

СВОБОДАТА И МЯСТОТО НА ДОБРОТО В РУСКАТА РЕЛИГИОЗНА ФИЛОСОФИЯ (КРАТЪК ОБЗОР)

Добромир Добрев

Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“

Резюме. Важният въпрос е въпросът за свободата и свободният избор. На тази основа стъпва Бердяев, а преди него Достоевски и Соловьов. Странната на пръв поглед търпимост пред злото изхожда именно от свободата, която за руските мислители е неприкосновена територия.

Keywords: Dostoyevsky, Solovyov, freedom, russian philosophy

В своята философия Николай Бердяев винаги поставя свободата като централна тема. Не се прави изключение и когато се разглежда етическата проблематика. Тук в още по-голяма степен се предполага наличието на свободен избор. Неслучайно руският философ определя етиката като философия на свободата. Тази свобода обаче няма нищо общо с традиционното учение за свободната воля, което е било приспособено за нуждите на нормативната етика. „Свободата е основно условие на нравствения живот, и то не само като свобода за доброто, но и свобода за злото. Без свободно зло няма нравствен живот. Това прави нравствения живот трагичен, а етиката – философия на трагедията“ (Бердяев, 2005: 33).

Посоката на тези разсъждения явно не съвпада със законническата етика, която е строго нормативна и е далеч от трагизма на нравствения живот. Този живот е изпълнен с парадокси, в които доброто и злото постоянно се преплитат. Н. Бердяев настоява, че трагичността и парадоксалността на етиката се коренят в нейния основен въпрос. Той не е свързан с нравствената норма и закон, а с отношението между свободата на Бога и свободата на човека (Бердяев, 2005: 33).

Този основен въпрос често се размива във всекидневието. Наблюдава се една принудителна за човека социалност. Обществото играе важна роля в нравственото съзнание. В същото време Н. Бердяев твърди, че дълбоко в основата си нравственото не зависи от социалното. Корените на нравствения живот трябва да се търсят в духовния свят. Посоката на пътя, който трябва да се извърви, е от етическото към общественото, а не обратното (Бердяев, 2005: 34).

Заблуда е да се смята, че общественият живот е източник на нравствени различия и оценки и че социалността може да бъде върховна ценност.

„Задачата на философската етика не се състои в разкриване на произхода и развитието на нравствените идеи за доброто и злото, а в познанието на самото добро и зло. Нас ни интересува онтологията на доброто и злото, а не понятията на хората за добро и зло“ (Бердяев, 2005: 35).

Възражението, че човек е социално същество, няма тежест според Н. Бердяев. Разбира се, той не отрича популярната още от времето на Платон и Аристотел теза, че човек намира своята етическа реалност в полиса, сред другите хора. Акцентът обаче се поставя върху духовната същност на човека.

Бидейки двусъставно същество, само чрез духа човек може да достигне до истинското добро. В контекста на изследването това означава, че трябва да се върви към етическо обосноваване на социалното, а не към социално обосноваване на етическото.

За Н. Бердяев е важно да се изясни проблемът за свободата в контекста на отношенията между Бога и човека.

Традиционното обяснение за злото като следствие от свободата, която Бог е дал на хората, не задоволява руския философ. Освен повърхностно това обяснение е и двусмислено. „Склонността да се прави зло не е дошла от само себе си, а е заложена в творението от Бога, т.е. в края на краищата тя е детерминирана от Бога“ (Бердяев, 2005: 39).

Означава ли това, че последната отговорност се носи от Създателя? Отговорът на този въпрос се съдържа в разбирането на Н. Бердяев за „несътворената свобода“. Всъщност неговият изследовател и приятел Николай Лоски разглежда три вида свобода при Н. Бердяев. Това са първичната ирационална свобода, рационалната свобода, т.е. спазването на моралните закони, и свободата, изпълнена с любов към Бога (Лоски, 1991: 301).

Корените на ирационалната свобода трябва да се търсят в „нищото“, от което Бог е сътворил света. Уточняваме, че това „нищо“ не е пустота, то по-скоро е първичен принцип, предшестваш Бог и света.

