

Евелина Джевицка
Polish Academy of Sciences
ewelina.drzewiecka@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7092-3140

POZNAŃSKIE STUDIA SLAWISTYCZNE
NR 22 (2022)
DOI: 10.14746/pss.2022.22.22

Data przesłania tekstu do redakcji: 3.02.2022
Data przyjęcia tekstu do druku: 14.03.2022

Криптохристиянски — постапофатичен — постсекуларен*

Камен Рикев, *Защото е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на Атанас Далчев*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2020, с. 340.

ABSTRACT: Drzewiecka Ewelina, *Kriptokhristiianski—postapofatichen—postsekularen* (Crypto-Christian—Post-Apophatic—Post-Secular). "Poznańskie Studia Slawistyczne" 22. Poznań 2022. Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne," Adam Mickiewicz University, Poznań, pp. 421–440. ISSN 2084-3011.

This article is a review of the study entitled *Защото е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на Атанас Далчев* (Because It Is Hidden... The Christian Worldview in the Works of Atanas Dalchev), by Kamen Rikev (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2020, pp. 340).

KEYWORDS: review; Atanas Dalchev; Christian worldview; Bulgarian literature

* This work was supported by a grant from the National Science Centre in Poland (no. 2019/35/D/HS2/00544).

*Не съм верующ, но не съм и атеист*¹

Въпросът за религиозното в българската литература и култура е сред най-важните теми на българската хуманитаристика. По разбираеми причини той не е могъл да бъде разгърнат адекватно в периода на социализма, но и тогава е продължавал да съществува като важен елемент от културното самосъзнание макар и с отрицателен знак. Известната, банализирана теза на Боян Пенев от 1921 г. за религиозно индиферентния българин получава новото си приложение в условията на атеистичната идеология, адаптирана към културата, която дори ако оспорва християнските си корени, е основана върху идейния хоризонт, отнасящ се към вернакуларната религиозност на православното битие. Както преди 1944 г., феноменът на (на)родната обредност се оказва предпоставка както за положителните, така и негативните заключения относно българския народ. Противоречивите прочити на религиозното (или християнското, или православното) във връзка с българското, отразяват не само идеологическите нагласи, но и по-устойчиви практики на разбиране и прилагане на тези понятия в българския културен контекст. По-задълбочено проучване на тази проблематика все още предстои, но със сигурност принос представлява всеки изследователски опит да се прочете изтъкнат — т.е. със запазено място в националния канон — представител на българския интелектуален елит от гледната точка на религиозния заряд. Именно като такъв смятам последната книга на Камен Риков, *Защото е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на Атанас Далчев* (Риков, 2020). Предвид литературния контекст на Боян-Пеневата теза, струва ми се, че особено погледът върху творчеството на литературните дейци, не само писатели, но и критици, в контекста на историята на рецепцията (им), може да разкрие ключовите прояви на схващането на религиозното (и то не само в полето на литературното) и така да насочи към по-дълбоки модели на (само)разбирането на българската култура².

1 Думите на Атанас Далчев според спомените на Борис Делчев (1986, 160).

2 Излизам тук от позициите, които вече многократно заявявах (Джевиецка, 2018; Drzewiecka, 2018).

Книгата на Риков е публикувана на български език, но от полско издателство — това на Университета „Мария Кюри-Склодовска“ в Люблин, в който авторът в момента работи. Това я прави интересно свидетелство на едно съчетание между две различни литературоведски традиции. От една страна проучването отговаря на нуждите на българското литературознание след края на социалистическия режим, като се вписва във все по-числената категория научни трудове, които свободно боравят с проблема за религиозната тематика в българската литература, от друга — възниква в среда, в която има както утвърдени изследователски практики по отношение на връзката между литературното и религиозното, така и отвореност към все по-нови похвати. Самият автор посочва като най-голямо влияние на интерпретативния модел, предложен от Галя Симеонова-Конах в книгата *Й Поетът и лилията. Християнски идеи в творчеството на Николай Лилиев* (Симеонова-Конах, 1999), т.е. отново български литературовед, свързан с Полша, но признава и съществено значение на проучванията на полските българисти, като в този контекст своеобразен ориентир се явява книгата на Гражина Шват-Гълъбова *Haeresis bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*, дискутираща „непрекъснатия смислообразуващ дискурс между [...] опциите *неогносис* и *християнството*“ (Шват-Гълъбова, 2010, 27). Именно българистичните проучвания (или проблемите на българската култура) са отправната точка на Риков, като адресатът на изложението е българският литературовед.

