклопедические проекты Просвещения в эпистеме альтернативной духовности.....	88
Йордан Люцканов (София). Альтернативная духовность русского Серебряного века и путевые заметки Андрея Белого (<i>Офейра, Африканский дневник, Ветер с Кавказа, Армения</i>)	112
Румяна Евтимова (София). Мир Булгакова: между сакральным и профанным.....	141
Ксавье Гальмиш (Париж). Метафизическая жажда, или об одной чешской традиции Перевод с французского Елены Гетовой	154

НОВЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Казимеж Пшерва-Тетмайер. Стихотворения Перевод с польского Жоржеты Чолаковой.....	164
Густав Херлинг-Грудзинский. Караваджо. Свет и тень (Эссе) Перевод с польского Маргреты Григоровой	178

АВТОРЫ, ПЕРЕВОДЧИКИ, РЕДАКТОРЫ.....	187
--	-----

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ	194
---	-----

CONTENTS

THE ALTERNATIVE SPIRITUALITY

CULTURAL HISTORY

Alexander A. Panchenko (Saint Petersburg). Hristovshchina i skopchestvo. Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects (Fragments) Translation from Russian by Tanya Neycheva	7
Nikolay Neychev (Plovdiv). Daniil Andreev: The Herald of the New Spiritual Age	32
Daniil Andreev. The Rose of the World (Fragments) Translation from Russian by Nikolay Neychev	55

LITERARY STUDIES

Zhorzheta Cholakova (Plovdiv). The Encyclopedic Projects of the Enlightenment and the Episteme of the Alternative Spirituality	88
Yordan Lyutskanov (Sofia). Alternative Spirituality in the Russian Silver Age and the Travelogues of Andrej Belyj (<i>Ophir</i> , <i>African diary</i> , <i>Wind from the Caucasus</i> , <i>Armenia</i>)	112
Rumyana Evtimova (Sofia). The World of Mikhail Bulgakov: Between the Sacred and the Profane	141
Xavier Galmich (Paris). Metaphysical Thirst: A Czech Tradition Translation from French by Elena Guetova	154

NEW TRANSLATIONS

Kazimierz Przerwa-Tetmajer. Poems Translation from Polish by Zhorzheta Cholakova.....	164
Gustaw Herling-Grudziński. Caravaggio. Light and shadow (Essay) Translation from Polish by Margreta Grigorova.....	178

AUTHORS, TRANSLATORS, EDITORS.....	187
---	-----

MANUSCRIPT PREPARATION GUIDELINES	194
--	-----

Уважаеми читатели,

С настоящия тематичен брой списание „Славянски диалози“ навлиза в една нова за българската хуманитаристика територия, която отскоро става обект на изследване на европейската наука. Към нея ни насочи професор Ксавие Галмиш от Сорбоната, Париж 4, на когото изразяваме благодарност за това научно предизвикателство.

През последните години се появиха изследвания по темата за алтернативната духовност, някои от които са цитирани в публикуваните в настоящата книжка статии. Прави впечатление, че най-често това понятие се свързва с религиозни движения и учения, формирани извън църковния канон, който в зависимост от официалната конфесия е различен за различните култури. Подобна перспектива отваря благодатни посоки за проучване на историята на религиозните идеи, конструирана обаче не с оглед на висшите йерархични позиции на властта, легитимираща границите на каноничните представи за божественото, а тъкмо обратното – като съпътстваща трансцендентна визия, която е не по-малко значима в изграждането на общата картина на човешката духовност. Тук се вписват не само исторически явления от по-далечното и от по-близкото минало, но също така и процесите, свързани с появата на новите култове на модерната, материално просперираща цивилизация, която облича безплътната субстанция на духовността в дрехите на прагматичния успех. Зародилата се нова система от духовни ценности в съвременното общество се явява не алтернатива на духовността, а алтернативна духовност.

Явлението, което е тема на настоящия брой, обаче има множество проявления не само като колективно, но и като индивидуално съзнание. Присъщата на творческата личност потребност от собствен поглед към духовните проблеми на битието придава на всяко творение – дали явно, или дискретно, дали със слово, или с четка – тревогата на неспокойния човешки дух. Разбирането ни за художествения свят като духовност, алтернативна спрямо официалната аксиоматика на публичния живот и на комерсиалното изкуство, ни насочва към преосмисляне не само на онези художествени явления, които са лесно разпознаваеми като прояви на алтернативна духовност, но и на онези, които според находчивата метафора на Ксавие Галмиш протичат като подземна река.

Жоржета Чолакова

ХРИСТОВЩИНА И СКОПЧЕСТВО: ФОЛКЛОРЪТ И ТРАДИЦИОННАТА КУЛТУРА НА РУСКИТЕ МИСТИЧНИ СЕКТИ¹

Александър А. Панченко

Институт по руска литература (Пушкински дом)

Руска академия на науките, Санкт Петербург

Александр А. Панченко. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект

Текст рассматривает два основных вопроса. Первый из них связан с двумя религиозными движениями – христовщиной и скопчеством, – которые приобрели массовый характер в России в период с XVIII по начало XX века; выявлены как общие, так и специфические их характеристики. В культурно-историческом плане прослеживается их генезис, уделяется внимание эсхатологическим верованиям, аскетизму, экстатической ритуалистике и формам повседневной религиозной практики, которые срослись с фольклором. Второй основной вопрос, рассматриваемый в статье, представляет конкретную обрядную практику «хождения кораблем», причем она сопоставляется с текстами русских былин.

Ключевые слова: христовщина, скопчество, ритуальные практики, Капитон, «хождение кораблем»

Alexander A. Panchenko. Hristovshhina i skopchestvo. Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects

The article addresses two main issues. The first one is related to two religious movements that gained mass character in Russia in the period from the XVIII to the beginning of the XX century – hristovshhina and skopchestvo. An outline of both their general and specific characteristics is offered. Culturally and historically, their genesis is deduced, attention is paid to their eschatological beliefs, asceticism, ecstatic ritualism, and the forms of daily religious practice, which acquire a folklore character. The second main issue addressed in the article is a specific ritual practice known as “walking by ship” („хождение кораблем“). The observations made are based on Russian folklore epics (bilini).

Key words: hristovshhina, skopchestvo, ritual practices, Capito, “walking by ship”

¹ Текстът е част от книгата на Александър А. Панченко *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект* (ОГИ, 2004) и е любезно предоставен от автора за публикация в списание „Славянски диалози“. – Б. ред.

Става въпрос за две масови религиозни движения от XVIII до началото на XX в. – христовщина (известна също като „сектата на хлистовците“², „божиите хора“ и др.) и скопчество („сектата на скопците“). Първото от тях се формира на границата между XVII и XVIII век и както ще се постарая да покажа по-нататък, е генетически свързано с мистико-аскетичните и есхатологичните движения на руския разкол. Една от характерните черти на христовщината (както и на отделилото се от нея през последната четвърт на XVIII в. скопчество) е особена ритуална практика, така нареченото „радение“, която включва изпълнението на духовни песнопения, екстатични „хождения“ и „пророчества“. Друга особеност на христовщината е, че сектантските лидери се почитат като „Христос“, „богородици“ и „светци“. И накрая, третата характерна черта на хлистовската религиозна практика е специфичната аскетика, включваща отказ от месна храна и алкохолни напитки, забрана на всякакъв вид сексуални отношения, на употребата на ругатни, както и задължително участие в ежедневния обреден живот на селската община. Всички тези особености на хлистовския култ са се запазили и при скопците, които са добавили към тях ритуалното ампутирание на „срамните“ части на тялото.

Веднага трябва да направим някои терминологични уточнения. Термините „хлистовство“, „хлистовщина“ и т. н. са екзоними, които изопачават самоназоваването на сектата – „христовщина“, „христова вяра“³ и под. Съществували са и други самоназовавания на последователите на христовщината – „божии хора“, „белоризци“ и др. Освен това е било възможно различните локални сектантски групи да имат различни ендоними: така например тамбовските последователи на Авакум Копилов⁴ се наричали „постници“. Освен всичко друго варирали са и „външните“ обозначения на последователите на христовщината. По различно време и на различни места те са наричани „богомолци“, „шелапути“, „квасници“, „фармасони“ и под. Известни са и екзоними, основаващи се на аналогията с раннохристиянските и западноевропейските религиозни движения „монтани“, „квакери“, „мормони“. При това е много трудно да

² Названието битувa в два езикови варианта – христовци и хлистовци. – Б. ред.

³ Самите сектанти са успели да обяснят появата на това име по следния начин: „врагът (дяволът) не може да изговори думата „христовци“ и затова казва „хлистовци“ (РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 914. Л. 21 об). – Б. а.

⁴ Авакум И. Копилов (Аввакум И. Копылов, 1756 – 1838) – руски религиозен деец, основател на движението на „постниците“. Бил е крепостен селянин от Тамбовска губерния. От ранно детство се научава да чете и се отдава на пост и аскетичен живот. Когато е изпадал в мистическа екзалтация, душата му се пренасяла сред ангелите и Бог, чиито послания той отправял към вяращите. През 20-те години след установяването на болшевишката власт е хвърлен в затвора, където умира. – Б. ред.

се оцени степента на културното единство на „хлистовството“. Въпросът е там, че и христовщината, и скопчеството са се развивали доста динамично. Още в средата на XIX в. от традиционните форми на ритуалистиката и фолклора на ранната христовщина е останало съвсем малко, а сектантите, които през 1900 – 1910 г. са били наричани „хлистовци“, често изобщо не са имали никакво отношение към това движение. И все пак напред ще използвам термините „хлистовци“ и „хлистовщина“, като осъзнавам цялата им условност и без да запазвам никакви отрицателни конотации, свързани с тях.

Според традиционната таксономия, формулирана от синодалните богослови и мисионери през втората половина на XIX в., христовщината и скопчеството са „мистични секти“ (в противовес на „рационалистичните“ секти – духоборците, молоканите и съботяните). В действителност обаче за някакъв ярко изразен „мистицизъм“ или „рационализъм“ и при едните, и при другите движения е доста трудно да се говори. Истинските критерии за разграничаването им тук са малко по-различни. Спецификата на христовщината и скопчеството е в екстатичната ритуалистика, в сравнително слабата ориентация към религиозната книжнина, в особената значимост на есхатологичните очаквания и вярвания. Освен това хлистовците и скопците за разлика от другите сектанти не са скъсали с традиционните форми на православното религиозно всекидневие. Без съмнение можем да се съгласим с Д. Г. Коновалов, който смята, че по-правилно би било да наричаме христовщината, скопчеството и близките до тях секти „не просто мистични, а „мистико-екстатични“ или просто „екстатични“ (Коновалов 1908: 1). Впрочем тук аз също предпочитам да следвам традиционната номенклатура просто за да не създавам терминологично объркване.

И най-сетне терминът „секта“. Не без усърдната помощ от страна на идеологията на православния фундаментализъм това понятие се е сдобило в родната ни [руската – б. пр.] традиция от XIX – XX в. с повече или по-малко негативни конотации. Освен това под „секта“ у нас обикновено се разбира дадена социална организация от религиозни дисиденти, противопоставящи се на господстващата религия. Аз употребявам термина извън каквито и да било оценъчни значения и не внасям в него устойчив социологически смисъл. Границата между „сектантите“ и „несектантите“ в масовата селска и градска култура на Русия от XVIII – началото на XX в. често не е на равнището на никакви обществени структури: обикновено я разпознаваме въз основа на различията в религиозните практики и форми на ежедневно поведение, в специфичните типове идеология и във фолклорните текстове.

Основната задача на представения труд е да опише (както синхронно, така и диахронно) и да анализира (функционално и структурно-типологически) устойчивите форми на христовската и скопческата традиционна култура, като основното внимание е върху религиозния фолклор на тези движения.

През последните десетилетия научната парадигма на фолклористиката (като дисциплина, изучаваща традиционните форми на словесността) претърпя значителни изменения. Това важи както за предметната сфера, така и за методическия арсенал на дисциплината. В съвременните изследвания фолклорът се интерпретира не толкова като естетически феномен, колкото като обем от текстове, изпълняващи редица изключително важни социални, когнитивни и идеологически функции, без при това да излизат от рамките на всекидневния живот на обществената група. Разшири се съответно и наборът от социокултурни сфери, в които се откриват явления с „фолклорен“ характер. Една такава сфера са религиозните практики, формите на ежедневна религиозна дейност, които не подлежат на пряк контрол от страна на репресивните социални институции.

Подробното обсъждане на актуалните проблеми на теорията на фолклора и фолклористиката не е сред задачите на представения труд. Въпреки това смятам за необходимо накратко да формулирам изходните методологични предпоставки на моето изследване. Същността им се свежда до следното:

1. Разбирането за фолклора като за „устно народнопоетично творчество“ понастоящем е изгубило евристичното си значение и всяко изследване на „поетиката“ или „естетиката“ на фолклора, което игнорира социално-историческите контексти на изучаваните материали, не може да бъде смятано за методологически коректно. Също толкова неправилно е да се говори за изключително устната природа на фолклорните текстове и да се правят опити за разпространяване на традиционното жанрово деление върху всички форми на словесността, изучавани от фолклористиката. Много от културните явления, които несъмнено се отнасят към „фолклорната“ реалност, на емпирично равнище изобщо не се разпознават като свързани формулни текстове. Във връзка с необходимостта фолклорът да се тълкува „разширено“, е по-логично да гледаме на фолклористиката не като на дисциплина, чийто характер е веднъж завинаги определен от рамките на изучавания материал, а като на един от възможните методи за „остранение“, деавтологизация на културните явления.

2. Съвременната критика на праволинейните позитивистични методи за изследване на традиционната култура показва нуждата от интегративен подход към описанието и анализа на фолклорната реалност (Богданов 2001: 43). Това означава, че разбирането на фолклорното явление няма да е пълно, ако не бъдат взети под внимание различните социални и идеологически равнища на неговата рецепция (като се започне от първичната аудитория на текста и се стигне до онези, които го събират и описват, конструирайки предмета на научната си дейност). Тъй като фолклорът по определение се приписва на общества с достатъчно развита социална структура и сложна система за комуникация (необходимо е най-малко наличието на писменост и обособен социален елит), броят на тези равнища обикновено е голям, а системата от взаимовръзките между тях е многообразна. Игнорирането на което и да било от тези равнища е сериозен пропуск не само в теоретико-методологичен смисъл, но и по отношение на проучванията на изворовия материал.

3. Фолклорът представлява обществено явление и като такова е един от най-важните инструменти за конструиране и възпроизвеждане на социалната реалност⁵. Той служи като средство за адаптиране и интеграция на личния опит на равнището на първичните социални групи. От това следва, че явления с фолклорен характер могат да бъдат открити в разнообразни и типологически несходни социални контексти. Съответно и самите явления могат съществено да се различават и да изискват различни изследователски подходи. Руската фолклористика от XX в. познава голям брой опити за вулгарносоциологически интерпретации на фолклора от гледна точка на така наречения „марксизъм-ленинизъм“. Естествено, подобни изследвания изобщо не способстват за разбирането на социалната природа и функциите на фолклора. Съвременното хуманитарно знание обаче разполага с много по-гъвкав инструментариум за такъв род интерпретации. Струва ми се също, че последователното използване на социалноантропологичните подходи е една от най-важните методологични задачи пред съвременната руска фолклористика. Без да бъдат изяснени социалните функции на фолклорните текстове, е невъзможно да се разберат техният генезис, поетиката им и т. н.

4. Като говорим за „традиционна култура“ (а у нас към нея обикновено отнасят руската селска култура), не трябва да се поддаваме на илюзиите за „диктат на традицията“ и за съществуващата някога „чиста“ етнографска действителност (тук се подразбира, че последната,

⁵ Относно механизмите за социално конструиране на реалността вж. Бергер, Лукман 1995. – Б. а.

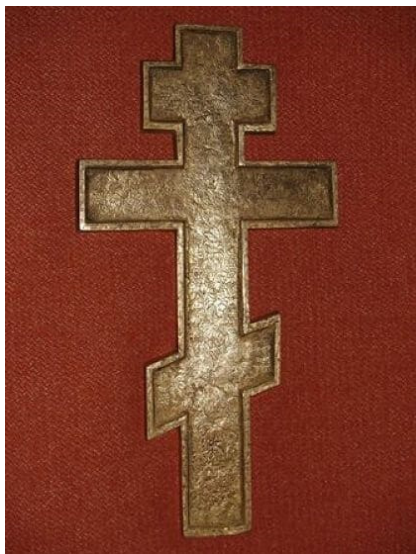
независимо от присъщия си консерватизъм, с течение на времето се е замътила благодарение на някакви „външни“ въздействия от страна на християнството, градските традиции, средствата за масова информация и под.). Смятам, че всяка култура се характеризира в равна степен и с консервативни, и с динамични тенденции. От една страна, всеки фолклор е в известна степен традиционен, а от друга – всяка традиция съществува в иновативен контекст. Затова не бива да се залъгваме с илюзията за селския митологичен универсум, в който единствена социална детерминанта на „традиционния“ ритуал и фолклора се явява семейството или селската община. В действителност значителна част от „фолклорната реалност“ на XIX – XX в. дължи своето съществуване на външни по отношение на селската община институции.

Идеята да се изследва „културата на безмълвното мнозинство“, всъщност е парадоксална. Мнозинството се оказва безмълвно точно защото не получава правото на глас. Вместо него говорят представителите на социалния елит: като се започне от проповедниците и инквизиторите и се стигне до политиците и фолклористите. Понякога обаче ние дочуваме и гласа на самата селска култура: обикновено това се случва благодарение на масовите религиозни и социално-утопични движения. В този смисъл „динамичният компонент“ на „народната традиция“ понякога може да каже за тази традиция повече, отколкото онези нейни форми, които ни се струват „оригинални“, „древни“ или „непреходни“. По-долу ще се постарая да докажа тази теза върху примера на христовщината и скопчеството.

Произход на христовщината: спорове и съмнения

През 1667 г. след известния „събор на патриарсите“, заклеил старообредците и едновременно с това осъдил Никон⁶, започва нова епоха в религиозната история на Русия. В течение на трите следващи столетия социалните, идеологическите и богословските приоритети на родното ни [руското – б. пр.] православие нееднократно преживяват коренна промяна; често промените засягат не само институционалните особености на официалната църква, но и дълбинните основи на традиционните религиозни практики, пораждайки причудливи феномени както на „елитарната“, така и на „простонародната“ култура.

⁶ Патриарх Никон (1605 – 1681) остава в историята с църковните реформи, които инициира с цел унификация на руската обредна традиция с гръцката. Това води до разкол в руската Църква и в резултат – до появата на старообредците (привържениците на стария обред). През декември 1666 г. Никон е осъден от Синода, лишен е от всичките си свещенически функции и е сведен до статута на обикновен монах. – Б. пр.



Старообреднически кръст – осемконечен⁷



Два варианта на гръцки кръст – четириконечен и шестконечен

Съборът от 1666 – 1667 г. обаче само поставя точката (или по-точно, запетаята) в процеса на религиозно и културно брожение, обхванал Русия през XVII столетие. Именно в течение на този век страната се сблъсква с нови за руската културна традиция явления: религиозното сектантство, масовите социалноутопични и есхатологични движения, политическото и религиозното самозванство. За разлика от западноевропейците предходните поколения руснаци не познават нищо подобно⁸. Родните ни [руските – б. пр.] „ереси“ от XIV и XV в. – на „стриголниците“ и на „жидовстващите“ – са несравними както със съвременните им европейски религиозни движения, така и с руското сектантство от XVIII – XIX в. Дори и малкото, което знаем за стриголниците и жидовстващите, не ни позволява да говорим за тези ереси като

⁷ Илюстрациите са включени по идея на редактора, а не на автора на статията. Старообредническият кръст е без изображение на разпнатия Христос и е осемконечен за разлика от католическия, който е четириконечен, и от православния, който е четири- или шестконечен (и в католическия, и в православния кръст се изобразява разпятието, като има разлика в някои детайли). Освен това старообредците се кръстят с два пръста и два пъти казват „Алилуя“ за разлика от трикратното кръстене на православните, постепенно въведено след реформите на Никон по подобие на гръцката традиция. – Б. ред.

⁸ Може би трябва да се направи изключение за епохата на Иван Грозни, предварила и отчасти обусловила социалната и културната ситуация през XVII век. – Б. а.

за крупни движения, оказали някакво по-осезаемо влияние върху последващата история на руската религиозна култура.

Тази ситуация до голяма степен обуславя недоумението, което изразяват изследователите по повод на появата на руското мистично сектантство на границата между XVII и XVIII в., и по-точно – на ранната христовщина⁹. На тях им се иска да видят тук западно влияние. Още по времето на хлистовските процеси през първата половина на XVIII в. тази секта е сметната за „квакерска ерес“. Н. В. Реутски предполага, че един от главните източници на христовщината е било учението на немца Квирин Кулман – силезийски мистик, пристигнал през 1689 г. в Москва да проповядва хилиазма и изгорен на 4 октомври същата година заедно със своя сподвижник Конрад Нордерман¹⁰. По мнение на изследователя „фантастичният живот“, „тайнственото учение“ и публичната екзекуция на немския ясновидец осигуряват „обилен материал за сплетни, които възникнали след това в Москва между нисшия слой на монашествашите и намиращите се също в Москва последователи на Капитон Костромски¹¹ и Даниил Викулов Поморски¹². [...] Точно тези сплетни докарали Москва до хлистовщината: вместо кулмановските хилиасти чужденци се появили нашите руски хилиасти, или Божии люде“ (Реутски 1872: 20)¹³. Макар предположението на Реутски за връзката на хлистовската традиция с движението на Капитон и аске-

⁹ Обзор на съществуващите гледни точки вж. у Висоцки 1903: 311 – 325; 438 – 454; 703 – 714. – Б. а.

¹⁰ За Кулман вж. Тихонравов 1898: 305 – 375; Цветаев 1883: 106 – 150; Панченко 1969: 137 – 162. Още преди Реутски това предположение е изказано от църковните историци архиепископ Филарет Гумилевски и протоиерей Александър Рудаков. – Б. а.

¹¹ Капитон Костромски (Костромский, кр. XVI в. – ср. XVII в) – привърженик на старообрядничеството и противник на църковната реформа на патриарх Никон. Поради това, че се е укривал от властите, не се знаят нито годината, нито мястото на смъртта му. По-подробно за него вж. нататък. – Б. пр.

¹² Даниил Викулов/Викулин (1653 – 1733) – руски религиозен писател. През 1694 г. заедно с други съмишленици създава Вигорецката обител, която се превръща в поклоннически център за старообрядците. – Б. пр.

¹³ Показателно е, че по сходен начин, макар и по-предпазливо, разсъждава С. А. Зенковски – един от най-авторитетните изследователи на руското старообрядчество. Говорейки за произхода на христовщината – „тази мистична секта от неправославен тип“ (Зенковски 1995: 478), той предлага нейните корени да се търсят „в съчетанието от проникващите в Русия елементи на мистичния протестантизъм и руските народни вярвания“ (пак там: 483). Зенковски обаче не дава никакви конкретни примери за въздействие на „мистичния протестантизъм“ върху руската народна култура с изключение на това, че споменава за Кулман и за „двайсет или трийсет хиляди чужденци протестанти“, които живеели през последните десетилетия на XVII в. „в Москва и другите градове на Московска Русия“ (пак там: 483). – Б. а.

тичната практика на поморските старообрядци да ни се струва основателно, няма никакво съмнение, че изследователят е сгрешил по отношение на Кулман: учението на силезиеца не оказва силно влияние върху религиозните умонастроения на московчани; а и първите известия за близки до христовщината движения се появяват цели два-сет и пет години преди пристигането му в Русия¹⁴. Също толкова слабо обосновани са идеите на И. М. Добротворски и В. Н. Перетц, които пишат за христовщината като за резултат от разпространението на традициите на западноевропейските еретически движения от епохата на Средновековието и Новото време (Добротворски 1869; Перетц 1898). Първият от тях се основава предимно не на документални материали, а на собствените си догадки, докато вторият изхожда от неправилното предположение за масовия грях и кървавите жертвоприношения, свойствени на култовата практика на хлистовците. И на последно място, очевидно не са прави онези изследователи, които пишат за връзката на „руските тайни учения“ с богомилството (към тях например се числи П. И. Мелников-Печерски¹⁵ – Мелников 1909). Работата е там, че историко-културното значение на богомилството и в частност неговото влияние върху руската религиозна култура много често се е преувеличавало в родната ни наука през втората половина на XIX и началото на XX в. В действителност не разполагаме с никакви данни за някакво по-съществено развитие на това религиозно движение в Древна Рус – и още по-малко за запазване на хипотетичното „богомилско учение“ чак до XVII в. Всъщност и „богомилството“ (респ. „манихейството“, „павликянството“ и под.), и „финско-славянското“, „вълшебно-магьосническо миросъзърцание“, от които се опитва да изведе христовщината А. П. Шчапов (Шчапов 1906), са специфични научни конструкции, призвани да маркират някаква тайнствена област на религиозни практики, които коренно се отличават и от официалната доктрина на руското православие, и от простонародните вярвания, и от така нареченото „славянско езичество“.

Всички тези не особено правдоподобни и неподкрепени с доказателства разсъждения са свързани с един и същ проблем: авторите им изобщо не могат да си представят, че христовщината се е зародила на руска почва и че произтича от традиционните религиозни практики на

¹⁴ Концепцията на Реутски е подложена на аргументирана критика още от Е. В. Барсов в статията му „Най-новите изследователи на руския разкол“ (Барсов 1873) – Б. а.

¹⁵ Павел И. Мелников (Павел И. Мельников, 1818 – 1883) – руски писател и етнограф, известен с псевдонима Андрей Печерски или като Мелников-Печерски. В неговите научни проучвания и белетристика особено място заема темата за старообрядничеството. – Б. пр.

руските селяни и граждани през XVII в. Причината, разбира се, е както в непознаването на тези практики, така и в преувеличеното внимание към институционалните форми на религията, за които писах в предходната глава. По-нататък ще се постарая да покажа, че изследването на христовския и скопческия фолклор ни дава всички основания да говорим за неразривната им връзка с руската религиозна традиция и за липсата на никакви съществени западни влияния. Най-близко до разбирането за това стигат Н. И. Барсов, който пише за самобитния характер на христовщината, за нейните връзки със селските мистико-аскетични традиции и с религиозното движение на Капитон Даниловски (Барсов 1879), и П. Н. Милюков, който посочва тясната връзка между руското мистично сектантство и радикалните направления на руското старообрядчество, в частност безпоповщината (Милюков 1905: 107 – 110).

Трябва обаче да подчертаем, че тук не става въпрос за стабилна религиозна организация с отчетлива институционализирана догматика, а за определен тип култова практика и свързаните с нея фолклорни форми. Напълно основателна е следната бележка на М. Б. Плюханова:

През най-ранните стадии от съществуването си през XVII в. христовщината е била толкова малко обособена и определена в интелектуално отношение, колкото и всички останали народни движения, съпровождали разкола. Обособяването на христовщината като отделна секта през XVII в. е неправомерно, тъй като самото понятие за секта е неприложимо към народния живот по онова време.

(Плюханова 1996: 431)

Същевременно можем да посочим един от най-вероятните източници на христовщината през XVII в. Това е учението на стареца Капитон Даниловски, чието влияние върху ранното хлистовство в една или друга степен е признато от повечето изследователи на руските мистични секти и ранното старообрядчество.

Сведенията за Капитон в историческите източници са откъслечни и противоречиви. Също толкова противоречиви са мненията на изследователите, които пишат за живота и учението му¹⁶. В. С. Румянцева, която специално разглежда тези въпроси, смята, че най-важното в ереста на Капитон е нейният противоцърковен характер, изразяващ се в отричането на „института на свещенството и някои тайнства, но тъй като се е запазвал авторитетът на „Светото писание“, това е било протест срещу

¹⁶ Обзор на документите и техните интерпретации вж. в трудовете: Зенковски 1995: 144 – 156; Румянцева 1986. – Б. а.

феодално-йерархичния църковен строй“ (Румянцева 1986: 81). Този извод обаче ми се струва измукан от пръстите: в случая разсъжденията на В. С. Румянцева се базират не на фактически данни, а на общата топка на съветската историография. Освен това въпросът за спецификата на Капитоновото учение е засенчен от стремежа да се направи обобщено описание на еретическите учения от XVII в., еднакво присъщи и на старообрядческата, и на официалната традиция. Най-основателно все пак ни се струва мнението на С. А. Зенковски, според когото отличителна черта на ереста на Капитон е бил радикалният аксетизъм, основаващ се на крайните есхатологични настроения (Зенковски 1995: 152 – 154).

Точната рождена дата на Капитон е неизвестна. Колкото до смъртта му, тя най-вероятно е настъпила през първата половина на 60-те години на XVII в. (Зенковски 1995: 146; Румянцева 1986: 79). Капитон е роден в дворцовото село¹⁷ Даниловское, Костромски уезд, и очевидно още на младини е бил постриган за монах. През 1620-те години живял в скит край река Ветлуга, после основавал скитове на река Шуя и край село Даниловское. На последното място организирил два скита – женски и мъжки. Чак до края на 1630-те години поддържал добри отношения с правителството. Въз основа на съобщение от Семьон Денисов и царска грамота от 1634 г. Зенковски предполага, че Капитон е бил близък до царския двор и лично е познавал Михаил Фьодорович¹⁸ (Зенковски 1995: 147). Но през 1639 г. старецът е арестуван по обвинение „в неистовство“ и е заточен в Тоболск, „откъдето избягал в родния си край“ (Румянцева 1986: 72). До началото на 50-те години продължил да се подвизава в горите на Кострома, после се преместил на юг – отначало в околностите на Шуя, а по-късно – във Вязниковските гори. Явно тези места са станали и последният му пристан.

Според една основателна забележка на С. А. Зенковски ние познаваме само „практическото приложение на доктрината“ на Капитон (Зенковски 1995: 148). А и едва ли следва да мислим, че учението на стареца е имало някаква по-пространна теоретична обосновка. Опитите да се говори за влияние върху него от страна на по-ранните еретически учения (Румянцева 1986: 76 – 77) или на тогавашните европейски реформационни идеи¹⁹ (Румянцева 1986: 76; Зенковски 1995: 151), из-

¹⁷ Дворцово село (рус. дворцовое село) – селище с привилегирован статут, което е било под прякото управление на княза или царя. – Б. пр.

¹⁸ Цар Михаил Фьодорович е първият от династията Романови, а възкачването му на престола слага край на Смутното време. – Б. пр.

¹⁹ Историците, които предполагат наличието на такова влияние, обикновено посочват, че един от сподвижниците на Капитон е бил „великият и премъдър Вавила“ – чуждоземец от „лютеранската вяра“, възпитаник на Сорбоната (често го отъждествяват с раз-

глеждат необосновани. Колкото до обредната практика на Капитон и неговите ученици, то тя, както вече казахме, се характеризира с краен аскетизъм. Самият старец носел каменни вериги, тежащи три пуда (около 50 kg), спял окачен за пояса на забита в тавана желязна кука, спазвал строг пост. Пустинниците постели даже на Рождество и Пасха (вместо червени великденски яйца Капитон предлагал на братята си „червени“ глави лук), а в сряда, петък и събота изцяло се въздържали от храна. С течение на времето Капитон окончателно се отказал от участие в църковния живот и дори престанал да се причестява.

Той критикувал поклонението пред някои икони, например на Христос с архиерейски одежди и на Богородица в царско облекло. Като цяло изобщо не признавал новите икони, изписани под западно влияние и изобразяващи Христос по-реалистично и по-малко абстрактно-идеографски, отколкото древноруските икони.

(Зенковски 1995: 150)

Имаме известни основания да смятаме, че Капитон е тълкувал неортодоксално догмата за Троицата: „че отецът изпраща, а синът не знае“ (Румянцева 1986: 76).

Едва ли трябва да мислим, че антицърковната насоченост на Капитоновото учение е била следствие от някаква последователна социална програма.

Настроенията на стареца несъмнено са отражение на мрачните размисли за антихриста, които са станали много популярни отначало в Западна, а от втората четвърт на века и в Московска Русия.

(Зенковски 1995: 153)

Също така несъмнено е, че ереста на Капитон е била свързана с общите апокалиптични настроения на епохата. Оттеглянето в горските скитове и крайният обреден аскетизъм са били една от възможните форми на „есхатологичното поведение“.

колника Вавила Млади, изгорен на 14 януари 1666 г. заедно със стареца Леонид; но по всяка вероятност това отъждествяване е погрешно). Самият факт на появата на образован протестант (може би хугенот) в редиците на капитоновското движение обаче все още не е свидетелство за това, че той е разпространявал протестантството. По-скоро именно неудовлетворението от реформационното богословие и съответната му обредна практика е довело Вавила в горите край Волга. — Б. а.

Гостите с корабите: символика на кораба и плаването във фолклора на христовщината и скопчеството

Представите и образите, свързани с кораба и плаването, играят изключително важна роля в епическите, ритуалните и религиозно-митологичните традиции на народите в Европа и Близкия изток. Дори ако се ограничим изключително с руския материал, срещаме наистина необозримо количество различни обредни и сюжетни ситуации, по един или друг начин използващи „корабната топка“. В рамките на представеното изследване бих искал да се спра само на един от аспектите на тази проблематика и да покажа как народно-религиозната космология, свързана с тази група образи, е въздействала върху формирането на обредните практики на руските сектанти.

Т. А. Новичкова, която е посветила специален труд на еволюцията на „разбойническата“ тема в руския фолклор, посочва, че „в най-древната митологична традиция корабът се явява обикновено в два облика: като ковчег, в който хората се спасяват от потопа, и като кораба Арго, с който избрани герои извършват възшебно плаване към тайнствената Колхида“ (Новичкова 1992: 188). В християнската учителна словесност често доминира първият от тези два облика: животът на човека се възприема като плаване в бурното житейско море, църквата се асоциира с кораба, който спасява човешката душа и я отвежда до тих пристан. Фолклорната традиция обаче е заинтересована в по-голяма степен от втория образ: редица епически сюжети представят плаването с кораб като пътешествие на героите към отвъдния свят.

Известната новгородска легенда „за земния рай“, стигнала до нас в посланието на Василий Калика до епископ Фьодор от 1347 г. (Демкова 1999), разказва за това как пътешествениците Моислав и Иаков били отнесени от бурята до висока планина някъде на изток. На планината „сякаш не от човешки ръце [...], но от Божиата благодат“ („яко не човеческыма руками [...], но Божией благодатью“) бил изографисан дейсис²⁰, виждала се „светлина самосияйна“ („свет самосиянен“), чуvalo се „многогласно ликуване“ („ликования многа“) и „весели гласове да пеят“ („веселия гласы поюща“). Двама от пътешествениците, пратени в планината „да разузнаят“, изчезнали, а третият, предвидливо завързан от спътниците си с въже, бил открит мъртъв.

Още Ф. И. Буслаев отбелязва, че тази популярна в руската средновековна култура история очевидно кореспондира с друг паметник на

²⁰ Дейсис (моление) е икона, в центъра на която е изобразен Иисус Христос, а отдясно и отляво на него – Богородица и Йоан Кръстител, всички в молитвена поза. Смисълът на композицията е застъпничество за човешкия род пред Небесния Цар и Съдия. – Б. пр.

новгородската словесност – билината²¹ за хаджилъка на Василий Буслаев в Йерусалим.

Сказанието за гибелта на Буслаев на Алатир-камък, представен като катедрална църква и образ на Преображението – пише изследователят – поради забележителното сходство в подробностите е могло да се смесва с известното сказание за новгородския рай... [...] Това предание било толкова прочуто в миналото, че до късно се е запазило в ироничната пословица за любопитството на новгородците: „откри Новгородския рай“. Този райски остров на епически език би могъл с абсолютно същото основание да бъде наречен както Алатир-камък, така и Тавор-планина. Спътниците на Моислав Новгородец са препускали по райската планина също като дружината на Василий Буслаев по Алатир-камък.

(Буслаев 1887: 198 – 199)

Ще припомня накратко сюжета на тази билина. Василий Буслаевич, известен също от билината *Василий и новгородците* (често двата сюжета се обединяват в рамките на един общ текст), се отправя с дружината си „да се помоли“ в Йерусалим. Възщност в някои от вариантите за целта на пътуването и за Йерусалим изобщо не се споменава: основното действие на билината може да се развива просто „във Варяжкото море“ или дори в самия Новгород. По време на пътешествието Василий се приближава с кораба до една планина (наречена Сорочинска, Сион планина, Фараон планина, камъка Латир; понякога на върха на планината има кръст), в подножието на която открива човешки череп. Василий пренебрежително подритва „празната човешка глава“ („пусту голову человеческую“), след което тя предсказва смъртта му:

И провещилась да кость суха глава
И человецким голосом:
– Ай же ты Василий да Буславъевич!
Ты меня кости не попинывай,
И сухой главы не поталыхивай, [...]
Я ведь кость-то была крестьянская.
Ай же ты Василий да Буславъевич!
Уже как тут же будешь ты кататися,
Тут же будешь ты валятися.

(Гилфердинг 1949: 407)

²¹ Билина (рус. былина или старина) е епическа народна песен, възпяваща героично събитие или важен епизод от древноруската история. – Б. пр.

(И продума суха глава костена / И с човешки глас издума: / – Ех ти, Василий Буслаевич! / Ти мен костта не подритвай, / И сухата глава не поклащай, [...] / Защото аз бях кост на селянин. / Ех ти, Василий Буслаевич! / И ти тук ще се търкаляш, / И ти тук ще се въргяляш.)

На връщане от Йерусалим Василий вижда на същата планина камък („белой камешок“, „синь камень“ и под.), опитва се да го прескочи и загива:

Есть только лежит на горе белой камешок,
И на камешке подпись-то подписана:
«И кто заеде на гору на сорочинскую,
И скочит-то вдоль да бела камешка,
И в долину-то камень сорока сажень,
А в ширину-то камень тридцати сажень».
И уж тут-то как Василию прихвастнулось:
– Ай же вы дружье братье храброе!
И скочите впоперек-то бела камешка,
И уж как я удалый добрый молодец
Скочу-то я вдоль бела камешка.
И сам завел скочить, но не доскочил,
И уж как тут-то нонь Василью смерть случилось.

(Гилфердинг 1949: 47)

(Лежи на планината тоз ми ти бял камък, / И на камъка надпис написан: / „Кой ли ще изкачи планината сорочинска, / И кой ли ще прескочи белия камък, / А камъкът е дълъг четиридесет разтега, / А камъкът е широк тридесет разтега“. / И прищяло му се на Василий да се похвали: / – Ех, вие дружина, мои братя храбри! / Вие прескочете напрако белия камък, / А аз пък съм юнак голям и безстрашен, / Ще прескоча белия камък надълго. / И понечил да скочи, но не успял да го прескочи, / И точно тогава Василий срещнал смъртта си.)

Няма да се спирам специално на сюжета на тази билина като цяло, нито на културноисторическия контекст и на съотношението с другите културни паметници от руския героичен епос. Много от същественият въпроси са решени в трудовете на И. Н. Жданов (Жданов 1895: 193 – 424), В. Я. Проп (Проп 1958: 466 – 476), Ю. И. Юдин (Юдин 1983), Т. А. Новичкова (Новичкова 1989) и Б. Н. Путилов (Путилов 1993: 111 – 114). Можем да се съгласим с общите изводи на изследователите, че хаджилъкът на Василий е пътешествие до „оня свят“, до отвъдното и свещеното царство, сблъсъкът с което погубва героя на билината. Заслужава си обаче по-подробно да засегнем въпроса за мястото, където загива Василий. За

коя планина става въпрос всъщност? Кой са черепът и камъкът на нея? Защо Василий загива именно тук?

В. Я. Проп, който анализира подробно основните варианти на този билинен сюжет, смята, че „съчетанието от черепа, камъка и кръста създава впечатление за гроб. Камъкът е другият образ на смъртта. Често се посочват дължината, широчината и височината му, което говори за правилността на неговата форма. Това е надгробна плоча“ (Проп 1958: 170). С това твърдение на изследователя можем да се съгласим само с много уговорки. Очевидно е, че образът на свещената планина с кръста и човешкия череп недвусмислено насочва към иконографията на Разпятието и свързаните с нея легендарни сказания. Планината е Голгота (тук впрочем се намесват и представите за Сион и Тавор: изобилието от свещени планини в Палестина явно малко е обърквало народно-религиозното съзнание), а черепът е главата на Адам.

Не е трудно да забележим, че образът на Йерусалим в билината за Василий Буслаевич сякаш се „удвоява“. От една страна, Светата земя е представена чрез традиционните „хаджийски“ локуси (храмовете, в които се моли героят; река Йордан). От друга – това са планината, черепът и камъкът, донесъл гибелта на Василий. Трябва да отбележим също, че и в легендата за „новгородския рай“, и в разглежданата билина планината, която маркира границата на отвъдното царство, изпълнява и функцията на остров: от пространствената организация на сюжета сякаш се подразбира, че до планината не може да се стигне по друг начин освен по вода – с кораб.

Историята за „новгородския рай“ и сюжетът на билината за Василий Буслаев са един тип реализация на митологично-епическата тема за плаването към отвъдния свят в руския фолклор. Друг тип (който ще засегна съвсем накратко) е свързан със статуса на фолклорните герои корабоплаватели. М. Б. Плюханова, която засяга тази тема в редица свои изследвания (вж. например Плюханова 1996), отбелязва, че в различните фолклорни жанрове като такива се идентифицират преди всичко разбойниците и търговците. Едновременно с това именно търговците и разбойниците в руския фолклор имат особен „инобитиев“, отвъден статус, което може би е свързано със специфичната метафизика на парите и богатството в руската селска култура (Богданов 1995: 15 – 27). Показателно е, че в песенната традиция на христовщината и скопчеството „стоково-паричната“ метафорика играе доста важна роля. И в текстовете, записани от Степанов и Шилов, и в по-късните хлистовски и скопчески духовни стихове терминът *гостенин* („богат гостенин“) е едно от устойчивите наименования на лидера на общината – *кормчията* или самия Христос, а

стока, богатство и т. н. се нарича раделната²² практика или сектантското учение като цяло. Макар че, най-общо казано, ритуалните и митологичните конотации на концепта *гостенин* са много разнообразни и посочват предимно връзката на един или друг персонаж с отвъдния свят (Невская 1993; Агапкина, Невская 1995), образът на *гостите корабоплаватели* в хлистовската и скопческата традиция очевидно дължи произхода си точно на особената сакрализация на богатството и парите в селския фолклор. Възможно е тази асоциация на земното с небесното богатство да е оказала влияние и върху особеностите на социално-икономическата дейност на сектантските общини. В такъв случай успешната икономическа дейност на хлистовските и скопческите лидери се обяснява не толкова с тяхното користолюбие, със стремежа към власт и експлоатиране на „наивниците“ (както са мислели и дореволюционните, и съветските гонители на сектантите екстатисти), колкото, така да се каже, на „инерцията на метафората“: ако парите обозначават сакралното, то те вероятно са сакрални и сами по себе си; затова трябва да се стремим да ги натрупаме.

По-горе вече казахме, че „корабната топка“ е много важна за традицията на христовщината и скопчеството. *Кораб* се е наричала и сектантската община, и един от видовете радение. Мотивът за плаването с кораб е изключително широко представен в паметниците на хлистовския и скопческия фолклор. Очевидно именно „плаване с кораб“²³ е било най-ранната, изходната форма на хлистовския екстатичен танц. Свидетелство за това откриваме още в първото следствено дело за христовщината – в показанията на Прокопий Лупкин²⁴.

В ранните паметници на хлистовския фолклор образът на кораба – сектантската община по време на радение, също се среща достатъчно често. В стихотворение от сборника на Василий Степанов четем:

²² От радение (рус.) – форма на колективно богослужение в някои християнски течения, която включва емоционални песнопения и ритуални танци, изпълнявани в кръг, чиято цел е постигане на екстаз. – Б. пр.

²³ Руският израз „хождение кораблем“ може да се тълкува като пътуване, плаване с кораб, при което думата *хождение* се асоциира с посещаване на различни свети места, съответно подчертава най-вече поклонническия елемент на пътуването. От друга страна обаче, в религиозната практика на христовците става въпрос именно за ритуално ходене – *ходене като кораб*, тоест извършване на движение, което напомня движението на кораба. – Б. пр.

²⁴ Прокопий (Прокофий) Лупкин (? — 1732) – един от първите ръководители на сектата на хлистовците, в чиито среди е бил смятан за Христос. В дома му са се провеждали радения, по време на които вярващите били „издигани от Светия Дух“. – Б. пр.

Государь ты наш батюшка, богатый гость,
 Нет тебя государя богатее
 Ни на небе, а ни на земле.
 У тебя же, сударя, бол<ь>шой корабль,
 Богатый гость по кораблю покатывает,
 В золоту трубочку вострубливает,
 Воскликает своих людей вол<ь>ных:
 «Подите ко мне, люди вол<ь>ные все охотнички,
 Подите ко мне на большой корабль,
 Покупайте товары безценные,
 Безценные-драгоценные,
 Не златом покупайте, ни серебром,
 Не крупным акатистым жемчугом,
 Покупайте товары безценные,
 Безценные-драгоценные
 Вы верою и радением,
 Сердечным своим попечением
 И ночным, други, умолением».
 Слава тебе, Царю Небесному.

(Панченко 2004: 439)

(Господарю ти наш, богат гостенино, / няма от теб по-богат господар / ни на небето, ни на земята. / Ти, повелителю, имаш кораб голям, / богатият гостенин по кораба се разхожда, / със златна тръба разтръбява, / та зове своите хора свободни: / „Елате при мен, хора свободни, ловджии, / елате при мен на големя кораб, / купувайте стоки безценни, / безценни и драгоценни, / не със злато купувайте, ни със сребро, / ни с бисери маргарити, / купувайте стоки безценни, / безценни и драгоценни / със своята вяра и своето радение, / със своето сърдечно попечение / и с нощното си, приятели, моление“. / Слава на теб, Царю Небесни.)

Мотивът за плаването с кораб се среща и в друг стих от същия сборник:

С высоты было, с сед<ь>ма неба не ясен сокол летит,
 К нам гость-батюшка катит,
 Он на тихой Дон Иванович,
 На святой свой, на тихой.
 Он устами свет гласит,
 Аки в трубушку трубит,
 Покликает своих верных-избранных людей:
 „Вы подите, мои верные избранные души,
 И на тихой Дон Иванович,
 На бол<ь>шой мой на корабль.

Дам вам, други, веселечки яровчатые,
Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю
От края, други, до края, до небеснова до раю,
От конца, други, до конца, до Небеснова до Отца...

(Панченко 2004: 441)

(Отвисоко, чак от седмото небе не ясен ми сокол долита, / А при нас господарят на гости пристига, / На светия свой, на тихия, / На тихия Дон Иванович²⁵. / С уста светлината призовава, / Сякаш с тръба протръбвява, / Зове своите хора верни, избрани: / „Елате, души мои верни, избрани, / На тихия Дон Иванович, / На моя кораб голям. / Ще ви дам, приятели, весла яворови, / Гребете надолу по тихия Дунав, / Гребете от края до края, на небето чак до рая, / Гребете от край до край, до Небесния Отец...)

От по-късните етнографски свидетелства ни е известно и как точно се е случвало „хождението с кораб“: членовете на общината са обикаляли един след друг в къщата, обикновено по посока на слънцето. Нерядко в центъра на кръга – „като мачта“ – е заставал лидерът на общината или пророкът. По време на цялото „плаване“ се пеели духовни песнопения, включително и пряко илюстриращи религиозно-митологичния смисъл на случващото се:

Как по морю, как по морю,
Как по морю, морю синему,
По синю морю житейскому
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль изукрашенный.
На нем мачта – сам Господь Саваоф.
В корме стоит, в корме стоит,
В корме стоит сударь Сын Божий.
А парусы, а парусы,
А парусы – люди божии,
Надуваются, наполняются
Не ветрами, не вихорями,
А самим-то Святым Духом.

(Рождественски, Успенски, ред. 1912: 259)

(Като по морето, като по морето, / като по морето, морето синьото, / по синьото море житейско / кораб се носеше, / кораб се носеше, / гиздав кораб

²⁵ Дон в миналото е водел началото си от езерото Иван (по-късно връзката между езерото и реката е прекъсната), затова уважителното обръщение към него е Дон Иванович. – Б. пр.

се носеше. / Мачта му беше самият Господ Саваот. / На кърмата стоеше, на кърмата стоеше, / На кърмата стоеше господарят Божият Син. / А платна му бяха, платна му бяха, / платна му бяха хората божии, / издуваха се, изпълваха се / не с ветрове, нито с вихри, / а със самия Свети Дух.)

Непосредственият генезис на ритуалната практика „плаване с кораб“ се нуждае от специален анализ. С изключение на не напълно ясно-то съобщение на Прокопий Лупкин за Христа, който „ходел с кораб“ („ходил кораблем“) „по морето и по реките вавилонски“, не разполагаме с ранни свидетелства, обясняващи смисъла на „корабното“ радение. Можем обаче да предположим, че тази практика се е формирала именно в контекста на селското културно всекидневие. Характерен (ако не генетичен, то типологичен) паралел представлява изобразяването на разбойническия кораб в народната драма *Лодка*:

Все разбойници сядат на пол, образуя между собою пустое пространство (лодка), в котором расхаживают Атаман и Эсаул. [...] Гребцы снимают шапки и крестятся; затем начинают раскачиваться взад и вперед, хлопая рукою об руку (изображается гребля и плеск весел).

(Некрилова, Савушкина, ред. 1991: 67)

(Всички разбойници сядат на пода, като оставят помежду си празно пространство (лодката), в което се разхождат Атаманът и Есаулът. [...] Гребците свалят шапки и се кръстят; после започват да се поклащат напред-назад, като плясат с ръце (изобразяват гребане и пляска на веслата).)

Очевидно е, че *корабното радение* възхожда именно към народната драма или селската игра, която включва драматически елементи. Сектантите, които образуват раделния кръг, изобразяват „гребците“ или „платната“ на вълшебния кораб (срв. „платно“ като название на обредната риза при хлистовците и скопците), а лидерът на общината, който пророкува в центъра на кръга, се оказва „мачта“ или „кормчия“, „богат гостенин“ или „атаман“, Христос или Господ Саваот.

И така, религиозната практика на руските сектанти екстатичи недвусмислено обвързва мотива за плаването с кораб със сакралната топика. Тази асоциация е повлияла пряко на символиката на раделната обредност. Накъде обаче, собствено казано, плава сектантският кораб, направляван от Господ Саваот и Христос? Отговора откриваме в друга раделна песен, записана в средата на XIX в. в няколко варианта:

По тому ли морю по Вассионскому
 Плыл же тут Господь Бог на кораблике
 Со ангелами, со архангелами,
 С херувимами, с серафимами
 И со всею силою небесною.
 Подплывал же Господь Бог к Паул-горе,
 На Паул-горе стоит древо кипарисное,
 Под тем ли под древом лежит голова Адамова,
 За той ли головою стоит Ерусалимский град,
 В том ли во граде стоит церковь соборная,
 Соборная, белокаменная,
 Белокаменная, златоглавая.
 Как во том ли божьем соборе
 Стоит Христос-батюшка во уборе,
 Говорит он голосом громким:
 „Вы пророки мои, богородицы,
 Вы реките людям Божиим, прорекайте
 Про мое житие-бытие про Христово.
 В золотую трубушку вострубите
 Воскояря²⁶ свечи зажигайте,
 Во святой круг все собирайтесь,
 Херувимскую песнь мне воспевайте,
 Мой архангельский глас возглашайте“.

(Рождественски, Успенски, ред. 1912: 261)

(По морето по Васионското / С корабче плаваше Господ Бог / С ангелите и архангелите, / С херувимите и серафимите, / С всичките сили небесни. / И стигна Господ Бог до Паул-планина, / На Паул-планина стоеше дърво кипарисово, / А под дървото лежеше главата Адамова, / Зад тази глава стоеше Йерусалимският град, / А в този град имаше църква съборна, / Съборна, белокаменна, / Белокаменна, златокуполна. / А в тази божия църква стоеше / Господ Христос в одежди, / С глас гръмък говореше: / „Вие мои пророци и богородици, / Вие кажете на людето божии, прорицавайте / За моето, за Христовото житие-битие. / Със златна тръба разтръбете, / Восъчноярки свещи палете, / В свещен кръг се всички сберете, / Херувимска песен за мене запейте, / Моя архангелски глас възвестете.)

И така, сектантският кораб плава към границите на Светата земя, идентифицирана едновременно и като земен, и като небесен рай – към същата онази планина, на която е загинал Василий Буслаев. Кръгът от митопоетични асоциации, които разгледахме в рамките на билинния сюжет, отново се е затворил в контекста на екстатичния ритуал на руските сектанти през XVIII – XIX в.

²⁶ В други варианти се среща *Воску ярого*. – Б. а.

Не твърдя, че гореописаната символика е била единственият фактор, повлиял на особеностите на „корабната топка“ във фолклора на християнската и скопчеството. Тук можем да предположим например, че е имало въздействие от страна на иконографската композиция „гонение срещу Божиата църква“, „където Църквата е представена като кораб, кормчия е самият Иисус Христос, гребците и платната са апостолите и патриарсите; въоръжените с куки на дълги дръжки и с лъкове еретици, древни и нови (Калвин, Лутер), предвождани от дявола, се опитват да преобърнат кораба на Църквата“²⁷ (Покровски 2000: 214). И все пак очевидно е, че основната тенденция в обредното творчество на руските разколници от края на XVII – XVIII в. е била инсценировка и драматизация на масовите религиозни представи. Страшният съд, преминаването през огнената река, чудодейното възкресение на сакралния персонаж, сливането на Светия Дух, плаването със свещения кораб са били вече не толкова достояние на устната словесност, религиозната книжнина и православната иконография. Тези мотиви и сюжети видимо са се възпроизвеждали в есхатологичната ритуалистика на старообрядците и сектантите.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Невская 1995:** Агапкина, Т. А., Невская, Л. Г. Гость. [Agapkina, T. A., Nevskaya, L. G. Gost'.] // *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995, Т. 1: А – Г, 531 – 532.
- Барсов 1873:** Барсов, Е. В. Новейшие исследователи русского раскола. [Barsov, E. V. Noveyshie issledovateli russkogo raskola.] // *Православное обозрение*, 1873, № 1, 130 – 138.
- Барсов 1879:** Барсов, Н. И. *Исторические, критические и полемические опыты*. [Barsov, N. I. Istoricheskie, kriticheskie i polemicheskie opyty.] Санкт-Петербург: Типография Департамента Уделов, 1879, 108 – 113.
- Бергер, Лукман 1995:** Бергер, П., Лукман, Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. [Berger, P., Luckmann, T. Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znania.] Перевод Е. Руткевича. Москва: Медиум, 1995.
- Богданов 1995:** Богданов, К. А. *Деньги в фольклоре*. [Bogdanov, K. A. Den'gi v fol'klore.] Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 1995.

²⁷ Не е изключено стихотворният надпис към илюстрирания вариант на тази композиция „Апостолски глас к тебе восклицаем...“ (Ровински 1881: 178 – 180, 576 – 577) да е повлиял на сектантския духовен стих „Морските вълни заливат корабчето“ („Кораблик заливают морскими волнами“), който за пръв път се среща в сборника на Александър Шилов. Този текст, получил широко разпространение в хлистовската и скопческата традиция през XIX в., явно възхожда не към фолклорните образци, а към традицията на силабическата религиозна поезия. – Б. а.

- Богданов 2001:** Богданов, К. А. *Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности.* [Bogdanov, K. A. Povsednevnost' i mifologiya. Issledovaniya po semiotike fol'klornoj deystvitel'nosti.] Санкт-Петербург: Искусство, 2001.
- Буслаев 1887:** Буслаев, Ф. И. *Народная поэзия. Исторические очерки.* [Buslaev, F. I. Narodnaya poeziya. Istoricheskie ocherki.] Санкт-Петербург: Типография Императорской АН, 1887.
- Висоцки 1903:** Висоцкий, Н. Г. Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины. [Vysotskij, N. G. Kriticheskij obzor mnenij po voprosu o proishozhdenii hlystovshhiny.] // *Миссионерское обозрение*, 1903, 13, 311 – 325; 14, 438 – 454.
- Гилфердинг 1949:** *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г.* Т. I. [Onezhskie byliny, zapisannye A. F. / Gil'ferdingom letom 1871 g. T. I.] Москва – Ленинград: Издательство Академии наук, 1949.
- Демкова 1999:** Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае. Подготовка текста, перевод и комментарии Н. С. Демковой. [Poslanie Vasilia Novgorodskogo Feodoru Tverskomu o rae. Podgotovka teksta, perevod i kommentarii N. S. Demkova.] // *Библиотека литературы Древней Руси. XIV – середина XV века.* Т. VI. Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург: Наука, 1999, 42 – 49.
- Добротворски 1869:** Добротворский, И. *Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан.* [Dobrotvorskij, I. Ludi bozhii. Russkaya sekta tak nazyvaemyh duhovnyh hristian.] Казань: Университетская Типография, 1869, 25 – 31.
- Жданов 1895:** Жданов, И. Н. *Русский былевой эпос. Исследования и материалы.* [Zhdanov, I. N. Russkij bylevoj epos. Issledovaniya i materialy.] Санкт-Петербург: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1895.
- Зенковски 1995:** Зеньковский, С. А. *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века.* [Zen'kovskij, S. A. Russkoe staroobryadchestvo: duhovnye dvizheniya semnadsatogo veka.] Москва: „Церковь“, 1995.
- Коновалов 1908:** Коновалов, Д. Г. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I, вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.* [Konovalov, D. G. Religioznyj ekstaz v russkom misticheskom sektantstve. Chast' 1, vyp. 1. Fizicheskie yavleniya v kartine sektantskogo ekstaza.] Сергиев Посад: Типография Святой Троице-Сергиевой Лавры, 1908.
- Мелников 1909:** Мельников, П. И. (Андрей Печерский). *Полное собрание сочинений.* Т. VI. [Mel'nikov, P. I. (Andrej Pecherskij). Polnoe sobranie sochinenij. T. VI.] Санкт-Петербург: Товарищество А. Ф. Маркс, 1909.

