

Въпросът за *conditio bulgarica* в контекста на богомилския мит

Гражина Шват-Гълъбова
(Варшава)

Издадената през 1998 г. книга на Вл. Зарев *Поп Богомил и свършенството на страха* представлява един от най-нашумелите през последното десетилетие литературни опити за преоценка на гностическата богомилска традиция – една от най-големите загадки на българската история. Богомилството се появява в България през X в. и просъществува чак до турското робство като алтернативна по отношение на християнството светогледна система, успяла да завладее народното въображение в течение на повече от четири столетия. За създател на този неоманехейски гностицизъм се смята поп Богомил, чието учение не се е съхранило в писмена форма. Основен източник на сведения за българското богомилство остават религиозните полемични текстове, писани от хора, настроени враждебно към ереста¹, а също и народните апокрифи². Въпреки оскъдните локални извори от времето на българското национално Възраждане богомилството вдъхновява българските историци и писатели. За значимостта на проблема може да свидетелства фактът, че богомилската традиция, считана за прекъсната през XV в., продължава да оплодотворява индивидуалното и общественото въображение и се актуализира най-често като обект на митотворчески процедури³. Тя доставя материал за митологизирания исторически и философски фон на всички онези, които желаят да създадат един портрет на българина, опозиционен спрямо образа, утвърдил се в периода на националното Възраждане. На стереотипа на „православния“ патриот, фалшифициращ според тях истината за духовността на българина, те противопоставят антистереотипа на вечния еретик, праотеца на Европа на религиозните реформи, на рационализма, просветения хуманизъм, а напоследък и на съвременната синкретична духовност на Ню ейдж. Носейки символичен заряд, способен да модифицира значенията според променящия се културен кон-

¹ Тук преди всичко би трябвало да споменем *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма (ок. 969 г.) и *Синодик на цар Борил* (1211 г.).

² Вж. Иванов, Й. *Богомилски книги и легенди*. София, 1925.

³ Вж. Szwat-Gylybowa, G. *Bułgarscy „Czciociele Całunu“*. – *Pamiętnik Słowiański* LII, 2002, 3–19.

текст, богомилството (разбирано аисторически, като маркирано с изменчивост на значенията място на колективната памет), като че ли изпълнява културотворческа функция, която от края на XIX в. повече или по-малко прикрито придобива все по-голяма значимост. В този контекст е неочевидна значимостта на поставяния във всяка историческа епоха въпрос за формата на недостатъчно познатата впрочем богомилска парадигма. Защото той се свързва с въпроса за *contitio bulgarica*, за ценостната система, формирала неговия *морален хоризонт*⁴, представляващ условие за интегралността на всеки човек като личност и едновременно с това определящ колективната идентичност. Този въпрос – поради очевидни причини – не може да получи засега задоволителен отговор, но открива широко поле за най-различни спекулации, защото съвпада с посоката на размишленията, особено популярни в последните десетилетия сред френските изследвачи на катаризма, стремящи се да реинтерпретират европейските гностически традиции и тяхното място в историята на мантилитета на европейците⁵. В този смисъл Вл. Зарев може би възнамерява да се включи в една надхвърляща локалните рамки дискусия, излизаща извън проблемите на малката култура, която в определен исторически момент се е поддала на манихейското изкушение.

Зарев прави герой на своята книга създателя на неогностицизма, поп Богомил – най-енигматичната фигура в българската история. Историческите предания дават твърде малко данни за самия него; посочват името му, мястото, където е роден и където е действал; някои народни легенди споменават и мястото, където е погребан. Давайки по този начин на изследвача оскъдна материална база, те с нищо не ограничават въображението на фантастите, възбуждано от общественото чувство, че ересиархът спада към най-изтъкнатите българи, чието влияние върху хода на историческите събития е неочевидно⁶. Сблъсквайки се със загадката на мита, породен от каприза на общественото въображение, Зарев предприема трудоемък опит да го деконструира „из корен“. Пред очите на читателя той създава собствени псевдомитове, за да покаже хипотетичните механизми на потенциално възможните в миналото мистификации.

