

Камен Риков

rikev@umcs.pl

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska

<https://orcid.org/0000-0002-6606-4731>

Далчев, Делчев и проблемът за криптохристиянството през комунизма

ABSTRACT: Rikev Kamen, *Dalchev, Delchev and Crypto-Christianity During Communism*

The paper discusses the scope and applicability of the term *Crypto-Christianity* to communist states in the years 1945–1989. Admitting that scholarly research on Crypto-Christianity during communism is still in its infancy, the author stresses out the existence of cases revealing Christian beliefs under the veil of religious indifference or ambiguity. The focus falls on Bulgarian poet Atanas Dalchev (1904–1978), who had never publicly manifested his faith, although various aspects of religiosity in his life and literary legacy have drawn scholarly attention. In the light of his late revealing as a believer in a private conversation, the paper analyses the strategies applied by editor Boris Delchev in his written memories on the poet. There Delchev aims to reconcile Dalchev’s late manifestation of his faith with the dominant context of state atheism. In conclusion, the author emphasizes the inadequacy of questions whether Dalchev was a Christian, suggesting further research on religious aspects in his poetry, essays and aphorisms as a far more productive approach.

KEYWORDS: Atanas Dalchev, Crypto-Christianity, Boris Delchev, communism, religiosity

Погребан с молитви¹, след като приживе е отклонявал всякакви поводи да разкрие съкровения си вярвания, социални възгледи и политически пристрастия², пред анализаторите на феномена Атанас Далчев застава въпросът *какво християнство е изповядвал той?* Като изходен пункт, струва ми се, особено

¹ Срв. Риков, 2019, 22–25.

² В това отношение е показателна старателно записаната анкета в „Литературна мисъл“ от 1986 г., където пред Христо Йорданов Далчев мигновено отклонява абсолютно всички въпроси, свързани дори с най-лек намек за политически възгледи и евентуално некоректни теми (Йорданов, 1986, 93–102).

продуктивна изглежда тезата, че след Втората световна война Далчев се разкрива пред своите биографи като *таен християнин*.

Макар да заслужава задълбочено внимание, въпросът за криптохристиянството в българския ХХ век е почти незастъпен в хуманитаристиката. Самият термин не се ползва със световна популярност, като днес се прилага най-вече в публикации за политически репресирани групи, най-често в Индия, Китай, Сирия, в границите на Османската империя или съвременен Косово. В начална фаза се намира и документирането на явленията в страните от бившия социалистически блок.³

За целите на тази статия, а и на българската историческа специфика, разбирам понятието *крипто- (тайно) християнство* в широк план, като не поставям изискване то да се проявява единствено в среда, където християнската вяра и религията по принцип са забранени и преследвани от закона. По същата логика тайният християнин не е обезателно човек, който камуфлира вярата си чрез формална принадлежност към друга религия или декларирано безбожие. Ако горните изисквания бъдат приложени, то преобладаващата част от комунистическите държави по дефиниция няма да попаднат сред обществата, предполагащи криптохристиянство, доколкото техните конституции гарантират религиозните свободи на гражданите, а самите преследвания често намират друга формална мотивировка. Антирелигиозните (антицърковни) кампании в държави като СССР или НРБ рядко са били целенасочено организирани акции. Тяхното провеждане е минавало в широките рамки на борба с предразсъдъците изобщо (буржоазни, класови, религиозни, идеалистически...), така че репресираните християни са били заклеявани като класови врагове, реакционни елементи или рушители на социалистическото общество, без религиозните убеждения сами по себе си да им се вменяват за вина.

В български контекст изследването на криптохристиянството среща допълнителни усложнения. На първо място, историческите разработки върху атеистическия режим се концентрират предимно върху действията на тайните служби и отношенията между държава и църква (не само православната)⁴. Това води до отъждествяване на християнството изключително с църковната институция, нейния клир и монашеството. Дори трудът в 15 тома (2007–2014)

³ Сrv. напр. статиите на Евгений Верещагин, описващи криптохристиянски практики в Москва през 60-те–80-те години на ХХ век (Верещагин, 2012) и речево-поведенческите тактики на православни християни в СССР (Верещагин, 2005).