- Милуков 1905:** Милуков, П. Н. *Очерки по истории русской культуры*. В трех частях. Ч. II. [Milyukov, P. N. Ocherki po istorii russkoj kul'tury. V treh chastyah. Chast' II.] Санкт-Петербург: Типография М. А. Александрова, 1905.
- Невская 1993:** Невская, Л. Г. Концепт гость в контексте переходных обрядов. [Nevskaya, L. G. Kontsept gost' v kontekste perehodnyh obryadov.] // *Символический язык традиционной культуры*. Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1993, 103 – 114.
- Некрилова, Савушкина, ред. 1991:** *Народный театр*. Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А. Н. Некрыловой, Н. А. Савушкиной. [Narodnyj teatr. Sost., vstup. st., podgot. tekstov i komment. A. N. Nekrylovoj, N. A. Savushkinoy.] Москва: Советская Россия, 1991.
- Новичкова 1989:** Новичкова, Т. А. Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим (Историко-культурные реминисценции в былине). [Novichkova, T. A. Puteshestvie Vasiliya Buslaeva v Ierusalim (Istoriko-kul'turnye reministsentsii v byline).] // *Русский фольклор*, Ленинград: Наука, 1989, Т. XXV, 14 – 22.
- Новичкова 1992:** Новичкова, Т. А. Сокол-корабль и разбойничья лодка: К эволюции „разбойничьей“ темы в русском фольклоре. [Novichkova, T. A. Sokol-korabl' i razboynich'a lodka: K evolyutsii „razboynich'ej“ temu v russkom fol'klоре.] // *Фольклор и этнографическая действительность*. Санкт-Петербург: Наука, 1992, 182 – 192.
- Панченко 1969:** Панченко, А. М. *Чешско-русские литературные связи XVII века*. [Panchenko, A. M. Cheshsko-russkie literaturnye svyazi XVII veka.] Ленинград: Наука, 1969.
- Панченко 2004:** Панченко, А. А. *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. [Panchenko, A. A. Hristovshhina i skopchestvo: Fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkih misticheskikh sekt.] Москва: ОГИ, 2004.
- Перетц 1898:** Перетц, В. К вопросу о времени возникновения хлыстовщины. [Peretts, V. K voprosu o vremeni vznikeniya hlystovshhiny.] // *Этнографическое обозрение*, 1898. № 2, 117 – 120.
- Плюханова 1996:** Плюханова, М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле. [Plyuhanova, M. B. O natsional'nyh sredstvakh samoopredeleniya lichnosti: samosakralizatsiya, samosozhzhenie, plavanie na korable.] // *Из истории русской культуры. Т. III: XVII – начало XVIII века*. Москва: Школа „Языки русской литературы“, 1996, 380 – 459.
- Покровски 2000:** Покровский, Н. В. *Очерки памятников христианского искусства*. [Pokrovskij, N. V. Ocherki pamyatnikov hristianskogo iskusstva.] Санкт-Петербург: Лига Плюс, 2000.

- Проп 1958:** Пропп, В. Я. *Русский героический эпос*. [Propp, V. Ya. Russkij geroicheskiy epos.] Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958.
- Путилов 1993:** Путилов, Б. Н. Пародирование как тип эпической трансформации. [Putilov, B. N. Parodirovanie kak tip epicheskoy transformatsii.] // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1993, 111 – 114.
- Реутски 1872:** Реутский, Н. В. *Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг)*. [Reutskij, N. V. Lyudi Bozh'i i skoptsy. Istoricheskoe issledovanie (iz dostovernih istochnikov i podlinnyh bumag).] Москва: Типография Грачева и Ко., 1872.
- Ровински 1881:** Ровинский, Д. *Русские народные картинки*. Кн. III.; Кн. IV. [Rovinskij, D. Russkie narodnye kartinki. Kn. III.; Kn. IV.] Санкт-Петербург: Типография Императорской АН, 1881.
- Рождественски, Успенски, ред. 1912:** Рождественский, Т. С., Успенский, М. И. *Песни русских сектантов мистиков*. [Rozhdestvenskij, T. S., Uspenskij, M. I. Pesni russkih sektantov mistikov.] СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1912.
- Румянцева 1986:** Румянцева, В. С. *Народное антицерковное движение в России в XVII в.* [Rumyantseva, V. S. Narodnoe antitserkovnoe dvizhenie v Rossii v XVII v.] Москва: Наука, 1986.
- Тихонравов 1898:** Тихонравов, Н. С. *Сочинения*. Т. II. [Tihonravov, N. S. Sochineniya. T. II.] Москва: Издание М. и С. Сабашниковых, 1898.
- Цветаев 1883:** *Памятники к истории протестантизма в России, собранные Дм. В. Цветаевым. Часть первая. С предисловием*. [Pamyatniki k istorii protestantstva v Rossii, sobrannye Dm. V. Tsvetaevym. Chast' pervaya. S predisloviem.] Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Книга третья. Москва: В Университетской типографии (М. Катков), 1883.
- Щапов 1906:** Щапов, А. П. *Сочинения*. Т. I. [Shhapov, A. P. Sochineniya. T. I.] Санкт-Петербург: Издание М. В. Пирожкова, 1906, 590 – 601.
- Юдин 1983:** Юдин, Ю. И. Интерпретация былинного сюжета: (К методике обнаружения эпического подтекста). [Yudin, Yu. I. Interpretatsiya bylinnogo syuzheta. K metodike obnaruzheniya epicheskogo podteksta.] // *Методы изучения фольклора*. Ленинград: ЛГИТМИК, 1983, 146 – 153.

ДАНИИЛ АНДРЕЕВ – ВЕСТИТЕЛЯТ НА НОВАТА ДУХОВНА ЕПОХА

Николай Нейчев
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Николай Нейчев. Даниил Андреев – вестник новой духовной эпохи

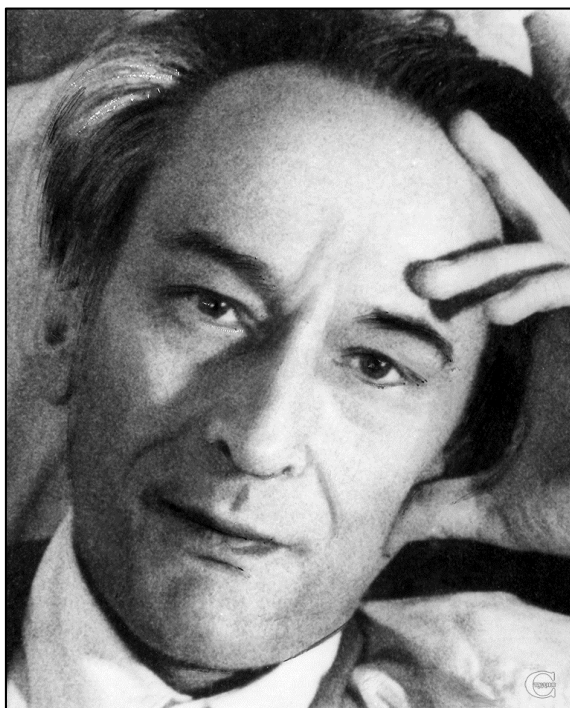
Предлагаемый биографический литературно-критический очерк задается целью осветить основные моменты жизни и творчества одного из наиболее мистических и глубоких мыслителей-визионеров человечества – Даниила Андреева. Это – писатель-диссидент, не опубликовавший при жизни ни строчки из своего потрясающего творчества (большую часть своих произведений Андреев создавал в заключении). Первые издания в начале 90-х годов XX века превратили его в мировую сенсацию, его называли «русским Данте». В особенности главный труд Даниила Андреева – *Роза Мира* – воспринимался культурной элитой как откровение о наступлении для человечества новой духовной эпохи.

Ключевые слова: Даниил Андреев, метаистория, провиденциализм, провидчество, альтернативная духовность, мировая церковь, универсальная религия

Nikolay Neychev. Daniil Andreev – The Herald of the New Spiritual Age

The proposed biographical literary study aims to shed light on the main moments of the life and work of one of the most mystical and profound visionary thinkers of mankind – Daniil Andreev. This is a dissident writer who has not published a single line of his shocking work in his lifetime (most of his works Andreev wrote in prison). His first editions in the early 1990s turned him into a worldwide sensation – he was called “The Russian Dante”. Especially the major work of Daniil Andreev, *The Rose of the World*, is perceived by the cultural elite as a revelation of the coming of a new spiritual age for humanity.

Key words: Daniil Andreev, metahistory, providentialism, visionary, alternative spirituality, worldwide church, universal religion



Даниил Андреев (Даниил Леонидович Андреев, 1906 – 1959) е един от най-загадъчните и проникновени руски поети, писатели и религиозни философи на XX век. Като откровен противник на болшевишката революция и съветската власт, той приживе не е публикувал нито ред от своето грандиозно творчество.

Първото официално издание на негови творби е осъществено едва в края на 80-те и началото на 90-те години на XX в., но глобалните му пророчески визии, отразени най-вече в главната книга на неговия живот – религиозно-философското съчинение *Розата на Света* (*Роза Мира*, 1950 – 1958; публ. 1991 г.), веднага го превръщат в изключително по своята уникалност духовно явление не само за руската, но и за световната култура.

Даниил Андреев е вторият син на големия руски писател Леонид Андреев (1871 – 1919) и внучката на Тарас Шевченко Александра Андреева (по баща Велигорска; 1881 – 1906). Майката умира няколко дни след раждането на Даниил. Потресен от смъртта на любимата жена и спохождан от мисли за самоубийство, бащата няма сили дори да види сина си. Така малкият Даниил е отгледан от бабата Ефросиния Вели-

горска. Те живеят в Москва при семейството на другата ѝ дъщеря Елизавета Доброва (вж. Андреев 2000: 16; Андреева 1993: 5 – 6¹). Домът на Доброви е един от литературните и музикалните центрове на тогавашната културна Москва, посещаван често от Иван Бунин, Максим Горки (който става кръстник на Даниил), Александър Скрябин, Фьодор Шаляпин, актьорите от Художествения театър (МХАТ) и други известни личности (Андреева 1993: 7). Благоприятното влияние на тази творческа атмосфера подтиква малкия Даниил към първите му литературни опити.

Пишел стихове и проза: *огромна епопея, в която действието се разгръща в междупланетното пространство*. Планетите не били онези, които ние познаваме, а всички били измислени. На тях имало собствени религиозни култове, разбира се, основаващи се на сведенията, почерпани от преизказаните за деца древногръцки митове, които четял, но с много симпатични авторски допълнения...

(Андреева 1993: 7, к. м.)²

През септември 1917 г. Даниил Андреев постъпва в известната частна московска гимназия на Репман и я завършва през 1923 г., когато – вече след революцията – тя е преобразувана в училище от съветски тип. Продължава учението си във Висшия литературнохудожествен институт, но го напуска в III курс по собствено желание (Андреев 2000: 18). Това е време на творческо съзряване и все пак лириката и прозата, която създава Д. Андреев, са много далеч от каноните на соцреализма, нещо повече – те са „смъртоносно опасни“ (Грушецки 1990: 6). Още в началото на своята литературна дейност писателят разбира много добре, че написаното от него никога няма да бъде напечатано, затова е принуден да изкарва прехраната си като художник оформител.

Всичко съществено в живота на Даниил Андреев „винаги е белязано от ирационалното“ (Андреева 1993: 10). Още петнайсетгодишен, през август 1921 г. той получава първото си видение – за „Небесния Кремъл“, духовния образ на Русия³. На Великден 1928 г. в московския храм „Пок-

¹ Алла Александровна Андреева (1915 – 2005) е втората съпруга на Даниил Андреев – неговият най-верен приятел и съмишленик (гражданският им брак е регистриран през 1945 г.; венчават се в църква на 4 юни 1958 г., няколко месеца преди смъртта на автора). Наред с кратката автобиография, представена в армията на 4.VI.1943 г. от самия писател (вж. Андреев 2000: 16 – 21), нейните спомени са основният източник за живота и творчеството на Д. Андреев.

² Всички курсиви, освен специално уговорените с „к. а.“ („курсивът е на автора“), са мои – Н. Н.

³ Небесният Кремъл ще се превърне в един от най-често срещаните поетически образи в творчеството на Андреев.

ров на Пресвета Богородица“ (съборена от съветската власт през 1930 г.) писателят е осенен от идеята за световната история като единен мистичен поток. Многократно, слушайки в храма Акатиста на преподобния Серафим Саровски, е имал зашеметяващи по своята сила преживявания, сходни на изпитването от светеца (вж. Андреев 1995, т. 2: 62 – 64). Справедливо Андреев е определян като „велик визионер, с когото малцина могат да се сравняват в историята на човечеството“ (Дунаев 2010: 370). Поетът е предусещал образа на чудовището, свързано със същността на държавата; почти е съзирал демоничните същества, упражняващи властта си над Великите градове; или е усещал мощното съприкосновение с онези сили, които по-късно ще нарече *Стихиа̀ли*⁴ на *Шаданакар*⁵ – прекрасните, но в някои случаи и демонични същности – духовете на земните стихии (срв. поемата *Немереча*⁶, 1937, 1950)⁷.

⁴ *Стихиа̀ли* е категорията на богосътворените монади, които се формират в *Шаданакар* (вж. по-нататък) най-вече чрез царството на природата. Има различни видове стихиа̀ли, свързани не само с природните стихии в широкия смисъл на думата, а и с природните стихийни аспекти на човешкото. Опростено казано, под *стихиа̀ли* се подразбират душите на природата.

⁵ Според терминологията на Д. Андреев *Шаданакар* е собственото име на *брамфатурата* (вж. по-нататък) на нашата планета. Състои се от огромен брой (повече от 240) различноматериални слоеве – както разпространствени, така и разновременни. *Брамфатура* означава, че почти всяко небесно тяло има редица различни материални слоеве, образувачи взаимносвързана и взаимно обусловена система. Брамфатури се наричат системите, обединени от общи процеси, протичащи в техните слоеве. Основният процес, който обединява слоевете в по-голямата част от брамфатурите на нашата галактика, е борбата на провиденциалните с демоничните сили. Съществуват обаче и такива брамфатури, които изцяло са попаднали под демонична власт, както и такива, които вече напълно са се освободили от нея.

⁶ Труден за превод неологизъм на Д. Андреев – в най-общ смисъл „непроходим горски гъсталак“, природа, която в случая е свързана със *стихиа̀ли* от демоничен тип. Срв. фрагмент от поемата *Немереча*, 1937 – 1950, в която се говори, че лирическият герой е попаднал сред „злите стихиа̀ли“ и е загадъчно спасен от опасната „немереча“. Подобни неологизми са често срещани в цялото поетическо и прозаическо творчество на автора.

Там, за спиной, в лесу ярятся те,
Кто смерть мою так кликали, так ждали:
Трясин и чащи *злые стихиа̀ли*
В их вероломной, хищной слепоте.
Кем, для чего спасен из *немеречи*
Я в это утро – знаю только я,
И не доверю ни стихам, ни речи
Прозваний ваших, чудные друзья.

(Андреев 1996, т. 3, кн. 1: 433)

Там, зад гърба ми, онези бесуват в гората,
Жадно които зовяха към мене смъртта:
Зли стихиа̀ли на дебрите горски, блатата,
С хищната си, вероломната си слепота.
Кой и защо ме спаси тази сутрин от нея –
От *немереча* – си зная единствено аз,
Чудни приятели, няма да го споделям
В стихове, нито с названия ваши на глас.

Всички стихове в очерка са в превод на Таня Нейчева.

⁷ За произхода, значението и смисъла на сложните и специфични географски, космически, исторически и пр. названия, имена и термини, създадени от Даниил Андреев, ще имаме възможност да говорим и по-нататък.

Тези откровения ще формират визионерското отношение на твореца не само към руската, но и към световната *метаистория*⁸ и метакултура. Своеобразието на създадената от Д. Андреев мистико-поетическа мета-философия на историята се състои в това, че като метод тя окончателно съзрява и се оформя след революцията от 1917 г. и е своеобразен отклик на трагичните събития от началото на XX век (вж. Йонин 2005: 78 – 82).

Преди войната Андреев пише стихове и поемата със средновековен сюжет *Песен за Монсалват*⁹ (*Песнь о Монсальвате*, 1934 – 1938, останала незавършена). Неизвестно е какво точно е създал авторът през посочения период, тъй като по чудо са оцелели само тази поема и няколко стихотворения (вж. Грушецки 2006: 11).

През 1937 г. Даниил Андреев започва работа над „антисъветския“ си роман *Странници в нощта* (*Странники ночи*, 1937 – 1947), замислен като „епопея на духа“ и портрет на епохата. Заглавието на творбата може да се тълкува така: *ние, руските хора, странстваме през нощта, простряла се над Русия* (Андреева 1996: 609). Действието протича в Москва от вечерта до сутринта в продължение на няколко нощи, изпълнени с много събития, случващи се едновременно на различни места. „В застиналата от ужас Москва, под незаспиващия поглед на всички ярко осветени през цялата нощ прозорци на Лубянка“¹⁰ (Андреева 1993: 13) се описва животът на

⁸ Метаисторията е основна методологическа категория в историософията на Даниил Андреев. Според неговото разбиране днес тя се намира извън ползрението на науката и не влиза в нейната методология. Това са процеси, протичащи в онези слоеве на иноматериалното битие, които, пребивавайки в други видове пространства и в други потоци на времето, понякога прозират в процеса, който ние възприемаме като история (вж. Андреев 1995, т. 2: 58). Метаистория е термин, който Даниил Андреев по всяка вероятност заимства от Сергей Булгаков (среща се също и у Николай Бердяев). Метаисторията, казва Сергей Булгаков, е „ноуменалната страна на този универсален процес, който е едната от своите страни се разкрива пред нас като история“ (Булгаков 1911: 103).

⁹ Според необичайната „терминология“ на поета визионер под името *Монсалват* се разбира обиталището на духовната структура на метакултурата, наречено *затомис*, обхващащ Европейския северозапад, Американския север, а също така Австралия и някои части от Африка – това е географски най-обширният и различеният от всички затомиси. Основателят на Монсалват е великият човекодух Титурел, свързан с Христос много преди възплъщението на Спасителя в Палестина. Също като Лоенгрин и Парсифал той не е легендарен герой, а реално съществувал човек. Центърът на Монсалват порано е бил свързан с планинската система на Алпите, но в края на средните векове се изместил далеч на Изток и т. н. (вж. Андреев 1995, т. 2: 130 – 131).

¹⁰ Лубянка – популярното название на зданието, в което се помещават органите на държавна сигурност (Здание органов госбезопасности на Лубянке, 1919 – 1992): ОГПУ, НКВД, КГБ на СССР. От 2018 г. е към състава на ФСБ (Федеральная служба безопасности). Сградата се намира на московския площад „Лубянка“, откъдето идва и названието. *Лубянка* се превръща в един от най-ярките символи на държавния терор. На друго място, припомняйки сюжета на романа *Странници в нощта*, Алла Андреева отново се връща към този образ: „Пеш-

една малка група от московски интелегенти – архитекта Женья Моргенщерн, индолога Леонид Глински, поета Олег Горбов, археолога Саша Горбов и др. – в опита им да се противопоставят на страха от постоянните арести и агресивно напирашката отвън бездуховност, на „духовния сифилис“¹¹ на комунистическия, социалистическия и атеистичния мантилитет.

Работата над романа е прекъсната от избухването на Втората световна война. Преди да замине за Ленинградския фронт¹², авторът скрива ръкописа, като го заравя в земята. В края на войната Андреев продължава работата си над романа, но тъй като ръкописът се оказва сериозно повреден, започва да го пише отначало и почти го завършва през 1947 г. (остават ненаписани две глави).

На 21 април 1947 г. Даниил Андреев е арестуван от органите на НКВД (Народный комиссариат внутренних дел СССР – Народен комиссариат на вътрешните работи на СССР) вероятно по донос. Два дни покъсно арестуват и жена му Алла. След 14-часов обиск от дома им изземат ръкописа на романа (който специално издирват), както и целия останал писмен архив. Следствието продължава 19 месеца. Д. Андреев е осъден на 25 години строг тъмничен затвор, а съпругата му – на 25 години в трудов лагер със строг режим¹³. Обвинението в антисъветска агитация, в участие в контрареволуционна група, в подготовка на терористичен акт – покушение срещу Сталин, е отначало докрай скалъпено от МГБ (Министерство государственной безопасности – Министерство на държавната сигурност). Главната причина обаче е именно „антисъветският роман“ *Странници в нощта*. Осъдени и изпратени по

ком през нощната Москва върви Алексей Юриевич Серпухов (един от героите на романа – б. м., Н. Н.). Не помня къде именно живееше той, но пътят му минаваше край Лубянка. Градът е потънал в мрак с тук-там осветени прозорци на жилищата, но страшното здание на Лубянка свети с всичките си прозорци като с всевиждащи очи – там в следователските кабинети текат нощните разпити“ (Андреева 1996: 616).

¹¹ Този израз писателят използва по-късно в същия смисъл в поемата си *Желязната мистерия* (*Железная мистерия*, 1950 – 1956): „Вот уж и вправду – *духовный сифилис* / *Этой безбожной морали*“ („Точно така е – *духовният сифилис* / на този безбожен морал“ – вж. Андреев 1996, т. 3, кн. 1: 239).

¹² Даниил Андреев е мобилизиран през 1942 г. и в състава на 196-а червеноармейска стрелкова дивизия влиза в обсадения Ленинград по ледения път през Ладожкото езеро. Поради влошеното си здраве служи в погребален отряд (Андреев 2000: 19), погребва убитите в общи гробове и чете над тях православни заупокойни молитви (Андреева 1995: 15). Впечатленията от ужасите на войната пресъздава в поемата си *Ленинградски Апокалипсис* (*Ленинградский Апокалипсис*, 1949 – 1953).

¹³ По онова време в СССР за кратко е отменено смъртното наказание, затова Андрееви получават по 25 години – максималния срок, заменящ смъртната присъда. По-късно, през 1956 г., по времето на Хрущов срокът на наказанието им е намален на 10 години.

затвори и лагери са всички, които са чели романа или дори само са чували за него (около 30 души). Разпитваните са буквално изумени от въпросите на следователите, които настоявали те да назоват мястото и датата на запознанството си с... героите на романа?! Разпитвали за тях като за живи хора, особено за един – споменатия вече Алексей Серпухов (вж. бел. 10), който за разлика от останалите бил готов на открита съпротива срещу съветската власт. Но както отбелязва Алла Андреева, именно Серпухов не е имал прототип от обкръжението на писателя (вж. Андреева 1993: 17; Андреева 1996: 618). „Явно толкова голяма е била изобразителната сила на романиста Андреев, че да принуди служителите на МГБ да търсят дирите на литературни персонажи“ (Грушецки 2006: 12). В подземията на Лубянка са изгорени както романът, така и всички стихове, поеми, дневници и цялата кореспонденция на Даниил Андреев, т. е. *всичко* създадено от писателя до онзи момент.

Даниил Андреев е изпратен във Владимирския затвор¹⁴, а жена му – в Мордовския трудово-исправителен лагер със строг режим¹⁵.

В затворническата килия между 1950 и 1956 г. писателят успява да възстанови по памет – „небивал случай в историята на отечествената поезия“ (Грушецки 2006: 12) – много от унищожените стихове, между които *Кехлибари (Янтари)*, *Горска кръв (Лесная кровь)*, *Древни спомени (Древняя память)*, *Полите на планината (Предгорья)*, *Лунни камъни (Лунные камни)*, *Германци (Германцы)* и др., които по-късно влизат в състава на грандиозния поетически ансамбъл *Руските богове*¹⁶ (*Русские боги*, с примерна датировка: 1936 – 1956¹⁷). Едва ли има по-опасна книга за управляващото тоталитарно статукво от *Руските богове* – тя не само „нарушава рамките“, но *същностно се противопоставя* и буквално *разрушава* „съветския“ мит (Романов 1993: 433).

¹⁴ Затворът е известен още под името „Владимирский централ“ (Владимирская тюрьма особого назначения МГБ СССР) – един от най-прочутите и легендарни затвори в Русия за политически престъпници, обвинени в шпионаж, диверсия, тероризъм, за военнопредстъпници от различни националности, за участници във всякакви антисъветски организации и пр. Затворът е с над двестагодишна история; намира се в град Владимир, който е разположен на 176 км източно от Москва. По-подробно – вж. Закурдаев 2013.

¹⁵ С други думи, в т. нар. Дубравный лагерь (съкр. Дубравлаг) – колонии за осъдени по политически причини (т. е. по параграф 58-и). Намира се в днешната Република Мордовия.

¹⁶ Книгата *Руските богове* е разделена на 20 глави (последните две са ненаписани) и надхвърля 400 печатни страници (срв. Андреев 1993, т. 1: 27 – 431). Жанрното определение „поетичен ансамбъл“ подчертава уникалния жанров синтез на творбата *Руските богове*, съставена от лирически фрагменти, стихотворения, поеми (включително „драматургична“ поема, „симфонична“ поема) и проза.

¹⁷ Двойната датировка е мотивирана именно от обстоятелството, че написаното през 1936 г. и унищожено през 1947 г. е възстановено през периода 1951 – 1956 г.

Ето няколко от многобройните примери:

Радостный Олимп
рождающей расы,
Борющихся масс желанные миры:
Десятиметровые фанерные колбасы,
Куполоподобные
красные
сыры.

Кляксами малярными –
оранжевые, синие,
Желтые конфеты цветут,
как май, –
Социалистическая
скиния,
Вечно приближающийся рай.

(Из триптиха *Столица ликует*.
II. Изобилие. // Андреев 1993,
т. 1: 77 – 78)

Радостен Олимп
на раждаща се раса,
масите народни в бой за свят желан:
десетметрови шперплатови колбаси,
куполоподобни
пити
кашкавал.

С пръски от боя –
оранжеви и сини –
и жълти бонбони цъфтят
като май –
социалистическата
скиния¹⁸,
вечно приближаващият рай.

(Из триптиха *Столицата ликува*.
II. Изобилие)

Удивително е как със своя неподражаем стил¹⁹ поетът съумява само в две строфи да унищожи с убийствена ирония както кулинарната скиния на социализма, така и главния мит за вечно приближаващия се, но обречен никога да не настъпи комунистически рай. За странните обреди на безбожната държава, заменили изконните религиозни ценности, Даниил Андреев пише в тетраптиха *Демоници. Предупреждение* (*Демоницы. Предупреждение*):

¹⁸ *Скинията* е подвижният храм, който води израелските племена в 40-годишния им поход из пустината към Обетованата земя (срв. Изх. 25 – 40).

¹⁹ За художествения си стил Даниил Андреев говори така: „В изкуството не всичко се изговаря докрай, дори и при този необичаен стил, към който прибягвам и който може да се нарече *метареализъм*“ (Андреев 1993, т. 1: 180).

Ее страшным мирам
Не воздвигнется храм
У Кремля под венцом пентаграмм,
И сквозь волны времен не могу разгадать
Ее странного культа я сам.

Страховитият свят
Ще остане без храм
На площада пред Кремъл, увенчан с пентаграм²⁰,
А какъв ли ще бъде този култ чудноват,
През вълните на времето виждам едвам.

Но судьба мне дала
Два печальных крыла
И теперь, как вечерняя мгла,
Обнимаю в слезах безутешной тоски
Обескрещенные купола.

С две печални крила,
От съдбата дарени,
и подобно вечерна мъгла
аз прегръщам куполите обезкръстени
с безутешна тъга.

(Из *Безучастно глаза миллионов скользнут...* // Андреев 1993, т. 1: 98)

(Из *Безучастно ще плъзнат поглед милиони...*)

Не по-малко саркастичен е авторът и към демоничния образ на великодържавните социалистически главатари – и разбира се, към най-главния *уицраор*²¹, *Жругр*²² – Сталин, една от главните инкарнации по пътя на появата на Антихриста.

И свидетельство,
о склонившемся
к нашим мукам
Уицраоре, угашающем все огни,
Ты преемникам –
нашим детям –
и нашим внукам –
Как чугунная
усыпальница,
сохрани.

И свидетельство
за причинителя
на нашите мъки –
Уицраор, задушаваш всеки пламък,
Ти за наследниците –
нашите деца –
и наши внуци –
подобно в гробница
от здрав чугун
го запази.

(Из *Гипер-неон*, 1951 // Андреев 1993, т. 1: 83)

(Из *Хипер-неон*²³, 1951)

В триптиха *За онези, които лъгаха доверието на народа* (*О тех, кто обманывал доверие народа*, 1950?) Андреев разкрива причините за установяването на тоталитарната власт: от една страна – насилието на огромния репресивен апарат, а от друга – покорството на народа.

²⁰ Пентаграм – петолъчна звезда, разпространен магически символ, използван при заклинания с цел подчиняване на бесовете. Централен знак на Дявола, на „дяволския култ“, а в случая – и на *соцкулта*.

²¹ Според терминологията на Андреев *уицраорите* са демоните на великодържавието.

²² *Жругр* е общото название на руския уицраор (за това вж. по-нататък).

²³ Пеон – стъпка в античното стихосложение, състояща се от една дълга и три кратки срички.

Тут Безопасность тверже всех законов,
И циферблат над уличной толпой
Отсчитывает здесь для миллионов
Блаженной жизни график круговой.

И тихо мчится ток многоплеменный,
Дух затаив, – взор книзу, – не стуча, –
Вдоль площади, парадно заклеянной
Прозваньем страшным: в память палача.

Тук Сигурността²⁴ е по-корава от закона
И над тълпата уличният циферблат
Тактува строго ритъм на милиони –
Цикличен график на блажения живот.

И многоплеменен поток е устремен,
Минава тихо, – поглед свел, – с дъх затаен, –
Надолу по площад, наречен в памет на палача²⁵
Със страшно име и парадно заклеямен.

(Андреев 1993, т. 1: 84)

В ужасяващите условия на Владимирския политизолатор Даниил Андреев започва и завършва черновите на още две знакови творби: фундаменталния си религиозно-философски трактат *Розата на Света* и огромната драматургична поема *Желязната мистерия* (*Железная мистерия*, 1950 – 1956) – общо съставляващи много голям текстови обем²⁶. Гениалният затворник пише своите творби на случайно попаднали хартиени късчета. При внезапните обиски в килията му ги конфискували. Той започвал да пише отначало. През 1954 г. Д. Андреев получава тежък инфаркт, последствията от който довеждат след няколко години и до смъртта му през 1959 г. Но все пак имало и „лъч надежда“. Всички в килията вземали участие в криенето на листчетата, включително и „военните престъпници“, немци и японци, които не могли да ги прочетат и нямали понятие от написаното... „Помислете само: хора спасяват записки единствено поради това, че някой друг човек пише стихове, които те не могат да прочетат!“ (Белгородски 2004).

След смъртта на Сталин и Берия настъпва известно облекчаване на режима. През 1954 г. за началник на затвора е назначен Давид Крот²⁷, който разрешава кореспонденцията и свижданията с роднини. Това дава безценна възможност на Даниил Андреев да спаси голяма част от стиховете: някои от тях изпраща до Алла Андреева в картички и писма,

²⁴ Имат се предвид органите на държавната сигурност.

²⁵ Става дума за Феликс Едмундович Дзержински (1877 – 1926) – съветски политически деец, болшевишки лидер и ръководител на съветската тайна милиция. В настоящия стих той се споменава само метонимично: *палач*.

²⁶ Трактатът *Розата на Света* е структуриран в 12 книги и е с обем над 600 печатни страници (срв. Андреев 1995, т. 2: 6 – 604). Творбата *Желязната мистерия*, която се съсредоточава върху мистичното осмисляне на метаисторията на Русия в нейното минало, настояще и бъдеще (Грушецки 1990: 8, Дунаев 2010: 385 и сл.), е изградена от *Встъпление*, 12 акта и завършва с *Послеслов*. Тя съдържа хиляди стихове, заемащи повече от 300 печатни страници (срв. Андреев 1996, т. 3, кн. 1: 7 – 312).

²⁷ По-точно Крот е заместник-началник по оперативната работа, но за известно време е назначен да изпълнява длъжността началник на затвора (вж. Закурдаев 2013: 113).

а други предава тайно при свижданията си с нея (вж. Андреева 1993: 19 – 20; Андреева 1998: 219 – 220). Но творбата на живота му – *Розата на Света*, чийто чернови ръкопис е на хиляди разхвърляни късчета хартия и тетрадки, няма как да се изнесе. Намесва се щастливият случай. Писателят съобщава на жена си, че е изпратен в Москва за преразглеждане на делото му и че е оставил във Владимирския затвор торба с личните си вещи, между които са безредно разхвърляни и записките на книгата. Алла Андреева отива на свиждане във Владимир, но там ѝ казват, че нейният мъж е преместен в Москва, и ѝ предават торбата. Началникът Давид Крот и този път „си затваря очите“. По-късно А. Андреева си спомня с чувство на признателност: „Давид Иванович много добре знаеше какво ми дава и го направи съзнателно“ (Андреева 1993: 22). Така ръкописът на *Розата на Света* е спасен като по чудо! И наистина чудото става:

Самотно е духовното противопоставяне на твореца срещу чудовищната мощ на държавното колело, което е готово да помете и смачка всичко по пътя си, – но ето, пред нашите очи колелото започва да скърца и да се разпада самò, а книгите, картините, музиката, създавани в дълбока нелегалност, засияват в слава. Те не са много, те винаги са били малко, но именно от тях започва да се строи зданието... Такива са книгите на Андреев.

(Грушецки 2006: 7)

Хрущовската комисия по преразглеждане на делата на осъдените не освобождава писателя. Причината е заявеното от Андреев:

Не съм се канил да убивам никого, моля по тази част да се преразгледа делото ми. Но докато в Съветския съюз няма свобода на съвестта, свобода на словото и свобода на печата, моля да не ме смятате за напълно съветски човек.

(Андреева 1993: 21)

Най-сетне на 21 април 1957 година тежко болният поет излиза от затвора. Остават му 23 месеца живот. За този кратък период писателят извършва колосална работа: оформя ръкописите на книгите *Руските богове* и *Желязната мистерия*, завършва и „сглобява“ текста на *Розата на Света*. Писането върви в пълна тайна, за която знае само жената на писателя. Даниил Андреев умира на 30 март 1959 г. в деня на преп. Алексий, човек Божи.

Писателят умира, но продължава сложният и драматичен 30-годишен период от живота на неговите ръкописи. Те се крият у приятели и нелегално се разпространяват в копия от ръка на ръка. Според някои сведе-

ния КГБ продължава да издирва най-вече ръкописа на *Розата на Света*. Едва в началото на 80-те години на XX в. оригиналните чернови на Даниил Андреев успешно са изпратени отвъд границите на Съветския съюз. Ръкописите и досега се пазят в Руския архив на университета в град Лийдс (Великобритания).

* * *

Основните творби на Даниил Андреев – *Руските богове*, *Желязната мистерия* и *Розата на Света*, съставят „титаничен триптих“, който следва да се възприема като единно цяло. Съвсем основателно Г. Йонин отбелязва:

Епосът, лириката, драмата, изповедта, литературната критика, религиозният трактат, историческите портрети, историко-философските характеристики на епохите и събитията, сложно дефинираните светове и сили, прилагането на тези дефиниции към сатиричните, пророческите и апокалиптичните картини и дори към конкретните и съкровени мигове на лирическо себеизразяване – всичко това в трилогията на Андреев съставлява органично единство.

(Йонин 2005)

Основната тема и в трите произведения е структурата на мирозданието и как тази структура е проникната от постоянната борба между силите на Доброто и Злото. Дори можем да кажем, че поетичният ансамбъл *Руските богове* и драматургичната поема *Желязната мистерия* са своеобразен лирически „двойник“ на религиозно-философския трактат *Розата на Света*. Сякаш авторът насочва своите мистични прозрения към два типа читатели: едните са склонни да възприемат по-добре езика на прозата, а другите – езика на поезията.

В книгите *Руските богове* и *Желязната мистерия* Андреев повтаря в лиризиран вид (което обаче съвсем не намалява литературните достойнства на поетичния изказ) всички основни положения, всички ключови понятия и всички сведения за света на трансцендентното, които срещаме в *Розата на Света* (вж. Андреев 1993, т. 1). Те са следните: метагеографията на планетарния космос; метаисторията на човечеството от най-древни времена до края на текущия еон; възможността за изменение на законите на природата чрез сътворчеството на човека и духовните йерархии; хармоничното народоустройство; изначално демонизираният институт на държавата; светът на стихиялите, придаващ на планетата характер на живо същество; първостепенната роля на съвместно издигнатото здание на световната интеркултура за възвръщането на изгубената скала на ценностите;

и не на последно място, създаването на единна интеррелигия на човечеството – Розата на Света²⁸ (вж. Грушецки 2006: 15).

Особено внимание заслужава уникалният „андреевски“ *терминологичен език*. Той е необичаен, чудат, сложен, дори на места поразяващ, но подобно на един именит свой съвременник от другата страна на Желязната завеса – Мартин Хайдегер, Даниил Андреев разбира, че за реалността на другото битие и отвъдните светове е невъзможно да се говори с обикновения, логически разбираемия език, съставен от думите и понятията на всекидневието. За разлика от немския философ обаче писателят Андреев е убеден, че той е само проводник на пророческо откровение от „други светове“: „И моята задача е да изразя това откровение така, както съм го преживял именно аз – и толкова“ (Андреев 1995, т. 2: 58). В този смисъл руският писател е не философ, а по-скоро „вестител“ и „духовидец“ на Откровението. Обективната достоверност на „субективния“ мистицизъм и визионерството на Андреев не бива да се подлагат на съмнение. Ето как в *Розата на Света* авторът многократно свидетелства за своите „метаисторически озарения“:

Именно в затвора започна за мен новият етап на метаисторическото и трансфизическото познание. Миговете на метаисторическото озарение ставаха все по-чести. Дългата поредица от нощи се превърна в непрекъснато съзерцание и осмисляне. Глъбинната памет започна да изпраща към съзнанието все повече и повече ясни образи, озаряващи с нов смисъл както събитията от личния ми живот, така и историческите и съвременните събития. И накрая, събуждайки се сутринта след кратък, но дълбок сън, аз разбирах, че днес сънят е бил изпълнен не със съновидения, а с нещо съвсем друго: с трансфизически странствания.

(Андреев 1995, т. 2: 66)

Сякаш за да отклони всякакви съмнения относно *реалността* на преживените от него озарения, авторът категорично подчертава:

Способен съм да се усъмня в много неща, бих се отнесъл с подозрение към истинността на много от ставащото във вътрешния ми свят, но не и към тези срещи.

²⁸ Розата на Света – бъдещата всерхристиянска Църква от последните времена, обединяваща в себе си всички църкви от миналото и единена върху основата на свободната уния на всички религии със светла насоченост, т. е. принадлежащи към „дясната ръка“. В този смисъл Розата на Света е интеррелигиозна или панрелигиозна. Основната ѝ задача е спасението на възможно най-голям брой човешки души и предпазването им от опасността за духовно поробване от бъдещия противобог.

Видях ли ги тях самите²⁹ по време на тези срещи? Не. Разговаряха ли те с мен? Да. Чувах ли техните думи? И да, и не. Чувах, но не с физическия си слух. Сякаш те говореха някъде от дълбините на моето сърце. Много от думите им, особено новите за мен названия на различните слоеве на Шаданакар и йерархиите, ги повтарях пред тях, старайки се да предам звученето им възможно най-близко до физическата реч, и ги питах дали така е правилно. Някои от названията и имената се налагаше да се уточняват по няколко пъти; имаше и такива, които в по-голяма или по-малка степен не можах да намерят съответствие на нашите звуци. Много от тези неземни думи, произнесени от великите братя, се съпровождаха от светлинни явления, но това не беше физическа светлина, макар и в някои случаи те да са сравними с проблясване на мълнии, в други – със зарево, в трети – с лунно сияние. Понякога това вече не бяха само думи в нашия смисъл, а сякаш цели акорди от фонетични съзвучия и значения. Тези думи беше съвсем невъзможно да се преведат на наш език, налагаше се да се избере от всички значения само едно, и от всички съгласувано звучащи съчетания – едно. Но беседите не се изчерпваха единствено с отделни думи, а имаше въпроси и отговори, цели фрази, изразяващи много сложни идеи. Тези фрази, без да се разчленяват на думи, сякаш се възпламеняваха изведнъж, отпечатвайки се върху сивия лист на моето съзнание, и озаряваха с необичайна светлина това, което беше за мен тъмно и неясно и което засягаше моя въпрос. По-скоро това бяха дори не фрази, а чисти мисли, които ми се предаваха непосредствено и без думи.

По такъв начин метаисторическите озарения, съзercания и осмисляния се допълваха от трансфизически странствания, срещи и беседи.

(Пак там: 68)

Що се отнася до специфичната „терминология“, писателят обяснява на едно място в *Розата на Света* (кн. II, гл. 3, § 6) следното:

Мисля си, че у много четящи тази книга възниква недоумението: защо всички нови думи и имена, с които се обозначават страните на трансфизическия свят и слоевете на Шаданакар, дори названията на почти всички йерархии, са неруски? А това е така, защото руската метакултура е една от най-младите: когато е възниквал нейният Синклит³⁰, всичко вече е било назовано от други. Най-често в тези думи се усеща звучене, напомнящо на санскритски, латински, гръцки, еврейски и арабски език, а понякога – и на още по-древни езици, които не познава нито един филолог. От само себе

²⁹ Става дума за личностите, съпровождали го в трансфизическите му странствания по време на сън. Ето какво свидетелства Алла Андреева: „Насън (това, което той е разбрал и ми е споделял) по другите светове са го водили Лермонтов, Достоевски и Блок...“ (Андреева 1993: 18).

³⁰ Синклит – множеството от вестители, родомисли, гении и много други, останали неизвестни „подвижници и творци на деятелната любов“.

си се разбира, че не ги познавах и аз; само по тези отделни думи аз съдя за тяхната странна фонетична физиономия.

(Андреев 1995, т. 2: 111)³¹

Даниил Андреев обяснява и по какъв начин са му „дадени“ структурата и „великият чертеж“ на земния космос – Шаданакар:

Последният от великите затомиси³² се намира в състояние на сътворение. Това е Аримоя³³, бъдещият затомис на общочовешката метакултура, свързана с възникването и господството на бъдещата интеррелигия на Розата на Света. Материалността на Аримоя, както и на другите затомиси, се създава от една от ангелските йерархии – Господствата³⁴; великият човекодух, който е бил последното възплъщение на Земята – Зороастър³⁵, ръководи създаването на това, което аз условно ще се реша да нарека с израза „велик чертеж“.

(Пак там: кн. III, гл. 2: 133)

Според откровението на Даниил Андреев основните понятия във „великия чертеж“ на „многослойната“ вселена, проявена съответно и в многослойния космос на Земята, най-общо са следните³⁶:

³¹ Тези думи – продължава писателят духовидец, – „колкото и да са странни, ще ги повтарям, докато съм жив. Аз съм длъжен. Може би ще повярва един от милиони, може би един от хиляди. И тогава ще се оправдае моето съществуване на земята“ (Андреев 1995, т. 1: 178).

³² Затомиси са висшите слоеве на всички човешки метакултури, техните небесни страни, опората на народоводителните сили, обителите на синклитите – техният общ брой достига 44.

³³ Аримотея е сега създаващият се затомис на общочовешката метакултура, т. е. затомисът на Розата на Света.

³⁴ Според богословската християнска традиция ангелската йерархия се състои от 9 чина (три триади). В първата и най-върховна триада влизат *серафими, херувими, престоли*; във втората – *господства, сили, власти*; а в третата – *начала, архангели, ангели* (вж. Дионисий Ареопагит 1997: 57 – 59).

³⁵ Зороастър, също Заратустра (на авестийски език: Zaratuštra, Zarathustra, на старогръцки: Ζωροάστρ Ζροαστῆρ / Ζωροάστρης Ζροάστρῆς) е ирански религиозен реформатор, основоположник на зороастризма, държавна религия на Персия от времето на Ахеменидите (550 – 330 г. пр. Хр.) до края на Сасанидската епоха (III – VII в. сл. Хр.). Името Зороастрос (Ζωροάστρης) е гръцка транслитерация на авестийското Заратустра. Кога точно е живял пророкът, е трудно установимо – предположенията се движат в твърде широки граници – между XVIII и VI век пр. Хр.

³⁶ Най-напред обаче е особено важно в случая да се подчертае това, което отбелязва андреєведът Алексей Колцов: „Даниил Андреев е свършено чужд на всякаква „езотерика“ в съвременното ѝ разбиране в смисъл на сбор от множество вулгарни псевдорелигиозни учения, твърдящи, че съществуват някакви тайни древни знания и практикувани произволно и напълно неграмотно от гледна точка на религиознанието и историческата наука, т.е. в смисъл на претълкувания на религиозните текстове на различни

Система от разноматериални слоеве, проникващи и окръжаващи всяко небесно тяло, наречена *брамфатура*; брамфатурата на нашата планета е *Шаданакар*.

Низшите инопространствени подземни материални слоеве (антикосмосът – „черното огледало, сърцето на Мрака“) са *ишрастите* – те са обиталища на античовечеството (наречени *игви*) и противостоят на затомисите; *уицраорите* са демоните на великодържавието; *Жругр* е общото название на руския уицраор (от Иван Грозни³⁷ през Лъже-Димитрий³⁸, та до Сталин³⁹, който е последният засега уицраор и оръ-

религиозни учения от миналото. Даниил Андреев напълно игнорира астрологията и всички подобни „науки“, за тях просто няма място в неговата система. *Розата на Света* е състоятелна като *цялостна система*, призвана да отразява *обективната реалност*, и както показва полемичната практика, е във висока степен устойчива на критика. Тя е *обективно сложна* по структурата на понятийните взаимовръзки, но при цялата си сложност притежава изключително, дори безпрецедентно равнище на *непротиворечивост*“ (Колцов 2010, к. м. – Н. Н.). По-подробно по въпроса за отношението на *Розата на Света* към теософията, гностицизма, софиологията, историософията и пр. – вж. Колцов 2005.

³⁷ На делата и съдбата на първия цар и „уицраор“ на Русия – Иван IV Василевич Грозни (1530 – 1584), е посветена поемата на Андреев *Гибелта на Грозни (Гибель Грозного, 1951)*, съставляваща XII гл. от цикъла *Руските богове* (Андреев 1993, т. 1: 258 – 287) и представляваща своеобразен поетически паралел на *Розата на Света*.

³⁸ За епохата на самозванеца Лъже-Димитрий (цар от 1605 до 1606 г.), известна като Смутното време, вж. „симфонията“ на Андреев *Рух* (в превод от староруски *рух* означава „тревога“, „призив към всенародна отбрана“), съставляваща XIII гл. от ансамбъла *Руските богове* (Андреев 1993, т. 1: 288 – 326).

³⁹ Според Андреевата есхатология в поемата *При демоните на възмездието (У демонов възмездия, 1955 – гл. XV от Руските богове)* се описва с неподдражаемо поетично внушение пътят, който изминава душата на Сталин след смъртта. Душата с *кървавата „маршалска звезда“* е запратена в *световете на Възмездието* и последователно преминава през кръговете на това своеобразно Чистилище, като всяко пропадане от слой в слой е по-ужасно от предходното: *Скривнус* и *Ладреф* (в тези два начални слоя на Чистилището душата му осъзнава истинското лице на безбожния свят и се озарява от мисълта дали това си е струвало планините от жертви) → *Мород* (тук изживява ужаса от обема на извършеното зло) → *Агр* (една от мъките в Агр е осъзнатото съзерцаване на собствената осакатеност и за първи път душата му изпитва чувството на жалост) → *Буствич* (тук се заражда омерзение към непросветленото плътско начало) → *Шим-биг* (душата му изстрадва до краен предел една от най-великите мъки – срама) → *Дромн* (тук се появява догадката, че поради неверието си в безсмъртието на душата той е избрал сам Небитието и изоставеността) → *Окрус* и *Гвезгр* (в тези слоеве изниква споменът, че в детството си е бил предупреждаван от християнското учение за закона на възмездието, и се изяснява космическият дуализъм – борбата между два космически принципа) → *Укарвайр* (в този слой телесната мъка превъзвисява всички усилия на въображението) → *Пропулк* (в този слой духовната мъка заглушава телесната – непоносима е тъгата и жаждата за разкаяние; яснотата на съзнанието достига степента на абсолютното знание за битието на Логоса) → *Суфел* (тук се спускат тези, които упорстват в

дие на демоничното); адът на уицраорите е *Унум* – „дъждът на вечната тъга“⁴⁰ – попадналите там са обречени навеки; *Гагтунгр* е името на планетарния демон на нашата брамфатура, проявяващ се в три ипостаси: Велик мъчител (*Гистург*), Велика блудница (*Фокема*) и Велик осъществител на демоничния план (*Урпарп*)⁴¹.

Човечеството обитава брамфатурата на слоя *Енроф*, съставен от свръхнароди (група от нации или народности, създаващи обща метакултура⁴²); *затомисите* са висшите слоеве на всички човешки метакултури – техният небесен образ; *Олирна* е общочовешката страна на починалите, различна за всяка метакултура; *Навна* е съборната душа на руската метакултура. *Звента-Свентана* (дъщерята от мистичния брак на руския демиург Яросвет със съборната душа на руския свръхнарод) е Вечната женственост, Невестата на планетарния Логос, която, явявайки се в горните слоеве на Шаданакар, ще причини бъдното осъществяване на Розата на Света, чиято същност в плана на социалното – е хармоничното устройство на света, а в плана на духовното – бъдещата Всехристиянска Църква.

Така подобно на Данте, създателя на грандиозната *Божествена комедия*, в своята мащабна книга *Розата на Света* Даниил Андреев събира „опита на великите ясновидци от миналото“ и „визионерите на различни народи“ (Грушецки 1991: 285), като изгражда наново „модела“ на съвременния Ад, Чистилище и Рай. Но за разлика от Дантевата система, която по думите на писателя „може да бъде приета в основни линии като панорама на иноматериалните слоеве на романо-католическата метакултура“ (Андреев 1995, т. 2: 67), „русият Данте“ сътворява наднационален и надконфесионален образ на космическата метафизична вселена. Концепцията на Андреев има „вселенски характер в най-буквалния смисъл на тази дума“ (Померанц 2009).

злото; тук се намират тези, които не са нужни дори на дявола) и т. н. (срв. Андреев 1993, т. 1: 327 – 362). Но както става ясно от *Желязната мистерия* (акт X, *Пепелището*), чрез милосърдната жертвоготовност на Навна (съборната душа на руската метакултура), която се спуска и в най-дълбоките бездни на чистилището, се спасяват душите на всички грешници, дори и на тези, които развърщават човешкия дух (вж. Андреев 1996, т. 3, кн. 1: 247 – 249).

⁴⁰ Вж. *Желязната мистерия*, акт I, *Нахлуването* (Андреев 1996, т. 3, кн. 1: 34).

⁴¹ Освен в *Розата на Света* (вж. кн. 4, гл. 1 – 3) структурата на този антисвят е подробно изложена и в поемата в проза *Преобръненият свят* (*Изнанка на мира*, 1955 – 1958), съставна част от поетическия ансамбъл *Руските богове* (вж. Андреев 1993, т. 1: 176 – 202).

⁴² Що се отнася в частност до синклита на българския народ, според писателя отначало той е принадлежал към византийския свръхнарод и към метакултурата на Византия (вж. Андреев 1995, т. 2: 230), а в последно време се доближава до руската метакултура (вж. пак там: 134).

За руските писатели литературата винаги е била нещо повече от литература. Даниил Андреев не прави изключение в това отношение. Затова от съдържателна (идеологическа) гледна точка неговото творчество никога не се е възприемало (и едва ли ще се възприеме някога) еднозначно. То винаги ще предизвиква оживени, а понякога и ожесточени спорове⁴³. Много читатели и критици може би няма да приемат (и не приемат) утопичността или дързостта на някои концептуални идеи, изказани от автора на *Розата на Света*.

Такава например е тезата, че е необходимо създаването на Световен художествен съвет, който да упражнява контрол и да решава кое художествено произведение може да бъде публикувано и кое – не (вж. Андреев 1995, т. 1: 39 – 40). И макар авторът иронично да отбелязва, че това щяло да бъде „лебедовата песен на цензурата“, подобна мисъл все пак звучи обезпокоително. Това и други съображения (от социален, икономически и политически характер) карат някои изследователи да квалифицират учението на *Розата на Света* като форма на „мистичен комунизъм“ и „религиозен интернационал“ (Епщайн 2010: 424, 428 и сл.), а Андреев – като „свръхнадарен, може би гениален мистик, умерено надарен поет и съвършено бездарен политически мислител“ (пак там: 466). Други автори, напротив, определят Андреев като „един от кумирите на постмодернистичната епоха“ (Дунаев 2010: 358), завладян от „бесовска съблазън“ (пак там: 363 и сл.). Струва ни се, че подобни мнения са твърде субективни и в своята крайност не издържат на сериозна критика, защото се основават по-скоро на *външно* структурно сходство, отколкото на *вътрешно* родство с дадено явление (било то „православно“, „пантеистично“, „модернистично“, „постмодернистично“, „езотерично“ и пр.).

Особено шокираща на *първ поглед* е една от основополагащите концепции на Даниил Андреев за преждевременно прекъснатата и следователно *недовършена* мисия на Исус Христос на земята (вж. Андреев 1995, т. 1: 144 – 145). Такава мисъл е стряскаща за ортодоксално вярващия християнин⁴⁴, но от гледна точка на метаисторическата телеологич-

⁴³ Вж. например полемиката в „андреевството“ между критиците Михаил Дунаев, Алексей Колцов, Михаил Епщайн и др. (за това по-подробно в: За и Против 2010).

⁴⁴ По въпроса за „неправославната“ (дори „антиправославната“) същност на Андреевото „еретично“ учение подробно разсъждава Михаил Дунаев (вж. Дунаев 2010). Но съвсем противоположна е позицията на прот. Валентин Дронов, според когото „Даниил Андреев е православен християнин по произход, възпитание и светоглед. Той е такъв и в литературата, и в живота. [...] Православието на Даниил Андреев пронизва цялата му поезия“ (Дронов 2010: 322).

ност, водеща човечеството към бъдещо екуменично единение на всички църкви, т. е. към „религията на бъдещето“, тя е напълно обоснована. Както правилно отбелязва андрееведът Владимир Грушецки, такова смущение от несъответствието с догматите е предизвикано от „грешка“, тъй като се сравняват предмети от различни понятийни редове. „*Човекът* Даниил Андреев е изминал своя кратък живот като убеден православен християнин. *Художникът* Даниил Андреев е създал произведение, което несъмнено ще обогати съкровищницата на световната култура“ (Грушецки 1991: 286, вж. още: Колцов 2010). Впрочем самият автор нееднократно подчертава, че неговата книга не е догматично предписание и ръководство за конкретна дейност, защото, ако въобще може да се говори за някакви догмати, то догматиката на *Розата на Света* „е дълбоко динамична, многоаспектна, способна на по-нататъшно обогатяване и развитие, на по-нататъшно усъвършенстване“ (Андреев 1995, т. 1: 22).

Творчеството на Даниил Андреев е феномен и трябва да се възприема и разглежда като феномен, т. е. като значимо и уникално явление в човешката култура. Несъмнено много от съжденията, изказани в произведенията на руския писател, се оказват пророчески и намират потвърждение още в нашата епоха⁴⁵. Със своите провиденчески откровения Даниил Андреев категорично известява най-важната необходимост, която стои пред бъдещото човечество – сътворяването на една принципно нова алтернативна духовност.

ЛИТЕРАТУРА

Андреев 1993: Андреев, Д. Л. *Русские боги*. [Andreev, D. L. *Russkie bogi*.] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений*. В 3-х т. Москва: Присцельс; Моск. рабочий, 1993, т. 1, 27 – 431.

⁴⁵ Например ясно изразена от поета е идеята (в *Желязната мистерия*, акт X, *Пепелище*) за Обединена Европа (според израза на автора – *Соединенные Государства Европы* – вж. Андреев 1996, т. 3: 262) или за активизирането на религиозните екуменически тенденции от втората половина на XX и началото на XXI век. По духовен път Даниил Андреев стига в своето творчество дори до някои научни открития. Например в областта на историческата археология в *Розата на Света* се предсказва съществуването на протоиндийска цивилизация (нар. харапска), а в *Желязната мистерия* (акт XI, *Възможностите*) поетът мислител говори: „– Опять проклятые опыты / С интрапротонной силой!“ („Пак тези проклети опити / С интрапротонната сила!“ – Андреев 1996, т. 3: 280), т. е. става дума за *вътрепротонни сили*, които по-късно квантовата механика открива във вътрешната структура на протоните (смятани до края на 50-те години за елементарни частици подобно на електроните). Идеята за неелементарността на протоните (теорията за кварките), която се появява през 1964 г., пет години след смъртта на писателя, е експериментално потвърдена едва в края на 60-те години. По-подробно по този въпрос вж. Колцов 2003.

