

## БИБЛЕЙСКИ, БОГОСЛОВСКИ И АГИОГРАФСКИ ИЗТОЧНИЦИ ЗА ФОРМИРАНЕТО НА ХУДОЖЕСТВЕНАТА КОНЦЕПЦИЯ НА ДОСТОЕВСКИ ЗА ДУХОВНИЯ СВЯТ

**Николай Нейчев**  
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

**Николай Нейчев. Библейские, богословские и агиографические источники формирования художественной концепции Достоевского о духовном мире**

В статье сделана попытка раскрыть первичные и глубинные модели, к которым восходит художественная интерпретация духовного мира в творчестве Ф. М. Достоевского. Как оказывается, русский писатель воспринимал основные „параметры“ потустороннего бытия (как то: движение, изменение и пространственность) с точки зрения библейской иудейско-христианской традиции. Согласно этой богословской традиции, в духовном мире время – это проблематичная категория, не связанная ни с движением, ни с изменением. Понимание Достоевского, что в небесном (эоническом) мире душа после смерти *действительна* и подвержена *изменениям*, подтверждается многочисленными свидетельствами мистического опыта православной аскетики. Что же касается времени, то оно возникло после грехопадения Адама в соучастии с дьяволом. В этом смысле время – это только другое имя смерти. После Апокалипсиса, однако, наступят „новое небо“ и „новая земля“, где больше „не будет времени“.

**Ключевые слова:** Библия, Достоевский, хронос, богословие духовного мира, *Братья Карамазовы, Идиот*

**Nikolay Neychev. Biblical, Theological and Hagiographic Sources for the Formation of Dostoevsky's Artistic Concept of the Spiritual World**

This article is an attempt to reveal the most primal and deep patterns which the artistic interpretation of the spiritual world in the works of F. M. Dostoevsky reaches. It turns out that the Russian writer perceives the main “parameters” of the afterlife (such as: movement, change and spatiality) from the point of view of the biblical Judeo-Christian tradition. According to this theological tradition, time turns out to be a problematic category in the spiritual world – one that is not related to either movement or change. Dostoevsky's understanding that in the heavenly (eonic) world the soul after death is active and undergoes changes is also confirmed by numerous testimonies from the mystical experience of Orthodox ascetics. As for the phenomenon of time, it arises from the fall of Adam in complicity with the devil. In this sense, time is

just another name for death. But after the Apocalypse there will be a “new heaven” and a “new earth” where there will be “no more time”.

**Key words:** The Bible, Dostoevsky, chronos, eternity, theology of the spiritual world, *The Brothers Karamazov*, *The Idiot*

Още в началото Библията ни дава една забележителна картина на света преди грехопадението. В книга *Битие* се казва следното:

И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човека жива душа. И насади Господ Бог рай в Едем, на изток, и там настани човека, когото създаде. [...] и го посели в Едемската градина, да я **обработва** и да я **пази**. И заповяда Господ Бог на човека и рече: от всяко дърво в градината **ще ядеш**; а от дървото за познаване добро и зло, **да не ядеш** от него; защото, в който ден **вкусиш** от него, бездруго **ще умреш**. [...] И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. [...] И бяха двамата голи, Адам и жена му, и **не се срамуваха**. Змията беше най-хитрата от всички полски зверове, които Господ Бог създаде. И **рече** тя на жената: истина ли каза Бог, да **не ядете** от никое дърво в рая? Жената отговори на змията: плодове от дърветата **можем да ядем**, само за плодовете на дървото, що е посред рая, рече Бог: **не яжте** от тях и **не се докосвайте** до тях, за да **не умрете**. Тогава змията **рече** на жената: не, **няма да умрете**; но Бог знае, че в деня, в който **вкусите** от тях, ще ви се **отворят очите**, и ще бъдете като богове, **знаещи** добро и зло. **Видя** жената, че дървото е добро за ядене [...], **взе** от плодовете му и **яде**, па даде на мъжа си, та **яде** и той. Тогава се **отвориха** очите на двамата, и разбраха, че са голи, па **съшиха** смокинени листа и си **направиха** препасници. [...] И направи Господ Бог на Адама и на жена му кожени дрехи, с които ги облече. И рече Господ Бог: ето, Адам **стана** като един от Нас да познава добро и зло; и сега – да не **простре** ръка да **вземе** от дървото на живота, та, като **вкуси**, да **заживее вечно**. И тогава Господ Бог го изпъди от Едемската градина, да обработва земята, от която бе взет. И изгони Адама, и постави на изток при Едемската градина Херувим и пламенен меч, що се обръщаше, за да пазят пътя към дървото на живота.

(Бит. 2:1-25; 3:1-24)<sup>1</sup>

Но за какво „битие“ става дума тук в библейския текст?

Както пише св. Иоан Дамаскин, „някои си представят рая *чувствен*, други – *духовен*. Но на мен ми се струва, че подобно на това, както човекът е сътворен, състоящ се от чувствена и духовна природа, така и светият му храм [...] има *двойка* природа“ (Иоан Дамаскин 1992: 149). По

<sup>1</sup> Всички цитати са по синодалното издание (Библия 2011). Навсякъде в текста подчертаванията (с получен шрифт), както и курсивите, които не са изрично уговорени с „к. а.“ (курсив на автора), са мои – Н. Н.

принцип Църквата смята, че „**мястото** на рая е на небето, а **мястото** на ада е във вътрешността на земята (т. е. в центъра на „тежката“ материя – бел. Н. Н.)“ (Брянчанинов 1991: 308 – 309, к. а.). Следователно картината, която се описва в *Битие*, в някакъв смисъл се отнася за духовния свят. Но дори и да приемем, че тук става дума и за някаква форма на „чувствен“ свят, то винаги трябва да имаме предвид, че този свят няма нищо общо с нашите обичайни представи, защото „разказаното на земния ни език никога не може да предаде отвъдната действителност“ (Роуз 1994: 63). Няма да навлизаме в тази дискуссия. За нас в случая по-важното се състои в друго.

Описаното в *Битие* свидетелства категорично, че в рая Адам и Ева са били безсмъртни (т. е. – *вечни*), защото „Бог е създал човека за **нетление** и го е направил **образ** на Своето **вечно** битие“ (Прем. Сол. 2:23). Но независимо, че съществуват във *вечността*, т. е. *извън времето*, първоначално извършват **действия**: „обработват“, „пазят“ Едемската градина; „дават“ имена на животните; „протягат ръце“ и „ядат“ от плодовете; „не се срамуват“ от голотата си; „докосват“ и „вкусват“ от плода на познанието. След което Адам и Ева **се променят**: „виждат“, че са голи; „съшиват“ смокинови листа и си „правят“ препасници; изгонени са от вечното битие и „стават“ от безсмъртни (вечни) смъртни (временни), или както се казва: „по завист от дявола влезе в тоя свят смъртта“ (Прем. Сол. 2:24).