Тази концепция е заимствана от немския мистик Якоб Бьоме, който нарича този първичен принцип „Ungrund“. Самият Н. Бердяев твърди, че неговата идея за първичната свобода не съвпада напълно с учението за „Ungrund“ на Я. Бьоме. Разликата е, че при Я. Бьоме първичната добитийна свобода се намира в Бога като едно тъмно начало. „Суровото и строго рождение, откъдето произлиза Божият гняв, адът и смъртта, то е било в Бога от вечността, но не запалено или метежно“ (Бьоме, 1995: 383). При Н. Бердяев първичната свобода е извън Бог (Бердяев, 2007: 670). Нещо повече – тя предхожда Бог,

който се ражда от нея, от нищото. Създаването на света от Твореца е вече вторичен акт.

„От тази гледна точка може да се приеме, че свободата не е сътворена от Бога-Творец, нейните корени са в нищото, в Ungrund-а, тя е първична и безначална. Свободата не е детерминирана от Бога-Творец, тя е нищото, от което Бог сътворява света. Разликата между Бога-Творец и свободата на нищото е вече вторична – в изначалната тайна, в Божественото Нищо тази разлика изчезва, защото чрез Ungrund-а се разкриват и Бог, и свободата. Но от Бога-Творец отпада отговорността за свободата, която поражда злото“ (Бердяев, 2005: 41).

Това дава основание на Лоски да твърди, че всъщност Н. Бердяев отрича всемогъществото на Бога, след като смята, че Бог не твори волята на различните същества, а само помага тази воля да стане добра. Лоски подчертава убедеността на Н. Бердяев, че свободата не е била създадена, тъй като в противен случай Бог би носил отговорност за вселенското зло (Лоски, 1991: 302).

Получава се ситуация, в която Бог е всемогъщ над битието, над сътворения свят, но няма власт над небитието, над несътворената свобода. Според Н. Бердяев митът за грехопадението показва безсилието на Бог да предотврати злото, което възниква от несътворената свобода.

Така се стига до следващия акт на Божието отношение към човека. Неговата поява като Спасител, който поема върху себе си греховете на тварния свят.

„... Той слиза в нищото, в бездната на свободата, която се е превърнала в зло, проявявайки се не като сила, а като жертва. Божествената жертва, божественото саморазпване трябва да победи злата свобода на нищото, но без да я насилва и лишава твартата от свобода, само като я просветлява“ (Бердяев, 2005: 42).

Това просветляване се извършва без помощта на тайната, чудото и авторитета. То е далеч от монархическото понятие за Бога, което Н. Бердяев определя като характерно за нисшите и нехристиянски форми на богопознание. Той подчертава трагизма на Божествения живот, който се игнорира от абстрактния монотеизъм и от монархическото разбиране. Според него този трагизъм предполага съществуването на изначална свобода, идваща от нищото. По-късно, когато има Бог и човек, несътворената свобода може да се възприеме извън Бога. Така философът разглежда произхода на злото, без да натоварва Бог с отговорността за него (Бердяев, 2005: 46).

Трагизмът се изразява в това, че Бог не може да победи заложеното в свободата зло, без да унищожи самата свобода. Поради тази причина светът е трагичен и злото е неизбежно.

Всъщност единственото нещо, което ни примирява с трагедията на света, според Н. Бердяев е Божието страдание. Бог прави това, което прави и чо-

векът – страда. Философът детайлно изследва идеята за трагичното. „Чрез трагичното ние излизаме извън пределите на света и се приближаваме до тайната“ (Бердяев, 2005: 48).

Той разглежда две схващания за трагичното. От една страна, това е дохристиянската, или трагедията на съдбата. Животът тук е сравнен със затворен кръг. Човек не е автор на съдбата си, неговият живот не е осветен от висша ценност. Интересни са думите на Мартин Бубер, че свободата и съдбата са преплетени една с друга, че се изпълват взаимно (Бубер, 1995: 49). В крайна сметка всички опити да се преодолее съдбата се явяват неприемане на битието, борба с небитието.

Н. Бердяев намира за единствен изход от тази трагедия естетическото примирение, търсенето на красотата в страданието. Античният герой няма друг избор.

По различен начин стоят нещата при християнството. Тук не може да се говори за трагедия на съдбата, предопределението не е актуално. Трагичното обаче съществува въпреки отхвърлянето му от традиционната теология. „Античната трагедия е трагедия на съдбата, а християнската е трагедия на свободата и именно в нея се разкрива първофеноменът на трагичното“ (Бердяев, 2005: 48).

