

БОГОМИЛСТВО И ДЪНОВИЗЪМ

Светлана Стойчева

Темата за богомилството между двете световни войни е тясно обвързана с народопсихологическата проблематика. При всеки опит да се придаде философска насоченост на българската история „картата“ на богомилството винаги излиза. Видяхме го в статиите на Петър Мутафчиев, Найден Шейтанов, Иван Пандалеев, Фани Попова-Мутафова¹. Във всички тях то се схваща като един от основните ферменти на българската психика.

Знае се, че отношението към феномена „богомилство“ не е еднозначно. Мненията се сблъскват още от разбиранията за неговата същност – секта, ерес, религиозно-философско християнско учение, ревизия на християнството, социално реформаторско движение ли е то, до определянето на неговия характер – „религия на отрицанието“, която отрича всичко, включително самата структура на средновековната държава, или „религия на спасението“ в едно обърнато срещу народа си управление, или, рушейки, отваря път на нови идеи, най-смелата от които е идеята за Европейската реформация. Спори се доколко учението е оригинално и доколко е амалгама от други учения, идващи най-вече от Изтока, но все пак „амалгама“, осъществена на българска почва.

Тук обаче нямаме за задача да синтезираме отношението към богомилството през всички времена и всички идеологически призми, а да видим как „Философски преглед“ го интерпретира през неразгледаните дотук статии, посветени изцяло на него.

В статията на **Никола Филипов**² „Философски проблеми в учението на богомилите“ (2, 3)³ богомилството се разглежда като религиозно-философско учение. Философската му доктрина се извежда чрез сродните му дуалистични учения, първото от които е гностицизмът с двете му школи – египетската и сирийската. Египетската

¹ Разгледани в студията „Народопсихологичната тема на страниците на „Философски преглед“ в сайта на ЕСЕИСТИКА&ЛИТЕРАТУРА: <https://dadenoto.eu>

² Никола Филипов (1876–1959) – историк, писател, литературен критик. Завършва история и литература в Софийския университет (1897). Специализира в Париж и Берлин. Учител в Русе, Белоградчик, Видин, Пловдив, София. Сътрудничи на сп. „Мисъл“, „Демократически преглед“, „Съвременна мисъл“, „Родна реч“, „Философски преглед“. Най-трайните му интереси и съответно книги и статии са свързани с богомилството: „Петър и падането на Източна България“ (1930), „Богомилството. Произход и същност“ (1941), „Нашето възраждане чрез литературата“ (1940) и др.

³ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са публикувани коментиранията текстове.

проповядва умерен дуализъм, тъй като материалният свят според нея е произлязъл от духовния чрез еманация, отлъчване, а създателят му е падналият от небето еон (демиург). Сирийската е привърженик на крайния абсолютен дуализъм, според който материалният свят няма нищо общо с божествения. Следващите дуалистични учения (манихейството, месалианството, павликянството и т.н.) възприемат или умерения, или крайния дуализъм. Създателят на богомилството (според Филипов той категорично е Поп Богомил) възприема умерения дуализъм, но по-късно драговичките (по името на славянското племе драговичи) богомили възприемат крайния. Поп Богомил създава и космогоничния разказ на богомилите (добре познат от „Тайната книга“, така че тук няма да го преразказваме), заради който Филипов смята, че „несъмнено е притежавал творчески дарби“.

Аскетизмът и ригоризмът, отношението към насилието, към убийството, храненето – всичко това се извежда от представата за тялото като нещо нечисто, създадено от дявола, но което подлежи на очистване, свързано с възвисяването на душата. Богомилите вярват във възтържествуването на духовното начало при следващото пристигане на Исус (като Слово) и унищожаването на материалния свят. Все пак най-накрая авторът признава, че учението не е напълно развито до завършена философска система.

Д-р Михаил Геновски⁴ един вид продължава „думата“ на Никола Филипov. Статията му „Философско-религиозният дуализъм на богомилите“ (5, 4) е опит да се подходи максимално научно към учението на богомилите, със съзнанието за заличените следи от вероятната книжнина, която са оставили, и с убеждението, че тълкуванията и „научната фантазия“ на изследователите му надминават многократно оскъдните факти. Прави впечатление изчерпателният библиографски списък с изследвания върху богомилите (включително статията на Никола Филипov).

Авторът разглежда богомилството като философско, религиозно и социалнореформаторско учение, което има за основа философско-религиозния

⁴ Михаил Геновски (1903–1996) е юрист, политик, писател. Завършва финанси и кредит в Свободния университет за политически и стопански науки в София (1924) и право в СУ (1927). Заедно със съпругата си Вяра Златарева стават първите доктори по право от СУ. Работи като журналист и адвокат, активен участник в БЗНС. След 1944 г. неколкократно е избиран за народен представител, един от ръководителите на казионния БЗНС, редактор на в. „Земеделско знаме“. Професор по теория на държавата и правото и по международно право в СУ и ВИИ „Карл Маркс“. Повечето му статии и трудове са в областта на правните науки и историята („Политически и правни възгледи на В. Левски“, „Пътят на земеделското движение“), културата („Общественост и култура“), политологията и философията.

дуализъм. Неговият отговор за появата на християнския дуализъм е свързан с необходимостта да се раздели източника на доброто от източника на злото, като се приеме съществуването на добър и лош бог. Преразглеждайки богомилския мит, акцентира на смисъла на „умереността“ на богомилския дуализъм – умереност, която му придава дори „оптимистичен характер“.