- Андреев 1995:** Андреев, Д. Л. *Роза Мира*. [Andreev, D. L. Roza Mira.] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений. В 3-х т.* Москва: Присцельс; Моск. рабочий, 1995, т. 2, 6 – 604.
- Андреев 1996:** Андреев, Д. Л. *Железная мистерия. Стихотворения и поэмы*. [Andreev, D. L. Zheleznaya misteriya. Stihotvoreniya i poemy.] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений. В 3-х т.* Москва: Присцельс; Моск. рабочий, 1996, т. 3, кн. 1, 7 – 312.
- Андреев 2000:** Андреев, Д. Л. Автобиография красноармейца Андреева Даниила Леонидовича, бойца команды погребения 196 Краснознаменной стрелковой дивизии. [Andreev, D. L. Avtobiografiya krasnoarmeysa Andreeva Daniila Leonidovicha, boytsa komandy pogrebeniya 196 Krasnoznamennoj strelkovoj divizii.] // *Даниил Андреев в культуре XX века*. Москва: Мир Урании, 2000, 16 – 21.
- Андреева 1993:** Андреева, А. А. Жизнь Даниила Андреева, рассказанная его женой. [Andreeva, A. A. Zhizn' Daniila Andreeva, rasskazannaya ego zhenoj.] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений. В 3-х т.* Москва: Присцельс; Моск. рабочий, 1993, т. 1, 5 – 26.
- Андреева 1996:** Андреева, А. А. Роман «Странники ночи». [Andreeva, A. A. Roman «Stranniki nochi».] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений. В 3-х т.* Москва: Присцельс; Моск. рабочий, 1996, т. 3, кн. 1, с. 609 – 625.
- Андреева 1998:** Андреева, А. А. *Плавание к Небесному Кремлю* (гл. 16 – 29, Эпилог). [Andreeva, A. A. Plavan'e k Nebesnomu Kremlyu (gl. 16 – 29, Epilog).] Москва: Редакция журн. „Урания“, 1998, 131 – 282.
- АЭ:** *Андреевская энциклопедия* (автор и составитель Михаил Белгородский). [Andreevskaya entsiklopediya (avtor i sostavitel' Mihail Belgorodskij).], <<https://rozamira.nl/lib/ae/index.htm>> (09.03.2020).
- Белгородски 2004:** Белгородский, М. Андреев, Даниил Леонидович (1906 – 1959). [Belgorodskij, M. Andreev, Daniil Leonidovich (1906 – 1959).] // *Андреевская энциклопедия*, <<https://rozamira.nl/lib/ae/da/da.htm#53-1>> (15.01.2020).
- Булгаков 1911:** Булгаков, С. Н. *Два града. Исследование о природе общественных идеалов*. [Bulgakov, S. N. Dva grada. Issledovanie o prirode obshhestvennyh idealov.] Москва: Путь, 1911.
- Грушецки 1990:** Грушецкий, В. И. «Мечты высокой вольный пленник...» [Grushetskij, V. I. «Mechty vysokoj vol'nyj plennik...»] // Андреев, Д. Л. *Железная мистерия*. Москва: Молодая гвардия, 1990, 5 – 8.
- Грушецки 1991:** Грушецкий, В. И. Человек синей эпохи. [Grushetskij, V. I. Chelovek sinej epohi.] // Андреев, Д. Л. *Роза Мира*. Москва: Прометей, 1991, 283 – 286.

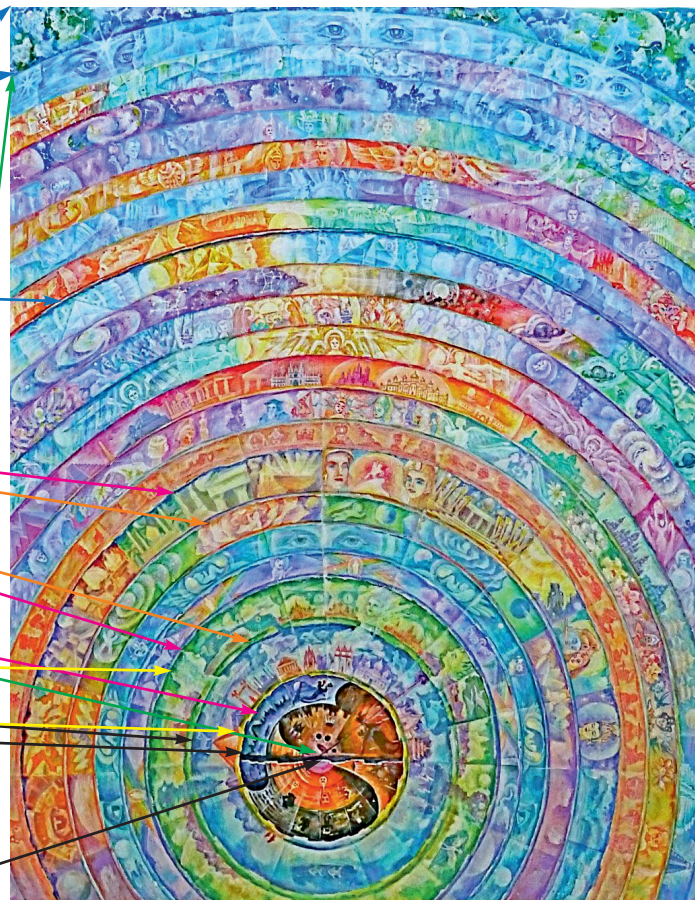
- Грушецки 2006:** Грушецкий, В. И. Сказание о мире истинном. [Grushetskij, V. I. Skazanie o mire istinnom.] // Андреев, Д. Л. *Избранные произведения: В 2-х т.* Москва: Арда; Сфера, 2006, т. 2, 7 – 18.
- Динисий Ареопagit 1997:** Дионисий Ареопagit. *О небесной иерархии.* [Dionisij Areopagit. O nebesnoj ierarhii.] Санкт-Петербург: Глагол; Русского христианского гуманитарного института; Университетская книга, 1997.
- Дронов 2010:** Прот. Дронов, В. Даниил Андреев – духовый поэт русского Православия. [Prot. Dronov, V. Daniil Andreev – duhovuj poet russkogo Pravoslaviya.] // *Даниил Андреев: pro et contra.* Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2010, с. 321 – 330.
- Дунаев 2010:** Дунаев, М. М. Даниил Андреев (фрагмент исследования «Православие и русская литература»). [Dunaev, M. M. Daniil Andreev (fragment issledovaniya «Pravoslavie i russkaya literatura»).] // *Даниил Андреев: pro et contra.* Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2010, 358 – 418.
- Епшайн 2010:** Эпштейн, М. Н. Роза Мира и царство Антихриста: о парадоксах русской эсхатологии. [Epshteyn, M. N. Roza Mira i tsarstvo Antihrista: o paradoksah ruskoj eshatologii.] // *Даниил Андреев: pro et contra.* Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2010, 419 – 474.
- За и Против 2010:** *Даниил Андреев: pro et contra.* [Daniil Andreev: pro et contra.] Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.
- Закурдаев 2013:** Закурдаев, И. В. *Владимирский централ. История Владимирской тюрьмы.* [Zakurdaev, I. V. Vladimirskiy tsentral. Istoriya Vladimirskoy tyur'my.] Москва: РИПОЛ классик, 2013.
- Йонин 2005:** Ионин, Г. Н. Поэт и прозаик. [Ionin, G. N. Poet i prozaik.] // *Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги. Библиографический словарь: в 3-х т.* Москва: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2005, т. 1, 78 – 82.
- Колцов 2003:** Кольцов, А. В. *Фактические подтверждения прозрений Даниила Андреева.* [Kol'tsov, A. V. Fakticheskie potverzheniya prozrenij Daniila Andreeva.], <<http://www.rodon.org/koltsov/fppda.htm>> (25.01.2020).
- Колцов 2005:** Кольцов, А. В. *«Роза Мира» в соотношении с другими учениями и системами идей.* [Kol'tsov, A. V. «Roza Mira» v sootnoshenii s drugimi ucheniyami i sistemami idej.], <<http://www.rodon.org/koltsov/rmvssduisi.htm#pri>> (13.02.2020).

- Колцов 2010:** Кольцов, А. В. *Предисловие в «Розе Мира»*. [Kol'tsov, A. V. Predislovie k «Roze Mira».],
<<http://www.rodon.org/koltsov/pkrm.htm>> (15.01.2020).
- Померанц 2009:** Померанц, Г. С. Даниил Андреев и его произведение «Роза Мира». [Pomerants, G. S. Daniil Andreev i ego proizvedenie «Roza Mira».] // *Вестник культурологии*, 2009, № 4,
<<https://cyberleninka.ru/article/n/daniil-andreev-i-ego-proizvedenie-roza-mira>> (14.03.2020).
- Романов 1993:** Романов, Б. Н. «Русские боги» Даниила Андреева. [Romanov, B. N. «Russkie bogi» Daniila Andreeva.] // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений: В 3-х т.* Москва: Моск. рабочий, 1993, т. 1, с. 432 – 445

СТРУКТУРА НА ШАДАНАКАР

Светове	Материалност	Сакуали
„ДУХОВЕН“ КОСМОС	„Духовна“	Макробрамфатура на Галактиката
5 (+) ВИСШИ СВЕТОВЕ	Метаефирна (5 – 6-измерна)	7. Световната Салватера 6. Елитът на Шаданакар 5. Светове на контакт с Йерархиите на Макробрамфатурата 4. Сакуала на Световната Женственост 3. Сакуала на Демиурзите и Съборните души 2. Сакуала на Великите Йерархии 1. Синклит на Човечеството
4(+) СРЕДНИ СВЕТОВЕ	Астрална	7. Висшите Аспекти на Върховните религии 6. Сакуала на Космическите инволтажи 5. Сакуала на световите от „Великото Задължително“ 4. Сакуала на Ангелите 3. Фонгаранда
		3 – 4-изм. 2. Сакуала на Деймоните
		3-изм. 1. Сакуала на Егегорите
3(+) ИЗДИГАЩИ СЕ СВЕТОВЕ		4-изм. 2. Сакуала на Затомисите (19, 14) 1. Сакуала на Просветлението: г) Готимна в) Нертис б) Файр
		3-изм. а) Олирна
2(+) СВЕТОВЕ НА ЖИВОТИНСКО ТО ЦАРСТВО	Ефирна (3-изм.)	г) Ермастиг в) Исонг б) Жимейра а) Исонг
1(+) СВЕТОВЕ НА СТИХИАЛИТЕ	Ефирна (3-изм.)	3. Върховни Стихиасти 2. Светли Стихиасти 1. Помрачени Стихиасти (демонизирани, сиви)
0. ЕНРОФ	Физическа (3 изм.)	Физически свят
1(-) ДЕМОНИЧНА ОСНОВА (Демонични светове)	Ефирна. Инфрафизика (1 – 5-изм.)	1. Демонични Стихиасти (3-изм.) 2. Светове на Възмездие (3-изм.) 3. Штрасти и Уицраори (4-изм.) 4. Основа: а) Шог (многоизмерен) б) Дигм (5-изм.) в) Гацарва (2-изм.) г) Дио (1-изм.)

ШАДАНАКАР – Собственото име на нашия планетарен космос.
Броят на разноматериалните, другостранствените и другорежимните светове е над 24



Световите на животинското царство и стихиялите не са посочени отделно.
В схемата те са представени от световите на Енроф и Олирна.

Структурата на Шаданакар (по В. А. Корчак)

РОЗАТА НА СВЕТА¹ (ФРАГМЕНТИ)

Глава 1

Розата на Света и нейните най-близки задачи

Тази книга започна да се пише, когато опасността от нечувано досега бедствие вече надвисваше над човечеството; когато поколението, едва започнало да се възстановява от сътресенията на Втората световна война, с ужас установи, че над хоризонта вече е започнала да се кълби и сгъстява някаква странна мъгла – предвестник на още по-страшна катастрофа, на още по-опустошителна война. Започнах тази книга в най-задушливите години на тиранията, стоварила се върху двеста милиона души. Започнах я в затвора, наречен политически изолатор. Пишех я тайно. Криех ръкописа, а добрите сили – в лицето на добри хора и не само на такива – го укриваха по време на обиските. Всеки ден очаквах ръкописът да бъде иззет и унищожен, както беше унищожена моята предишна работа², отнела десет години от живота ми и довела ме до политическия изолатор³. [...]

Завършвам ръкописа на *Розата на Света* вече на свобода в позлатената от есента градина. Този, под чието иго изнемогваше страната, отдавна вече жъне в други светове това, които бе посял в нашия⁴. Но аз все пак крия последните страници на ръкописа така, както криех и първите – не смея да посветя никого в неговото съдържание и съвсем не съм сигурен, както и преди, че книгата няма да бъде унищожена, че духовният опит, който тя носи, ще бъде предаден на някого.

¹ Настоящият превод е направен по руското издание: Даниил Андреев. *Роза Мира*. // Андреев, Д. Л. *Собрание сочинений*. Т. 2. Москва: Моск. рабочий; Присцельс, 1995, 608 с.; с. 6 – 56. Текстът на *Роза Мира* е достъпен и на ел. ресурс: <<https://rozamira.nl/lib/ae/rm1-2.htm#283>>. Пълният текст на *Розата на Света* в български превод на Емилия Манолова е достъпен на адрес: <<http://rodon-bg.org/?p=171>>. Тук предлагаме нова преводна версия на отделни части от книгата. – Б. пр.

² Става дума за романа *Страници в нощта* – вж. обяснението в очерка за Даниил Андреев, поместен преди настоящия превод. – Б. пр.

³ Ръкописът на *Розата на Света* е започнат през 1950 г. във Владимирския политизолатор. – Б. пр.

⁴ Има се предвид Йосиф Сталин, напуснал този свят на 5 март 1953 г. – Б. пр.

А може би ще се размине и тиранията никога не ще се завърне? Може би човечеството ще запази навеки спомена за страшния исторически опит на Русия? – Такава надежда се таи в душата на всеки и без тази надежда би било тежко да се живее.

Но аз съм един от онези, които са смъртно ранени от две огромни бедствия: световните войни и едноличната тирания. Такива хора не вярват, че войните и тиранията вече са изкоренени или че ще бъдат изкоренени от човечеството в близко бъдеще. Може да се отклони опасността от дадена тирания, от дадена война, но след известно време ще възникне заплахата от следващата. За нас тези две бедствия бяха своеобразни апокалипсиси – откровения за могъществото на световното Зло и вековечната му борба със силите на Светлината. [...]

Аз съм тежко болен, преброени са дните на моя живот. И ако ръкописът бъде унищожен или изгубен, няма да успее да го възстановя. Но ако някога той стигне макар и до неколцина души, чиято духовна жажда ги подтикне да го прочетат до края, преодолявайки всичките му трудности, то идеите, заложени тук, неминуемо биха покълнали като семена в чуждите сърца. [...]

Никакви усилия на разума, никакво въображение или интуиция не са в състояние да обрисуват бъдещите опасности, които по един или друг начин да не са свързани с една от двете основни – с опасността от физическото унищожаване на човечеството във война и с опасността от духовната му гибел вследствие на абсолютната световна тирания. [...]

Книгата е насочена преди всичко срещу тези две злини. Двете коренни, първични злини. Тя е насочена срещу тях – не като памфлет, не като разобличаваща сатира, не като проповед. [...] Да споделя опита си с другите, да разбуля картината на историческите и метаисторическите перспективи, разклоняващата се верига от дилеми, които се изправят пред нас или които предстои да възникнат, панорамата от различни по материя светове, които са тясно свързани с нас в добро и зло – това е задачата на моя живот. [...] Да разгърна тази концепция именно така, да изясня как така в нея, която трактува иноприродното⁵, същевременно е скрит ключът към текущите процеси на историята и към съдбата на всеки от нас – това е задачата на настоящата книга. Книгата, която, ако Господ я предпази от гибел, би трябвало да залегне като една от многобройните тухли във фундамента на Розата на Света, в основата на всечовешкото Братство.

⁵ Д. Андреев използва термина „иноприродное“, като в случая явно има предвид нещо, което е чуждо на обичайните интуитивни очевидности на възприятието. – Б. пр.

Съществува една инстанция, която от векове претендира да бъде единствената неотменима обединителка на хората, предпазваща ги от опасността на войната на всеки срещу всеки и от опасната бездна на хаоса. Тази инстанция е държавата. [...] Но става ясно, че в човечеството са заложени етически принципи от по-висок ранг, способни не само да поддържат, но и да усъвършенстват социалната хармония, и което е още по-важно – очертава се тенденция към ускорено развитие на тези принципи.

Предчувстващи съзнателно или несъзнателно тази опасност, движенията с хуманистична насоченост се опитват да консолидират своите усилия. Те бълнуват за културно сътрудничество, размахват лозунгите на пацифизма и демократичните свободи, търсят призрачно спасение в неутралитета или, изплашени от агресивността на противника, сами тръгват по неговия път. Неоспоримата цел, вдъхваща всеобщо доверие, тоест идеята за това, че над дейността на държавите е жизненоважно да се упражнява етичен контрол, не е предложена от никого. Някои общества, травмирани от ужасите на световните войни, се опитват да се обединят, така че в бъдеще политическото обединение да обхване цялото земно кълбо. Но до какво би довело това сега? Наистина опасността от войни поне временно би била премахната. Но къде е гаранцията, че тази свръхдържава, поддържана от огромни, но морално неразвити прослойки – а в света такива все още има много повече, отколкото би ни се искало – и възбуждайки неизкоренените от човечеството инстинкти на властолюбието и насилието, няма да прерасне отново в диктатура и накрая в тирания, при това такава, пред която всички предишни биха ни се сторили детска игра?

Забележително е, че точно религиозните конфесии, които провъзгласиха преди всички останали интернационалните идеали на братството, сега са в ариергарда на всеобщия стремеж към всемирност. Вероятно в това проличава характерното за тях съсредоточено внимание към вътрешния човек и пренебрежението им към всичко външно, а към външното те отнасят и проблема за социалното устройство на човечеството. Но ако се вгледаме по-внимателно, ако изречем на всеослушание онова, което обикновено се говори само в тесен кръг от хора, живеещи интензивен религиозен живот, то ще се разкрие нещо, за което не всички си дават сметка, а именно: мистичен ужас от бъдещото обединение на света⁶ – ужас, породен още по времето на древноримската империя, една неутешима тревога за човечеството, тъй като в единната общочо-

⁶ Тук и по-нататък се говори за Откровението на Йоан Богослов и за изреченията там пророчества. – Б. пр.

вешка държава се предусеща някакъв капан, единственият изход от който води към абсолютното самовластие, към царството на „княза на този свят“, към последния катаклизъм в историята и към катастрофалния ѝ край.

Пък и в края на краищата къде е гаранцията, че начело на тази свръхдържава няма да се окаже някой велик честолобец, на когото науката ще служи честно и праведно като оръдие за превръщането на тази свръхдържава точно в такава чудовищна машина за мъчение и духовно осакатяване, за каквато говорях? [...]

По този начин историческият опит води човечеството до разбирането на очевидния факт, че опасностите ще се предотвратят и социалната хармония ще бъде достигната не чрез развитието на науката и техниката сами по себе си, не чрез свръхразвитието на държавното начало, не чрез диктатурата на „силния човек“, не с идването на власт на пацифистки организации от социалдемократичен тип, люшкани от историческите ветрове ту надясно, ту наляво – от безсилния сантиментализъм до революционния максимализъм – а от безпрекословното признаване на необходимостта да бъде следван един-единствен път: над Световната държава федерация да се установи някаква неопетнена, неподкупна високоавторитетна инстанция, инстанция етическа, недържавна и наддържава, тъй като природата на държавата в своята същност е неетична.

Каква ще е структурата на тази организация, какво ще е названието ѝ – струва ми се преждевременно и ненужно сега да гадая. За да избегнем постоянните многословни описания, нека засега условно я наречем Лига за преобразуване на същността на държавата. Що се отнася до нейната структура, то онези, които ще бъдат нейните организатори, ще са поопитни и по-практични от мен: това ще са обществени дейци, а не поети. Мога единствено да споделя как лично аз си представям нещата: Лигата би следвало да разполага със свои филиали във всички страни, при това всеки от филиалите ще има няколко аспекта – културен, филантропски, възпитателен, политически. Този политически аспект на всеки от филиалите ще се превърне както структурно, така и организационно в национална партия за Световна религиозна и културна реформа. В Лигата и чрез нея всички тези партии ще бъдат свързани и обединени помежду си. [...]

От казаното става ясно, че дейците на Лигата и на нейните национални партии ще могат да се борят, служейки си единствено със словото и със собствения си пример, и то само срещу тези идеологии и доктрини, които имат за цел да разчистят пътя пред всякакви диктатури и да ги задържат на кормилото на властта. Свои исторически предшественици, макар и действали в тяснонационални мащаби, Лигата би открила в ли-

цето на великия Махатма Ганди⁷ и в партията, вдъхновена от него. Първият в новата история държавен ръководител праведник създаде чисто политическо движение, основано на възвишената етика, и опроверга разпространеното мнение, че политиката е несъвместима с морала.

Но националните граници, в които действаше Индийският национален конгрес⁸, ще се разгърнат от Лигата в планетарен мащаб, а нейните цели ще са следващото историческо стъпало или поредица от стъпала в сравнение с тези, които си поставяше великата партия, освободила Индия. [...]

Разобличаването на нечуваните ужаси, извършвани зад помпозните фасади на диктатурите, нагледното разясняване на това върху какво се издигат и с какво се заплащат техните временни победи и външни успехи – всичко това като нажежен вятър изсушава душата и духовната жажда става нетърпима. За отстраняването на заплахата от световни войни; за пътищата, водещи до безкръвното обединение на света; за светоносния праведник, който ще оглави обединеното човечество; за намаляване на държавното насилие и за нарастване на братския дух – ето за какво се молят вярващите и мечтаят невярващите в нашия век. И най-вероятно всесветовното крилато учение – и нравственото, и политическото, и философското, и религиозното – ще превърне тази жажда на поколенията във всенароден творчески ентузиазъм.

Обстоятелството, че последното голямо религиозно движение сред човечеството – протестантската Реформация, е било преди четиристотин години, а последната религия със световно значение, ислямът, съществува вече тринадесет века, се издига понякога като аргумент в полза на мнението, че религиозната ера в човешката история е приключила. Но за потенциалните възможности на религията би следвало да се съди не по различните ѝ форми и колко отдавна са възникнали нейните грандиозни проявления, а по това в безизходица ли се намира религиозната еволюция, дали има възможност творческата религиозна мисъл да се съчетае с безспорните постулати на науката, а също и по това, мярка ли се пред подобен светоглед перспективата да се осмислят фактите от живота на новите епохи и възможно ли е религията активно и прогресивно да влияе върху тези факти.

⁷ Мохандас Карамчанд Ганди (1869 – 1948) – идеолог и лидер на индийското националноосвободително движение. Ръководител на партията Индийския национален конгрес, организатор на борбата за независимост, той е воден от създаденото от него религиозно-философско учение, в основата на което лежи принципът на ахимса, или още ахинса, т. е. за необходимостта за постигането на независимост с мирни, ненасилствени средства. Убит е от членове на индуистката шовинистична организация. – Б. пр.

⁸ Индийски национален конгрес – най-голямата политическа партия в Индия, основана през декември 1885 г. – Б. пр.

Наистина от последното гигантско религиозно движение с международен размах са изминали близо четиристотин години. Но и преди протестантската Реформация много столетия не е имало такива движения. Пък и в това ли е въпросът? Нима не е ясно, че през последните векове почти всичките духовни и интелектуални сили на човечеството се канализираха в руслото на определена идейна и творческа работа? Трудно би могло да се очаква, че осъществявайки през последните векове такъв стремителен прогрес – научен, технически и социален, създавайки такива културни ценности като литература, музика, философия, изкуство и наука, човечеството би намерило в себе си сили едновременно с това да твори още и уникални религиозни системи.

Но тъкмо началото на XX век стана епохата, когато завърши разцветът на великите литератури и изкуства, на великата музика и философия. Социално-политическата сфера на действие въввлече в себе си – и колкото по-дълго, толкова по-властно – не най-духовните представители на човешкия род, а именно най-малко духовните. Образува се гигантски вакуум в духовността, какъвто преди 50 години още нямаше, и хипертрофиралата наука се оказва неспособна да го запълни. Колосалните запаси на човешката гениалност, ако мога така да се изразя, нямаше къде да се изразходват. Именно това е лоното на творческите сили, в което узрява предопределената да се роди всечовешка интеррелигия.

Ще съумее ли религията – не нейните остарели форми, а тази религия на равностетката, с която е изпълнен днес светът, да предотврати най-страшната от надвисналите над човечеството опасности: световните войни и световната тирания? [...]

Можем да срещнем какви ли не реакционни форми на религията – дори повече, отколкото ни се иска, но това няма никакво отношение към зараждащата се религия на равностетката, на която се посвещава тази книга. В нашия век не е имало и няма по-прогресивни цели, нито по-прогресивни методи от онези, които са неразривно свързани с тази религия. Колкото до претенциите на научния метод за някакво превъзходство, то той е също толкова безпомощен да измести от живота художествения и религиозния метод в широкия смисъл на думата, както и навремето агресивната религиозност не е съумяла да го изтика. Което е така, защото тези методи се различават не само по това *как*, но и по това *какво* се познава чрез тях. [...]

Праведността не е непременно резултат от монашеска аскеза. Праведността е най-висшата степен от нравственото развитие на човека; този, който я е надвишил, вече не е праведник, а светец. Праведността приема различни форми; те зависят от времето, мястото и от характера

на човека. Обобщено казано: праведността – в негативен аспект – е такава състояние на човека, устойчиво и завършващо само с неговата смърт, при което волята му се освобождава от импулсите на себелюбието, разумът – от обвързаността му с материалните интереси, а сърцето – от кипежа на случайни, нечисти, принизяващи душата емоции. В позитивен смисъл праведността е проникване на цялата външна и вътрешна дейност на човека от активна любов към Бога, хората и света. [...]

Никой освен Господ Бог не знае къде и кога ще се разпали първият огън на Розата на Света. Русия като страна е само предугадана; все още са възможни трагични събития, които да възпрепятстват извършването на този мистичен акт и да го принудят да се пренесе в друга страна. Периодът – шейсетте години на нашия век (XX век – б. пр.) – е само набелязан; възможни са катастрофални катаклизми, които да отложат тази дата много години във времето. Възможно е също обществото, в което ще се запали първата искра, да не се окаже Лигата за преобразуване на същността на държавата, а друг, все още неизвестен кръг от хора. Но независимо дали там, или тук, в тази страна или в друга, десетина години по-рано или по-късно интеррелигиозната всечовешка църква на новите времена – Розата на Света, ще се появи като резултат от колективна духовна дейност, като съборно творчество на хора, обливани от непрестанния поток на откровението – ще се яви, ще възникне, ще тръгне по пътя на историята.

Религия, интеррелигия, църква – с нито една от тези думи не мога да постигна нужната ми точност. Тя [Розата на Света – б. пр.] съществено се различава от старите религии и църкви, което ще принуди с течение на времето да се изработят нови понятия, когато говорим за нея. Но и без това в тази книга ни предстои да пуснем в обращение толкова голям запас от нови думи, че тук, още в самото начало, е за предпочитане да не прибъгваме към тяхното използване, а към описателното представяне на отличителните черти на онова, което би следвало да означава Розата на Света.

Това не е затворена религиозна конфесия, било то истинска, или фалшива. Това не е и международно религиозно общество, подобно на теософското, антропософското или масонското⁹, състоящо се като ек-

⁹ *Теософия* (букв. богопознание) – учение за възможността да се постигне Бог с помощта на мистична интуиция и чрез откровението, достъпно на посветените; Даниил Андреев тук има предвид теософските възгледи, свързани с дейността на Теософското общество, основано през 1875 г. от Елена Блаватская. *Антропософия* – учение, според което, ако развива своите скрити мистични способности за свръхчувствено възприятие, човек може да стигне до господство над природата; учение, основано от Рудолф Щайнер, който в началото на XX в. организира Всеобщото антропософско дружество. *Масонство* – религиозно-философско течение, съпроводено от създаването на „тайни ложи“, съществуващи и в наше време. – Б. пр.

лектичен букет от отделни цветчета верски истини, откъснати от всевъзможни религиозни ливади. Това е интеррелигия или панрелигия в този смисъл, че тя би следвало да се разбира като универсално учение, задаващо такава гледна точка към възникналите по-рано религии, при която всички те се оказват само отражения на различни пластове от духовната реалност, само различни нива на иноматериалните факти, само различни сегменти на планетарния космос¹⁰. Подобна гледна точка обхваща Шаданакар¹¹ като едно цяло и като част от божествения космос на вселената. И ако старите религии са венчелистчетата, то Розата на Света е цветето: с корен, стъбло, чашка и с цялата съвкупност от неговите венчелистчета.

Втората разлика е в универсалните стремежи на Розата на Света и в историческата им конкретност. Нито една религия с изключение на средновековния католицизъм¹² не си е поставяла за задача социалното преобразуване на човешкото общество. Но дори и папството, което упорито се е опитвало да ограничи феодалния хаос със стената на йерокрацията¹³, не е успяло нито да отслаби експлоатацията на бедни от богати, нито да намали с реформи социалното неравенство, нито да повиши общото благосъстояние. Впрочем едва ли би било справедливо да обвиняваме за това управляващата католическа йерархия: за подобни преобразувания тогава не е имало материални средства, нито икономически, нито технически. Не е случайно, че от паметивека, та чак до новото време световното зло се е усещало като нещо неунищожимо и вечно и католицизмът, подобно на останалите религии, всъщност се е обръщал най-вече към „вътрешния човек“, призовавал е към лично усъвършенстване. Но времената вече са други, вече има материални средства и заслугата на целия исторически процес, а не само на Розата

¹⁰ Под планетарен космос се разбира съвкупността от слоевете на различна материалност и различен брой пространствени и времеви координати, но непременно свързани със сферата на Земята като планета. Планетарният космос – това е земното кълбо с цялата сложност на материалните (а не само физическите) слоеве на неговото битие. Много небесни тела притежават подобни грандиозни системи. Те се наричат *брамфатури*. *Брамфатурата* на Земята се нарича Шаданакар. За тези понятия, както и за много други, употребявани тук за първи път или видоизменени поради вложения в тях нов смисъл, вижте краткия речник в края на книгата. – Б. а.

¹¹ За *Шаданакар* и *брамфатура* – вж. обяснението в предходния очерк. – Б. пр.

¹² През Средните векове с укрепването на папската власт станали възможни и нейните претенции за политическо влияние и утвърждаването на теократичните идеи, така например, при папа Иннокентий III (1198 – 1216) по-голямата част от католическа Европа фактически е била подчинена на неговата власт и едва в края на XIII в. политическото значение на папския престол започнало да намалява. – Б. пр.

¹³ Йерокрация – теокрация, власт на духовенството. – Б. пр.

на Света се състои в това, че сега тя може да гледа на социалните преобразувания не като на нещо външно, което е обречено на неуспех и не си струва усилията, а да ги постави в неразривна връзка с усъвършенстването на вътрешния свят на човека: засега това са два паралелно протичащи процеса, които би трябвало да се допълват един друг. Често се чува: „Християнството не успя“. Да, ако то вече беше окончателно отминало, можеше да се каже, че в социален и във всеобщо морален план то не е успяло. „Религията се провали.“ Да, ако религиозното творчество на човечеството се изчерпваше със създаденото досега, религията в този смисъл наистина не е успяла. Но засега е правилно да кажем само така: старите религии не са били в състояние да намалят социалното зло, тъй като не са разполагали с необходимите за това материални средства, а липсата на такива средства е предизвикало тяхното отрицателно отношение към всякакви подобни опити. Това е подготвило безрелигиозния период на цивилизацията. През XVIII век се пробужда социалната съвест. Най-сетне социалната дисхармония е усетена и осъзната като нещо недопустимо, оскърбително, което налага преодоляването ѝ. Което, разбира се, е свързано с това, че започват да се появяват липсващите за целта материални средства. Но старите религии не съумяват да проумеят това, не изявяват желание да се възползват от тази възможност, не изявяват желание да оглавят процеса на социалното преобразование и именно в тази инертност, в тази умствена ленивост, в тази идейна закованост и ограниченост се състои тяхната най-голяма вина. В това отношение религията се е дискредитирала със своята вековна безпомощност и не бива да се учудваме, че Европа, а след нея и другите континенти изпадат в противоположната крайност: преобразуване на обществото с чисто механични средства при пълен отказ от духовната страна на този процес. Няма защо, разбира се, да се учудваме и от резултата: сътресения, каквито светът не е виждал, мащаб на жертвите, какъвто не сме и сънували, и такова падение на морала, че и сега – през XX век, то изглежда на мнозина като някаква тъмна и трагична загадка. Върху старите религии в голяма степен пада отговорността за дълбочината и устойчивостта на последвалата безрелигиозна епоха, за духовната съдба на милиони хора, които в името на борбата си за справедлив свят се противопоставят като цяло на религията, с което изтръгват корените на своето битие от лоното на световната духовност. Обаче истинската религиозна дейност е един вид служене на обществото, а пък истинското служене на обществото е в същото време религиозна дейност. Никаква религиозна активност, дори монашеският подвиг не би могъл да се изолира от общото, от труда, чиято

цел е просветлението на света; както и никаква обществена дейност освен демоничната не може да не влияе за увеличаването на доброто в света, тоест да няма религиозен смисъл. Пулсът на социалната съвест, активното социално състрадание и сътържествуване, неуморните практически усилия за преобразуване на общественото тяло на човечеството – това е второто, което отличава Розата на Света от старите религии.

Третата разлика: динамиката на нейните възгледи. Религиите, които не са били чужди на представата за метаистория¹⁴, са юдаизмът и ранното християнство, но те са се опитвали духовно да осмислят текущия исторически процес само в отдалечени от нас, и при това непродължителни периоди от формирането си. В тези кратки, полузабравени епохи поразителните прозрения на Апокалипсиса¹⁵ са оставали скрити от очите на хората зад завесата от иносказания и недомлъвки; кодировката на образите позволявала всевъзможни тълкувания. Същинското осмисляне на историческия процес така и не се състояло. Малък и ограничен бил все още и историческият опит, географският кръгзор – нищожен, мистичният разум не бил подготвен за постигането на вътрешните закономерности на метаисторията и на изключителната сложност на Шаданакар. Но появата на Розата на Света е предшествана от епоха на хегемония на науката, разклатила до основи представата за вселената, за народите, за културите и тяхната съдба. Тя е предшествана и от нещо друго: от епохата на дълбоки социални колебания, епохата на революции и планетарни войни. Двата вида явления разместват психологическите пластове, които векове наред са били в покой. В почвата, разорана от железните зъби на историческите катастрофи, попадат семената на метаисторическото откровение. И малко по малко пред духовния взор се разкрива целият планетарен космос като непрекъснато променяща се система от различни светове, носещи се стремглаво към сияйната цел, одухотворяващи се и преобразяващи се от век на век, от ден на ден. Усеца се повеят на множество предстоящи епохи, всяка със своето неповторимо своеобразие, с неизменно борещите се в нея метаисторически начала. Задачата на Розата на Света се състои в това – да стане кръстница, умножаваща и тълкуваща това познание. Станала съборен мистичен разум на човечеството, тя ще осмисля историческия процес в неговото минало, настояще и бъдеще, за да може творчески да го

¹⁴ За метаисторията като основен метод при Даниил Андреев вж. очерка, поместен преди настоящия превод. – Б. пр.

¹⁵ Апокалипсис – Откровение на св. Йоан Богослов – последната от Новозаветните книги, съдържаща пророчества за времената и събитията, предшестващи Страшния съд. – Б. пр.

направлява. Ако изобщо можем да говорим за някакви догмати в нейното учение, то това ще е изключително динамична и многоаспектна догматика, способна на по-нататъшно обогатяване и развитие, на продължително усъвършенстване.

От казаното произтича и още едно, четвърто своеобразие на Розата на Света: перспективата от последователни, стоящи пред нея напълно конкретни и принципно осъществими духовно-исторически задачи. Посочвам още веднъж най-близките от тях: обединяването на цялата планета във Федерация от държави, начело на която стои контролираща морална инстанция; разпространение на материалните блага и високо културно въздигане на населението на всички страни; възпитаване на поколения с облагороден образ; обединение на християнските църкви и свободна уния с всички религии със светла насоченост; превръщане на планетата в градина, на държавите – в братство. Но това са само първоначалните задачи. Тяхното осъществяване ще разкрие пътя към решаването на още по-висши задачи: одухотворяването на природата.

И така: интеррелигиозността, универсалността на социалните стремежи и тяхната конкретност, динамиката на възгледите и последователността на световноисторическите задачи – това са чертите, отличаващи Розата на Света от всички религии и църкви на миналото. Безкръвността на нейните пътища, безболезнеността на нейните реформи, добротата и нежността в отношенията ѝ към хората, разпространяващите се вълни от душевна топлина – това са чертите, различаващи я от всички политико-социални движения от миналото и настоящето. [...]

Много, о, много проявления на религията се отнасят изцяло към нейните отминали стадии. Очевидно едно от тези проявления е, че тя властва над умовете със строго определени, аподиктично¹⁶ изразени, неподлежащи на развитие, статични догми. Опитът от последните векове и развитието на личността водят до това, че съществото на човека усеща условността и ограничеността на всяка догматика. Така че, колкото и адогматични да са тезисите на Розата на Света, колкото и да са проникнати от духа на религиозната динамика, твърде много хора ще се затруднят да ги приемат. Затова пък мнозина ще откликнат на нейния зов, тъй като по-скоро той ще е насочен не толкова към интелекта, колкото към сърцето, звучейки в гениалните творения на словото, музиката, театъра, архитектурата. Образите на изкуството са много дълбоки и многоаспектни, отколкото афористичните теософски или философските разсъждения. Те оставят много по-голяма свобода за въображението, предоставят на всеки да тълкува учението така, както е

¹⁶ Аподиктичен (στργц. ἀποδєκτικός) – безспорно доказан, неоспорим, несъмнен. – Б. пр.

по-органично и понятно именно според неговата индивидуалност. Откровението тече по много пътища и изкуството, ако не най-чистият, то поне е най-широкият от тях. Затова всички видове изкуства и прекрасният култ ще облекат Розата на Света със звучни и сияйни одежди. И именно поради това начело на Розата на Света най-естествено е да застане онзи, който е съвместил в себе си трите най-велики дара: дара на религиозното вестителство, дара на праведността и дара на художествената гениалност. [...]

На такъв деец ще се наложи да има работа с хиляди разнообразни проблеми; ще се изискват икономически, финансови, юридически и дори технически знания, опит и ерудиция. Но векът на аристотеловците отдавна е отминал; умовете с енциклопедичен обхват са немислими в наше време. И дейността на онзи, за когото говоря, ще е немислима, ако е откъсната от съборния разум, от Върховния събор. В нея ще вземат участие най-дълбоките умове – хора, които са врели и кипели в държавните дела, специалисти от всички области на знанието. Не енциклопедична ерудиция и не практичен стопански ум ще се изисква от върховния наставник, а мъдрост. Мъдрост, с която ще преценява хората от пръв поглед, с която дори в най-сложните въпроси веднага ще открива тяхната същност и която нито за миг не ще остане глуха за гласа на съвестта. Върховният наставник трябва да стои на такава морална висота, че любовта и доверието към него да заменят другите методи на управление. Принудата, насилието над чуждата воля ще са мъчителни за него; и той ще ги използва само в изключителни случаи. [...]

Но не е ли това теокрация? – Аз не обичам думата „теокрация“. Теокрацията е боговластие; да се прилага към каквито и да било обществени и държавни устройства, от гледна точка на атеиста е абсурдно, а от гледна точка на вярващия – кощунствено. Историята не познава и не би могла да познава никаква теокрация. Църковната държава на папите и далай ламите би следвало да се нарича не теокрация, а йерокрация, власт на духовенството. А това управление, за което аз говоря, е напълно противоположно на всякаква йерокрация: не църквата се разтваря в държавата, която я поглъща и господства от нейно име, а целият конгломерат от държави и целият сонм от църкви постепенно се разтварят във всечовешкото братство, в интеррелигиозната църква. И не висшите йерарси заемат креслата във висшите органи (законодателни, изпълнителни и контролни), а най-добрите представители на всички народи, на всички конфесии, на всички социални слоеве, на всички области на познанието.

Не йерокрация, не монархия, не олигархия, не република: нещо съвсем ново, качествено различаващо се от всичко, което е било досега. Това е световно народоустройство, стремящо се към освещаването и просветлението на целия световен живот. Не зная как ще го нарекат тогава, но работата не е в названието, а в същността. Същността му е труд в името на одухотворяването на човека, одухотворяването на човечеството, одухотворяването на природата.



Руските издания на *Розата на Света* от 2006, 2016 и 2017 г.

Глава 2

Отношение към културата

[...] Водеща област на културата в нашия век се явява науката. Научният метод на познание претендира за хегемония; затова настоящата глава започва с характеристиките на отношението на Розата на Света именно към научния метод. Налага се да кажем направо и без заобикалки: колкото и илюзии да са създавали в този смисъл ентузиастите на научния метод, той обаче никога не е бил, няма да бъде и не може да бъде нито единствен метод на познанието, нито единствен метод за овладяване на материята. Да не говорим за художествения метод, с който научният високомерно и неохотно дели сега своето първенстващо положение. Следва да напомним, че вече отдавна са заложили основите на тази методика на познанието и на овладяването на материята, чието усвояване е неразривно свързано с духовното самоусъвършенстване на човека, с просветляване на неговия морален облик.

В бъдеще дори са възможни такива исторически периоди, когато тази методика ще стане в известен смисъл водеща. Имам предвид не толкова дискредитираните вследствие на редица недоразумения понятия като магия и окултизъм, колкото понятието за духовна практика. Във всички високо развити религии съществуват различни системи и школи от този тип. Разработвайки с векове практическите начини за въздействието на волята върху организма на човека и върху външната материя, те водят човека до този резултат след продължителна нравствена подготовка и различни изпитания и са издигнали и издигат стотици, може би дори хиляди хора до това, което на прост език се нарича чудодействие. Тази методика, изключително трудоемка и предизвикваща силна ненавист у съвременните филистери, отделя един принцип, който е чужд на науката: усъвършенстването и трансформацията на собственото същество, вследствие на което физическият и ефирният слой на личността стават по-възприемчиви, еластични, по-послушни на волята, отколкото са те при нас. Този път води до такива на пръв поглед невероятни явления, като телесното преминаване през предметите на триизмерния свят, летенето във въздуха, ходенето по вода, мигновеното преодоляване на огромни разстояния, излекуването на смъртно болни и слепородени и накрая – до най-висшето и изключително рядко постижение – възкресяването на мъртвите.

Тук е налице овладяване на законите на нашата материалност и подчиняване на нисшите от висшите, които са все още неизвестни за нас. И ако през XX век повечето от нас изживяват целия си живот, без да се сблъскат с безспорни случаи на подобни явления, то от това следва не че подобни явления не съществуват и не това, че те са принципно невъзможни, а единствено, че условията на безрелигиозната епоха – културни, социални и психологически – до такава степен затрудняват изучаването и усвояването на тази методика (особено на Запад и още повече в страните от социалистическия лагер), че свеждат броя на подобни случаи до незначителни изключения. Някои наистина съдбоносни за човечеството събития, случили се преди около две хиляди години – за които ще стане дума по-нататък, – са причина за това, че привличането по този път на познанието и овладяването на материята не на единици, а на множество от хора се е оказало невъзможно. По-сетне психологическият климат на безрелигиозната ера все повече и повече е спъвал движението в тази посока. Днес усвояването на тази методика е затруднено до крайност, а в някои страни е практически невъзможно. Но нямаме основание да мислим, че този бавен и трудоемък път ще си остане завинаги така: арелигиозната епоха не е безкрайна – ние живеем в нейния край. Трудно е да си

представим нещо по-тромаво, по-несъвършено, грубо и жалко от постиженията на съвременната техника в сравнение с постиженията на методиката, за която говоря. Ако за нейното развитие и усвояване бяха хвърлени такива средства и такива неизброими човешки резерви, каквито сега поглъща развитието на научната методика, то панорамата на човешкия живот, на нашето творчество, знанията, общественото устройство и нравственият облик щяха да бъдат променени коренно. Психологическият климат на епохата на Розата на Света ще създаде такива благоприятни условия за развитието именно на тази методика, каквито не е имало никога досега. Но това е работа на бъдещето, и при това не твърде близко. А докато то не е станало настояще, на нас ни предстои да използваме предимно друга методика, значително по-несъвършена и не толкова ефикасна, но много достъпна на този етап.

[...] От тези, които ще бъдат начало на Съвета на учените и на самата Роза на Света, ще се изисква някакво ново психологическо качество за правилното решаване на тези проблеми: преодоляване в самите тях на господството на местните, все още толкова естествени културно-расови пристрастия до пълно национално безпристрастие. Колко усилия, каква авторитетност и дори жертвоготовност ще са нужни дори само за да отслабнат закостенелите антагонизми, например англо-арабският, руско-полският или турско-арменският! С какво поведение немците, англичаните, руснаците или американците ще заслужат да бъде забравена враждебността, която те са предизвикали към себе си у толкова много нации? Какви възпитателни средства ще са необходими, за да се унищожи комплексарското самолюбие, което пречи на много малки и средни нации да се отнасят дружелюбно към своите съседи и което прераства в агресивни мечти за постигане на собствено величие за сметка на чуждото? Но това е само едната страна на проблема. На много западни нации ще се наложи да изкоренят в себе си и най-малките следи от старото чувство на превъзходство над другите. На руснака ще се наложи да проумее, че неговата страна не е венецът на творението и че наистина не е по-добра от много други. Англичанинът ще е принуден да извърши гигантска вътрешна работа, за да се отърси от несъзнателното поставяне на интересите на жителите на Британските острови над интересите на народите на Индонезия или Танганайка. От французина ще се изисква умението да взема присърце интересите на Парагвай или Тайланд също така пламенно, както своите собствени. Китаецът или арабинът ще трябва да освободят сърцето и ума си от векове наред подхранваното някога основателно, а сега остаряло недоверие към европейците и да се научат да отделят на Белгия или Гърция

не по-малко внимание, отколкото на потребностите на Жехе¹⁷ или Судан. На жителите на латиноамериканските републики ще се наложи да се отучат от навика да се грижат само за себе си и да се оплакват, а да вземат участие в разпределението на световните блага, като отчитат нуждите на Афганистан, Камбоджа и дори Якутия. А гражданите на Съединените щати следва да си спомнят, че се смятат за християни и че християнството е несъвместимо със зверската ненавист към която и да било раса, било тя и черната. Трудно, трудно е – очевидно е, че е ужасно трудно, но избавлението от войните и тиранията е възможно единствено чрез това психологическо самопревъзпитание. И разбира се, никой не би могъл да се надява да вземе участие в работата на световните планиращи органи, ако не е осъществил спрямо себе си подобна операция. Ще се наложи да се учим дори на национална самопожертвователност: о, разбира се, не със своята кръв, не с живота на своите синове, а само с долари. Тъй като на най-богатите страни им предстои в известна степен да споделят своите ресурси с народите на Изтока и Юга, да ги споделят, при това безкористно, без всякакви надежди да направят от тази помощ успешен бизнес. Казано накратко, всеки, който е в ръководството на Розата на Света, трябва да се чувства преди всичко член на космическото цяло, след това – член на човечеството, и едва след всичко това – член на дадена нация. А не обратното, както са ни учили и ни учат и досега.

Тъй като общата цел на Розата на Света, по-точно – на този гигантски духовен процес, който е започнал преди хилядолетия и от който Розата на Света е само етап, та целта на този процес е просветлението на Шаданакар, а най-близката епохална задача – достойното за човека материално благосъстояние, обикновеното житейско благополучие и елементарната етика в човешките взаимоотношения да станат всеместни, като не изоставят нито един човек. Тезата за това, че на всеки човек без изключение трябва да бъдат обезпечени правото на труд, отдих, свободно време, спокойни старини, нормално жилище, ползване на всички демократични свободи, удовлетворяване на основните материални и духовни потребности, ще започне стремително да се изпълнява в живота. [...]

Жаждата за знания, която някога е тласкала изследователите да плават в непознати води, да се скитат из неизследвани континенти, ще ги изпрати първо – може би още преди настъпването на Розата на Света – в космоса. Но чуждите планети са негостоприемни; след няколко разузнавателни експедиции тези полети ще бъдат прекратени. И самата

¹⁷ Жехе (Джехол) – провинция в североизточната част на Китай. – Б. пр.

жажда за знание ще започне да променя своята насоченост. Ще се разработят системи на възпитание и разкриване в човешкото същество на потенциално заложените в него органи на духовното зрение, на духовния слух, дълбочината на паметта, способността за произволно отделяне на вътрешните, нематериални структури на човека от неговото физическо тяло. Ще започнат странствания из нематериалните светове, в разкриващите се слоеве на Шаданакар. Това ще бъде векът на магелановците на планетарния космос, на колумбовците на духа. [...]

Именно във факта, че личността съдържа единородни с Божеството способности за творчество и любов, се заключава нейната абсолютна ценност. Относителната ѝ ценност зависи от стадия, който достига по своя възходящ път, от това колко усилия – нейни собствени и провиденциални – изразходва за достигането на този стадий, както и от това до каква степен тя проявява в живота своите способности за богосътворчество и любов. [...]

Старите религии са измервали относителната ценност на личността със степента на изпълнените от нея на предписания на даден религиозно-нравствен кодекс. Религиите с аскетичен характер са смятали светостта за най-висшата степен, разбирайки я като най-чист образец на иноческо служене или на мъченичество за вярата. При това любовта е отстъпвала на втори план. Иноческият или мъченическият подвиг се е извършвал не по силата на любовта към хората и към всичко живо, а поради жаждата за единение с Бога и избавяне от посмъртните мъки. Разбира се, тук имам предвид доминиращото направление, преобладаващото настроение, а не образите на такива изумителни дейци, апостоли на любовта като св. Франциск¹⁸, Рамануджа¹⁹ или Миларепа²⁰. Колкото и чудовищно да ни се струва, но дори вечните мъчения на грешниците в ада не са предизвикали у повечето адепти на тези религии стремежа към това да разяснят природните закони, в това число и закона за възмездие или кармата. На тях им се струвало, че вечното въз-

¹⁸ Св. Франциск Асизки (Sanctus Franciscus Assisiensis, 1181/1182 – 1226) – италиански римокатолически монах и религиозен деец. Роден в Асизи в заможна семейство. През 1206 г. се отказва от богатството, напуска семейството си и се посвещава на „светата бедност“ като най-съвършената форма на любов към Бога. Основава братството на миноритите („по-малки братя“), по-късно преобразуван в Орден на францисканците. Имал огромен морален авторитет. Канонизиран е през 1228 г. – Б. пр.

¹⁹ Рамануджа – индийски религиозен мислител (XI в.), основател и ярък представител на вишища-веданта – разновидност на веданта. – Б. пр.

²⁰ Миларепа Шепа Дордже (тиб.: Ми ла рас па шес па рдо рдже 1052 – 1135) – тибетски будистки учител (лама), знаменит йогин – аскет. Той е автор на прочутия сборник, известен днес като *100-те хиляди песни на Миларепа*. – Б. пр.

мездие за временно нарушение е справедлив акт на Божеството или във всеки случай (както е в брахманизма) е неоспорим и абсолютно непреодолим закон. Буда е горял като свещ от огъня на състраданието, но той е учил само на това как да се изтръгнем от кръга на железните закони на света, а не на това как да ги проявим и преобразим. Що се отнася до творчеството, то монадната му вроденост изобщо не се е осъзнавала, дори не е съществувала като понятие, а на конкретните видове творчество, достъпни за човека, не се е придавало значение, като се изключи религиозното творчество в тесния смисъл на думата: духовната дейност, богословието, проповедничеството, храмовото строителство, култът.

Другите религии, които не били склонни към аскетизъм, като исляма и протестантизма, видоизменили този идеал, разширили го и заедно с това го принизили, правейки го по-достъпен, по-народен, свеждайки го до изпълнението на няколко заповеди за отношението към Бога, към държавата, към най-близкото обкръжение, към семейството и накрая – към себе си. Налага се да повторим, че нито тази, нито другата група религии не е поставяла пред никого задачата да се преобразува обществото, а още по-малко – природата. [...]

Учението на Розата на Света показва абсолютната *ценност* на личността, на нейното божествено първородство: правото на освобождаване от гнета на бедността, от гнета на агресивните общества, правото на благополучие, на всички видове свободно творчество и популяризиране на това творчество, на религиозни търсения, на красота. Правото на човека да живее в благоденствие и да ползва благата на цивилизацията, е вродено негово право и то само по себе си не изисква отказ нито от свободата, нито от духовността. Да се твърди, че сякаш тук се съдържа някаква съдбоносна дилема и че за постигането на тези толкова естествени, подразбиращи се по презумпция блага е необходимо да се жертват личната духовна и социална свобода, означава да се въвеждат хората в заблуждение.

Учението ще укаже и *задължението* на личността: последователното разширяване на сферите на това, което обхваща нейната любов; увеличаването, умножаването и разясняването на това, което се създава от нейното творчество. По този начин творчеството се оказва и право, и задължение. Аз и досега не мога да разбера защо тази наистина божествена способност на човека не е срещнала необходимото отношение в нито една от старите религии освен в някои форми на многобожие, главно в елинското. Струва ни се, че единствено в Елада са умеели да боготворят не само произведенията на изкуството, но и самата творческа способност, именно творческата, а не производителната, както е

при другите форми на политеизъм, и дори да увенчават с апотеоз великите дейци на изкуството. Печалното и странното е, че след залеза на Елада творческият дар престава да привлича вниманието на религиите, не се е осмислял повече нито онтологично, нито метафизично, нито мистично. Под влияние на едностранчиво разбираната семитска идея за това, че след шестте дни сътворение настъпило успокояване на Божествения творчески дух, богословската мисъл е предпочитала да заобиколи дори въпроса за по-нататъшното творчество на Самия Бог и изреченото от Божеството и записано в Откровението на Йоан: „Ето, всичко ново творя“²¹, си е останало самотна фраза, самотно прозрение. Към човешкото творчество пък се е формирало и твърде подозрително отношение – сякаш горделивостта, в която може да изпадне човекът творец, е много по-опасна и по-гибелна, отколкото творческото безплодие. За съжаление, не по-малко печална гледна точка към творчеството на човека се е наложила и в религиите с индийски корен. [...]

Във всеки случай творчеството, както и любовта, не е изключителен дар, познат само на избраните. Избраните познават праведността и светостта, героизма и мъдростта, гениалността и таланта. Но това е само разкриване на потенциите, заложен в във всяка душа. Неизмерими дълбини на любовта, непресъхващи извори на творчество бушуват отвъд прага на съзнанието на всеки от нас. Религията на бъдещето ще се стреми да разруши тази преграда, за да даде възможност да се сдобием с живителните води тук, в живота. Във възпитанието от нея поколения ще се разкрие творческото отношение към всичко и самият труд няма да е бreme, а проява на неутолимата жажда да се създава нещо ново, да се създава нещо по-добро, да се твори нещо свое. Всички последователи на Розата на Света ще се наслаждават на творческия труд, обучавайки на тази радост децата и юношите. Творчество във всичко: в словото и в градостроителството, в точните науки и в градинарството, в украсяването на живота и в неговото улесняване, в богослужението и в изкуството на мистериите, в любовта между мъжете и жените, във възпитанието на децата, в развитието на човешкото тяло и в танца, в просветляването на природата и в играта.

Защото освен демоничното всяко друго творчество, което се извършва заради самото себе си и в свое име, е богосътворчество: чрез него човек се издига над самия себе си, обожествявайки собственото си сърце и сърцата на другите.

В смисъла на личното духовно усъвършенстване повечето от хората вървят по бавния и широк път. Този път преминава през брака и ражда-

²¹ Откр. 21: 5. – Б. пр.

нето на децата, през различните форми на дейност, през пълнотата и пъстротата на житейските впечатления, през житейските радости и насади. Но съществува и Тесен Път²²: той е следван от онези, които носят в душата си особен дар, изискващ крайно самоограничение: дара на светостта. Не са прави религиозните учения, които смятат Тесния Път за единствено правилния или най-висшия. И също толкова са неправи обществените и религиозните системи, които напълно го отричат и издигат прегради пред онези, които се чувстват призвани именно за този път. Едва ли в ерата на Розата на Света ще има много манастири; но те ще съществуват, та всеки, гонен от духовната жажда да поеме по Тесния Път, да може да работи за разкриването на онези способности на своята душа, които се нуждаят от многогодишен труд сред тишина и уединение. Ако човек тръгва по Тесния Път от страх пред възмездие или поради мечти за лично, себелюбиво, затворено общение с Божеството, неговите победи нямат полза. Никакво Божество, даряващо като награда на своите верни поклонници блажено съзерцаване на собственото му величие, не съществува. Съзерцаването на висшите сфери е *излизане на личността от себе си* и приобщаване с Единното, обхващащо всички монади и съграждащо целия свят. Затова последователят на Розата на Света може да бъде заставен да тръгне по Тесния Път не от духовен егоизъм, не от жажда за лично спасение с хладно безразличие към другите, а от разбирането, че по Тесния Път се разкриват такива дарове, с които уединеният праведник ще помага на света много по-действено, отколкото стотици живеещи в света, и които след смъртта му ще станат такава сила, че пред нея ще се преклонят даже могъщите демонични йерархии.

Няма никаква нужда от страшни клетви, които да съпровождат постригването. Няма основание, за да се осъжда и хули онзи, който след години напусне пътя. Пристъпващият отначало ще дава само временен обет: за три години, за пет, за седем. Едва след успешното завършване на тези етапи той, ако желае, ще получи правото да даде обет за по-продължителен срок и дори тогава няма да го измъчва и угнетява съзнанието за безвъзвратност, подозрението за непоправима грешка, пораждащо отчаяние и бурни припламвания на неизживяното: той ще знае, че след изтичането на срока е свободен да се завърне в света, свободен е да избере всякакъв начин на живот, всякаква работа, свободен е

²² Има се предвид пътят на строго следване на Евангелието: „Влезте през тесните врата; защото широки са вратата и просторен е пътят, който води към погибел, и мнозина са, които минават през тях; защото тесни са вратата и стеснен е пътят, който води в живота, и малцина ги намират“ (Мат. 7: 13 – 14). – Б. пр.

да има семейство, деца и не заслужава ничие порицание, нито пренебрежение. [...]

Ще дойде време, когато етическото и естетическото ниво на обществото и на самите дейци на изкуството ще станат такива, че ще отпадне всякаква необходимост от каквито и да било ограничения, а свободата на изкуствата, литературата, философията и науката ще стане целокупна. Но между момента, в който Розата на Света ще поеме контрола над държавите, и епохата на това идеално състояние ще изминат няколко десетилетия. Не от мъдрост, а от юношеска незрялост би могла да се появи мисълта, че обществото сякаш вече е достигнало тези висоти на развитие, когато абсолютната свобода не би могла да породи фатални, непоправими злоупотреби. В началото ще трябва да се делегира на местните филиали на Световния художествен съвет – наред с другите по-приятни функции – и онзи единствен контрол, през който ще преминава художествената творба, преди да бъде обнародвана. Това ще бъде – дано читателят не се обиди заради шегата – лебедовата песен на цензурата. В началото, когато националните антагонизми и расовите предразсъдъци още няма да бъдат изкоренени, а агресивните организации все още ще разчитат на тези предразсъдъци, ще трябва да се налага забрана върху всяко пропагандиране на вражда между едни или други групи от населението. [...]