Тук се налага да направим едно съществено уточнение. Разбира се, под „вечни“ *нямаме предвид*, че първоначално са в състояние на *тъждественост* с божествената вечност, защото единствено Бог е Дух и само Той е напълно безвремеви (ὁ ἄχροτος) и вечен (ἄιδιος); само при Него липсва всякаква темпорална екстензия (ἀδιόστατος)<sup>2</sup>, затова „няма същества, равноестествени Богу“ (Брянчанинов 1991: 76). Така че под „вечни“ следва да се разбира *само това*, че Адам и Ева са принадлежали на еоничния свят, към който спада и царството на духовните същества, ангелите, които са αἰώνιος и в някакъв смисъл вечни (ἄιδιος): „по благодат получили безсмъртие“ (Иоан Дамаскин 1992: 117). Така и първоначално са „вечни“ единствено по благодатното допущение на Твореца, защото човек получава „заповед, *дадена* за живот“ (Рим. 7:10, к. а.) и в този смисъл в рая *човекът е бил безсмъртен* (ἄθανατος γὰρ ἦν) (вж. Макарий Египетски 2015: 273; Слово II, гл. 3.9). Затова под „вечни“ разбираме причастността на първоначално към еона (αἰών). Според учението

<sup>2</sup> „Когато се казва, че Бог е вечен (ἄιδιος – aeternus), това означава, че Той няма нито начало, нито край на своето битие, и изобщо е свободен от условията на времето“ (Макарий 1857: 115 и сл.; тук и литература по въпроса).

на св. Григорий Богослов „сонът не е нито време, нито част от времето и не може да бъде измерен. Това, което за нас е времето, измерено с хода на слънцето, то е вечност за вечните, нещо разтеглено с вечни същества и като че ли *наподобява* известно времево движение и разстояние“ (Григорий Богослов [http: т. 3: 198](http://t.3:198))<sup>3</sup>. Виждаме, че християнската метафизика допуска движение („подвижност“, *κίνημα*) в света на еоничната „вечност“. Във видението на Иаков се казва: „ето, стълба изправена на земята, а върхът ѝ стига до небето, и Ангели Божии **се качват и слизат** по нея. И ето, Господ стои *отгоре* на нея и говори...“ (Бит. 28:12-13, к. а.).

В своето важно изследване *Вечност, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система* Георги Каприев разгръща една сложна картина на идеите за времето и движението в еоничния свят в схващането на православните Отци на Църквата (вж. Каприев 2022: 31 – 49). Например, като се опира на учението на св. Максим Изповедник, ученият стига до извода, че „наличието и интензивността на екзистенцията, т. е. експресията на енергиите, *се разгръщат във времето, но те не са движение в общото значение на думата* и не могат да бъдат измервани чрез движението. Тъкмо размишлявайки върху разликата между движение и покой, Максим очертава по-ярко профила на „движение“ и прокарва *разликата* между два модуса: между „движение“ в собствен смисъл (*κίνησις*) и „носене“ (*φορά*)“ (Каприев 2022: §3). Стига се до оксиморонни изрази, като „неподвижно движение“ и „вечността на времената“, които все пак не могат да „снемат“ факта, че преп. Максим мисли **сътворените биващи и еоните** като **подвижни** и описуеми, и следователно, че **може** да има и такова **време**, което **не се измерва чрез движението** (пак там). Но от тезата, че съществува **време без движение**, следва, че **може** да съществува и **движение без време**. Тъй като според св. Максим Изповедник Царството Божие (където, естествено, е немислимо да има време – Н. Н.) е не само „пространството на покоя (*στάσις*)“; „не само стабилност, но и „движение“, надхвърлящо всяко движение“; „един покой в постоянно движение и за тъждествено движение в покой“ (пак там: §5). Оттук и съвсем правилното наблюдение на Г. Каприев, че това *движение* „не се осъществява във времето – движение и време не стоят в необходимата връзка“ (пак там: §5).

<sup>3</sup> Срв.: „Αἰὼν γὰρ, οὐτε χρόνος, οὐτε χρόνου τι μέρος · οὐδὲ γὰρ μετρητόν · ἀλλ' ὀπερήμῃν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰών, τὸ συμπαρακτεινόμενον τοῖς οὐσί, οἷόν τι χρονικὸν *κίνημα* καὶ *διάστημα*“ (διάστημα: в смисъл на времепространствена екстензия, протяжност и асоциация с пространственост – бел. Н. Н.) (Григорий Богослов 1858: 320).

Изводът е, че във **вечността**, където **няма време** (отново подчертаваме, че говорим за еоничния („αἰώνιος“) свят на творението, а не за вечността („αἰδιός“) като свойство на Бога), *е възможно* да съществува както *движение*, така и *промяна*; с други думи, движението и промяната са възможни извън времето. Така че определянето на същността на времето („само по себе си“) не зависи от движението и промяната, тъй като те могат да съществуват и във вечността, а там няма време – теза, която влиза в противоречие с античната представа за вечността, изключваща движението и промяната в „еоничната“ сфера. Както видяхме в приведените по-горе библейски цитати, движението е съществувало, съществува и ще съществува (след Парусията Христова) във „вечността“ на райския еоничен свят. Пак подчертаваме: когато говорим за някакво „движение“, „промяна“ и дори „време“, отнасящи се за духовния свят, следва да отчитаме, че тези понятия коренно се различават от земните ни схващания.

Представата на Достоевски, че в духовния свят *е възможно* да съществуват *движение* и промяна във *вечността*, в голяма степен се опира на казаното дотук. Показателен е случаят с атеиста в *Братя Карамасови*, който в знак на протест **лежал** „вечно“ в отвъдното и накрая **тръгнал** и **извървял** „квадрилон квадрилони на квадрилонна степен!“ километри за „биlion години“, и щом „едва му отворили вратите на рая и той **влязъл**“ и „преди да са изминали **две секунди**“, **пропял** „осанна“ (Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 676 – 677). Тук следва да отбележим, че Иван и дяволът „превърщат“ пространството във време единствено за удобство и по-голяма яснота от гледна точка на земните понятия, а не защото в духовния свят съществува време<sup>4</sup>.

Впрочем схващането на Достоевски, че в небесния свят душата след смъртта е *дейна* и търпи *промени*, се потвърждава и от многобройните свидетелства от мистичния опит на православната аскетика. Например в *Житие на преподобния наш отец Василий Нови* (за 26 март) срещаме разказа на блажена Теодора за това, как след нейната смърт душата ѝ **преминава** през въздушните митарства. В разказа на Теодора се натъкваме на множество описания на *събития*, случили се с душата ѝ в духов-

<sup>4</sup> Срв. възклицанието на Иван: „Не е ли все едно дали вечно ще лежи, или ще върви квадрилон километри? Сигурно е един билион години ходене?“, на което дяволът му отговаря: „Дори много повече, само че нямам моливче и хартийка да направим сметката. Но той вече отдавна е стигнал“. Иван недоумява: „Как е стигнал! Откъде билион години?“. От думите на дявола разбираме, че Иван мисли със земните мерки на своя евклидовски ум: „Ама ти мислиш все за нашата сегашна земя! Та сегашната земя може самата тя да се е повтаряла билион пъти“ (Достоевски 1981 – 1994: т. 9: 677). Тези разсъждения изцяло обезсмислят идеята за времето във вечността на духовния свят.