Съдбата според руския философ е вторична, тя трябва да се търси само в затворения свят, откъснат от първоизточниците. Първична е свободата, а нейното разкриване е велика заслуга на християнството.

Християнската свобода вкарва нова динамика в историята, подчинява историята на активния човешки дух. Ако се върнем към Античността, там са разбирали доброто като разумна необходимост. Н. Бердяев не пропуска да подчертае, че християнското разбиране е коренно противоположно. „Християнството пък утвърждава свободата на доброто. То твърди, че доброто е продукт на свободата на духа и че само онова добро, което е резултат от свободата на духа, притежава истинска ценност и представлява истинско добро“ (Бердяев, 2003: 401).

Тук отсъстват необходимостта и принудата към доброто, отсъства характерната за Античността покорност на съдбата. Н. Бердяев не отрича съдбата, както не я отрича и християнската мисъл, но с уговорката, че тя не е върховен и непреодолим принцип. Съдбата е преодолимо препятствие.

Християнството пренася трагедията на по-голяма дълбочина – в свободата, която в концепцията на Н. Бердяев предшества битието и е по-дълбока от него. Той не търси традиционния конфликт между добро и зло, а е наясно, че по определение трагичен е сблъсъкът на противоположни начала. В същото време при него дискурсът се измества към парадоксалния на пръв поглед конфликт между две еднакво божествени начала. „Най-трагични конфликти в живота са сблъсъкът между две еднакво възвишени

и добри ценности. А това означава, че трагичното е вътре в божественото“ (Бердяев, 2005: 49).

Тези разсъждения водят Н. Бердяев до извода, че новата етика трябва да бъде не само познание на доброто и злото, но и на трагичното. Трагедията е пробив отвъд доброто и злото. Тя също така е пряко свързана със свободата и творчеството, но според него трагедията на кръста побеждава трагедията на свободата.

За него не подлежи на съмнение, че проблемът за творчеството трябва да се разглежда през призмата на проблема за свободата. Човекът не може да се счита за свободен, ако е получил свободата си от Бог, както не е свободен и ако е само частица от Божеството.

Н. Бердяев посочва като единствен възможен изход признанието, че свободата не е сътворена и нейните корени са в нищото. „Парадоксално е, че човешката свобода, без която няма творчество и нравствен живот, не е нито от Бога, нито от тварната природа. Но това пък означава, че свободата нито е сътворена, нито е божествена свобода“ (Бердяев, 2005: 53).

Появата на Христос според Н. Бердяев е събитието, което решава парадокса на свободата. В тази връзка етиката, освен всичко останало, трябва да изследва и възникването на различието между добро и зло. Проблемът за грехопадението е основен етически проблем, който тя трябва да разреши.

Под блаженството на Рая дебне свободата. Нейното проявление е въпрос на време. Защо човек отхвърля райския живот? Според Н. Бердяев именно заради свободата, която ражда познанието. „Познанието се ражда от свободата, от тъмните недра на ирационалното. И пред невинността и незнанието на райския живот човек е предпочел горчивината на разграничението и смъртта“ (Бердяев, 2005: 56).

Разглеждайки познанието на доброто и злото от различни позиции, философът стига до парадокс. От една страна, това познание може да се тълкува като изгубване на невинността и грях. От друга страна, познанието само по себе си не е грях. Как да се отговори на въпроса дали разграничаването на доброто и злото е нещо положително, или напротив – в него се крие трагедията на света?

Парадоксът е в това, че без съмнение е неприятна появата на такава разлика между добро и зло, но е наложително да се прави тази разлика, след като вече я има.

Самата етика не трябва да остава при доброто, а да отделя същото внимание и на злото. Проблемът за злото според Н. Бердяев е равностоен на проблема за доброто. Той обръща внимание върху Божията търпимост към злото и подчертава причината за това – запазването на свободата. Това предполага трагизма на етиката, трагизъм, определен от факта, че доброто не може да победи злото.

„Това ни кара да създадем етика, основана на творчески подход към доброто и нравствения живот. Няма надчовешко и извънчовешко идеално добро, нито статични и вечни идеални ценности. Има динамика на творческите дарби и творческите ценности и в нея продължава сътворението на света“ (Бердяев, 2005: 65).