Отношението между тялото и духа при богомилите се разглежда съвсем не еднозначно (като отричане на материята за сметка на духа): „Те са били против убийството, защото са смятали, че тялото е средство за възвисяване на душата“, но са отричали зачатieto, защото приемали, че чрез него Сатаната увековечава делото си. По-важното е, че са смятали материята като необходима за достигане на съвършенство.

Според Геновски дуализмът на богомилското учение клони към „учение за единството на природата“. Тук се позовава на тезата, изказана от друг голям изследовател на богомилството, Иван Клиничаров⁵, че в основата на богомилската гносеология лежи единството на природата и ненарушимостта на нейните закони. Богомилският оптимизъм се състои в това, че едното от двете основни начала в природата е по-силно, но то „може да победи с волевото участие на индивида“. Този именно оптимизъм е видян като мост между двете начала и превръщането на дуализма в идеалистичен монизъм: „духът е най-висшето начало и той ще победи“. Но победата на духа зависи от свободата на волята. Доколкото всеки човек носи в себе си и двете начала – материя и дух – от него зависи дали да се постави под влияние на доброто или на злото – дали ще тръгне подир Бога, или подир Сатаната. А пътят към Бога е показан от Спасителя – казано най-кратко, това е пътят към нравственото усъвършенстване.

Разликата между другите дуалистични учения и богомилството е, че последното съдържа много повече християнски елементи, т.е. то е „реформирано християнство“. Авторът наемква за наченки на дуализъм дори в Евангелието: „Богомилството е реформирано християнство върху дуалистичните заченки на самото евангелие“, като под линия дава примера с изкушението на Исус от дявола в пустинята. Не отрича връзката му с дуалистичните секти, но едва след появата на Поп Богомил според него става кръстосването и спояването на дуализма на траки и славяни (има предвид очевидно дуалистичните праславянски приказки) с източния сектантски дуализъм, резултат от „необходимостта да се получи примирие между езическото вярване и новата християнска догма“. За формиране на богомилския дуализъм според автора са

⁵ Книгата на Иван Клиничаров „Поп Богомил и неговото време“ излиза през 1927 г.

благоприятствали и социалните възгледи на славяните – техният „вроден демократизъм“: „...има нещо общо между дуализма и демократизма. Дуализмът отрича преди всичко абсолютизма: Бог не е всевластен, единствен и абсолютен господар на света“. Новата крачка, която прави богомилството, е, че пренася центъра на дуалистичното учение върху доброто и злото вътре в човешката душа – ето защо от отделния човек зависи коя от двете му природи ще победи.

В следваща статия, със заглавие „Нравствените норми на богомилите“ (6, 1), Михаил Геновски се обръща към историческата роля на богомилството. И той приема вече популярната теза, че зародишът на разпадането на Първата българска държава се крие в Симеоновото царуване. Картината на социалното разслоение взема от Презвитер Козма (X в.). Според Геновски богомилското движение е израз на „инстинкта за самосъхранение“ на народа – то идва „да възвърне загубената вяра, да самосъхрани един обезверен народ. [...] благодатна реакция срещу сляпото отрицание...“. Тук очевидно авторът влиза в полемика с тезата на Петър Мутафчиев за отрицателния дух на богомилството.

Основавайки се на предишната си статия, в която разглежда умерения дуализъм като победа на духа, но само ако отделният човек участва съзнателно и волево в тази борба, той развива идеите си за богомилския морал. Започва с личния морал на богомила, видян като стремеж към съвършенство чрез вътрешна борба със злото, като добротворство, смиреност, мълчаливо служене. Подчертава богомилската книжовна начетеност (твърди, като се позовава на Клиничаров, че богомилите са си служили с глаголицата, поради което в един момент тя се превръща в „еретическа азбука“). Техният вътрешен аскетизъм се изразява във въздържание: най-вече от пиене на вино и ядене на месо, но и полово въздържание. Моралът им включва трудолюбие, искреност, честност, най-вероятно поради това и отричане на клетвата (даден е пример с босненските богомили); себеотрицание и жертвоготовност с обяснението: „...мъките, на които са били подлагани, са били за тях средство за възвисяване на духа над плътта“.

Що се отнася до семейния морал, богомилството се отнася към жената и мъжа като към равни – „обществено и пред Бога“. Споменато е твърдението, че в Южна Франция учението е било пренесено от жена, а монахинята Ирена е разпространявала богомилството сред монасите в Света гора (в странно противоречие със забраната жени да влизат в обителта). Бракът е бил забранен само за „съвършените“, но е бил позволен за „вярващите“, разбран като „съединение от духа светаго“. Така тенденцията за полово въздържание се запазва, въпреки че в общините жените и мъжете живеят заедно: „Това

е един от най-характерните културни белези на богомилството“ – акцентира Геновски, сравнявайки го с отделянето на монасите и монахините в християнските манастири: „...не чрез бягане от изкушението иде спасението от греха, а чрез волева борба с него. И жената е била смятана за еднакво силна и годна да се бори срещу това изкушение“. Така Геновски отговаря на обвиненията, че Поп Богомил е дестабилизирил брака и семейството (един от тези обвинители е Антон Страшимиров), тъй като подобна целомъдреност може само да възвърне чистотата на отношенията в семейството, подронени от вече ширещите се отслабен морал и духовна безпътица. Смята и отрицателното отношение на богомилите към раждането на деца за спекулация. Единствено войните и гладът, водещи до обезценяване на човешкия живот, могат да намалят раждаемостта.