Книгата се състои от четири части. Макар и всеки от текстовете да е озаглавен „Житие на поп Богомил...“, житийният модел не се използва в тях. Първите три разказа са оформени като изповеден преглед на събитията от 957 г., посочена като година на смъртта на ересиарха (в действителност тази дата не е известна на историците). Фабулата на тези текстове е изградена около фиктивни събития, които имат известна опора в

⁴ Употребявам този термин в значението, дадено му от Ч. Тейлър; вж. Taylor, Ch. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press. London, 1991 (цитирано според полския превод: Taylor, Ch. *Źródła współczesnej tożsamości*. – In: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Warszawa–Kraków, 1995, s. 14).

⁵ Вж. напр. Duvernoy, J. *La religion des cathares*. Toulouse, 1999.

⁶ Издаденият през 1997 г. с София речник на стоте най-влиятелни личности в българската история класира поп Богомил на високото 17 място; вж. Пантев, А., Гаврилов, Б. *100-те най-влиятелни българи в нашата история*. София, 1997, 65–67.

народните легенди, свързващи дейността на поп Богомил с околностите на Ловеч и на с. Горно Павликени⁷. Според тях поп Богомил е бил убит от своите противници и погребан в местността Каменище. Актуализирайки народното предание, Вл. Зарев, по образеца на У. Еко, коварно използва сензационно-криминалната конвенция с цел всеки от текстовете да може да представлява – според изискванията на жанра – напълно самостоятелна цялост. Всеки път убиецът на Богомил е различен, причинно-следствените връзки се променят в зависимост от излизацията постепенно най-вече психологически портрет на жертвата и престъпника. Всеки път историята на живота и смъртта на Богомил става илюстрация на митотворчеството, на което е подложена харизматичната личност, често противно на собствените намерения. Различен е последният от тези текстове, представен като създадена през 1327 г.⁸ творба на монаха Никола от Конкорето. Тя представя историята на диренията, извършвани от откриващия своята духовна идентичност потомък на катарите от трите „стари“ *Жития на поп Богомил*, в недостъпния лабиринт на манастирската библиотека някъде из Алпите на Южна Франция. Това последно „житие“, представляващо иронична парафраза на романа на У. Еко *Името на розата*, изпълнява в текста особена функция: актуализира дискурса, въвеждайки контекста на постмодерното време.

Първите три малки романа – ще ми се да ги нарека „малки повествования“, дават представа за гностичната система на поп Богомил и обслужват създаването на неговите портрети. Разказвачите са свидетели на описваните събития, принадлежащи към най-тесния кръг на ересиарха. Обединява ги амбицията да свидетелстват, да напишат само една достоверна история на живота на поп Богомил. Между тези текстове няма по-дълбоки различия по отношение на вербалното излагане на учението на богомилския Учител. Приемайки материалния свят за творение на Сатаната, а човешкото тяло – за затвор на душата, Богомил проповядва презрение към земния свят, виждайки в смъртта момент на освобождаване, на връщане на душата към праизвора на истинското трансцендентно Добро. Отхвърлянето на страха от смъртта, както и на всичко, което произтича от привързаността към земния живот, а следователно и на прокреацията и сексуализма, строгият аскетизъм и пасивната нагласа спрямо света трябва да бъдат своеобразна ефикасна преграда срещу изкушенията на Сатаната, владеещ сферата на човешките нагони. Затова пътят към самоспасението трябва да минава през несъпротивляването на злото, идващо отвън. Защото според Богомил всяка жизнена активност, пък била тя и вършенето на добро, в действителност служи на Сатаната:

⁷ Вж. Ангелов, Д. *Богомилството в България*. София, 1969, с. 151.

⁸ Многозначителната дата отправя към времето на събитията, представени в романа на У. Еко *Името на розата*.