Книгата се състои от осем глави, като първата и последната имат функция на увод и заключение и са озаглавени *Далчев отново и отново* и *Защото е на скрито... Християнски светоглед и литературен процес*. Като въвеждащи се явяват и втората и третата глава, *Далчев християнинът* и *Религиозната проблематика у ранния Далчев*, които контекстуализират авторския подход с различни свидетелства относно връзките на поета с християнския мироглед, както в чисто биографичен, така и в общотворчески план. Основната част на изследването е разделена на четири теми, които се приемат като характерни за „християнския мироглед в творчеството“ на Далчев: представата за света като безвъзвратно разпадащ се (*Умирацията свят*); любовта като фундаментално отношение към другия (*Проявленията на любовта*); чудото

като (не)обикновена по(д)кана за промяна (*Чудесното според Далчев*); (не)възможното познание на Бога (*Богословският камък на Атанас Далчев*). Анализът е синхронен, отнася се към цялостната проява на личността на Далчев: както публичната (поезия, есета, афоризми), така и личната (частна кореспонденция, изказвания и случки в спомените на другите). Целта е поетическото наследство на Далчев да бъде обяснено като „израз на задълбочено християнско светоусещане и като отбраняваща същностни християнски послания“ (Риков, 2020, 12). Нещо повече, търси се „потвърждението на максимата, че *поетите често се оказват най-добрите богослови*“ (Риков, 2020, 26).

Несъмнено книгата на Риков успява да обоснове тезата за християнския смислов хоризонт, който е „скрит“ в творчеството на Далчев. Приноси в това отношение са не само интерпретациите на „известните“ с религиозния контекст стихотворения *Камък* (1927), *Метафизически сонет* (1927) или *Ангелът от Шартър* (1937), но и тези на пръв поглед „профанни“ като: *Балконът* (1928), *Носачи на реклама* (1934), *Дъждобранът* (1960) или *Задните дворове* (1965). Анализирайки херменевтичния им потенциал от перспективата на библейско богословие и източнохристиянската традиция, българският литературовед цитира и представителни извадки от Светото писание и текстове на християнски богослови, в това число Отци на Църквата, във веждайки секуларизирания читател в спецификата на християнска мисъл.

За особено важно приемам напомнянето, че „християнският мироглед“ означава приемането на света в цялата му реалност, а не бягството от него, както и че според християнската доктрина човекът е телесно-душевно единство, Богът е непознаваем в същността си, но е действащ в света, а спасението е за всички. То е необходимо също предвид популярните в модерното време схващания, които се отнасят към гностическата парадигма. Риков посочва и универсалното, съпоставимо с други мирогледни формации измерение на християнската мисъл. Напомня, че не е важно самото присъствие на асоциираните с християнската традиция теми или образи, а смислите, възникващи в полето на личното изживяване, което той нарича „светоусещане“.

От първостепенно значение е фактът, че се взимат предвид всички възможни свидетелства на мисълта на Далчев, като специално място заема статията *Религиозното чувство в българската лирика* (1929),

която „представява по-скоро декларация за дотогавашните употреби на християнската образност от ранния Далчев и подстъп към последвалото *чистене* или *завоалиране* на религиозните мотиви в текстовете му“ (Риков, 2020, 145). Прочутите тези на Далчев относно „религиозната лирика“ Риков съпоставя с други статии, не само по-известните *Поезия и действителност* (1927) или *На един литературен критик* (1928), но и очерка *Димчо Дебелянов* (1926), за да подчертае, че отхвърляйки употребите на религиозната образност по посока естетизъм и декоративност, Далчев търси автентичност в поетическите свидетелства за личната връзка с божественото. Съгласно християнския в корените си, а по думите на Риков източноправославен възглед, че „за присъствието на абсолютната реалност може да се загатва единствено чрез конкретните проявления в конкретен сетивен, несъвършен, положен в история свят“ (Риков, 2020, 142), поетът се насочва към делника. Тази богословско-естетическа чувствителност към секуларното *тук и сега* изразява единствено възможното движение в полето на иманентността: пренасочване към човешкото. Като признаци на своеобразно *верую* Риков чете всички факти от биографията на поета, най-вече нееднозначното му поведение спрямо религията.

Търсейки „това, което е скрито“ относно религиозните възгледи на Далчев, Риков отдава значение на различни, често неочевидни показатели, като например аскетичния начин, по който е бил подреден кабинетът му, за да заключи, че е бил криптохристиянин, т.е. че поведението му изразява определено схващане за личната ангажираност в сферата на вярата и като такова въплъщава естетическото му *верую*. Нещо повече, твърди се, че влияние оказва не толкова конкретната обстановка от времето на социализма, колкото по-общият модел на българската култура, свързан с антирелигиозните нагласи на интелектуалния елит след Освобождението.

Това, което предлага Риков, е не само анализ на текстовете на Далчев в техния непосредствен контекст, но и поглед върху тях в по-широката перспектива на въпросите за (културните практики на) рецепцията. Затова отделно място посвещава на прегледа на религиозната проблематика в сп. *Изток и Стрелец*, с което не само попълва сериозна липса в българската литературна история, но

и допринася към регистрирането на общата атмосфера на междувоенната България, и най-вече характеризира вписания в Далчевото творчество читател. Оказва се, че аудиторията на Далчев по презумпция споделя възгледа за липсата на мистичния дух у българина, както и поддържа мита за накърнения народен дух, все така възпиран в историята от външни сили. Насочена към идеята за усъвършенстването, тя е отворена към плурализма в търсене на „истинската“ религия, която обаче разбира като мистика. Сведено до обредност, православие то се вижда като примитивно и анахронично. При тези обстоятелства поетическото *верую* на Далчев се оказва отговор на „духовния дефицит“ сред българския елит — и като опит за „напипване“ на метафизическо чрез световното/светското, и като критика на инструменталното ползване на религиозната традиция като естетически резервоар.

