

Велика Гюлемерова*

„АНТИХРИСТ“ – ДИАЛЕКТИЧЕСКИТЕ ЛАБИРИНТИ НА „ДВАТА ГРАДА“

Velika Gyulemerova

ANTICHRIST – THE DIALECTICAL LABYRINTHS OF THE “TWO CITIES”

Emilian Stanev's novel *Antichrist* raises fundamental questions for Bulgarian society – concerning the legitimacy of suffering and the role of God in directing the destiny of the people. The text engages with complex philosophical and religious issues, subjects the mystical teachings of Hesychasm to critical scrutiny, attempts to explore the genesis of Bulgarian heresies, and traces the wavering or absence of faith among the people – contrasted with the dogmatic conviction of the higher clergy in the existence of the Two Cities. The article draws on the biblical parable of the Prodigal Son to explore the idea of the home as a *topos* against which sons are measured.

Keywords: home, Prodigal Son, Hesychasm, heresy, return, political and spiritual disorientation

Романът на Емилиан Станев „Антихрист“ поставя същностни за българското общество питання – за основателността на страданието и ролята на Бог в дирижирането на съдбата на народа. Текстът борави със сложни философско-религиозни въпроси, подлага на критически осмислявания мистичното учение на исихазма, опитва се да вникне в генезиса на българските ереси и да проследи разколебаването и/или отсъствието на вярата у народа, противопоставен на догматичната убеденост на висшия клир в наличието на двата Града. Статията си служи с библийската притча за Блудния син, за да разкрие идеята за дома като топос, спрямо който синовете се съизмерват.

Ключови думи: дом, блуден син, исихазъм, ерес, завръщане, политическа и духовна изгубеност

По отношение на човешкия свят домът е ключово понятие. В притчата за Блудния син домът е еквивалент на идеалното пространство. Мислен в алегоричен план, той е проекция на Божието царство и поради това възжелан.

Романът „Антихрист“ на Емилиан Станев поставя множество питання от философско естество, които в нашата интерпретативна оптика ще бъдат пречупени през призмата на притчата за Блудния син. В романа е дълбоко вписана проблематиката на Дома, взет като етичен фундамент, като отправна точка на мислене спрямо положеността на човека в битието. Текстът на Емилиан Станев експлицира боравенето с религиозната тематика, и то от гледна точка на проблематизирането на основни виждания за Бога и Мирозданието. Домът в неговия материален, от една страна, и трансцендентен архетипен образ, от друга, в сюжета на „Антихрист“ кореспондира с въпроса за вярата и нейните основания. В набеязаната двойствена перспектива на осмисляне домът е фундаментът, без който е невъзможно да се мисли нито за бащите, нито за синовете, защото без представата за него като свръхобразец се губи идеята за християнската общност, за целостта на социума, за заедността на народа, респективно – остава усещането за безсмисленост на проповядването, за обезстойностяване на покаянието и прошката. По своята същност терзанията на главния персонаж Еньо Теофил онагледяват стремежа за въздигане, възвисяване до божествената

* Велика Гюлемерова – ас. д-р, катедра „Български език и литература“, Бургаски държавен университет „Проф. д-р Асен Златаров“, velika8704@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-2858-3515>.

същност. В структурата на „Антихрист“ съществена е и темата за бягството, респективно – за изгубеността, която може да се изнесе като смислово натоварен мотив за цялостната логика на действие на героя – бягството-убежище в разрушения манастир е в отношение с бягството от бащиния дом, с напускането на Килифаревската обител, а впоследствие с отричането и напускането на микрокосмоса на адамитите.

Романът на Емилиян Станев настойчиво борави с представата за разполовеността на своите персонажи между двата града – между небесния Ерусалим и Богоспасяемия Търновград. Настояването на Патриарх Евтимий върху спасяемостта на столицата обаче се конфронтира в границите на сюжета с усещането за невъзвратимост на билото, на миналата героичност и слава на престоления град. Романът постепенно създава усещането за политическата и духовната изгубеност на народа, за трагичната обреченост на държавата като суверенни граници въпреки усилията на светската власт и духовенството да обединят разединеното стадо. Драматизмът на разпадащото се средновековно българско царство се проектира най-интензивно в съзнанието и световъзприятието на детето и послушника Еньо Теофил. Сепаратизмът в държавата намира отражение, но и основание в богословските настроения на епохата. Особено място в повествованието е отделено на ролята на исихазма и фигурата на Патриарх Евтимий. Думите „безмълвие“ и „светлина“ са основните символи в учението на исихазма. Според Еньо Теофил човекът е невъзможен без мисълта за другите. Теофил е в непрекъсната духовна зависимост от Евтимий, който се явява коректив на всяко действие. Религиозно-философските схващания на патриарха са грешно тълкувани от послушника. В неговата гледна точка исихазмът като учение, проповядващо личностно спасение, е насочен срещу общността като колектив, т.е. дори на това ниво откриваме мотива за вината, респективно – за слепотата на управляващите. По този начин героят интерпретира самовглъбеността на монасите. От друга страна, в християнството спасението винаги е грижа на всеки човек поотделно, то е лично. Свърхценност за християнина е доближаването до Бога. Търсенето на Бога, основано на практиката на мълчанието, е форма на спасение, разчетена от героя като пасивност, обричаща народа на духовно робство.