Общественият морал на богомилите според Геновски доказва учението като „нова обществена нравственост и идеология на нова обществена уредба и за нови отношения между хората“, далеч надхвърлили своето време „по справедливост и човещина“. На първо място е принципът на зачитането на личността на човека, така че „робът и болярът са били равни братя“. После идва отричането на властта, на йерархията и автократичния дух на светската и църковната подредба, защото да се властва, значи да се слугува на Сатаната. Богомилите са противници на наказанието, принудата и всякакво насилие (единствено се позволява убийството на змия като символ на злото). Може да се каже, че триадата „свобода, равенство, братство“ сумира обществения нравствен идеал на богомилите (ако и да „изкристализира“ по време на Великата френска революция). Авторът нарича учението „истинска апология на бедността“, доколкото богатството е смятано за творение на дявола, а липсата му съответно намалява неговата власт. В желанието за изземване на земята от болярите и за провеждане на аграрна реформа Геновски вижда известна нелогичност спрямо принципа на богомилите за материални самоограничения. Поради комуналния начин на живот на богомилите (в задруги), основан на идеята за взаимопомощта, той ги нарича „първите кооператори на света“ – дори преди „рочдейлските тъкачи“⁶.

⁶ През 1852 г. в гр. Рочдейл, Англия, е създаден първият Национален кооперативен съюз на английските потребителни кооперации.

Христо Недялков⁷ сравнява богомилството и толстоизма в „Богомилство и толстоизъм“ (13, 4), в рубриката „Въпроси и отговори“. Той ги разглежда като две доста отдалечени едно от друго във времето движения, но с близка, подчертано антиканонична, християнска насоченост.

Въпреки разликата в историческото време и оскъдните сведения за богомилите автората теза е, че толстоизмът е „един вид продължение на богомилството“. Той е от поддръжниците на идеята за приноса на богомилството за появата на „всички религиозно-социални движения в Европа“ включително на Реформацията. На тази основа сродява идеите на богомилското движение с реформаторските идеи на Калвин, Цвингли, Лутер, Хус и др. С толстоизма си приличат най-вече по разрива с официалното тълкование на християнството, по възгледа, че официалната църква се е отдалечила от чистото Христово учение, и по социалната си доктрина. Богомилите са по-крайни в освобождаването от всичко материално.

За разлика от богомилството, което създава нова религиозна система от преплитането на християнството с определени дуалистични религии, толстоизмът не създава нова религия, а възприема „условно“ евангелското учение, опростява го и го прави по-достъпно за разбиране. Интересно е оприличаването на Толстой с Патриарх Евтимий: както Толстой дава ново тълкование на Евангелието, за да го приближи до първоизвора на християнството, така и исихастът Евтимий превежда отново богослужебните книги в битката си с ересите (дали авторът си дава сметка, че и богомилството попада сред тях, или че редакцията „плетение словес“ ги прави доста по-сложни за възприемане от неподготвения?).

И двете учения отхвърлят обредността на християнската църква, иконите, църковната йерархия и „всичко, което отвлича вниманието на човека от вътрешно съзерцание“. И двете отхвърлят посредничеството на свещенослужителите при молитвата: „Тук Толстой възприема идеите на богомилите, които са мразели повече свещениците, отколкото болярите и царете“. Толстоистката община силно наподобява богомилската, а тя пък – „старобългарските задруги“. Авторът открива аналогия и в последователите им – и двете привличат най-интелигентните сили на обществото

⁷ Христо Недялков Христов (1912–1978) е писател, критик, педагог, журналист. През 1935 г. завършва славянска филология в Софийския университет. Първият редактор на в. „Народен глас“ (1907-1950). Сътрудничи на сп. „Българска мисъл“, „Философски преглед“, „Родна реч“, „Училищен преглед“, „Читалище“ и на в. „Литературен глас“, „Светлоструй“, „Утро“, „Заря“ и др. След 1944 г. е назначен за редактор в издателство „Народна култура“ (1945–1951), после преподава в Държавния библиотечен институт (1951–1966).

(„Историята говори, че богомилите са най-умните хора на времето си.“), но имат проблеми с разпространението на идеите си. Причината е липсата на „практичното, делничното, приложимото“ и засиления „религиозен елемент“, който „отрязва революционните крила на масите“ [?]. Така авторът си обяснява липсата на масовост на толстоисткото движение, но пък изпада в противоречие с масовостта на богомилството. Според него Поп Богомил е успял да привлече масите, но не е успял да ги задържи, защото те са дирели отговор „на всички обществени въпроси“, а не „религиозно смирение“ и примирение „с всички злини в живота“. Тук определено започва да се налага революционният светоглед на самия Христо Недялков.

Все пак са констатирани и известни разлики между доктрината на богомилството и на толстоизма по отношение на вярата в задгробния живот и в чудесата на Исус (доколкото богомилите не вярват в тях). Отношението към брака на пръв поглед също би трябвало да ги разделя – смята се, че богомилите го отхвърлят, а Толстой го смята за „едничка здрава основа в живота на хората“, – но авторът мисли, че богомилите всъщност не са били против семейството и децата. Но пък в пълното вегетарианство и въздържанието отново вижда връзка между двете учения. Още повече ги сближава отричането на войната, насилието, клетвата, държавата и църковната власт.