Когато разглежда творческия подход към доброто и злото, Н. Бердяев неведнъж се позовава на Достоевски. Всъщност той цени не само тази страна от прозренията на великия руски писател, а се прекланя пред неговите „огнени идеи“ и твърди, че те му напомнят духа на Хераклит (Бердяев, 2005: 406).

На пръв поглед такова специално внимание към идеите на творец, който традиционно е определян като писател, а не като философ, изглежда странно. Това е коментирано и от Любомир Христов в книгата му „Руският логос“.

„Есхатологично-месианският, профетичният модел в руския Логос бива доразвит, обогатен и естетически великолепно оформен чрез творчеството и анализите на Ф. Достоевски и В. Соловьев. За неспециалистите това може да прозвучи странно, тъй като прозата на Достоевски обикновено се свързва с художественото и психологическото проникване в руската душа и нейните витални проекции. Такава е оценката на Ницше, който заявява, че Достоевски е единственият психолог, от когото е научил нещо. Всъщност именно Достоевски оформя художествено, психологически и концептуално един от най-проникновените варианти на руската философия, на историята и историософията“ (Христов, 2000: 257).

Н. Бердяев особено цени страстната защита на свободата, осъществена от Достоевски. Свободата и свързаното с нея страдание са голямата тема на Достоевски. Свободата и социалната хармония в „Братя Карамазови“, границите на свободата и преминаването ѝ в своеволие в „Престъпление и наказание“, свободата и тъмните стихии на „новите революционери“ в „Бесове“ – това вълнува героите на писателя.

Ако си припомним постановката на Н. Бердяев за двете свободи – началната и крайната, свободата на избора между добро и зло и последната свобода в Бога (Бердяев, 2005: 448), ще видим, че Достоевски се спира много внимателно върху първата свобода и преминаването ѝ в нейната противоположност. Това трагично развитие на свободата, преминаваща в своеволие и бунт, описва Достоевски.

Никога обаче той не си позволява да отнеме свободата за сметка на земното добруване. „Онова, което наричаха „жестокостта“ на Достоевски, е свързано с отношението му към свободата. Той бе „жесток“, защото не искаше да сваля от човека бремето на свободата, не искаше да избави човека от страданията с цената на лишаването му от свобода, възлагаше върху човека огромна

отговорност, съответстваща на достойнството на свободните хора“ (Бердяев, 2005: 447).

Свободата преминава в своеволие. Това е добре познат сюжет от Руската революция, преди нея обаче Достоевски го описва в своите герои. Такъв е Расколников. Желанието да разбере дали е личност, волята за власт го тласкат да извърши убийство.

„И разбрах тогава, Соня – продължи той възторжено, – че властта се дава само на този, който посмее да се наведе и да я вземе. Тук има едно, само едно: трябва просто да посмееш!...Аз... аз исках да се осмеля – и убих... аз поисках само да се осмеля, Соня, ето цялата причина“ (Достоевски, 1997: 532).

В тази връзка е разбираема високата оценка, която Ницше дава на Достоевски. В „Престъпление и наказание“ има много други теми, но основната е за човекобога (станал свръхчовек при Ницше), за границите на свободата. Подобни са и разсъжденията на Вл. Соловьев за героя на Достоевски. „Главното действащо лице е представител на възгледа, според който всеки силен човек е господар сам на себе си и на него всичко му е позволено. В името на своето лично превъзходство, в името на това, че е силен, той счита, че има право да извърши убийство и действително го извършва“ (Соловьев, 1991: 9).

По-късно дискурсът върху свободата и своеволието продължава в „Бесове“. Там виждаме не един човек, а цяла група от хора, проповядващи и вършещи насилие. Това е символично и за Русия. През няколкото години, разделящи двата романа, последователите на Расколников са се увеличили, станали са по-нагли и решителни. Те не се притесняват да обявят своята формула – от неограничена свобода към неограничен деспотизъм (Достоевски, 1997: 392).

Всъщност в едно Шигалов е прав – друга формула в революцията е невъзможна. Диалектиката на неограничената свобода винаги е посока на безграничния деспотизъм. Такава е формата на равенството, обсебило руската интелигенция, макар че в случая е по-уместен изразът на Н. Бердяев „интелигенщина“. „Всички са роби и в робството си са равни“ (Достоевски, 1997: 406).