В гледната точка на Теофил разминаването в настроенията на епохата – тук визираме устремеността на висшето духовенство към постигането на небесната благодат и неглежаирането на тварната човешка природа, от една страна, и социалната обезправеност на масата, от друга страна, са причината за разрива между народа и църквата, кодифицираща и осъждаща земното поведение като праведно или греховно. На едно метаравнище това разминаване се проектира във връзката между „двата града“ и опита на духовенството посредством практиките на исихазма да намали дистанцията. Въпреки онтологическите си различия обаче двата града – „Божият“ и „Земният“ – са предопределени от Бога. Тази Августинова теза е дълбоко вкоренена в социалния аспект на християнското учение. В драматичната ситуация на изправеното пред завладяване царство и предшествашите го социално-икономически и духовни трусове различията изпъкват за сметка на човеколюбието на християнската морална система. Светът на еретиците предлага алтернатива на божествената безответност, но и по-важното в случая – задава нов модел на екзистирание, противостоящ и същевременно опитващ се да разруши установените рамки не само на институционалното подчинение, но и на чисто битово равнище. В тяхната визия за това що е правилно, законно, царят е отстранен и лишен от властови прерогативи. От друга страна, противопоставянето на еретиците няма характера на безмълвие. За съвременния прочит на текста конкретизациите на учението на исихазма изглеждат парадоксално, тъй като привидно се съотнасят едновременно и с идеите на мистичното течение, но и с кръга от асоциации, пораждани от визията за евентуалното робство. Темпоралната дистанция води до сблъсък на различни типове мисловни нагласи и до дисбаланс в разбирането на философията на исихазма. Идеите и практиките на исихазма, лишени от собствената им телеология, изглеждат в някаква степен като „робство“, но в своята логика те всъщност са свърхценност, напълно оправдана, защото всеки търси съкровището там, където е сърцето му. В този смисъл отец Лука е чужд на есенциалната идея не просто на исихазма, а на християнското учение. Лука проявява блудното дори когато е привидно смирен. „Сам съм, сам съм тук, чистият в българската вяра, и живея между гърци, чадо...“, „Гърци наричаше и Евтимий,



и светия мъж, и всички монаси исихасти“ (Станев 1982: 219–221). Блудното при Лука се открива дори в този пункт, тъй като земният свят е само етап, който приготвя човека за божия свят, където ще бъде съден, а монахът си позволява приживе да се самообяви за праведен. Тези думи на отец Лука отразяват не само ненавистта към гръцкото мистично учение, но чрез назоваването на вярата като българска се постига ефектът на двойното ѝ оценностяване, т.е. тя е свята и истинна, защото е българска, което само по себе си е парадокс, защото в християнството това е без никаква стойност. От друга страна, определянето на гърка като „враг“ е постпаисиевски синдром, на който не е останал чужд и Емилиян Станев. Тук е заложен и проблемът за самотата, тя обаче няма екзистенциален смисъл, а носи идеята за значимост на самотния, за мъдрост, която е недостъпна за другите.

Отношението между двата града – Божия и Земния, не е абсолютно хармонично. Според Мирча Елиаде „не само храмовете, но и градовете също имат свой божествен прототип [...]“. Образецът не само предхожда земната архитектура, но освен това се намира в идеалната (небесна) „област“ на вечността“ (Елиаде 1994: 14). Като отражение на Божия град земният, Богоспасяемият Търновград, е подобие на своя първоизточник, но приемането му за подобие предполага и принципно различие, и невъзможност за пълно тъждество между тях. Грижата за трансцендентния горен град и забравата за тленния долен град разширява дистанцията между тях.

И ти вървеше, загледан в блаженствата и величието на Горния Ерусалим, в чието име управляваше и напътствуваше, и тъй като очите ти съзерцаваха Бога, нозете ти не знаеха къде стъпват (Станев 1982: 213).

В „Антихрист“ се открива религиозно разграфяване на света и даване на приоритет на ориентацията му спрямо Горния Ерусалим. Тази идея намира проблемна реализация в мотива за слепотата, ограничеността на световъзприятието и религиозния канон, определени страни от който преливат в религиозен фанатизъм, даващ невинни жертви, търсейки метафизично оправдание на основанията си. Трагиката в образа на патриарха произтича от едностранчивостта му и тоталното игнориране на тленния земен свят. Евтимий не поставя под въпрос необходимостта на човешката саможертва в името на метафизичната идея. Икономиката на човешкия фактор е в основата и на появата на ересите, и на разпада в държавата, тъй като църквата като институция е изгубила не само авторитета си, но и способността за непосредствена комуникация с народа, който има нужда от разбираеми отговори за смисъла на битието, лишени от висока клерикална реторика.