ния свят: как тя е „**носена** от ангели“; как двадесет пъти **се среща** с демони, които се опитват „да я **измъчват**“; как божият угодник св. Василий ѝ **помага**, като **излива** върху нея „елей и миро“, от което душата ѝ **се променя**: „аз се изпълних с духовно благоухание – разказва блажена Теодора – и заедно с това **се измених** и станах светло същество“ (Чети-Минеи: т. 7: 536). След като **преминава** през областта на „поднебесните духове на злобата“ (Еф. 6:12), душата на преп. Теодора е **пренесена** през вратите на Небесното Царство и от престола на славата Божия се чува глас, който заповядва на ангелите да я **разведат** из всичките селения на рая и ада:

И светите ангели ме **отвеждаха** навсякъде, продължава разказа си Теодора, и така аз видях множество прекрасни селения и обители, изпълнени със слава и благодат, – обители, приготвени за обичащите Бога. [...] Като **обходихме** всички райски обители, бях **отведена** в земната преизподня и видях страшните и нетърпими мъки, приготвени за грешниците в ада.

(Пак там: 548)

След **обиколката на местата**, отредени за „вечен живот“ и „вечни мъки“, ангелите съобщават на блажена Теодора, че *сега* (т. е. на земята) преподобният Василий *прави помен за нея*. „И аз **разбрах**, че съм дошла в това място на покоя в *четиридесетия ден* след раздялата ми с тялото“ (пак там: 549). От казаното следва, че всички събития (пътешествия и промени), случили се с душата на преподобна Теодора в духовния свят, *не са* свързани с времето. Защото едва *впоследствие* тя научава, че са изминали четиридесет дни, но от гледна точка на времето, протекло на земята.

В този смисъл е показателен и епизодът, разказан в *Житие на свети Андрей, юродив заради Христа* (2 октомври). Св. Андрей има видение, в което той, подобно на казаното от св. ап. Павел: „с тяло ли, не зная; без тяло ли, не зная: Бог знае“ (2Кор. 12:2), е възнесен последователно от първото до третото Небе. За там светията разказва следното:

[...] удивявах се в ума и сърцето си на неизказаната красота на Божия рай, **ходех** сред него и се **наслаждавах** духом. Там имаше много градини, а в тях – високи дървета, чиито върхове **се люлееха** и твърде много радваха погледа, а от клоните им **излизаше** голямо благоухание. Едни от тези дървета **непрестанно цъфтяха**, други бяха украсени със златовидни листа [...]. Не е възможно красотата на тези дървета да се уподоби на нито едно земно дърво, понеже бяха **насадени** от Божията ръка, а не от човек. Безчислено много птици **живееха** в онези градини: някои от тях имаха златни криле, други – бели като сняг, а трети – различно пъстри. Те **стояха** по клоните на

райските дървета и **пееха** пречудно [...] След това **ме обхвана благоговееен ужас**: мислех, че **стоя** върху небесната твърд, а един юноша с лице, подобно на слънце [...], **вървеше** пред мен и **мисля**, че той е който ме **удари** по лицето с разцъфналата клонка. **Вървах** след него и ето – **видях** голям прекрасен Кръст, чийто вид беше подобен на небесна дъга. [...] **Вървящият** пред мен юноша **пристъпи** към Кръста, **целуна го**, а след това **ми направи знак** и аз да го целуна. **Отидох** и със страх и голяма радост **паднах** пред светия Кръст и от сърце го **целунах**. [...] на мен ми се струваше, че **ходя** по въздуха [...]. **Дойдохме** пред една завеса [...]. И ето, една огнена ръка я **дръпна**, и **видях** Господ [...]. Щом Го **видях**, **паднах** ничком пред Него и се **поклоних** [...], а **после** не зная как **отново** се намерих в рай. **Ходех** и **мислех** в себе си [...]“ и пр.

(Чети-Минеи: т. 2: 70 – 72)

Виждаме с каква емоционална и „телесна“ динамика е наситен разказът. Но *последователността* на движението и промяната в небесния свят *не са свързани* с времето. Продължителността на видението се измерва единствено и само от гледна точка на земно протичащото време, тъй като св. Андрей разбира, че от началото на видението до пробуждането му в скования от зимен студ Константинопол са изминали „две седмици“ (пак там: 69); „И се удивих къде бях по време на видението и какво можах да видя“ – заключава той (пак там: 73).

Можем да посочим още подобни примери от житията на светиите и от светоотческите свидетелства за митарствата на душата в отвъдното<sup>5</sup>, но и тези достатъчно ясно показват, че в духовния (еоничен) свят, и дори в Небесното Царство, съществуват движение и промяна, които не е задължително да са свързани с времето и дори протичат извън него.

С грехопадението светът става есхатологичен, а „земната природа е само слаб образ на нетленната красота“ и по земята „ходи смъртта“ и „ще ходи тя, и ще поглъща хората, докато самата тя не погине заедно с разрушаването на света“ (Брянчанинов 1991: 85). Чрез откъсването си от богатта на Бога Адам **произвежда смъртта за себе си и за своите потомци** „за цялото време на съвременното времепространство“ (*κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ*)“ (Каприев 2022: § 3). Или както по-точно се казва в Новия завет: „смъртта **дойде чрез** човека“ (1Кор. 15:21, к. а.).

В пълно съгласие с преданието на библейската метафизика – за днешната земя, за участта на съгрешилия човек и за бъднините на света във вечността – е и разбирането на Достоевски, който пише:

<sup>5</sup> За допълнителни сведения по въпроса препращаме към православните изследвания, специално посветени на темата за *смъртта* и за битието на *душата след смъртта* (вж. Брянчанинов 1991; Роуз 1994).