Вторият принос на книгата е насочването към идеологически перипетии в/на историята на рецепцията. Тук може да се говори дори за понятийната недостатъчност, породена от предразсъдъците и конвенциите на българското литературознание. Случаят „Далчев“ е показателен с повтарящия се в критиката „модел на вечните липси“, но и с употребата на такива понятия, като „мистичен“, „метафизически“, „хуманистичен“ или „философски“, които неутрализират християнския заряд у поета, а това е особено интересно, тъй като се оказва, че през социализма критиците са като че ли по-чувствителни към религиозното и въпреки че го отхвърлят програмно, все пак поне го отбелязват. Въпрос на по-нататъшните изследвания е доколко можем да говорим в такъв случай за камуфлаж, манипулация или признак на неразбиране на материята, но със сигурност трябва да се вземе предвид това, че секуларизмът преобладава в академичното знание за литературата и преди 1944 г. Изглежда реторичен въпросът доколко това, че в редиците на интелектуалните „елити“ след Освобождението обикновено встъпват лица, които по един или друг начин се отричат от своя произход, отхвърляйки и религиозния модел на света като модел на „масите“, оказва влияние върху характера на литературния канон. Трябва обаче да се вземе предвид и това, че така създаденият образец на „националния дух“ се характеризира с определена (не)достъпност за читателите с по-нисък обществен

статус и/или по-голяма религиозна ангажираност. Ако определението „християнски“ е маркер на некултурност и се възприема като компрометиращо също така извън контекста на комунистическата идеология, става дума за редукиционно схващане, което е наследено от (след)просвещенския предразсъдък относно институционализираната религия.

И така, недоразуменията в критическите прочити на Далчевото творчество сочат проблемите, които българската култура има с религията и по-специално християнството в контекста на големите теми на модерността. Коментирайки ги, Риков повдига два важни въпроса: за приложението на понятията и „скритите“ зад тях смисли и практики на разбиране и за качествяването на религиозното в полето на светското. В този контекст е ключова ролята на литературните авторитети в процеса на дефинирането на канона като форма на упражняване на властта. Все пак става дума за организиране на полето на значенията съгласно представите за това, какво (трябва да) е съществено за общността.

Възниква големият проблем, който е и сред отправните точки на книгата на Риков — за (не) религиозността на българската литература, респективно на българина. Случаят „Далчев“, т.е. представата за Далчев като поет, който е особено неясен и противоречив, насочва към генеалогията на българската хуманитаристика и идеите на междувоенната народопсихология, както и свидетелства за характерна липса на (знанието в областта на) религиозното и оттук — за надмощието на стереотипните схващания, като о качествяването му с пред/не-модерното. Литературата като *изцяло* светска проява трябва да осигурява светска йерархия на ценностите, така че религиозното може да се криптографира (ако изобщо) само като философско, метафизично или мистично. Модерното разделение на социалните сфери и откъсването им от религиозното се изразява в идеята за автономия на творчеството и отказ от авторитета на религиозната институция, така се стига до идеята, че модерните дихотомии „естетическо — религиозно“, „религиозно — социално (публично)“ и „култура — религия“ са универсални, както и че религиозното може да се одобрява само в полето на етичното или личното (не-публичното). Като въплъщения на тези

предразсъдъци се явяват трите литературоведски тези, с които полемизира Риков: „у Далчев липсва цялостно единно-монолитна вяра“ (Дора Колева), „Далчев е вярващ, който не приема отвъдното като утеха или компенсация за реалното битие“ (Едвин Сугарев) и „антономичното мислене у Далчев се предопределя от разнопосочните импулси на вярата и култура“ (Сава Сивриев) (Риков, 2020, 35).

Риков коментира обаче не само модерния, но и специфично българския контекст на феномена, като подчертава проблемите на адаптация на българите към секуларния модел на света: дейността на Православната църква, водеща към „затварянето на православния живот в границите на църковността“ (Риков, 2020, 25) и отношението на елитите, които свеждат религиозността „до формите на култа, институционализираната църковност и одържавения контрол над нравствените и гражданските добродетели“ (Риков, 2020, 38). И така социалистическият режим в България наследява всъщност утвърдени вече начини за „справяне“ с религиозното. В този контекст Риков коментира криптохристиянството на Далчев и именно тук възникват моите възражения.