Еньо се завръща на два пъти в бащиния дом, без обаче да го почувства като такъв. Надеждите, които таи, прехвърля върху Евтимий – негов духовен баща и водач. Той е корективът, спрямо който се съизмерва във всеки един момент от битието си на послушник, еретик, убиец, роб. Вътрешната антиномичност на Еньо е предусетена от Евтимий, който признава неспособността си да пророкува съдбата на своя ученик: „Ала много си млад, за да отсъдя накъде ще я насочиш – дали към дявола, или към Бога. Може и по средата да останеш, а то е, като да застанеш между ада и рая. Тогава душата ти ще се мъчи, ще живееш без вяра и не ще научиш човека нито на добро, нито на зло, а само на съмнения, пък те са вратата към греха и към пъкълъ“ (Станев 1982: 217). В догадките на Евтимий се открива и едно генерално обобщение за времето, в което героите са принудени да осъществят себе си като духовни водачи. Съмнението се оказва по-страшно и заплашващо съществуващия ред, отколкото реалната заплаха от османските нашественици. Съмнението в истинността на Бога провокира и ответна реакция спрямо основателността на всяка власт. Оттук произтича и драматизмът на събитията в романа на Емилиян Станев. Безалтернативността трасира пътя на духовното и политическото робство.

Като разглежда съчинението на блажения Августин „За Божия град“, Вениамин Пеев подчертава, че „устойчивостта на земната власт не се дължи на личните качества или политическата линия или ситуация, а се дължи единствено на Божието благоволение“. И докато християнството е спасителна религия, езическите култове, в това число и ересите, рушат нравите и етичната инфраструктивна рамка на религията. Религията подсигурава не само духовното единство на народа и етническия идентитет, но е гарант за съхранение срещу опитите за асимиляция от страна на дру-



говореца. Тя е основният диференциращ белег между своите и чуждите. Генезисът на драматизма в етноса произтича от загубата на вътрешна духовна монолитност и от противоречията, подкопавщи теологичната основа, която е фундамент на цялостната визия за мирозданието.

Чрез образа на Еньо Теофил, припознаващ сам себе си като Антихрист, се разгръща мотивът за отказаното спасение. Постигането на Таворската светлина не помирява изтерзаната душа на Еньо, напротив – той се стреми към познанието не със сърцето си, а с разума, а разумът подлага на съмнение дори божествената светлина.

Онемях, сковах се, та не можех нито да мръдна, нито да мисля. И видях този свят такъв, какъвто би го видял възкръснал мъртвец – необозрим за ума в минало, днес и утре, а себе си – скитащ из него дух, осъден да блуждае от измама в измама. [...] И като се оплаших да не оследея от бялата светлина, поисках да затворя очите си, но не можех. Тя гореше със студен блясък, без трепет и усещях, че скоро ще отминем, не ще бъде вече същият, защото духът ми е сразен, а с него и вярата ми (Станев 1982: 247–248).

Светлината, за която копнее Теофил – разбирана и в буквален смисъл, но и като прозрение, познание, се оказва смразяваща. Тя не облагородява духа му, а сковава сетивата му. Аверинцев отбелязва, че образът на светлината има поне две страни, които могат да бъдат разграничени. От една страна, „светлината е ясност, която разкрива света за зрението и познанието, прави битието прозрачно и показва границите на нещата. [...] От друга страна, светлината е блясък, който възхищава душата, изумява ума и ослепява очите“ (Аверинцев 2000: 440). В този смисъл, зададен от амбивалентната същност на светлината, блудността/изгубеността може да се интерпретира чрез символиката на слепотата. Копнежът за трансцендентно познание се конфронтира с ограничените възможности на човешката природа. Възкръсналият мъртвец от видението на Теофил е алюзия към деня на Страшния съд. Инокът вижда себе си като скитащ дух, осъден да блуждае. Блуждаенето му не е своего рода божествено наказание, а знак за неверие дори в момента на постигнатото съзерцание, за самоотчуждение. Светлината се саморазкрива едновременно като яснота, блясък, но и непроницаемост. Дедалацията на вярата извежда персонажа по пътя на пълното ѝ отрицание. За Теофил пътят към покаянието се оказва невъзможен, препречен от гордостта и желанието да обвинява. Покаянието е просветление, преход от тъмнина към светлина. Ужасът и разочарованието на Теофил от Таворската светлина водят до отказ не само от мистичното учение на исихазма, което в известна степен намира своето оправдание в отвореността и толерантността на църквата, но и от вярата в най-същностната идея на християнството – възкресението, не само във физическите му измерения, а преди всичко за нов живот на вярващия човек. По този начин Теофил сам се обрича на невъзможност за завръщане и покаяние, неговият избор го ситиуира на границата между вярата и безверието. Определянето на религията като „спасителна лъжа“ я дефинира като необходимост, проектираща имажинерен образ на „идеалното“ общество. Дори и осмислена като лъжа, вярата според Теофил има способността да сплотява колектива и да го прави устойчив спрямо фанатизма на насилника именно защото той (народът) не се е усъмнил в истинността ѝ. Бремето на познанието за същността на религията пада върху инока Теофил, който съумява да осъзнае, че тя е потребна на хората, че пришествието на Антихриста е неизбежно. Дълбоката вътрешна противоречивост на Теофил се открива в несъвместимото съчетаване на вярата в Антихриста и приемането на религията като лъжа. Сам по себе си Антихриста е част от вярата. В романа на Емилиян Станев хаосът, катаклизмите в обществения живот, настъпили след нахлуването на друговерците, е и метафора за Антихриста. Парадоксалното е, че носителят на познанието за безплодността на нетварната светлина не се отрича докрай от изконната си вяра, която носи. Еньо забавлява с църковните си песнопения пияните турци, извършва тайнствата на бракосъчетанието и погребалните ритуали, без сам да е убеден в смисъла и необходимостта им, но не разколебава вярата на миряните дори когато е отлъчен от църквата. Дори и в битието си на еретик и жигосан скитник притегателна точка за съзнанието на Антихриста е Горният Ерусалим и тайната на силата на Патриарх Евтимий. Гносеологичните лутания на душата на героя не спират с постигането на Таворската светлина, напротив – копнежът за познание се трансформира в гене-