Общочовешката култура възниква едва сега; до днес ние сме виждали като напълно оформен феномен само културата на отделните свръхнароди – тоест на такива групи от нации, които са обединени от съвместно изгражданата своеобразна култура. Но всяка от тези култури, развиваща се в нашето триизмерно пространство, в никакъв случай не изчерпва с това сферата, в която пребивава. Тези, които тук са създавали такава култура, продължават творчеството си и след смъртта – творчество, разбира се, променено съобразно с различните условия на онзи свят или на онези светове, през които преминава душата на човека творец. Възниква представата за многомилionни съобщества от подобни души, за небесни страни и градове, властващи над всеки от свръхнародите на света, и за Аримоя²³ – сега възникващата в небесната страна общочовешка култура.

Такъв принцип на отношение към културата е нов и необичаен. Справедливо е дори да отбележим, че при по-нататъшното задълбочаване и детайлизация той ще прерасне в обширна митологема само ако под думата „мит“ не сме свикнали да разбираме нещо, което не се основава на никаква реалност. В случая е тъкмо обратното: става дума за

²³ За обяснението на Аримоя вж. очерка на Н. Нейчев за Д. Андреев, публикуван в настоящата книжка. – Б. пр.

реалност от колосален мащаб, която се отразява в подобна митологема принизено и неясно, но все пак се отразява. [...]

Глава 3

Отношение към религиите

[...] *Истинни* ние наричаме онези теории или учения, които според нас изразяват в неизопачена представа даден обект на познанието. В точния смисъл на думата истината е неизопаченото отражение в нашето съзнание на някакъв обект на познанието. И колкото обекти на познанието съществуват в света, толкова истини могат да съществуват.

Но обектите на познанието са познаваеми *от нас*, а не *от самите себе си*. Следователно истината за който и да е обект на познанието, познаваем от нас, трябва да се смята за *относителна* истина. *Абсолютната* истина е отражение на такъв обект на познанието, който всеки субект познава „в себе си“. Такова познание е принципно възможно само тогава, когато е снето противопоставянето между обект и субект; когато субектът на познанието се отъждествява с обекта. [...]

Както бе показано по-горе, Абсолютната истина е достойние само на Всезнаещия Субект. Ако пък такава истина беше притежание на някакъв човешки субект, например на колективното съзнание на конкретна историческа църква, тогава това би се разкрило обективно в безусловното всезнание на колективното съзнание. И фактът, че нито един човешки колектив и нито една личност не притежава такава всезнание, за сетен път показва безпочвеността на претенциите на което и да било учение за абсолютната истинност. Ако някога на представителите на Розата на Света им хрумне да претендират за абсолютна истинност на нейното учение, това би било също толкова безпочвено и нелепо.

Но също толкова безпочвено и нелепо е твърдението, че всички учения или някое определено учение е *лъжливо*. *Напълно лъжливи* учения няма и не може да има. Ако се породи мнение, лишено дори от капчица истинност, то не би се превърнало в учение, тоест предаден на някого сбор от представи. То би си останало собственост на този, който го е създал, което се и случва например с философичните и псевдонаучни теории на някои душевноболни. Лъжливи в строгия смисъл на думата могат да бъдат само отделните *частни* твърдения, на които земната светлина от частноистинните тезиси, съседстващи си в обща система, е способна да придаде илюзията за истинност. Обаче съществува известно съотношение между количеството и тежестта на частноистинните и лъжливите тезиси, при което сумата на лъжливите започва да

обезценява и трошицата истина, съдържаща се в дадено учение. Понататък следват учения, в които лъжливите твърдения не само обезценяват елемента на истинност, но привеждат цялата система в категорията на отрицателните духовни величини. Подобни учения е прието да се наричат учения на „лявата ръка“²⁴. [...]

Действително е възможно въз основа на телеологията на историята да се построи определена класификация на религиите, която би позволила да се отделят високо развитите религии в отделна група и така би ни убедила, че има тезиси, утвърждавани, макар и с различна степен на чистота и сила, от всички религии в тази група. Към тях принадлежат: тезисът за единство на Бога, за множествеността на различните духовни йерархии, за множествеността на различните светове, за безкрайната множественост на формиращите се монади, а също така и за съществуването на някакъв общ нравствен закон, който се характеризира със земно или задгробно възмездие за извършеното от човека в неговия живот. Във всичко останало, та дори и в тълкуването на изброените току-що общи тезиси митовите или си противоречат един на друг, или говорят за нещо друго. [...]

От стотиците възможни примери ще взема засега само един, но изключително ярък: идеята за превъплъщението²⁵. Дълбоко присъща на индуизма и будизма, съществуваща и в езотеричния юдаизъм (кабалата), тази идея се отхвърля от ортодоксалното християнство и от исляма. Следва ли обаче от тази „невсеобщност“ на идеята да смятаме, че тя представлява расова или стадиално-културна аберация на индийското съзнание? Работата е в това, че при съгласуването на тезисите на различните религии е необходимо преди всичко да се научим да отсяваме главното от второстепенното, общото от частното. „Общото“, главното на всеки тезис се състои в *сметата* на идеята, проявяващо изключителна устойчивост във времето: попаднало в почвата на различни култури, то дава различни кълнове – различни варианти на даден тезис. Ако в историята въобще съществува телеологична насоченост, то, разбира се, тази насоченост би следвало да проличи преди всичко в битието именно на

²⁴ В индуисткото богословие ученията на „лявата ръка“ са тези, които водят до безнравствени постъпки; лявото е противоположно на дясното и според древните представи се намира от страната на „некръстената“ ръка. Съответно противоположни на науките на „лявата ръка“ са, разбира се, науките на „дясната ръка“ (за това вж. по-нататък). – Б. пр.

²⁵ Идеята за превъплъщението на душата от едно тяло в друго, в това число в животни и дори в растения, е присъща на редица ранни религии и получава особено развитие във философско-религиозните традиции на Индия; тя е присъствала и в Древна Гърция (орфизма, питагорейството); средновековното религиозно-мистическо юдаистично учение – кабалата, също допуска преселение на душите. – Б. пр.

такива устойчиви духовни семена – в широко разпространените, изповядвани от милиони съзнания *фундаменти на идеята*.

Семето на идеята за превъплъщението се състои в учението за някакъв аз, извършващ своето космическо формиране или на известна част от себе си по степените на последователните съществувания в нашия физически свят. Всичко останало: духовно-материалната природа и структурата на превъплъщаващото се, едно или друго превъплъщение съобразно със закона на кармата, разпространяването на принципа на превъплъщението също и върху света на животните или отричането на такова разпространение – всичко това са само варианти, разновидности на основната идея. И е разбираемо, че в тези варианти и детайли е възможно повече и по-често да се сблъскваме с аберации, отколкото с нейното семе, за чието възприемане телеологическите сили са работили в индийския народ векове наред, изразходвайки неимоверен труд, за да се изтъни у мнозина от неговите представители границата между дневното съзнание и дълбинната памет – хранилището на спомените за пътищата на душата до момента на нейното последно въплъщение. До голяма степен погрешността на религиозните догмати се съдържа не в тяхното съдържание, а в претенцията им за това, че утвърждаваният от догмата закон има всеобщо, универсално, космическо значение, а утвърждаваният от догмата факт трябва да се изповядва от цялото човечество, тъй като без това сякаш не би имало спасение. Всичко изложено дотук ни води до признаването на истинността на този духовен опит, който се е отлял в идеята за превъплъщението: да, този път на формиране има основание; нищо принципно неприемливо за християнството или за исляма в същността на тази идея *няма* освен може би в това, че относно идеята за превъплъщението не са стигнали до нас никакви изказвания от основателите на християнството и на исляма (което впрочем само по себе си нищо не доказва, тъй като в Евангелието и Корана е попаднало, както е известно, далеч не всичко, което те са говорили). Но от това в никакъв случай не следва, че сякаш пътят на превъплъщението е единствено възможният, единствено реалният път за развитието на индивидуалния дух. Обработено в такава насока, за да постигне този вид на пътя, съзнанието на индийския народ, както често се случва в подобни случаи, е абсолютизирано своето откритие и е останало глухо за възприемането на други видове пътища за развитие. Същото се е случило с еврейския и арабския народ, но с противоположен знак: възприемайки истината за друг път на развитие, при който въплъщаването във физическия слой се извършва еднократно, съзнанието на тези народи също толкова неправомерно е абсолютизирано този втори вид път.

За това спомага и представата, че в различните човешки метакултури може като цяло да преобладава един или друг тип. В резултат между двете групи световни религии е възникнало разногласие, изглеждащо неразрешимо. В действителност обаче тези две антагонистични идеи са истинни в основата си, фиксирайки два от възможните видове път, и за снемането на това „противоречие“ не се изисква нищо освен отказ на всяка от страните да претендира за универсална изключителност на своята идея. [...]

Сега виждаме втората историческа и психологическа причина за дълбочилите се разногласия между вероученията: неправомерното отхвърляне на чуждото твърдение единствено с основанието, че не разполагаме с положителни данни по този въпрос. [...]

Значително по-голяма сложност се явява основното противоречие между християнството и другите религии: твърдението за божествеността на Исус Христос като догмат, почитането Му като възплъщение на една от ипостасите в Троицата. Всеизвестно е, че останалите религии или се съгласяват да признаят Исус за един от пророците, или Го игнорират, понякога дори енергично отричайки Неговата провиденциална мисия. Християнството пък от своя страна, като се опира на думите на своя Основател за това, че никой не идва при Отца по друг начин освен чрез Сина, отхвърля възможността за спасение на всички нехристияни.

Струва ни се обаче, че ще избегнем много недоумения и груби прилизавания на идеята, ако във всичко казано от Христа, което е стигнало до нас, вникваме, задавайки си въпроса: дали Исус в дадения случай е говорил като личност, като конкретно историческо лице, живяло в едичия си страна от едичия си до едичия си дата, или пък чрез Неговия разум и уста се трансформира в човешки думи гласът на Бога, който Той чува в себе си. Всяко изказване на Христа изисква да бъде разглеждано именно от такъв ъгъл: като Вестител на истините от духовния свят ли говори Той в дадения случай, или пък като човек. Невъзможно е да си представим, че във всички мигове на своя живот Исус е говорил само като Вестител и никога – просто като човек. Едва ли подлежи на съмнение, че в Неговото скръбно възклицание на кръста: „Боже Мой, Боже Мой, защо си Ме оставил?“²⁶, се отразява мъката на един от онези мигове, когато той, Исус, човекът, преживява трагедията на изоставеността, трагедията на прекъснатата връзка на своето човешко аз с Божествения Дух; а в учението Му, изложено на Тайната

²⁶ Мат. 27: 46; Марк. 15: 34. – Б. пр.

вечеря²⁷, през цялото време се чува как местоименията от първо лице предполагат Бог Син, Световния Логос. На такова разделяне на изказванията на Христа на две групи следва да се подложат всички Негови думи, запазени в Евангелието. Съвършено очевидно в този случай е, че думите Му за това, че никой не идва при Отца по друг начин, освен чрез Сина²⁸, следва да се разбират не в този принизен, тесен, плътски и безжалостен смисъл, сякаш няма да се спаси нито една човешка душа, освен ако не е християнска, а в този величествен, наистина духовен, космически смисъл, че всяка монада, изпълнила се докрай, се потапя в глъбината на Бога Син, Сърцето и Демиурга на вселената, и само чрез този окончателен акт се завръща към своя извор, към Бога Отец, тайнствено отъждествявайки се с Него и с цялата Пресвета Троица.

Един от най-видните дейци на религиозно-философската индийска общност Брахмо Самадж, Кешуб Чандра Сен²⁹, е изрекъл твърде дълбока мисъл: той казва, че мъдростта на индуистите, кротостта на будистите, мъжествеността на мохамеданите – всичко е от Христа. Очевидно под това име той разбира в дадения случай, разбира се, не историческата личност на Исус, а Логосът, изразил Се преди всичко, но не само, чрез Исус Христос. В тази идея според мен се напипва пътят към такава гледна точка, в която могат да постигнат взаимно разбиране християните и много от теченията на източната религиозност.

Струва ми се също, че някои от изразите, вкоренени в християнското богословие и почти механично повтаряни от нас, които се явяват неприемливи за другите вявания, се нуждаят от преразглеждане и уточняване. Как да разбираме например думата „въчовечаване“ по отношение на Исус Христос? Нима ние и досега си представяме, че Логосът на вселената се е облякъл с определена човешка плът? Нима можем да допуснем, че по пътя на телеологичната подготовка от поколение в поколение е бил създаден, така да се каже, телесен инструмент, индивидуален физически организъм, човешки мозък, способен да помести Разума на вселената? Ако това е така, то наистина следва да предположим, че Исус още приживе е притежавал всезнание, което не се съгласува с фактите от евангелската история и с Неговите собствени

²⁷ Иоан. 13: 34. „Нова заповед ви давам, да любите един другиго; както ви възлюбих, да любите и вие един другиго“. – Б. пр.

²⁸ Иоан. 14: 6. „Каза му Исус: Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“. – Б. пр.

²⁹ Брахмо Самадж (Обществото на Брахма) – религиозно реформаторско общество, организирано през 1828 г. от Рам Мохан Рой (1772 – 1833), проповядващо универсална религия, която да синтезира индуизма, исляма и християнството; Кешуб Чандра Сен (1838 – 1884) е оглавявал обществото. – Б. пр.

думи. Не е ли непоносима за нас тази диспропорция в мащабите: сближаването на максималистичния смисъл на космическите категории с категориите на локално-планетарното, тясно човешкото? И тя е непоносима не поради това, че *превишава* границите на нашето разбиране, а обратно, защото в нея е твърде очевиден начинът на мислене от определен, отдавна отминал културен стадий, когато вселената се е смятала за милиарди пъти по-миниатюрна, отколкото е в действителност, когато се е вярвало, че е реално възможно върху земята да падне твърдият небесен свод и да се изсипе ужасен град от звезди, откъснали се от куките, на които са били окачени. Не би ли било по-точно да говорим не за въчовечаването на Логоса в съществото на Исус Христос, а за изразяването Му чрез Него при посредничеството на великата богородена монада, станала Планетарният Логос на Земята? Ние наричаме Христа *Слово*. Но нали говорещият не възплъщава, а именно се *изразява* в слово; Бог не се възплъщава, а Се изразява в Христа. Именно в този смисъл Христос е наистина Слово Божие. А ако това е така, то отпада още една от пречките пред споразумяването на християнството с някои от другите религиозни течения. [...]

Още един пример. Откакто съществуват, християнството и ислямът продължават да се борят с това, което те наричат езичество. От векове човечеството е просмукано от идеята за непримиримостта и несъвместимостта между монотеизма и многобожието и тя се е превърнала в своего рода аксиома. Изследването защо и как е станало това, би ни отклонило твърде много. Главното е в друго: на какво основание религиите от семитския корен, утвърждаващи битието на духовните йерархии и още през Средните векове до детайли разработили учението си за тях – ангелологията и демонологията, – ограничават многообразието на тези йерархии до онези няколко, които са били включени в средновековните схеми? Наистина ли съществува макар и сянка на последователност в техния принципен отказ от всякакъв опит, свързан с духовните йерархии?

За това няма никакви категорични свидетелства освен позоваването отново на мълчанието в Евангелието и Корана. Именно поради липсата на сериозни основания през първите векове християнството да бъде подложено на всеобщо отрицание, църквата не толкова е отричала боговете на олимпийския пантеон, колкото ги е отъждествявала с демоните и бесовете от семитските канонизирани текстове. При това въпреки очевидността е бил игнориран характерът на тези божества, в който е отразено политеистичното духовопознание, и произволно са им били приписвани принизяващи и опорочаващи черти или пък умишлено е бил подчертаван твърде антропоморфният елемент, привнесен в тези

представи от субекта на познанието – политеистичното човечество, и запазен по това време само в техните нисши, простонародни варианти. Сякаш признаването на действителното битие на природните йерархии, на великите стихии³⁰ или на духовете народоводители би могло да разколебае единството на Бога – Твореца и основателя на вселената, извора и устието на световния поток на живота – повече, отколкото признаването на другите Му прекрасни деца – ангелите и архангелите, а също така и на тези демони, за които се говори в канонизираните учения на Библията!

За съжаление, това старо недоразумение не е изяснено и досега: от античното многобожие отдавна нищо не е останало, но ожесточената, тесногърда, лишена от всякаква мъдрост нетърпимост се проявява всеки път, когато християнските църкви или поне онези, които говорят от тяхно име, се случва да изкажат своето мнение по въпросите на индуистите, китайските, японските, тибетските системи. Също толкова нетърпими са и двете други религии от семитския корен. Тук е налице типичен случай на различаване на религиите по хоризонтала: без да си противоречат една на друга по същество, без да се сблъскват една с друга в необозримия духовен космос, християнството и индуизмът, будизмът и ислямът, юдейството и религията шинто говорят за различни неща, за различни, така да се каже, духовни страни, за различни сегменти на Шаданакар; човешката ограниченост тълкува това като противоречия и обявява едното от ученията за истинно, а останалите – за лъжливи. „Ако Бог е един, то другите богове са, така да се каже, самозванци: това са или бесове, или игра на човешкото въображение.“ Каква детинщина само! Господ Бог е един, но боговете са много; изписването на тази дума в руския език ту с голяма, ту с малка буква достатъчно ясно говори за различното съдържание, вложено в нея при двата случая. Ако употребата на тази дума в различни смисли плаши някого, то нека той да я замени, когато говори за политеизма, с някакви други: „велики духове“, „велики йерархии“, но от това нищо няма да се промени, освен ако не смятаме, че употребата на думата „дух“ би могла в някои случаи да доведе до недоразумение, тъй като много от тези богове всъщност не са духове, а могъщи същества, имащи материална възплътеност, макар и в други, трансфизически слоеве на битието.

Всички тези основаващи се на недоразумения разногласия между религиите извикват в паметта ми едно сравнение, което някога срещнах в религиозната литература, макар и да не помня точно къде: как няколко пътешественици се изкачвали по една и съща планина от различни

³⁰ За стихиялите вж. обяснението в очерка. – Б. пр.

страни, разглеждали и изследвали различните ѝ склонове, а след като се завърнали, започнали да спорят за това кой е видял реално съществуващото, а кой – капризите на собственото си въображение; при това всеки твърдял, че планината е именно такава, каквато тя е била от неговата страна, а свидетелствата на другите пътешественици за другите ѝ страни били лъжливи, абсурдни и се явявали клопка за човешките души. Следователно първият извод, който произтича от съпоставката на религиозните разногласия, се съдържа в начина за отстраняването на тези от тях, които се основават или просто на недоразумение, или на несъвпадането на обекта на религиозното познание в различните раздели на опита, тоест налице са противоречия „по хоризонтала“.

Обаче не само политеизмът, но и анимизмът, и праанимизмът не се изчерпват със смътни, случайни, субективни образи, възникващи в съзнанието на първобитното човечество: трансфизическата реалност стои и зад тях. Провидението именно затова е Провидение, защото то никога не е оставяло народите и расите да бъдат играчка на фантазми и илюзии, без да им даде каквато и да било възможност да се докоснат до висшата реалност. Не Бога, а тъмната злостна сила би се наложило да признаем за истинския ръководител на човечеството, ако приемем, че в продължение на десетки хиляди години на първобитното човечество е била отказвана всяка възможност да преживее нещо духовно или най-малкото иноматериално, да се докосне до нещо друго освен до физическия свят и до собствените си фантазмагории. Нека е така, но с какво може духовният опит на „дивака“ да ни обогати – нас, стоящите в сравнение с него на толкова висока степен на духопознанието? Ами именно с това, което е било постигнато тогава, в онази среда, с онази неповторима психика, но което не се е предало по линия на приемствеността, изгубило се е и не е било възприето в съкровищницата на последващите форми на духопознанието. Специалното изследване на магическите представи и на опита на паралогическото мислене би помогнало от такава гледна точка не само за „реабилитацията“ на съществени моменти от тези древни вяравания, но също така би им намерило място в започналия да се формира сега синтетичен религиозен мироглед. Например би се изяснило, че представите на австралийското племе арунта³¹ за единната жизнена субстанция, преливаща се в материята непрестанно и повсеместно, от едно същество – в друго, от един предмет – в друг (а в такива представи се съдържа всъщност цялата религия на това племе), е най-древното откровение на човечеството за трансфизическия космос:

³¹ Арунта е неголямо австралийско племе, което в края на XIX в. е наброявало няколкостотин души. – Б. пр.

това е най-живото, най-яркото, най-безусловното от когато и да било по-късно преживяване на единната жизнена сила; австралийците са я кръстили арунгвилт, високоразвитият брахманизъм я нарича прана³², а как ще я нарече след двадесет или тридесет години световната наука – предстои ни да узнаем.

Това разногласие – утвърждаването на тезиса за арунгвилт-прана³³ в древните вярвания и отхвърлянето му от повечето по-късни религиозни учения – може да се разглежда като стадиялно разногласие, разногласие „по вертикала“, разногласие между различни степени на религиозното познание. Но и тук се натъкваме на същата грешка, на същия неправилен подход към чуждия опит, с който се запознахме, разглеждайки въпроса за отричания от исляма култ към светиите или на идеята за Троичността. И тук във всички доводи, които се привеждат срещу древното откровение, се крие все същият наивен начин на мислене: авторитетните за мен канонизирани текстове нищо не говорят за арунгвилт-прана; следователно тя не съществува. Този начин на мислене е опасен най-малкото поради това, че в такъв случай ще се наложи да отречем реалността не само на арунгвилт-прана, но и на радиовълните, и на елементарните частици, и на много от химическите елементи, и на галактиките, и дори на планетата Уран например, тъй като за всичко това каноничните текстове пазят пълно мълчание.

Така става ясно и още нещо: крайно необходимо е да вземем под внимание това, което не е било отчетено в епохата на формирането на старинните, така да се каже, класически конфесии – опита на първобитното духопознание, а също и онова, което не е било зачетено поради самия ход на нещата: опита от многовековната еволюция на религиите на всички континенти, опита на световната история, опита на науката. Материалът, сумиран от тези видове опит, ни учи да подхождаме динамично към всички догмати и тезиси като към отделни звена от веригата на религиозно-историческото развитие и да съумяваме да го разслоим на два и дори на три пласта. Най-гълбинният пласт е *основата на идеята*, съдържаща относителната частна истина. Другият пласт е специфичната окраска, разработката, детайлизацията на идеята в такава сте-

³² Прана (санскр. – дихание) – термин в индуистката религия, означаващ жизнената сила; прана е близка също до понятието „световна душа“, с която тя се стреми да се съедини. – Б. пр.

³³ Впрочем, ако Евангелието не говори направо за арунгвилт-прана, затова пък то подробно разказва дълга поредица от случаи, когато Христос и по-късно апостолите са се ползвали от тази същност. Напълно непонятно е как биха могли християнските ортодокси да обяснят същността на този inomaterialен механизъм, който са използвали извършителите на чудесните изцеления, ако отрекат наличието на жизнената сила, разлята във всичко и навсякъде. – Б. а.

пен, в която е *оправдан* нейният индивидуален, расов или епохален аспект, тъй като именно такъв и само такъв расов или епохален душевен строй е дал възможността на определен народ изобщо да възприеме тази идея. Най-външният, третият пласт, е обвивката, аберациите, неизбежното замъгляване на човешкото съзнание, през което прониква светлината на откровението. Следователно опитът от всички стадии на развитието, в това число от политеистичния, анимистичния и пр., трябва да се освободи от външния си пласт, от черупката, отново да бъде осмислен и включен в мирогледа на *религията на бъдещето*. [...]

Не бива да подценяваме трудностите, но има всички основания за надежда, че при добра воля и с енергията и инициативността на ръководителите пропастите и ямите, разделящи сега всички религии, постепенно ще бъдат засипани и макар че всяка от религиите ще запази своеобразието и неповторимостта си, все пак някакъв духовен съюз, някакъв вид уния ще може с времето да обедини всички учения на „дясната ръка“.

Известно е, че много японци, изповядващи християнството, си остават в същото време верни на шинтоизма. ПравOVERният католик и протестант, пък и православният, е шокиран от това, той не може да разбере как психологически е възможно това и дори вижда в такова явление нещо като кошунство. Но това е възможно без всякакво кошунство, дори е напълно естествено, тъй като опитът на християнството и опитът на шинтоизма се различават по хоризонтала — те се отнасят за различни неща. Шинтоизмът е национален мит. Тоест той е аспект на световното религиозно откровение, обърнат към японския народ и само към него. Това е осмислянето на духовната, по-добре да кажем, трансфизическата реалност, издигаща се над японския народ и единствено над него и проявяваща се в неговата история и култура. В шинтоизма няма да намерим отговори от космически, планетарен или общочовешки характер: за Твореца на света, за произхода на злото и страданието, за пътищата на космическото развитие. Той говори единствено за метаисторията на Япония, за нейната метакултура, за нейните народоводещи йерархии и за небесния храм на просветлените души, издигнал се във висшите светове на Шаданакар именно от Япония. Синкретизмът на японците, тоест едновременно изповядване от тях на шинтоизма и католицизма, на шинтоизма и будизма не е психологически парадокс, а напротив — той е първият намек за това как следва хармонично да се допълват едни други опитът и истината на различните религии.

Разбира се, преди да стане осъществима унията между християнството и другите религии и култури от „дясната ръка“ — а това е една от историческите задачи на Розата на Света, — естествено следва да се постигне

единението на християнските църкви: подготовката за такова единение – богословска, философска, психологическа, културна и организационна, Розата на Света ще провежда с неотслабващо въодушевление. Докато още не се е случило единството на християнството, докато Осмият вселенски събор³⁴ (или няколко последователни събора) не преразгледат старата догматика в пълния ѝ обем и не внесат в него редица тезиси, основани на духовния опит от последните хиляда години, докато с най-висшия авторитет на обединеното християнство не санкционират тезисите от учението на Розата на Света, дотогава тези тезиси могат, разбира се, да се изповядват, укрепват, проповядват, но не е задължително да бъдат излети в затворени, завършени, безусловни формулировки, които да бъдат препоръчани за изповядване от всички християни.

В обединяването на християнските конфесии и в по-нататъшната уния на всички религии на Светлината, която да съсредоточи всички сили за усъвършенстване на човечеството и одухотворяването на природата, Розата на Света вижда своята надрелигиозност и интеррелигиозност.

Чувството за религиозна уникалност е не само чуждо на нейните последователи – за тях то е невъзможно. Единната вяра в най-висшите идеали на всички народи – ето на какво учи нейната мъдрост. Поради това изграждането на Розата на Света предполага поредица от концентрични кръгове. Представителите на никоя от религиите на „дясната ръка“ не бива да се смятат за пребиваващи извън общата църква; онези от тях, които още не са стигнали до съзнанието за надрелигиозното единство, ще заемат външните кръгове. Средните кръгове обхващат по-малко дейните, по-малко творческите последователи на Розата на Света; вътрешните пък – онези, които са вложили смисъла на своето съществуване в съзнателното и свободно богосътворчество.

Нека християнинът пристъпва в будисткия храм с трепет и благоговение: хиляди години народите на Изтока, разделени от центровете на християнството с пустини и планински грамади, са постигали чрез мъдростта на своите учители истината за други области от небесния свят. През дима от благовонията тук проблясват изваяните фигури на извисените повелители на други светове и на великите вестители, говорещи на хората за тези светове. Западният човек не се е докосвал до тези светове; нека душата и разумът му се обогатят от знанието, пазено тук.

³⁴ Има се предвид бъдещ Вселенски събор, на който би могло да се постигне обединението на християнските църкви, тъй като Православната църква признава само седем Вселенски събора, последният от които е Вторият Никеийски събор, проведен през 783 – 787 г. – Б. пр.

Нека мюсюлманинът да влиза в индуисткия храм с мирно, чисто и сериозно чувство: не лъжливи богове го гледат тук, а условни образи на велики духове, които народите на Индия са осъзнали и страстно са обикнали и свидетелството за които следва да се приеме от другите народи с радост и доверие.

И нека правоверният шинтоист не подминава скромното здание на синагогата с пренебрежение и равнодушие: тук обитава друг велик народ, обогатил човечеството с най-дълбоки ценности, който е съхранил в своя опит онези истини, чрез които духовният свят се е разкрил пред него – и пред никой друг.

Розата на Света може да се сравни с обърнато цвете, чиито корени са в небето, а чашката на венчето – тук, при човечеството, на земята. Нейното стъбло е откровението, по него текат духовните сокове, хранващи и укрепващи нейните венчелистчета – благоухаещия хорал на религиите. Но освен венчелистчета тя има сърцевина: това е нейното собствено учение. Това учение не е механично съчетание на най-възвишените тезиси от различните теософемии на миналото: освен новото отношение към религиозното наследство Розата на Света осъществява ново отношение към природата, към историята, към пътищата на космическото възхождение, към последователно изясняване на Шаданакар. В някои случаи отношението е ново, защото, макар отделни дейци от миналото да са говорили за това, сега то се приема и изповядва от *религията* и *църквата* за първи път. В други случаи отношението, осъществявано от Розата на Света, се оказва ново в неотносителен смисъл, защото никой никога все още не го е изразявал. Това ново отношение произтича от новия духовен опит, без който вместо Розата на Света би бил възможен само разсъдъчен и безплоден религиозен еkleктизъм. [...]

Превод от руски: **Николай Нейчев**
 Редактор на превода: **Таня Нейчева**

ЭНЦИКЛОПЕДИЧНИТЕ ПРОЕКТИ НА ПРОСВЕЩЕНИЕТО В ЕПИСТЕМАТА НА АЛТЕРНАТИВНАТА ДУХОВНОСТ

Жоржета Чолакова

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Жоржета Чолакова. Энциклопедические проекты Просвещения в эпистеме альтернативной духовности

В статье предпринята попытка нетипичной интерпретации концепции альтернативной духовности. В отличие от доминирующей тенденции связывать эту концепцию в первую очередь с неканоническими религиозными движениями и эзотерическими концепциями, здесь описывается процесс, посредством которого концепция духовности удваивает и даже умножает свое значение, создавая альтернативное своему религиозному генетическому коду поле, сохраняя в то же время стремление к метафизическим пространствам бытия с точки зрения как трансценденции, так и intersубъективности. Внимание сосредоточено на энциклопедических проектах эпохи Просвещения, создававшихся на родном языке, в которых особым образом отражаются процессы секуляризации культурного сознания и формирования престижного общественного дискурса, отражающего новые взгляды на понимание таких ключевых понятий, как религия, Бог, дух, душа. Для анализа использовались представительные для славянского мира энциклопедические проекты в период с середины XVIII по середину XIX века, а также французская энциклопедия под редакцией Дидро и немецкая энциклопедия Брокгауза.

Ключевые слова: альтернативная духовность, энциклопедии Просвещения, И. Крашицки, Й. Юнгман, Й. Пр. Коубек, Брокгауз, Н. Н. Греч, Фр. Л. Ригер

Zhorzheta Cholakova. The Encyclopedic Projects of the Enlightenment and the Episteme of the Alternative Spirituality

The article attempts an atypical interpretation of the concept of alternative spirituality. Unlike the dominant tendency to associate this concept primarily with non-canonical religious movements and esoteric concepts, what is outlined here is the process in which the concept of spirituality doubles and even multiplies its meanings by creating a conceptual field that is an alternative to its religious genetic code. By doing so, however, it still preserves the inclination towards the metaphysical spaces of being in terms of both transcendence and intersubjectivity. Our attention is focused on the encyclopedic projects of the Enlightenment, projects created in the native language and reflecting in a specific way not only the processes of seculariza-

tion of the cultural consciousness but also of the formation of a prestigious public discourse that shows the new attitudes towards such key concepts as religion, God, spirit, soul. What was used for the purposes of this analysis was a collection of the representative encyclopedic projects in the Slavic world from the mid-18th century up until the mid-19th century, as well as the French encyclopedia edited by Diderot and the German one edited by Brockhaus.

Key words: alternative spirituality, encyclopedias of the Enlightenment, I. Krasicki, J. Jungmann, J. Pr. Koubek, Brockhaus, N. N. Glech, Fr. L. Rieger

Многовековната енциклопедична традиция преживява през втората половина на XVIII век съществен прелом. Настъпва време, когато речниковите статии промотират нов светоглед, основаващ се на философския рационализъм, на секуляризираното научно мислене и на потребността не само от многостранна информираност за многообразието на света, но и от епистемологична систематизираност на идеите за съществуващото. Налице е концептуална стратегия, която не само обединява различните сфери на познание, но активира взаимовръзките между обектите на отделните речникови статии. В същото време наред с конгруентния характер на провежданата в нововъзникналите енциклопедии концептуална стратегия се очертава и противодействаща тенденция: с навлизането на нови теми, на нови знания от различни области, а също така и на родния език, заменил латинския, се осъществява процес на „децентрация“ спрямо установения жанров канон. Разширяването на тематичния регистър води до включването наред с конвенционалните понятия и на такива, които излизат извън периметъра на религиозно-църковната терминология, както и до нова трактовка на теологични понятия. Освен това важен индикатор за трансформационния характер на процесите, отразени в енциклопедичния жанр, е замяната на латинския с родния език, което е израз на лингвоцентричната тенденция на Просвещението, утвърждаваща родния език като код на националната идентичност и в този смисъл противодействаща на монопола на латинския език и провежданата чрез него културна политика на елитите. Ако се позовем на критическия коментар, който Мишел Фуко прави на възгледите на Кант за Просвещението, бихме открили поредното свидетелство за това, че настъпилият преломен момент в културния мантилет сигнализира за „излизане от непълнолетието“ и за преход към онова състояние, което вече не изпитва необходимост да търси опора в авторитетите (Фуко 1991: 52). Фактът, че в славянския свят точно в такъв културноисторически преход към зрелостта се създават и първите енциклопедии на роден език, ще послужи за отправна точка на нашите разсъждения, които ще се фокусират върху начина, по който се осмисля

понятието *духовност*. Възможно ли е процесът на „децентрация“ да се отрази и върху това ключово за религиозното съзнание понятие? Развитието на природонаучните и хуманитарните науки и въобще откриването на нови евристични полета дали променя разбирането за духовността като Божия благодат? Можем ли в енциклопедичния дискурс да открием манифестирано обособяване на алтернативно разбиране за духовността? Разбира се, това е въпрос, който изисква много по-задълбочени и по-пространни разсъждения, каквито този текст не би могъл да предложи – той е само опит да се очертае една възможна изследователска посока и да постави началото на едно, струва ни се, обещаващо интелектуално пътуване.

Двете полета на алтернативната духовност – религиозно и секуларно

Понятието „алтернативна духовност“ на пръв поглед имплицира идеята за „децентрация“, за дистрофия на целостта – и не защото би могло да бъде погрешно разчетено като „алтернатива на духовността“, а защото, освен че удвоява, то размножава разбирането за това що е духовност. Диахронно проследено, понятието за духовност очертава процеса на постепенно и все по-устойчиво разединяване от изначалния си общ корен с религиозността. Впрочем генетичното единство на религиозност и духовност е засвидетелствано и в съвременните езици, което от своя страна ни предизвиква да се запитаме в кой момент и под въздействието на какви фактори настъпва този процес на смислово разединение. Културноисторическите промени, отразени включително и в езика¹, недвусмислено свидетелстват за процесите на секуларизация² не само на общественото устройство, но и на човешкото съзнание.

¹ Срв. еквивалентите на латинската дума *spiritualis*: *spiritual* (англ.), *spirituel* (фр.) и пр., чиято употреба от Средновековието до Просвещението е със значение на „духовен“ в смисъл на „религиозен“ – в този смисъл функционират например понятията, свързани със сферата на изкуствата (духовна песен, духовна живопис и пр.). В съвременните езици това значение продължава да битува (срв. духовенство – бълг., рус.; духовништво – ср.; духівництво – укр.; duchovenstvo – чеш., словаш.; duchowieństwo – пол.; духовник – бълг., рус., ср.; duhovnik – хрв., словен.; духівник – укр.; duchovní – чеш.; duchovní – словаш.; duchowny – пол.). Наред с него „духовен“ и „духовност“ означават интелектуално качество, съчетано с висок морал.

² Понятието „секуларизъм“ е въведено от английския журналист и общественик Джордж Джейкъб Холиоук (1817 – 1906), който се обявява за краен атеист и е съден за богохулство. Този факт крие риска да се създаде погрешната представа за тъждественост между секуларизъм и атеизъм. Секуларизмът е понятие, означаващо отделяне на църковната от светската власт. Разбира се, основанията за този процес на разграничаване на двете власти се базира на критика, която има за предмет не само институционал-

Започват да се обособяват две относително самостоятелни зони, които именно защото се дефинират със собствени аргументи, влизат в диспут помежду си: идеята за божественото единоначалие на всесъществуващото, която вече няма нужда от канонични императиви, за да придобие легитимен статут, и идеята за двуединството на телесно-духовната антропологичност, която разбира духовността като иманентно качество на човешката природа.

В първия случай, най-общо казано, в полето на алтернативната духовност попадат всякакви религиозни учения и практики, които признават трансцендентността, но ѝ придават неканоничен – но все пак сакрален – ореол. Езотеризмът, окултизмът, мистицизмът, астрологията, кабалата и всякакви тайни мистични общества, определяни най-често като секти, имат за цел да постигнат знание и просветление свише. Прилагайки различни гадателски, пророчески и ритуални практики, както и рационално-аналитичен подход към божествените проявления, те по този начин потвърждават суперпозицията на божественото, но в същото време и постижимостта (макар само от определен кръг посветени) на тайното знание посредством съзнателно култивирани духовни личностни качества. Специфицирането на тези понятия и явления в културната история на човечеството е предмет на стойностни научни изследвания, но не това е във фокуса на нашите интереси. По-скоро бихме си позволили да направим по този въпрос едно генерализиращо суждение: идеята за божественото единоначалие на света независимо от многообразните си манифестации имплицира в понятието за духовност принципа на кореспонденции между божественото и човешкото – принцип, който впрочем е заложен във всяка една религия независимо от нейната геокултурна локация, от ориентацията ѝ по историческата ос на времето и от мащаба и формите ѝ на разпространение.

Идеята за *кореспонденциите* произтича от древната идея за макрокосмоса – великия свят, и за микрокосмоса – света в миниатюра или човешкото същество, разглеждано като епитом на Вселената. Идеята за кореспонденциите предполага отхвърляне на онтологичните дуализми, бинарните опозиции и линейната каузалност в името на тяхното помиряване, на включената в тях средна позиция (или висша хармония) и на синхронността.

(Розентал, съст. 1997: 3)

ните структури, но и човешката менталност на новото време, противопоставяща се на суеверията и религиозния фанатизъм. Секуларизмът обаче не означава отрицание на идеята за съществуване на Бог, което впрочем е присъщо на атеизма.

Идейните движения, попадащи в категорията на явлението „алтернативна духовност“, се основават на аргументи за взаимоотношенията и взаимодействията между човешкото и божественото, които се различават от тези на официалната за дадена географска област религия. Сформирането на извънканонични общества и възгледи следователно може да се окаже следствие от проникването на официални за даден регион религиозни възгледи в културен ареал, в който доминира друга религия, което впрочем е естествен резултат от интеркултурните взаимодействия. В този смисъл например проникването на будизма или на други източни религии, официално признати в своята родина, могат да породят алтернативни спрямо християнството учения. Такъв тип алтернативна духовност е присъщ не само на затворените общества на просветени – към него бихме могли да отнесем например народното християнство с неговите езически вярвания. Не е за пренебрегване хипотезата, че народното християнство не е историческо отклонение от каноничното християнство, а дори го предхожда, тъй като неговите корени вероятно са поклънали още под въздействие на апостолската дейност на първите християни. Многократните схизми, налагани от Църковните събори, също имат важно участие в този процес – с рестриктивните си стратегии те всъщност изтласкват в неофициалното, т.е. извъндогматичното поле, и осъждат на нелегитимност редица религиозни практики, евангелски текстове и тези на библейската херменевтика, детерминирайки кои от признаваните дотогава сакрални текстове да останат в канона, как да бъдат тълкувани и кои да битуват като апокрифни. По този начин идеологическата политика на Църквата сама предразполага появата на нови учения, които тя еднозначно определя като ереси (например богомилството, хуситството, христовщината и пр.), но които претендират да бъдат изразители на „истинското християнство“. Тези набързо нахвърляни съждения всъщност нямат друга цел, освен да маркират широкия периметър на онзи тип алтернативна духовност, в който активен е неканоничният религиозен код.

Секуларното разбиране за духовността обаче има други основания – то не само не се вмести в строго установена религиозна система – християнство, будизъм, юдаизъм и пр., не само конфронтира съответния религиозен канон, но упорито се стреми да освободи понятието за духовност от религиозния му смисъл и да го ориентира спрямо аксиологическата триада разум – интелект – (само)съзнание, която придава на духовността изцяло антропогенен характер. Смисълът на човешкия живот и на човешките ценности вече се определя като морална отговорност на отделната личност. В перспективата на модерния човек (т.е.

човека, формиран под въздействието и в условията на секуларна социална система и среда) следователно понятието за духовност придобива алтернативна спрямо религиозното съзнание посока. Този акт на освобождаване обаче не предполага императивно противопоставяне срещу религиозността. Именно с появата на различни трактовки на духовността се разширява и стратифицира хоризонтът на човешкото мислене в опита да проникне в наиндивидуалните измерения и стойности на битието, които обаче не са непременно релевантни с трансцендентността. Еволюцията на понятието за духовност по този начин, без да изключва идеята за Бога, вгражда в нея човешкия ментален потенциал, който осъзнава легитимността на дебата и на собствената волеизява – именно с раждането на алтернативната, ирелевантна на религиозността духовност се отключват екзистенциалната несигурност и тревожност. Победата на рационализма не е гаранция за решаване на житейския ребус.

Екскурс по разделително-свързващата линия

Траекторията на разединението между религиозната неканонична и секуларната духовност със сигурност има своите точки и пунктири още от Античността насетне, т.е. от момента, в който човекът започва да изразява с епистемни средства *своето* разбиране за света и да представя всевластните богове като носители на характеристики, присъщи на неговата *собствена* природа. Тази траектория обаче придобива плътни очертания най-напред в епохата на Просвещението, когато антиклерикализмът и идеологията на либералистичния обществен договор не само осмислят свободата на словото и правото на личностен избор като основополагащи ценности на новото време, но в нередки случаи дискредитират идеята за Бога, стигайки до агностицизъм (всяко разискване на тази тема е неоснователно и безсмислено поради непознаваемостта на Бог) и атеизъм (Бог не съществува). Всъщност идеята за божественото сътворение на света, включително и на човека, и за присъствието и ролята на Бога в битието (и земно, и трансцендентно) неотменно съпътства културната история на човечеството и когато поставяме въпроса за явлението „алтернативна духовност“, имаме предвид, че тази дистрофия на религиозно-духовната цялост се проявява като реакция срещу тенденцията към втвърдяване на религиозния канон, легитимно наложен чрез механизмите на властта. Идеологиите, сътворявани от научната секуларна мисъл, могат да провокират амбивалентен ефект – да подриват официалния монопол на канона и същевременно да осигуряват онзи идеен потенциал, който да стимулира неговото функциони-

ране като динамична система, адаптивна към промените на действителността и на човешкия менталитет.

Източниците на идеите, конструиращи полето на религиозната алтернативна духовност в славянския свят, са твърде специфични поради различията на официалната конфесия и на исторически вградените идейни конструкти (например хуситството в Чехия, религиозният патриотизъм на полския сарматизъм, разроените християнски секти в Русия), както и на общественно-политическата ситуация (национална зависимост за чехи и поляци *versus* имперския скиптър на Русия). В случая обаче този въпрос ще отместим встрани, тъй като предполага друг изследователски подход и други изследователски цели. Ще отбележим по-скоро сходствата на културноисторическите фактори, които несъмнено се състоят в просвещенската идеология, проникнала в славянския свят още през XVIII в., но без да губи позиции и през XIX век.

Сред най-забележителните свидетелства на просвещенския култ към знанието са енциклопедичните проекти, които се появяват в различни геокултурни зони на Европа. Ще фокусираме за кратко вниманието си върху някои страници, които огласяват доминантата в разбирането за Бога и за духовните измерения на новата личност, разбира се, със съзнанието, че това е само един от дискурсивните пластове на просвещенската епистема.

Несъмнено сред ключовите европейски постижения в този евристичен жанр е 17-томната *Енциклопедия, или аналитичен речник на науките, изкуствата и занаятите* (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*), която обикновено се свързва с имената на Дидро и на Д'Аламбер, но в нея участват и десетки други автори³. Позовавайки се на този епохален труд, ние всъщност привличаме аргумент към нашата хипотеза за европейския характер на просвещенско-възрожденската епоха на славянските народи – хипотеза, която не оспорва наличието на националноидеологически приоритети, но за сметка на това оспорва наложената в научните среди представа за Славянското възраждане от първата половина на XIX век като уникална епоха, изцяло съсредоточена върху решаването на националния въпрос.

Просвещенските радатели за обществено устройство, което да бъде основано върху рационални и същевременно етични принципи, проблематизира теистичната канонична аксиоматика, но без да руши гравитационния център на човешкото упование в Бога: духовните ценности,

³ На титулната страница на първия том е отбелязано, че тя е дело на сдружение на литератори (*société de gens de Lettres*), но е подчертано, че съставител и основен автор е Дидро, а математическата част е написана от Д'Аламбер.

или „добродетели“ (vertus) в речника на Дидро например вече не са тъждествени с религиозните нравствени норми, но по своята същност те се оказват по-скоро антиклерикални, отколкото антихристиянски. Действително изворът на радостта за него вече не е в общението с Бога, а в силата на мисълта – а да умееш да мислиш, за Дидро означава да приемаш и своите вътрешни противоречия. Дидро може от определена гледна точка да изглежда атеист⁴, но той вярва в това, че душата продължава своя път и след смъртта и че съществува континуитет на човешкото съзнание. Вярата в Бога се конкурира с вярата в иманентната човешка духовност. Това обаче не означава, че Дидро отрича Бога. Ето какво четем в предговора⁵ към неговата *Енциклопедия* непосредствено след като е заявено, че създанията се делят на два вида – духовни и материални:

Начело на духовните създания е Бог, който заема първостепенно място както поради своята природа, така и поради нашата необходимост да го познаваме. Под това висше Същество се намират създадените духове, чиито откровения ни учат как да живеем. След това идва ред на човека, който е създаден от два принципа: чрез своята душа е свързан с духовете, а чрез тялото си – с материалния свят; най-сетне просторната вселена, която наричаме физичен свят (monde corporel) или природа. Ние не знаем защо знаменитият Автор, който ни служи за пътеводител при това разпределение, е сложил в своята система природата преди човека; изглежда точно обратното – всичко говори, че човекът заема онази междинна позиция, която разделя Бог и духовете от физическите тела.

(Дидро, съст. 1751, XVI – XVII)

Цитираният пасаж от уводните думи на първия том на *Енциклопедията*, която е иконичният идеен екстракт на Просвещението, може да бъде подкрепен с редица подобни съждения не само на Дидро, но смятаме, че приведенният пример е достатъчен, за да ни насочи към големия пробив, който тази идеология прави – пробив, който няма за цел да отрече съществуването на Бога и в този смисъл не се явява атеистична алтернатива на религиозната вяра, а изразява необходимостта от структуриране на нова идея за съотношението между човешко и божествено⁶. Заявена е

⁴ В специализираната литература атеизмът често се изтъква като идентификационна характеристика на Дидро.

⁵ Тази част е озаглавена *Discours préliminaire des éditeurs*.

⁶ Свидетелство за устойчивостта на религиозното чувство – независимо дали консолидира установения канон, или прокарва нови идеи, е пространната статия в *Енциклопедията* на Дидро, посветена на понятията *бог* и *религия* (Дидро, съст. 1765а, т. XIV: 78 – 88).

нова универсалистка перспектива, в която човекът заема по-висша позиция от тази на природата – на нея вече ѝ е оспорено правото да бъде първородно творение на Бога (както е представена в Сътворението в глава първа на Библията – *Битие*) и посредник между него и човешкия свят. И тази мисловна енергия, взривяваща статуквото, всъщност няма за цел да причини срыв на религиозността, а разширява хоризонта на духовността в защита на човешката природа. Поколенията, въодушевени от безграничността на рационалното познание и от амбицията да постигнат категориална систематизация на съществуващите явления в света, не игнорират идеята за божественото, а го интегрират – и не за да правят компромис, а защото разбират духовността като най-висша категория, отличаваща просветения ум – категория, която не противопоставя разума и религиозността, а ги обединява. Позицията, заявена в предговора на цитираната *Енциклопедия*, е кодът, върху който се изгражда новото разбиране за *humanitas* като възплъщение на ерудиция, култивираност и добродетелност. И този нов личностен модел на духовността, както ясно личи от приведения цитат, има за аргумент по-близкостоящото до Бога и света на духовите място, отредено на човека.

Тук ще си позволим една твърде съществена бележка, която подсказва, че началото на подобно отклонение от каноничната концепция на Църквата във Франция е положено още през XVII век. Имаме предвид двамата предходници на Дидро – Луи Морери, йезуитски възпитаник и автор на *Голям исторически речник, или Любопитна смесица от свещена и профанна история* (*Le Grand Dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, 1674), който поставя началото на една нова за онова време тенденция в създаването на енциклопедични издания на роден език, и Пиер Бейл – авторитетен богослов, също възпитаник на Йезуитския орден, който обаче проявява афинитет към идеите на Реформацията. Споменатите биографични факти за Бейл са от особено значение, когато имаме предвид неговия пространен *Исторически и критически речник* (*Dictionnaire historique et critique*, 1697). В лицето на Морери и Бейл е направен първият пробив в посока към разширяване на евристичния хоризонт – независимо че са изразители на определена конфесионална принадлежност, в своите енциклопедии те предлагат обективирани факти и коментари от историята – политическа и културна – на човечеството⁷. Енциклопедията на Пиер

⁷ Прави впечатление например, че и в двете енциклопедии липсва статия за Бог, но пък има статии, представящи нехристиянски религии и езически божества. Естествено е в речника на Морери да е отделено значително място на Исус Христос – „истинския бог и истинския Човек ведно“ (Морери 1674: 708). И двата труда дават изчерпателна ин-

Бейл обаче се отличава не само с по-широк тематичен периметър, но и с по-висока степен на еманципирано от догматизма мислене. Ще приведем един пример от паратекстуалния коментар на Бейл по повод на атеизма на Спиноза, на когото посвещава пространна статия и не по-малко пространни бележки под линия. След като излага тезата, че вселената е творение на Бога, той продължава:

Нашите очи ни убеждават, че тези огромни простори, които наричаме небе и в които се извършват толкова бързи и активни движения, са в състояние така, както и на земята, да създават хора, също така достойни [...]. [Т]рябва да вярваме, че е твърде вероятно или поне възможно да има там мислещи същества, които разширяват своето царство, като разпростират своята светлина върху нашия свят.

(Бейл 1715⁸: 624)

Очевидно налице е не само ново проявление на принципа на кореспонденциите, но и преливането му в принцип на тъждеството, при което действа формулата не „човешкото като божествено“, а „божественото като човешко“.

Въпросът за трактовката на духовността в най-ранните френски енциклопедии изисква много по-сериозно внимание, отколкото тук можем да си позволим. Ще маркираме обаче едно важно за понататъшните ни разсъждения наблюдение: в енциклопедията под редакцията на Дидро е отделена специална речникова статия на това понятие (*spiritualité*), която, макар и съвсем кратка, маркира две негови значения. Първото е релевантно на душата (*âme*, на която *Енциклопедията* отделя завидно по обем пространство – от стр. 327 до 354) и се явява онази нейна качествена характеристика, която по същество я разграничава от материята (Дидро, съст. 1765б, т. XV: 478). Като второ значение авторът на речниковата статия определя религиозната медитация. Подобна двузначност е открояена и в прилагателното *духовен* (*spirituel*). В енциклопедията на Бейл няма речникови статии за *душа*, *дух* или за *духовност*, като причина за това може да бъде доминацията на персоналии и реалии. С още по-малко основание бихме очаквали тези понятия да са представени в енциклопедията на Морери *Голям исторически речник*. Въз основа на тези факти допускаме, че първото определение на духовността, легитимиращо това понятие в издание, предназначено за широката читателска аудитория, се появява именно в

формация за исторически, библейски и митологични лица и реалии, но не и за концепти, което обяснява липсата на статии за сакралност и спиритуалност.

⁸ Тук цитираме по третото издание.

Енциклопедията на Дидро. Като имаме предвид нейната популярност в интелектуалните среди на Европа, афинитета на полската култура към Франция⁹, както и личните контакти на Екатерина Велика с Дидро (по нейна покана той прекарва осем месеца в Санкт Петербург), имаме основание да предположим, че енциклопедиите, които в славянския свят се появяват по-късно, ще се възползват от авторитетния френски опит. Но дали тези очаквания са оправдани?

За някои енциклопедични проекти в славянски контекст

Както бе отбелязано по-горе, в славянския свят културните процеси се развиват в различна конфесионална среда и при различни общественно-политически условия. Независимо обаче от спецификите на контекста по-силни се оказват факторите, осигуряващи сходни условия, необходими за успешния ход на подобни мащабни инициативи. Енциклопедичните проекти са начинание, което предполага наличие на елити: от една страна – ерудити, които ползват различни езици и имат необходимите за такъв интелектуален труд качества, а от друга страна – културно-просветна стратегия на властта, осигуряваща идейната и финансовата подкрепа. Съвместяването на интересите на интелектуалния и на политическия елит прави възможна реализацията на големите културни събития на епохата. По онова време в Централна Европа и в Русия на трона на мощните държави са монарси, които провеждат културна политика, насочена към формиране на светска интелектуална среда и към развитие на светския тип образователна система. И ако в политически план между тях се проявява високо напрежение, избиващо нерядко в локални войни, то по отношение на разбирането за значимостта на развитието на науката и изкуствата е налице удивително единомислие. Просветените монарси на Европа не само са основният фактор за откриването на академиите на науките и изкуствата¹⁰, но дори поддържат лична кореспонденция с представители на творческите елити – най-вече с писатели и философи.

Ще се фокусираме върху някои от най-представителните просвещенски енциклопедии в славянския свят, като вниманието ни ще бъде насо-

⁹ За значението на Дидро и за ролята на *Енциклопедията* в контекста на Полското просвещение вж. E. Rządowski. „*Encyklopedia*“ i Diderot w polskim Oświeceniu. Wrocław 1955.

¹⁰ Руската академия на науките е основана с указ на Петър I през 1724 г., но разгръща своята дейност най-вече при Екатерина Велика. Първата чешка академия – Кралско чешко общество на науките (Královská česká společnost nauk), е основана през 1784 г. с подкрепата на Йозеф II. В град Краков, който след подялбата на Полша е под австрийска власт, е открито през 1815 г. Краковското научно общество (Towarzystwo Naukowe Krakowskie).

чено към манифестираните в тях възгледи относно понятието за духовност. Изборът ни на тази част от епистемата на Просвещението е мотивиран от характера на енциклопедичния дискурс да огласява познавателните ресурси и светогледните доминанти на епохата и благодарение на своя публичен авторитет да формира у читателите (безспорно притежаващи интелектуален потенциал и познавателни интереси) евристичната матрица, съдържаща ключови за човешкото познание концепти.

Енциклопедизмът на просвещенците се проявява многостранно и не бива да се отъждествява единствено с трудове, притежаващи общ идентификационен жанров знак. Вниманието ни все пак ще бъде насочено именно към енциклопедичния тип издания, излизали в славянския свят от средата на XVIII век до средата на XIX век, които обаче нямат единна жанрова структура – някои от тях са организирани по тематични рубрики (например на Бенедикт Хмеловски или на Йозеф Юнгман), други следват азбучния принцип (например на Игнаци Крашицки, руската енциклопедия, частично редактирана от Николай Н. Греч¹¹, първата чешка енциклопедия на Ф. Л. Ригер¹²). Забелязва се обаче типологическа тенденция (не само в славянски контекст), която върви в посока към разширяване на тематичния периметър: ако първите енциклопедии съдържат предимно персоналии (исторически личности, митологични и библейски персонажи) и географски реалии, то при следващите издания вече се включва в по-голяма степен и понятиен апарат (което не означава, че такъв напълно отсъства в първите издания).

Емблематичната фигура на Полското просвещение – Игнаци Крашицки (Ignacy Krasicki, 1735 – 1801), забележителен писател в различни жанрове и автор на двутомната енциклопедия *Сборник с полезни новини* (*Zbiór potrzebniejszych wiadomości*¹³, I – II, 1781), която посвещава на полския крал Станислав Август, наричайки го в дедикацията „възкресител на науките“, е имал благоволенieto и на пруския крал

¹¹ Независимо от съществуващите предходни опити за същинско начало на енциклопедичния тип руски издания, съдържащи информация из различни области на човешкия опит, би трябвало да се смята *Енциклопедичният лексикон* (*Энциклопедический лексиконъ*, 1835 – 1841), в който участват значими представители на руската научна мисъл. Инициативата е на петербургския издател А. А. Плюшар, а главен редактор до седмия том включително е Н. Н. Греч. До 1841 г. излиза последният, седемнадесети том, който включва като последна буква „Д“. В този смисъл заслуга за енциклопедичния триумф на руския XIX век има не отделна личност, а плеяда от знаменити учени, сред които се откроява името на Николай Н. Греч.

¹² Първата чешка енциклопедия е дело на Франтишек Л. Ригер – тя излиза от 1860 до 1890 г. като десеттомен *Научен речник* (*Slovník naučný*), към който той добавя два тома допълнения.

¹³ Според съвременната книжовна норма на полския език заглавието изглежда по следния начин: *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*.