⁴ Ето само част от заслужаващите внимание книги: „Българската православна църква и държавата 1944–1953“ на Даниела Калканджиева (1997), „Православието и комунизмът в България: 1944–1960 г.“ на Стефан Чурешки (2004), „Между вярата и компромиса: Българската православна църква и комунистическата държава (1944–1989 г.)“ на Момчил Методиев (2010), както и „Безкръвното гонение на църквата. Тоталитарната държава срещу Божията Църква в България 1960–1991 г.“ на Павел Игнатов (2004) и последния раздел на „Католиците в България (1878–1989)“ от Светлозар Елдърв (2002).

на монахиня Валентина (Друмева), посветен на българските изповедници на вярата от най-ново време, съдържа несравнимо повече информация за свещеници и монаси, отколкото за миряни⁵. Така тайното изповядване на вярата остава встрани от фокуса на научния анализ и документалните проучвания.

На второ място, следва да се подчертае една специфична черта на българското православие, разпознаваема поне от XIX век. Става дума за относително слабата обвързаност на религиозността и нейните публични проявления с църковната институция и литургичния живот. Тази черта изпъква много по-силно при сравнение, например, с полския католицизъм и руското православие през последните два века, където – дори само на равнището на художествената литература – вписването в регистри, редовното участие в богослужението, съблюдаването на общностно благочестие, вероучението и дори ежедневно отношение към клира чертаят далеч по-строги граници между религиозно и светско, духовници и лаици, каноничност и неканоничност. Класическите примери за проява на религиозност (включително и стриктно православна) в българската култура безспорно странят от обредоверието⁶ и безвъпросния респект към духовни авторитети, като в замяна се концентрират върху жертвеността в името на народа или спонтанния алтруизъм. Така лесно може да се заподозре някаква неправованност у емблематични персонажи – символи на народния дух, която обаче разкрива именно дълбока (и също религиозна) духовност. Най-яркият национален герой, например, е легендаризиран чрез бесилото (*с кръста равно*) и няколко автентични и приписвани му фрази, сред които „Манастирът тесен за мойта душа е“. Кочо от „Епопея на забравените“ убива семейството си като жест на осъществена докрай Авраамова жертва. Чорбаджи Марко от „Под игото“ достига до молитва, „която не съществуваше в светчето му... Той се молеше за България!“ Йовковият Серафим не престава да олицетворява безкористието на малкия човек, а висшата богоугодност по български се разкрива извън буквата на каноните в Елин-Пелиновия цикъл „Под манастирската лоза“.

Така очертаната (макар със съвсем бегли шрихи) специфика на българската религиозност предопределя повишената трудност при документирането на явления на безспорно криптохристиянство, особено по време на комунистическия режим. Смяя да твърдя, че в България от XX и XXI век човек, който признава, че не се ориентира в черковните празници, не участва редовно в богослужението и дори не е официализирал принадлежността си към

⁵ Томовете излизат с леко променени заглавия, но неизменно в тях се появяват или *свещеномъченици*, или *свещеници*. Въпреки това са налице отделни очерци, в които се добива представа за общите репресии срещу християните, като напр. разделите от т. 15: „Следоперативни действия на атеистичната власт“ и „Атеистичният натиск като всекидневие“.

⁶ Тук не включвам народните обреди и магически практики (фолклорни и езотерични), чието съотнасяне с осъзнатата религиозност провокира много по-широк дебат.

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

Към горните трудности следва да се добавят и размитите граници между правоверие и фолклорни и езотерични практики, както и между каноничната обредност и нейното профанирано прилагане с аргумент *за здраве*, което включва дори църковното кръщение. Цялата тази пъстра палитра от битова ритуалност, институционализирана вяра и лични духовни търсения, съчетана с трайно недоверие към адекватността на Българската православна църква спрямо интелектуалния живот след Освобождението, прави неимоверно мъчно фиксирането на криптохристиянски практики след Девети септември. Впрочем, неимоверно трудно остава и обратното – определянето поне на приблизителния брой фактически атеисти в комунистическото общество. Макар да изследва СССР, заключенията на англиканския теолог и историк Джералд Брей са напълно приложими и към България, когато твърди, че „Съветският съюз, изглежда, има проблем с ‘номиналния атеизъм’ – т.е. безразличието към религията като цяло в противовес на активното ѝ противопоставяне, насърчавано от държавата“ (Bray, 1990, 297).