ратор на всяко действие и постъпка. Таворската светлина не води героя към покаяние и смирение, постигналият висшата благодат стига до констатацията:

Тома си ти, а Тома не е далеч от Юда Искариот, който е предал Христа не толкова за сребърници, колкото за това, че за него Исус е бил лъжа и тая лъжа го е оскърбявала, както оскърбява сега и тебе (Станев 1982: 249).

Разигралата се апокалиптична сцена във фикционалната сфера на съновидението е в пряка релация с разочарованието на персонажа от постигнатата Таворска светлина. Особено внимание заслужава да се обърне на диалога между Еньо и баща му: „Какво ще правиш сега? Хвърли расото, няма за кого да го носиш“ (Станев 1982: 250). Думите на бащата са изключително показателни за фигурата на блудния син, чието афектирано съзнание развенчава мита за божествения произход на Христа. Проблематизиран по този начин, сънят задава различна перспектива на тълкувателната позиция – отричането на блудния син Еньо от вярата и незачитането на бащата намират своето отражение и в обратния отказ.

Всяко физическо завръщане в Богоспасяемия Царевград се свързва с усилена духовна полемика и конфронтация с етико-религиозния фундамент на обществото, което, от своя страна, води до повторен отказ от вярата и затвърждаване на визията за религията като лъжа. Подобно отношение към романа се предзадава от главния персонаж Еньо Теофил. В собствената си репрезентация героят нееднократно се разпознава през поведенческата типология на Блудния син или се уподобява на „изгубената овца“ от съответната притча.

Във вълк се е превърнала, майчице, загубената овчица. Напразно се надяваш блудният син да пристъпи родния праг! И този, от когото ме зачена, беше вълк, но със своя Бог бе успял да подави вълка. От него е вълчето в мене, майчице, и затова не се обичахме. Що знаеш ти за тези тайни? (Станев 1982: 271–272)

От съществено значение за анализа на саморепрезентацията на героя е способността да видим само/полагането му едновременно в триадата вълк : загубена овца : блуден син, което по своята същност задава амбивалентния образ на човешката природа, разкъсвана между светлината и тъмнината. Двойствеността се имплицира и във вътрешна реч на Еньо Теофил. Псевдомонологът има за адресат майката, която в гледната точка на сина се разкрива като по-близка. Изповедта цели не получаване на прошка, а напротив, съдържа обвинение едновременно към бащата, разпознат като вълк, и към майката – поради нейното ограничено познание. Еньо получава от баща си в наследство не завета на добродетелта и духовността, а познанието за греховността, за лъстта и притворството на човешката природа, за хамелеонщината на малкия човек, положен в строгата йерархична структура на средновековното общество. На микроравнището на фразата: „своя Бог бе успял да подави вълка“ – персонажът категорично се диференцира от иконичния образ-въплъщение на вярата. В мисловната нагласа на сина богът на бащата сякаш не е и негов. Така дефиниран, Бог се осмисля като средство за справяне, за потушаване на тъмните инстинкти и щения в душата на човек. В световъзприемането на Еньо Бог не е инструмент за потискане на противоречията, напротив – той самият се разкрива като генератор на въпросите без отговори, на сложните терзания на диалектиката на познанието. Теофил е носител на прозрение, носещо не спасение, а непосилното бреме на не/споделимото откритие за религията като „спасителна лъжа“. В семиотичен план вълкът се асоциира с тъмното, демоничното начало у човека, символизира лъжливото учение и разкола в църквата. Самият герой е експликация на процесите, протичащи в църквата и държавата. Корелацията блуден син : изгубена овца : вълк реферира отдалечаването на героя от спасителния път по завръщане в Дома. Домът тук е мислен не само като бащино огнище, но преди всичко се репрезентира чрез Църквата, която е Божие творение. Домът е и Търновград, обемащ в себе си визията за спасяемостта на държавността като политическа и икономическа сила. В по-широк смисъл държавността включва и вярата. В гледната точка на Патриарха Търново е крепост на вярата. Тези пространства не са осмислени като притегателни, те са обект на постоянно отрицание, материални знаци на неписаността на героя във времето. Всеки един от

топосите се очертава като фиктивна проекция на затвора, в който той (в реален – по отношение на романовия наратив – и в мисловен аспект) се самополага и самообрича, разграничавайки се от народа.