Недялков е убеден, че Толстой е познавал „изтънко“ идеите на богомилството, „възприел ги е, осмислил ги е още повече и ги е обосновал в ясна и достъпна система“. Така двете учения във визията му се „преливат едно в друго“. Това е причината да достигне и до следната евристична идея: „И когато четем „Законът на насилието и любовта“, „Против войната“, „Към духовенството, към политиците и работниците“ на Л. Н. Толстой, ние много *по-лесно* разбираме нравствените слова на нашия религиозен революционер поп Богомил“. Следва действително „четене“ на пасажите от писанията на Толстой.

И в двете учения той лично цени най-вече социалния идеал за равенство между хората, който би се осъществил след „унищожението на богатите и властта на монарсите, болярите и свещениците“. Но тъй като и двете движения той определя като „еволюционни“ (въпреки перифразата „религиозен революционер“ за Поп Богомил), нито едното, нито другото успяват истински да осъществят своята програма. В изнесената причина отново прозира неговият диалектико-материалистически светоглед: „И ако у Поп Богомила би имало по-голяма практичност, сигурно още през X век у нас биха могли да настанат коренни промени в държавното устройство, и надали страната ни щеше да падне под властта на турците. Монашеското човеколюбие и дълбокото

християнско смирение, така нашироко заляло богомилското учение, отдръпна народните маси, търсещи у Поп Богомила *народния водач*, който трябва да ги поведе на живот и смърт за *извоюване на по-добър обществен строй*.“ С други думи, единственият проблем е, че и богомилският водач, и граф Толстой са станали религиозни, а не революционни водачи.

Статията на **Ангел Томов**⁸ „Религиозно-философският мироглед на Петър Дънов“ (2, 1) разглежда друго сродяващо се с богомилството учение – това на Петър Дънов, наричан Учителя или с духовното му име Беинса Дуно. Неслучайно последователите му се самоназовават „днешните богомили“ и до ден-днешен смятат и богомилството, и духовното наследство на Учителя Дънов за проявления/изяви на „Бялото братство“, наричано още „Бялата лежа“ на „Всемирната космическа школа“, или „Великото всемирно братство“. Авторът получава специална покана от Михалчев да изложи идеите на учението на Дънов от позициите на негов пряк ученик. Още повече, че през същата година, когато е публикувана статията, излиза и монография на Томов със същото заглавие. (В дебата, който Михалчев подхваща с Томов две години по-късно пак във „Философски преглед“, той напомня за поканата си, отправена с цел да бъдат отразени всички философски и религиозно-философски течения в България.)

Преди да пристъпи конкретно към задачата си, Томов очертава контекста на засилен духовен глад след Голямата война. Тъкмо той изисква на преден план хората на „най-висшия идеализъм“, каквито са според него хората на мистичната мисъл. От друга страна, отчита, че съвременната официална наука е принудена да прави постоянни и все по-важни отстъпления пред постиженията на мистиците.

Направени са предварително и някои разграничения. Едно от тях е спиритическото движение, отразяващо нарастващия интерес, подобно „епидемия“, към спиритическите сеанси, медиумизма, изобщо към метапсихичните явления. Изразителите на този интерес вижда в полуинтелигентните и интелигентните среди, а вдъхновителите на движението той открива в хората на „опитната“ (емпиричната) наука и посочва имената на Уилям Крукс, Оливър Лодж, Уилям Джеймс, Камил Фламарион,

⁸ Ангел Томов Ангелов (1882–1951) – политик, участник в македоно-одринското движение, редактор. Завършва философия в Софийския университет. Редактор на вестниците „Одрински глас“, „Народна воля“, „Работнически вестник“ и др. Противопоставя се на започнатата от комунистическата власт политика на македонизация в Пиринска Македония. Заедно с Никола Манолев започва дискусия, която отхвърля тезата за съществуването на македонска нация. През 1930 г. издава книгата „Религиозно-философският мироглед на Дънов“.

Юго, Метерлинк, Конан Дойл и др. Другото е теософското движение, свързано според него със задълбочаване на мистичната мисъл. Наясно е с историята на възникването му и с доктрината му: „Възникнала върху древноиндийския мистицизъм, модерната теософия синтезира в себе си ценното от всички по-големи религии на древността, от всички окултни школи и духовни движения. Нещо повече – тя представя една религиозно-философска синтеза, примирява в себе си религията с модерната наука, духа на Изтока и духа на Запада, духа на дълбокото вътрешно прозрение и духовното усъвършенстване с духа на интелектуализма и индивидуализма, на емпирическият опит и техническите завоевания“. Третата духовна вълна Томов вижда като още по-голяма: тя е на религиозно-обществените движения, окултните школи и пр. Дадени са примери като японското „оомото“, персийският бахаизъм, новото розенкройцерство, антропософската школа на Рудолф Щайнер. В тази именно духовна вълна Томов поставя дъновизма.