Какъв човек следователно би могъл да бъде разглеждан като *таен християнин* в условията на българския комунизъм? За уместни приемам следните критерии: това е индивид, който запазва личната си вяра в Христос като спасител на човечеството, предаността (най-често пасивна, т.е. не проявявана публично) към църквата и нейните догмати. Такава личност се стреми да спазва поведение и да взема решения според християнската си съвест, без обезателно да участва в богослужебния живот. Освен това, тя по никакъв начин не е задължена да декларира своята религиозност, а на практика става точно обратното – благодарумието за собствената безопасност и тази на околните налага укриване на вярата с цел вярващият или цяла група около него да се предпази от обвинения в реакционизъм или предрасъдъци. Религиозността на такава личност следва да се търси в загатнат жест или отделен поведенчески модел, които в известна степен се отклоняват от общоприетите в даден случай норми, макар да са в границите на допустимото; в прилагането на специфичен речеви етикет или алюзии, доколкото контекстът позволява; в съдържано (необвинително и не иронизиращо) отношение към духовенството, църквата, историческата роля, философските и етически измерения на християнството, неговите символи и авторитети. Често такива жестове или думи могат да съдържат двусмислица или умишлена многозначителност, или дори привидно

¹ Сrv. напр. Далчевите фрагменти от „Литературен фронт“ за Девети септември от 1945 г., за семинарията като място за лесно изгубване на вярата (1967), за усъмняването в безсмъртието (1946).

негативно отношение към някаква религиозна практика⁷. Когато излъчването на такива знаци се окаже трайна личностна черта, приемам за научно и граждански коректно да се изпробва анализ въз основа на съвкупността от документирани случаи, който задължително полага всеки конкретен пример в съответния му контекст. Макар резултатите от подобна изследователска дейност да не са гарантирани, тя все пак позволява доближаване до дълбоките причини за постъпките на дадена личност и евентуално открояване на действително религиозното в съпоставка с философски, етични, битови, народни, литературни принципи.

Според очертаните критерии, съществуват обилни свидетелства (публикации и частни изказвания на Атанас Далчев, както и спомени на негови съвременници), даващи основания творецът да бъде възприеман като последователен криптохристиянин. Срещу неафишираната му вяра стоят редица въпроси за смисъла на живота, безсмъртието и висшия авторитет, които, излагани устно и писмено, по правило остават недоизказани. Неслучайни са съмненията на негови колеги по перо, че е бил вярващ. Тези съмнения се оказват напълно основателни, след като към края на живота си Далчев действително нарушава своето мълчание и директно признава, че е религиозен човек.

Признанието е направено в Карлови Вари по време на разходка със Стоян Каролев. То е коментирано на два пъти от Борис Делчев. За пръв път се появява в „Литературна мисъл“ от 1986 г.:

(...) Каролев ме изслуша внимателно и с лека усмивка рече: „От това, което казваш, излиза, че пред мене Далчев е бил по-малко колеблив.“ При разходките (...) имали случай да стигнат и до „голямата тема“. И Далчев, тогава вече в осмото си десетилетие, заключил с това признание: „Много обичам живота, за да приема смъртта, нищото. Аз съм вярващ.“ (Делчев, 1986, 161).

Същото е повторено в дневника на Делчев, излязъл през 1995 г.:

Неделя, 22.I. (1978)

(...) Далчев му е признал онова, което на мене само загатваше – че е религиозен човек. „Много съм привързан към живота – казвал той – и не мога да допусна, че свършва тук.“ С една дума – вярвал е в безсмъртието на душата (Делчев, 1995, 331).

Двете признания не съвпадат дословно, но тяхната логика и употребени понятия не оставят съмнение в две неща: че Далчев е направил чистосърдечно признание, което е впечатлило и Каролев, и Делчев; че Борис Делчев е проявил известна форма на ревност заради признанието на поета пред Каролев и съдържаността му пред самия него. Цялата статия „Срещи и разговори с Атанас Далчев“ (Делчев, 1986) заслужава специален коментар поради няколко важни причини:

- тя е пряко свързана с темата за тайното изповядване на християнството от поета;

- Делчев формулира директния въпрос *защо Далчев се е обърнал към църквата*;

- авторът предлага собствена версия за обръщането на Далчев;

- аргументацията на Делчев е крайно показателна за двусмислиците, използвани в специализирания печат, когато се говори за християнството и за съвременни българи християни, както и за негативното отношение към религията, което на практика е задължителна линия през периода. С други думи, Борис Делчев засяга тема, сама по себе си изискваща смелост от страна на пишещия, но същевременно не се смуцава от вътрешните противоречия, с каквито изобилства текстът му. Няма съмнение, че възприетата от него функция е всячески да се дистанцира от позициите на описваната личност.