Струва ми се, че се получава едно недоразумение относно причинно-следствената връзка между описваните феномени. Допускам, че то е породено от неясните дефиниции, но въпреки това нужно е по-задълбочено обсъждане на възможните отношения между (анти)религиозния предразсъдък на българина (или по-точно на българските елити) от междувоенния период и криптохристиянството (на определени личности) от периода на социализма. Дали отказът от вероизповедните практики може да се приеме преди всичко като продължение на една културна ситуация, която Риков определя като „относителна слаба обвързаност на религиозността и нейните публични проявления с църковната институция и дори с литургическия живот“ (Риков, 2020, 96)? Как да обясним факта, че исторически разработки върху социализма в България отъждествяват всъщност по думите на Риков „християнството изключително с църковната институция, нейния клир и монашеството“ (Риков, 2020, 95–96). Това проблем на самия културен феномен ли е или на изследователския речник? Дали може да се сравнява скриването на християнската идентичност в условията на атеистичния режим

с пренаписването ѝ вследствие на дълбоки културни процеси? Или това е въпросът, който може да се реши само в полето на живата — и в този смисъл недостъпна за външния поглед — вяра?

При всички положения именно тук се забелязва основният недостатък на книгата, т.е. липсата на предварително изяснен понятиен апарат и методологическа рамка. Прави впечатление, че препратките към проучванията относно връзките между литературното и религиозното са изключително оскъдни, още повече че тук бихме могли да очакваме да се прояви най-добре срещата на полското и българското научно поле. Въпросите за криптохристиянството или идиосинкратичната религиозност, както начините, по които се концептуализира индивидуалният опит или мироглед, днес заемат съществено място в научната литература, но Риков не се обръща към тях, дори с цел полемика. Може да се приеме, че това е целенасочено действие — израз на желанието да се изработи нов речник в резултат на анализ на конкретен материал. Към такова разбиране навежда коментарът за понятията „християнска поезия“ и „религиозен мироглед“, но въпреки това подобно намерение би трябвало да бъде формулирано своевременно, още повече, че именно понятиятната нееднозначност се изтъква в книгата като ключов проблем.

Неясната понятийна и теоретическа обосновка на изследването като че ли най-силно се забелязва по отношение на концепцията за християнския мироглед. Оказва се, че определенията „християнски“, „източноправославен“ и „религиозен“ се възприемат тук като взаимнозаменяеми, което може да се чете през призмата на факта, че книгата е насочена към българския литературовед, т.е. читател, който по презумпция е свързан с източноправославния културен контекст, както и че предметът ѝ е творчеството на — както се доказва — източноправославния християнин, но все пак е проблематично. Както впрочем показва и самият Риков в контекста на историята на рецепцията и най-вече обобщенията относно мирогледните дистинкции, характерните понятия се оказват силно подвеждащи и по-скоро са знак на семантичните измествания в определен социално-културен контекст, отколкото търсене на критическа обективност.

Неразграничаването на феномените и приписаните им в научната практика понятия има и други последствия. Прави впечатление,

че разликите между западното и източното християнство са концептуализирани неточно. С цел посочване на религиозния характер на поезията на Далчев, Риков окачествява анализираниите идеи като типично източноправославни, но се оказва, че се визират стереотипите, а не богословските факти. Разликите, които подчертава, могат да се разбират само като исторически променливи прояви на различни херменевтики, а не съществени, т.е. доктринални и литургически елементи, диференциращи християнските изповедания. Например, силно възражение поражда твърдението, че в католическата традиция има дуализъм „тяло — душа“, докато православието защитава идеята за душевно-телесното единство. Този вид опростявания се явяват като примери на идолатрията, за което пише самият Далчев, т.е. неадекватното предаване на доката. В повечето случаи феномените, които Риков окачествява като православни, са общи за християнската мисъл, т.е. срещат се както в богословските писания, така и в културната продукция на целия християнски свят, макар че с различна наситеност в различно време. Ако е така, какво е специфичното при Далчев?

Друг е въпросът как изобщо може да се говори за православно-то, католическото или протестантското светоусещане въз основа на присъствие или отсъствие на избрани представи, мотиви или метафори? Все пак те могат да бъдат както маркери на еднакъв опит по отношение на обекта на религиозната вяра, така и прояви на езиковата недостатъчност при изразяването на идиосинкратичното изживяване. Как да се разбират разликите? Може би единствено легитимно е да се говори за доказаните литературно-исторически връзки или пък да се посочват универсал(изира)ни прилики? Изглежда, че Риков избира именно втория подход, когато съпоставя отделни произведения на Далчев с творчеството на Достоевски, Милн и най-вече с Корана. Показателен е обаче фактът, че дефинирането на „типично православно“ се базира върху определена богословска литература от XX век. Риков не обяснява избора си, но твърди, че именно благодарение на нея се вижда (източно)християнският заряд на творчеството на Далчев.