Страхът на детето, че в Царевград властелин е не Бог, а дяволът, задава изначалната колизия, отключваща събитията в романа, и влиза в противоречие с идеята за престолния град като отражение на Горния Ерусалим. Подобна визия за света не просто преструктурира двата свята, но преобръща и подменя мястото на Бог с това на дявола, което, от своя страна, скъсява и дистанцията с есхатологичната граница и провокира усещането за идващия край и пришествието на Антихриста. Осезаемата заплаха от робство е изтълкувана от хората като край на света, мислен като национална история. За разлика от библейския наратив, където пророчествата за Апокалипсиса и появата на Антихриста се осмислят в перспективата на есхатологичния оптимизъм, т.е. „Иахве е господар на миналото и настоящето, но неговата власт ще се осъществи изцяло и славата му ще възсия едва в бъдещето, с настъпването на „деня на Иахве“ (Аверинцев 2000: 130), в романа на Емилиан Станев бедственото настояще е лишено от оптимистична визия. Напротив – финалът на романа открито заявява безсмислието на екзистенцията, лишена от вяра в трансценденталната подслоненост на човешкото пребиваване в света. *Ето птица отлита. Къде летиш, птицо? Звяр пробягва из гората. Къде бързаш, звяро? Кой ви зове, кой ви води и накъде? Къде отиваш и ти, човече?...* (Станев 1982: 330). Според Румяна Йовева в това последно обръщение на Еньо към невидим субект се съдържа ирония, самосъжаление, обърканост и човешка безпомощност. Според нея бъдещето на героя е ръководено не от инстинкт, а от дълг, обич, жертвеност, самоосъзнаване и съзнание за света (Йовева 1981: 191). Генезисът на търсенията и страхът от бъдещето се разкриват в загубения път към вярата. Подслонът за човека в кризисния етап на робството се открива във вярата, но Блудният син е неспособен да се завърне, затова завършва трансформацията си в народен отмъстител.

Дуализмът е отровата, прояждаща съзнанието на Теофил още като дете. Страхът, че не Бог, а дяволът е властелин на света, тласка героя към бягство от дома. В пределите на Килифарската света обител търси спасение за своята изтерзана от съмнения детска душа. „Трансцендентният християнски Бог (за разлика от гръцките божества) е невместим в никое пространство, дори в духовното“ (Аверинцев 2000: 80). Незнанието за всеобемащото и заедно с това непоместващо се във физически граници естество на Бога води до разочарованието от живота в манастирската обител. Еньо Теофил е в непрестанна полемика с ортодоксията, той е самоотлъчилият се в името на познанието. Той никога не ще говори като Блудния син: „татко, съгреших против небето и пред тебе“ (Лук. 15: 18), поради гордостта му на човек, подвластен на желанието за рационално проумяване на света. Дори в екстремалния момент на ужаса и апокалиптичната картина на поробения Търновград Еньо е нарцисстично вдаден в собствената си трагедия и не разбира, че са важни не самоотлъчилиите се, а стадото.

Едвин Сугарев тълкува образа на Теофил като възплъщение на *homo duplex*, т.е. раздвоения между рационалното и ирационалното у човек. Според Сугарев раздвоеният човек не може да признае единния свят, тъй като диалектиката на доброто и злото, наситила битието, предопределя дуализма като основна характеристика на неговото разбиране за света (Сугарев 1987: 49–50). Полагането на героя в сферата на дуалистичното схващане за битието обаче е твърде едностранчиво, лишавашо от възможност за проблематизиране на образа, тъй като преждевременно изчерпва алтернативите за обглеждане на ситуацията на избора. Дуалистичното световъзприемане и мислене е знак за отклонение от каноничната представа за света. От друга страна, раздвоеността и произтичащите от нея колебания бележат не само дуалистично-еретическото световъзприемане, но е общ пункт и за средновековното мислене, което имплицитно носи идеята за непостижимостта на познанието, че това, което е видимо за очите, е само малка част от истината. Ако си позволим да привлечем заглавието на романа на Антон Дончев „Време разделно“ като метафора на темпоралния разрыв и разпад, то обозначава кризисното време не само на неизбежни разрыви в органически единното етническо съзнание, но и болезненото полагане на личността извън рамките на колективното съпреживяване и репрезентиране, страданието на раждащата се индивидуалност и