Петър Дънов не предлага никаква логически подредена религиозно-философска система: за сметка на това е представен като „човек на дълбокото вътрешно прозрение“. Не изповядва никакви абсолютни и „последни“ истини, тъй като гледа на познанието като на процес и го разбира единствено като „приближаване към истината“. Вярва обаче в изискването за неговата морална висота: „...до големите духовни истини човек не може да се доближи без морално издигане и пречистване“. Затова Томов определя учението преди всичко като просветно-възпитателно, съдържащо напътствия и пояснения как да се усвои „най-великото изкуство – изкуството на разумния живот, който носи възрастване на сили, здраве и жизнерадост, пробуждане и усъвършенстване на способности; който е непрекъснато растение, непрекъснатата младост и който води към истинска социална хармония и висша красота“. Подчертано е, че беседите и лекциите на Дънов са били съобразени винаги с нуждите и духовния ръст на неговите слушатели и ученици, и че „далеч още не е развил своето учение в неговата пълнота и не е казал онова, което има да каже“.

Основата, върху която Дънов гради учението си, са идеите на модерния мистицизъм, с които се идентифицират окултизмът и езотеричното християнство, ученията на йогите, теософията. Школата на Дънов е наречена „модерен пантеизъм“, или „възвишен монотеизъм“: „Бог е трансцендентен и иманентен, той е неизменен абсолют, централна монада и същевременно проявяващ се, даващ форма и живот на всичко, вечно творящ Логос“. Като базисни приема идеите за кармата и превъплътяването на душите, за съществуване на по-висши полета, или по-висши

светове освен материалния свят на триизмерното пространство. Божественото съзнание, мисъл и любов могат да се проектират във всяко духовно същество, постигнало съответно ниво на духовната си еволюция. Природата е външната проява на висшата реалност/висшата разумност/висшата любов. С физическата си природа човек е изравнен с материалния свят; с астралното и менталното си тяло е свързан с по-висшите светове; при един още по-висш духовен живот може да се докосне до самото божествено начало: „Човешкото в човека – това е опаковката, а божественото – това е същността на човешкото естество“. То обаче не може да се прояви без целенасочено усъвършенстване на човека.

За особено важен факт, отнасящ се до организацията на вселената, се смята нейната разумност. Именно чрез тази разумност се проявява божествената любов („Бог е любов“). Божествената мисъл и божествената любов са двете творящи сили на вселената („Космическият принцип“ или „Космичният Христос“) и на човешкия живот (индивидуален и колективен). Смисълът на човешкия живот е домогването до една по-висша разумност, обвързана с постигането на по-голямо съвършенство на личността, респективно освобождаването от „ограниченията на нисшите форми на съществуване“.

Оттук се извежда и законът на еволюцията: човечеството е преминало през по-нисши раси и цивилизации и се подготвя за появата на т.нар. „шеста раса“. Тази идея се доказва от социалните вълнения и сблъсъци в обществото, видимото „засилване на жаждата към истина, социална правда“, дори от зачестилите природни промени и бедствия. Тук прозира съзнателно търсената връзка с настоящия социален живот. Всичките настоящи недостатъци като индивидуален, класов, национален егоизъм и т.н. ще бъдат премахнати от Новия човек на шестата раса.

Човекът на шестата раса се разглежда като „съработник“ (А. Томов) на Бога в реализирането на творческото му дело. Най-високото познавателно ниво е доближаване до „висшата истина“, „върховната мъдрост“, „божествената любов“, което е равно на доближаване до „истинската реалност на битието“, хармонизиране с нея. В това се състои и духовното пробуждане в смисъла на последователите на Дънов. Важно е, че въпросната „истинска реалност“ се разкрива не абстрактно умозрително, нито като „мъртво вярване“, а като „жива, несъмнена, преживяна и „опитана“ действителност“. Да се хармонизира човек с висшето битие означава да се прояви божествената любов в него и чрез него – но само ако е дорасъл за подобна висша проява.

„Дорастването“ става по пътя на вътрешно пречистване и усъвършенстване. Средствата за това са пробуждане на висшите духовни сили и все по-пълно усвояване

на „изкуството на разумния живот“, включващ храненето, почивката, използването на природните сили и реализирането на творческите сили. Процесът на усвояване на разумния живот Дънов нарича „ученичество“. Ученикът (неофит) трябва да прозре смисъла на Христовите думи: „Отец ми работи и аз работя“. Вникването в книгата на природата, ерго в книгата на Бога, преизпълването с любов към всички души, освобождаването от неразумните желания и ламтежи, омразата и насилническите инстинкти, от страха пред неизвестното и пред смъртта, приемането на бедите като „велика школа“, грижата за „пълно и свършено“ здраве – ето задачите за постигане от пред ученика. От развитието на висшите душевни способности на първо място е интуицията, необходима за „непосредственото свързване с висшите духовни сили и добиване на знания, способности и умение да си служи с висшите творчески сили на природата“.

За важен момент в учението на Дънов се смята обръщането към духа и основните начала на „истинското християнство“ и то в неговия чист вид, както е проповядвано от самия Исус. Дънов го допълва само с онова, което „би казал сега“, след 2000 години, на хората. Исус е постигнал онова духовно свършенство, което напълно хармонира с божествената воля, мъдрост и любов така, че да може да каже „Аз и Отец ми едно сме“. Собствено Негово учение се разглежда като окултно учение на първите християни, наречено „тесен път“ (очевидно аналогично на „малката колесница“ при будизма). След приемането на християнството за държавна религия се изнамира „широкият път“ (аналогично на „голямата колесница“). Що се отнася до официалната църква, Дъновистите не воюват с нея, но я игнорират.