Ангажирането на съвременни православни богослови в херменевтичния процес изразява новаторската нагласа на българския

литературовед, но и носи сериозен риск. Привежданите възгледи и представи за православието представляват селективен поглед върху феномена, в много случаи резултат на опростено и полемично схващане, възникнало в определени исторически условия. Такъв е случаят с класическите руски авторитети, свързани с Парижкия институт. Независимо от изключителния им принос за систематизирането на православната мисъл трябва да се вземе предвид и контекстът на богословските им артикулации. *Определена* източноправославна традицията — тази на исихазма — се ревитализира и дори отъждествява с православието в съпоставка с *определена* традиция в католическата мисъл — от една страна мистиката на Майстер Екхарт, от другата — духовността на Игнацио Лойола.

Този факт може да се види и като причина за недоразуменията относно разликите между източното и западното християнство. Ако общите за християнството представи, записани в литературната творба, се окачествяват като православни, то обоснование за това окачествяване трябва да има в характера на източника или посредника на знанието, с което се ангажира авторът, освен ако не приемем, че определението им зависи изцяло от културния контекст на възникването ѝ (за което между впрочем споменава и авторът). Но дали в случая те могат да се сведат до участието в църковния живот или пък до събраните книги в частната библиотека? Анализът се оказва анахроничен в това отношение, защото препраща към богословските трудове без историческа връзка с анализирания материал. От друга страна самият факт на въвеждането на богословската перспектива е достатъчно значим, особено като се вземе под внимание, че адресат на книгата — да повтора — е българският литературовед, който не винаги е запознат по-подробно с тази проблематика.

Друго обяснение предлага постсекуларната мисъл, която отваря към религиозното в полето на секуларното, като проблематизира и дефинира на ново и двете понятия. Оспорвайки утвърдените схващания за връзките между секуларизацията и модернизацията, тази традиция е едновременно дълбоко критична и „еретична“, защото действа чрез (минимално, но съществено) разместване на значението. Търси начин да се преодолеят двата основни модела на интерпретация на мястото на религията в следпросвещенския свят —

„изтласкване“ и „отнемане на собствеността“ (Хабермас, 2001/2002). Става дума за *профанация* в смисъла, в който употребява това понятие Джорджо Агамбен, т.е. като възвръщане към общо ползване на всичко, което е било изнесено в сферата на сакрума (Agamben, 2005). И затова тя не е анти-секуларна (*anti-secularist*), а интра-секуларни (*intra-secularist*), защото засяга начини на мислене и действие, които (трябва да) са светски (McLennan, 2010).

В полето на литературознанието това означава не толкова остро внимание към „неортодоксалните“ прояви на религиозното, колкото към новото му тълкуване — извън класическите модели на интерпретацията на религиозната традиция в литературния текст, като повторение или отричане. Търси се перформативността на литературата във връзка с религиозното по посока реафирмация извън догматическото³. Затова особен интерес предизвикват писателите, които се обръщат към въпросите на вярата не толкова видимо или еднозначно, а също така и онези, които прекрочват ограниченията на религиозните общности, в рамките на които живеят. Артикулацията на неочевидното се осъществява чрез ангажирането на религиозния идеен хоризонт. И така, постсекуларната нагласа в литературознанието се изразява не само чрез поставянето на нови изследователски въпроси, но и чрез съставянето на нови речници.

С въвеждането на православното богословие в интерпретацията на българската литература, книгата на Рикев, макар и да не се заявява това пряко, може да се види като пример за постсекуларна чувствителност. С цел обогатяване на прочита, изследователят използва религиозните понятия от православния културен кръг. Не само се отнася към традиционни богословски проблеми, но и използва богословски речник, дори предлага генетически богословски категории, за да концептуализира по-адекватно специфични литературни феномени във връзка с религиозния опит.

За особено сполучлив приемам избора на Рикев писателската стратегия на Далчев да се определи с понятието „постапофатизъм“,

3 Тук се позовавам на синтеза, предложен от полския литературовед Пиотр Богалецки (Bogalecki, 2020).

макар че явлението, което се има предвид, едва ли е специфично, т.е. понятието би могло да се отнесе към определен тип модерно изразяване на религиозното като цяло. Постапофатизмът в условията на модерността допуска дълбокия смисъл на отсъствието, противоречието, а дори и отрицанието. Това е важно твърдение и за българския литературовед, който обикновено се съсредоточава върху езикови, дори конвенционализирани прояви на религиозните традиции и в крайна сметка се оказва изправен пред опасността, за която пише и самият Далчев — „религиозното чувство“ да се отъждествява с естетическите употреби на „религиозните“ мотиви. Както посочва Риков, в българската култура и наука проблемите с религиозното в полето на литературата са свързани — да припомним — с модерния предразсъдък за светския и *затова* автономен характер на човешкото творчество.

Оказва се, че както в случая на Далчев, така и у Риков, предметът на размисъл е именно религиозното в светското. В този смисъл като *постсекуларен* се явява подходът и на двамата, а категорията „постапофатичен“ може да се отнася както към творчеството на първия, така и към анализа на втория. Все пак изследователят търси „това, което е скрито“ — анализира и интерпретира чрез формулата „това, което не е“. По този начин Риков определя например представата на поета за абсолюта въз основа на неговия критически очерк за Дебелянов.