Фридрих II, който е бил известен със своя интерес към изкуствата и литературата. Това не е първата полска енциклопедия – преди нея са били издавани на латински език няколко труда с подобен характер, както и първата енциклопедия на полски език – *Новата Атина* (*Nowe Ateny*, 1745 – 1746¹⁴), написана от католическия свещеник Бенедикт Хмеловски като компилация от различни източници, но в която авторът, макар стриктно да се придържа към църковния канон, дава сведения за растителния и за животинския свят, за астрономията и астрологията и пр. За разлика от приложения тематичен принцип в структурирането на материала, в *Сборник с полезни новини* Игнаци Крашицки подрежда речниковите статии по азбучен ред и в този смисъл прилага принцип, сходен със съвременната концепция за енциклопедия. Независимо обаче, че е бил духовник, той не коментира понятия, които биха били концептуално важни за нашата тема. В съпоставка например с пространната статия на Морери за Иисус Христос тук Крашицки отделя само три реда¹⁵. В посочените две полски енциклопедии липсва компендиум, който подобно на предговора на *Енциклопедията* на Дидро и Д'Аламбер да експлицира определени възгледи, но по въпроса за разбирането на Крашицки за съотношението между понятията *религиозност* и *духовност* би могла да ни послужи кратката статия за понятието *религия*¹⁶. След като определя религията като „истинско познание на Бога“ (*poznanie prawe Boga*), Крашицки прави разграничение¹⁷ между „природната“ (*religia przyrodzona*), която отдава почит на просветления разум към Създателя, и „богоявлената“ (*religia objawiona*¹⁸) (Крашицки 1781, т. II: 446 – 447). Понятието „природна религия“ е разбрано като естествено отношение на сътворения от Създателя просветлен разум,

¹⁴ Статиите в енциклопедията на Хмеловски не са по азбучен ред, а по теми. Дигитализирана версия на изданието е достъпна на <<https://literat.ug.edu.pl/ateny/index.htm#spis>> (25.04.2020).

¹⁵ „Иисус Христос, син божи, възплътеното слово, Спасителят на света. Името Иисус означава Спасител“ (Крашицки 1781, т. I: 397). (*Zbawiciel* и в съвременния полски език означава Христос. Интересно е, че само тази дума е изписана с главна буква, но не и „божи“.) Срв. Морери 1674: 708 – 709.

¹⁶ Още по-кратки са речниковите статии за *християнин* (*chrześcjanin*) и *християнство* (*chrześcianska religia od Jezusa*). Все пак религиозността на автора отчетливо е манифестирана в момента, когато той нарушава иначе съдържания научнообразен тон и предвещава на християнската религия „разцвет през всички векове на вековете, чак до края на времената“ (Крашицки 1781, т. I: 206).

¹⁷ Подобно разграничение между двата типа религия е направено и в енциклопедията на Брокхауз и на Ригер, но тази на Крашицки е по-ранна. Същото определение на природната религия (*religion naturelle*) е дадена и в *Енциклопедията* на Дидро. Оттам Крашицки взема съвсем буквално (включително с примерите) и описанието на трите начина на проява на религиозност (срв. Дидро, съст. 1765а, т. XIV: 79).

¹⁸ В съвременния полски език думата се изписва различно: *objawiona*.

т.е. тя представлява непосредствен израз на почит от страна на човешкото съзнание, докато „богоявлената“, макар думата да е структурно свързана с полската дума за Богоявление (Objawienie Pańskie), вероятно може да се разбира и в по-широк смисъл като почит към Бога, „основаваща се на знанието, с което Бог ни е обдарил посредством знамение“ (пак там: 447). След това Крашицки маркира три различни употреби на думата *религия* в Светото писание: първата употреба определя за повърхностна, като се позовава на Изход: 12 и 43. Към втория начин за отдаване на почит на Бога отнася „многообразните измислици на хората“, а третият според него е най-истинният и тук той цитира на латински св. Павел. Не бихме могли да очакваме от един епископ тълкуване, което да не е съзвучно с канона, но в тези няколко реда сякаш се долавя известно противоречие между религията *въобще* като „правдиво познание на Бога“ и в същото време нейното парцелиране на „повърхностна“ (която не би могла да бъде истинна) и на „истинна“. В това разграничение прозира вътрешният конфликт, който иначе Крашицки открито изразява в своите героико-комични епоси. По повод на тези произведения на Крашицки Маргрета Григорова с основание говори за демистификация и за „игра“ с религиозните кодове в *Монахомахия* и *Мишеида*, с която той „преобръща статута на духовните лица в стила на карнавално-шеговитото“ (Григорова 2002: 62). Тук е важно да припомним, че и *Мишеида* (*Myszeidos*, 1775), и *Монахомахия* (*Monachomachia*, 1778) предхождат неговия *Сборник с полезна информация*, а като имаме предвид неприятностите, които го настигат, след като си позволява да се надсмива над духовенството, вероятно списването на речниковите статии в духа на канона е трябвало да умилостиви неговите съдници, още повече че само година преди да излезе неговата енциклопедия, с тази цел Крашицки написва *Антимонахомахия* (*Antymonachomachia*, 1780). От друга страна, енциклопедичният жанр не предразполага към свободно изразяване на неконвенционална позиция.

Следователно не всяка енциклопедия, която излиза през Просвещението, би могла да даде аргументи за нашата хипотеза, но това не означава, че трябва прибързано да се откажем от нея. Опитът също така показва, че не всяко издание, което представлява колекция от разнотематични текстове с познавателна цел, може да предложи надеждни ориентири. Така например определяната за първа руска енциклопедия¹⁹ (1769, Петербург) на Николай Г. Курганов – просветител и автор на

¹⁹ Пълното заглавие е *Российская универсальная грамматика или Всеобщее писъмословие, предлагающее легчайший способ основательного учения русскому языку, с семью присовокуплениями учебных и полезно-забавных вещей*. При следващите издания заглавието ѝ е значително по-кратко – *Писмовник (Книга писмовник, а в ней наука российского языка)*.

учебници, включително по геометрия, представлява в основната си част тематично организирано изложение за особеностите на руския език, а в следващите раздели са приложени текстове – пословици, притчи, фолклорна поезия, стихотворения, онагледяващи различни жанрове, и пр. В този смисъл тя не отговаря на съвременната ни представа за енциклопедия, а и не дава материал за нашите наблюдения.

Близка до *Писмовника* на Курганов се оказва авторовата концепция на едно от забележителните свидетелства на Чешкото просвещение – *Словесност* (*Slowesnost*²⁰, 1820) на Йозеф Юнгман (Josef Jungmann, 1773 – 1847), която съдържа отново теоретична част, разясняваща определени литературни термини, и христоматийна част. Ако споменаваме в нашето изложение този първи чешки литературоведски труд, то е, защото е плод на един неосъществен енциклопедичен проект. Идеята на Юнгман да създаде чешка енциклопедия, датира според Ян Якубец (1896: 179) от периода на неговото пребиваване в Литомержице, тоест от 1799 до 1815 г. За реализацията на този проект Юнгман се обръща към чешки специалисти от различни области на науката, между които е и Антонин Марек – католически свещеник и възрожденски учен, на когото той поверява философските речникови статии. Независимо че замисълът на Юнгман не се осъществява, в резултат на работата по проекта за чешка енциклопедия се появяват знакови хуманитарни трудове, писани вече на чешки език, между които освен неговата *Словесност* е и *Логика* (1820) на А. Марек²¹.

В раздела, който съдържа образци на научния стил, Юнгман включва текста *Слово за филологията* (*Slovo o filologii*²²) на чешкия педагог Ян Православ Коубек, представляващ апология на познанието и критическото мислене²³, което „ни ръководи по всички коридори и зали на духовната сграда на целокупната древност, в които се е проявявал ду-

²⁰ Пълното заглавие на първото издание е *Slowesnost aneb Zbjírka příkladů s krátkým pogaďnáním o slohu. K prospěchu vlastenecké mládeže od Josefa Jungmanna* (V Praze, Josefa Fetteerlowá z Wildenbrunu, 1820). Следващите издания са допълнени с нови текстове, настъпва промяна и в заглавието: *Slowesnost aneb Náuka o výmluvnosti básnické i řečnické, se sbírkau příkladů newázané i vázané řeči. Třetí vydání. W Praze: W kommissi u Kronbergra a Řivnáče, 1846.*

²¹ Антонин Марек е автор на първия философски труд, писан на чешки – *Основна философия. Логика. Метафизика* (*Základní filosofie. Logika. Metafysika*, 1844). В частта, озаглавена *Метафизична космология*, по-конкретно в параграфите от 176 до 178, Марек се фокусира върху аргументите за съществуването на Бог (Марек 1844: 288 – 290).

²² Първоначално статията е публикувана в сп. „Властимил“ (*Vlastimil*) през 1840 г., което показва, че преиздавайки *Словесност*, Юнгман я е допълвал с нови текстове.

²³ Понятието „филологическа критика“ Я. Пр. Коубек свързва с херменевтиката, определяйки я за „най-съвършения инструмент на филологията“ (Коубек 1846: 372).

хът на отминалите времена“ (Коубек 1846: 374, к. м. – Ж. Ч.). Статията на Коубек представлява интерес и заради светската употреба на понятието за духовност в смисъл на културен и интелектуален опит, какъвто откриваме и в следния израз: „Литературата е пластично отражение на духовния живот на нацията“ (пак там: 371). Понятието за духовност се натоварва вече не толкова с представата за *трансцендентно* просветление, а смислово поема значението на *иманентно* качество. И когато Коубек казва, че „в словото е стаена духовна сила“ (пак там: 372²⁴), той има предвид не възплътеното Слово на Бога, а облечената в слово човешка мисъл, изразена с филологически усет и компетентност. Интересен момент в текста е също така проявеното ценностно отношение към енциклопедичния тип издания, като е изтъкната тяхната „заслуга, значимост и доказателство за несъмнената им потребност за всеки народ, който се стреми към развитие на просветата и образованието“ (пак там: 368). В този контекст по естествен начин се вписва хвалебствената оценка, която Коубек дава на идеята на Петър Велики речникът на Морери да бъде преведен на руски.

Христоматийната част на *Словесност* съдържа немалко референции за двузначното разбиране на понятието *духовност*: от една страна, то запазва употребата си на *религиозност* – например, когато разглежда жанра на кантатата, Юнгман разграничава три типа: духовна, светска и идилична²⁵; от друга страна, в повечето случаи понятието се употребява в просвещенския регистър на рационалистичния култ към просветения чрез знанието и културния напредък ум²⁶.

Поколение то чешките будители, известно още като Юнгманово поколение, се формира в среда, огласена от немскоезичната философска и филологическа мисъл. Ето защо е наложително да обърнем поглед към едно от най-забележителните събития на Немското просвещение – *Енциклопедичен речник (Conversations-Lexicon)* на Фридрих Арнолд Брокхауз, и най-вече към онези страници, които биха могли да

²⁴ Ето и целия цитат: „Думите са механични пружини: в тях се крие духовна сила: колкото са по-адекватни, толкова са по-добре словообразувани и употребявани, толкова повече въздигат мисълта и толкова е по-голямо възхищението от тази невидима тяхна сила. Само великите духове владеят тази сила“.

²⁵ „В духовната кантата – казва Юнгман – доминира възвишеният тон, докато в светската – нежно-елегичният“ (Юнгман 1846: 147).

²⁶ Към каноничния смисъл на духовното като религиозно се отнасят и *Духовни слова. За св. Ян Непомуцки (Řeči duchovné. O svatém Janu Nepomuckém)*, включени от Юнгман в раздела, представящ литературни образци по реторика. От друга страна, в поместения от Юнгман откъс от Шафариковия труд *Славянски народопис (Slovanský narodopis, 1842)* понятието за духовност се явява релевантно и с добродетелната нравственост, и с грижата за родния език (Юнгман 1846: 340).

осветлят нашите разсъждения относно разбирането за съотношението между религиозност и духовност. Независимо че преди тази многотомна енциклопедия са се появили вече немскоезични (а не само латински) издания от този тип, в едно от които самият той участва и което е озаглавено по същия начин²⁷, ще имаме предвид подготвените от самия Брокхауз томове, които са високо оценени от европейския интелектуален елит. Тяхната репутация е засвидетелствана както от десетките им преиздания, допълнения и продължения, така и от отсъдената им роля да служат за образец на други подобни проекти. Така например в своя пространен текст, коментиращ том XIV на *Енциклопедичния речник*, Николай Н. Греч изисква да се следва като образец (включително и за съдържанието на самите речникови статии) именно немския *Енциклопедичен речник* на Брокхауз (Греч 1838: 7).

В речниковата статия, посветена на религията, откриваме ясно манифестирано разбиране за разликата между религия и религиозни идеи, както и между трите типа религия – природна, духовна и етична:

Природната религия (Naturreligion) съответства на гледната точка на природния човек, духовната Р. – на зрелия духовен живот, етичната Р. – на пробуденото морално съзнание; на първото ниво божественото се почита само като сила, на второто – като интелигентност, а на третото – като воля на доброто.

(Брокхауз 1894 – 1896, т. XIII: 759)

Ако съпоставим тази трактовка с речникови статии от други енциклопедични издания, представящи същото понятие, ще открием твърде показателни идейни съответствия: и при Брокхауз, и при Крашицки, и при Ригер (при това с известни изключения не се забелязват нито текстуални съвпадения, нито стилово сходство) „природната религия“ се мисли като естествена способност на човека да достигне с просветената си мисъл до разбиране за Бога (а не като примитивна или пантеистична). Така например в *Научния речник* (*Reigrův slovník naučný*) Ригер дефинира

²⁷ Фр. А. Брокхауз подготвя последните три тома на *Енциклопедичен речник с особено внимание към настоящите времена* (*Conversations-Lexikon mit vorzüglicher Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeiten*), който излиза под редакцията на Р. Г. Лебел от 1796 до 1811 г. (в следващите издания първата дума в заглавието ще се изписва по различен начин – *Konversationslexikon*). Още през следващата 1812 година той прави ново допълнено и преработено издание в 10 тома, което се радва на всеобщо признание. Междувременно подготвя и трето, което завършва през годината, когато издава второто (1819). Томовете на Брокхауз продължават да излизат и след неговата смърт, като основно участие в тяхната подготовка имат неговите синове. За високия престиж, който извоюва начинанието на Ф. А. Брокхауз, свидетелства и руското издание от края на XIX век, което е в съавторство с И. А. Ефрон.

„природната религия“ като „съвкупност от всякакви познания, посредством които човек може със своите природни и душевни сили да достигне до Бога“²⁸ (Ригер 1866: 601). На нея е противопоставена „свръхприродната“²⁹, или още богоявленската (*zjevené*), която според автора е същинският Божи дар на човечеството (вж. по-горе идентичната дефиниция на И. Крашицки). В речника на Брокхауз такава ценностна конфронтация няма. Там отсъства и съждение относно обратната страна на религията, каквото откриваме при Ригер, според когото дори отъждествяването на божественото с природата и вселената се доближава до атеизма, който не само „игнорира набожността, но вреди и на нравствеността“ (Ригер 1866: 600). Подобна трактовка за атеизма впрочем четем и в руския *Енциклопедичен лексикон*³⁰, том V (1836: 165), в речниковата статия за безбожието, което е определено като „жалко заблуждение на човешкия ум“. Отсъствието на подобна статия в енциклопедичния речник на Брокхауз би могло да се тълкува като проява на религиозна толерантност³¹.

В сравнение с другите енциклопедии най-пространна речникова статия, посветена на понятието *Бог* (*Bůh*), откриваме при Ригер, но прави впечатление, че в редица отношения казаното от него повтаря Брокхауз:

Бог е безкрайно съвършено създание, свято и мощно, на което трябва с цялото си същество да вярваме и истински да почитаме. Самата природа на човешкото сърце чувства тази необходимост да признае, че съществува и властва над човешкия живот висша сила, която в добри и лоши времена е за човека убежище, утеха, дава му сила и подкрепа, и че тази сила и това

²⁸ Това определение е много близко до дефиницията на Крашицки. Твърде вероятно е да се дължи на ползването на общи източници, вероятно латински.

²⁹ Думите са маркирани от цитирания автор – Ф. Р., а използваните от него понятия са съответно *přirozené* и *nadpřirozené*.

³⁰ В руското заглавие е запазена немската дума *Lexikon* като свидетелство за това, че за образец е ползван енциклопедичният речник на Брокхауз..

³¹ Като проява на религиозна толерантност би могло да се приеме и отъждествяването на понятията *бог* и *божество* в речниковата статия за Бог (Брокхауз 1894 – 1896, т. VIII: 199 – 201) – статията е озаглавена *Gott, Gottheit*. Ще отбележим само един цитат от тази статия, в който се откроява заложеното и в другите разгледани енциклопедии разбиране за това, че вярата в Бога е природно човешко качество: „Произходът на вярата в бог следователно не е нито съзнателно отражение, нито груб закон, а потребен на човешкия дух като цяло порив да разпознае безкрайното, което се разкрива в крайното“ (пак там). Такава речникова статия липсва в полските енциклопедии на Бенедикт Хмеловски и на Игнаци Крашицки, но затова пък в четвъртия том на *Енциклопедията* на Дидро това понятие е пространно разтълкувано, като е отредено място и за полемика с Бейл (Дидро, съст. 1754: 976 – 983).

създание наистина съществуват и той [човекът – б. м., Ж. Ч.] разполага в своето съзнание със сигурни доказателства за това.

(Ригер 1860: 948)

От приведения цитат, а и въобще от цялата пространна статия ясно личи авторовата позиция, например в пасажа, който утвърждава предимствата на монотеизма пред политеизма и най-вече на християнството. След като представя някои основни християнски постулати, авторът отбелязва и „широкото разбиране“ на това понятие, според което Бог е название на „всяко създание – добро и зло, което или като природна сила, или като олицетворение, създадено от човешкото въображение през езическите времена, е предизвиквало религиозна почит“ (пак там: 949). Това дуалистично разбиране за божественото Ригер отправя далече назад – още в предхристиянските времена.

Отново в речника на Ригер откриваме един съществен за нашите наблюдения момент, свързан с разбирането на понятието *духовност*. Всъщност речникова статия за това съществително няма, но затова пък *Научният речник* на Ригер е единствената енциклопедия от разгледаните тук, която разяснява прилагателното *духовен* (*duchovní, duchovní*). Като първо значение е определено „това, което произлиза от „дух“, т.е. в смисъл на „душевен“, и което е противоположно на „телесен“, т.е. то е качество на духа“ (Ригер 1862, ч. II³²: 341). За да добием представа за все още неизяснената граница на понятието, ще подчертаем, че за онагледяване на това значение е даден пример за кръстените в католическата църква и за тяхното „духовно родство“. Като второ е дадено религиозното значение на думата („духовен пастир“, „духовна семинария“, „духовна академия“) и към него се отнася „това, което принадлежи на земния свят, но търси висшите неща (*geistlich*³³)“, а като трето – църковноканоничното (напр. *duchovní soud v. pravomocnost*). Очевидно е, че и трите значения Ригер обвързва с религиозността и с църковната терминология, независимо че първото от тях обещава по-широк хоризонт на разбиране.

Отново няколко значения – този път пет – Ригер отрежда и на думата *дух* (*duch*). Но дали отново всички те ще гравитират към религиозно-църковния смислов регистър? Извеждайки етимологията на думата от „дъх“ (*dech*), авторът определя като първо значение „силата, която прави тялото живо“ (пак там: 328), т.е. биологичното условие на живота.

³² Том втори излиза в две отделни книжни тела в рамките на една и съща година – 1862-а.

³³ Немската дума *geistlich* (свещенически), посочена от Ригер, не фигурира в речника на Брокхауз.

Като второ значение на думата той извежда интелектуално-чувствената страна на човешката природа (наблюдението, мисленето, чувстването и волята), благодарение на която се възприемат „явленията свише“, които действат в нашата същност и които „с една дума наричаме д у ш е в н и“ (пак там, марк. а.). Интересно е да подчертаем това отъждествяване на душа и дух, което, освен че е експлицирано на повърхността на текста, е подкрепено и с факта, че и тук, както при първото значение на „дух“, авторът отново поставя тялото в противовес на душата. При третото значение обаче включва в опозиция материята и влага в тази категория всичко, което е извън нея, т.е., което е невидимо (напр. духовете на мъртвите). Четвърто значение на „дух“ той дефинира като „определен начин на мислене и поведение, присъщ за определен период от време“ (напр. духа на времето, духа на народа и пр.). Последното значение се явява „ядрото и есенцията на нещата“ в противовес на външната форма и проявление (духът на произведението, духът на закона, духът на религията). В самостоятелна речникова статия е отделено понятието Свети Дух (пак там: 328), което само по себе си е показателно за намеренията на Ригер да разграничи каноничния смисъл от секуларния. И го постига по отношение на понятието дух, но както видяхме по-горе, не и на *духовен*. Разбира се, с това не омаловажаваме колосалния труд на Ригер, дори напротив – приемаме оценката на Т. Камусела, че неговият речник „ознаменува осъществената консолидация на чешкия език като език на администрацията, на образованието, политиката, правото, литературата и ерудицията“ (Камусела 2012: 514). Смятаме дори, че и по отношение на разглеждания концепт този епохален труд отразява процесите на прехода към „зрелостта“ и на настъпилото еманципиране на чешкия интелектуален елит от наложените стереотипи.

Освен в *Научния речник* на Ригер обемна статия за понятието дух има в четвъртия том на *Енциклопедичния лексикон* под редакцията на Н. Н. Греч, където отново са дадени различните значения на тази дума: „физическо“ (дъх, дихание), „физиологическо“ (качество на нервната система), „нравствено“ (начин на мислене и на поведение), „психологическо“ (разум, самосъзнание; разграничава го от *душа*, на която посвещава отделна статия), „пневматологично“ (съществата, които населяват света на духовете, ангели хранители). Отделна статия е посветена на християнското понятие за Светия Дух (Енциклопедичен лексикон 1841: 357 – 343). Таксономичният подход е показателен за стремежа да се дадат различните семантични пластове на понятието, като в същото време, макар и разграничени, те съдържат както конвенционално религиозните значения, свързани с трансцендентността, така и природона-

учните. Структурно-съдържателният характер на тази пространна речникова статия доказва представителния културноисторически облик на енциклопедичните издания – в тях се отразява не толкова и не само индивидуалният авторов опит, колкото евристичният хоризонт на епохата, в който религиозността не се конфронтира със секуларното знание. В съдържателно отношение обаче речниковите статии за понятието *дух* в енциклопедията на Брокхауз и тази на Греч значително се различават както по своя обем, така и по съдържание. В краткото изложение Брокхауз дефинира духа, като го противопоставя на граничността и статичността на материята, и отбелязва неговата различност спрямо душата: духът – казва той – е висш принцип на интелигентност и воля, докато душата е принцип на жизнеността като цяло – на чувственото възприятие, емоциите и желанията (Брокхауз 1894 – 1896, т. VII: 704). Брокхауз изтъква, че преобладаващото от Аристотел и после през Средновековието разбиране за духа като присъщ само на човека, е опровергано от Хюм и Кант. Другото значение, което извежда Брокхауз, е свързано с индивидуалните човешки качества, като интелект или артистични способности, отличаващи се със свобода на творческата мисъл. Авторът не пропуска да отбележи, че в някои религии съществува представата за добри и лоши демонични създания. Без да изпадаме в детайлна съпоставка, тук само ще изтъкнем различната трактовка на взаимоотношенията между понятията *дух* и *душа*: в енциклопедиите на Брокхауз и Греч те са ясно разграничени, докато в тази на Ригер душата е представена като едно от значенията за *дух*.

Направените наблюдения върху определени страници от представителни за европейските XVIII и XIX век енциклопедии ни дават доказателства за съчетаването на религиозни и секуларни тълкувания на едни и същи понятия. Макар и спорадично, в енциклопедичния дискурс на Просвещението се долавя разбирането за духовността (без да бъде обособена в самостоятелна речникова статия) не само като зоната, в която божественото кореспондира с човешкото, но и като естествено принадлежна на човешката природа, при това без да бъде обвързвана непременно с божественото сътворение и с божественото присъствие.

Разбира се, за да се проследят алтернативните версии за понятието *духовност* (алтернативни спрямо традиционната религиозна идентификация с божественото) в тяхната историческа динамика, е необходимо да се привлече много по-обемни текстови материали, който да очертае траекторията на смисловите и идейните трансформации. Убедени сме, че това е тема, която е наложително да бъде проучвана, още повече като имаме предвид и времето, в което живеем. Ще завършим с една

мисъл на Джеръми Карет и Робърт Кинг, която легитимира основанията ни да размишляваме не само върху диахронните модификации на понятието *духовност*, но и върху неговото устойчиво присъствие в съвременната ценностна система:

За много хора духовността замени религията поради това, че старите принадлежности и социални идентичности се трансформират от модерността. Въпреки това в контекста на индивидуализма и ерозията на традиционната общностна привързаност „духовността“ се превърна в нова културна зависимост и претендира да бъде панацея за тревогата на съвременния живот. Духовността се слави от онези, които са обезверени от традиционните институционални религии, и се разглежда като обединяваща сила, като изцеление и вътрешна трансформация. В този смисъл духовността се приема, за да обозначи положителните аспекти на древните религиозни традиции, необременени от „мъртвата ръка“ на Църквата, и все пак нещо, което осигурява освобождение и утеха в иначе безсмисления свят.

(Карет, Кинг 2004: 1)

ЛИТЕРАТУРА

- Бейл 1715:** Bayle, P. *Dictionnaire historique et critique*. T. 3 N – Z. Troisième édition. Rotterdam: [s.n.], 1715 [1696].
- Брокхауз 1894 – 1896:** Brockhaus, Fr. A. *Konversationslexikon*. 14. Auflage. Leipzig, Berlin und Wien: Bial & Freund, 1894 – 1896, <<https://www.retrobibliothek.de/retrobib/stoebern.html?werkid=100150>> (18.02.2020).
- Греч 1838:** Греч, Н. Н. *О четиринадцатом томе Энциклопедического лексикона*. [Grech, N. N. O chetyrnadtsatom tome Entsiklopedicheskogo leksikona.] Санкт-Петербург: тип. Н. Греча, 1838. 77 стр.
- Григорова 2002:** Григорова М. *Хоризонти и пътища на полската идентичност*. [Grigorova, M. Horizonti i patishta na polskata identichnost.] Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2002.
- Дидро, съст. 1751:** *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome premier, A – Azyme, mis en ordre et publié par M. [Denis] Diderot. Paris: chez Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1751.
- Дидро, съст. 1754:** *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome quatrième, Con – Diz, mis en ordre et publié par M. [Denis] Diderot. Paris: chez Briasson, David, Le Breton, S. Faulche, 1754.

- Дидро, съст. 1765а:** *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XIV Reggi – Sem, mis en ordre et publié par. Mr*** Neufchastel: chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765.
- Дидро, съст. 1765б:** *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome XV Sen – Tch, mis en ordre et publié par. Mr*** Neufchastel: chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765.
- Енциклопедичен лексикон 1836:** *Энциклопедический лексиконъ*. Т. V БАР – БИН. [Entsiklopedicheskij leksikon, t. V.] Санкт-Петербург: В типографии А. Плюшара, 1836.
- Енциклопедичен лексикон 1841:** *Энциклопедический лексиконъ*. Т. XVII БАР – БИН. [Entsiklopedicheskij leksikon, t. XVII.] Санкт-Петербург: В типографии А. Плюшара, 1841.
- Камусела 2012:** Kamusella, Tomasz. *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*. Foreword by Peter Burke. New York: Palgrave Macmillan, 2012
- Карет, Кинг 2004:** Carette, J., R. King. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. London & New York: Routledge, 2004.
- Коубек 1846:** Koubek, J. Pr. *Slovo o filologii*. // Jungmann, J. *Slownost aneb, Náuka o výmluvnosti básnické i řečnické, se sbírkau příkladů nevázané i vázané řeči*. Třetí vydání. W Praze: W kommissi u Kronbergra a Řiwnáče, 1846, 366 – 375.
- Крашицки 1781:** Krasicki, I. *Zbior potrzebniejszych wiadomości*. Т. I А – К. Т. 2 L – Z. Warszawa – Lwów, nakładem Michała Grölla, 1781.
- Курганов 1777:** Курганов, Н. Г. *Книга писмовник, а в ней наука российского языка с семью присовокуплениями, разных учебных и полезнозабавных вещесловий*. [Kurganov, N. G. *Kniga pismovnik, a v nej nauka rossiyskogo yazyka s sedm'yu prisovokupleniyami, raznyh uchebnyh i poleznozabavnyh veshheslovij*.] СПб.: Книгопеч. Мор. о-ва благород. юношей, 1777.
- Марек 1844:** Marek, A. *Základní filosofie. Logika. Metafysika*. W Praze: W kommissi u Kronbergra a Řiwnáče, 1844.
- Морери 1674:** Moreri, L. *Le grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sainte et profane*. Lyon: J. Girin et B. Rivière, 1674.
- Ригер 1860:** *Riegrův slovník naučný*. Т. I А – Bžeduchové. Praha: I. L. Kober, 1860.
- Ригер 1862:** *Riegrův slovník naučný*. Т. II С – Ezzelino. Praha: I. L. Kober, 1862.
- Ригер 1866:** *Riegrův slovník naučný*. Т. V М – Ožice. Praha: I. L. Kober, 1866.

- Розентал, съст. 1997:** *The Occult in Russian and Soviet Culture*. B. Gl. Rosenthal (ed.). New York: Cornell University Press, 1997.
- Сегал, съст. 2006:** *Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert A. Segal. Malden, MA: Blackwell, 2006
- Фуко 1991: Фуко 1991:** Фуко, М. Що е просвещение? (Was ist Aufklärung?) [Foucault, M. Shto e prosveshtenie?] // *Критика и хуманизъм*, 1991, 3, 51 – 64.
- Юнгман 1846:** Jungmann, J. *Slowesnost aneb, Náuka o wýmluvnosti básnické i řečnické, se sbírkau příkladů newázané i wázané řeči*. Třetí vydání. W Praze: W kommissí u Kronbergra a Řiwnáče, 1846.
- Якубец 1896:** Jakubec, Ján. *Antonín Marek: jeho život a působení i význam v literatuře české*. Praha: Nakl. Frant. Bačkovský, 1896.

АЛТЕРНАТИВНАТА ДУХОВНОСТ В РУСКИЯ СРЕБЪРЕН ВЕК И ПЪТЕПИСИТЕ НА АНДРЕЙ БЕЛИ (*ОФЕЙРА, АФРИКАНСКИ ДНЕВНИК, ВЯТЪР ОТ КАВКАЗ, АРМЕНИЯ*)

Йордан Люцканов
Институт за литература при БАН

Йордан Люцканов. *Алтернативная духовность русского Серебряного века и путевые заметки Андрея Белого (Офейра, Африканский дневник, Ветер с Кавказа, Армения)*

Я пользуюсь тройственным различием традиционных религий, новых религиозных течений и альтернативной духовности, разработанным в антропологии религии. Принимая тезис о том, что «Нью эйдж» конца XX в. был презднаменован веком раньше, я даю общую картину форм альтернативной духовности и потенциальных новых религий в русской культуре 1890-х – 1930-х гг. Отмечая глубинную совместимость между символизмом Белого и основополагающими для альтернативной духовности установками мировоззрения, я прочерчиваю принадлежность его травелогов к свертхтексту, пронизанному такими разновидностями альтернативной духовности, как «Гранд тур»-изм, софиология, антропософия, а в 1920-х гг. и ленинизм.

Ключевые слова: альтернативная духовность, русский «серебряный век», Андрей Белый, Гранд тур, антропософия, софиология

Yordan Lyutskanov. *Alternative Spirituality in the Russian Silver Age and the Travelogues of Andrej Belyj (Ophir, African diary, Wind from the Caucasus, Armenia)*

I use the triple distinction between traditional religions, new religion movements and forms of alternative spirituality, developed in anthropology of religion. Accepting the thesis that late 20th century “New Age” had been prefigured a century earlier, I ‘map’ the forms of alternative spirituality and potential new religions in the Russian culture of the 1890s – 1930s. Noting the fundamental compatibility between Bely’s symbolism and world-view attitudes constitutive to alternative spirituality, I outline the potential belonging of his travelogues to a supertextual entity imbued by such alternative spiritualities as “Grand Tour”-ism, Sophiology, Anthroposophy, and, in the 1920s, Leninism.

Key words: alternative spirituality, Russian “Silver Age”, Andrej Belyj, Grand Tour, Anthroposophy, Sophiology

Традиционни религии, алтернативна духовност, нови религиозни движения. Следренесансовият „Гранд тур“ като проява на вид алтернативна духовност

Приемам разграничаването между традиционни религии, нови религиозни движения и алтернативна духовност (Сътклиф, Боуман 2000: 8). След средата на XIX в. религиозният живот на (пост)християните протича в тези три русла или между тях (пак там: 4), освен ако не говорим за откровен атеизъм. Приемам също, че алтернативната духовност не може да се отъждестви със „западния езотеризъм“ и окултизма¹, макар в известен смисъл да наследява и двата, тъй като тя не е толкова свод от вярвания и практики, колкото поведенческа и познавателна нагласа спрямо сводове от вярвания и практики. Приемам, че не може да се отъждестви и с конфесионално неопределен *мистицизъм* (Полър 2019: 1 – 2)², тъй като е склонна да редуцира свещеното до свръхсетивно.

Алтернативната духовност обхваща разнородни вярвания, позиции и нагласи, общото за които е отношението им на „динамично напрежение“ и спрямо традиционните религии, и спрямо светската наука (Сътклиф, Боуман 2000: 2). За разлика от традиционните религии и новите религиозни движения алтернативната духовност не е склонна да се обвързва с „определени сгради, доминираща фигура на основател, основополагаща книга или авторитетен „канон“, с припозната обща вяра и определен набор от обреди“ (пак там: 8), тя е по принцип плуралистична или промискуална, посяга към всяка стока в „духовния супермаркет“ (пак там: 7 – 9; Сътклиф 2000: 22, 29, срв. 31). Средишна за нея

¹ „Според Ханegraaf дискурсът за това, което през XX век става известно като „западен езотеризъм“, започва да се оформя през Ренесанса, когато редица италиански хуманисти, търсейки изворите на философията и религията в класическата Античност, конструират традицията на *prisca theologia* (древната или почитаната теология), която се твърди, че била предадена от Моисей, Хермес Трисмегист, Зороастър, Орфей, Питагор и Платон (наред с други). [...] Окултизмът се отнася до по-скорошно течение в западния езотеризъм – от средата на деветнайсетия до средата на двайсетия век, и сред представителите му са Е. Блаватская, Алистер Кроули и магьосниците от Херметическия орден на Златната зора“ (Полър 2019: 3). Това определение за окултизма ми се струва недостатъчно и ще цитирам още едно – на професора по руска литература Леонид Хелер, цитирано от литературоведа Николай Богомолов: „практически начини за въздействие върху света, използващи съдействието на свръхестествени сили“ (Богомолов 1999: 6). От друга страна, Б. Гл. Розентал предлага определение, неразграничаващо между „окултизма“ и „западния езотеризъм“, праксис и теория, нови религии и алтернативна духовност (Розентал 1997а: 3 – 5).

² Джефри Крипал определя мистицизма като модерна категория, използвана да разпознае, опише и оцени „индивидуален опит на общуване, единение или идентичност със сакралното“ (цит. по Полър 2019).

е фигурата на „търсача“, периферна сред други, структурно по-добре вписани модели на религиозно участие и в традиционните, и в новите религии (Сътклиф 2000: 21). Самопознанието и себеосъществяването са по-важни от добродетелния живот и спасението на душата, тя „обещава на изповядващите я най-доброто и от двата свята – религиозния и профанния“ (Сътклиф, Боуман 2000: 10).

Новите религиозни движения, съпоставяни с традиционните теистични религии на Запада, измествайки акцента от вярването към опитното постигане на истината (Кларк, ред. 2006: x), заемат междинно положение. Сред новите религиозни движения са следните: т.нар. религии на Истинския Аз, неоиндуистките Брамакумари и Харе Кришна, японската Църква на световното месианство, т.нар. Приятели на Западния будистки орден, растафарианството, сциентологията и др. (пак там).

Изследвачите на алтернативната духовност във Великобритания се спират на следните нейни разновидности (списъкът е отворен): теософията, редукцията на религията до психология от Карл Юнг, следването на „търсачи, гуру, артисти и други виртуози“, (измислянето и изповядването на) притегателността на определени пейзажи и населени места, съвременната магия, съвременното езичество, хуманистичната и секуларизирана „духовност“, народната и неортодоксалната медицина, колонии за художествено и биографично експериментиране (Сътклиф, Боуман 2000: 10). Бих добавил в списъка духовността на следренесансовия хуманизъм, изразяваща себе си в квазирелигиозно отношение към материалните и нематериалните продукти на гръко-римската древност и Ренесанса и по-конкретно – в тъй наречения „Гранд тур“, просвещенски първообраз на туризма³ (към това осмисляне на „Гранд тур“ отвеждат коментарът и източниците, цитирани в Блек 1985: 161 – 163).

Става ясно, че ред явления са гранични: теософията например може да бъде определена и като алтернативна духовност, и като ново религиозно движение, според характера и степента на самообвързване на нейните адепти с нейни влиятелни водачи или твърдения. Разколът сред теософите и обособяването на антропософско течение или групи се разглежда като (квази)догматичен, богословски, на основата на степента на приемане на будистки светогледни истини, затова наричат антропософията християнска версия на теософията (Карлсон 1993: 9, 33; Розентал 1997а: 9). Но може да се разглежда и като разделение между хора, повече или, напротив, по-малко настроени за конфесионализация

³ Квазирелигиозното отношение към старините е съчетано с откровен „микросоциологичен“ прагматизъм: тези пътувания са средство за завоюване на престиж в „доброто общество“.

на учението, готови да признаят или не, че „Джида Кришнамурти е съсъдът на превъплътилия се Учител Исус“ (Макдермът 2016: 264 – 265; Майдел 1997: 153 – 154), че „превъплъщението“ непременно ще стане и дори вече е станало.

Изследвачите показват, че формите на алтернативна духовност от последната четвърт на XX в. могат да се разглеждат, типологически и генетически, като преобразуване (преди всичко „приватизация“ и преименуване в „духовност“) на народната, или вернакуларна религия в индустриалното и постиндустриалното общество (Сътклиф, Боуман 2000: 8).

Британският случай показва, че широкото разпространение на форми и практики на алтернативната духовност през последната четвърт на XX в. е предхождано от тяхно широко разпространение *сред интелектуалните и артистичните елити* през първата четвърт на същия XX в. (Сътклиф 2000: 19 – 21, срв. 30)⁴. Очевидно и разликата, и приемствеността се дължат на различната степен на достъпност на сходни или тъждествени вярвания и артефакти към началото на XX в. и към неговия край, а може би и на постепенния (и различен за различните професионални групи и образователни прослойки) ръст на „свободното време“. При разглеждане на руския случай се посочва популярността още в началото на XX в. на някои форми на алтернативна духовност и потенциални нови религии сред повечето (т.е. „висшите и средните“) обществени прослойки (Карлсон 1997: 138, за спиритизма, 147, за масонството)⁵, а ситуацията от края на XX в. се представя като възраждане; но без опора върху понятието „алтернативна духовност“ или друго понятие, което да очертае индивидуалността на ситуацията от края на XX в.⁶

Т.нар. окултно възраждане, започнало в средата на XIX в. в САЩ и Франция, може да се смята за „лаборатория“ и на бъдещите алтернативни духовности, и на някои от новите религиозни течения в западния свят. Една особеност на преоформения се тогава окултизъм (както го разбира Розентал, опирайки се на Антоан Февър) показателно съвпада с една от основните особености на „алтернативната духовност“ по Сътк-

⁴ По същото време Н. Богомолов твърди, че представата, че „възникването на европейския модернизъм, особено във Франция, не просто хронологически съвпада с т.нар. окултно възраждане, а и в значителна степен е било определено от него“, е станало общо място (Богомолов 1999: 5). За същото съвпадение и зависимост в Русия говори Б. Розентал (1997: 1 – 2).

⁵ Не се предлагат числови данни за количествено сравнение с края на XX в.

⁶ В сборника със студии под съставителството на Б. Гл. Розентал (1997а) общото понятие е „окултизъм“ и не се прави разлика между алтернативна духовност и нова религиозност. Но богостроителството е „сурогатна религия“ (Розентал 1997а: 30), спиритизмът „наподобява алтернативна религия“ (Карлсон 1997: 136), теософията е „псевдорелигиозно течение“ (пак там: 139) и „опит да се създаде „научна“ религия“ (пак там: 141).

лиф и Боуман: „Психологическата ориентация на съвременния окултизъм е друга черта, която го отличава от мистицизма; мистиците търсят единение с Бог, а не познание на аз-а [си]“ (Розентал 1997а: 5).

Руската култура от Сребърния век и духовните ѝ тежнения

Руската култура от така наречения Сребърен век⁷ може да бъде „картографирана“ според тежненията си към някое от тези три духовни полета или зони (на духовен живот или поне озадаченост)⁸. У повечето лите- ратори би се видяло повече или по-малко тежнение и към трите: докол- кото биха се колебали между православие и една или друга християн- ска секта и доколкото биха подчинили или не вероизповедни- те/сектантските истини на индивидуалистичния си светоглед (в който самоцелното познание и самореализацията⁹, можем да допуснем, имат предимство пред спасението на душата¹⁰). В тесните социологични рам- ки на артистичния и интелектуалния елит теософското движение, „бо- гостроителството“, „християнството на Третия завет“ на Дмитрий Ме- режковски¹¹ и софиологията са явления, които имат потенциала на „нови религиозни движения“, някои близки до официалното християнство, други открито враждебни спрямо него. Бърнис Розентал нарича „суро- гатна религия“ руския литературен символизъм (Розентал 2002: 34).

Богостроителската вяра постулира, че трудещите се хора постигат безсмъртие и стават колективен бог чрез своята борба и смърт в името

⁷ За произхода и полезността на понятието – Ронен 2000, Богомолов 2010.

⁸ Такъв един опит би се отличавал от вече предприетите опити руската литературна култура от Сребърния век да бъде картографирана с оглед на *едно* ново религиозно движение (или струя на алтернативна култура), например на теософията (Карлсон 1993), или с оглед на окултизма (Богомолов 1999), който спрямо дадения случай бих определил като сума от практиките и вярванията на алтернативните духовности и нови- те религиозни движения.

⁹ Кариерна, социална или самоцелно личностна (да се разширят максимално пределите на индивидуалната сетивна, свръхсетивна, художествена или интелектуална чувстви- телност) – все едно.

¹⁰ Спасението на душата може да не е приоритет дори за опубличностената страна от възгледите на съответната личност. „Еротичната утопия“ на предсимволизма и симво- лизма е мотивирана от страха от дегенерация (Матич 2005: 16, 61, 83; срв. 66 – 69, 226), тук може да става дума за „спасение“ не на душата, а на тялото, рода, човечеството (вж. и Масинг-Делич 1992). Желанието да бъде ускорено идването на обещаната от Бог окончателна победа над смъртта (Масинг-Делич 1992: 4), издава етическа нечувстви- телност, небезкористност или самоувереност, фиксираност върху метафизичната „наг- рада“ или просто плячка.

¹¹ За Мережковски като мислител и идеолог – Розентал 1975; за „Третия завет“ – Бед- форд 1963; с оглед на формиращата мисленето на Мережковски рецепция на Ницше – Розентал 2002: 35 – 36 (и отпратките там); Грилерт 2008: 139 – 205.

на социализма (Розентал 2002: 80). Основополагащите текстове на „богостроителството“ са от Анатолий Луначарски (*Религията и социализмът*, 2 т., 1908 и 1911) и Максим Горки (романът *Изповед/Исповедъ*, 1908), но Бари Шер разколебава традиционния прочит на романа на Горки (Шер 2000): новата квазирелигия е предзнаменувана в *Майка* (*Мать*, 1906) и в романите *Червената звезда* (*Красная звезда*, 1908) и *Инженер Менни* (*Инженер Мэнни*, 1913) на Александър Богданов¹².

За разлика от „боготърсачите“, които търсят връзки между православие и марксизма, богостроителите са атеисти, които желаят да увеличат емоционалната сила на марксизма, разчитайки на позитивните елементи в религията, особено в християнството.

(Боър 2015: 2)

Програмата за културна революция (= теорията на пролетарската култура) на Богданов е, изглежда, най-системната рационална обосновка на богостроителството¹³. Пролеткулт (за него – Розентал 2002: 156 – 164; Мали 1990; Карпов 2009) е институционалната проекция на тази програма¹⁴. Общо място в рецензиите за първата англоезична монография за Пролеткулт (Мали 1990) е да бъде хвален авторът ѝ, че е показал голямата разнородност и нецентрализираност на организацията и маркираните с името ѝ дейности (вж. напр. Бровкин 1992: 220), включително относителната ѝ свобода от теорията на Богданов. Конкретно казано, има криворазбиране и несъгласие около отрежданите от Богданов роли на буржоазната интелигенция и на старото изкуство (Розентал 2002: 158), но Пролеткулт все пак е „вдъхновен от идеите на Богданов“ (пак там: 150). Връзката между „богостроителството“ и Пролеткулта следва да се търси в две посоки: във верността на Луначарски към „богостроителския“ език и вярата му в силата на религията (разбирана не като вяра в свръхестествени същества, а като сплотяваща и обнадяваща сила) дори след като Ленин заклемява богостроителството (Боър

¹² За богостроителството – Розентал 2002: 80 – 84 (там са посочени и предходните англоезични изследвания); Тумаркин 1981: 43; Боър 2015: 2 – 5 (за Луначарски).

¹³ За тази програма и теория накратко – Розентал 2002: 86 – 88; Мали 1990: 1 – 21; Уайт 2013. Продуктивно би било успоредното разглеждане на еволюцията на възгледите на Дмитрий Мережковски и Богданов.

¹⁴ Акронимът значи „Пролетарские культурно-просветительные организации“. Учредяването на обединението е подготвено на 16 – 19 октомври 1917 г. (Уайт 2013: 62) в Петроград на председателстваната от Луначарски първа конференция на пролетарските културно-просветни организации от града, а организационният комитет се среща за пръв път едва в средата на ноември (Мали 1990: 27 – 30). Богданов е член на националното ръководство на организацията (пак там: 39, 49). Тя е подложена на силен държавен и партиен натиск (Рийд 1990: 111 – 132, 145 – 156) и запада след 1921 г. (Мали 1990: 158 – 159).

2015: 5 и сл.), и в съобразено със социално-политическите промени прилагане на интуицията, а по-късно – на програмата на Богданов за културна революция. Тази интуиция не е религиозна, доколкото свързваме всяка една религия с ирационално ядро, и се нуждае от мистификации и хиперболизации, за да придобие облика на религия проектираното самосъграждане на експлоатираното човечество в човечество, което твори и се труди свободно. Пролеткултът може да се разглежда като първа (логически и хронологически) реализация, която е вариант на „сурогатната“ религия на богостроителството (следват ленинизмът и сталинизмът) (срв. Тумаркин 1981: 46; Розентал 1997б: 408). Важно свидетелство е разработването на образа на пролетарския свръхчовек в пролеткултовската работническа литература (вж. примери и отпратки към англоезични изследвания у Розентал 2002: 159 – 160).

„Християнството на Третия завет“ и софиологията на Соловьев могат да се смятат за различни (Бедфорд 1963: 148), макар и с размити граници помежду си и дори преплитащи се прояви на „новото религиозно съзнание“, които разкриват потенциала на нови религии, макар и останали в култовото си измерение (собствени квазиевхаристийни служби, вж. Матич 2005: 98, 197, 201 – 202) съвсем камерни. Фразата „ново религиозно съзнание“ е формулирана от Мережковски към 1900 г.; книгата му *Толстой и Достоевски* (1900 – 1901) е първият труд, който го демонстрира (Грилерт 2008: 143 – 144) при прочит на писатели от близкото минало. Със задна дата то може да бъде приписано и на студията на Соловьев *Значението на поезията в стихотворенията на Пушкин* (1899; основание дава избирателният преразказ на Матич 2005: 63). Опирайки се на Николай Бердяев, Нел Грилерт предлага и друга типология: родовото понятие е „боготърсачи“ (обозначението произлиза най-вероятно от фраза на Лев Шестов от 1899 г.), а те се подразделят на представители на „новото религиозно съзнание“ (все писатели!) и неоидеалисти (все философи) (Грилерт 2008: 14 – 15). Розентал отнася „новото религиозно съзнание“ преди всичко до етап от развитието на Мережковски (1899 – 1905 г.), а „християнството на Третия завет“ смята за негова политическа радикализация (Розентал 1975: 87 – 151).

Най-значими представители на софиологията като богословско-философска нагласа и практика са Владимир Соловьев, Павел Флоренски, Сергей Булгаков. Само първият има въздействие върху руската литературна култура¹⁵. Значението на софиологията на Соловьев в културата и живота на литераторите от Сребърния век и за естетиката на сим-

¹⁵ За съществена неприемственост между софиологията на Соловьев и последвалите я софиологии (на философите, богословите и на поетите) говори Корнблат (вж. Корнблат 1997).

волизма е общо място в научната литература. Добро въведение в темата без историографски обзор прави Пайман (1994: 212 – 242)¹⁶. Накратко за посоченото значение от нова и провокативна гледна точка вж. Матич 2005: 6, 58 – 60. Поставяйки в центъра на анализа си *Смисълът на любовта* (*Смысл любви*, 1892 – 1894) на Вл. Соловьев, Олга Матич определя сърцевината на тази софиология и нейното въздействие като „анти-прокреативно предизвикателство към обществото“ (Матич 2005: 6) – предизвикателство, възплъщавано в усилието на модернистите да превръщат собствения си живот в произведение на изкуствата („живототворчество“) и техен синтез, „гезамткунстверк“ (пак там)¹⁷. Определяна и като „анти-прокреативна утопия“, софиологията култивира вяра в преобразяващата или обезсмъртяващата сила на насърчаваното, но неудовлетворявано еротично желание, а Соловьев е най-влиятелният ѝ представител от времето на разцвета ѝ през 1890-те – 1910-те години (Матич 2005: 7 – 9). Матич дава основание да смятаме Мережковски, Зинаида Гипиус, Александър Блок за най-значими културноисторически представители на въпросния утопизъм и за най-близки до посочената горе сърцевина, или по-точно – за изразители на дълбинния *аспект* на софиологията на Соловьев. Споделянето на еротическия утопизъм и на хилиазма поставя под въпрос разглеждането на „християнството на Третия завет“ и софиологията на Соловьев като *различни* потенциални нови религиозни течения. Можем да ги разделим, ако разгледаме софиологията в разгръщането ѝ при Флоренски, Булгаков и Лев Карсавин, което би ни позволило да видим Соловьев като родоначалник и на двете течения. Съществена богословска разлика ще се окаже феминизирането на Св. Дух при Мережковски (Бедфорд 1963: 149, 155 – 156) при тенденцията за демаркиране на четвърто Лице на християнския Бог в софиологията; съществена философска, тъй като имаме предвид есенциализма на Мережковски и персонализма и релационизма (мислене в термините на лица и енергии) на софиолозите.

Не мога да преценя дали под въздействието на софиологията се оформя специфична поетика. Това следва да се търси в посока на насищането на художествения текст с алузии към епифанен опит, окултни практики и текстове (не непременно художествени) от други кул-

¹⁶ В България по тази тема публикува Стоян Илиев в края на 1970-те и по-късно.

¹⁷ Споменатото усилие се извежда от софиологията на Соловьев (Матич 2005: 191), но и от Ницше, философията на Николай Фьодоров и православното богословие (Розентал 2002: 33 – 34, 48; за последното: тълкуват учението за божествените енергии в смисъл, че човек може да е сътворец с Бог, пак там: 48). Типология на „живототворчеството“ и история на ярките му образци в Русия вж. в Шахадат 2004; анализ на жизнената и литературната продукция на Андрей Бели от определен период като „живототворчество“ вж. в Лавров 1995: 129 – 148.

турни формации (напр. от Европейското средновековие). Не бих обвързал „палимпсестната“ поетика на модернизма в символистката му разновидност (към което сякаш тласка Матич 2005: 24 – 25) със софиологията на Соловьев или със споменатата утопия. Но бих свързал поетиката на колебанието и на двусмислеността с тази утопия.

Какъвто и да е бил техният социологичен потенциал, разгледаните дотук потенциални нови религиозни движения са насилствено изместени от ленинизма¹⁸ и сталинизма¹⁹, които могат да бъдат смятани за нови религиозни движения, взаимно неотричащи се и неизключващи се. Постренесансовият хуманизъм е адаптиран към вкусовете и нуждите на необявената съветска религия. Адаптирането личи и в сталинисткото осмисляне на съветската култура като връх на прогресивното историческо развитие, което в едър план бива прочитано като развитие от богоцентричност към последователна и „научна“ човекоцентричност на светогледа (за тази перспектива вж. Паперни 1996: 46 – 50), и в досталинисткото избирателното изучаване на образци на буржоазната култура, за да се навакса образователната изостаналост на пролетариата²⁰. Сталинизмът формулира и декретира свой художествен стил (соцреализма) за разлика от теософията, новото християнство, софиологията (които нямат такива претенции)²¹ и богостроителството²² (постепенно лишено от тази възможност)²³.

¹⁸ За култа към Ленин вж. Розентал 2002: 184 – 189 („на богостроителството му липсва аполоничен образ, икона в християнския смисъл“, 184); Енкер 1999: 120 (в сърцевината на официалния мит за Ленин е представата, че той е „въплъщение на пролетариата“, при все дворянския му произход; вж. и Тумаркин 1983: 94); Тумаркин 1981. Развива се не култ към личността (както е спрямо Сталин и Мао), а организирано почитане (Тумаркин 1983: xvi), което „наподобява религия“ (пак там: 240, срв. 131, 242 – 243). След 1926 г. то избледнява в центъра на съветското културно пространство, стандартизира се, периферализира се и дори се деленизира (присвоено е от зародилия се нов култ) (Тумаркин 1983: 206, 244 – 248, също ил. 14, 15). Изразителен пример за ленинизма като аспект на „алтернативна духовност“ или от фазата му, когато все още е възможно да бъде практикуван така, вж. пак там: 233.

¹⁹ За култа към Сталин вж. Розентал 2002: 374 – 383 (и в този култ се отрича и мълчаливо се присвоява „богостроителството“, пак там: 382).

²⁰ Тази сближаваща ги прагматика може да бъде приписана на книгоиздателски проекти като курираната от Максим Горки серия „Световна литература“ от времето на Гражданската война, осигуряваща материално оцеляване на редица литератори (Рийд 1990: 89, 175; Огдън 2014: 257; Ариас-Вихил, Полонски 2020: 391 – 392), и на създаването на образователни центрове за партийния актив, работниците и селяните (Комунистическия университет „Свердлов“, Социалистическата академия, Института за червени професори, работнически факултети) (Рийд 1990: 133 – 140, 221 – 229).

²¹ Николай Богомоллов си поставя за цел да разгледа не просто запознатостта на писатели с окултни знания и практики, а „влиянието, което окултизмът оказва на организацията на художествения свят както на отделни произведения, така и на цялостното твор-

Към 1900 г. Андрей Бели е привлечен от софиологията на Соловьев. Към 1908 г. – от теософията (Елсуърт 1983: 26 – 27, 37 – 38), и по-късно – конкретно от Рудолф Щайнер, с когото през 1912 г. се запознава и като негов „ученик“ (и дори подобие на частен пристав) се самоприпознава (Спивак 2006: 41 – 73, 72 – 74) при непрестанно растящото си разочарование от Антропософското общество²⁴ и от мнозинството от членовете му още от 1913 г. нататък (по този въпрос вж.: Бели 1994б: 463 – 469, 480; Спивак 2006: 67, 96, 110). След 1917 г., есента на 1923 г. (завръщайки се в Съветска Русия след двегодишна емиграция) и особено 1931 г. му се налага да показва лоялността си към съветската власт (Спивак 2006: 227 – 229, 252, 346, 350 – 352, 354, 423; Лавров 2007: 279 – 305) и ленинизма.²⁵ Ретроспективното изповедание на вярата *Защо станах симво-*

чество на един или друг автор“ (Богомолов 1999: 5). (Подходът е предзнаменуван – вж. Янечек 1974.) Потенциални нови религии, които прибавят до окултни практики и знания, биха могли да имат аналогично въздействие, но това не стига до степента да имплицират свой стил.

²² У Богданов (от и за него: https://monoskop.org/Alexander_Bogdanov) се съдържат зърната на потенциален художествен стил, основан върху разбиранията му за това що е небуржоазна естетика (Богданов 1990: 411 – 460: *Възможно ли е пролетарско изкуство?*, 1914; *Пролетариатът и изкуството*, 1918; *За художественото наследство*, 1918; *Критика на пролетарското изкуство*, 1918; *Простота или изтънченост?*, 1920). Богданов програмира антимииметична и антииндивидуалистична социално ангажирана художествена дейност, която следва да образова и да възпитава класова съзнателност и у своите възприематели, и у своите изпълнители, които следва да се подбират измежду работниците (и тази политика е водена от централното ръководство на Пролеткулт; Розентал 2002: 157, 158). Напълно съвместими с естетическите възгледи на Богданов са тези на Сергей Третьков (Форе 2006: 11 – 12); доста по-малко – на Алексей Гастев (Хелебуст 1997: 516; Розентал 2002: 160). Розентал подчертава други моменти от богдановската теория на пролетарското изкуство: то следва да има организираща и спояваща, т.е. религиозна, сила; да изрази колективно светоусещане както римският имперски и готическият стил в архитектурата на миналото; да е просто, ясно, оптимистично, без милитаризъм и меланхолия (Розентал 2002: 88 – 89, 158). Известно е, че Богданов и последователите му създават студия или работилници за пролетарска художествена практика (Мали 1990: 124 – 159; Карпов 2009: 172 – 195), дори „упражняването в изкуствата образува сърцевината на дейността на Пролеткулт по места“ (Мали 1990: 124).

²³ Чрез маргинализирането на „богдановизма“ и художествените му корелати.