Човек има само едно състояние: **атмосферата** на неговата **душа** се състои от сливане на **небето** със **земята**; ах, колко незаконно дете е човекът; нарушен е законът на **духовната природа** [...] Струва ми се, че **нашият свят** е чистище на **небесните духове**, обладани от **грешни мисли**. [...] Но да виждаш само тази **яка обвивка**, в която, **заклучена**, се измъчва **вселената**, да знаеш, че стига само един **взрив на волята**, за да я разчупиш и слееш с **вечността**, да го знаеш и да продължаваш да бъдеш най-последното създание... това е ужасно! Колко малодушен е човек!“

(Достоевски 1981 – 1994, т. 12: 11 – 12)

И така, с отпадането на първочовеците от Бога заедно с тях отпада/пропада и **цялото** творение и то от „вечно“ (по благодат) става „смъртно“, т. е. крайно във времето. Следователно от смъртоносния акт на грехопадението (срв.: „жилото на смъртта е грехът“ (1Кор. 15:56) **започва да тече и времето**, защото, ако можем да се изразим по този начин, **времето е само другото име на смъртта**. И понеже „Бог не е създал смъртта“ (Прем. Сол. 1:13), а следователно и времето, „защото Той е създал *всичко за битие*“ (пак там: 1:14), но пък Той има *власт* и над двете (смъртта и времето), тъй като е „Царят на вековете“ (1Тим. 1:17), Той „убива смъртта“<sup>6</sup> (*смертию смерть поправ*<sup>7</sup>), така **унищожава и времето**.

В смисъла на казаното се поражда един важен въпрос. Ако дяволът е в основата за появата на греха (разбира се, в съгласие с човека, тоест с Адам), на смъртта, а оттам и на *времето*, то в творчеството на Достоевски откриваме едно сякаш неразрешимо противоречие. В главата *Дяволът. Кошмарът на Иван Фьодорович* от романа *Братя Карамазови*, където срещаме единственото в *Петокнижието* конкретно и подробно описание на външността на дявола, се казва, че той „не носеше джобен часовник“ (Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 668)<sup>8</sup>. Тоест отсъства най-важният и традиционен символен атрибут, часовникът, който обвързва дявола с хроноса. В интересната си статия *За какво му е на дявола часовник?* Клео Протохристова отбелязва, че този детайл и досега „не е получил пълноценната си и адекватна интерпретация“ (Протохристова 2019: 87). В нейното изследване се излагат следните опити да се разреши тази апория.

<sup>6</sup> Изразът е на св. Макарий Велики: „убива смъртта“ (*ἀποκτείνει τὸν θάνατον*), и по този начин Христос „изкупва поробения Адам от тежкото бреме на смъртта“ (Макарий Египетски 2015: 333; Слово IV, 30. 4).

<sup>7</sup> Срв.: 1Кор. 15: 26.

<sup>8</sup> В друга, по-нова версия на превода отсъства определението „джобен“ – казва се: „Той нямаше часовник“. Срв.: Фьодор Михайлович Достоевски. *Братя Карамазови* (превод от руски: Димитър Подвързачов и Симеон Андреев. София: Захарий Стоянов, 2003, с. 761). В оригинала: „Часов на нем не было“ (Достоевски ПСС, т. 15: 71).



На първо място, „въпросният дефицит“ (липсващият часовник), може да намери своето „лесно обяснение“ в нееднократно подчертания от Достоевски факт, че тайнственият посетител има „твърде ограничени парични възможности“, което явно проличава от неговата външност:

Той беше облечен в някакво кафяво сако, очевидно шито от добър шивач, но вече износено, шито примерно по-миналата година и вече съвсем демодирано, дотолкова, че никой от светските заможни хора не носеше такива сака от две години насам. Ризата му, дългата му вратовръзка във вид на шал, всичко това беше у него като у всички елегантни джентълмени, но ризата му, погледната по-отблизо, беше малко замърсена, широкият шал – доста изгъркан. Карианият панталон му стоеше превъзходно, но беше също прекалено светъл и някак твърде тесен, каквито сега вече не се носеха, точно както и меката бяла касторена шапка, която гостът си беше сложил съвсем неподходящо за сезона. [...] По всяка вероятност джентълменът принадлежеше към категорията на някогашните контета-помещици [...], но полека-лека покрай обедняването след веселия живот на младини и неотдавнашното премахване на крепостното право се беше превърнал в нещо като храненик с добри маниери [...].

(Достоевски 1981 – 1994, т. 9: 667)

Оттук логично би следвало, че *липсата на часовник е въпрос на материален недоимък*. Но К. Протохристова отхвърля „привлекателната простота“ на подобно обяснение, като обръща внимание на факта, че въпреки бедността мистериозният посетител носи на ръката си „масивен златен пръстен“ (Протохристова 2019: 88).

В статията се обговаря и друг, предприет от изследователите опит за интерпретация, според който „дяволът е без часовник, защото се явява като проекция на съзнанието на героя (на неговия „евклидовски ум“ – Н. Н.)“, което влиза в противоречие с „идеята за времето на самия Достоевски в нейното родство с неевклидовата геометрия“ (пак там: 89; вж. тук и литература по проблема). Но К. Протохристова намира и това обяснение за нерелевантно, тъй като „вечността се обсъжда като характеристика на времето, мислено в перспективата на теорията на относителността“, но „подобен пренос е неправилен, защото вечността и времето, поне в теологичен смисъл, са несводими, нещо повече – те се изключват взаимно“ (пак там: 91).

К. Протохристова се опитва да предложи възможност за справяне с „апорията“ и да даде отговор на въпроса за маркираното отсъствие на часовник у дявола на Иван Карамазов от една различна херменевтична перспектива – чрез съпоставяне на сцената от *Братя Карамазови с парадигмалния сюжет* на Гьотевия *Фауст*. Според мнението на изследова-

телката Мефистофел от трагедията на Гьоте се явява за Достоевски несъмнен „авторитетен прецедент, който тъкмо поради саморазбиращата се необходимост от съобразяване с него е подложен на оспорване“ чрез т. нар. принцип на „оразличаваща съпоставителност“ (пак там: 94). По този начин „отсъствието на часовник у дявола на Иван Карамазов може да се прочете като жест на еманципация спрямо Фаустовата традиция – по-общо, и на полемика с Гьоте – в частност“ (пак там). Но пък от друга страна, „специфичната интерпретация на фигурата на Мефистофел, която Достоевски предлага в *Братя Карамазови*“, все още остава „белязана от аргументационен дефицит“, тъй като така или иначе дяволът си остава „адвокат на времето“ и „по неумолимата повеля на здравия разум би следвало да носи часовник“ (пак там: 96). Според авторката Достоевски прави опит да излезе от тази „дискомфортна ситуация“, като представи сцената в окончателна и неразрешима „неяснота доколко присъствието на дявола е действително и доколко е плод на халюцинациите на Иван“ (пак там: 95)<sup>9</sup>. Но пък тогава – по думите на изследователката – „отново попадаме във въртопа на логическия провал“, което се явява своеобразна негениална „грешка“ на гениалния писател (пак там: 96).

Сега ще се опитаме от наша гледна точка да отговорим на въпроса *защо липсата на часовник у дявола на Иван Карамазов не се явява „грешка“*.