Звучи непривлекателно, но както споменахме, друг път в революцията не съществува. „Свободата, преминаваща в своеволие, отхвърля всички светини, всякакви ограничения. Щом няма Бог, щом самият човек е бог, значи всичко е позволено. И ето, човек изпитва своите сили, своето могъщество, своето признание да стане човекобог“ (Бердяев, 2005: 470).

Ако Расколников в крайна сметка стига до покаянието и до Бога, то за П. Верховенски това е невъзможно. Нещата са отишли твърде далеч. Пред нас стои възплъщение на злото, човешката природа е изчезнала от него. Това е

образ, който няма бъдеще, той отива в небитието. Свободата, като своеволие, се е самоунищожила, нейната диалектика е приключила.

Големият въпрос е за необходимостта от свободата, създаваща толкова проблеми за „човешкото щастие“. Хората от категорията на Великия инквизитор, на П. Верховенски и Шигалов, разбирайки, че страданията са свързани със свободата, бързат да я унищожат. Принудителната рационализация, принудителната хармония стават тяхно знаме. Най-ценното достоинство на човека – свободата, за тях е пречка в построяването на „щастливия свят“.

Особено проникновено това се разкрива в образа на Великия инквизитор. Легендата е разказана от бунтуващия се срещу Бога Иван Карамазов. Възхвала, вложена в устата на невярващ (или говорещ, че не вярва) човек. Иван не приема бъдещата световна хармония, основана на страданието на предишните поколения. Това всъщност е основният недостатък на учението за прогреса. Достоевски не приема това учение, както не го приема и героят му.

В руската философия съществува едно традиционно отхвърляне на учението за прогреса, според което ще настъпи хармония за бъдещите поколения, основана на труда, страданията и кръвта на всички предишни поколения.

По ярък начин това неприемане е показано в книгата на Николай Фьодоров „Философия на общото дело“. Н. Фьодоров се интересува най-вече от онази част на православието, която се отнася към възкресението и вечния живот. Задължение на човека е да достигне до свръхнравственост, да осъществи синтеза между теоретическия и практическия разум.

Чрез знанията си човек може да подчини силите на природата. Веднъж осъществило господство над природата, човечеството ще победи и смъртта. Това обаче не е достатъчно, трябва да се помисли за всички хора, които са страдали и загинали по този дълъг път. Ето защо човечеството трябва да си постави като висша цел възкресението на мъртвите. Ако използваме езика на Н. Фьодоров, „...светът не може да си остави само представа, съзерцание, а става проект за възстановяване на предшестващите от следващите, т.е. проект за възкресяване“ (Фьодоров, 2002: 232).

Н. Фьодоров, както Достоевски и Н. Бердяев, е считал за аморална позитивистката теория за прогреса, нейната незаинтересованост към предишните поколения и стремежа да създаде благополучие на живото поколение за сметка на страданията и мъката на предците.

Заради тази причина Иван Карамазов отхвърля света, създаден от Бога. В неприемането на детските страдания, на факта, че децата могат да бъдат материал за бъдеща хармония, има голяма истина.

„Слушай – ако всички трябва да страдат, за да купят чрез страданието си вечна хармония, защо се намесват и децата... Съвсем непочтено е

защо те трябва да страдат и да купуват хармония чрез страданието си? Защо и те са превърнати в материал, който ще донесе за някого бъдеща хармония... от висшата хармония се отказвам напълно. Тя не струва и една сълзица от едното само измъчено дете... Да, и прекалено високо са оценили хармонията, не е по нашия джоб толкова да платим за вход. И заради това своя билет за входа бързам да го върна обратно... Не бога аз не приемам, Альоша, а само билета му почитателно връщам“ (Достоевски, 1958: 308).

В Легендата този богоборчески мотив е развит многопланово. Но е важно да се подчертае, че с тези си думи Иван отхвърля не само Бога, но и света.

Тази идея (за унищожението на света) е особено важна за Н. Бердяев. Именно чрез нея човек разбира, че друг път, освен пътя към Христос, не съществува. Така атеистът Иван ни води към истината на Христос. Тази истина може да се търси и намери единствено в свободата. Това е забравил Великият инквизитор. Той вече не е с Христос, а служи на антихриста. В този случай, както и при Вл. Соловьев в „Повест за Антихриста“, антихристовото начало не е грубо и лесно познаващо се зло. Напротив, то е рафинирано, съблазняващо зло, маскирало се умело зад образа на доброто.