Каквото и да сторим на тази земя, дори добро, ние само умножаваме величието на Злото, позволяваме на Злото да се приспособява и да се усъвършенства. [...] С благополучието и красотата Сатанаил ни подмамва, както ни подмамва с блясъка на златото и с богатството. Красотата и благополучието са лъжа, защото никога не са истински нетленни. Щом са свързани с вещественото и произхождат от него, те по нищо не се отличават от грозотата и душемразието. В красотата е вложено сиянието на Сатанаил, умението да ни оплита. Но властта на прекрасното също е дяволска и ни води към Геената огнена.⁹

Всяко усилие да поправим грешния свят, да го направим по-благоразумен и справедлив, е също напън и умисъл на Сатаната.[...] Затова не се съпротивлявай на злото, просто го разбирай. Ако се бориш срещу Злото, ти само го уголемяваш и усъвършенстваш. [...] Сатанаил е сила, Бог е значение, Той осмисля Злото, единствено с помощта на Злото Той движи мирозданието, променя го и го принуждава да съществува... така постига доброто, реда, хармонията и пълнотата на своята истина.¹⁰

Това безкомпромисно обръщане на Христовия принцип за побеждаване на злото с добро и дори премахването на всякаква разлика между доброто и злото в земния свят модифицира *моралния хоризонт* на богомилския гностик по особен начин. Лишавайки го както от юдеохристиянското чувство за вина, така и от чувството за отговорност за вземаните решения (предварително вписани в сатанинския план за управляване на света), го освобождава от усилието да се стреми към морално съвършенство. В света, където се води космическа битка между „бездейното Добро“ и „креативното Зло“, всички ценности се релативизират, а човекът като същество, омотано в материя, е осъден да върши зло. Защото болезненият страх от смъртта го тласка към индивидуализирани форми на активност, отъждествявана с греха.

Сатаната е вашето минало и сетното ви бъдеще, той ви прави зависими от различието и от щенията ви, той е сложността.¹¹

Следователно в интерпретацията на Зарев антропологията на поп Богомил определя човека като същество, детерминирано от сатанинския инстинкт за живот и свързания с това копнеж по индивидуален успех. Възхвалявайки смъртта обаче, Богомил не сочи самоубийството като път за освобождаване от робството на материята. Последница от приемането на неговото учение трябва да бъде отказа от живот посредством крайна пасивност, избягването на съществуването – т. е. нагласи, диаметрално различни от изискваните според юдеохристиянската традиция, където се приема, че екзистенциалният страх има онтологи-

⁹ Зарев, Вл. *Поп Богомил и съвършенството на страха*. София, 1998, с. 44.

¹⁰ Пак там, с. 65.

¹¹ Пак там, с. 177.

чен характер и не може да бъде ликвидиран, а „трябва да бъде включен в пространството на храбростта на съществуването“¹². Интерпретацията на Зарев на богомилската концепция за духовен живот като че ли експонира терапевтичните функции на гностицизма, който се представя като неуспешен опит за „опитомяване“ на екзистенциалния страх, водещ до невротичната нагласа на презрение към живота и към човека като личност.

Героите на Зарев, които са и мистифицираните автори на житията, осъзнават собствената си сатанинска увреденост. Зарев прави от тях символични образи. Прокаженият Стан, носещ физическия порок на позорното познание, е олицетворение на греха и смъртта. Лишеният от Памет Матей е човек без идентичност, модифициращ своя *морален хоризонт* според очакванията на околните, вътрешно дезинтегриран. И най-сетне – Григорий, който се е върнал към светското си име Емилиан – е бягащ от истината за себе си сатир в монашеско расо. Разказвачите са свързани чрез миналото; всеки от тях, като бивш слуга на църквата, е отстъпник, всеки от тях, поддал се на очарованието на богомилското неоманихейство, носи в сърцето си съмнение и предателство, запазва способността си за поредната конверсия. В света на Зарев това „предателство на духовните лица“ приема специфичния облик на „творческо предателство“. Всеки от авторите на първите три житията разбира собственото си творение като акт на предателство спрямо действителността, която иска да увековечи. Това е следствие от възприемането на самия творчески процес като греховно подражание на Бога, подражание на заразен с демоничен белег индивидуализъм:

Вече зная, че написаното слово ни е дадено, за да надмогнем страха си от смъртта, за да продължим и след себе си тук на земята. Прозрението на моя Учител е истина. Докато бях здрав [...] аз се стремях към чуждите думи, шепотът на познанието ме объркваше и ме увличаше. Щом усетих заразата [...] то у мен набъбна сатанинският копнеж да записвам [...] да се прелея в словесен ручей и изтичане, за да постигна безсмъртие [...] Изкушението ежедневно ме изпълва с щастие, с почти физическа наслада и като властвам над смъртта и над отминалото, аз се съизмервам с моя Учител, превръщам себе си в негова съдба и продължение.[...] И аз се питам, ще спася ли или ще предам моя Благодетел, ще го възвися ли с думите или ще го убия, светлина ли са моите думи, или камъни, хвърлени по кръста му?¹³

¹² Tillich, P. *The Courage to Be*. Yale University Press, 1977 (цитирано според полския превод: Tillich, P. *Lęk patologiczny, żywotność i odwaga*. – In: *Psychologia wierzeń religijnych*. Oprac. K. Jankowski. Warszawa, 1990, 279–280).

¹³ Зарев, Вл. Цит. съч., с. 68.

„Що е словото?“ Докато размишлявах върху житието на моя Учител, аз вярвах, че оставам неговото Учение в памет, че щом с думите не можеш да нараниш или да убиеш, те са светлина. Сега вече зная, че записаното слово е преди всичко власт. Като съхранява завинаги нещата, то подрежда битието в неговите дела и така властва и над извършеното, и над забравата, и над незапочнатото. [...] Вече зная – без думи животът не може да се задържи. А в словото се събират властта на Бога и властта на Сатаната, защото то винаги се записва от двамата!¹⁴

Записаното слово е Умът. То е повече от грях, то, коварното, грях в греха, защото в него съзидавам и запомням живот. [...] Като се съизмервам в подражанието с Бог, аз се сближавам и служа на Сатаната. И с болка проумях, че откакто се захванах да записвам, аз съм обладан от Злото, понеже записаното слово е нашият страх от смъртта. [...] Нали моята памет отне свободата на Учителя и го облече в затвор?¹⁵

Съзнанието за собствената индивидуалност, за обременеността от греха и чувството за вина водят до това, че разказвачите оставят текстове, които не претендират за обективизъм, а са „самооборващи се“ разкази. Защото субективната истина на всеки от тях е съзнателно отстъпление от истината.

В този свят на привидности, където всичко е фикция, където трудно можем да отделим потапянето в свръхестествената действителност от мистификацията, където чудото се проявява редом с привидните чудеса и магьоснически номера, се появяват инвариантни секвенции от събития, известни *общии места*, които в представения свят на Зарев придобиват особеностите на междутекстова или надтекстова истина, а същевременно имат малко общо с извънлитературната действителност, разбрана като историческа истина.

И макар културният произход на тези изкуствено създадени *общии места* да е различен, те се подреждат в семантични секвенции, сплетени в един невъзможен за развързване възел. Представеният свят е изтъкан от архетипове и символи, експлоатирани от векове от гностичната литература (вечното дърво, жената – възплъщение на София, философският камък, еликсирът на живота, метемпсихозата), от митологеми на националната култура (съперничеството на Богомил и на св. Иван Рилски за властта над душите), от библейски и апокрифни мотиви (св. Георги, извеждащ като Орфей жената от царството на смъртта), от народни легенди (неестествената смърт на Богомил, грамадата), от литературни мотиви (манастирската библиотека-лабиринт, сюжетните нишки и образи от *Името на розата* на У. Еко, мотивът за Одисей под знака на Дж. Джойс). Различните конфигурации на тези елементи, обусловени от светогледа на разказвачите, създават заедно алтернативни психологически

¹⁴ Пак там, 148–149.

¹⁵ Пак там, с. 228.