Остава обаче впечатлението, че границите между мирогледните парадигми на твореца и неговия интерпретатор се размиват, дори ако приемем, че в светлината на поетическото *верую* на Далчев похватът на Риков се явява като отговор на желанието на поета читателят му сам да декодира смислите, съгласно личния си хоризонт на очакване. Друг е въпросът дали религиозното измерение в живота на Далчев е достатъчно основание за интерпретация от гледна точка на конструктите на православното богословие от ХХ век? Достатъчно ли е да приемем тези богословски конструкти като научно-изследователски прочити на определени християнски представи и мотиви, с които Далчев борави?

Повдигането на темата за криптохристиянството е действително важен момент в изследването на Риков. То задава и нова перспектива за размисъл за сложните съдби на други български творци след

1944 г., като позволява да се избегне клопката на традиционната представа за българския интелектуалец като религиозно индиферентен. Но тази тема изисква по-ясно дефиниране. Дори ако „това, което е скрито“ е отправната точка за книгата на Риков като цяло, то в някои случаи аргументацията трябва да се засили. Твърде оскъдно, например, се цитират интересуващите автора литературни произведения, а анализите му предполагат знание, което все пак не е общо. Доколкото литературоведът се опитва да изложи възможно най-широко православната гледна точка, често без по-задълбочен коментар остават някои изказвания, както на избраните богослови, така и самия Риков, което може да води към погрешни разбирания от страна на читателя. Мисля, че такъв е случаят с въпроса за познанието на Бога, както и възникващите в този контекст (при Далчев) идеи за „безобразността“ и идолатрията.

От друга страна Риков търси специфично в Далчевия прочит на християнското, като не го сравнява пряко с догматичната представа за религиозната вяра и нейния предмет, а го съпоставя с избрани елементи от доктрината. Признава, че идеите му за любовта или чудесното остават „извън догматически задължаващите дефиниции в римокатолическата и православната традиция“ (Риков, 2020, 233), но едновременно с това настоява поетът да бъде определен като точноправославен. Тази непоследователност би могла да се обясни с начина, по който Риков вижда и оценява българската религиозност, защото основният критерий тук не е участието в институционалния живот или миросгледната декларация, а практическото отношение към света и народа си. Тази позиция може да се чете или като поредното възплъщение на тезата за „социалната религия“ на българите на Георги Константинов⁴, или като опит за пренаписване на самото понятие и ново отваряне към индивидуалното и историческото.

Смея да твърдя, че в България от XX и XXI век човек, който признава, че не се ориентира в черковните празници, не участва редовно в богослужението и дори не е официализирал принадлежността си

4 Константинов оценява „християнството на българина“ като „позитивно, земно, фанатично“, но като основен критерий посочва народното и/или социалното (Константинов, 1927, 502).

към конкретна енория, по никакъв начин не може да бъде заклеймен като невярващ на основание на горните аргументи. Тази черта на националния живот носи редица езикови мъчнотии, доколкото в българския език понятия като *номинален християнин*, *кръстен/некръстен* (*не*)*вярващ*, (*не*)*практикуващ*, *въцърковен* и дори *невярващ православен* все още функционират без точни дефиниции (Риков, 2020, 97).

Риков усеща сериозна понятийната недостатъчност относно интересуващите го феномени, но дали тя е израз на спецификата на българската култура или следствие от предразсъдъците на българските учени. Тезата за криптохристиянството като отличителна черта на съвременните българи е колкото привлекателна, толкова и противоречива. Не е ясно дали става дума за ключово оперативно понятие или метафора *per analogiam*, макар че несъмнено Риков е наклонен към признаване на неочевидното.

Тази отвореност към индивидуалния опит в полето на религиозното, както и търсенето на смислите извън тясната рамка на догмата са характерни за постсекуларната чувствителност. Риков дооценява идиосинкратичното, но все пак не избягва темата на „правоверното“, първо, когато държи да се реабилитира Далчев по отношение на вероизповедната му принадлежност, второ — когато сочейки предполагаемите типично източноправославни елементи, абсолютизира богословските трудове на определени автори. Със сигурност постиженията на съвременните изследвания в областта на антропологията на религията, в които фокусът е насочен към живата вяра на индивида, т.е. начините, по които *той* вербализира и практикува връзката си с божеството — за сметка на въпросите за възможните (*не*)осъзнати (*не*)съответствия с официализираната доктрина — биха обогатили представената в изследването аргументация. Въпросът е как тази доктрина може да се дефинира, щом са абсолютизирани само догматическите изказвания. Проблемът за границите е и на линия „източноправославно — западнохристиянско“, и „ортодоксално — хетеродоксално“.