Подхващайки деликатния въпрос за Далчевата вяра, авторът поема ролята едва ли не *да извини поета за факта, че е бил вяровац*. Това става на първи план чрез понятия, които приглушават типично християнските акценти. Удобни думи за такава маневра са *метафизика, идеализъм, иреалност, ирационалност*:

[Далчев] съчетаваше рационалната преценка с потребата от вяра в ирационалното. Тази негова същност не представлява особена тайна за посветените и беше забелязана още при излизане на първата му стихосбирка. Според Чавдар Мутафов, с когото го свързваше близост от литературния кръг „Стрелец“ (1927), „Далчев живее в своята метафизична сфера и върху канавата на това иреално, флуидно начало преплита външното реалистично“ (...) (Делчев, 1986, 160).

След такова въведение се оказва, че в по-късни години нещата не са се променили: в разрез с казионните интерпретации на творчеството му, тук се признава, че поетът не изневерява на *метафизичните* си търсения, макар да е сменил тяхната перспектива:

Години по-късно, (...) когато поетът беше намерил пролука към хората и правеше усилия да стъпва на твърда земя, при същата раздвоеност неговите душевни пластове донякъде размениха местата си: самата склонност към метафизика, и то изключително в прозаичните му работи и в жизнената практика, търси вече опора в рационални доводи. (Делчев, 1986, 160).

Пасажът огласява, че Далчевият уклон към метафизичното представлява някакво реене из облаците, нещо нездраво и непонятно, поради което зрелият творец искал да намери *твърда земя*, на която да стъпва (но уви – стигнал бил само до усилията). Тук обаче проличава и нещо друго: задълбочаването (а не затихване!) на тази метафизика в годините чрез търсене на рационални доводи. Без да пояснява какво има предвид под *метафизика*, Делчев провижда у Далчев някакво непълно, но очевидно похвално *отваряне* към хората (разбирай *избягване на вредната метафизика*). Така обаче личи, че творецът

остава верен на своето кредо и в житейската си практика. Оттук Делчев приема популярната характеристика на поета *метафизик, който борави в конкретното за правдоподобна метафора* и няма никакво съмнение, че я е разбирал като указание, че Далчев е християнин. Затова веднъж не се стърпял и запитал директно:

(...) няколко пъти се наложи да го попитам дали е верующ. „Не, не съм верующ“ – беше отговорът. Същевременно не пропусна при тези няколко случая да добави не без малко стеснение и уклончивата уговорка: „Но не съм и атеист.“ (...) При направената уговорка, мислех си, „не съм верующ“ може да има само един смисъл: „не съм верующ в традиционно-обредния смисъл“, инак казано – че не е черковник (французите казват *pratiqueant*). Опора за това обяснение намерих и в (...) негова миниатюра: „Бих вярвал в безсмъртието, ако не беше старостта (...).“ И така Далчев оспорва безсмъртието, което е една от основните догми на всяка религия и с това изрично се отдалечава от канонически осветеното. Но и тук с думите „като че ли“ добавя една многозначителна уговорка: сякаш не му се ще да скъса окончателно с надеждата за „друг живот“. Взети заедно, тази уговорка и предишната – „но не съм и атеист“, показват, че държеше открената вратата към философския идеализъм – един антиклерикален идеализъм в духа на Кроче, който се основава на рационални основания. Впрочем тази врата (...) понякога биваше достатъчно отворена, за да се промъкнат през нея и отгласи от традиционната изповедност. Затова, макар донякъде изненадан, не бях особено озадачен от онова, което последва. Говоря за предсмъртното желание на Далчев да бъде погребан по християнски обред... (с. 160)