На първо място, трябва да подчертаем, че появилият се пред Иван Карамазов „джентълмен“, *не е образ* на Мефистофел. Самият „дявол“ открито се противопоставя на подобна аналогия: „Мефистофел, като се явил пред Фауст, заявил за себе се, че желае злото, а само добро твори. Е, **той** както ще, **аз** пък **съвсем напротив**“ (Достоевски 1981 – 1994: т. 9: 680)<sup>10</sup>.

От друга страна, дяволът на Иван *не е образ* и на сатаната: „всичко останало, което ме заобикаля – заявява той, – всички тези светове, Бог и дори **самият сатана** – всичко това **за мен не е доказано**, съществува ли то само по себе си, или е само еманация [...]“ (675).

Дяволът иронизира дори обстоятелството, че е паднал ангел: „обикновено в обществото е прието за аксиома, че съм паднал ангел. Бога ми, не мога да си представя как съм можел някога да бъда ангел. И да съм бил някога, то е било толкова отдавна, че не е грехота и да забравя“ (670).

Разбира се, от контекста на описаната ситуация несъмнен остава фактът, че нощният посетител при Иван Карамазов действително се явява

<sup>9</sup> По въпроса за специфичния наративен похват, възприет от Достоевски, при който героят и читателят *умишлено* се поставят в ситуация на *логическа неопределеност* – особено в епизода с появата на дявола пред Иван в *Братя Карамазови*, вж. моята статия: Нейчев 2020: 77 – 90.

<sup>10</sup> По-нататък цитатите от романа ще отбелязваме само с номера на страницата.

образ на дявола. Той заявява на Иван, че е присъствал на Божието Разпятие: „когато умрялото на кръста Слово отлетя към небето“ (680); изкушавал е „праведния Иов“, за което го „засегнали зле во време оно“ (681). Но това, че той е дявол, съвсем не означава, че се явява персонификация на Мефистофел, на сатаната или на Луцифер... Той е просто „дяволът на Иван Карамазов“, който е стоял до него през целия му живот:

Друже мой – споделя той на Иван, – аз познавам едно много прекрасно и мило руско господарче. Млад мислител и голям любител на литературата и на изящните неща, автор на многообещаваща поема, озаглавена „Великият инквизитор“... Само него имах предвид... [...] Е, ами „Геологическият преврат“? Помниш ли? Ей това се казва поемка.

(Пак там)

Казаното е от съществено значение за по-ясното разбиране на въпроса *кой всъщност* е посетителят, явил се във фигурата на „особен вид руски джентълмен“?

Струва ни се, че интерпретаторите не са обърнали внимание на едно много важно обстоятелство – темата за периодичното дяволско *въплътяване*, мотив, който нееднократно се появява в разговора между дявола и Иван. Ето какво имаме предвид.

Още в самото начало на диалога дяволът подхвърля: „[...] пак ми се обажда ревматизмът.“ „– Ревматизъм у дявола?“ – подигравателно пита Иван; „– Защо не – отвърща му дяволът, щом се **въплътявам понякога**. **Въплътявам се**, значи, **приемам последствията**“ (671). По-нататък следва разказът как той се е въплътил, облечен с „фрак, бяла вратовръзка, ръкавици“, и полетял към земята през цялото сковано от невъобразим студ пространство, за да присъства на „една дипломатическа вечеря“. Летял така с „фрак и разгърдена жилетка“ и се простудил. Следва важното уточнение: „Духовете не замръзват, но когато **вече си се въплътил**“ (672); „цялата ми дясна страна е **схваната**, аз **пъшкам и муча**“ (673). Става ясно, че когато „*понякога* се преселва“ тук, на земята, дяволът има и своите любими занимания: „харесва ми да ходя в търговската баня [...] и обичам да се позапарвам с търговците и поповете“ (671). На два пъти дяволът споделя пред Иван своята „мечта“ и своя „идеал“:

**Моята мечта** е да се **въплътя**, но **вече завинаги, безвъзвратно**, в някоя дебела стокилограмова търговка и да повярвам във всичко, в което тя вярва. **Моят идеал** е да вляза в църквата и да запаля най-чистосърдечно свеещица, Бога ми, така е. Тогава – край на моите страдания.

(Пак там)

На Иван, който постоянно му се подиграва и осмива, дяволът отново заявява: „[...] бих дал целия този надзвезден живот, всички чинове и почести, само да се **въплътя** в душата на някоя стокилограмова търговка и да паля свещица Богу“ (675).

Мотивът за възможността съществата от духовния свят (в случая – дяволите) **реално**, а не само привидно да се въплътяват в чужди тела и да приемат различен облик, е широко известен и съществува както в библейски, така и в агиографски източници. Например в райската градина сатаната възприема образа и тялото на змия (Бит. 3:1-5). За такава „трансформация“ говори и св. ап. Павел във *Второ послание до Коринтяни*: „сам сатаната се преобразява в ангел на светлината, та затова не е голяма работа, ако и *служителите му се преобразяват* като служители на правдата“ (2Кор. 11:13-15). Свидетелства се откриват и в житията на светиите (които жития Достоевски несъмнено е познавал добре). Например в *Житие на преподобния и богоносен наш отец Симеон Стълник* се разказва как дяволът решил да изкуши светеца, като „**приел вид** на светъл ангел и се явил на преподобния близо до стълба на огнена колесница с огнени коне, сякаш слизал от небесата“ (Чети-Минеи, т. 1: 3, м. *септември*). Класически пример за реално превъплътяване на дявола в различни образи четем в *Житие на преподобния наш отец Антоний Велики*, където, подразнен от светия подвижнически живот на юношата, св. Антоний, един път „дяволът **приел** през нощта **образа** на *прекрасна жена* и всячески се опитвал да възбуди в юношата страст“ (Чети-Минеи, т. 5: 526, м. *януари*); друг път дяволът „му се **явил наяве** – в **образа** на *черен и страшен момък*, който говорел, плачейки, с човешки глас“ (пак там: 527). Нещо повече. Бесовете буквално се **въплътяват** в *материална, телесна* форма. Самият Антоний многократно разказва как дяволът „го подложил на такива **ужасни побои**, че след това лежал неподвижен и безгласен (...), без да има сили да стои прав поради **раните си**“ (пак там: 529). Мотивът очевидно възхожда към библейския първообраз: известния случай от Стария завет, когато Иаков се бори „до зори“ с духовно същество, което, като разбира, че не може да го надвие, „допря се до ставата на бедрото му, и се повреди ставата на бедрото у Иакова, когато се бореше с Него“ (Бит. 32:24-25).

Следователно дяволът се явява пред Иван Карамазов „преобразен“, *въплътен в тяло*, като в случая Достоевски следва една стародавна библейска юдео-християнска традиция. Самият Иван Карамазов възприема посетителя си като *телесен* и му се заканва: „Млъкни или **ще те изрита**“, на което дяволът отговаря: „щом **ще има ритници**, значи, вярваш в моята **реалност**, защото **призрак не се рита**“ (670). Казаното е безспорно. Трябва да отбележим обаче, че дяволът се явява на Иван не

просто възплътен в тяло, но и че това е нечие *чуждо* тяло. И тук идва интересното. То се състои в следното.