²⁴ Както е добре известно, през февруари 1913 г. на конгрес на немското отделение на Теософското общество, оглавявано от Щайнер, се решава да се основе Антропософско общество. За антропософията вж. Клемен 1924; Макдермът 2016; за руските ѝ контексти: Майдел 1997 (обща история); Боненцкая 1996/1997 (пресечни точки с руската религиозна философия); Елсуърт 1983: 37 – 53 (антропософията и Андрей Бели). За теософията и руските литератори вж. Карлсон 1993.

²⁵ Не можем да очакваме от Бели догматичен ленинизъм. Сърцевината на култа е олицетворена първо от мумията и главния паметник – мазволя (от 1924 г. – дървен, от 1930 г. – мраморен), до Кремъл (Тумаркин 1983: 165 – 206, особено 189, 192 – 193), и после – от паметници, въображаеми и материализирани (пак там: 145 – 146, 204, 208, 229 – 232, 234,

лист и никога не съм преставал да бъда такъв (1928) прочитам като опит да бъде защитена лоялността му към три от изброените осъществили се или не „нови религии“: тео-/антропософията, софиологията и ленинизма²⁶ (вж. Бели 1994б: 419 – 493, 513). Първите две се оказват конкретизации на символизма (пак там: 433 – 435; 460 – 461, 469, 476). В такъв един опит разпознавам „алтернативната духовност“: избегнат е въпросът за верската (вкл. сектантската) „моногамност“ и *самопознанието* има приоритет пред спасението. Заявяването на вяръност към символизма, равнозначна за Бели на вяръност към себе си, потулява посочването на принос към лекуването на уязвеното от грехопадението²⁷ мироздание. Читателят е изкушен да разгледа и символизма на Бели като образец на алтернативна духовност. Но в *Защо станах...* Бели набелязва също възможността за нещо различно от традиционната религия, новата религия и алтернативната духовност и равноотдалечено от последните две (Бели 1994б: 470).

Пътуването по определени маршрути може да се разглежда като „геокинетично“ изповядване на една или друга вяра или духовност: православнохристиянската (чрез поклонничество до Божи гроб), католическохристиянската (Сантяго де Компостела), хуманистичната (Венеция, Флоренция, Рим, Атина). Нови места на поклонничество, или „нови центрове на живот“, възникват и през XX в., като част от тях изследвачите експлицитно свързват с конкретни интелектуално-обществени движения: едни – разглеждани като прояви на алтернативната духовност, други – разполагани на границата между нея и новите религиозни движения (Грийн 2000). Примери за първото в рамките на руския Сребърен век са (вилата на Максимилиан Волошин в) Коктебел

237), „Ленински кътове“ (пак там: 3, 126 – 127, 169, 215, 221 – 224, 239) и именувания (пак там: 131, 151, срв. 105). (Йерархично, не хронологично първенство.) Бели бегло „отдава чест“ на тази сърцевина (Бели 1928: 96 – 97). По-ангажиран е с периферията на култа, където доминират вярвания, присвоени от политически победения и маргинализиран „богдановизъм“. Бих отнесъл общата характеристика на нагласите от 1920-те към въпросната „периферия“: „Съветският марксизъм още не е кодифициран. [...] Общо взето, интеллигентите подчертават по-скоро строителството, рационалността, науката и технологията, невро-физиологичните или психо-физиологичните усещания, отколкото разрушението, екстаза, изкуството, страстта, и оценностяват чертите, нужни за „построяване на социализма“ – самодисциплина, целенасоченост и сублимация – като добавка към, разбира се, партийността. [...] Постулатът на Богданов, че изкуството „организира“ обществото и укрепва „класовата воля“, се приема на вяра“ (Розентал 2002: 178).

²⁶ Жонгльорското разграничаване между „власт на Съветите“ и „съветска власт“ (Бели 1994б: 474; срв. 478) ми се струва двусмислено. Срв. Лавров 2007: 41; Спивак 2006: 143 – 144. При процеса срещу антропософите (1931 г.) Бели иска „изповедта“ от 1928 г. да бъде присъединена към материалите по делото, уверен, че тя ще докаже лоялността му към съветската власт (Спивак 2006: 373 – 374).

²⁷ За това или подобно на него събитие, за значението на Кабала за софиологията на Соловьев вж. Корнблат 1997.

в Крим (вж. Уокър 2004: 66 – 104 и др.; Заяц 2016: 354 – 357) и „Кулата“ на Вячеслав Иванов в Петербург (вж. Шишкин, ред. 2006: 3 – 6, 35 – 99, 173 – 169, 187 – 309, 335 – 357)²⁸, макар че е съхранен, но преосмислен и хуманистичният тур в Италия; за второто – Ясна поляна (която не е само руски център: Грийн 2000: 52, 57 – 58). Свой поклоннически маршрути и описания създава и следващата културна формация в Русия: образец от ленинисткия етап следва да търсим сред разказите за поклонничества до мавзолея на Ленин, а печално известната книга за Беломорско-балтийския канал е образец от сталинисткия; общ фон са повествованията за обекти на социалистическото строителство.

За да се превърне поклонническото пътуване²⁹ в туризъм в съвременния за нас смисъл на думата, настъпват преди всичко една светосуетна и една социологична промяна: природата започва да се възприема като красива гледка (Ели 2003: 667 – 668 и библиографията там) и става значим броят на пътуванията в свободното време за удоволствие или почивка (пак там: 666 – 668). В Европа промените настъпват от XVI в., в Русия – между началото на XVIII в. и 80-те години на XIX в. (пак там: 673; Яхимович 2009: 63); туристическото отношение на руснаците към задграничните и руските територии не възниква едновременно³⁰. Пътуванията на Андрей Бели и – следва да се очаква – на съвременния му руски интелектуален елит са хибридни. Същия характер има съветското пътуване не по работа (екскурзионно пътуване, туризъм, отдых) (Коенкър 2003: 658 – 661)³¹. Пътуванията на Бели от 20-те години би следвало да съчетаят хибридностите на двете култури: християнско-окултния „антикизъм“ на сребърновековната и социологично-промишления ултрамодернизъм на ранносъветската³².

²⁸ Протеизъм, съсредоточаващ символна власт; символна власт под знака на протеизма – това казва предговорът на Андрей Шишкин (Шишкин, ред. 2006: 4 – 5) и дава да разберем, че средите на „Кулата“ са хронотоп на търсачески и себепознавателен експеримент (срв. Стоун 2017: 88): катализатор и сцена на алтернативна духовност, не на вяра, ерес или просто литературна ерудиция и новаторство. Вж. още: Богомоллов 1999: 311 – 334; Шишкин 2012.

²⁹ Вкл. „Гранд тур“ и сходните по основната си цел – формиране/образование на елит – пътувания в други части на предимно Северозападна Европа (за тях вж. Суит, Верховен, Голдшмит, съст. 2017).

³⁰ Яхимович (2009) игнорира посочената горе промяна в светосуетността, затова туризмът при него се оказва с удивително дълга хронология.

³¹ В условията на държавен контрол и дори инициатива върху маршрутите за пътешестване, туризъм и прекарване на свободното време (Коенкър 2003: 659) разграничаването между поклонничество и туризъм губи почва. Основни туристически цели през 20-те – 30-те години на XX в. са места на битки от Гражданската война, къщи музеи на революционери и културни дейци, промишлени и селскостопански обекти (пак там: 661).

³² Доза „народническа“ утилитарност съм склонен да видя и в двете. У Бели неин обект са съответно тунизийците и грузинската/арменската интелигенция.

Увод към пътеписите на Бели: текстологична и идеологическа разнопластовост

Андрей Бели оставя четири пътеписни книги: *Офейра* (за видяното в континентална Италия и Сицилия през 1910 г.; откъси са публикувани през 1911 г., цялата – през 1921 г., и под друго заглавие и с известни промени – през 1922 г.)³³; *Африкански дневник* (за продължението на същото пътуване в Тунис, Египет и Палестина през 1911 г.; откъси са публикувани през 1912 г., целият – едва 1994 г.); *Вятър от Кавказ* (за пътуване из Грузия през 1927 г., публикуван през 1928 г.); *Армения* (1928; 1928)³⁴.

Офейра и *Африкански дневник* са многослойни книги: писани са през повече от един етап от духовно-интелектуалното развитие на автора си и носят следи от различни *констелации* от (квази)вероизповедните му афилиации. Първата – от 1921 г., пулсира преди всичко между антропософското изповедание и не съвсем решително „скъсване“ с хуманистичното, градейки като резултат паметник на една неназована до онзи момент традиция на алтернативна духовност – руския светски култ към поета в неговия „сребърновековен“ вид³⁵; публикуваният през 1911 г.

³³ Анализ на разликите между „протографа“ в периодиката и книгата от 1922 г. (*Пътни бележки. Сицилия и Тунис*. Т. 1) вж. Сулпасо 2017; той обаче се отнася само до „италианските“ глави (за наличието на други вж. Страно 2019: 34, бел. 4; анализ на прототекста на някои египетски глави вж. във Фризон 2019). За разликите между двете книги (*Пътни бележки... и Офейра. Пътни бележки*. Ч. 1) бегло пишат Силард 2019: 56; Страно 2019: 38, бел. 22. За произхода и смисъла на (квази)топонима *Офейра* вж. Спивак 2006: 174 – 178.

³⁴ *Записки на чудака* (*Записки чудака*, публ. в два тома, 1922 г.) – фрагмент от ненаписана автобиографична епопея, не бих отнесъл безрезервно към групата. Първоначалното заглавие е *Я. Эпопея. Том первый. Записки чудака. Часть первая. Возвращение на родину*, а текстът е писан през 1918 – 1921 г. и е „автобиографично повествование за живота на Бели в Дорнах (Швейцария) в антропософска среда и за последвалото завръщане в родната по заобиколен път през Франция, Англия и Скандинавия с многобройни мемоарно-медитативни отстъпления от тази сюжетна канава“ (Лавров 2007: 192; срв. 226 – 227).

³⁵ За култа към поета в епохата на модернизма в Русия и СССР вж.: Фрейдин 1987: 12 – 13, 69 – 70, 72 – 73, 309; 1993: 161 – 164. „Сребърновековната“ му разновидност се отличава с по-системното му, предимно естетическо и квазибогословско обосноваване и полу-превръщането му от квазихристиянски в квазиобщорелигиозен: заради „реабилитирането“ или култивирането на нагласа към себеобожествяване – чрез специфичен прочит на Ницше, обръщане към някои антични и ренесансови образци и „отваряне“ към окултизма, езотериката и нехристиянските религии; но и заради стряскащия хиперболизъм. С поддържане на равновесие между „човекобожеско“, или „апотеотично“ (себе)полагане (между това Зинаида Гипиус да привиди смъртта на Пушкин като Голгота и елегантно-арогантният тон на самоутвърждаващия се лирически аз у Игор Северянин не виждам принципна разлика), от една страна, и (себе)полагане (кошунствено

„протограф“ (Б. Сулпасо) на книгата със сигурност е лишен от антропософски връзки и е по-скоро вероизповедно „наивен“. Втората книга се раздвоява между „остатъчна“ лоялност към софиологията на Владимир Соловьев и не особено страстно желание опитът от пътуването да бъде представен като хем предугаждана, хем пратена от провидението подготовка за приемане на антропософското учение.

Вятър от Кавказ и Армения са написани в кратки периоди от време и тяхната „многослойност“ е в много по-голяма степен ефект от придиричв прочит. И в двете се разчитат поклоннически пътувания на adept на антропософията (етап, настъпил след 1925 г.) и на неофит на ленинизма³⁶. В първата продължава да се гради и връзката на автора с култа към поета в сребърновековната му разновидност. С други думи, и двете книги могат да се прочетат като свидетелства за едновременна лоялност към две различни нови религиозни движения. В степента, в която това съвместяване е доброволно³⁷, то може да се смята за признак на душевно-духовен строеж, за който типът на алтернативната духовност, все едно в коя нейна разновидност, е „естествен“. В степента, в която несъвместимостта между тях не е явен факт³⁸ или факт за Бели, съвместяването им не може да се смята за лицемерие, принудена стратегия за оцеляване или раздвоение на личността. Съвместяването отлично пасва на символистичната поетика и на нещо, което можем да наречем „психология на отлагане на окончателния избор“ и което можем да смятаме за психологическа основа или предпоставка на „алтернативните духовности“. Тези две книги са и „сгъстяване“ на пътя между дневниковите и мемоарните бележки за строенето на антропософския Гьотеанум, или „Йоановото здание“, в Дорнах през 1913 – 1916 г. и замисляния след 1931 г. „производствен роман“ (срв. Лавров 2007: 299 – 301).

или не) „богочовеческо“, или „кенотично“, от друга. През XIX в. и в съветския период преобладава кенотичната нагласа, вж. Тумаркин 1983: 13 – 18.

³⁶ С оглед на вписването в ядрото на ленинизма на „художника“ виждам три вярвания: Ленин е demiургът на нов културен и стопански свят; в него класовата съзнателност на хората е по-важна от етническата им принадлежност; задачата на „творческия работник“ в този свят е неуморно да допринася за социалната, психологическата и политическата му кохезия в сътрудничество с класово съзнателни творчески работници от други народи.

³⁷ Съдейки по думите на Александър Лавров (2007: 280), за относителна доброволност можем да говорим до „границата на 20-те и 30-те години и особено до 1931 г.“. За периода на недоброволност – пак там: 286 – 287.

³⁸ Несъвместимостта става явна на два етапа – със закриването от държавата на Антропософското дружество, 1923 г. (Спивак 2006: 214 – 215), и със съдебния процес срещу антропософите през 1931 г. За процеса и мястото на Бели в него – пак там: 366 – 378.

Групиране на пътеписите

Книгите са свързани две по две биографично, фабулно и идеологически. Първите две, не само от битово гледище, са двучастен разказ за сватбено пътешествие – доколкото връзката на Бели с „Ася“³⁹ Тургенева е брак и доколкото хора с неумерени интелектуално-духовни апетити, формирани в декадентско-модернистка среда, са способни на сватбено пътешествие. Те са и разказ за хуманистично поклонничество, „претупано“ и обърнато в нещо като своя историософска противоположност. Включените в тях пътни бележки по време на първото им нанасяне (1910 – 1911 г.) би следвало да са идеологически свързани с реминисцентна софиология (Бели може би се отрича от Соловьев веднъж, както показва Моника Спивак⁴⁰, но това е по-късно, през 1915 г., а според разбиранията си и обстоятелствата е надграждал усвоеното от него)⁴¹ и разочаровано теософство (току-що е приключил интелектуално-окултния роман с Анна Минцлова – вж. Богомолков 2019: 18)⁴². От една страна, в двете кни-

³⁹ А. Бели се сближава с Анна Тургенева – племенница на писателя Тургенев и прототип на неговата героиня Ася от едноименната повест.

⁴⁰ За разлика от апостол Петър Бели с *мълчание* предава Соловьев два пъти (вж. Спивак 2006: 86 – 90). Към 1921 г. може би е оттеглил отречението си, но известна дистанция остава: активно участва в обособяването на второ антропософско дружество в Русия, което носи името не на Соловьев (както легализираното през 1913 г.), а на Михаил Ломоносов. През 1928 г. Бели твърди, че още към 1900 г. се е стремил да конкретизира и опитно да провери софиологията на Соловьев (Бели 1994б: 434), но това твърдение подозрително прилича на основния му мотив да участва в обособяването на „ломоносовците“ (за тяхната надрастваща съзерцателността и ученичеството ориентация и за ролята на Бели в обособяването им вж. Спивак 2006: 213 – 215). Ироничното описание на Соловьев в „журналната“ редакция на поемата *Първа среца* (Лавров 2007: 30 – 31) може да значи и отдалеченост, и приближаване. От писмо до Иванов-Разумник от 1927 г. (пак там: 205) става ясно, че към 1922 г. в *Звезда* (книга, обединяваща стихотворенията от 1914 – 1918 г., пак там: 204) Бели се е върнал към Соловьев.

⁴¹ Поетът (художникът, артистът) с дадените му от традицията и Бог средства и дарби би следвало да свидетелства за Божията Премъдрост и активно да помага в одухотворяването на материята – така бих обобщил Соловьевата нишка в самосъзнанието на Бели твореца и Бели човека.

⁴² За Богомолков (2019) пътуването не е нито посвещение, нито поклонничество, той споменава разнопосочни и почти равностилни мотиви. Напротив, за Лена Силард то е „пътешествие поклонничество“ с „главна очевидна цел: приобщаване към преживяванията на Владимир Соловьев [...] и изкачване на пирамида, което в ред мистични традиции означавало степен на посвещение“ (Силард 2001: 166). Ако приемем мнението на Силард, а също и момент от нейното тълкуване на романа *Петербург* („епилогът на романа“ показвал „възможност за изход от адовото пъкло [...], от лошата безкрайност на осемте (∞) петербургски глави“ – възможност, символизирана от „пътешествието на Николай Аблеухов към Египет, представено като началото на път на посвещение“, пак там: 171), ще стигнем до мисълта, че романът *Петербург* има свой нефикционален вариант – потенциалния диптих *Офейра* и *Африкански дневник* (всеки един от пътепи-

ги не откривам нито образа на Премъдростта Божия, нито недвусмислени намеци за епифанния опит на Соловьев, който, както е известно, я е лицесъзрял в Подмосковието, в Британската библиотека и край Кайро. От друга страна, изборът след Тунис да се продължи към Египет и Палестина (а не към некрайбрежен Алжир, Мароко и Испания и не с връщане в Италия) не е обяснен в текста на *Африкански дневник*, а само е споделен. Не ми е известен факт от духовната биография на Бели, който да мотивира негово желание да отиде в Египет – с изключение на младежката му роля на духовен ученик на Соловьев и епифанния опит на последния⁴³. Ако Бели е бягал в Италия от душевни драми и духовни съблазни, за което наемква текстът на *Офейра* (вж. напр. Бели 1921: 48) и за което пишат някои изследователи (напр. Страно 2019: 33; Богомолов 2019: 16, който отправя към статия на Г. Нефедиев), защо да не се е обърнал към душевен и духовен опит, който ги предхожда и *кривото тълкуване* на който може да го е оплело в тези драми и съблазни? Така би проверил достоверността на опита, би го очистил от нежеланите наслоения. В *Африкански дневник* е проследим мълчалив разговор със Соловьев,⁴⁴ така че продължаването към Египет може да се сметне за пер-

сите е четиричастен на макроструктурно равнище, за втория това се установява само след внимателен анализ). В този случай ще сме склонни да търсим в пътеписите присъствието на преди всичко една историческа форма на алтернативна духовност – розенкройцерството (срв. пак там: 171 – 172).

⁴³ Размишленията на Олга Кук (2019: 121 – 125) не ми дават основание да идентифицирам друг такъв факт и съответно причина за притеглеността от Египет, различна от духовната връзка със Соловьев. В текста на *Офейра* и на *Африкански дневник* присъства един мотив (може би тълкуваем в светлината на розенкройцерството, както подсказва обобщението за видовете посветителски пътища според Щайнер – вж. Силард 2001: 171), който като че ли притегля било разказвача, било имплицитния автор към Египет: „Фридрих Барбароса тайно се среща/споразумява със Саладин“ (Бели 1921: 76, 83; вж. и Бели 1994б: 404, 407). Но в текст на Бели мотивът може да се приеме като вариация на мотива „Соловьев в пустинята“ (все едно с кого е символно отъждествим Саладин: със Сфинкса или с бедуините, които ту „едва не убили“ философа, ту откраднали часовника му край Гиза (вж. Матич 2005: 58). Трети вариант на същия мотив – „водачът на кръстоносците Луи IX тайно приема исляма и остава в Тунис“ (Бели 1994а: 364 – 365), четвърти – нескриваното блазнене на разказвача от мисълта да потегли към и отвъд вътрешността на Сахара (пак там: 351, 359). Възможно е и частично вървене по стъпките на Елена Блаватская за някакъв вид среща с „учител по древната мъдрост“.

⁴⁴ „Разговорът“ разработва две теми. Първата е екологично-метафизичната заплаха, представлявана от пустинята (Бели 1921: 166, 167, 188, 191 и сл.; 1994а: 335 – 337, 358). Втората е срещата на протагониста с образи на чужда мъдрост/Премъдростта (вж. предходната бележка; мотива „(полу)усмихващи се“ лица, статуи или мозайки (Бели 1921: 47, 66, 75, 76); срещите с дервиш змееукротител, с лика на новия или последния в Историята *скрит имам*, или „медхи“ (Бели 1994а: 332, 357 – 358; за второто понятие: Кримски 1896; за връзката между двете: Корбен 2001: 7, 30 – 31, 68 – 74; Кримски 1903:

формативна стъпка в този „разговор“. Когато пристъпва към издаването на първата от двете книги – *Офейра*, Бели отдавна е убеден антропософ, дори е преживял период на охлаждане към Щайнер и към антропософията (Спивак 2006: 82, 103) и съвсем скоро му предстои още един такъв (пак там: 109 – 111), но не и на отказ от тях (пак там: 114 – 115 и др.).

Вторите две книги са разказ за сватбеното пътешествие на Бели с втората му жена – Клавдия Василиева⁴⁵, всъщност за три пътувания на юг от хребета на Голям Кавказ. Първата книга се съсредоточава върху грузинския и поволжкия участък на първото пътуване; втората – върху арменския на второто пътуване. Пътуванията могат да се схванат като проверяваща и надграждаща предходен опит цялост, за което помага преди всичко прочитът на текстове от „конвоя“ на двата пътеписа – дневника на Клавдия Бугаева и преписката на Бели предимно с Разумник Иванов-Разумник и Пьотър Зайцев. Но и в самите пътеписи личи междутекстова и междумаршрутна приемственост, която изисква специално разглеждане. Зад този битов и реминисцентно-сребърновековен⁴⁶ план личи хуманистичното поклонничество в негова съветска версия, която предзнаменува „Култура Две“, или културната формация на сталинизма⁴⁷: съветската страна не е част от по-широкия свят, а е негов модел и дори квинтесенция⁴⁸. По-незабележимо прозира планът на по-

618 – 619) и с *биоморфните* пирамиди и Сфинкса (Бели 1994а: 424 – 426, 430, 447 – 450)). „Уликата“ е в съприличаването на архитектурата и релефа на Московията и Тунис (Бели 1921: 123; 1994а: 337, 337 – 338), оттам – на вътрешноазиатските пустини и Сахара, на „жълтата“ опасност и „черната“ (свързващият мотив е пустинният пясък/горещият вятър, на които често се полуприписва психо-биологичност и свойството да танцува; Бели 1994а: 337 и др.). Бели вижда Африка през оптиката на „панмонголизма“. Но е раздвоен в симпатиите си, дори взема страната на африканския аналог на „жълтата опасност“ (вж. напр. Бели 1921: 174; 1994а: 358). Това упражнение в „очудняване“ на наследеното от учителя може да се разглежда и като подготовка към образността на романа *Петербург* (който Бели пише през 1911 – 1913 г.). Образът на двадесет и двете „черни“ Франции, грозящи да погълнат „бялата“ метрополия (Бели 1994а: 366 – 371), е предобраз на пространството на Русия отгатак столицата Петербург.

⁴⁵ Тогава тя все още е омъжена за друг (вж. Бугаева 2001: 17 – 18, 20).

⁴⁶ Можем да говорим, без да се спираме тук на това, за културно специфична мутация на сватбеното пътешествие сред представителите на руския, а вероятно и на европейския, декадентско-модернистки художествен елит.

⁴⁷ Вж. горе за сталинизма като фаза от развой на „ново религиозно движение“.

⁴⁸ Значи тя ще има не само свои субтропици (напр. Ривиера – не по-лоша от френско-италианската: вж. Коенкър 2003: 661; Бели 1928: 26) и „Алпи“ (Коенкър 2003: 662; Бели 1928: 125, 127), но и своя архаика, древност, Средновековие, Ренесанс. Едно от най-ярките научни възпишения на тази нагласа е неголемият том (вж. Руставели 1938). В предходната културна формация Южен Кавказ е зона повече на общ, естествонаучно-познавателен и рекреационен, отколкото на културен туризъм: и в институционален план (Яхимович 2009: 82, 92, 93; Долженко 1988: 21 – 22, 26, 28, 37, 38, 40; но срв.: 50 –

светеността в антропософията, а обвързването с нейна „следученическа“ и практико-емпирична фаза или програма (вж. анализа на Моника Спивак 2006: 212 – 229) подкрепя означението „михаилична“ – от архангел Михаил и Михаил Ломоносов. Очевиден е планът на обвързване с централни топоси на ленинистката „религия“ (индустриализацията и интернационализма); показан е обаче, макар и не съвсем явно, потенциалът на тези топоси да поемат смисли и да участват в световната история – по антропософски⁴⁹. Прозира най-сетне и планът на руския ориенталистки (в смисъла на Едуард Саид) дискурс за Кавказ и неговите обитатели; този последният план може да бъде наречен и план или пласт на руския месианизъм⁵⁰, по-конкретно – на обвързаността на писателя с мисълта за (или преживяването на) руското превъзходство над останалите народи пред лицето на Историята/Бог (в първата двойка пътеписи този план е едва забележим). Във вторите две книги (особено във *Вятър от Кавказ*) почти липсват имена на „туземни“ исторически дейци и разказ за събития от „туземната“ история, което е в ярък контраст спрямо първите две.

Склонен съм да смятам и четирите книги за манифестации на алтернативна духовност: заради идеологическата им плуралистичност, или промискуалност (при първата двойка това е в не по-малка степен просто нерешеност, колебание, но при липса на натиск или иманентен подтик към самоопределяне); заради егоцентризма им (имплицитният автор се интересува повече от себе си, от преподреждането на своя културен багаж, отколкото от вижданото по пътя).

51), и в частен (както би показал предсватбеният опит на Дмитрий Мережковски и Зинаида Гипиус; вж. Волков 1908: 21, 22, 37, 42 и др.). През 1928 г. у Бели вече има равновесие.

⁴⁹ За ролята на антропософията в обрата на Бели към светогледен „интернационализъм“ (пък бил той и непролетарски) вж. Спивак 2006: 170.

⁵⁰ За разликата между два типа „месианизъм“, артикулиращи (в думи и дела) съответно прозрение за конфесионално (и потенциално – народностно) служение на ближните (другите?) и нагласа (конфесионална и народностна) към самовъзвеличаване, вж. Нейчев 2009: 11 – 13 (бел. 3). На практика при анализа на конкретни действия и текстове двата месианизма трудно се разграничават. В т. нар. кавказки текст на руската култура/литература решително преобладава втората, както показват литературоведски трудове, изпълнени в методологичната и идеологическата рамка на постколониалните изследвания (Лейтърн 1994; конкретно за Андрей Бели – Фризон 2019; Люцканов 2019). „Бремето на белия човек“, основният духовно-душевно-поведенчески комплекс на колониализма (и основен обект на критика/деконструкция в постколониалните изследвания), може да се смята за преназоваване тъкмо на месианизма и само на пръв поглед – на месианизма от втория тип.

За егоцентризма на пътеписеца Бели

Във *Вятър от Кавказ* егоцентризмът личи в темите „Егон Петри“, „ЗАГЭС“, „Пушкин“, „Лермонтов“, „Паоло Яшвили и Тициан Табидзе“ – в начина на разработването им.

Разработката на темата „Егон Петри“ ми се струва най-сложна. „Човеко-роялът“ се оказва не само средството да бъде дълбоко разбрана музиката на Бах, но и повествователят да се почувства уютно в дома на тифлиската арменка Зару(х)и Карапетовна Мутафова, където е отседнал заедно със спътницата си. Най-сетне, средството Тифлис да бъде асоцииран с Щутгарт (града, в който през последната седмица на март 1923 г. Бели очаква първата си след седемгодишна пауза и прощална среща с Рудолф Щайнер и където преживява етап от сближението с бъдещата си втора жена (вж. Бугаева 2001: 13 – 14; същото – в Спивак 2006: 112 – 113) – общото е звучащият на улицата от отворени прозорци Бетовен; и да бъде отличен на фона на много други градове: Берлин, Тунис, Неапол имат цветови „лайтмотиви“ у Бели, Щутгарт – музикален, Тифлис – и двата (Бели 1928: 66).

Пушкин е бил адекватната асоциация при среща с картлийския (при Бели – „грузинския“) пейзаж, Фет – при срещата с аджарския (пак там: 61); но после се оказва, че Пушкин е недовидял Казбек и дефилето на Терек (пак там: 244, 252): „Мне страшно признаться: любимый поэт – кое-как написал про Кавказ“ (пак там: 244). Призмата на Лермонтов е последователно показана като подвеждаща (пак там: 67), вдъхновена от кавказската „натура“ и имплицитно неоригинална (пак там: 74, 76), непълноценна (пак там: 256). „Милите символи“ – Пушкин и Лермонтов, са призми за гледане на грузинския пейзаж и стимулират беседите на Бели с грузинските символисти. Но ние не научаваме какво мислят грузинците за Пушкин и Лермонтов; нито проблематичната оптика на руските поети дава тласък на Бели да „отлепи“ етикетите *Мцири* (за манастира „Св. Кръст“ срещу Мцхета)⁵¹, който дори след „срещата“ с гордостта на социалистическото строителство – ЗАГЭС, съвсем изчезва от „погледа“ на повествованието) и „манастир при Казбек“ (за манастира „Св. Троица“ над селището св. Стефан = Степанцминда (вж. Бели 1928: 230⁵², 241, 256, 258; срв. Волков 1908: 16 – 17, на р. Терек). С изключение на първата критична бележка към Лермонтов (Бели 1928: 67)

⁵¹ Вж. Бели 1928: 64, 65, 91, 96, 97, 100 – 101, 101, също 113 – 114, 161, 201; срв. Волков 1908: 49.

⁵² Показателно дестилира Бели дадената от грузинските водачи характеристика на покойния „писател с фамилията на тази местност – Казбек“.

Бели отбелязва неспособността им да видят не Грузия, а антропософското измерение на ландшафта.

Портретите на грузинските поети Паоло Яшвили и Тициан Табидзе са съставени сякаш просто за да покажат изразните възможности на философската митологема „четири стихии“ (земя, огън, въздух, вода) (Бели 1928: 167 – 168), която със сигурност е от значение за Бели като антропософ; и показно да се заяви вярогност към ленинисткия интернационализъм (пак там: 168). Втъканото в разказа похвално слово за грузинската трапеза (пак там: 162 – 163) „олеква“ като свидетелство за готовност за диалог с грузинската култура, тъй като добре пасва на интернационалистката „политкоректност“ на ранната съветска епоха. Топосът на „афектираната скромност“⁵³ е вложен във вътрешния монолог на повествователя сякаш просто за „отбиване на номера“: косвеното изказване на желание да бъде направено нещо (да бъде научен грузинският език, за да бъдат четени грузинските поети в оригинал) (пак там: 191), освобождава от дълга (желанието, необходимостта) то да бъде направено наистина. Хиперболата (че би искал да научи „двадесет и петте езика на народите на СССР“, за да чете поетите им в оригинал; пак там) не само че увеличава стойността на думите като индулгенция, като косвено оправдание без извинение, но и ефектно сваля грузинците от сякаш вече издигания за тях пиедестал на „Друг“; те са един от 25-те съветски народа – ни повече, ни по-малко. Той освобождава себе си дори от задължението да прочете грузинския национален поет в превод – защото такова усилие, подразбира се, не би било реципрочно на вече положеното усилие на Яшвили и Табидзе да четат Пушкин и Лермонтов в оригинал (вж. пак там). Признавайки, че е неспособен на равен по интелектуална стойност дар, се отказва от символния жест на ответния дар въобще!

Егоцентричната нагласа, озадачеността от себесъграждането си (както антропософ емпирик) са почти признати в края на книгата: пътуването се оказва практическа проверка на натрупани от антропософа Бели „книжни“ знания; видяното е важно като самопроверка в усвояването на антропософския светоглед (Бели 1928: 291).

Всъщност в основни линии тази теза е изказана още от Кармен Зипъл (1997: 103): Пушкин, Лермонтов и Врубел – невидимите водачи на повествователя, са средство да „себеизразяване“. Щом *те* са това, какво остава за грузинските гледки, артефакти и персонажи?

В *Армения* предизвикателството е разработването на език, който едновременно да изобразява света така, както го вижда антропософията (както би показал анализ на колоритите и на символа на пирамидата в

⁵³ ‘Ще имам ли език да Те опиша?’ – за топоса вж. Курциус 2013: 83 – 85.

книгата), и лоялно да разказва за социалистическото строителство и пейзажите в един кът от СССР.

Егоцентрични и съвсем донякъде саморефлексивни са и наблюденията в *Офейра* и *Африкански дневник*: читателят трябва да види в тези пътешествия знаменията, които ще отведат пътуващия при Щайнер. Показателно е „ориенталисткото“ не-виждане на Сицилия (вж. Коломбо 2019) в *Офейра*⁵⁴, мълчанието за Малтийския орден в *Африкански дневник*.

Изкуството на егоцентричното живеене е в основата на символистката култура и литературен бит – и Бели не е изключение (вж. напр. Лавров 1995: 105).

Друг и не непременно апологетичен прочит на пътеписите на Бели вероятно би извел примери за обратното – задълбочавания в един или друг предмет от чисто любознание или възторжено желание читателят да бъде приобщен към новопридобиваното знание за нещо. Като случай от последния тип щях да определя отстъпите в историята на Нигер и околните страни в *Офейра* и *Африкански дневник*, ако зад тях не прозираше желанието да се покаже провинциалната ограниченост на московските интелектуални среди, загърбени от разказвача.

Вместо заключение

Възможни са съвсем различен подход и различно определение на понятието „алтернативна духовност“, когато то е прилагано към дадена (национална) литературна традиция. Особено ако тя е заредена със силно месианско самосъзнание, какъвто е случаят с руската⁵⁵. Този подход би определил като „алтернативна духовност“ всяко духовно себепологане, алтернативно на националния месиански „код“.

⁵⁴ И от собствени наблюдения не съм съгласен с твърдението на Дж. Страно, цитирано в Сулпасо 2017: 109, че Сицилия е истинският герой на пътешествието. Ако беше така, в очерците от 1911 г. Венеция и Неапол щяха да са знамения, обещания за Сицилия. А за книгата Бели нямаше да прави себевъздигащите го, символно себеобогатяващите го промени, които Сулпасо вече е посочила и много от които смятам не за обогатяване на текста с нови впечатления, а за ерудитски инкрустации, а друга част, съгласявайки се със Сулпасо, но изговаряйки кой знае защо неизговорена от нея характеристика, – за телеологизирани текстове във въвеждания и размествания.

⁵⁵ За това самосъзнание от поетологично гледище вж. Нейчев 2009. От социологично гледище за него почва да пише Павел Милюков в края на XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

- Ариас-Вихил, Полонски 2020:** Ариас-Вихиль, М., Полонский, В. *История издательства „Всемирная литература“ в документах: финансовый аспект (1918 – 1921 гг.)*. [Arias-Vihil', M., Polonskij, V. Istoriya izdatel'stva „Vsemirnaya literatura“ v dokumentah: finansovyy aspekt (1918 – 1921 gg.).] // *Studia Litterarum*. 2020, т. 5, № 4, 374 – 393.
- Бедфорд 1963:** Bedford, C. H. Dmitry Merezhkovsky, The Third Testament and the Third Humanity. // *Slavonic and East European Review*. Vol. 42, № 98 (Dec., 1963), 144 – 160.
- Бели 1921:** Белый, А. *Офейра: Путевые заметки: Часть первая*. [Belyj, A. Ofeyra: Putevye zametki: Chast' pervaya.] Москва: Т-во „Книгоиздательство писателей в Москве“, 1921 [на титулната страница – 1922].
- Бели 1928:** Белый, А. *Ветер с Кавказа: Впечатления*. [Belyj, A. Veter s Kavkaza: Vpechatleniya.] [Москва:] Федерация; Круг, 1928.
- Бели 1985:** Белый, А. Армения [1928]. [Belyj, A. Armenia.] // А. Белый. *Армения: Очерк, письма, воспоминания*. Сост., статьи, примеч. Н. Гончар. Ереван: Советакан грох, 1985, 4 – 79.
- Бели 1994а:** Белый, А. Африканский дневник [1922]. Публ. текста, примеч. С. Воронин. [Belyj, A. Afrikanskij dnevnik. Publ. teksta, primech. S. Voronin.] // *Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX вв.: Альманах*. [Т.] 1. Москва: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994, 330 – 454.
- Бели 1994б:** Белый, А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития [1928]. [Belyj, A. Pochemu ya stal simvolistom i pochemu ya ne perestal byt' im vo vseh fazah moego ideynogo i hudozhestvennogo razvitiya.] // А. Белый. *Символизм как миропонимание*. Сост., вступ. статья и примеч. Л. А. Сугай. Москва: Республика, 418 – 493.
- Блек 1985:** Black, J. *The British and The Grand Tour*. London; Sydney; Dover, N. H.: Croom Helm, 1985.
- Богомолов 1999:** Богомолов, Н. А. *Русская литература начала XX в. и оккультизм: Исследования и материалы*. [Bogomolov, N. Russkaya literatura nachala XX v. i okkul'tizm: Issledovaniya i materialy.] Москва: Новое литературное обозрение, 1999.
- Богомолов 2010:** Богомолов, Н. А. Серебряный век: опыт рационализации понятия. [Bogomolov, N. Serebryanyj vek: opyt ratsionalizatsii ponyatiya.] [2007] // Н. Богомолов. *Вокруг „серебряного века“:*

Статьи и материалы. Москва: Новое литературное обозрение, 2010, 7 – 16.

- Богомолов 2019:** Богомолов, Н. А. Была ли цель у скитаний Андрея Белого? [Bogomolov, N. Byla li tsel' u skitanij Andreja Belogo?] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей.* Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 9 – 21.
- Бонецкая 1996/1997:** Bonetskaya, N. K. Russian Sophiology and Anthroposophy. // *Russian Studies in Philosophy.* Vol. 35, № 3 (Winter 1996 – 1997), 36 – 64.
- Боър 2015:** Boer, R. God in the World: Lenin, Hegel, and the God-Builders. // *Heythrop Journal*, 27 Feb. 2015, <<https://doi.org/10.1111/heyj.12254>> (20.02.2020).
- Бровкин 1992:** Brovkin, V. Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia by Lynn Mally. Review. // *Harvard Ukrainian Studies*, 1992, vol. 16, № 1/2 (June), 219 – 221.
- Бугаева 2001:** Бугаева, К. Н. *Воспоминания об Андрее Белом.* Публ., предисл. и коммент. Дж. Малмстад; подг. текста Е. М. Варенцова, Дж. Малмстад. [Bugaeva, K. N. Vospominaniya ob Andree Belom. Publ., predisl. i komment. Dzh. Malmstad; podg. teksta E. M. Varentsova, Dzh. Malmstad.] Санкт-Петербург: Иван Лимбах, 2001.
- Волков 1908:** Волков Н. П. *Из Владикавказа в Тифлис по Военно-Грузинской дороге: Путевые очерки.* 2-ое исправл. и дополн. изд. [Volkov, N. P. Iz Vladikavkaza v Tiflis po Voenno-Gruzinskoj doroге: Putevye ocherki. 2-oe ispravl. i dopoln. izd.] Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1908.
- Грийн 2000:** Green, M. New Centres of Life. // Sutcliffe, Brown, eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 51 – 64.
- Грилерт 2008:** Grillaert, N. *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsches Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance.* Amsterdam: Rodopi, 2008.
- Долженко 1988:** Долженко, Г. П. *История туризма в дореволюционной России и СССР.* [Dolzhenko, G. P. Istoriya turizma v dorevolutsionnoj Rossii i SSSR.] Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1988.
- Елсуэрт 1983:** Elsworth, J. D. *Andrey Bely: A Critical Study of the Novels.* New York: Cambridge University Press, 1983.

- Ели 2003:** Ely, C. The Origins of Russian Scenery: Volga River Tourism and Russian Landscape Aesthetics. // *Slavic Review*, 2003, vol. 62, № 4, Tourism and Travel in Russia and the Soviet Union, 666 – 682.
- Енкер 1999:** Ennker, B. The Origins and the Intentions of the Lenin Cult. // *Regime and Society in Twentieth-Century Russia: Selected Papers from the Fifth World Congress of Central and East European Studies*. Warsaw, 1995. Ed. I. D. Thatcher. Basingstoke; London: Palgrave MacMillan, 1999, 118 – 128.
- Заяц 2016:** Заяц, С. М. *Мифотворчество и религиозно-философские искания Максимилиана Волошина на перепутьях Серебряного века: Монография*. 2-ое изд., стереотип. [Zayats, S. M. Mifotvorchestvo i religiozno-filosofskie iskaniya Maksimiliana Voloshina na pereput'yah Serebryanogo veka: Monografiya. 2-oe izd., stereotip.] Москва: Флинта, 2016.
- Зипль 1997:** Sippl, C. *Reisetexte der russischen Moderne: Andrej Beyj und Osip Mandel'stam im Kaukasus*. München: Otto Sagner, 1997.
- Карлсон 1993:** Carlson, M. "No Religion Higher Than Truth": A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875 – 1922. Princeton, N. J.; Chichester, Eng.: Princeton University Press.
- Карлсон 1997:** Carlson, M. Fashionable Occultism: Spiritualism, Theosophy, Freemasonry, and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 135 – 152.
- Карпов 2009:** Карпов, А. В. *Русский пролеткульт: идеология, эстетика, практика*. [Karpov, A. V. Russkij proletkul't: ideologiya, estetika, praktika.] С.-Петербург: С.-Петерб. гуманитарный ун-тет профсоюзов, 2009.
- Кларк, ред. 2006:** Clarke, P., ed. *Encyclopedia of New Religious Movements*. Abingdon; New York: Routledge, 2006.
- Клемен 1924:** Clemen, C. Anthroposophy. // *Journal of Religion*. 1924, vol. 4, no. 3, 281 – 292.
- Коенкър 2003:** Koenker, D. P. Travel to Work, Travel to Play: On Russian Tourism, Travel, and Leisure. // *Slavic Review*, 2003, vol. 62, № 4, Tourism and Travel in Russia and the Soviet Union, 657 – 665.
- Коломбо 2019:** Коломбо, Д. Андрей Белый в Сицилии: имажинативная география и ориентализирующий взгляд – кого и на что? [Kolombo, D. Andrej Belyj v Sitsilii: imaginativnaya geografiya i orientaliziruyushij vzglyad – kogo i na chto?] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиа-

- но, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 44 – 52.
- Корбен 2001:** Corbin, H. *History of Islamic Philosophy*. Transl. by L. Sherrard with the assistance of P. Sherrard. London: Kegan Paul International; Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Корнблат 1997:** Kornblatt, J. D. Russian Religious Thought and the Jewish Kaballa. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 75 – 95.
- Кримски 1896:** Крымский, А. Махдий. [Krymskij, A. Mahdij.] // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. XVIIIa, 1896, 822.
- Кримски 1903:** Крымский, А. Шиитство. [Krymskij, A. Shiitstvo.] // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. XXXIXa, 1903, 617 – 619.
- Кук 2019:** Кук, О. Египет в *Петербурге* Андрея Белого. [Kuk, O. Egipt v *Peterburge* Andreja Belogo.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 119 – 125.
- Курциус 2013:** Curtius, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Transl. from the German by W. R. Trask. [First published 1953]. New intro. by C. Burrow. Princeton; London: Princeton University Press, 2013.
- Лавров 1995:** Лавров, А. В. *Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность*. [Lavrov, A. V. Andrej Belyj v 1900-e gody: Zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'.] Москва: Новое литературное обозрение, 1995.
- Лавров 2007:** Лавров, А. В. *Андрей Белый: Разыскания и этюды*. [Lavrov, A. V. Andrej Belyj: Razyskaniya i etyudy.] Москва: Новое литературное обозрение, 2007.
- Лейтхн 1994:** Layton, S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Люцканов 2019:** Люцканов, Й. Дорожная проза Андрея Белого: экфрасис, ориентализм, европоцентризм, эпифания. [Lyutskanov, Y. Dorozhnaya proza Andreya Belogo: ekfrasis, orientalizm, evropotsentrizm, epifaniya.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 93 – 118.

- Майдел 1997:** Maydell, R. v. Anthroposophy in Russia. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 153 – 167.
- Макдермът 2016:** McDermott, R. Rudolf Steiner and Anthroposophy. // *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. G. A. Magee. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 260 – 271.
- Мали 1990:** Mally, L. *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Масинг-Делич 1992:** Masing-Delic, I. *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1992.
- Матич 2005:** Matich, O. *Erotic Utopia: The Decadent Imagination in Russia's Fin de Siècle*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Нейчев 2009:** Нейчев, Н. *Литература и Месианизъм: Руското литературно месианство през XIX в.* [Neychev, N. *Literatura i Mesianizam: Ruskoto literaturno mesianstvo prez XIX v.*] Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2009.
- Огдън 2014:** Ogden, J. A. Contemplating War, Caught Up in Revolution: A Survey of Russian Poetry, 1914 – 22. // M. Frame, B. Kolonitskii, S. G. Marks, M. K. Stockdale, eds., *Russian Culture in War and Revolution, 1914 – 22. Book 1: Popular Culture, the Arts, and Institutions*. Bloomington: Slavica, 2014, 233 – 259.
- Пайман 1994:** Pyman, A. *A History of Russian Symbolism*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1994.
- Паперни 1996:** Паперный, В. *Культура Два*. [Papernyj, V. *Kul'tura Dva*.] Москва: Новое литературное обозрение, 1996.
- Полър 2019:** Poller, J. *Aldous Huxley and Alternative Spirituality*. Leiden: Brill, 2019.
- Рийд 1990:** Read, C. *Culture and Power in Revolutionary Russia: The Intelligentsia and the Transition from Tsarism to Communism*. New York: Palgrave Macmillan, 1990.
- Розентал 1975:** Rosenthal, B. G. *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Розентал 1997а:** Rosenthal, B. G. Introduction. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 1 – 32.
- Розентал 1997б:** Rosenthal, B. G. Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival. // Rosenthal, B. G., ed. *The Occult in*

- Russian and Soviet Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997, 379 – 418.
- Розентал 2002**: Rosenthal, B. G. *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002.
- Ронен 2000**: Ронен, О. *Серебряный век как умысел и вымысел*. Пер. с англ. О. Ронен. [Ronen, O. Serebryanyj vek kak umysel i vymysel. Per. s angl. O. Ronen.] Москва: ОГИ, 2000.
- Руставели 1938**: *Памятники эпохи Руставели*. [Pamyatniki epohi Rustaveli.] Ленинград: Изд-во АН СССР, 1938.
- Силард 2001**: Силард, Л. Андрей Белый. [Szilárd, L. Andrej Belyj.] // *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов)*. Отв. ред. В. А. Келдыш. Москва: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. Кн. 2, 144 – 189.
- Силард 2019**: Силард, Л. Монреале Андрея Белого: напластования веков и культур. [Szilárd, L. Monreale Andreja Belogo: naplastovaniya vekov i kul'tur.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2019, 53 – 73.
- Спивак 2006**: Спивак, М. *Андрей Белый – мистик и советский писатель*. [Spivak, M. Andrej Belyj – mistik i sovetskij pisatel'.] Москва: РГГУ, 2006.
- Стоун 2017**: Stone, J. *The Institutions of Russian Modernism: Conceptualizing, Publishing, and Reading Symbolism*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2017.
- Страно 2019**: Страно, Дж. „Путевые заметки“ Андрея Белого: пространство, время, символы. [Strano, G. „Putevye zametki“ Andreja Belogo: prostranstvo, vremya, simvoly.] // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого: Сборник статей*. Ред.-сост. Джулиано, Дж., Кл. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. Санкт-Петербург: Нестор-История 2019, 33 – 43.
- Сунт, Верховен, Голдшмит, съст. 2017**: Sweet, R., Verhoeven, G., Goldsmith, S., eds. *Beyond the Grand Tour: Northern Metropolises and Early Modern Travel Behaviour*. Abingdon; New York: Routledge, 2017.
- Сулпасо 2017**: Сульпассо, Б. Итальянское путешествие Андрея Белого: от путевых очерков (1911) к *Путевым заметкам* (1922); Белый, А. Очерки об Италии из газеты „Речь“, подг. текста и примеч. Б. Сульпассо. [Sul'passo, B. Ital'yanskoe puteshestvie Andrey a Belogo: ot putevyh ocherkov (1911) k Putevym zametkam (1922).] // *Арабески Ан-*

- дрея Белого: *Жизненный путь; Духовные искания; Поэтика*. Белград; Москва: Филол. факультет Белградского ун-та; Гос. музей А. С. Пушкина, Мемориальная квартира Андрея Белого; ИМЛИ РАН, 2017, 103 – 152.
- Сътклиф 2000**: Sutcliffe, S. 'Wandering Stars': Seekers and Gurus in the Modern World. // Sutcliffe, S., Bowman, M., eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 17 – 36.
- Сътклиф, Боуман 2000**: Sutcliffe, S., Bowman, M. Introduction. // Sutcliffe, Brown, eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 1 – 16.
- Тумаркин 1981**: Tumarkin, N. Religion, Bolshevism, and the Origins of the Lenin Cult. // *Russian Review*, 1981, vol. 40, № 1 (Jan.), 35 – 46.
- Тумаркин 1983**: Tumarkin, N. *Lenin Lives!: The Lenin Cult in Soviet Russia*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1983.
- Уайт 2013**: White, J. Alexander Bogdanov's Conception of Proletarian Culture. // *Revolutionary Russia*, 2013, vol. 26, № 1, 52 – 70.
- Уокър 2004**: Walker, B. *Maximilian Voloshin and the Russian Literary Circle: Culture and Survival in Revolutionary Times*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Форе 2006**: Fore, D. Introduction to S. Tret'akov, Art in the Revolution and the Revolution in Art (Aesthetic Consumption and Production). // *October*. Vol. 118, Soviet Factography [Thematic Issue], Fall, 2006, 3 – 10.
- Фризон 2019**: Frison, A. Depicting the Landscape. Andrej Belyj's *A Wind from the Caucasus* and *Armenia*. // *Studi Slavistici*, 2019, vol. XVI, № 2, 55 – 75.
- Фрейдin 1987**: Freidin, G. *A Coat of Many Colors: Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1987.
- Фрейдin 1993**: By the Walls of Church and State: Literature's Authority in Russia's Modern Tradition. // *Russian Review*, 1993, vol. 52, № 2 (Apr.), 149 – 165.
- Хелебуст 1997**: Hellebust, R. Aleksei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body. // *Slavic Review*. Vol. 56, no. 3 (Autumn, 1997), 500 – 518.
- Шахадат 2004**: Schahadat, Sch. *Das Leben zur Kunst machen: Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. München: Wilhelm Fink, 2004.

- Шер 2000:** Scherr, B. God-Building or God-Seeking? Gorky's Confession as Confession. // *Slavic and East European Journal*, 2000, vol. 44, № 3 (Autumn), 448 – 469.
- Шишкин и кол., ред. 2006:** Шишкин, А. и кол. *Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века*. [Shishkin, A. i kol. Bashnya Vyacheslava Ivanova i kul'tura Serebryanogo veka.] С.-Петербург: Филологический факультет С.-Петерб. гос. ун-та, 2006.
- Шишкин 2012:** Шишкин, А. Символисты на Башне. [Shishkin, A. Simvolisty na Bashne.] // *Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин*. Под ред. К. Г. Исаева. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012, 305 – 340.
- Янечек 1974:** Janeček, G. Anthroposophy in Kotik Letaev. // *Orbis Litterarum*, 1974, vol. 29, № 3, 245 – 267.
- Яхимович 2009:** Яхимович, И. З. *История развития туризма в России: Электронный курс*. [Yahimovich, I. Z. Istoriya razvitiya turizma v Rossii: Elektronnyj kurs.] С.-Петербург: С.-Петерб. академия управления и экономики, 2009.

СВЕТЪТ НА МИХАИЛ БУЛГАКОВ: МЕЖДУ САКРАЛНОТО И ПРОФАННОТО

Румяна Евтимова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Румяна Евтимова. Мир Булгакова: между сакралным и профанным

В статье предпринята попытка перечитать заново страницы всемирно известного романа *Мастер и Маргарита* сквозь призму сакрального и профанного. Семантика этих концептов дефинируется при помощи работы философа и историка мировых религий Мирча Элиаде *Священное и мирское*. Как искатели и проводцы священного представлены Га-Ноцри и Мастер, а в хронотопе профанного попадают комические персонажи – обитатели новой Москвы. Анализируются также особенности поэтики Булгакова, которые раскрывают уникальный художественный мир его творчества.

Ключевые слова: Михаил Булгаков, *Мастер и Маргарита*, сакральное, профанное, художественный мир

Rumyana Evtimova. The World of Mikhail Bulgakov: Between the Sacred and the Profane

The article attempts to re-read the pages of the world famous novel *The Master and Margarita* through the prism of the sacred and the profane. The semantics of these concepts is defined through the work of the philosopher and historian of world religions Mircea Eliade *The Sacred and the Profane*. Ha-Notsri and the Master are represented as seekers and prophets of the sacred, and the comic characters – the inhabitants of new Moscow – fall into the chronotope of the profane. The characteristics of Bulgakov's poetics are also analyzed, revealing the unique artistic world of his work.

Key words: Mikhail Bulgakov, *The Master and Margarita*, sacred, profane, artistic world

„Аз съм МИСТИЧЕСКИ ПИСАТЕЛ“ (Булгаков 1990: 443) – тази, написана сякаш между другото и затворена в скоби автохарактеристика на писателя се превърна в ключ към изложението, което си поставя за цел да размишлява върху сакралното и профанното в художествения свят на Булгаков. Възприет като съвкупност от идеи, презентиращи представите му за всемира, дома и човека (в частност – творца), и реализациите им в различните произведения, този свят се мисли тук като феноменален, а създателят му – като безспорен литературен феномен. Върху феноменалното се

разсъждава именно чрез семантизирането на определението „мистически“, въведено в историческото писмо на Михаил Булгаков „До Правителството на СССР от 28 март 1930 г.“. Прилагателното „МИСТИЧЕСКИ“ може да се асоциира с представата за онова *mysterium fascinans* (магическо тайнство), скрито в идеята за сакралното и явяващо се негова иманентна същност. Според един от утвърдените изследователи на религиите Мирча Елиаде: „първото определение, което може да бъде дадено на сакралното, гласи, че то *противостои на профанното*“ (Елиаде 1998: 6)¹. Опозицията *сакрално – профанно* фокусира гледната точка на настоящите наблюдения към най-същностното произведение на Булгаков – романа *Майстора и Маргарита*. Неговата съдба също е своеобразна мистерия – нелегалният живот на скътаните оригинали, дочакали първа публична поява с множество съкращения едва през 1966 г. и доказали пророческите думи, изречени от Воланд: „Ръкописите не горят“; перипетиите около официалното им публикуване в СССР през 1973 г., последвалите десетки преводи на различни езици, обявяването на романа за един от най-великите на XX век, та до наши дни, когато текстът е буквално засипан от стотици изследователски интерпретации. Наличните метатекстове² са с респектиращ обем, но въпреки това се появяват все нови и нови опити да се проникне в замисъла и същината на „книгата на живота“ на Михаил Булгаков.

В романа *Майстора и Маргарита* опозицията *сакрално – профанно* сякаш е очевидна още при първи прочит в контекста на значенията, посочени от М. Елиаде:

Човек го (сакралното – б. м., Р. Е.) осъзнава, защото то се *проявява*, показва се като нещо съвършено различно от профанното. За да изразим проявяването на сакралното, избрахме термина *йерофания*, който е удобен, защото не изисква никакво допълнително уточняване: изразява само това, което се съ-

¹ Курсивът навсякъде в използваните цитати е на съответния автор, а в текста е мой – Р. Е.

² През последните десетилетия най-вече в Русия са публикувани множество монографии, студии, дисертации, изнесени са и десетки лекции, посветени на живота и творчеството на М. Булгаков. Изследователите дори вече са „групирани“ от библиографите според интереса им към съответната проблематика: религия, поезика, театър, животоописание. Невъзможно е да се изброи изобилието от заглавия, но сред най-четените автори са М. Чудакова, Л. Яновска, Б. Соколов, Ал. Еткинд, А. Кураев, Е. Яблоков, М. Лакшин, Дм. Биков, както и още много други. Заслужава да се отбележи внушителният том (922 страници), събрал работи на редица чуждестранни литературоведи. Това е сборникът („колективна монография“) *Михаил Булгаков, его время и мы* („Михаил Булгаков, неговото време и ние“), излязъл в гр. Краков през 2012 г. под редакцията на полските русисти Гжегож Пшебинда и Януш Свежи, със съдействието на Дмитри Клебанов. В България за М. Булгаков и неговото творчество са писали Н. Звезданов, Р. Божанкова и други.

държа в етимологията му, а именно, че *нещо свещено се показва пред нас*. Може да се каже, че историята на религиите, от най-примитивните до най-сложните, се състои в натрупване на йерофании, от проявявания на сакралните реалности. От най-елементарната йерофания – например проявата на свещеното в някакъв предмет, камък или дърво – до най-висшата, която за християнина е въплъщението на Господ в Иисус Христос, приемствеността не е прекъсната. Това е все същият мистичен акт: проявлението на нещо „съвсем друго“, на реалност, която не принадлежи към нашия „естествен“, „профанен“ свят, в предмети, съставляващи част от него.

(Елиаде 1998: 6, 7)

Началните страници на романа, описващи разговора между Берлиоз и Иван Бездомни, който неочаквано е прекъснат от пристигналия в Москва Воланд, са нагледен пример за сблъсък между онова „съвсем друго“, което трябва да се изхвърли от съзнанието на новите, изковавани от атеистическото общество, човеци. Позоваването на М. Елиаде инспирира възприемането на профанното като характеристика на световъзприятието „на човек от модерните общества, *живеещ в десакрализиран Космос*“ (Елиаде 1998: 11). Профанното може да бъде конотирано и с други семантики, като се вземе предвид, че субект или обект на профанното е профанът. Profanes на латински означава буквално „този, който е извън храма“. Но това съществително е и нарицателно за невежа, за човек, лишен от познания, неспециалист. В контекста на тези уточнения, в първа глава *Никога не разговаряйте с неизвестни*³ Берлиоз и Иван Бездомни, обитаващи хронотопа на новия атеистичен свят – явен модел на профанното, са допълнително профанирани и чрез редица сатирически жестове. Персонажите функционират като опозиция на новодошлия загадъчен чужденец, чиято характеристика се предпоставя от мотото: „... та кой си? / Част от силата, която / желае зло, а все добро твори“ (Булгаков 1989: 36). Преценен от зорките очи на двамата съветски граждани като „шпионин“, Воланд е героят в опозиция – „специалистът“ (не само „по черна магия“), защото е главният Свидетел на историята на сакралното. Той владее „йерофаниите“, може да „покаже свещеното“: „Имайте предвид, че Иисус е съществувал – заявява безапелационно Воланд. – [П]росто той е съществувал и толкова. [...] И от доказателства няма нужда“ (пак там: 49).