Времето на появата на Дънов според Ангел Томов не е най-доброто за успеха на делото му. Учителят живее в общество, където още се проявява нетърпимост към чуждото мнение, където липсва веротърпимост и където интелигенцията е напълно обезверена. Успехите му се дължат по-скоро на неговата личност и интелект: живее в пълна хармония с учението си, в беседите си не влага изкуствен патос, не цитира никого, освен Евангелието, притежава вдъхновена и завладяваща мисъл. Мащабът на делото му се оценява като дело от „общочовешки културен характер“. За българската култура то има духовно балансиращ характер, заредено с импулси за нов живот и завладяващ духовен идеализъм.

Идва сравнението му с богомилството. Учението, превърнало се в движение, има потенциал да бъде приносно за общочовешката култура, „подобно на някогашното богомилство, отхранено също от мистичната и свободолюбива душа на българина-

славянин, което даде първия важен тласък за реформацията и възраждането на Запада“. Макар и да имат общи корени, Томов отрича дъновизмът да има характер на народно движение, какъвто характер има богомилството; отрича и разглеждането му като опозиционно социално учение, докато богомилството сравнява с „днешните социалдемократи, комунисти, анархисти“. Този автор очевидно открива в богомилите тъкмо онова, което Христо Недялков иска, но не успява да открие. Дъновистите, обратно, не са революционери, те са „сеячи“. Тяхното учение Томов вижда насочено не толкова в непосредственото настояще, колкото в по-близкото или в по-далечното бъдеще.

За самото Бяло братство Томов не отделя особено място, освен мисълта, че членовете му са завършилите земната си еволюция души, че са най-висшите изразители на божествената мъдрост и божествената любов, че са учителите на човечеството.

Две години след тази статия самият **Димитър Михалчев** изразява отношението си към дъновизма и теософията в едно аргументирано систематично изложение („Против дъновизма като теософско учение“ – 3, 2). Освен че отговаря на Ангел Томов, допълнителен повод за него е констатацията за нарасналата популярност на дъновизма след Първата световна война и повишеното увлечение по него, при това на „доста интелигентни хора“. Целта му е да разкрие философската несъстоятелност на теоретичните идеи на мистиците-окултисти, към които причислява дъновистите, като анализира философско-религиозния мироглед, прозиращ през проповядваните от Дънов житейски разбирания.

Основните идеи на дъновизма, в които „има нещо теоретично и които като такива могат всякога да бъдат тема за едно списание като нашето“, той свежда до няколко основни положения. Първо резюмира и систематизира статията на Ангел Томов в седем точки (с.121–123, за да заключи, че девет десети от учението на Петър Дънов е теософско и то може да бъде обсъждано „само като такава“. После повторно резюмира въпросните седем точки, но вече разглеждайки дъновизма под знамето на теософията, за да изведе няколко философски теми: една „теория на развитието“ (очевидно еволюционистка), една „философия на световната история“, една „мътна пантеистична метафизика“, една „своеобразна теория на познанието“ и една „етика“. Опорната теза на Михалчев е: не е достатъчно „да станеш дъновист“, да научиш „изкуството на разумния живот“ и да го практикуваш, за да разбереш дъновизма – необходимо е вникване в постулатите на учението.

Първо подлага на анализ дъновисткото „теософско“ учение за развоя на човечеството, пряко свързано с философията на световната история. Според теоретиците на учението (Михалчев е направил добро проучване, като се започне, разбира се, от Елена Блаватска и нейното „Тайно учение“) историята се развива в последователни „световни периоди“, като всеки от тях съдържа седем раси. Едва в четвъртия кръг настъпва раздвоението на половете (към средата на третата раса). В текущия момент човечеството се намира в петата раса на четвъртия „световен кръг“ в навечерието на шестата раса. С възникването на всяка нова раса човечеството се обогатява с едно допълнително сетиво. Идващата шеста раса ще развие шестото сетиво – ясновидството. Кой е обаче сетивният орган на шестото сетиво – не е ясно. Най-често използваните определения в анализа са „странно“, „непонятно“, „фантастично“, а реториката е по-скоро иронична.

Учението за прераждането е също базисно за дъновизма и теософията. Хората се раждат с предварително формирана душа и във всеки нов живот тя последователно се издига на по-високо стъпало на развитие. За разлика от борбата за съществуване на видовете (Дарвин), тук става дума за еволюция на моралните и духовните качества (Ани Безант). Особена заслуга за корекцията на дарвинизма има Август Вайсман, който поддържа тезата, че придобитите качества не могат да бъдат унаследявани. Геният е предтеча за едно по-високо стъпало на еволюцията на човечеството, но е безплоден. Само теорията на прераждането би обяснила феномена, ако си представим избухването на един „кондензиран“ дълъг опит, плод на безброй прераждания.

Михалчев оспорва тази теза, позовавайки се на научния труд на С. Чулок „Еволюционната теория“ (немското издание от 1922 г.) и връща въпроса за условията, при които придобитите качества могат да се унаследяват. За него мозъкът, неразривно свързан със съзнанието, определя, но не създава душевния живот и промените му. Затова и тайната на гения според него лежи в своеобразното еволюиране на неговия мозък: „Истина е, че ние знаем до тоя час много малко върху естеството на това развитие. [...] ...самата гениална личност е едно явление, биологичните причини на което трябва да бъдат търсени във веригата от близки и далечни роднински връзки, които предхождат появата на гения“. Оприличаването на гениалността и лудостта има основание в необикновеното нервно-мозъчно напрежение, което развива геният. А ако става дума за нравствения живот, „там еволюцията на човешкия мозък няма същото значение“. Затова по нравственост дори някой архаичен човек би надминал и най-високо развития теософ/дъновист.