полемиката, която води с другите и най-вече със себе си в защита на сетивното познание за битието, респективно – за метафизичните търсения. Сугарев съпоставя романа на Емилиян Станев с „Името на розата“ от Умберто Еко, но счита, че в „Антихрист“ конфликтът е в по-висока степен концентриран в етичен план, а не в плана на човешкото познание (Сугарев 1987: 49–50). Страхът, неудовлетвореността, съмненията на героя, болезненото му себелюбие, саморазпознаването като Антихрист са маркери на ограничеността на човешкото познание в сферата на метафизиката. Раздвоението на героя е експлицирано и на нивото на номинацията чрез съчетанието на антиномийната семантика на мирското и духовното име. Чрез ретроспективния модус на изказване в квазижитието на грешника и смешника Теофил се експлицира драмата на личността в безконечната борба с Бога, инспирирана от особената енигматичност и непостижимост на битието в неговата трансцендентна проекция. Търновград не е топос на единение, а място на резки диференциации, в които двата полюса са надвесени над бездната на терзанието и съмнението. От една страна, стои догматизмът и слепотата на духовните водачи, а от друга – копнежът по рационално постигнатото познание, чиито отговори са в сферата на сетивно познаваемото, а не на имажинерното. Драмата на самоотлъчилиия се е още по-голяма, защото се стреми към „разкриване на онова, що не се вижда“ (Евр. 11: 1) със страст и гордост. Страстта и гордостта погубват Еньо и в най-светлите му пориви към съзерцанието на нетварната Таворска светлина като първа стъпка към обожението, за да постигне хармонията и единството на тварната природа с нетварната. Теофил обаче не знае, че тази светлина е светлината на Второто пришествие, която ще го смрази и подчини. Затова и търси утеха: „Отче Евтимие, защо мълчиш? Ти познаваш мъките на душата ми. Защити ме!“ (Станев 1982: 299). Той е убеден, че чрез исихията и нейните тайнства „ще владее“ над другите, без да осъзнава, че това е път към смирение и страдание.

Всеки един от маргиналните герои присъства в романа, сякаш за да сблъска Теофил с непостижимостта на хармонията в тленното битие. Героят се конфронтира на всяко равнище – той е търсещият и ненамиращ отговорите на своите питання. Философско-екзистенциалната проблематика на романа се експлицира и чрез персонаж като отец Лука, но най-ярко това се случва чрез образа на скитащия Еньо, бягащ от прислонеността на манастирската обител. Посредством фигурата на блудницата Арма героят се сблъсква със суровостта, жестокостта и примитивния живот на съботниците, незачитащи йерархии и закони. Тя носи познанието за живота отвъд догмите на средновековната схоластика, разкрива на Еньо виталната философия на еретиците, които също вярват в Бог, но изповядват рационално обяснимия антагонизъм между Бога и дявола, като сдвояват образите им и ги обявяват за братя. Както отец Лука, така и Арма се нарежда в парадигмата на необходимите изкусители по пътя на съмнението и духовното скиталчество на героя, те обаче не предопределят съдбата му, а само отключват стихийния му порив към познанието. Липсата на синхронизирана представа за онтологията на битието, алиенацията от вярата логично води до девалвация на човешкото. Човешкото като етична категория губи стойността си не защото е отдадено на по-висша кауза, на живот в името на Бога, а защото героят е вдаден в личностния си ограничен периметър на световъзприемане. Израз на само/затварянето и самодостатъчността на Антихриста е обожението на мраморната статуя:

...изрових дивна статуя на момък. Очистих я от пръстта, поставих я, както трябва, бяла се мраморът като бял дух, възвърнат към живот. И когато му се възхищавах, шепнех си: „Това си ти! Погледни колко си прекрасен. Няма звяр или птица по-хубави от тебе. Име нямаш, а си вечен блян, макар да си звяр!“ И стана истуканът най-близкото ми същество... (Станев 1982: 268)

Според Л. Липчева отношението на героя е лишено от себичност и е далеч от себеобожествяването, а има за цел изграждането на темпорален мост между съвременния мит и Античността. По този начин се утвърждава коренно противоположен образ на библейския Антихрист, чиито основни постулати са свобода, красота, природосъобразен живот (Липчева-Пранджева 1999: 157). Статуята е своего рода alter ego на героя. Неудовлетвореността и липсата на ценностно общуване, отрицанието на религиозните устои са в основата на генезиса на патологичната любов към нео-



душевената материя, в която персонажът се оглежда по подобие на митичния образ на Нарцис. Неспособността на Еньо да обича – не само на нивото на нормалните човешки взаимоотношения, но и на едно по-високо равнище – любовта към Бога и любовното предразположение към собственото Аз реферира същността на Антихриста, идващ „в името свое“. Убийството на Панайотис е част от трансформацията на героя към Антихриста. Арма и ревността са само поводът за извършеното убийство, а причината е счупената мраморна статуя – знак за преходността на външната красота и несъстоятелността на идолите. Красотата на идола реферира греховната (от гледна точка на средновековната схоластика) красота на героя. Номинацията на статуята като звяр е пряка реминисценция към библейския звяр от Апокалипсиса, но и оценъчна авторефлексия, експлицираща същността на блудния син. Статуята на момъка, макар и езически идол, е обект на съзерцание, провокиращ противоречиви съждения за двойствената същност на човека, в която красотата се превръща в маска на злото.