Според признанието на дявола, преди срещата си с Иван той изпада в колебание – в какъв именно телесен вид да му се покаже: „Пък аз мислих одева, като се готвех да дойда при теб – споделя той на Иван, – да ти се явя на шега като действителен статски съветник<sup>11</sup> в оставка, служил в Кавказ, със звезда „Лъв и Слънце“<sup>12</sup> на фрака, но просто ме достраша, защото ти щеше да ме **набиеш** само заради това, че съм посмял да си закача на фрака „Лъв и Слънце“, а не съм си закачил поне Полярната звезда<sup>13</sup> или Сириус“ (680). Убийствена ирония лъха от думите на дявола; тя е насочена срещу „естетическите чувства“ и „гордостта“ на Иван Карамазов: „Воистина, ти се гневиш срещу мен – говори той на Иван, – че не съм ти се явил някак в червено сияние, „с гръм и блясък“, с обгорени криле, а съм ти се представил в такъв *скромнен* вид“ (680). Но пък решението на дявола да се яви в телесния облик на „особен вид руски джентълмен“ (тук *иронията* преминава в откровена *пародия*), още повече въбесява Иван, който постоянно нарича своя нощен посетител с обидните думи: „глупак“, „хрантутник“, „лакей“, „магаре“, „шут“ и пр. „– Не, аз никога не съм бил такъв лакей! И как е могла моята душа да роди такъв лакей като тебе!“ – недоумява Иван Карамазов (681).

Работата се състои в това, че дяволът не е просто *само халюцинация*, но и *реално* присъстваща личност, *буквално* възплътила се в тялото на друга „личност“. Че става дума за конкретни личности, говори и обстоятелството, че и в двата случая тези „индивиди“ имат „биография“, а не са само безлична телесна „обвивка“. В първия вариант (нереализиран от дявола) – това

<sup>11</sup> Според *Таблицата на чиновете (Табель о рангах, 1724 – 1917)*, въведена от Петър Първи, действителен статски съветник (*действительный статский советник*) е граждански чин 4-ти клас, който давал право на потомствено дворянство. Съответства на чин генерал-майор в армията и на контраадмирал във флота. Титулувал се „Ваше Превъзходителство“ (вж. и коментарите в: Достоевски ПСС, т. 15: 594).

<sup>12</sup> „Лъв и Слънце“ е персийски орден (перс. نشان شیر و خورشید *Nešān-e Šīr o Xoršīd*), учреден от Фетх Али-шах през 1808 г. Орденът е бил много популярен в Руската империя, тъй като връзките с Персия тогава са твърде тесни. Насмешката се състои в това, че орденът е бил много достъпен, особено за чужденци – получавали го руски чиновници и военни при пътуването им до Персия. Дори търгуващите с Персия са могли да купят патент за тази си дейност от персийския консул (вж. още: Достоевски ПСС, т. 15: 594).

<sup>13</sup> Тук отново иронична игра на думи, тъй като „Полярна звезда“ е, от една страна, шведски орден, а от друга, така се нарича литературният алманах на декабристите (*Полярная звезда, 1822 – 1825*), както и обществено-политическият сборник на А. Херцен и Н. Огарьов. С една дума, Иван напразно се е надявал в своя събеседник да види някакъв революционер и бунтовник, докато дяволът се придържа към най-крайните консервативни убеждения (срв. Достоевски ПСС, т. 15: 594).

е чиновник, служил някога в Кавказ, достигнал до чин *действителен статски съветник*, „награден“ с орден „Лъв и Слънце“ и излязъл вече в *оставка* (затова се споменава, че е с *фрак*, а не с униформен вицмундир).

Във втория случай (при реалното въплътяване) дяволът възприема телесния облик на „личност“, чиято „биография“ е още по-детайлно предадена от разказвача. Това е „не много млад“ господин (около петдесетте) самотен „ерген или вдовец“, принадлежащ „към категорията на някогашните контета-помешчици, процъфтяващи още по време на крепостното право“, но „полека-лека“ обеднял и се превърнал „в нещо като храненик с добри маниери“ – общо взето, неудачник с „твърде ограничени парични възможности“, което недвусмислено личи във всеки детайл от неговото облекло (вж. по-горе описанието на външността му). От тази „биографична“ характеристика без затруднение бихме могли да „реконструираме“ в общи линии житейската съдба на този обеднял помешчик, както и причините за липсващия часовник. Явно е, че поради материални затруднения, господинът се е лишил от часовника си (конкретните обстоятелства в случая са *без значение*). Единствената ценна вещ, която той поради сантиментални или някакви други причини (които също са *без значение*) все още е „запазил“ приживе, е „масивният златен пръстен“. Именно този „пръстен“ се явява основният аргумент срещу тезата за „материалния недоимък“ (вж. Протохристова 2019: 88). Но трябва да отбележим, че това не е просто „масивен златен пръстен“, който господинът носи на средния пръст на дясната си ръка. Нека се вгледаме по-подробно в описанието му – казано е: „масивен златен пръстен с **евтин опал**“ (668)<sup>14</sup>. Определението „евтин“ **принизява** еднозначно ценността на самата вещ и отново е в полза на тезата за „материалния недоимък“, основната причина и за липсващия часовник.

З а б е л е ж к а: Смятаме, че споменаването от Достоевски на това какъв именно е **камъкът** върху пръстена, също не е случайно, а е детайл, който „говори“ много. Затова заслужава да му обърнем по-специално внимание. Опалът<sup>15</sup> още от времената на Древна Гърция е известен като „камък на лъжата“ (вж. Филатов 2017: 138 – 143)<sup>16</sup>. От друга страна, както пише Плиний Стари

<sup>14</sup> Сrv.: „На среднем пальце правой руки красовался массивной золотой перстень с **недорогим опалом**“ (Достоевски ПСС, т. 15: 71).

<sup>15</sup> Названието „опал“ (от санскр. उषलः [upalah] през стгрц. ὀπάλλος и лат. *opalus*) означава „камък“. Това е аморфен минералoid, хидратиран силициев диоксид (SiO<sub>2</sub>·nH<sub>2</sub>O), нямащ кристална структура. Съдържа в себе си много вода, достигаща от 1 – 9% до 20%, а понякога и до повече от 30%.

<sup>16</sup> При постепенна дехидратация опалът се превръща в халцедон (кварц) и започва да помътнява, става млечнобял и често се напуква, като загубва оригиналната си красота.