Следващия постулат, с който се захваща Михалчев, е „алфата на всяко теософско учение“ – за съществуването на единния Бог, пораждащ отделните души. Дъновистите и теософите материализират бога, представяйки си пространствено съществуването му и мистериозното сътворяване на душите от „утробата“ му. Душата събира опитност, която при прераждането си след смъртта пази, за да изкачи носителя си на по-високо еволюционно стъпало. Паралелно с усъмняването нараства и несъгласието му в с „годността и смислеността на това толкова претенциозно учение [теософското]“: „С какво теософите ще ни убедят, че съществува един Бог?“ Определя като „архигрубиянско“ третирането на душевното не като идеално, а като веществено пространствено, телесно и материално: става дума за вярата, че душата „отива негде“, „връща се на земята“, „влиза в някакво тяло“, „напуща го“ и т.н. Въпросите около прераждането буквално ваят, за да намекират отново и отново на несъстоятелността на учението. Превъплътяването спира при най-високо издигнатите в духовната еволюция – adeptите. Дъновистите и теософите обаче се разделят в мнението си за Петър Дънов – само първите го смятат за adept.

Твърдението за откъсване на съзнанието и на самосъзнанието от живия организъм Михалчев нарича „теософска фантастика“. За неин връх смята окултното вярване, че душата излиза от физическото тяло, посещава по-висши полета и се завръща обратно при събуждането. Според него лесно може да се възрази, че душата си остава в тялото, а излиза само духът. Но идва другият въпрос: „Не е обаче лесно да се направи научно разлика между „дух“ и „душа“, взети като две неща, които могат да се съединяват и разделят“.

Философският проблем в постулата за кармата, стоящ в основата на етиката на дъновизма и теософията (човек сам кове съдбата си, но пък унаследява това, което сам си е приготвил през миналите прераждания), според Михалчев засяга „отношението на човешката свободна воля към една трансцендентна необходимост“. Този проблем обаче не е решен еднозначно. Един от контрааргументите на философа е дали страданието на всички македонски българи, останали след края на войната в чужда територия, без да им е позволено да се учат на родния си език, е кармично; дали „тия стотици хиляди души изплащат греховете, които преди години или столетия са извършили и по този начин са изковали някога за себе си една „лоша карма“?

Пантеистичната метафизика на дъновизма, обяснена като проява на истинското битие не само в триизмерния свят, но и в по-висши светове (астрален, ментален и пр.), Михалчев критикува през неоплатонизма като неин първообраз. За него е невъзможно

доказателството на т.нар. „излъчване“ или „проява“ на Бога: „Дъновистите и теософите дори не разбират, колко е нелепо да бъдеш пантеист и все пак да говориш за творене, респ. причиняване на душите от Бога! Бог живеел във всекиго от нас и всеки от нас живеел в Бога“ – в това философът вижда една от антиномиите на пантеистичната метафизика на Дънов.

Що се отнася до гносеологията на дъновизма, Михалчев открива разлики между теософите и дъновистите. Тезата и на едните, и на другите е, че „висшата истина“ може да се познае само интуитивно, чрез приобщаване към божественото съзнание и тя (или Бог) се намира не вън, а вътре в човека: „Човек може да знае истината само когато я притежава в себе си“... Според дъновистите всеки може да постигне висшата истина, ако се издигне до истинския духовен живот, като развие мистична интуиция, а за теософите това е по силите само на родения с окултна дарба.

Михалчев прави опит да обобщи и етиката на дъновизма: освобождаване от бремето на неразумните желания и „ламтежи по привидно щастие“, приемане на страданието като „задача“ за решаване в „този“ живот, постепенно освобождаване пред страха от неизвестността и смъртта, развитие на интуицията, с която може да се постигнат висшите духовни сили. Ето как Михалчев финално описва последователите на Дънов през своите очи: „Повечето от тях, кое чукнати от суровия живот, кое обезсърчени от неговата досегашна суета и тежест, кое по природа мистично настроени, чувстват една дълбока потреба от покой и примирие. Те тъгуват за една благодост, за една кротост и човечност в отношенията между хората“. Петър Дънов им дава успокоение и смисъл в живота. Подобно мнение Михалчев привежда и за влиянието на Рудолф Щайнер: „...то е благотворно за хора, които са пред опасността да претърпят едно душевно крушение“. Но от друга страна обаче, той намеква и за възможни „душевени опустошения“ на увлечените от дъновизма, теософията и окултизма: изгубване на психическото равновесие, постепенно притъпяване на „всякакво критично отношение към действителното и възможното“ и дори „прогресивно оглупяване“. И накрая, подчертавайки ориентираността на учението към личното самоусъвършенстване, той констатира загубата на социално-историческия хоризонт и историческите обществени идеали, но въпроса за неговата обществена полезност и ангажираност Михалчев не смята за задача на текста му.

Цели шест години след критичната статия на Михалчев се появява отговорът на **Стефан Гидиков**⁹ „Поличби. В защита на окултизма“ (9, 5). По собствените му думи той се е занимавал с въпросите на окултизма десетилетия наред.