портрети на Учителя на новия гностицизъм и придават на разказите индивидуален отпечатък. Отделните разкази са едновременно защита и обвинение на Богомил, негово обожествяване и развенчаване. Удивляващите с култа към грозното и граничещи с порнографска дословност описания на деянията на ересиарха изграждат образа на Учителя волунтарист, освободен от всякакви задръжки лицемер, затънал в дионисиевската стихия (разказът на Стан Прокажения), безумец, обсебен от инстинкта да убива в името на космическия ред (разказът на Матей Безпамятния) или най-сетне – способния на алтруизъм мъдрец, който се отрича от собственото си учение, виждайки неговите негативни последици за хората (разказът на монаха Григорий). Въпреки противоречивите оценки, разтварящи се в морето от символи и многопосочни релации, разказите си приличат по отношение на едно нещо: Богомил е многоизмерна и многозначна личност, пристрастен към демонстриращите красноречие спорове благороден резоньор и безмилостен манипулатор, презиращ хората, достоверен посредник между хората и свръхестествен свят и едновременно с това – лишен от скрупули измамник. Чужди са му каквито и да било задръжки. Като актьор от режисиран от самия него спектакъл той се представя за Еманация на Христос. Обаче вместо да Му подражава, той го пародизира. Така например, Тайната вечеря се оказва половинчата поради липсата на вино, влизането на осле в Преслав–Йерусалим става без възторжените възгласи на тълпата. След срещата с цар Петър–Пилат Богомил излиза цял-целеничък, тъй като молитвата му към Сатаната, представляваща парафраза на молитвата на Исус в Гетсиманската градина, е чута:

О, Сатанаиле, който властваш над зримия свят, ти, който разполагаш със съдбата ни тук, както Бог разполага с душата ни в безвремието, ти всемогъщ и коварен, чудовище в тъмата на ума ни, ти, който пораждаш всичко, за да си го вземеш чрез смъртта, приеми ме, изчадие, обърни ме в опустошителната си любов, напреди своята отвратителност и се вслушай в молбата ми... ако е възможно, нека ме отмине тая чаша!¹⁶

Така акумулираните черти правят от Заревия Богомил един образ, който може да бъде разпознат като архетипен трикстер¹⁷, сроден типологично с алхимичната фигура на Меркурий–Хермес, митичния баща на гностицизма, отъждествяван често с египетския Хермес Трисмегистос, носител на езотеричното знание¹⁸. Той претърпява много метамор-

¹⁶ Пак там, с. 33.

¹⁷ Eliade, M. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris, 1976; Davis, E. *TechGnosis* New York 1998 (цитирано според полския превод: Davis, E. *Trikster na rozdwoiach*. – In: *ALBO albo. Problemy psychologii i kultury. Trikster*. Warszawa, 2000, 45–58).

¹⁸ Вж. напр. Jonas, H. *The gnostic religion* Boston, 1958 (цитирано според полския превод: Jonas, H. *Religia gnozy*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków, 1994, s. 57).

фози – пратеник на боговете и хората, артист, маг, търговец и крадец, душеводник в мистериите и измамник.¹⁹ Обаче, както пише Ерик Дейвис „не трябва да смесваме бандитизма на Хермес с присвояването на блага, опиращо се на грубата сила. Това е информационен измамник, който действа и хитро и тайно [...] хакер, шпионин, майстор на интелекта.“²⁰ Би трябвало да добавим – познавач на хората, на техните (използвайки терминологията на Юнг) сенчести зони, скрити мотивации и подбуди. Оттук и удивително добрата реакция на Богомил в словесните двубои с цар Петър и с християнския анахорет – св. Иван Рилски. Макар и в действителност тези диспути никога да не са се състояли, Зарев развива на литературна почва сюжети, известни на българската философия на историята, и особено – експонираните в есето на П. Мутафчиев *Поп Богомил и свети Иван Рилски* (1934)²¹, като борба за властта над душите на две личности в еднаква степен отговорни (според мнението на историка) за националния нихилизъм на българите. Представяйки света от гледна точка на гностицизма, Зарев започва полемика с християнската визия за светостта, като при това профанизира култовата фигура на българското православие. Участващият в диспута със св. Иван Рилски поп Богомил проявява качествата на оратор, който не признава никакви морални бариери и с желязна последователност подлага на съмнение светостта на своя опонент като засадената му от Сатанаил автоилюзия. Надсмивайки се на начина на разсъждение на св. Иван, Богомил демонстрира голямата си сила на убеждение; разобличителната ефективност на езика на гностицизма според него трябва да бъде най-доброто свидетелство за превъзходството на манихейската парадигма над християнската. Това кореспондира с житейския им опит, документиран от разказвачите на Зарев, които със сетивата си усещат „демоничната“ природа на рилския отшелник. Те го възприемат като човек, носещ физическия отпечатък на вътрешен дефект и напomniaщ безформен хомункулус:

Приличаше на зародиш, безформен и мъдър, на цялото несвършване, на вечното пораждане. Нямаше лице или лицето му беше времето. Светецът се раждаше пред очите ми [...] изплъзваше се от утробата на деня.²²

¹⁹ Хермес първоначално е бил почитан като крайпътна купчинка камъни, изгълняваща в миналото функциите на пътеуказател. Зарев, стремейки се към една своеобразна дословност на своето послание, преплита митичните сюжетни нишки и свързва образа на Богомил с възникването на каменна могила, която в представения свят става обект на култ, а в последното *Житие* се оказва цел на поклонническото странстване на героя-разказвач.

²⁰ Davis, E. *TechGnosis*. New York, 1998 (цитирано според полския превод: Davis, E. *TechGnoza*. Poznań, 2002, s. 26).

²¹ Вж. Философски преглед, IV, 134, № 2.

²² Зарев, Вл. Цит. съч., с. 58.

Другаде – отблъскващ старец, който, виждайки собственото си отражение в огледалото, умира като змей, и става по този начин жертва на самопознанието:

Чудотворецът беше толкова стар, че нямаше възраст, половината му коса бе опадала от келя [...] Ала най-интересни бяха очите му, кривогледи, разкрячени и загубили цвета си, те обемаха целия свят, събираха го и по неведом начин го примиряваха [...] Той виждаше реда и хаоса едновременно [...] ²³

Или най-сетне – боец, притежаващ атрибутите на демона:

Пред пещерата седеше мъж с къrpено расо, беше бос, ходилата и пръстите на краката му бяха обрасли в мазоли. Черните му очи ни пронизаха, смолистите му коси изглеждаха сплъстени, катранена брада засенчваше лицето му, от което се излъчваше търпение и война [...] На челото му личеше спомен от лоша рана, ала най-чудни бяха очите му, от техния мрак извираше светлина, а небесната светлина се превръщаше в мрак. ²⁴

Въпреки симетрията между манихейската интерпретация на света и неговото изпитване от героите, подготвеността на Богомил в областта на социотехниката се оказва недостатъчна, за да може триумфът на неговото учение да бъде окончателен. Защото в последното от *Житията* той капитулира пред Сатаната, чието олицетворение в текста е Иван Рилски. Поддава се на шантажа. Повлиян от внушението на Иван и на пророческия сън и ръководейки се от съчувствието си към хората, той се отрича от собственото си учение, за да предпази българите от последиците на проповядвания от самия него пасивност, който води до последователно осъществявано подчинение на злото, т. е. до пасивност по отношение на предричаното от ясновидеца турско нашествие. Такава трябва да бъде цената, с която се заплаща обръщането на хода на историческите събития:

Прав е оня светец от Рила, словото, което посях, разяжда и отслабва българската плът. Пред вас, верни, и пред Бога, отказвам се от изреченото Слово, прибирам всичките си думи в мен... [...] смирете се пред Злото и зримия свят, останете във властта на Сатаната и на кесаря. Последното ви заклевам, не пораждайте слово, раждайте сила и здрави деца. ²⁵

Това отпращане към отдалечената с няколко века катастрофа, известна на читателя като факт от извънлитературната действителност, предварително позволява на запознаващия се с текста да оцени безре-

²³ Пак там, с. 128.