(*Plinius Secundus maior*, ок. 23 – 79) в *Естествена история* (*Naturalis historia*, 77), „От всички скъпоценни камъни именно опалът представлява най-голяма трудност да бъде описан“ (цит. по Филатов 2017: 138), затова от гледна точка на гемологичната езотерика опалът получава най-разнообразни и често пъти противоположни тълкувания – от положителни до отрицателни<sup>17</sup>. Но за нас в случая е важното, че през Средновековието опалът определено придобива репутацията на камък, *носец нещастие*, а пък именно през XIX в. опалът трайно семиотично се натоваарва с *негативна конотация*, като *носец лош късмет* и всякакви *несполуки*. За тази лоша слава немалка роля изиграва и литературата. Например, когато през 1829 г. Уолтър Скот (1771 – 1831) издава романа си *Анна от Гайерщайн* (*Anne of Geierstein*), където опалът се свързва със смъртта на една от героините, Хърмаяни, търсенето на опали в цяла Европа спада почти двойно и тенденцията се запазва така през следващите повече от 20 години. Пък и дълго след това опалът продължава да се смята за носител на лош късмет (вж. Екерт 1997: 67 – 68). В Русия митът за опала като камък, носещ нещастие, е увековечен от руския религиозен философ, литературен критик и публицист Иван Киреевски в творбата му *Опал* (*Opal*, 1830). В повестта се разказва за трагичната съдба на някога могъщия сирийски цар Нуредин, който се прехласва от съзерцаването на вълшебния свят, разкриващ се в *опала върху златен пръстен*, загубва интерес към света и постепенно се лишава от богатството и славата си на владетел на Изтока. Така опалът е причината както цар Нуредин, така и страната му да бъдат поробени от китайския владетел Оригел (вж. Киреевски 1911: т. 2: 151 – 163). Възможно е Достоевски да е повлиян от разказа на Киреевски<sup>18</sup> и от фаталното значение на опала, а „масивният златен пръстен с евтин опал“ върху ръката на тайнствения гост, посетил Иван Карамазов, да е явна трагестия на златния пръстен с вълшебен опал, погубил цар Нуредин<sup>19</sup>.

И така, в сцената, описана от Достоевски, семантиката на златния пръстен с евтин опал носи двойствен смисъл. На първо място той подчертава *инферналния* характер на нощния посетител. В тази връзка (в

---

Вероятно поради това „опалът е символизирал непостоянството и го наричали „лъжовен камък“ (пак там: 138).

<sup>17</sup> Относно историята около формирането на дългата и сложна митология, свързана с опала, вж. по-подробно Екерт 1997: 53 – 118.

<sup>18</sup> Несъмнено Достоевски е запознат с идеите и творчеството на Иван Киреевски. За това свидетелстват думите на писателя: „Мислите на Киреевски за иконата“ (Достоевски ПСС, т. 11: 64; вж. пак там: 186), както и други позовавания (вж. Достоевски ПСС, т. 20: 134; т. 29, кн. I: 207). По въпроса вж. Нейчев 2001: 292.

<sup>19</sup> Впрочем мнението за негативното мистично значение на опала е разпространено и в България. Достатъчно е да припомним думите на Мила, героинята от пиесата на Пейо Яворов *В полите на Витоша* (IV действие), когато тя показва подарения ѝ от Христофоров пръстен с опал: „Най-напред, като го погледнах: *опал – аз се уплаших. Опалът носи нещастие, така ми бяха казвали*. Но Христофоров ме накара да погледна вътре и аз веднага разбрах... Раздробете това камъче на прах – неговия пламък ще грее и в най-дребния прашец... Опалът е камък на нещастieto за ония, които се боят“ (Яворов 1978, т. 3: 78).

библейски контекст) едва ли е случаен фактът, че когато евангелист Иоан описва в своето Откровение видението на „светия град Иерусалим“, слизащ „от небето“, украсен с всякакви скъпоценни камъни, сред тези камъни *липсва* именно **опалът**!<sup>20</sup> От друга страна, опалът е свързан с *несретната съдба* на обеднелия руски джентълмен, в чието тяло дяволът се е въплътил. Отново да подчертаем, че телесният вид, в който дяволът се явява на Иван, *не е неговият* собствен облик (според традиционната представа той е: „в червено сияние“, „с гръм и блясък“, с „обгорени криле“ и пр.), а е взет от дявола, така да се каже, „назаем“ (в преднамерен и откровено ироничен план) от конкретната човешка личност на един обикновен и обеднял помешчик. Следователно трябва да се държи сметка за ялната **дистинкция** между *същността* на дявола и изменчивия *вид*, в който той се проявява. От тази перспектива липсващият часовник е напълно обясним (в плана на въплътяването), което обаче съвсем не освобождава дявола (в личен план) от ролята му да бъде „адвокат на времето“. Понякога се получава именно така, че най-простото логично обяснение (според принципа „бръснача на Окам“) може да се окаже и най-достоверното.

Но да се върнем отново към предишната наша мисъл. С грехопадението творението действително става есхатологично, тоест крайно във времето. Обаче това не е край на историята, защото, както вещае Апокалипсисът на св. Иоан Богослов, светът ще се роди отново в *края* (ἔσχατον) *на времената* като „ново небе и нова земя“ (Откр. 21:1), където повече „не ще има време“ (пак там 10:6). При възкресението и *тялото ще стане духовно* (вж. 1Кор. 15:44; срв. още: Макарий Египетски 2015: 268 – 269; Слово I, 13.16)<sup>21</sup>, което е в съответствие с казаното от св. ап. Павел: „[Христос] ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че *то да стане подобно на Неговото славно тяло*“ (Фил. 3:21). По този начин

<sup>20</sup> Срв.: „Тогава аз, Иоан, видях светия град Иерусалим, нов, слизащ от Бога, от небето, стъкмен като невеста, пременена за своя мъж. [...] Стените му бяха съградени от **яспис**, а градът *беше* чисто **злато** и подобен на чисто **стъкло**. Основите на градските стени *бяха* украсени с **всякакви драгоценни камъни**: първата основа – **яспис**, втората – **сапфир**, третата – **халкидон**, четвъртата – **смарагд**, петата – **сардоникс**, шестата – **сардий**, седмата – **хрисолит**, осмата – **берил**, деветата – **топаз**, десетата – **хрисопрас**, единайсетата – **хиацинт**, дванайсетата – **аметист**. А дванайсетте порти *бяха* дванайсет **бисери**: всяка порта беше от по един **бисер**. Стъгите на града – чисто **злато** като прозрачно **стъкло**“ (Откр. 21:2, 18-21, подч. а. – Н. Н.).

<sup>21</sup> Или, както метафорично се изразява на друго място преп. Макарий: „Тъй както обработената земя <започва да дава плод>, така почвата на сърцето, обработвана от Светия Дух, престава да бъде пустош“ (Срв.: Ὁν τρόπον γάρ ἡ γῆ ἐργασθεῖσα φαίνεται <карлоφόρος>, αὐτῶ καὶ ἡ γῆ τῆς καρδίας ἐργαζομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκέτι χερσεύει) (Макарий Египетски 2015: 346; Слово VI, 3.6).