Гидиков също започва с констатацията за надигания се ирационален глад у съвременния човек към „задкулиското в човека“ (за пример взема „вярването в поличби“), на който глад реагират съвременните науки – на първо място психоанализата, но и съвременната хипноза, телепатията, паранормалната ектоплазма и т.н. Всички те са базирани на древната и по-специално на древноизточната мисъл, но за да бъдат оценени подобаващо, те трябва да бъдат представени „в оная научна светлина, към каквато нашите съвременни очи са привикнали“. „Съвременните очи“ обаче гледат през наложилата се доминанта на рационалистичното материалистично мислене.

Поличбите и всичко, каквото ни се случва, може да се свърже с „подсъзнателното“ и да си го обясним по „фройдовски“. Но как ще си обясним осъществяването на поличби, които нямат видима връзка с подсъзнателното у човека – пита Гидиков и отговаря: всяко следващо обяснение е „нагазване в областта на окултното и мистичното“. За него проблемът с поличбите е свързан с предсказващите сънища, телепатията и ясновидството, а всичките те – с големия въпрос „има ли някакво непосредствено взаимодействие и въздействие между вътрешния живот и външни събития и случки“?, като намесва и т.нар. „карма“. И тук навлиза във въпроса за фатализма в съдбата на човека или на един народ, който може да промени „колелото на живота и на историята по съдбоносен начин“. Тази тема според Гидиков трябва да се разглежда във връзка със закона на вероятностите и на базата на изучаване на закономерностите на природата (т.е. да се постави на научни основи).

Гидиков цитира книгата на френския психоаналитик Рене Аленди¹⁰ „Проблемата за съдбата“ („Проучване върху вътрешната фаталност“), където е подказана идеята за границите на психоанализата и разширяването им чрез окултни познания и без сериозно възприемане на „теорията за непосредно въздействие между вътрешен живот и външни събития, основана върху метафизическото единство на пространствено-материалната същина и духовната същина“. По собственото му признание в книгата среща тези, напълно съпадащи със собствените му, така че решава да ги сподели. Една от тях се

⁹ За Стефан Гидиков (1871–1944) вж. Ватова, П. Мисията на сп. „Философски преглед“ (1929 – 1943). София: ИЦ „Боян Пенев“, 2024, с.156-160. и на сайта „ЕСЕИСТИКА & ЛИТЕРАТУРА“ (<https://dadenoto.eu/Стефан-Гидиков>).

¹⁰ Рене Аленди (1889–1942), един от основателите на Парижкото психоаналитично общество и на Сорбоната.

отнася до хиндуисткото учение за кармата. Обяснението, което прави очевидна връзка с психоанализата, е следното: „Според тая доктрина човек е собственият автор на съдбата си: неговите съзнателни желания минават в несъзнанието и стават осъществяваща се сила. Човек е едно разсъдно същество: онова, върху което той разсъждава в този си живот, то ще се сбъдне в последствие“ (цитираният Аленди).

Единствено психоанализата би могла да превърне тази метафизична теория за съдбата в научна (и според Аленди, и според Гидиков). Теорията на Фройд се приема като изходна точка за разбиране на окултното и мистичното. Несъзнателното въздейства не непосредствено, а чрез „някакъв мистериозен нюх, чрез някакъв ясновиден, интуитивен или дори предвещателен усет от разстояние“. Така Аленди поставя аначалото на сериозното отнасяне към телекинезата, означаваща физическо действие през разстояние чрез „още неизучени способности“. Гидиков отчита и известната плахост на твърденията на професора, за да не го обвинят, „че се занимава с фантазии“. Но все пак той добавя и възможността на астрологическо предназначение и въздействие върху човешката съдба: това, което съставя човешката личност, е „равнодействаща на целия вселенски“. И последната мисъл на Аленди, която споделя нашият автор, се отнася до ума: илюзия е да разчитаме на ума – съществените сили на живота са интуицията и духовността.

Позицията на Гидиков е, че дори да вземем психоанализата заедно с „окултните фактори“, пак няма да можем да си обясним всичко. Когато сме изправени пред свършени факти, винаги ще намерим начин да ги обясним, но когато очакваме изхода от предстоящи събития, винаги има едно непредвидимо неизвестно: то се крие в „нравствените дълбочини на трансцендентния фонд“: „Всички чувстват, че промяната е станала в съответствие с вътрешния живот на индивида, нацията или обществото, но пътищата, по които се е осъществило това съответствие, остават тайнствени, „окултни“, „мистични“, неподлежащи на научна доказателност“.

Бихме могли да възприемем тази статия на Стефан Гидиков като балансиращата духовете около спора за мистичното и научното познание.

Колкото и да е писано за богомилството, толстоизма и дъновизма във всякакви посоки не само в периода на „Философски преглед“, но и след това, факт е, че именно тук (въпреки че изглежда логично поради характера на списанието) се прави опит да се разгледат по-дистанцирано и сравнително (богомилството и толстоизмът; дъновизмът и толстоизмът) и да се поставят дискусиите около тях на научна основа. Напълно резонно списанието дава глас на различни позиции (дори самият главен редактор се включва с

напълно различна позиция по отношение на дъновизма), но поради неголямото количество постъпили материали по тези теми те не успяват да достигнат мащабите на народопсихологичната дискусия.