²⁴ Пак там, с. 204.

²⁵ Пак там, с. 224.

зултатността на тази жертва. Пред всемогъществото на Сатаната опитът на Богомил се оказва недостатъчен, за да предотврати турското робство. Защото палачите на Богомил, които са и негови последователи, не спазват заветите на Учителя, продължавайки да проповядват неговото учение. Техните действия парадоксално потвърждават основателността на Богомиловата теза, че всяка земна активност служи на злото. Веднъж посято, словото сякаш живее собствен живот, допринасяйки за създаването на един свят на хаоса и деструкцията на всички ценности.

Този разнотон между учението и увековечените в *Житията* образи на поп Богомил, забелязва в последната част на книгата и нейният разказвач – Никола от Конкорцецо:

[...] светецът беше един, все този неопознаваем от думите Богомил, събитията се повтаряха, но, сравнени помежду си, те си противоречаха, размиваха се и най-странното – взаимно се разрушаваха. Всичко съвпаднаше, ала за да опровергае и изличи предишното. [...] Изведнъж проумях, че този неподражаем и саморазпадащ се в думите светец никога не е съществувал, че като е бил, той е оставил след себе си вяра, слово и празнина. Тогава със сладостна възхита се досетих, че аз съм Богомил, че просто няколко века съм спал и трябваше да изпепеля времето, за да се събудя.²⁶

Признавайки капитулацията на разума пред парадоксите на историческото наследство, Никола се обръща към гностицизма. Повлиян от мистичните преживявания, той оценява досегашното си съществуване като своего рода сън, а току-що откритите ръкописи стават материално свидетелство за правилността на избрания път, своеобразна инструкция за пробудилата се от съня душа. Така Никола олицетворява в света на Зарев класическата лична парадигма на гностика²⁷, обаче и тя е подложена на съмнение. Разпознавайки себе си като възплъщение на поп Богомил, Никола се изправя пред една истинска загадка на битието. Неговото сравняване със странстването на Одисей пътуване на Балканите би трябвало да бъде пътешествие към новооткритата идентичност, към автентизма на съществуването. В края на пътуването гарант за правилността на избрания път се оказва очакваният пристигането на Богомил Стан Прокажения. Обаче страхът от пълнотата на познанието (чийто символ е Прокажения), води до това, че Никола/ Богомил бяга от по-нататъшното посещаване, избирайки преекзистенцията на приспаната душа на агностика. Парадоксално това е и връщане към първичната идентичност на скептика, осъден да блуждае в света на аксиологичната пустош:

Името ми беше Никола, Никола от Конкорцецо, бях бенедиктински монах.²⁸

²⁶ Пак там, с. 332.

²⁷ Вж. Jonas, H. *The gnostic religion*. Boston, 1958 (Op. cit., 69–113).

²⁸ Зарев, Вл. Цит. съч., с. 340.

Сега в света на Зарев на подплатена с ирония деструкция е подложен митът за метемпсихозата на душата на Богомил, конструиран във всяко от *Житията* и достигащ върха си в последното от тях. Той се оказва поредната форма на фикция, подобно на религията и гностицизма, които представляват своеобразна игра, чиито правила са истински само в собствените си граници.

Зарев обаче не се задоволява с банализираната днес диагноза на вътрешно пропукване на българската култура, на раздвояването ѝ между две нехомогенни светогледни парадигми, което води до безплодно лутане в света на празните знаци. Зарев предприема опит да изпълни тази празнота. В *post scriptum*-а към *Житията*, привидно написан от един инквизитор от XVII в., научаваме за по-нататъшната съдба на „средновековните ръкописи“. За католическия духовник те остават източник на деморализация, на зараза за човешките умове. Най-добър пример за това се оказва Джордано Бруно – проницателен читател на *Жития* на Богомил (а може би и поредното му превъплъщение), след векове поемащ интелектуалното наследство на ересиарха:

[...] абатът на манастира „Свети Доминик“ ми изпрати тези скверни и богохулни „Четири жития“ за някой си източен ересиарх. Този трижди прокълнат Богомил си позволява да твърди, че Земята се върти около Слънцето и посяга върху божествената и ненакърнима хармония за движението на небесните тела, показана ни тъй изящно в сферата на Птолемей. Когато прелистих жалките жития, то аз разбрах, че те не са били забравени в библиотеката на манастира „Свети Доминик“, че клетникът Джордано ги е изровил и прочел в младостта си, следователно е бил отровен и обезумял в душата си.²⁹

Правейки от Богомил автор на хелиоцентричната теория, Зарев се обръща към банализираните в българската традиция митологизации на бащата на гностицизма като предтеча на съвременната наука. Реконструкцията на връзките на Дж. Бруно с мисълта на българския ересиарх трябва да обслужва създаването на легенда за българските корени на нова Европа³⁰. Богомилската традиция е реабилитирана като носителка на трайни идеи, разбуждащи от векове интелектуалната активност на европейците. Едновременно с това тя е подложена на съмнение като елемент от „сатанинската“ стратегия за управление на света, в която човекът се оказва само пионка върху шахматната дъска. Неговият живот е безкраен рецидив на душата, осъдена да се лута мъчително по света, където отделните светогледни системи взаимно се понасят, отнемайки на човека чувството за *sacrum*, вярата в абсолютните ценности.

²⁹ Пак там, с. 341.

³⁰ Szwat-Gylybowa, G. Op. cit., 12–13.

Възхищението от абсурда, от подплатения с ирония трагизъм, от безсмислицата и парадокса – всичко това у Зарев е израз на цивилизационната загуба на ориентация, на загубата на моралния хоризонт, необходим за формирането на чувството за идентичност на човека, който, изправен пред необходимостта да избира светогледна опция, е изпаднал в една ситуация на липсата на компетентност, водеща до вътрешен разбой. Моралният хоризонт се очертава индивидуално от всеки отделен човек в процеса на социализиране и по отношение на абсолютните ценности, които са решаващи за идентичността на човека в още по-съществена степен, отколкото принадлежността към нацията, а „единственото мерило за това отношение остава не собствената идентичност на това, което е извършено, а отношението към абсолюта, сиреч истината. [...] Проблемът за идентичността се проявява по принцип само тогава, когато става въпрос за случайни образи; но когато боравим с абсолютни неща като истина или добро, този проблем всъщност не се появява. Ако се появява, това е признак на скептичен релативизъм. [...]“³¹

Когато наследството на културната традиция е лишено от вътрешна структура и монолитна йерархия, самоопределянето по отношение на подобни трайни ценности се оказва невъзможно. Именно от липсата на тази монолитна върховна истина произтичат неприятностите на героите на Зарев, които напомнят мъките на обсебения от нечист дух в страната Гадаринска. Владеещите душата му демони крият истинските си имена. Запитани от Исус кои са, те отговарят уклончиво: „легион ми е името, понеже ние сме много“ (Марко 5:9). В такъв именно човек можем да виждаме символа на цивилизацията, в която загубата на собствената идентичност върви ръка за ръка с колекционирането на маски, със създаването на все нови и нови автопортрети, никой от които не може да бъде автентичен³². В света на Зарев, в който доминират релативизмът и гностичният фатализъм, залогът за тази игра е непрекъснатата конституиращата се отново идентичност на тъгуващия за света на постоянните ценности скептик.

Превод от полски
Благовеста Лингорска-Начева

³¹ Spaemann, R. *Tożsamość religijna*. – In: *Tożsamość w czasach zmiany...*, 68–69.

³² Pawłowska, A. *Tożsamość na sprzedaż*. – In: *Wokół problemów tożsamości*. Pod red. A. Jawłowskiej. Warszawa, 2001, s. 54; Życiński, J. *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*. – *Więź*, 2002, 1, 13–25.