Убийството на отец Доросий може да се възприеме като своего рода смислов център на романовото повествование. То поставя обаче и множество питання, като на първо място е въпросът: Защо Теофил убива прелюбодееца отец Доросий? Дали това е акт, продиктуван от ревност към Арма, или е своего рода защита на своето, мислено като притежание – като обект на похотливите страсти на грешника. Приемането на ревността като обсебивно чувство не изключва любовта от нея. Любовта е частицата, свързваща Еньо с човешката етика, макар и опорочена в реализацията си. Думите на отец Лука: „грехът, чадо, води човека към Бога“ (Станев 1982: 222), по специфичен начин комуникират с библейския цитат: „Казвам ви, че тъй и на небесата повече радост ще има за един каещ се грешник, нежели за деветдесет и девет праведници, които нямат нужда от покаяние“ (Лук. 15: 7). Ключовата дума тук е покаяние, т.е. съждението на отец Лука има своята основателност, защото грехът имплицира в себе си като възможна реакция покаянието. Грехът на прелюбодееца Доросий обаче е прикрит под расото на светия отец. По този начин той осквернява не просто себе си като човек, но и манастира като институция, превърната в параван на убогите му страсти. Извършеното убийство води след себе си множество действия, които по своя характер се оказват знакови, тъй като ситуират Еньо Теофил в комплицирана мисловна и теологична колизия с Евтимий. Еньо има възможността да се реабилитира, като се покае – да се възвърне в лоното на официалната конфесия или публично да се отрече от нея, респективно – да поеме отговорността за действията си. Срещата с Евтимий в тъмницата провокира отрицанието, гордостта и копнежа на еретика да обвинява, поставя го в ситуация на съдник – действие, което не е нито в правомощията му, нито се обуславя от социалния му статут.

Кажи на тоя гражданин от горния Ерусалим да си върви! Кажи му, че владееш над него като Юда над Исус! Той е длъжен да се моли на колене за спасението на душата ти, понеже казано е – загубената овца е по-скъпа на овчаря от стадото. Нека коленичи в сламата негово преподобие! (Станев 1982: 286)

Желанието на Антихриста да обвинява, да унижи своя духовен учител е знак за неспособността му рационално да аргументира деянията си. То е защитна рефлексия, предпазваща от пробудената памет. То е и опит да разобличи грешника в светеца, да се подиграе не само на личността му, но и на институцията, която представлява, да изкара на показ слабостта и лъжливата му вяра. Референциите към притчата за изгубената овца показват свръхоценностяването на личността и вярата, че ще бъде приет както Блудният син, но отразяват и неговата асоциалност, изолираност и липсата на разбиране, че в кризисния момент за държавността като институция е ключово спасението на стадото, а не на самоотлъчилите се. В заслепението си Еньо е убеден, че има власт над Евтимий, както Юда над Исус. И двете твърдения губят своята основателност още при първо четене – както Юда е необходимият предател, за да се извърши разпването и възкресението, така и Еньо отразява сложните процеси, протичащи в обществото непосредствено преди поробването на българското царство. Дори и в непрестанна вътрешна полемика с Евтимий героят го обича: „Макар и Юда да бях, кланям ти се и те люби грешната ми душа!“ (Станев 1982: 219). Евтимий е полюсната реализация на грешника Еньо, но това е и причината, поради която си позволяваме

да поставим – условно и в контекста на гносеологичните домогвания в романа – знак за тъждество между тях. И двамата достигат до висшата степен на познанието, но то рефлектира в тях в двете крайности и ги поставя в опозицията светец : грешник, която по своята същност отразява дуалистичното схващане на обществото, лишено от сензитивност по отношение на полусенките в човешкия характер. Безпомощността и безалтернативността на Еньо, изправен пред съда на еретиците, произтича от сложността на мисленето и светоотношението на героя, от противоречивостта на въпросите и отговорите, които си задава, от съжденията, които по своя характер звучат еретически.

Горният свят за тях бе божествена справедливост, нетленност и блаженства или пъкъл с катран, а за мене бе смърт и отрицание, сиреч самото Нищо, наречено Бог, което превръщаше в Нищо Нещото Човек... (Станев 1982: 297)

В това съждение е закодирана трагедията на героя, опитващ се с помощта на рационални подходи и аргументи да преведе на понятийно разбираем език необяснимото, това, което не подлежи на интерпретация от човека. В мисленето на Теофил Бог е тотално девалвиран (непризнат като човеколюбив) и поради това Той е девалвиращ човешкото. Тук не става въпрос просто за унификация на човешката природа, а за нейното изличаване, за изпразването ѝ от съдържателност, от ценност. Ако Бог е Нищо, то и Неговите заповеди губят своя императивен потенциал – тогава и библейската повеля „Не убивай“ няма санкциониращ характер като санкция свише, но не и като липса на регулация, норма, създадена от човека, за да има общество. От своя страна, убийството на Шеремет бег бележи повратната точка в земните митарства на Антихриста. Макар и греховно, табуирано по своята същност, убийството на поробителя е от различен порядък спрямо това на отец Доросий. Тук напълно подкрепяме тезата на Липчева, че този акт на отмъщение е своего рода „самоубийство-самоотричане“ (Липчева-Пранджева 1999: 156), тъй като в образа на поробителя героят припознава себе си и собственото си цинично отношение и ирония към вярата. В същото време това действие не е реабилитация на Еньо, нито знак за завръщане на Блудния син. Погребалният псалом, който изпълнява, за да забавлява пияния турчин, предвещава не смъртта на поробителя, а е експликация на погубените манастирски копнежи и стремежи към святост. Пътят, който поема героят, намира своя аргумент в старозаветното „око за око, зъб за зъб“.