Тук постсекуларната чувствителност ще се изразява в отхвърлянето на т. нар. протестантски предразсъдък (*protestant bias*) (Asad, 1993), т.е. традиционната представа, че религиозността се определя

спрямо декларираната вяра и значенията, а не практиките и материалното измерение на личното изживяване на връзката с божеството, които имплицитно се разбират по посока магическо и/или еретическо. Фокусът върху доктриналната точност, схващана при това дискурсивно, се изразява и в налагането на специфичен речник и йерархия от теми и ценности в научните изследвания, както и отъждествяването на християнството с неговия западен вариант (в единствено число!). Така се маргинализира като не-модерно православие (v. Lubańska, Ładykowska, 2013). В този контекст постсекуларната чувствителност се изразява в подозрителността спрямо силните категоризации и противопоставяния, както и в сериозното отношение към „индивидуалните“ изяви на религиозността извън институционал(изира)ните конвенции.

Във връзка с литературата тази нагласа ми се струва особено важна, защото така можем да избегнем опресивния — и дълбоко подвеждащ — въпрос за правоверността: както на литературното произведение, така и на авторския мироглед. Макар че Риков осъзнава това, повдигайки проблема за етикетизирането в научния процес, коментира противоречията около „християнската поезия“ и използва множество число във връзка с „християнския мироглед“, то все пак не се позиционира достатъчно ясно. Обяснявам това обаче със силния полемичен дух на книгата.

Обръщайки се към колегията на българските литературоведи, Риков реабилитира не само творчеството на анализирания поет, но и литературния интерес към религиозното изобщо. Поетическото дело на Далчев се оценява като последователно и особено стойностно в идеен план, и оттук — важно за националния канон не само заради естетическите си решения, но и поради дълбокия си християнски потенциал. Но както историята на рецепцията потвърждава проблема на българските литературни критици със сферата на религиозното и най-вече християнското в полето на родното, така и книгата на Риков носи определени следи от тази обвързаност. Като такива приемам предразсъдъците, които тя споделя по отношение на християнската доктрина, особено разликите между източното и западното християнство, а така и неяснотите, дори недоразуменията около използвания богословски речник.

Несъмнено Риков доказва легитимността на изследователския (си) опит да се анализира религиозното, както и показва, че християнското в българската култура (или културен канон) съществува, макар и в не толкова изразителна или конвенционална форма. Съгласно този прочит то действително е *скрито* и се нуждае от компетентен читател както в естетически, така и богословски план, за да бъде оценено, иначе то се вижда „или като недостатъчно религиозно, или като недостатъчно оригинално“ (Риков, 2020, 284). От друга страна обаче българският литературовед функционализира творчеството на Далчев за нуждите на положителния образ на собствената национална култура.

Макар че Риков разобличава недоразуменията и предразсъдъците на българските критици, като ги отхвърля като неоснователни *по принцип*, все пак отговаря именно на тях и именно в тяхното поле ситуира своя прочит, като подчертава оригиналното, не-църковното, не-догматичното измерение на Далчевото творчество. Изглежда, че тук решителен критерий е светското, *a ne* автентичното.

Риков реабилитира Далчев именно като поет, който намира начин да изрази религиозното (си) в полето на светското, т.е. със спазване на модерната йерархия на ценностите. Същото се отнася и към въпроса за българската религиозност. Намекът е, че тя е скрита, не-конвенционална, не-стандартна, не-чиста, което е следствие от това, че е обвързана със светското. Ако е така, тогава се получава нов интелектуален конструкт, компенсаторен в същността си, който е възплъщение на стария предразсъдък, само че с положителен знак. Ако е така, символичното надмощие на връзката между представите на националния елит и религиозното в рамките на българския опит на модерността отново се потвърждава.

Със сигурност книгата на Риков предлага особено важно изследване, което дори с противоречията си носи сериозен херменевтичен потенциал. Засяга и общи въпроси — не само за символното насилие на научните традиции и утвърдените понятия, но и за легитимността на интерпретациите на мирогледа, т.е. за границите между обекта и субекта на изследователския опит. Струва ми се, че в контекста на религиозното тези въпроси получават нов живот именно благодарение на постсекуларната чувствителност. Ако приемем

формулата „защото е на скрито“ в тази светлина, проучването на неволите на българската култура във връзка с религиозното се оказва твърде плодотворно. Ако приемем формулата „защото е на скрито“ като метафора, която се отнася към самосъзнанието на българския интелектуален елит, призивът към преразглеждане на научните стереотипи е съвсем основателен.

И така, поетическото *верую* на Далчев се явява особено показателно: то задава и реализира идеята за поливалентността от страна на автора, но и ангажираността от страна на читателя, а при това дава насоки и на изследователя. Първо, религиозното трябва да бъде схващано *извън* очакванията и конвенциите, т.е. в интерпретациите е нужно да се избягва както идолатрията, така и иконоклазмът. Второ, религиозното се проявява в светското, т.е. в конкретния свят, предмет или опит. Струва ми се, че тези две твърдения по същество са *постсекуларни* и като такива могат да се ангажират в търсене на отговор на въпроса, който поставя и самият Риков: „по какъв начин българската интелигенция от началото на века мисли религиозната сфера?“ (Риков, 2020, 38). Въпрос, който по същество е коментар към цитираното от изследователя наблюдение на Симеонова-Конах: „много рядко богословската или философската мисъл в България търсят литературна форма за изразяване... Българската мисъл и художествената ѝ реализация в повечето случаи са социологизирани и политизирани и имат такъв отзвук в обществото“ (Симеонова-Конах, 1999, 192; Риков, 2020, 25).