„светите тела, а не само душите, обновени и възсъздадени от Богочовека, ще станат способни за такова възвисяване и вземането им на небето, каквато способност **е притежавало и тялото на първочовека**“ (Брянчанинов 1991: 88). Сrv.: „ще бъдем грабнати *на облаци*, за да срещнем Господа *във въздуха*, и така **винаги** с Господа ще бъдем“ (1Сол. 4:17).

Тъкмо с такова познание надарява и Достоевски своя „ангелически“ герой, идиота княз Мишкин, който разказва за преживяването на мига *вечност*, т. е. за реалността, в която „*не ще вече да има време*“:

Какво наистина да прави с тази **реалност**? Та нали **тъкмо така ставаше**, нали той сам успяваше **да си каже** в същата тая секунда, че тая секунда, с безкрайното щастие, което напълно **усещаше**, като нищо би могла да струва колкото цял живот. „В този момент – както бе казал веднъж на Рогожин в Москва по време на тогавашните им срещи, – в този момент някак си ми става ясен странният израз, че *не ще вече да има време*. Навярно (...) това е **същата** оная секунда, за която не успяла да се излее прекатурената стомна с вода на епилептика Мохамед, който **успял обаче** за същата секунда да **разгледа всичките селения на аллаха**.

(Достоевски 1981 – 1994: т. 6: 222, к. а.)

## ЛИТЕРАТУРА

**Библия 2011:** *Библия сиреч Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*. [Bibliya sirech Knigite na Sveshtenoto pisanie na Vethiya i Noviya zavet.] София: Изд. Св. Синод на Българската Православна Църква, 2011 (изд. 8-о).

**Брянчанинов 1991:** Брянчанинов, И. *Слово о смерти*. [Bryanchaninov, I. Slovo o smerti.] Москва: Р. С., 1991 (репр. на 3-тото поправено и допълнено изд. от 1905 г.).

**Григорий Богослов:** *Полное собрание сочинений святителя Григория Богослова в 6 томах*. [Polnoe sobranie sochinenij svyatitelya Grigoria Bogoslova v 6 tomah.], < [http://voskresensk.prihod.ru/pravoslavnyjj\\_kabinet/view/id/1149486](http://voskresensk.prihod.ru/pravoslavnyjj_kabinet/view/id/1149486) > (06. 11. 2021).

**Григорий Богослов 1858:** Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. *Λογοί*. // *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* (Editorem – Jacques-Paul Migne). Paris: Imprimerie Catholique, 1858. Т. 36. < [https://books.google.gr/books?id=7BURAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=true](https://books.google.gr/books?id=7BURAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=bg&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true) > (07.11.2022).

**Достоевски 1981 – 1994:** Достоевски, Ф. М. *Събрани съчинения в дванадесет тома*. [Dostoevski, F. M. Sabrani sachineniya v dvanadeset toma.] София: Народна култура, 1981 – 1994.

- Достоевски ПСС:** Достоевский, Ф. М. *Полное собрание сочинений в тридцати томах.* [Dostoevskij, F. M. Polnoe sobranie sochinenij v tridsati tomah.] Ленинград: Наука, 1972 – 1990.
- Екерт 1997:** Eckert, Allan W. A Chronological History and Mythology of Opals. // Allan W. Eckert. *The World of Opals.* New York: John Wiley & Sons, 1997, 53 – 118.
- Иоан Дамаскин 1992:** Св. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры.* [Sv. Ioann Damaskin. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj veru.] Москва: Приазовский край, 1992 (репр. на изд. от 1894).
- Каприев 2022:** Каприев, Г. Вечност, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система. [Kapriev, G. Vechnost, eon, vreme. Strukturi na vremevoto i transvremevoto vav vizantiyskata filosofiya i tyahnata sistema.] // *Християнство и култура*, бр. 6 (173), 2022, 31– 49.
- Киреевски 1911:** Киреевский, И. В. *Опал.* [Kireevskij, I. V. Opal.] // И. В. Киреевский. *Полное собрание сочинений: В 2 т.* Т. 2. Москва: Путь, 1911, 151 – 163.
- Макарий 1857:** Макария, Д. Б. архиепископа харьковского. *Православно-догматическое богословие.* Т. 1. [Makariya, D. B. arhiepiskopa har'kovskago. Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie.] Санкт-Петербург: Типография Якова Третья, Григория Трусова, 1857.
- Макарий Египетски 2015:** Преп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). *Духовные слова и послания. Собрание I.* [Prep. Makarij Egipetskij (Simeon Mesopotamskij). Duhovnyye slova i poslaniya. Sobranie I.] Святая Гора Афон – Москва: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
- Нейчев 2001:** Нейчев, Н. *Ф. М. Достоевски – Тайнствената поетика.* [Neuchev, N. F. M. Dostoevski – Taunstvenata poetika.] Пловдив: Макрос 2000, 2001.
- Нейчев 2020:** Нейчев, Н. Достоевски: към проблема за фантастичното (*Братя Карамазови* в контекста на Пушкиновата *Дама пика* и Гоголевия *Нос*). [Neuchev, N. Dostoevski: kam problema za fantastichното („Bratya Karamazovi“ v konteksta na Pushkinovata „Dama pika“ i Gogoleviya „Nos“).] // *За смисъла на догадките. Сборник в чест на доц. д-р Румяна Евтимова.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2020, 77 – 90.
- Протохристова 2019:** Протохристова, К. За какво му е на дявола часовник? [Protohristova, K. Za kakvo mu e na dyavola chasovnik?] // *Руският класически Логос: измерения и посоки.* Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 2019, 87 – 97.

- Роуз 1994:** Йеромонах Серафим (Роуз). *Душата след смъртта*. [Yeromonah Serafim (Rouz). *Dushata sled smartta*.] Русе: Доростоло-Червенска митрополия, 1994.
- Чети-Миней:** *Жития Святых, на русском языке изложенная по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовскаго*. [Zhitiya Svyatyh, na russkom yazyke izlozhennaya po rukovodstvu Chet'ih-Minej Sv. Dimitriya Rostovskago.] Москва: Издание Московской Синодальной Типографии, 1903 – 1911, т. 1 – 12 (репринт 1991 – 1993 г.).
- Филатов 2017:** Филатов, В. Благородный «камень лжи». [Filatov, V. Blagorodnyj «kamen' lzhi».] // *Наука и жизнь*, 2017, № 8, 138 – 143.
- Яворов 1978:** Яворов, П. К. *Събрани съчинения в пет тома*. Т. 3. [Yavorov, P. K. *Sabrani sachineniya v pet toma*.] София: Български писател, 1978.