Свободата се сблъсква с принудата в една стара колкото света битка. Действието се развива в Средните векове, когато католичеството превръща църквата в държава.

Това според Достоевски е един от начините за отнемане на духовната свобода, един от обществените образи на Великия инквизитор. Равенството, което Великият инквизитор налага на хората, според Достоевски е възможно само при деспотизма.

„Великият инквизитор е изпълнен със състрадание към хората, той по своему е демократ и социалист. Съблазнен е от злото, приело образа на доброто“ (Бердяев, 2005: 553).

Той „обича“ хората, готов е да поеме отговорността за тях. Неговата идея е, че хората не могат да понесат отговорностите на свободата. Те са слаби, търсят сигурността за сметка на свободата и с готовност продават тази свобода заради щастията си. „Но знаем, че сега тези хора повече отвсякога са уверени в своята свобода, а между впрочем, те самите донесоха своята свобода и я поставиха в нашите крака“ (Достоевски, 1958: 315).

През цялото време Великият инквизитор говори за слабостта, пороността, неблагодарността на людското племе. Изгубената вяра в хората е погубила и вярата му в Бога. В това е неговата тайна. Неверието в Бога окончателно го лишава от вяра в човека. Кръгът се затваря. Вярата в Бога и

вярата в човека са двете страни на една и съща вяра. Няма я богоподобната човешка същност, значи акцентът трябва да се постави върху човешките слабости. Такава е логиката на Великия инквизитор. Той вярва, че масата винаги ще избере щастието без свобода за сметка на свободата и страданието.

„Ти си им обещал небесния хляб, но повтарям – може ли той да се сравни в очите на слабото, вечно порочно и вечно неблагодарно ljudско племе със земния? И ако след теб в името на небесния хляб тръгнат хиляди и десетки хиляди, какво ще стане с милионите и десетките хиляди милиони същества, които нямат сила да пренебрегнат земния хляб заради небесния“ (Достоевски, 1958: 318).

Някой трябва да се погрижи за тях и щом Христос ги пренебрегва, отказвайки да превърне камъните в хляб, този някой е антихристът. Със-траданието към огромната човешка маса е превърнало Великия инквизитор в слуга на злото. Отново ще повторим, че това не е традиционно грубо и лесно познаващо се зло. При сложните образи, които рисува Достоевски, това е невъзможно. Великият инквизитор напада Христос заради принципа на свободната любов. Хората според него трябва да се покоряват чрез чудото, тайната и авторитета, а не да се разчита на свободния им избор.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Н. (2003). *Смисълът на историята. Съчинения в шест тома*, т. 2, София.
- Бердяев, Н. (2005). *Мирогледът на Достоевски. Съчинения в шест тома*, т. 4, София.
- Бердяев, Н. (2005). *Предназначението на човека. Съчинения в шест тома*, т. 4, София.
- Бердяев, Н. (2007). *Самопознанието. Съчинения в шест тома*, т. 4, София.
- Бубер, М. (1995). *Два образа веры*. Москва.
- Бьоме, Я. (1995). *Аврора, или изгряваща утринна звезда*. София.
- Достоевски, Ф. (1997). *Бесове*. София.
- Достоевски, Ф. (1997). *Престъпление и наказание*. В. Търново.
- Достоевский, Ф. (1958). Братя Карамазовы. В: *Собрание сочинений*, т. 9, Москва.
- Лосский, Н. (1991). *История русской философии*. Москва.
- Соловьев, В. (1991). Три речи за Достоевски. Във: *Везни*. София.
- Фьодоров, Н. (2002). *Философия на общото дело*. София.
- Христов, Л. (2000). *Руският логос*. София.

FREEDOM AND THE PLACE OF GOOD IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (BRIEF SURVEY)

Abstract. The important question is the question of liberty and freedom of choice. This is the foundation for Belyayev and for Dostoyevsky and Solovyov before that. Though strange at first sight, the tolerance of evil stems from exactly this freedom which, for the Russian philosophers, is a sacred territory.

Assoc. Prof. Dobromir Dobrev

✉ Episkop Konstantin Preslavski Shumen University, 115 Universitetska Str.,
9712 Shumen, Bulgaria
E-Mail: ddobrev68@gmail.com