С тези думи започва *големият наратив* на сакралното в *Майстора и Маргарита*, който най-често се определя като „роман в романа“. Но

³ Факт е, че заглавието и в двата български превода е *Никога не разговаряйте с непознати*, но ако се обърне внимание на двусмислието, съдържащо се в субстантивизираното прилагателно „неизвестен“, могат да се направят и други тълкувания на предупреждението.

ако не се поддаваме на рецептивната инерция, утвърдена от многократните повторения на тази теза, а се вгледаме в сложното и дълбоко осмислено (последният вариант е шести поред) структурно решение, можем да допуснем хипотезата, че романът, въобразен и изгорен от Майстора, се пише върху изличения в атеистичното време **палимпсест**, известен на вещия Воланд, който го **з н а е**. Той отказва да привежда „доказателство“, защото е Свидетелят на „най-висшата йерофания – Христос“. Именно Сатаната – възплътената антитеза на Бога, а оттам и олицетворение на злото, за да се прояви отчетливо иманентният дуализъм на цялата доктрина, признава появата на Сина и го назовава с името, прието от целия християнския свят. Онова, което вездесъщият Очевидец, заявяващ: „[А]з присъствах лично на всичко това. Бях на балкона при Пилат Понтийски и в градината, когато той разговаряше с Каиафа“ (Булгаков 1989: 76), „помни“, е оригиналът, образецът. Това, разбира се, не е утвърденият Велик код (Н. Фрай), пренаписван вече над 2000 години от християнската цивилизация, а негов апокрифен вариант. Характерно авторово решение е, че още в разказа на Воланд protagonistът получава името Иешуа Ха-Ноцри. С него се появява и в т. нар. „роман за Пилат“, където се провижда вече съществувалото – онова, което **е б и л о**. Тъкмо затова определянето на наративната стратегия на *Майстора и Маргарита* като „роман в романа“, се възприема тук като опростяващо специфичната му текстура. Творението на Майстора е плод на споходило го прозрение, той е осенен от „чудото“ да улови и пресъздаде един от онтологическите извори на човечеството за последните двадесет века – съдбовния сблъсък на властта (определяща профила на дадено настояще, т.е. на дадено профанно) с любовта към мъдростта и истината. Прокураторът Пилат и странстващият философ Иешуа ще пренесат недоизказаното от фаталната си среща през столетията. На Майстора е поверено сам да реши съдбата на своя герой, но с освобождаването му той решава и личната си дилема, „вижда“ финала и слага точка на собственото си дело. Оттам нататък е заслужено възнаграден с тишината на вечния покой. Маргарита му обещава, че вече „ще бъде свободен“, но това е по-скоро свобода от бедите на профанното, на земното, особено във варианта на неговия житейски път и опит. Има обаче един важен детайл, който не бива да се подминава, защото тогава няма да сме били достатъчно бдителни за всички сложни връзки в текста, както и за ролята на Майстора. Историята на Иешуа и Пилат се разгръща в два наративни потока. Първият може да се нарече „свидетелството на Воланд“, а вторият – „роман за Пилат“. Тези потоци се пресичат, допълват се взаимно, като вторият е отгатване на случило-

то се и пренасяне в настоящето. Затова осененият отказва да се нарече писател, разчитащ единствено на въображението и вдъхновението. Помним как този кротък човечец едва не се нахвърля с юмрук върху съседа си Иван Бездомни в психиатричната клиника след въпроса дали е писател, и гордо заявява, че е Майстор. Има много тълкувания⁴ за това решение на автора да остави своя персонаж без собствено име и фамилия. Наблюденията върху поетиката на романа в предложения анализ поставят акцент върху релацията „учител – ученик“, която определя отношенията между Майстора и Иван. Оказали се съседни в клиниката за душевноболни, и двамата са вече извън света на „нормалното“, на конкретната профанна действителност. Двусмислено, какъвто впрочем е на много места езикът на романа, се чете и глаголят от въпроса: „– И так, сидим? – Сидим, – отговорил Иван...“ (Булгаков 1990: 130), преведен от Татяна Балтова с по-подходящия за българския контекст „лежим“. На руски „сидеть“ (седа) влиза в съчетания със „за решеткой“ (зад решетките), „в тюрьме“ (в затвора), както пък на български се казва „лежа в затвора“ (на руски: „лежу в больнице“). Тоест, двамата персонажи са въдворени, те трябва да бъдат отлъчени от „здравото ядро“ на обществото. Диагностицирани като душевноболни, те са попаднали *под ключ* „заради Пилат Понтийски“. Това съвпадение разкрива със сатиричен щрих абсурдността на настоящото им историческо време, но и ги свързва, кара ги да се чувстват посветени в тайнството. С разказа си Иван връща на Майстора вярата, че е **п о з н а л**, тъй като е провидял сакралното. И двамата пациенти на професор Стравински са тревожни, но и изключително развълнувани от възможността да надникнат в миналото, забранено за съвременниците им. В статията си *Феноменът на профанния текст: определение, признаци, причини, възниквания* Юлия Кулченко пише:

Друг аспект на сакралното (аксиологическият) се състои в това, че четенето и изучаването на сакралните текстове изискват от човека определен опит, духовна готовност и желание да постига свещените, библейски смисли, умение да откроява ценностната страна на определени типове текстове. В сакралното съществува и психологически момент. То пробужда в човека чувството на вълнение, на възторг или даже на ужас.

(Кулченко 2018: 111)

⁴ Сред най-популярните изследователи, представили своя версия за етимологията на образа на Майстора, са М. Чудакова, Ал. Еткинд, Б. Соколов, Дм. Биков и др.

Тези екстатични преживявания, които в „лечебницата“ се заличават медикаментозно, са присъщи и на двамата „безумци“, напомнящи с позицията си в социума на „юродивите заради Христа“, изпълняващи своята висша мисия в земния свят. Гръцкият философ и теософ Христос Янарас дефинира юродивите така:

[...] те отиват в света и вършат странни и безсмислени действия – действия на луди. Но тези действия имат един дълбок смисъл: те всякога целят да разкрият същността и истината, скрити зад интригите на тоя свят [...]. Юродивият порицава грешниците и често върши чудеса [...] Обикновено има дар на прозорливост и може да прониква в скритите човешки дълбини [...] Юродивият идва, за да припомни, че евангелската проповед е „безумие“ и че спасението и светостта не могат да се заместят от земните правила [...] Човек трябва да стигне пълнотата на спасителната истина, възплъттавайки я в самия себе си.

(Янарас 2005: <https://>)

След чутото от Иван голямата радост на Майстора е, че е „познал“, „вникнал“ („угадал“) в тайната. Двамата заговарят на един език, т.е. имат свой комуникативен код, с който могат да разгадават знаците на случилото се и да ги назовават. Затова Майстора веднага се досеща кой всъщност е бил „консултантът“ и без никакъв уплах го назовава, съжалявайки единствено, че не се е оказал на мястото на очевидеца Иван. От момента на узнаването героите попадат в полето на мистическото, позиционирайки се като „учител и ученик“. Разбира се, майсторът и калфата са също в тази релация, но нека си припомним, че единствено у Вл. Дал в неговия *Тълковен речник на живия великоруски език* се среща и значението: „Майсторът е особено сведущ и изкусен в своето дело. При разколниците майстор е учителят на грамотност по църковните книги“ (Дал 1880 – 1882: е.р.). В изследванията за романа *Майстора и Маргарита* често се среща определението „апокрифен“, погледът към източниците попада на неканонизираното *Евангелие от Никодим*. Вл. Дал посочва значението на думата „майстор“ като „учител“ при разколниците, т.е. при отлъчените, прогонените от официалната институция на църковната власт. Майстора в романа също е изолиран, но открива в лицето на Иван онзи, когото трябва да „ограмоти“ – тъй като е формиран и деформиран в атеистичното време:

– Вчера на Патриаршните езера вие сте се срещнали със сатаната.

[...]

– Не може да бъде! Та него изобщо го няма!

– Но моля ви се! Всеки друг може да твърди това, само не и вие. Били сте, изглежда, една от първите му жертви. Сега се намирате, както сам разби-

рате, в психиатрията, а непрекъснато повтаряте, че го няма. [...] [В]ие сте човек действен [...], вие сте човек неук.

И продължава:

– Нека погледнем истината в очите [...]. Ние и двамата сме луди, защо да отричаме! Ето, той ви е пораздрусал и вие сте си загубили ума, защото сте представлявали изглежда подходяща почва. Онова, което разказахте, наистина е било в действителност.

(Булгаков 1989: 174, 175)

Още след първата среща Майстора назовава съседа си свой ученик и така ще остане до последната – при сбогуването. Не е случайна и тази подробност, че самоидентифицирането освен чрез шапчицата, на която Маргарита е избродирала буквата „М“, е и чрез отказа да бъде определен като „писател“. Героят споделя, че е „преводач“ и изброява езиците, които знае, без да споменава нещо за делата си в тази област. Следователно той е **пре-в о д а ч ъ т** на знанието за сакралното и се нуждае от ученик, от последовател, който да съхрани това тайно знание и да продължи пренасянето му във времето: „– Напишете продължение – заръчва Майстора и „едва чуто“ произнася: – Сбогом, ученико!“

След много луни, когато в съня на професор Иван Николаевич Понирьов отново и отново са се повтаряли тревожните видения от преживяното, в *Епилога на Майстора и Маргарита* пак се връщат съседът от номер сто и осемнайсети и изключително красивата му спътница и се чуват думите: „Така свърши, ученико мой“ (Булгаков 1989: 453), които успокояват разтревожения отново Понирьов. Той не написва продължение и остава единственият самотен свидетел, в чиято памет, макар и на ниво несъзнавано (винаги в съня), се съхранява сакралното. Дали това решение на Булгаков би било окончателно, а не е останало поради бързо развиващата се болест и кончината му през март 1940 година, може само да се гадае. Изказвани са предположения, че финалът е отворен, тъй като писателят, по спомените на съпругата му Елена Сергеевна, постоянно е редактирал и поправял текста, бидейки вече на легло. Така или иначе, меродавен е вариантът, достъпен през последните десетилетия, а в него Иван Николаевич „вижда“ насън онова, което читателят вече е узнал от развързката на историята на Майстора и Маргарита – Пилат е освободен. Ако има „продължение“, то е в един-единствен детайл. На желанието на Иешуа, който предлага: „[А]з с удоволствие бих те придружил. Дойдоха ми наум някои нови мисли, които могат, струва ми се, да те заинтересуват, и с удоволствие бих ги споделил с

теб, още повече че правиш впечатление на много умен човек“ (Булгаков 1989: 56), не е откликнато.

Разговорът между Иешуа и Пилат така и не се осъществява, но Понирьов сънува как след хилядолетия двамата полека се отдалечават в безкрайността:

От леглото към прозореца се опва широка лунна пътека, на тази пътека се появява човек в бяло наметало с кървава подплата и тръгва нагоре към луната. Редом с него върви млад човек с разкъсан хитон и обезобразено лице. Двамата говорят разпалено, спорят, опитват се да се разберат.

(Булгаков 1989: 452)

Грижовната съпруга на Понирьов, познаваща състоянията на мъжа си, бди с инжекцията – медикаментозното решение на новото време, с което се дават „правилни“ обяснения на всички явления от езотеричен и нематериален характер. След лекарството професорът се успокоява, а възплачващите сакралното сенки бавно се „стопяват във въздуха“, както се случва и със самия Майстор, пренесен от тайнствената сила в друго измерение. Вълнуващото и необичайното потъват в забвение, а сред обитателите на Москва продължава да се носи само мъглата за „нечистата сила“, но тя също постепенно утихва благодарение на старателните органи на реда от профанното пространство. Именно в неговото описание Михаил Булгаков е разгърнал своя сатиричен талант:

„Нечиста сила...“ – чуваше се шепот от опашките за мляко, в трамваите, магазините, жилищата, общите кухни, във всички влакове – пътнически и бързи, по гарите и кантоните, във вилите и по плажовете.

Най-издигнатите и културни хора не взимаха, разбира се, никакво участие в тези разкази за нечистата сила, посетила столицата, и дори им се присмиваха и се опитваха да вразумят разказвачите.

(Булгаков 1989: 441)

Ясно е, че в новата Москва „научният подход“ успява да обори всичко необяснимо, да убеди, че това са само „слухове“, полугласно произнесени небивалици. Модерните тенденции утвърждават водещата сила на материализма и го изправят срещу овехтелите традиции. Процесите на *вразумяване на безумните от разумните* не убягват от полезрението на М. Булгаков. Победата на здравия разум е повеля на утвърждаваната идеология, прогнозираща, че човекът неминуемо ще завладее природата и Космоса. Явно писателят е скептичен относно коренната промяна на човешката същност. Пристигналият в театър „Вариете“ Воланд провежда своя „сеанс“, в който дава убедителни нагледни примери за иронията на автора:

– Имаш право. Гражданите много са се променили, външно имам предвид, както впрочем и самият град.

[...]

– Чуждестранният артист изразява възхищението си от напредналата в техническо отношение Москва, а също и от москвичани [...].

(Булгаков 1989: 160)

Бдителният Жорж Бенгалски старателно „превежда“ репликата в съответствие с новия съветски език, а Воланд реагира:

– Нима изразих възхищение? – попита магът Фагот.

– Съвсем не, месир, не сте изразявали никакво възхищение – отвърна онзи.

(Булгаков: пак там)

По предложение на публиката конференсието е наказано за лъжата и му е „откъсната главата“ в буквалния смисъл, след което великодушно му е простено, а главата е върната на мястото си. А Воланд обобщава: „[И] те са хора като всички. Обичат парите, но това винаги е било така... [...] Е, лекомислени са... вярно... но и милосърдието чука понякога на техните сърца... обикновени хора... общо взето, напомнят предишните [...]“ (Булгаков 1989: 164). Това, че сакралното изчезва от новата Москва и е напълно заменено от профанното, презентиращо се чрез различни комични жестове, всъщност е дълбоко трагично – животът, ръководен от **големите нови идеи**, на практика се оказва дребнаво и пошло живуркане. Промяната на световите всъщност е подмяна: прочистеното след прогонването на неблагоприятните пространство се завзема от малки хора с нищожни интереси и възможности, но с големи амбиции.

Характерна особеност в строежа на романа е количественото съотношение на персонажите. Главни „специалисти“ по мистическото в сегашното историческо време на Москва – от една страна – са Воланд, Азazelo, Коровиев и Бегемот – всички дошли от отвъдното, тоест принадлежащи към иреални и дори инфернални светове, а от друга – Майстора и впоследствие Маргарита и Иван Николаевич, без да забравяме разказвача, който е сведущ, но дискретен. В сравнение с тях обитаващите профанното са значително по-многобройна група: само служителите в театър „Вариете“ са осмина: Стъopa Лиходеев (директор), Иван Варенуха (администратор), Григорий Римски (финансов директор), Жорж Бенгалски (конференсие), Аркадий Семплеяров (председател на акустическата комисия), Василий Ласточкин (счетоводител), Андрей Соков (бюфетчик) и куриерът Карпов, а впоследствие към „колектива“ се присъединява и Алойзи Могарич. Този разнолик щатен

състав е превърнат, явно неслучайно, в един от обектите на сатиричното изобличение в романа. Ако си припомним тематичния диапазон на Булгаковото творчество, се оказва очевиден интересът на писателя както към драматургията: десетките пиеси, инсценировки, балетни либрета⁵, така и към живота на творците на сцената и зад кулисите на театъра. В биографията на Булгаков отношенията с властимащите и с чиновниците от съветския театър оставят драматична диря, за която свидетелстват редица документи, а така също и интерпретациите в художествени произведения като *Животът на 2-н дьо Молиер* и *Театрален роман*, с красноречивото подзаглавие *Записки на покойника*. От цялата фактология по темата „Булгаков и съветския театър“ следва убеждението, че писателят е имал горчив опит, натрупан след болезнени преживявания, които са пренесени и възплътени с явен умисъл в гротесковите небивалици, случващи се с „дейците“ от театър „Варие“ след появата на Воланд и неговата свита, както и в наказанията, които понасят.

Театърът като метафора е емблематична спецификация на Булгаковата поетика, в която резонират „константи“ като „Целият свят е театър“ (Степанов 2004: 951) или всеизвестното сравнение на Шекспир на живота със сцена. Булгаков използва ефектите на сценичните средства, тъй като именно чрез тях се постига ярко и нагледно екстраполиране на явленията от живота. Отчетливо характеризираните роли в театъра правят по-преки внушения на зрителите, както е онагледено и в романа *Майстора и Маргарита*, когато Воланд в своя „сеанс“ с няколко „трика“ разбива илюзиите за постигнатото ново съзнание у московчани.

Възвишеното и профанното в романа контрастират в поведенческите модели на самотните герои и на търсещата „хляб и зрелища“ тълпа. Булгаков подсилва тези контрасти с различни интонационни решения, каквито са опозициите тишина – шум и мълчание – крясък. На пръв поглед паралелът между описанията на случващото се в театър „Варие“ и на площада в Иерусалаим може да изглежда твърде „натъкмен“ към предлаганите разсъждения, но ако се вгледаме по-внимателно в езиковите средства, неминуемо ще забележим огледалността на звуковата картина: от една страна, са „изблиците на смях“ на събраните в салона на театъра около две хиляди и петстотин московчани, променени бързо от гледката на парите: „В театъра стана шумно, очите на зрителите блесяха възбудено“ (Булгаков 1989: 163), а от друга, реакциите на тълпата преди произнасянето на присъдата над Иешуа:

⁵ Без многото различни редакции официалният им брой е 17, като се оформят два тематични кръга, повлияни от афинитета на Булгаков към Молиер и Гогол – признатите майстори на комедията.

[В] ушите на невиджация Пилат се блъсна звукова вълна: „А-а-а...“ Отначало тиха, породена някъде далече при хиподрума, тя стана гръмоподобна, задържа се така няколко секунди и почна да спада. [...] Вълната не заглъхна докрай, а неочаквано почна пак да се издига, олюля се, извиси се повече от първата [...]. Сега му се стори, че слънцето зазвънтя, пръсна се над него и заля с огън ушите му. В този огън бушуваха рев, писъци, стонове, смях и свиркане.

(Булгаков 1989: 71, 73)

Какофонията, произведена от тази възбудена тълпа, е изобразена много по-разгърнато и въздействащо, но е очевидно, че и преди две хиляди години езекуцията е била същото „интересно зрелище“ за „около две хиляди зяпачи, които не се бяха уплашили от адската жегата и искаха да присъстват“, каквото си остава и за публиката във „Вариете“, макар тя да възприема „наужким“ като фокус наказанието на нещастното конферансие. Множеството може да бъде организирано и манипулирано по волята на онзи, който е завладял лостовите на властта. Потокът на предлаганите разсъждения би могъл да се прекъсне с контрааргумента: а нима тълпата в Иерусалаим не принадлежи също към религиозните общества и не познава сакралното? Да, така е, но сведущият в историята на християнството Булгаков не се насочва към изобразяването на зараждащата се вяра като култ към нов Бог. В разглеждания роман сакралното не се тълкува от теологически или теософски аспект. Нещо повече, както вече беше отбелязано, Булгаковият Ха-Ноцри е философ, който не използва чудеса, за да убеждава в своята божествена същност и не е достигнал до своите слушатели чрез мистични ритуали. Той си служи единствено със словото. Дарбата му да запленива чрез беседите си, е оценена от прокуратора при разпита: „[С]ега не се съмнявам, че безделниците из Иерусалаим са те следвали по петите. Не зная кой те е надарил с този остър език, но щедро те е надарил“ (Булгаков 1989: 58). Скитникът философ, говорещ за „нов храм на истината“, е опасен както за прокуратора и Каифа, така и за цялата държавна система, защото е убеден, че „всяка власт е насилие над хората и ще настъпи време, когато няма да съществува нито властта на кесарите, нито каквато и да било друга власт“ (пак там: 62). Думите му: „Човекът ще премине в царството на истината и справедливостта, където поначало ще бъде излишна всяка власт“ (пак там), приемат като безумни и опасни за империята, която е здраво положена върху пирамидата на установените йерархии. Прокураторът, смътно доловил примамливостта на утопията, изграждана само чрез словото в съзнанието на хората, убедено решава съдбата на Ха-Ноцри, защото разбира безсмъртието на по-

добна мечта. Отстраняването на опасността се постига най-сигурно чрез забрава и мълчание. Участи на бедния философ от Иерусалаим е сходна с тази на Майстора – и двамата са самотни, изолирани и неразбрани, обречени на смърт и забвение. Трагичната нота, интерпретираща участи на духовно просветените правдотърсачи, би била доминантна в романа, ако писателят не беше потърсил най-надеждното убежище за сакралното – словото. Единствено чрез него може да се появи и опази Красивият разказ за прорицателите, пазители на посланието за извечната човешка мечта за свобода, добротворство и любов. Въвеждайки в хронотопа на романа иреалния свят на безсмъртните духовни демиурзи, Булгаков постига внушението, че въпреки всички грозни проявления на профанното, въпреки непреодолимата мощ на властта святото и възвишено слово на истината може във всяка епоха да се съхрани, макар и от отделни „безумци“, странници, самотници, осъзнали силата на вярата си в него. Макар и потулено във времената на победилото профанно, сакралното се охранява от вещите му пазители, от помнещите, че страниците „не горят“, че чудото, закодирано в писмената, е безсмъртно...

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков 1990:** Булгаков, М. А. *Собрание сочинений в пяти томах. Том пятый.* [Bulgakov, M. A. *Sobranie sochinenij v pyati tomah. Tom pyatij.*] Москва: Художественная литература, 1990.
- Булгаков 1989:** Булгаков, М. А. *Майстора и Маргарита.* [Bulgakov, M. A. *Maystora i Margarita.*] Превод от руски: Лиляна Минкова. София: Профиздат, 1989.
- Дал 1880 – 1882:** Даль, Вл. И. *Толковый словарь живого великорусского языка.* [Dal', Vl. I. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikorussskogo jazyka.*] 2-е издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Санкт-Петербург – Москва: издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1880 – 1882, <<https://glosum.ru>> (29.02.2020).
- Елиаде 1998:** Елиаде, М. *Сакралното и профанното.* [Eliade, M. *Sakralното i profannoto.*] София: Хемус, 1998.
- Кулченко 2018:** Кулченко, Ю. В. Феномен профанного текста: определение, признаки, причины возникновения. [Kul'chenko, Yu. V. *Fenomen profannogo teksta: opredelenie, priznaki, prichiny vznikenoveniya.*] // *Научная мысль Кавказа*, 2018, № 4, 110 – 114, <<https://cyberleninka.ru/artikle/fenomen-profannogo-teksta-opredelenie-priznaki-prichiny-vozniknovenia>> (9.01.2020).

- Степанов 2004:** Степанов, Ю. С. *Константы: словарь русской культуры*. [Stepanov, Yu. S. Konstanty: slovar' russkoj kul'tury.] Москва: Академический проект, 2004, <<https://obuchalka.org/2016121892196/konstanti-slovar-russkoi-kulturi-stepanov-u-s-2004.html>> (7.01.2020).
- Фрай 1993:** Фрай, Н. *Великيات код*. [Fray, N. Velikiyat kod.] София: ГАЛ-ИКО, 1993.
- Янарас 2005:** Янарас, Хр. Юродивите заради Христа. [Yanaras, Hr. Yurodivite zaradi Hrista.] 01.11.2005, <<https://www.pravoslavie.bg/Праксис/Юродивите-заради-Христа>> (7.01.2020).

МЕТАФИЗИЧНАТА ЖАЖДА – ЕДНА ЧЕШКА ТРАДИЦИЯ¹

Ксавие Галмиш
Сорбона, Париж 4

Ксавие Гальмиш. Метафизическая жажда, или об одной чешской традиции

Представленная статья ставит перед собой цель дать широкую панораму альтернативной духовности как основной характеристики современной чешской культуры. И хотя Чехия слывет наиболее дехристианизованным государством в Европе, на самом деле это только стереотипное представление. Несмотря на то, что секуляризация чешского общества и культуры была длительным процессом, жажда метафизического, которую нельзя было манифестировать в культуре, не была искоренена. Напротив, она вылилась в новые формы поиска трансцендентного. Автор статьи утверждает, что в отношениях, которые мог иметь человек со священным в повседневной жизни, существовала „подземная река“ католицизма. Рассматривая примеры из разных литературных произведений, он доказывает, что корнями в духовную традицию уходят даже те чешские писатели, которые не имели связи с этой идеей (например, Карел Чапек). В тексте приводятся и другие примеры „классических“ чешских авторов, свидетельствующие о том, насколько чувствительными были они к духовности и трансцендентности. Несмотря на то, что такие писатели, как Витезслав Незвал уменьшали или оттесняли духовность, данная тенденция уравнивалась в творчестве других авторов (например, Владимира Голана с его „метафизическим экзистенциализмом“).

Ключевые слова: альтернативная духовность, Карел Чапек, Витезслав Незвал, Владимир Голан

Xavier Galmich. Metaphysical Thirst – A Czech Tradition

This paper intends to present the wide panorama of alternative spirituality as a basic feature of modern Czech culture. Although the image of Czechia as the most dechristianized country in Europe is very popular, this must be considered a stereotype. Despite the fact that the secularization of Czech society and culture has been a long-term process, the metaphysical thirst which could not be manifested in the culture has not been eradicated. Instead, it has been redirected towards new forms of searching of transcendence. The author of this article argues that there is an “under-

¹ Настоящий текст е френски вариант на английския текст, озаглавен *Metaphysical Yearning – a Czech Tradition* и публикуван в: Danuta Sosnowska, Ewelina Drzewiecka (ed.). *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019, с. 189 – 197. – Б. а.

ground river” of Catholicism in the relationship one can have with the sacred in everyday life. Analyzing different examples of literary works, he shows how Czech writers are rooted in spiritual tradition, even those who are not associated with this idea (e.g. Karel Čapek). Other examples of “classic” Czech authors are also given in the text that show how sensitive they were to spirituality and transcendence. Although such writers as Vítězslav Nezval reduced or marginalized spirituality, this tendency was balanced by artists who manifested their metaphysical needs (e.g. Vladimír Holan and his “metaphysical existentialism”).

Key words: alternative spirituality, Karel Čapek, Vítězslav Nezval, Vladimír Holan

Дехристиянизацията и подземната река на католицизма

Образът на Чехия като „най-дехристиянизираната“ европейска страна е с охота развяван от онези любители на психосоциологията на нациите, които са склонни да правят прибързани изводи. Но този стереотип е плод на определени пристрастия и не издържа на един сериозен анализ: чешката култура съвсем убедително се идентифицира с процесите на секуларизация, чиито първи стъпки са свързани, най-общо казано, с протестантството и с неговите локални прояви – хуситството, което тя издига на пиедестал през периода на националното Възраждане. Именно това прави от чешкото общество изследователски обект, показателен за дехристиянизацията като процес, засягащ сферите на политиката, на социологията и на културата.

Въпреки това културата на критицизма (недоверието към клерикализма, сформирането на „микроцъркви“, за да не кажем секти, съгласието относно дебата между инстанциите на човешкия менталитет, каквито са вярата, психиката и разумът) не само не успява да изкорени метафизичната страст, но в още по-голяма степен я мобилизира центростремително да преследва истината; по този начин тя напомня, че застане ли лице в лице с мистерията, разумът трябва да подходи скромно. Основополагащ епизод от тази рефлексия се разиграва в интелектуалната история около 1900 година, когато се разраства дебатът относно въпроса възможна ли е духовност без конфесия: по това време се проблематизира легитимността на Църквите да се намесват в решенията на политическата власт, многобройни са и оригиналните опити за постигане на духовен синтез – като пример може да се посочи подемот на „мистичния синкретизъм“, на който Франтишек Билек², след като се запознава с труда на

² Франтишек Билек (František Bílek, 1872 – 1941) – чешки скулптор, представител на символизма и сецесиона. През 90-те години живее в Париж, където се сближава с представители на модерните по онова време тенденции в изобразителното изкуство, като Алфонс Муха, Станислав Виспянски и др. Въпреки дълбокото си религиозно чувство се отказва от католицизма и преминава към Чехословашката хуситска църква. В своето

французина Едуар Шуре³ *Великите посветени* (*Les Grands Initiés*, 1899), става един от най-ревностните представители в Чехия. Чешката култура дава поле за лесна изява на наивни и изкривени представи, но без да отрича своята принадлежност към източниците на духа, на всичко духовно. Това не е единственият парадокс, произтичащ от нейния антидогматизъм и от това, че предпочита да мълчи за духовността на вътрешния свят и за съзнанието за сакралното.

Духовността като подземна река

Така бихме могли да възстановим континуитета на един духовен и религиозен референт в това, което можем да наречем „подземната река на католицизма“ в смисъл на хранилище на образи и мотиви, илюстриращи отношението към сакралното във всекидневния живот. Един непредполаган пример сред писателите, принадлежащи на литературния канон, е без съмнение творчеството на **Карел Чапек**: можем да разсъждаваме върху моралните ценности, изведени в големите му романи с политически послания (призова за алтруизъм във *Войната със саламандрите* например), но тук ще имаме предвид неговите произведения за деца. В *Девет приказки*⁴ (*Devatero pohádek*, 1932) традиционната приказна вселена (селцето, ханът, чифликът с животните, феите, призраците, таласъмите, духовете и т.н.) е ошетена от модерния свят. Блатата, където живеят водни духове, са опустошени от модерното строителство (*Приказка за водния дух*), русалките ще опитат късмета си като холивудски кинозвезди (*Голяма докторска приказка*). Днес ние добре познаваме (дори прекалено добре?) този тип демистификация, но дори и за 20-те години на XX век това не е било новост. Заимствана от старата рецепта на бурлеската (да се показват благородници в тривиални и нелепи ситуации), тя навлиза и във вълшебната приказка и става мода в началото на XX век в Европа: достатъчно е да припомним *Кентървилс-*

изкуство търси духовния синтез между християнството и източните религии, воден от вярата си в мистичното единство на света. – Б. ред.

³ Едуар Шуре (Edouard Schuré, 1841 – 1929) – френски писател и философ, автор на романи, драми, исторически и поетически произведения. Световноизвестният му труд *Великите посветени* е издаден в български превод през 2003 г., където името на автора е изписано като Шюре. – Б. ред.

⁴ Заглавието на българското издание е *Девет приказки и две в повече* (1972). В следващото изложение българският превод на цитираните пасажии от приказките на Карел Чапек тук и нататък е по него. Цитатите на оригиналния текст са по изданието Čapek, Karel. *Menší prózy*. 1. souborné vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992 (Spisy, sv. 10). Оригиналното заглавие на първото издание е *Девет приказки и една в повече от Йозеф Чапек като бонус* (*Devatero pohádek a ještě jedna od Josefa Čapka jako přívažek*). В настоящия превод заглавията на отделните приказки се придържат към посоченото българско издание. – Б. пр.

кият призрак от Оскар Уайлд, публикуван през 1887 година, който показва как американско семейство се настанява в често посещаван от фантом замък и вместо да изпадне в ужас от него, то влиза в отношения, изтъкани от ирония, и става негов съучастник. Както много чехи, Чапек култивира своето мислене в духа на англосаксонската флегматичност и утилитарност. Това отношение към чудесата – едновременно фаталистично и носталгично, е характерно за скептицизма на Карел Чапек, изразен в неговите дидактични произведения (пиесата *P.U.P.*, 1921, или *Войната със саламандрите*, 1936) с антитоталитарна насоченост, в които учтивостта и деликатното отношение към другия са утвърдени като светски ценности. Трансмисията на тези добродетели посредством религия, която няма вече адепти, но чиято приемственост продължава да се поддържа, е представена на езиково ниво с изобилие от библейски и евангелски референции и синтактични конструкции, присъщи на разговорната реч.

Убедителна илюстрация на този феномен е *Пощенска приказка* (*Pohádka pošťácká*), където героят – пощальонът Колбаба, vyplъщава светостта на светския човек: той жертва една година труд, за да открие получателката на любовно писмо, чийто адрес е бил неясно написан, като по този начин прави възможна любовта на двамата влюбени. Пощенската служба, предназначена да осъществява човешкото общуване, се превръща в модерния аватар на евангелското състрадание и така приказката изгражда представата за един свят, в който живите създания и вещите изпитват взаимна емпатия: Франтик, авторът на неясния надпис върху плик, е шофьор на великолепно бугати, но неговата кола отказва да се движи бързо, тъй като той е нещастен.

“No jo,” řekl pan Kolbaba, “však pročpak vám taková krásná bugatka tak pomalu a smutně jede?”

“Protože ji řídí smutný šofér,” pravil truchlivě černý pán.

“Aha,” děl pan Kolbaba. “Račte dovolit, vašnosti, proč vlastně je ten pan šofér tak smutný?”

“Protože nedostal odpověď na psaníčko, které dal na poštu před rokem a dnem.”

– Ясно – казал господин Колбаба. – Ами защо тая хубава лимузина се движи толкова бавно и печално?

– Защото я кара опечален шофьор – казал мрачно черният господин.

– Аха – рекъл господин Колбаба. – Ваша милост, ами защо шофьорът ви е толкова печален?

– Защото не получи отговор на писмото, което изпрати преди година и един ден – отвърнал черният господин. – Разбирате ли, той писа на любимата си, а тя не му отговори и сега той си мисли, че тя не го обича.

В ключовите моменти от разказа авторът използва простонародни изрази, извлечени от света на вярата — именно псувните, малко или много забранявани. Когато господин Колбаба открива получателката на зле адресираното писмо, тя е толкова нещастна да го очаква цяла една година, че по тази причина възнамерява да умре:

“Pozdravbůh, slečno Mařenko,” zavolal pan Kolbaba. “To si šijete svatební šatíčky?”

“Ba ne,” pravila smutně slečna Mařenka, “to já si šiju rubáš do rakvičky.”

“Ale, ale,” řekl soucitně pan Kolbaba, “jejej, jejdanečky, jeminkote, jemináčku, jezuskote, snad to nebude tak zlé? Copak vy, slečno, marodíte?”⁵

– Добър ден, госпожице Марженка – казал господин Колбаба. – Сватбена рокличка ли си шиеете?

– О, не – отговорила тъжно госпожица Марженка, – шия си риза, с която ще легна в ковчега.

– Тц, тц, тц – изцъкнал съчувствено господин Колбаба. – Майко, майчице, леле моя майко ле, толкова ли е лоша работата?! Да не сте болна, госпожице?

Ние тълкуваме горепосочените цитати като свидетелство за намерението на Чапек да осъществи трансмисия на християнския морал чрез истории, разказващи за съвременния секуларизиран свят. Книгата за деца е един от привилегированите вектори на този пренос.

Една невидима устойчивост:

Витезслав Незвал versus Владимир Холан

Можем да умножим примерите за чешки писатели класици, които от основаването на Чехословакия и през целия XX век илюстрират тази невидима устойчивост на страстта към духовното в сърцето на култура, за която сякаш това представлява един от конститутивните ѝ елементи в доведената до краен предел секуларизация. Така например е налице едновременно съществуване на два противоположни типа модернизъм: единия – на Витезслав Незвал, и другия – на Владимир Холан. В своята антология на западната поетическа модерност *Модерните поетически течения* (*Moderní básnické směry*, 1937), в която включва и аналитично представяне на тези течения, Витезслав Незвал засяга въпроса за това, което той нарича „идеализъм“ на символизма. В своя ана-

⁵ Българският превод не е предал тези стилистични особености, за които говори авторът на статията. Към тази група е например *jeminkote* (съкр. от *Jemine Domine*), *jezuskote*. – Б. ред.

лиз той последователно девалоризира метафизичния субстрат, излъчван от поезията. Следвайки метод, вдъхновен от историческата диалектика, той пише:

По своята същност символизмът не е нищо друго, освен стремеж да се прокара в поезията фантазен изказ. [...] Маларме сам признава, че слага един до друг поетически образи, подобни на шлифовани бижута, между чиито фасети трябва непрекъснато да искри светлинната игра на лъчите. В едно свое стихотворение в проза той описва свое плаване в езерото, при което поетът следва някакво особено шумолене, което му изглежда като шумолене от женска дреха [...] Символът не е реалност, а само неин знак [...] Ако днес осъзнаваме резултатите от модерната психология – психоанализата, ще успеем да *разберем същността на символа по-точно, по-научно*, отколкото се е удавало на символистите. Символът е забулената в образ действителност, която има несъзнателен характер. Символистите, които обаче са били привърженици на идеалистическата философия, са смятали, че символът е забулената в образ идея. Мнозина от тях действително са се стремили да изразят чрез образ забулената идея, често пъти мислена от тях като възвишена и метафизична [...] Днес вече не приемаме за най-ценно качество на символистите идеята, която са следвали в своето творчество. Днес вече ценим в техните символи не тяхната идеалистична страна, а образотворческото им богатство.⁶

(Незвал 1984: 22 – 23, к. а. – Кс. Г.)

Според Незвал поетическата еволюция представлява продължителен процес на прогресивно освобождаване на въображението от хомота на логическата мисъл, но също и от идеализма – това развитие позволява да се преосмислят по нов начин идеите, които поетите от миналото често определят като „величествени и метафизични“. Преоценката, която прави Незвал, признавайки въздействащата сила на символизма, но не и идейната му програма, би могла да се възприеме като лесно-осъществима провокация, чрез която модернизмът в лицето на този поет авангардист и бохем с леви убеждения осмива старомодните елитарни и реакционерски идеали. Така „класическата“ модернистка доктрина, представена в чешки контекст от Незвал, възприема метаморфозата на Христовата трансубстанция⁷ като поетическо просветление, постигнато с цената на десакрализация.

Все пак трябва да отбележим, че подобно мислене, редуциращо духовното начало в поезията, дори привидно да доминира в обществения

⁶ Цитираният пасаж е преведен от Жоржета Чолакова по Незвал 1984. – Б. пр.

⁷ Трансубстанция означава превръщането на литургичните хляб и вино в тялото и кръвта на Исус, т.е. промяна на самата субстанция, тъй като се има предвид реалното, а не символичното присъствие на Христос при вземането на причастие. – Б. пр.

дискурс за художествеността, своевременно е оспорено например от позициите на това, което може да се нарече метафизичен екзистенциализъм на Владимир Холан (вж. Галмиш 2009⁸).

Иницилирано от стихосбирката *Полъх* (*Vanutí*, 1932) и продължено в други стихосбирки от 30-те години – *Свод* (*Oblouk*, 1934), *Камък, ти идеш...* (*Kamení, přicházíš...* 1937), завръщането на Холан към символизма изглежда твърде отдалечено от модернисткия императив, прокламиран от Незвал. Тези поетически сборници искрено заявяват потребността да се постига чрез поезията онтологическо умузрение и посвещение в невидимия свят на висшите сфери – спрямо тях възпяваните от поетизма позитивни страни на реалността изглеждат безцветни (колкото и пъстри да са те), а неговият възторг и радост – в известна степен повърхностни (това е видно още от 1930 г., когато излиза Холановата стихосбирка *Триумфът на смъртта/Triumpf smrti*, чието първоначално заглавие е *Глъбина/Hlubina*⁹). В целия сборник *Полъх* се чувства желанието за изтънченост и духовност. С устремеността, присъща на Маларме, Холан отрежда на поезията завръщане към духовните сфери на предсловесността, а на думата – да бъде полъх:

Ne, nech mne, děším se, že k víčku tajemství
měl bych se okem stát,
kde nejsi sebou už, tam proroci jsou tví –
mne nechej vát, jen vát.

Ne, nech mne, děším se, že k lyře tajemství
měl bych se rukou stát,
kde nejsi sebou už, tam básníci jsou tví –
mne nechej vát, jen vát.

(*Modlitba*, in: *Vanutí*, 1932; Холан 1999: 70)

Не, остави ме, ужасявам се, че за клепача на тайнството
би трябвало да съм око,
където вече не си себе си, там твои са пророците,
мен ме остави да бъде полъх, само полъх.

Не, остави ме, ужасявам се, че за лирата на тайнството
би трябвало да съм ръка,
където вече не си себе си, там твои са поетите,
мен ме остави да бъде полъх, само полъх.¹⁰

(*Молитва*, стхсб. *Полъх*, 1932)

⁸ Книгата на Кс. Галмиш има и чешко издание: *Vladimír Holan, bibliotékář Boha*, превод: Lucie Koryntová. Prague: Akropolis, 2012. – Б. а.

⁹ Вж. Юстъл 1988: 341 – 342. – Б. а.

¹⁰ Цитатите от стихотворенията на Вл. Холан са преведени от Жоржета Чолакова. – Б. пр.

Този неосимволизъм търси идеалността, изразена посредством такива постъпи, които правят от реалността архетипна визия, състояща се не толкова от обекти, колкото от същности – абстракции на идеалността. Това обяснява защо Холан обединява своите текстове под заглавието *Пещерата на думите (Jeskyně slov)*, в което експлицитно звучи неоплатоническата референция на пещерата¹¹. В писмо от 24 април 1931 г. до Властимил Воколек поетът ще обясни тази „програма“ с херметизма, който влага и за който го упрекват: „Да слагаш символи на мястото на думи. Ето откъде е тази непонятност“¹². Това се изразява понякога експлицитно като в заглавието на стихотворението *Плачът на символа*:

Ne, nezjevíš se, nejsi, a přec žárlivě
se skrýváš tich.

[...]

A ukrýváš se, jsi, a proto žárlivě
se jevíš tich.

Не, няма да се появиш, ти не си, и все пак ревниво
се скриваш в тишината.

[...]

И се укриваш, ти си, и затова ревниво
се явяваш в тишината.

Плачът на символа/Pláč symbolů,
стхсб. Полъх/*Vanutí* (Холан 1999: 56)

Очевидно Холан се отказва от изследване на мистериозното; илюзията на символистичната инициация се заменя, като художественото изразяване на неразбирането [*nerochopení*] се оказва по-скоро художествено изразяване на невъзможността за разбиране [*nechápaní*]: критикът Олдржих Кралик долавя как от появата на *Лемурия (Lemuria)*, лирически дневник от периода 1934 – 1938 г.) „Холан заявява своето „неразбиране“ [*nerochopení*], избира мълчанието и болезненото изумление: единствено невъзможността за разбиране [*nechápaní*], влагаща дъха в песен или в уплаха под небето или в душата, би могла да му даде смелостта да предвещае прехода от привидното към съществуващото“ (Кралик 1943: 182).

¹¹ Това е заглавие на стихотворение от стихосбирката *Болка (Bolest)*, (1965). – Б. а. *Пещерата на думите (Jeskyně slov)* е заглавието на първия том от 11-томната поредица *Събрани съчинения (Sebrané spisy)*; този том (1965) съдържа шест стихосбирки от периода 1930 – 1963 г.: *Триумфът на смъртта (Triumf smrti)*, 1930), *Полъх (Vanutí)*, 1932), *Свод (Oblouk)*, 1934), *Камък, ти идваш... (Kamení, přicházíš...)*, 1937), *Грохот (Záhřmotí)*, 1940) и *Моцартиана (Mozartiana)*, 1963). – Б. ред.

¹² Вл. Воколек е издателят на *Меридиани (Kolury)*, 1932) – лиризирана проза, която Холан създава успоредно със стихосбирката *Полъх*. – Б. а.

При едно по-внимателно вглеждане става ясно, че чешката култура на XX век не е белязана толкова от секуларизация, колкото от непрестанно подновявания дебат върху начините за интерпретация на нуждата от духовност: спорът се повтаря например в постбароковото писане на Бохумил Храбал (вж. Рихтерова 2002), но най-общо казано – в опитите на авангарда да пренесе в своята поезика разказа за чудото (както и Иржи Коларж, Храбал разкрива в историята – индивидуална и колективна – моментите на чудо, когато „невероятното става реалност“). Открито католическите писатели като Бохуслав Рейнек, Ян Захрадничек, Ян Чеп (вж. Затлоукал 2015) без никакво съмнение влагат „религиозни“ мотиви в текстове, възхваляващи очарованието на църковните институции, във век, който въобще не се интересува от това.

Но отвъд религиозната „субкултура“ капиталовложенията на духовността устойчиво съществуват в чешката култура, макар и трансформирани, и би било основателно да се говори за наличието на традиция, свързана с налагането на алтернативни модели на традиционната духовност.

ЛИТЕРАТУРА

- Галмиш 2009:** Xavier Galmiche. *Vladimír Holan, le bibliothécaire de Dieu (Prague 1905 – 1980)*. Paris: Institut d'Etudes slaves, 2009.
- Затлоукал 2015:** Zatloukal, J. *L'exil de Jan Cep, un écrivain tchèque en France*, préface Xavier Galmiche. Paris: Institut d'études slaves, 2015.
- Кралик 1943:** Králík, O. Holanova próza. // *Řád*, IX, 1943, 177 – 184.
- Незвал 1984:** Nezval, V. *Moderní básnické směry*. Praha: Československý spisovatel, 1984.
- Рихтерова 2002:** Richterová, S. Observations sur une dimension mystique chez Bohumil Hrabal. // *Bohumil Hrabal, palabres et existence*, textes réunis par Xavier Galmiche. Paris: Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2002, 161 – 170.
- Холан 1999:** Holan, Vl. *Spisy I. Jeskyně slov*. Praha: Paseka, 1999.
- Юстъл 1988:** Justl, Vl. Životopis Vladimíra Holana. // Vl. Holan. *Sebrané spisy XI. Bagately*. Praha: Odeon, 1988, 341 – 342.

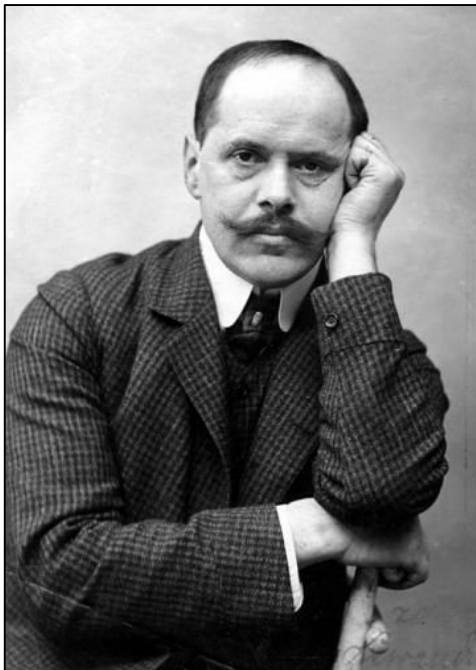
Превод от френски: Елена Гетова



Йозеф Шима, *Хаос*, 1959

КАЖИМЕЖ ПШЕРВА-ТЕТМАЙЕР (Kazimierz Przerwa-Tetmajer, 1865 – 1940) – поетът, който още в най-ранна възраст култивира особен пиетет към „храма на изкуствата“, е сред най-забележителните полски символисти. Потомък на стар род на полски интелектуалци, той израства след книги, музика и живопис. Негов природен брат е художникът Влоджимеж Тетмайер (Włodzimierz Tetmajer, 1862 – 1923), който прави и някои илюстрации към книги на Кажимеж (вж. по-долу илюстрацията към *Ангелът на смъртта*).

Независимо дали пише поезия, проза, или драма, Тетмайер остава преди всичко лирик, болезнено чувствителен към преходността на всичко, което би могло да осмисли живота. В духа на присъщата за символистико-декадентското поколение страст към невидимото, тайнственото, трансцендентното той създава образен свят, изпълнен с погнуса към „делника нищожен“, и с трескава мисъл се опитва да прозре духовните оправдания на съществуването. В порива да достигне не само до своя личен екзистенциален смисъл, но и до наиндивидуалния промисъл на битието, той търси опора в съществуващите човешки представи за Бога, но открива в образа на Сина тоталната неосъщественост на неговата мисия – „в безкрая пуст, бездънен“ Христос се носи сред абсолютния мрак „разпнат и прескръбен“. Поетът оспорва каноничната религиозна идея за човеколюбеца Бог заради неговото безразличие към човешкото страдание, а това вече предпоставя разбирането му за обречеността на естествения копнеж по любовно съзвучие със света. И в поезията му, и в двутомния му роман *Ангелът на смъртта* (*Aniol śmierci*, 1890), и въобще във всичко създадено от него неотменно присъства двуликият образ на Любов-Смърт. Лиризмът пропива всичко създадено от него, включително в областта на прозата и на драматургията, а в определени моменти се проявява посредством обособяването на жанрово самостоятелни части, както то е случаят със сонета в *Ангелът на смъртта*, включен във втората глава на романа (вж. стихотворението по-долу).



Пшерва-Тетмайер е органичен поет – в неговия половинвековен творчески път няма идейно-естетически отклонения: меланхолията е негова рождена стигма и тя интонира още най-ранните му стихотворения от втората половина на 80-те години, появили се най-напред в литературната периодика (първото му публикувано произведение е поемата в проза *Ила/Илла*, 1886). Очевидно именно тази философско-поетична тоналност съответства на умонастроенията на неговото поколение, тъй като още преди да бъде издадена първата му книга, лапидарно озаглавена *Поезия (Poezje)*, 1891), той вече е удостоен с няколко престижни литературни награди. След този том следват и други със същото заглавие: за периода 1891 – 1924 г. те са общо осем, като междувременно се преиздават със спорадични промени в някои от стихотворенията. (Това обяснява различните датировки в номерацията на един и същи том в преведените по-долу стихотворения.)

Философско-естетическите възгледи на Пшерва-Тетмайер кореспондират с нищезанските нагласи на първата модернистична вълна в Европа. В неговия мисловен поетически свят обаче те не са отзвук на външни влияния, а представляват израз на собствените му убеждения за дисхармоничната същност на живота и за творческото откровение като единственото човешко достойнство, което и най-арогантните насилия от страна на реалността не биха могли да преломят (стихотворението *Evviva l'arte!*).

Подобно на другите ключови фигури на символистико-декадентското поколение от края на XIX век, като Станислав Пшибишевски и Ян Каспрович, художественият свят на Тетмайер е под властта на краен екзистенциален песимизъм. Метафорично богата и поетически въздействаща, образността на Тетмайер улавя мистичните пулсации на трансцендентното, които засилват усещането за тотално разминаване между възвишения свят на идеите и реалната битийност. Ето защо неслучайно в цялостното му изключително богато творчество водещ е мотивът за предопределението, за безсилието на човека да промени съдбата. Това меланхолно по своята същност световъзприемане е допълнително стимулирано от житейските кризи, чиято кулминация настъпва след продължителната употреба на опиум и заразата със сифилис – последствията са психични разстройства и слепота.

Предложените стихотворения са емблематични за поетиката на Тетмайер, а *Краят на века* е възприеман от съвременниците му и оценяван от литературната критика като поетически манифест на първото поколение модернисти.

(Обзор на творчеството на Кажимеж Пшерва-Тетмайер, на българската му рецепция, както и превод на неговата любовна лирика вж. още в кн. 14 на сп. „Славянски диалози“ от 2013 г.)

KONIEC WIEKU

Przekleństwo?... Tylko dziki, kiedy się skaleczy,
Złorzeczy swemu bogu, skrytemu w przestworze.
Ironia?... Lecz największe z szyderstw czyż się może
Równać z ironią biegu najzwyczajszych rzeczy?

Wzgarda... Lecz tylko głupi gardzi tym ciężarem,
Którego wziąć na słabe nie zdoła ramiona.
Rozpacz?... Więc za przykładem trzeba iść skorpiona,
Co się zabija, kiedy otoczą go żarem?

Walka?... Ale czyż mrówka rzucona na szyny
Może walczyć z pociągiem, nadchodzącym w pędzie,
Rezygnacya?... Czyż przez to mniej się cierpieć będzie,
Gdy się z poddaniem schyli pod nóż gilotyny?

Byt przyszły?... Gwiazd tajniki któż z ludzi ogląda,
Kto zliczy zgasłe słońca i kres światu zgadnie?
Użycie?... Ależ w duszy jest zawsze coś na dnie,
Co wśród użycia pragnie, wśród rozkoszy żąda.

Cóż więc jest? Co zostało nam, co wszystko wiemy,
Dla których żadna z dawnych wiar już nie wystarcza?
Jakaż jest przeciw włóchni złego twoja tarcza
Człowiecze z końca wieku?... Głowę zwiesił niemy.

*Poezye*¹, t. 2., 1901

¹ Запазваме заглавията така, както са в оригиналните издания, независимо че думата „поезия“ в съвременния полски език се изписва по друг начин – poezja.

КРАЯТ НА ВЕКА

Проклятие?... Единствено дивакът може
 За всяка своя рана да проклина бога.
 Ирония?... Нима с ирония убога
 Да бъде сведен Той до делника нищожен?

Презрение... Глупакът бремето презира
 Затуй, че са безсилни неговите плещи.
 Немощ?... И като скорпион, в жарта заклещен,
 Човекът сам от своето жило да умира?

Борба?... Но мравка, хвърлена на коловоза,
 Нима ще може тя да преобърне влака?
 Да се откажеш?... И ще страдаш ли по-малко,
 Сведеш ли се на гилотината под ножа?

Бъдеще?... Но кой вижда края на всемира
 И звездни тайни, и угаснали комети?
 Наслада?... От копнеж душата е обзета,
 Копнеж за радост в дълбините ѝ извира.

Остава ни какво? Познание, че вече
 Предишната ни вяра лишна е разбита?
 Човек краекоковен, ти каква защита
 Пред злото имаш?... Сви се, дума не изрече.

Поезия, т. 2, 1901

NIE WIERZĘ W NIC

Nie wierzę w nic, nie pragnę niczego na świecie,
 Wstręt mam do wszystkich czynów, drwię z wszelkich zapalów:
 Posągi moich marzeń strącam z piedestałów
 I zdruzgotane rzucam w niepamięci śmiecie.

A wprzód je depcę z żalu tak dzikiem szaleństwem,
 Jak rzeźbiarz, co chciał zakłać w marmur Afrodytę,
 Widząc trud swój daremnym, marmury rozbite
 Depce, płacząc krzyk bólu z śmiechem i przekleństwem.

I jedna mi już tylko wiara pozostała:
 Że konieczność jest wszystkim, wola ludzka niczem –
 I jedno mi już tylko zostało pragnienie

Nirwany, w której istność pogrąża się cała
 W bezwładności, w omdleniu sennem, tajemniczem,
 I nieczując przechodzi zwolna w nieistnienie.

Poezye, t. 1., 1891

PAMIĘTAM CICHE, JASNE, ŻŁOTE DNIE

Co mie się dzisiaj cudnym zdają snem,
 Bo był otwarty raj także i mnie,
 W dzieciństwie mem.

I czasem myślę, że ja tylko spał,
 Że całe życie moje było snem --
 Zbudzę się, raj ten odnajdę com miał
 W dzieciństwie mem...

Poezye, t. 2., 1901

НЕ ВЯРВАМ В НИЩО

Не вярвам в нищо, нямам никакви стремежи
И на дела, и на мечти се подигравам:
На блянове руша пиедестали прежни,
Отломъците им обричам на забрава.

От мъка ги потъпквам аз със дива лудост,
Подобно скулптора, зазидал Афродита,
И после, осъзнал той своя труд разблуден,
С ридаещ смях потъпква мрамори разбити.

Едничка вяра вече само ми остана:
Че всичко има край, че волята е лишна –
Едничък порив води ме – натам, където

Потайно чезне всяка същност – към нирвана,
Потъва в сънна немощ сред безкрайно нищо
Безпаметно завинаги в небитието.

Поезия, т. 1, 1891

АЗ ПОМНЯ ДНИТЕ СВЕТЛИ, ЗЛАТНИ, ТИХИ,

В съня ми чуден днес долитат,
Пределите на рая се откриха –
На детството ми дните.

Това е, мисля, само сън химерен,
Животът само сън е, в сън отлита –
Наяве рая прежен ще намеря
На детството ми в дните...

Поезия, т. 2, 1901

SYMBOL

Noc na wód cichem, bezbrzeżnem pustkowiu.
Przez nieruchome ciemnych chmur tumany
Na fale księżyc prześwieca miedziany
Wśród gwiazd, o blasku przygasłym ołowiu.

Wiatr świszcząc głucho, jak w gęstem sitowiu,
Pełza po wody powierzchni rozchwianej,
I, zda się, wlecze senne oceany
Ku nagich, skalnych wybrzeży wezglowiu.

Na głębi głuchej, ciemnej i bezkresnej,
W mglistym księżycu blasku się kołysze
Krzyż – na nim Chrystus rozpięty bolesny.

Gdzieś w nieskończoność, w nieprzebraną ciszę,
W niezmierną pustkę płynie przez odmetry
Krzyż – na nim Chrystus bolesny rozpięty...

Poezye, t. 3., 1900

СИМВОЛ

Нощта е в тихите води пустинни.
През облаците в мрака непрогледен
Блещука по вълните месец меден
Сред звездни блясъци оловносини.

И вятър съска в гъсталак замрежен,
Пълзи върху водата разлюляна
И сякаш влачи сънни океани
Към скалната стена крайбрежна.

Сред мрака в гълбината безпокровна
Люлее се под лунния проблясък
Разпятието с мъките Христови.

Всемирна тишина – ни звук, ни плясък.
И носи се в безкрая пуст, бездънен
Христос на кръста – разпнат и прескръбен...

Поезия, т. 3, 1900

CHRYSTUS I MAGDALENA

(Do obrazu Edelfelta
Christ et Madeleine).

Błękitne mgły pajęcze
Owiały drzewa śpiące,
Po siwych wodach tęcze
Włóczyło złote słońce.

Słoneczne zamyślenie
Świat ovladnęło cały,
Gdy Maryi Magdalenie
Zjawił się Zmartwychwstały.