Идеята за пришествието на Антихриста, който предвещава Апокалипсиса, намира своя аргумент в процесите, протичащи в обществото. Думите на Еньо не са упрек към Евтимий, а горчива констатация. Подобна семантика носи и въпросът: „Каж ми, има ли светец с чиста съвест и народен защитник без окървавени ръце?“ (Станев 1982: 318). По тази линия светецът и грешникът се изравняват, т.е. и единият, и другият са носители на вината за подготвяното робство. Разликата, която обаче Еньо забравя да прави между светеца и грешника, е в една-единствена стъпка – покаянието. То е онова невидимо състояние на душата, превръщащо блудния син в праведен и скъсяващо дистанцията между световите – този на разблудния живот и спасителната крачка към божествения Дом на единението. В „Антихрист“ на Емилиян Станев домът в неговите физически, чисто земни и държавни измерения е неспасяем не само заради геополитическата ситуираност на държавата и вътрешнополитическите трусове, но е и в пряка релация със сложността на духовните течения и избори на персонажите. Материалният дом, мислен като държавни граници, е в отношение с Духовния дом. Без втория наличието на първия се оказва почти невъзможно, положено в междата между крайния екстремизъм и неверието. Без трансцендентното основание в света рухва кодифициращата матрица на социалното общуване, домът и като материален знак, и като метафора на заедността в семейно-родовата единица, а и в общностен план, губи стойност и се разпада. Без триадата баща – цар – Бог се губи и вертикалната структурираност на битието. Светът в романа на Емилиян Станев е свят, изправен пред разрухата не само на нашествениците завоеватели, но и пред стихийната необузданост на „проклетите въпроси“ за смисъла на битието, подриващи вярата в трансцендентния Дом и обричащи на съмнения, правещи и прислонения бездомен.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев 2000:** Аверинцев, С. *Ранновизантийската литература. Традиции и поетика*. София: Тавор. // **Averintsev 2000:** Averintsev, S. *Rannovizantiyskata literatura. Traditsii i poetika*. Sofia: Tavor.
- Богомилова 2015:** Богомилова, Н. Човек и Бог: философско-литературни проекции: [Сходства и различия във възгледите за човека на Ем. Станев и Им. Кант] – В: *Философски алтернативи*, кн. 3, 77–86. // **Bogomilova 2015:** Bogomilova, N. Chovek i Bog : filosofsko-literaturni proektsii: [Shodstva i razlichiya vav vazgledite za choveka na Em. Stanev i Im. Kant] – V: *Filosofski alternativi*, kn. 3, 77–86.
- Грудков 2010:** Грудков, В. Прозренията на Емилиян Станев за корените на българската вяра и съмнения (върху текста на романа „Антихрист“) – В: *Проглас*, кн. 2, 115–125. // **Grudkov 2010:** Grudkov, V. Prozreniyata na Emiliyan Stanev za korenite na balgarskata vyara i samneniya (varhu teksta na romana „Antihrist“) – V: *Proglas*, kn. 2, 115–125.
- Елиаде 1994:** Елиаде, М. *Митът за вечното завръщане*. София: Христо Ботев. // **Eliade 1994:** Eliade, M. *Mitat za vechното zavrashthane*. Sofia: Hristo Botev.
- Йовева 1981:** Йовева, Р. *Философско-историческите романи на Емилиян Станев*. София: Народна про-света. // **Yoveva 1981:** Yoveva, R. *Filosofsko-istoricheskite romani na Emiliyan Stanev*. Sofia: Narodna prosveta.
- Липчева-Пранджева 1999:** Липчева-Пранджева, Л. Антихристът – библейски и романов. – В: *Бързият сън на митовете*. София: Примапринт. // **Lipcheva-Prandzheva 1999:** Lipcheva-Prandzheva, L. Antihristat – bibleyski i romanov. – V: *Barziyat san na mitovete*. Sofia: Primaprint.
- Пеев 2012:** Пеев, В. *Концепцията на блажени Августин и Мартин Лутер за „двамата града“ – държава и църква* <<https://svobodazavseki.com/31-article-2/>> [15.11.2024]. // **Peev 2012:** Peev, V. *Kontseptsiyata na blazheni Avgustin i Martin Luter za „dvata grada“ – darzhava i tsarkva* <<https://svobodazavseki.com/31-article-2/>> [22.01.2017].
- Станев 1982:** Станев, Е. Събрани съчинения. Т. VI. София: Български писател. // **Stanev 1982:** Stanev, E. *Sabrani sachineniya*. T. VI. Sofia: Balgarski pisatel.
- Сугарев 1987:** Сугарев, Е. Кръстопътища на разума и душата. – В: *Литературна мисъл*, кн. 2, 49–50. // **Sugarev 1987:** Sugarev, E. *Krastopatishta na razuma i dushata*. – V: *Literaturna misal*, kn. 2, 49–50.