Предвид всичко казано дотук, книгата на Риков е препоръчителна за всеки изследовател на българската литература и култура. Потопена в спецификата на българската модерност, тя не само предизвиква реакции, но и отваря перспективи — за българското литературознание и не само, а освен всичко — възвръща на литературно творчество правото (ако не и привилегията) да извършва „богословски бягства от богословието“⁵.

5 По израза на полския философ Адам Липшиц (Lipszyc, 2012, 36).

Литература

- Делчев, Б. (1986). *Среци и разговори с Атанас Далчев*. „Литературна мисъл“ 3, с. 144–161.
- Джевиецка, Е. (2018). *Християнски мислител или нихилист? За мирогледните дистинкции в българското литературознание*. В: Емилиян Станев. *Традиция и модерност*. Ред. Н. Димитров, А. Велкова-Гайдаржиева, М. Ангелова. Велико Търново: ДАР-РХ, с. 2–17.
- Константинов, Г. (1927). *Религиозен дух и образ на Исуса в българската литература*. „Българска мисъл“ 7–8, с. 494–508.
- Рижев, К. (2020). *Защото е на скрито... Християнският светоглед в творчеството на Атанас Далчев*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Симеонова-Конах, Г. (1999). *Поетът и лилията. Християнски идеи в творчеството на Николай Лилиев*. София: Анго бой.
- Хабермас, Ю. (2001/2002). *Да вярваш и да знаеш*. Прев. М. Венедикова. „Демократически преглед“ 48, с. 101–106.
- Шват-Гълъбова, Г. (2010). *Haeresis bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- [Delčev, B. (1986). *Sreši i razgovori s Atanas Dalčev*. „Literaturna misl“ 3, s. 144–161.
- Drzewiecka, E. (2018). *Hristiânski mislitel ili nihilist? Za miroglednite distinkcii v b"lgarskoto literaturoznanie*. V: Emiliân Stanev. *Tradiçiã i modernost*. Red. N. Dimitrov, A. Velkova-Gajdaržieva, M. Angelova. Veliko T"rnovo: DAR-RH, s. 2–17.
- Konstantinov, G. (1927). *Religiozen duh i obraz na Isusa v b"lgarskata literatura*. „B"lgarska misl“ 7–8, s. 494–508.
- Rihev, K. (2020). *Zašto e na skrito... Hristiânskiât svetogled v tvorčestvoto na Atanas Dalčev*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Simeonova-Konah, G. (1999). *Poet"t i liliãta. Hristiânski idei v tvorčestvoto na Nikolaj Liliiev*. Sofiã: Ango boj.
- Habermas, Ū. (2001/2002). *Da vãrvaš i da znaeš*. Prev. M. Venedikova. „Demokratičeski pregled“ 48, s. 101–106.
- Švat-G"l"bova, G. (2010). *Haeresis bulgarica v b"lgarskoto kulturno s"znanie na XIX i XX vek*. Sofiã: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Agamben, G. (2005). *Elogio della profanazione*. B: G. Agamben. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, с. 83–106.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bogalecki, P. (2020). *Pokorne przede(stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich*. B: *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*. Ред. Т. Garbol, Ł. Tischner. Kraków: WUJ, с. 511–555.
- Drzewiecka, E. (2018). *Reception of the Bible in Modern Bulgarian Culture: The (Post)Secular and the National*. B: *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*. Ред. D. Sosnowska, E. Drzewiecka. Warszawa: WUW, с. 144–164. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323537175.pp.144-164>

- Lipszyc, A. (2012). *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*. Kraków: Universitas.
- Lubańska, M., Ładykowska, A. (2013). *Prawosławie — „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*. „Lud” 97, c. 195–219.
- McLennan, G. (2010). *The Postsecular Turn*. „Theory, Culture, Society” 4, c. 3–20. <https://doi.org/10.1177/0263276410372239>

- **EWELINA DRZEWIECKA**—holds a PhD in cultural studies and MA in theology; assistant professor at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences; associate professor at the Cyrillo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences. Author of the books: *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (The Death of Judas in Bible and Christian Tradition, 2012), *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej: Studium przypadku* (The Heresy of Judas in (Post)Modern Culture. A Case Study, 2016), *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* (Jubilee and Modern. The Cyrillo-Methodian Narrative during Socialism in Bulgaria, 2020), and *Leksykon tradycji bułgarskiej* (The Lexicon of Bulgarian Tradition, co-authored, 2011). Her research interests include: Bulgarian culture, Judeo-Christian tradition, history of ideas, the relationship between religion and Modernity, postsecularism.