Zgięła ją cześć i trwoga,
Żalność ścisnęła łono — —
A On, szedł tam, do Boga,
W dal senną, nieskończoną.

W błękitne mgły przejrzyste
Szedł biały w blaskach słońca,
A ona szepcąc: Chryste!...
Patrzała nań klęcząca.

*Poezye*², t. 2., 1901

ХРИСТОС И МАГДАЛЕНА

(По картината на Еделфелт
Христос и Магдалена)

Мъгли от паяжина синя
Дървета сънени намятат,
По сивата вода премина
Дъга от слънчева позлата.

И беше цялата вселена
От скръб и слънце обладана,
Щом пред Мария Магдалена
Възкръсналият там застана.

Присви се с почит, страх, тревога,
Скръбта недрата ѝ посече,
А Той отиваше при Бога
В безкрая сънен и далечен.

В лазурните мъгли лъчисти
Той в слънчев ореол вървеше,
Тя коленичи в шепот: „Христе!...“
След Него с поглед безутешен.

Поезия, т. 2, 1901

² Запазваме заглавията така, както са в оригиналните издания, независимо че думата „поезия“ в съвременния полски език се изписва по друг начин – *poezja*.

SONET Z ANIOŁA ŚMIERCI

Wszystko więc przeszło, wszystko przeminęło
i nigdy, nigdy, nigdy nie powstanie;
wszystko w grobowe runęło otchłanie,
na wieki wieków, na wieczność runęło...

Milczące, ciche, straszne śmierci dzieło...
Niczymże szczęście? niczymże kochanie?
Niczym ból?... Niczym! W głuchym oceanie
ileż okrętów bez śladu zginęło...

Trzy siostry były, trzy siostry, jak Psyche,
przezyste, jasne, trwożliwe i ciche:
Wiara, Nadzieja, Miłość ich imiona...

Z tych dwie umarły, a trzecia nad nimi
w niemej boleści, z rękoma zwiślymi,
Miłość, stanęła jak słup odrętwiona.

Poezye, t. 3., 1900

СОНЕТ ОТ АНГЕЛА НА СМЪРТТА

Всичко свърши и завинаги отмина,
никога, не, никога не ще се върне;
всичко е затрупано във гроб бездънен
и във вечността завинаги се срина...

На смъртта е дело тихо, страховито...
Няма там утеха и любима няма?
Няма болка?!... Нищо!.. Глух е океанът,
без следа погълнал кораби разбити...

Три сестри са, три сестри са родни –
плахи, тихи, на Психея са подобни –
Вяра и Надежда, и Любав това са...

Две от тях са мъртви, от печал унила
е застанала Любав без глас, без сила
като стълб от камък и от жал израсъл.

Поезия, т. 3, 1900



Владимеж Тетмайер

Илюстрация към книгата на К. Пшерва-Тетмайер *Ангелът на смъртта*

* * *

Śmierci!

Patrzysz tak na mnie dobrymi oczyma,
nie upiór straszny, nie kościana mara,
lecz jakaś wierna towarzyszka stara...

Patrzysz tak na mnie dobrymi oczyma.
Z mojego życia cóż oto wyniosłem?
To, że mam – ciebie.

Gnany przez czucie i przez wyobraźnię
pragnąłem Życie budować, szalony,
a byłem tylko dla ciebie stworzony...

To było mego bytu przeznaczenie...
szedłem: sam jeden; przeminę: jak cienie...

Ty na mnie patrzysz dobrymi oczyma,
ty wiesz, że ducha byt cielesny trzyma,
że duch jest ciała obcy w każdym włóknie,
w olbrzymim Ruchu uroniony atom,
tracona część olbrzymich Żywiołów,
obca zarówno atomom, jak światom...

Z cyklu *Śmierć*³

³ Оригиналът е достъпен в електронната база със стихотворения на Пшерва-Тетмайер.
<<https://literat.ug.edu.pl/tetmajer/index.htm#spis>> (14.05.2020). – Б. пр

* * *

Смърт!

Със своите добри очи ме гледаш,
не си ни призрак страшен, нито сянка зла,
а вярна спътница отвеки си била...

Със своите добри очи ме гледаш.
Какво научих от живота?
Това, че имам теб.

Под напора на чувства и въображение
жадувах да градя Живот, безумец клет,
а бях създаден аз единствено за теб...

Това бе моето предопределение...
Вървах аз сам и ще си ида като привидение...

Със своите добри очи във мен се взираш
и знаеш ти, че тялото духа възпира,
че пришълец е той и е във всяка фибра,
отронен атом сред въртопа необхватен,
изгубена частица от Първоначалата,
еднакво чужда и на атома, и на всемира...

Из цикъла *Смърт*

EVVIVA L'ARTE!⁴

Evviva l'arte! Człowiek zginąć musi –
 coś, kto pieniędzy nie ma, jest pariasem,
 nędza porywa za gardło i dusi –
 zginąć, to zginąć jak pies, a tymczasem,
 choć życie nasze splunięcia niewarte:
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! Niechaj pasie brzuchy
 nędzny filistrów naród! My, artyści,
 my, którym często na chleb braknie suchy,
 my, do jesiennych tak podobni liści,
 i tak wykrzyknem: gdy wszystko nic warte,
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! Duma naszym bogiem,
 sława nam słońcem, nam, królom bez ziemi,
 możemy z głodu skonać gdzieś pod progiem,
 ale jak orły z skrzydły złamanemi –
 więc naprzód! Cóż jest prócz sławy co warte?
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! W piersiach naszych płoną
 ognie przez Boga samego włożone:
 więc patrzmy na tłum z głową podniesioną,
 laurów za złotą nie damy koronę,
 i chociaż życie nasze nic niewarte:
 evviva l'arte!

Poezye, t. 2., 1894

⁴ Evviva l'arte! (итал.) – Да живее изкуството! – Б. пр.

EVVIVA L'ARTE!

Evviva l'arte! Смърт човека чака –
 гладът се вкопчва в гърлото и души,
 презрян, безправен парий е беднякът –
 ще пукне той, ще пукне като куче,
 животът му е проиграна карта:
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! Нека гуши пълнят
 филистерите! Ние сме артисти –
 какво че хлябът ни е сух, прокълнат,
 че гинем като есенните листи,
 какво, че в нас е губещата карта:
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! Горди Бог роди ни –
 царе без царство, ала озарени
 от слава сме, дори от глад да гинем,
 летим като орли с криле ранени
 сред слава – печелившата ни карта:
 evviva l'arte!

Evviva l'arte! И пламтят в гърдите
 от Бог запалени във нас пожари:
 и отвисоко гледаме тълпите,
 корона не заменяме за лаври,
 макар животът да е празна карта:
 evviva l'arte!

Поезия, т. 2, 1894

Превод от полски: **Жоржета Чолакова**

ГУСТАВ ХЕРЛИНГ-ГРУДЖИНСКИ (Gustaw Herling-Grudziński, 1919 – 2000) е писател, публицист и критик, един от най-значимите представители на полската литературна емиграция след Втората световна война, сътрудник и съосновател на емигрантския литературен институт „Култура“ и на едноименния литературен месечник, в който са печатани разказите, есетата му и дългогодишният *Дневник, писан през нощта* (*Dziennik pisanu nocą*, 5 тома, 1971 – 1993).

Роден е в Келце, в полонизирано еврейско семейство. Непосредствено преди войната учи във Варшавския университет, като свързва литературна и конспиративна революционна дейност.

През 1940 г. е арестуван и изпратен в трудовия лагер в Ерцево, близо до Архангелск, и е освободен през 1942 г. благодарение на амнистията в рамките на договора Шикорски-Майски.

Лагерният му живот е отразен в книгата *Друг свят* (*Inny świat*, първо издание в превод на английски, 1951), публикувана на български в превод на Десислава Недялкова (2001). Включва се в състоящия се от бивши затворници Втори корпус от армията на генерал Андерс и воюва по време на Втората световна война, участва в битката при Монте Касино.

След войната решава да живее в емиграция заради комунистическия режим и съветското влияние в Полша. Първата му съпруга – Кристина, е художничка, която открива за него света на изобразителното изкуство, и той трайно завладява разказите и есетата му. Самоубийството ѝ го ранява за цял живот. От 1955 г. заживява в Неапол, като създава семейство с Лидия Кроче – дъщеря на известния италиански философ антифашист Бенедето Кроче, комуто посвещава и първият си разказ – *Несломимият княз* (*Książę niezłomny*). Първата му книга, публикувана след *Друг свят*, носи заглавието *Крилата на олтаря* (*Skrzydła ołtarza*, 1960) и е определяна като второ, метафизично раждане на писателя. В метафизичните си разкази и повести, написани в стила на постмодерния апокриф, Херлинг-Груджински черпи мотиви от действителни исторически събития, отразени в документи и хроники, от легенди и произведения на изкуството, свързани



преди всичко с Италия. Между тях са *Кулата* (*Wieża*), *Пиета дел Изола* (*Pietà dell'Isola*), *Второто пришествие* (*Drugie Przyjście*), *Дълбока сянка* (*Głęboki cień*), *Благословена, свята* (*Błogosławiona, święta*), *Жертвоприношение* (*Ofiarowanie*), повестта *Бялата нощ на любовта* (*Biała noc miłości*, 1999).

Преводът на есето *Караваджо. Светлина и сянка* (*Caravaggio. Światło i cień*) е по изданието: Gustaw Herling-Grudziński. *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*. Warszawa: Czytelnik, 1994.

КАРАВАДЖО. СВЕТЛИНА И СЯНКА

„Натуралист“ и „реалист“

Така го наричат през отминалото столетие и в началото на сегашното¹. „Съвременният натурализъм *stricto sensu* започва в по-суров вариант (?) от Караваджо“, пише Буркхард през 1855 година. През 1905-а Роджър Фрай го нарича „първия реалист“, *the first realist*. В литературата по-рано вече е изковано определението „реалисти“ за Балзак и Флобер, а в изобразителното изкуство то често е присъждано на Курбе. Следователно Фрай, както и Буркхард, вижда в Караваджо праотеца на жанра.

Щом трябва Караваджо да играе роля на родоначалник на „натуралистите“ и „реалистите“, то позволено ни е с чиста съвест да махнем с ръка на пристрастието към класифициращите определения. Той започва да пише в историята на живописата нова страница, която се противопоставя на всякакво лепене на етикети, загадъчна и многозначна, с много регистри, прекрачваща доловимите от окото канони както на визията, така и на занаята. И какво, като му е прикрепен етикет „реалист“? Може ли въобще да се побере в рамките на каквато и да е схема „действителността“, рисувана от Караваджо? Същия въпрос можем да зададем и във връзка с „действителността“ в романите и новелите на „реалиста“ Флобер. Когато имаме художници с ясен и определен философски профил, можем да избегнем обедняването, присъщо на манията за класифициране. Тя е твърде тясна и дори смешна по отношение на буреносните и революционни преврати в изкуството. Караваджо е революционер. Като придошла река прелива отвъд бреговете. Руши прегради и бентове. В известен смисъл самият той не може да контролира спотаената в себе си сила и плам, включително като художник.

¹ Авторът има предвид XIX и началото на XX век. – Б. пр.

*Peintre maudit, pittore maledetto*²

Откакто Верлен през 1884 г. въвежда в литературата образа на *poète maudit*, имайки предвид главно себе си и Рембо, постепенно идва модата на „прокълнатия художник“ Караваджо. „Прокълнат“ с „романтичен привкус“, което във всеки случай е по-близо до истината, отколкото безсмислието на „натурализма“ и „реализма“.

По-близо до истината от гледна точка на живота на ломбардския художник, доколкото прилагателното *maudit* в разбирането на Верлен означава нещо като височайш знак, спечелен в полето на порицанието: „диво“, самоунищожително съществуване без задръжки, свобода, смесена с рано проявен гений, подплатена с лудост, нищета, изкушения на Злото и влечение към сексуална „различност“.

Портретът на Караваджо отговаря на тези изисквания. В художническото ателие в Милано влиза като чирак на единадесет години. Сирак е. Като дете загубва семейството си от чумата в Милано. На двадесет години (а може и по-рано), след пристигането си в Рим, е вече зрял художник. По природа е необуздан, изпада за какво ли не в гняв и налита лесно на бой. Вероятно е пиел много, макар биографите му да мълчат по този въпрос. Не страни от жените, които някога са били причина за неговите сбивания, но за модели предпочита младежи с черти на ефеби³. И понеже към комплекта качества на „прокълнатия“ поет или художник принадлежи атеизмът, подозират го, че „въпреки външното впечатление“, „дълбоко в душата си“ е бил безбожник.

През 1606 г. той убива в Рим партньора си по игра на *pallacorda* (тогавашния тенис). Осъждат го задочно на смърт. Оттогава – през четирите последни години от своя живот, той бяга (Неапол, Сицилия, Малта), блещувайки да се върне в Рим. През 1610 г. папските власти му позволяват да се върне при ограничаващи условия. В Неапол испанците го арестуват по някакъв повод и под техен надзор плава с фелука⁴ към Рим. Изхвърлят го от кораба на плажа в Порто Еколе, без да му дадат куфара и обвитата в зебло картина (все още незавършения *Св. Йоан Кръстител*). Представям си как е бягал напред-назад по плажа, смазан от августовското слънце, как с пяна на уста е крещял и проклинал отплаващата фелука, как е заплашвал крадците с неотлъчната си шпага. Чак докато падне, сразен от палещите лъчи на слънцето. Напразно се е опитвал да се надигне, риейки с

² „Прокълнат художник“, изписано на френски, после на италиански. – Б. пр.

³ Ефеб (гр. ἑφῆβος) – младеж, навършил пълнолетие, чиято красота съчетава нежни и мъжествени черти. – Б. пр.

⁴ Малък ветроход с коси платна, ползван често като корсарски кораб заради своята маневреност. – Б. пр.

пръстите на двете си ръце в черния пясък. Накрая се просва мъртъв в странна поза, сякаш ниската вълна на прилива е отсякла главата му.

Peintre maudit, pittore maledetto. Който е измислил този етикет за Караваджо, може би е имал пред очите си постоянно бягащия Рембо (макар и да не би могъл все още да знае, че и *poète maudit* е убил човек на остров Кипър). По-съществено обаче е друго родство между поета на светлината и художника на светлината и сянката.

Отсечената глава

Поразява предпочитанието на Караваджо към мотива на отсечената глава: Давид с главата на Голиат, обезглавяването на свети Йоан Кръстител, Юдит и Олоферн. Отсечената глава на Голиат в лявата ръка на Давид е всепризнато да се счита за автопортрет на художника. Мисля, че черти от автопортрета на Караваджо проблясват и в главите на Йоан Кръстител и Олоферн – не толкова ясно, колкото в случая с Голиат, а по-скоро като алюзия. Алюзия за какво? Караваджо е носел в себе си подкожното жило на смъртта. Виждал е самия себе си или свое подобие в лицата на мъртвите.

Главата на Голиат, безспорен автопортрет на художника, изпълнява в композицията и допълнителна роля. Тя е възплъщение на злото в ръцете на Давид, иконографския предшественик на Христос. Светлина обгръща образа на Давид: в сянката виси главата на Голиат (с рана на челото – раната на самия Караваджо след едно от сбиванията му). Част от светлината, нейният рефлекс, осветява мъртвото око на Голиат. На това прекрасно платно се е отпечатала може би най-ясно същността на живописца на Караваджо: светлината и сянката изразяват видимия и невидимия свят. Христос е син на светлината, а художникът в маската на злото е в сянката.

Две картини

Караваджо с необикновена мъдрост оперира със светлината и сянката. Толкова необикновена и последователна, че в нея е трудно да се види единствено плод на поетическо вдъхновение. Караваджо се води от определен принцип, който ще се опитаме по-късно да разкрием. Но нека сега се отдадем първо на чистото, непомрачено от никакви размисли възхищение от две картини: *Възкресението на Лазар* в Месина и *Призоваването на свети Матей*⁵ във францисканската църква в Рим.

⁵ Караваджо рисува цикъл картини, посветени на свети Матей. В него влизат още *Мъченичеството на свети Матей* (*Martirio di San Matteo*, 1600) и *Вдъхновението на свети Матей*, известна още като *Матей и ангелът* (*San Matteo e l'angelo*, 1602). Оригиналните

Поток от светлина залива напрегнатото и все още сковано тяло на Лазар и фигурите на тези, които го държат – близките на върнатия към живот, на изтръгнатия от смъртта. Останалите присъстващи са в сянката. Контрастът, който успява да постигне Караваджо, става парадоксален – онези, другите, изглеждат потопени в мрака на смъртта, а Лазар, макар и все още мъртъв, сякаш никога не е отплавал от брега на живота. Караваджо възвръща конвенционалността на значенията, иска да каже (и според мен казва), че нашите поделби и разграничения са ефемерни: Лазар е бил жив и само заспал в момента, в който го връщат от гроба на умрелите. В първия момент това звучи нелепо, но трябва да помним колко много прави изкуството на Караваджо за заличаване на прекомерно ясните граници. В центъра на картината едната ръка на Лазар се издига нагоре с отворена длан. Тя свързва светлината и сянката и е загадъчен знак на пограничното.

В *Призоваването на свети Матей* в сянката се намира Христос, сочейки (призовавайки) осветения Матей. В тази картина ролята на дланта от *Възкресението на Лазар* изпълнява прозорецът, който е отново в центъра на картината. Той също е загадъчен знак на пограничното.

Поддържам мисълта си. Караваджо е художник на непрестанната борба на светлината със сянката. Тази борба има за него привкус на тайна, подобна на взаимното проникване между живот и смърт.

Свещецът и кардиналът

През последните години се появиха интерпретации върху подчертаната простолюдност, включително и бедност в изображенията на светците (в това число на Христос и Божията майка) при Караваджо. Говори се с научен тон за движението на „пауперизма“⁶ в Контрареформацията, към което вниманието на художника е било насочено от Карл Боромей (по-късно светец) и от неговия братовчед – прочутия кардинал Федерико Боромео⁷ от романа на Манцони⁸ *Годениците*, автор на трак-

заглавия на посочените от Херлинг-Груджински картини на Караваджо са съответно *Resurrezione di Lazzaro* (1609) и *La Vocation de saint Matthieu* (1599 – 1600). – Б. пр.

⁶ Пауперизъм (англ. pauper – беден) – идейно движение, насочено срещу показната пищност на църквата. – Б. пр.

⁷ Херлинг изписва имената на двамата известни представители на знатната италианска фамилия Боромео по два начина – в италиански и полски вариант, съответно Карл Боромей/Карло Боромео, Фредерик Боромей/Федерико Боромео. Различното изписване е запазено в превода. – Б. пр.

⁸ Алесандро Манцони (Alessandro Manzoni, 1785 – 1873) – италиански писател, автор на десетки романи. Най-известният от тях – *Годениците* (*I promessi sposi*, 1842), е издаван

тата *За сакралната живопис (De pictura sacra)*. Целта на „пауперизма“ трябвало да бъде идеалът за „бедна“ църква, толкова далеч от изкушенията на великолепието и триумфализма, че да може да говори по-добре на простите сърца на Божия народ. „Бедната“ църква трябвало следователно да покаже и да разпространи бедността в иконографията. С това религиозно-живописно послание Боромеите натоварили майстора от Ломбардия.

Ако това е било така, Караваджо не би срещнал толкова пречки при одобрението на картини, поръчани от различни църкви и ордени. Хипотезата за връзката на художника с боромейския „пауперизъм“ е пресилена и свидетелства за слабо познаване на темперамента на Караваджо. Стига да се загледаме по-дълго в удивителната картина *Смъртта на Богородица (Morte de la Vergine)* (противоречива картина, а към това да добавим и скандала по време на понтификата на Павел V, който е по-суров от своя предшественик – Климент VII), за да разберем, че Караваджо не е бил художник „на повикване“, привикнал към конвенционални поръчки. Има нещо трескаво и неудържимо в неговите визии, което предполага да се каже за него следното: драматург на дълбоката религиозност в живописата, много лична, в която само глупци биха могли да подушат „безбожие“. Той е протежиран от Фредерик Боромей, но кой знае дали не е бил по-силно свързан „дълбоко в душата си“ с еретика, осъден на клада.

Джордано Бруно

Техните съдби са подобни. Доминиканският монах с еретически склонности, забъркан в убийство в Рим, също е трябвало набързо да избяга и импулсът на непрестанното бягство доминира в плодотворния му въпреки това път на писател и философ чак до 1592 г., когато попада в мрежата на Инквизицията. Откарват го в Рим, където седем години гние в тъмничните подземия. След дълъг процес е изгорен на *Campo dei Fiori*⁹ като еретик на 17 февруари 1600 г.

Караваджо не е могъл да не се докосне до неговите възгледи и теории, макар и откъслечно, и особено до всичко онова, което засяга светлината и сянката. Бруно убеждава, че Бог не може да бъде „непонятна абсолютна светлина, а нейна сянка, светлина, всемир, природа, която се съдържа в нещата“. Бруно изковава и възглежда, който прави светлината „единствената субстанция, абстрактна и материална едновременно“.

два пъти в България (1957, 1977) в превод на различни преводачи, но и в двете издания фамилията на автора е изписана като Мандзони. – Б. пр.

⁹ Campo dei Fiori (итал.) – Площадът на цветята. – Б. пр.

Светлината – твърди той – не се ограничава до „открояването на фигурите, а определя и изразява тяхната телесност“. И което е най-важно, според доминиканския монах „Бог е непознаваема същност, към която човек може да се доближи само така, както сянката се доближава до светлината“. И още веднъж подчертава: „Бог, т.е. светлината, не може да бъде напълно обгърнат, човек може да се доближи до него само чрез сянката си“.

Повече или по-малко херметично, служейки си по-охотно с поетическа метафора, отколкото с философски език, Бруно помества Бога и Го търси в неизмеримо тясната линия между светлината и сянката. Мисля, че Караваджо прави същото в живописата.

*Deus Absconditus*¹⁰

Бруно ме води към Паскал, към неговата мъдра и впечатляваща мисъл, която преди години стана ос на разказа ми *Светият змей* и все повече ме очарова и възхищава. „Ако нямаше тъмнина, човек не би съзнавал греховността си; ако нямаше светлина, не би се надявал на избавление. Ето защо не само справедливо, но и полезно е това, че Бог е отчасти скрит, отчасти открит, защото за човека е също толкова опасно да познава Бог, без да съзнава нищожеството си, както и да съзнава нищожеството си, без да познава Бог“¹¹.

И Караваджо, и Бруно кръжат упорито около „отчасти скрития, отчасти открития“ Бог. Не вярват и дори не жадуват да им се разкрие изцяло, обичат посвоему отчасти скрития Бог, блуждаейки между светлината и сянката, между божествения обет и човешката нищета. И моята любов към „прокълнатия художник“ означава точно това. Мисълта на Паскал свързва убития от слънцето Караваджо и изпепеления от огъня на кладата Бруно. В последния предсмъртен миг и двамата познават само своята собствена нищета. Бог изцяло се е скрил от тях.

Morte della Vergine

Разтърсваща картина – за мен един от най-значимите шедьоври на Караваджо. Но не е толкова учудващо, че е била отхвърлена от тези, които са я поръчали, с неодобрение, ако не и с възмущение. Горко на онзи олтар, който би я представял на вярващите!

¹⁰ Deus Absconditus (лат. – „скритият Бог“) – в юдео-християнската традиция това понятие изразява представата за отдалечеността на Бога, който сякаш пренебрегва човешко страдание. – Б. пр.

¹¹ Мисъл 586 от *Мисли* на Паскал. Цит. по превода на Лилия Сталева, Анна Сталева. Блез Паскал. *Мисли*, София, 1978, с. 243. – Б. пр.

Немлада жена, безкрайно похабена от живота, подпухнала, с изпъкнал корем като при бременност, със загрубели нозе на работеща на полето селянка. Лицето ѝ не изразява покой и величието на смъртта, а по-скоро облекчение: за това колко страшно е изморена, говори увисналата от сламената постеля лява ръка. Нежният, фино изрисуван ореол над главата ѝ изглежда чужд и същевременно естествен. Край смъртното ѝ ложе – плач, събралите се изплакват оголената до крайност болка на съществуването, някои скриват лицето си с ръце. Вечен покой за освободената Майка Божия.

Подпухналото тяло води познавачите на Караваджо към припомняне на съвременната нему история на „светата блудница“. Катерина Ванини, младичка проститутка, съкрушена чука на портата на манастира в Сиена. Като монахиня в края на живота си се приближава до светостта, в което е бил убеден Федерико Боромео, иницирайки след нейната смърт процес по беатификация. Умира на четиридесет и четири години от воднянка. Караваджо тайно пренася воднянката на сиенската Катерина в *Morte della Vergine*.

Morte della Vergine трябва да се гледа заедно с друго платно на Караваджо – *Maddalena*. Спящата на стола Магдалена, с разтворени устни и притворени очи, с ръце, сплетени в жест на изтощение, е сродена по някакъв начин с мъртвата Пресвета Дева. Свързва ги онази болка на съществуването, чийто трън носи под кожата си Караваджо. В това проговаря и особената религиозност на художника.

Campo dei Fiori

17 февруари 1600 година. Ако денят се случел слънчев и ясен (а има и такава зима в Рим), то въображението на поета щяло да има право да покрие площада с „кошове маслини и лимони“, да „опръска с гроздов сок“ паважа, масите на прекупвачите да „обсипе с морски дарове, с шепи грозде и праскови“. Но ако в Рим денят се случвал облачен и оловносив (не дъждовен, защото кладата трябва да гори бързо и буйно), тогава се пиело вино в таверните, а не навън, кошове с маслини и лимони били поставяни пред портите на домовете, тезгясите на прекупвачите обяднявали и опустявали. Също така димът и саждите от разпалените дърва предизвиквали кашлица и сълзене. Това всъщност с нищо не нарушава намерението на поета, който иска да покаже чрез кладата на Бруно „самотата на загиващите“ пред лицето на равнодушния, суетящ се по собствените си дела, понякога забавляващ се народ¹².

¹² Целият абзац кореспондира с известното стихотворение на Чеслав Милош *Campo dei Fiori*, в което поетът нобелист прави връзка между изгореното Варшавско гето през Втората световна война и кладата на Бруно на *Campo dei Fiori*. – Б. пр.

Поощрен от историческите сведения, аз също мисля, че денят е бил хладен и сив, без вятър и слънце, задушен и потискащ, един от онези римски дни, чиято влага пронизва до кости и забавя кръвообращението. Хората, заети с остатъците от търговията си, застанали в краищата на площада, наведени над чаша вино, чакали само едно: мига, в който пламъкът на кладата ще изтръгне вик, пронизителен вик от запаления еретик. Но той мълчал. Навярно вече догарял, както свидетелствала миризмата на горено месо във въздуха, но нито едно ухо не успяло да долови предсмъртен вик. И са имали право, три века по-късно либералните църковни отци на града поставят паметник на мълчанието, скрито под качулка, „на мястото, където е горяла кладата“.

На 17 февруари 1600 година с пълна сигурност Караваджо е бил в Рим. Но само един негов биограф споменава, че е бил видян да минава бързо през *Campo dei Fiori* и обръщайки се с гръб към кладата, да се „прекръства“. Не коленичил, само се прекръстил, пропъждайки с кръстния знак Нечистата сила.

Не вярвам в тази версия. С очите на въображението си виждам Караваджо, седящ, докато падне здрач в таверната на ъгъла на улицата, която води към площад Фарнезе, с лице, повече от гневно – яростно и неподвижно, обърнато към пламтящата клада. Вечерта, когато *Campo dei Fiori* опустява, той става, изпива на един дъх последната чаша вино и с колебливи стъпки, залитайки леко по пътя, пресича целия площад, за да спре пред купчината димяща пепел. Изведнъж в нея се разгаря светъл пламък, сякаш че точно в този момент душата на Ноланеца излита към Небето. Караваджо се отдръпва, заслепен от последната Светлина на догарящата клада. Застава в Сянката и с притиснати длани скрива лицето си, познато ни от автопортрета в отсечената глава на Голиат.

Март 1990

Превод от полски: **Маргрета Григорова**

Гл. ас. д-р Борислав БОРИСОВ (borisso@uni-plovdiv.bg) е преподавател по чешки език в Катедрата по славистика към Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Автор е на монографията *Българският и чешкият книжовен език през Възраждането. Особенности на кодификацията* (2012), както и на учебници и учебни помагала по български език за средния курс. Научните му интереси са в областта на историята на книжовните езици, съпоставителното езикознание, социолингвистиката, методиката на обучението по български език, методиката на чуждоезиковото обучение.

Проф. д-р Ксавие ГАЛМИШ (Xavier Galmiche, xavier.galmiche@sorbonne-universite.fr) преподава чешка литература в Сорбоната, Париж 4. До 2013 г. е съдиректор на Центъра за изследвания на културите и литературите на Централна и Източна Европа, а от 2014 г. е директор на научна общност, обединяваща Сорбоната и Националния център за научни изследвания (CNRS). На чешката литература са посветени неговите монографии *Образите на Бохемия в чешката литература. Културната взаимност между французи, чехи и словаци* (*Images de la Bohême dans les lettres françaises : Réciprocité culturelle des Français, Tchèques et Slovaques*, 2004), *Доминик Татарка – нисамел дисидент* (*Dominik Tatarka: Un écrivain en dissidence*, 2007), *Владимир Холан – библиотекарят на Бога* (*Vladimír Holan: Le bibliothécaire de Dieu* (Prague 1905 – 1980), 2009 / *Vladimír Holan, bibliotekář Boha: Praha 1905 – 1980*, 2012), *Уилям Ритер в Словакия* (1903 – 1914). *Образите на една мечтана земя* (*William Ritter voyage en Slovaquie* (1903 – 1914). *Images d'un pays rêvé*, 2019).

Автор е на сборници с разкази. В негов превод на френски език са издадени редица чешки писатели: Я. А. Коменски, К. Х. Маха, К. Чапек, Й. Чапек, Ян Владислав, Б. Храбал, И. Вайл и др.

Удостоен е с наградата на Министерството на външните работи на Република Чехия Gratiat Agit (2006) и с наградата Premia Bohemica (2020).

Доц. д-р Елена ГЕТОВА (egetova@uni-plovdiv.bg) е преподавател към Катедрата по българска литература и теория на литературата във Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Доктор по филология (2005), доцент по българска литература (2008). Завършила е Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – специалност „Българска филология“ и втора специалност „Френска филология“ (1995). В Пловдивския университет постъпва

като докторант през 1999 г. Понастоящем чете лекции по българска възрожденска литература в Пловдивския университет, както и във филиала на университета в гр. Смолян. Била е лектор по български език и литература в Страсбургския университет, Франция (2012 – 2015). Заместник-декан е на Филологическия факултет в Пловдивския университет (от декември 2015 т.). Член е на Съюза на учените в България и на Академичния кръг по сравнително литературознание.

Автор е на книгите *Журналистически езици на Възраждането. Българо-френски контексти* (2005); *Почеркът на пътя. XIX век, пътуването, писането* (2006); *Изобретяване на модерни светове през XIX век. Иван Богоров* (2009); *Йовкови вписвания. Контексти, гадания и пътувания във „Вечери в Антимовския хан“* (2009); *Възрожденската библиотека* (2012); *Политически следи в езика на Възраждането* (2018), както и на повече от 100 публикации, засягащи въпроси на възрожденската литература и култура. Научните ѝ интереси са в областта на българската възрожденска журналистика, културни, политически и литературни идентичности през XIX век, отношенията *език – литература – култура* през Българското възраждане.

Проф. д.ф.н. Маргрета ГРИГОРОВА (margretag@yahoo.com) преподава славянски литератури и полска литература в Катедрата по славистика на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Основните области на научните ѝ интереси са полската литература в славянски и европейски контекст; полско-българските културно-исторически връзки, междуславянската рецепция; мигрантските мотиви, темата за ересите в съвременната полска литература, релациите литература – изкуство (в творчеството на Джоузеф Конрад, Густав Херлинг-Груджински, Чеслав Милош, Ришард Капушчински, Збигнев Херберт, Олга Токарчук и др.). Автор е на четири полонистични монографии: *Хоризонти и пътища на полската идентичност* (2002), *Литературни посвещения. Ритуални зони на словото в полската литература* (2004), *Джоузеф Конрад Коженьовски. Творецът като мореплавател* (2011), *Очите на словото. Полонистични студии* (2015). Превела е от полски *Пианистът, Варшавски спомени* на Владислав Шпилман, *Книга на лицето* на Марек Биенчик, *Родната Европа* на Чеслав Милош (заедно с Мира Костова), както и поезия, проза и критика от множество полски автори, публикувани в националната литературна периодика. Тематичен редактор е на полонистичните броеве на „Литературен вестник“.

Отличена е със Златен кръст и Орден за заслуги към полската култура (2019, 2015), както и с наградата „Полоникум“ на Варшавския университет.

Доц. д-р Румяна ЕВТИМОВА (osoba@abv.bg) е литературовед. Работи към Катедрата по руска литература във Факултета по славянски филологии на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Води лекции по руска литература на XX век на студенти бакалаври и магистри от различни специалности във ФСлФ на СУ „Св. Климент Охридски“ в периода 1983 – 2020 г. Научните ѝ интереси са насочени към разнообразните художествени процеси през Сребърния век на руската култура, както и към драматургията на А. П. Чехов, към прозата на Вл. Набоков, към поезията на Й. Бродски и други. Автор е на редица научни публикации в специализирани научни списания и сборници, а също на част от статиите в учебника *Руска литература XIX и XX век* (Пловдив, 2002/2005) и на книгите *Догадки за смисъла* (София, 2006) и *Рецепции и рефлексии (Руска литература XX век)* (София, 2019). Превежда научна и художествена литература от руски, от беларуски и от полски език и е автор на предговорите към част от книгите. Носител е на наградата „Руска муза“ (2002) и на наградата на Факултета по славянски филологии в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ за най-добра литературоведска книга за 2019 година.

Ас. Гергана ИВАНОВА (gerganapd@abv.bg) е преподавател по сръбски език в Катедрата по славистика към Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Завършила е славянска филология в СУ „Св. Климент Охридски“. Освен упражнения по сръбска граматика води и практикум по правопис и пунктуация на съвременния български език в различни специалности на Филологическия, Философско-историческия, Педагогическия и Химическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Работи и като редактор и коректор в Университетското издателство „Паисий Хилендарски“.

Проф. д.ф.н. Диана ИВАНОВА (dpivanova@abv.bg) е езиковед към Катедрата по български език във Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. В периода 2005 – 2018 г. е директор на Департамента за езикова и специализирана подготовка на чуждестранни студенти към същия университет. Научните ѝ интереси са в областта на историята и теорията на книжовните езици, стандартологията, социолингвистиката, текстологията и лингвистиката на библейския текст, славянските културни и езикови връзки и др. Автор е на над 250 публикации, в т.ч. на 20 монографии и учебници: *Българският периодичен печат и градивните книжовноезикови процеси през Възраждането (върху материал от сп. „Читалище“, 1870 – 1875)* (1994), *Григор Пърличев и книжовноезиковата ситуация през 60-те – 80-те години на XIX век* (1995), *Езиковите въпроси в българския периодичен печат през Въз-*

раждането (1998), *По следите на анонимното авторство в печата през Възраждането* (2000), *Традиция и приемственост в новобългарските преводи на Евангелието (Текстология и език)* (2002), *Езикът на Библията. Български синодален превод 1925 г. (Върху материал от Евангелието)* (2003), *Недописани страници от историята на българския книжовен език. I част. Славистични ракурси* (2008), *И от зазоряването започва денят... Изследвания върху приемствеността в развоя на българския книжовен език* (2010, в съавторство с Б. Велчева), *История на новобългарския книжовен език* (второ преработено и допълнено изд., 2017), *Недописани страници от историята на българския книжовен език. II част. Щрихи от палитрата на българското слово (XVII – XX век)* (2017) и др. Носител е на наградата на фондация „Пигмалион“ за научноизследователска и преподавателска дейност (2009), както и на други национални и международни награди (на СУБ, Познанския университет „Адам Мицкевич“). Член е на СУБ, зам.-председател на Комисията за славянски книжовни езици към Международния комитет на славистите и член на Изпълнителния съвет на Фонд „Научни изследвания“ – МОН.

Борислава КАСАВЪЛЧЕВА (kasavulcheva@abv.bg) е студентка в специалността „Славистика“ в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“.

Ас. Веселина КОЙНАКОВА (vescoy@gmail.com) е преподавател в Катедрата по английска филология във Филологическия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Завършила е специалността „Английска филология“ в СУ „Св. Климент Охридски“. Води семинарния курс по морфология на съвременния английски език във всички бакалавърски програми с английски език към катедрата, а научните ѝ интереси са в областта на съпоставителното езикознание (английски и български език), по-конкретно върху средствата за изразяване на епистемна (конклузивна) модалност в двата езика. Ръководител е и на три магистърски програми към Катедрата по английска филология: „Лингвистика и превод“, „Превод и бизнес комуникации“ и „Language and Linguistics“.

Мария ЛОЛОВА (lolova97@gmail.com) е студентка в специалността „Славистика“ в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“.

Доц. д-р Йордан ЛЮЦКАНОВ (yljuckanov@gmail.com) работи в Института за литература при БАН. Защищава докторска дисертация на тема „Изтокът, Гърция и Рим в контекста на руския „сребърен век“: Дмитрий Мережковски и Николай Гумилев“ (2006). Автор е на книгите *Дрехата на Съдбата (Романът на Дмитрий Мережковски „Юлиан Отстъпника“: Анализ на класицистичния му символизъм)* (София,

2008) и *(По)мислимостта на друг(ия): Ранното евразийство и българските му съседни* (2012), втората служи за хабилизационен труд. Автор е и на редица статии и студии, предимно на руски и английски език. Научните му интереси се отнасят до руския модернизъм, интермедиялността, културата на руската емиграция в България, поетиката на вестника, межкултурната и междулитературната комуникация в черноморския регион и в поствизантийската общност, историята на грузинската литература, историята на европоцентризма, социологията на хуманитарното познание.

Доц. д-р Николай НЕЙЧЕВ (neychev@abv.bg) е преподавател към Катедрата по руска филология в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, чете лекции по руска класическа литература. През 1997 г. защитава докторска дисертация на тема „Влияние на догматомистичната ортодоксия върху късното творчество на Ф. М. Достоевски“. Хабилизационният му труд е посветен на християнската идеологемност на руския литературен логос (*Руският литературен месианизъм на XIX век*). Автор е на редица публикации в България и чужбина, посветени на идейната поетология на руската класическа литература. Основните му научни интереси са насочени към проблемите на руския литературен месианизъм и в частност към творчеството на Ф. М. Достоевски и Н. В. Гогол. Автор е на монографиите: *Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика* (Пловдив, 2001), преведена и издадена в Русия (*Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского* (Екатеринбург, 2010); *Литература и Месианизъм. Руското литературно месианство през XIX век* (Пловдив, 2009). Два пъти е носител на Наградата за литературна критика на Дружеството на пловдивските писатели (2002, 2009), както и на Наградата за високи творчески постижения и принос в развитието на българо-руските културни връзки „Золотая муза“ (2003).

Таня НЕЙЧЕВА (tanja_sp@yahoo.com) е завършила последователно руска и славянска филология в ПУ „Паисий Хилендарски“. Работи като сътрудник в Департамента за езикова и специализирана подготовка на чуждестранни студенти при ПУ „Паисий Хилендарски“. Научните ѝ интереси са в областта на историята на руския книжовен език и връзката му с църковнославянския език. Превежда научна и художествена литература от руски и от сръбски език.

Доц. д-р Дияна НИКОЛОВА (dianikwork@gmail.com) е преподавател по антична и западноевропейска литература в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Докторската ѝ дисертация на тема „Идеята за човека в старогръцката лирика (архаика и класика)“ е защитена през 2008 г. и е издадена през 2010 г. Автор е още на книгите *От*

разказа към мита (1997, в съавторство със Св. Черпокова) и *Транспозиции на пасторалното в Бел епок* (2018), на редица публикации в сборници и в специализирани периодични издания. Съставителка е на антологията *Старогръцка лирика* (2001). Професионалните ѝ занимания и интереси са в областта на митологията, фолклора, античната литература и култура, западноевропейската литература, сравнителното литературознание, културологията.

Проф. д.ф.н. Александър А. ПАНЧЕНКО (Alexander A. Panchenko, aranchenko2008@gmail.com) е руски филолог и фолклорист в Института за руска литература (Пушкински дом) към Руската академия на науките в Санкт Петербург (син е на световноизвестния учен академик Александър М. Панченко). От 1998 г. и понастоящем преподава в Европейския университет в Санкт Петербург, а от 2002 г. е ръководител на Центъра по теоретико-литературни и междудисциплинарни изследвания към Института за руска литература (Пушкински дом). Научните му интереси са в областта на руските сектантски движения, народното православие и градския фолклор. Автор е на монографиите *Изследвания в областта на народното православие. Селските светилища в Северозападна Русия (Изследования в области народного православия. Деревенские святыни Северозапада России*. СПб.: Алетей, 1998), *Христовщина и скопчество: Фолклор и традиционна култура на руските мистически секти (Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект*, 2002; 2. изд. 2004), *Иоан и Яков – необикновените светци от бластистата местност: „Селска агиология“ и религиозни практики в Русия на Новото време (Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени*, 2012).

Доц. д-р Красимира ЧАКЪРОВА (krchakarova@gmail.com) е езиковед към Катедрата по български език във Филологическия факултет на ПУ „Паисий Хилендарски“. Директор е на Департамента по езикова и специализирана подготовка на чуждестранни студенти в същото висше училище. Научните ѝ интереси са в областта на морфологията и стилистиката на съвременния български език, сравнителната граматика на славянските езици, функционалната граматика, съпоставителната аспектиология, методиката на преподаването на български език като чужд. Автор е на *Феноменът стилистична грешка (как да откриваме и редактираме коварните сателити на нашата реч)* (1999, в съавторство с П. Костова), *Помагало по българска морфология* (2000), *Аспектуалност и количество* (2003), *Императивът в съвременния български език* (2009).

Доц. д-р Юлиана ЧАКЪРОВА (jchakarova@yahoo.com) е русист езиковед в Катедрата по руска филология в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Докторската ѝ дисертация на тема „Местоимения как средство выражения анафорической связи в болгарском и русском текстах“ е защитена през 1997 г. в Минск, Беларус. Хабилюационният ѝ труд (2013) е посветен на критически анализ на различните школи и подходи в когнитивната лингвистика и прилагането на тази оптика при лингвистичния анализ. Преподава морфология на съвременния руски език, когнитивна лингвистика, теория и методология на превода. Сферата на научните ѝ интереси включва когнитивния подход в езикознанието, концептуалната метафора, лингвоконцептологията, съпоставителното езикознание, лингвистиката на текста, теоретични и приложни проблеми на превода. Автор е на монографиите *Местоимения и анафора в българском и русском текстах* (2010) и *Ракурси на когнитивната лингвистика* (2016). Превежда от и на руски и английски език.

Проф. д.ф.н. Жоржета ЧОЛАКОВА (georgeta.tcholakova@gmail.com) е преподавател по чешка литература и по славянски литератури към Катедрата по славистика в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. Била е лектор по български език и цивилизация в Провансалския университет в Екс-ан-Прованс (1998 – 2002) и в Париж – 4, Сорбона (2009 – 2010). Научните ѝ интереси са в областта на поетиката, тематологията, еволюцията на идеите, литературоведската компаративистика. Основните ѝ изследвания са върху чешката поезия на XIX и XX век. Докторската ѝ дисертация на тема *Český surrealismus 30. let. Struktura básnického obrazu* е защитена във Философския факултет на Карловия университет в Прага през 1993 г. и е издадена със същото заглавие (Praha: Karolinum, 1999). Съставител и преводач е на книгата *Карел Хинек Маха или Гласът на падналата арфа* (1993), автор е на монографиите *Лицата на човека в поезията на чешкия авангардизъм* (1998) и *Поетика на меланхолията. Карел Хинек Маха* (2019). През 2018 г. защитава научната степен „доктор на науките“ с дисертация на тема „Митопоетичен генезис, художествена еволюция и контекстуализация на езерото в поезията на Чешкия романтизъм“ (под печат). Превежда поезия от чешки, френски, сръбски, руски и полски език. Инициатор и главен редактор е на сп. „Славянски диалози“, което излиза от 2004 г. като официално издание на Филологическия факултет на Пловдивския университет.

СТАНДАРТ ЗА ОФОРМЯНЕ НА ТЕКСТОВЕТЕ

Предложените за публикация текстове се изпращат на адрес: **slavdialozi@gmail.com**. Приемат се материали, които не са публикувани в друго издание на български език.

Всяка годишнина се състои от две книжки, като първата е нетематична, а втората – тематична. Темата на предстоящата годишнина се обявява на сайта на списанието (<https://dialozi.uni-plovdiv.bg/>) най-късно до края на юли.

Сроковете за изпращане на статии, преводи и рецензии са, както следва: **за нетематичния брой – 30 ноември, за тематичния – 31 май**. Нетематичната книжка излиза от печат до края на май (следващата година), а тематичната – до края на ноември (същата година).

Всеки автор и преводач, който предлага текст за публикация, трябва да приложи и кратка автобиографична справка: научни степени и звания, месторабота, сфера на творчески интереси, най-важни публикувани книги (в скоби посочва годината на издаването), награди.

I. Стандарт за оформяне на научните статии

Приемат се научни статии за следните рубрики: „Памет“, „Културна история“, „Езикознание“, „Литературознание“, „Славистиката по света“, „Дебюти“.

Текстовете трябва да бъдат с минимален обем от 15 000 знака. Публикуват се и студии с обем от 45 000 до 60 000 знака. Страниците не се номерират.

Чуждестранните научни статии се публикуват в превод на български език.

Шрифт на основния текст: Times New Roman; подравняване: двустранно (Justify), междуредие: единично (Single), размер 12 pt. Отстъп за нов ред: 1,25; формат **.doc**.

В случай че са използвани **други шрифтове**, те трябва да се изпратят като прикачени файлове на посочения електронен адрес, а текстът да бъде предаден във формат **.doc** и **.pdf**.

Заглавието се изписва с големи букви (All caps), центрирано (Times New Roman; Bold, Single, 14 pt.), а под него (след един празен ред) с малки букви без съкращения – името, фамилията и работното място на автора (Times New Roman; Bold, Single, 14 pt.).

Преди основния текст на статията се включват кратка **анотация и ключови думи на английски и на руски език** (всяка една от двете анотации заедно с ключовите думи да бъде в обем между 800 и 1000 знака). Преди анотацията се изписват на съответния език името на автора и заглавието на статията. Размер на шрифта – 11 pt., Bold, Single.

Цитирането на източниците в текста (фамилия на автора, транскрибирана на български, шпация, година на изданието, двоеточие, шпация, номер на страницата) става в кръгли скоби по следния модел: (Куцаров 2007: 45). Ако е сборник, се посочва фамилията на редактора или съставителя, запетая, след което се изписват „ред.“ или „съст.“, годината на изданието, двоеточие, шпация, номерът на страницата, напр. (Апресян, ред. 2003: 56).

Бележките към текста се дават под линия на всяка страница (Times New Roman; Single, 13 pt.).

Заглавията на произведения се изписват в курсив (*Italic*) без кавички.

Заглавията на периодични издания се отбелязват с кавички (Normal).

Библиографията се прилага в края на статията. Най-напред вляво на страницата след пропускане на празен ред се изписва заглавието на рубриката: ако текстът е на български/руски: **ЛИТЕРАТУРА** (Small caps, Bold, 12 pt.). Пропуска се един ред. На следващия ред започва подреждането на авторите в азбучна последователност, без номериране (Times New Roman; Single, 12 pt.).

Библиографският опис включва **само** цитираните или споменатите в основния текст заглавия и/или автори. Ако библиографската единица е на кирилица, след изписването на оригиналния език името на автора и заглавието се **транслитерират** и се поставят в *квадратни скоби* [], като преди затварящата скоба се пише точка (вж. по-нататък примерите).

Оформянето става по следния начин:

- фамилия на автора (ако е сборник – фамилия на редактора); фамилията на чуждоезичните автори се **транскрибират** на кирилица;
- година на издаване (и двете – **Bold**), двоеточие, шпация;
- фамилия, запетая, инициал или инициали на автора (с точка и шпация, ако инициалите са два) в оригинал (Normal), след което се остава шпация;
- заглавието на книгата или сборника (*Italic*), след което се поставя точка;
- град, двоеточие, шпация, издателство (името му **не** се дава в кавички, когато не е предшествано от съчетания като УИ, ИК и др.), запетая, шпация, годината на издаване и точка (Normal).

Ако е цитирана статия, заглавието ѝ се дава в Normal, поставя се **точка, шпация, след това се пишат две наклонени черти (//)** и след тях се цитира заглавието на книгата или списанието (*Italic*), посочват се мястото и годината на издаване, при списанията – и броят (въведен с №), както и страниците на статията (с дълго тире, оградено с шпации, напр. 15 – 25). Когато статията е от вестник, след броя (№) се добавя датата, а на последна позиция – страниците. В края се поставя точка.

При електронните източници след заглавието се дава датата на публикацията и страниците (ако са посочени), след това – в ъглести скоби – адресът на съответния уебсайт, а накрая в кръгли скоби – датата на влизане (вж. примерите по-долу).

При повече публикации от един и същи автор през една и съща година след годината (без шпация) се слага буква а, б, в.

За имената на чуждите автори при **транслитерацията** в квадратните скоби се запазва изписването им в оригиналния език: напр.

Вьолфлин 1985: Вьолфлин, Х. *Основни понятия на историята на изкуството*. [Wölfflin, H. Osnovni ponyatiya na istoriyata na izkustvoto.] София: Български художник, 1985.

За улеснение уеднавяваме някои принципи на транслитерация там, където е логично:

Общи принципи на транслитерация на някои специфични знаци и съчетания в българския и в руския език:

Български език и руски език	Транслитерация на български думи	Транслитерация на руски думи
ж	zh (zhena)	zh (zhit')
х	h (hlyab, tih)	h (hleb, tihij)
ц	ts (tsentar)	ts (tsentr)
ч	ch (chas)	ch (chas)
ш	sh (nash, Pashov)	sh (nash, shestoj)
ы	–	y (syn, kryzhovnik)
ѐ	–	e (elka, ezh, emkij, Fedorov)
э	–	e (etot, poet)
й (само в края на думата)	j (geroj, HO geroya.)	j (geroj, HO geroya, russkij, molodoj, emotsional'nyj; istorij, ponyatij)
йо, ъо, ю, я	y (rayon, Karagyozyova, tyutyun, yabalka, slavyanski, evropeyski, Slaveykov, istoriya, ponyatiya, mladiya, mladiyat)	y (yunost', Yuriy, yabloko, yazyk, slavyanskij, evropeyskij, Slaveykov, istoriya, ponyatiya, molodaya)
Краесловно -ия → ia (в същ. собств. имена)	Chehia, Maria, Sofia, Rusia	Chehia, Maria, Sofia изкл.: Rossiya

Редакционният екип настойчиво моли да се обърне внимание на **разликата при транслитерация** на едни и същи кирилски букви (вж. табли-

цата по-долу). Тази разлика се налага от действието на различни закони за транслитерация в двата езика¹.

Различни принципи на транслитерация на едни и същи знаци в българския и в руския език:

Български език и руски език	Транслитерация на български думи	Транслитерация на руски думи
щ	sht (shtastie)	shh (shhast'e, Shherba, govoryashhij)
ъ	y (sinyo, shofyor)	' (lingvokul'tura, rech')
ь	a (san, patnik, Grancharov)	'' (два последователни апострофа без интервали) (ob''yasnenie)

При транслитериране на сръбска кирилица името на автора и заглавието се изписват според сръбската латиница.

Пейчић 2015: Пејчић, А. Улога у „свету“, „свет“ у улози: грађанске драме Бранислава Нушића [Pejčić, A. Uloga u „svetu“, „svet“ u ulozi: građanske drame Branislava Nušića.] // *Philologia mediana*, 2015, № 7, 177 – 193.

За транслитерирането от кирилица на имена, придобили популярност във форма, несъвпадаща с правилата на споменатия закон за транслитерация от български на английски, се допуска популярното им изписване, напр. Paisii, Jakobson. Същото се отнася за романизацията на руска кирилица: Bakhtin, Chekhov и др.

Пунктуационните знаци и в основния текст, и в библиографията (преди всичко кавички, двоеточие и тирета) се изписват според нормата, утвърдена за съответния език: напр. българските кавички са долни и горни, обърнати винаги навън („имам“), руските кавички са ъглести «без интервали» за разлика от френските, които също са ъглести, но «с интервали»; английските кавички са само горни и са обърнати към думата (“what”). Чешките, сръбските и хърватските кавички са идентични с българския стандарт, а полските се различават само по затварящите, които са обърнати навътре („tutaj”).

¹ При транслитерирането е необходимо да се следват правилата от *Закона за транслитерация* от български на английски (обн. – ДВ, бр. 19 от 13 март 2009 г., посл. изм. – ДВ, бр. 98 от 13 декември 2019 г.) – може да бъде намерен напр. тук: <<https://www.lex.bg/laws/ldoc/2135623667>>. Препоръчва се да се използва инструментът за автоматично транслитериране от българска кирилица, следващ този закон: <<https://slovoed.com/transliteration/>>, като се отчитат посочените по-горе изключения. В руски текстове за удобство се следват правилата за опростено транслитериране, които са описани подробно тук: <<http://docs.cntd.ru/document/1200113788>>, като се имат предвид указанията по-горе изключения. Препоръчва се да се използва инструментът за автоматично транслитериране на Яндекс, който е най-близко до избрания стандарт и позволява да се избират някои филтри: <<https://www.seo-ap.ru/translit/>>.

Примери за оформяне на библиографията

ЛИТЕРАТУРА

Монографии

Караулов 1999: Караулов, Ю. Н. *Активная грамматика и ассоциативно-вербальная сеть*. [Karaulov, Yu. N. *Aktivnaya grammatika i assotsiativno-verbal'naya set'*.] Москва: ИРЯ РАН, 1999.

Куцаров 2007: Куцаров, Ив. *Теоретична граматика на българския език. Морфология*. [Kutsarov, Iv. *Teoretichna gramatika na balgarskiya ezik. Morfologiya*.] Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2007.

Лейкоф, Джонсън 1980: Lakoff, G., Johnson, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Норман 1994: Норман, Б. Ю. *Грамматика говорящего*. [Norman, B. Yu. *Grammatika govoryashhego*.] Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1994.

Статии

Георгиев 1985: Георгиев, Вл. Възникване на нови сложни глаголни форми със спомогателен глагол „*имам*“. [Georgiev, Vl. *Vaznikvane na novi slozhni glagolni formi sas spomagatelen glagol „imam“*.] // Вл. Георгиев. *Проблеми на българския език*. София: БАН, 1985, 113 – 137.

Хоржинек 1969: Hořinek, Zdeněk. *Hlava*. // *Divadlo* 20, 1969, č. 2, s. 71 – 75.

Електронни издания

Ефтимова 2011: Ефтимова, А. Психолингвистиката – що е то? [Eftimova, A. *Psiholingvistikata – shto e to?*] // *Litera et Lingua*. Електронно списание. 2011, т. 8, кн. 1, <<https://naum.slav.uni-sofia.bg/lilijournal/2011/8/1/eftimovaa>> (14.05.2019).

Ако статията е от вестник, оформлението е следното:

... // *Литературен глас*, V, № 161, 24.IX.1932, с. 4.

В статиите, написани на чужд език, се запазва същият формат, като библиографските данни се дават на езика на статията или транслитерирани.

II. Стандарт за оформяне на преводите

Всеки предложен превод е придружен със съответния оригинал.

При превод на научна статия се спазват посочените по-горе правила.

При превод на художествен текст преводачът трябва да представи:

- творческа биография на преведения автор (от 4000 до 5000 знака),
- снимка на преведения автор,

- пълни библиографски данни на ползвания източник, от който е взет съответният оригинал.

В случай че преводачът включва пояснителни бележки под линия, трябва в края на всяка от тях да отбележи: – Б. пр. Респективно, ако в текста има авторски бележки, се добавя: – Б. а.

Името на преводача се слага след текста.

III. Стандарт за оформяне на рецензиите

Публикуват се рецензии за:

- научни издания, излизали в България и в чужбина, които имат отношение към славянските езици, литератури и култури;
- преведени на славянски език художествени книги на български автори;
- преведени на български език художествени книги на значими писатели от славянския свят.

Обемът на рецензиите е между 10 000 и 20 000 знака.

Вместо заглавие се дават пълни библиографски данни на рецензираната книга, включително ISBN и общият брой на страниците (Bold).

Пример: Александър Пушкин. *Драматургия. Театрална естетика* (съставителство, предговор, коментарен апарат и превод от руски: Людмил Димитров). София: ИК „Колибри“, 2019, 568 с. ISBN 978-619-02-0526-5.

Рецензиите се публикуват на български език.

Името на рецензента се слага след текста. Под него се дава името на преводача (ако има такъв).

Рецензираната книга трябва да е публикувана най-много три години преди годишнината на списанието, за която е предвидена рецензията.

Забележка

Редакционният екип си запазва правото да не публикува текстове, които не са оформени по посочения стандарт и не са предадени на съответния електронен адрес до определения краен срок.

Издателска бележка:

По настояване на автора заглавието на статията ЛЕЧЕБНИ РАСТЕНИЯ В ЕТНОЛИНГВИСТИЧНИЯ РЕЧНИК НА БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА МЕДИЦИНА (лингвокултурологичен анализ) от бр. 25 да се чете ЛЕЧЕБНИ РАСТЕНИЯ В ЕТНОЛИНГВИСТИЧЕН РЕЧНИК НА БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА МЕДИЦИНА (лингвокултурологичен анализ).

СЛАВЯНСКИ ДИАЛОЗИ

Списание за славянски езици, литератури и култури

Година XVII, 2020, книжка 26

Българска, първо издание

Коректор: Гергана Иванова

Предпечатна подготовка: Георги Ташков

Печат и подвързия: УИ „Паисий Хилендарски“

Пловдив, 2020

ISSN 1312-5346