„Не съм верующ, но не съм и атеист“: тази формула е достатъчно основание за Борис Делчев да гради своите построения с цел да представи Далчев, доколкото е възможно, като непълноценен християнин. В перспективата на XXI век същата декларация извежда противоположния си потенциал: тя е ярко доказателство за укриване на действителните религиозни убеждения. При това тя е отговор на пряко зададен въпрос. Самият питащ, не бива да се забравя, още през 1944 г. е добил злокобна известност със статията „Фашизмът в нашата литература“ (Делчев, 1944, 4), нападайки редица интелектуалци, сред които Йордан Бадев, Владимир Василев, Малчо Николов, Георги Константинов, Фани Попова-Мутафова, Чавдар Мутафов, Димитър Талев, Райко Алексиев. Вече през средата на 60-те години Далчев е заставен да отговори на крайно нетактичен въпрос. Двусмисленото му изказване приемам ако не за саморазкритие, то поне като акт на гражданска доблест. По същество фразата се оказва повторение на случка с Владимир Свинтила след войната, когато Далчев, пряко запитан „Вие верующ ли сте?“, отговаря: „Не. Но съм писал за религията и за религиозното чувство. То ме е обайвало със своята парадоксалност“ (Свинтила, 2016, 70). Формулата *не, но...* е пределно иносказателна, а в България след Девети септември изглежда неизбежна за човек, който знае какво се случва с *враговете на народа* и който е заставен да опази себе си и близките от провокации. А по онова време събеседникът му е бил млад, при това марксист и Далчев по никакъв начин не е можел да му се довери напълно.

Цитирането на целия фрагмент за безсмъртието в приведения пасаж от Делчев дава удобен повод за размисли на школувания в диалектиката редактор. По същество обаче тези спекулации целят да се разшири платформата от аргументи, че Далчев може и да е имал *метафизичен* уклон, но поне не е догматик (*отдалечавал се от канонически осветеното*). Това, изглежда, е примирителната награда на заелия се да обяснява как един християнин може все пак да бъде уважаван творец в социалистическото общество.

Стигайки до постановката, че Далчев си остава *идеалист* (каквото и да се има предвид под това), Делчев търси и друга примирителна награда – да изкара поета *антиклерикален идеалист*, като дори изнамира приемлив образец: Бенедето Кроче, чиито симпатии към марксизма са добре документирани. Пък и уточнението *философски идеализъм* намеква, че в живота българският интелектуалец невинаги е прилагал своите сложни убеждения. Но така се стига до реторичния въпрос *кога Атанас Далчев е давал дори най-бегли свидетелства за антиклерикализъм?*

Накрая в този пасаж Делчев се осмелява да признае и за *отгласи от традиционната изповедност*. Тук мемоарът бие тревога – очевидно пишещият знае повече подробности, отколкото споделя в текста си. Такива подробности биха подсилили облика на поета като убеден християнин, но в крайна сметка и без тях думите на Делчев сами си противоречат.

Статията продължава с абзаци, в които Делчев направо иска да оправдае Далчев, че бил християнин. Накрая предлага една формула, която е сред върховете на антихристиянската реторика в българската литературна критика:

(...) какво е онова, в което [Далчев] вярва? Отговорът може да бъде само един: това е облекчителното очакване за сливане с естеството – за един живот не астрален, а по земен образец. Все едно, дали го е съзнавал или не, това го сближава философски със стремежа на пантеистите да отхвърлят свръхестественото чрез обявяване на природата за свой собствен деминург, или, с други думи – за преодоляване на противоречието между реално и иреално (Делчев, 1986, 161).

Напълно неясно остава защо за Делчев *отговорът* за същността на Далчевата вяра *може да бъде само един?* Дотук пишещият говори за философски тежнения, метафизически и идеалистически увлечения, отправайки съвсем бегло към съпоставка с Франсоа Мориак или Б. Кроче. Тези съвсем мъгляви щрихи (впрочем тяхната цел е тъкмо да замъгляват, а не да разясняват вярата на твореца) никъде не се задържат върху конкретизиран източник на вдъхновение, но насочват Делчев към заключение с крайно причудлива лексика – *астрален, по земен образец, сливане с естеството*. Така Делчев издава замаскираната цел на своята публикация: тъй като приемливият образ на Атанас Далчев за поколенията не може да се съвмести с неговата християнска вяра, следва очевидното да бъде отречено чрез обилие от псевдоформулировки. Най-удобната идея, до която българската критика може да си позволи да

достигне, е поетът да се изкара пантеист, несъзнателен пантеист или подобен на пантеист. Тази стратегия в националната словесност е въведена от анализаторите на Иван-Вазовата поезия (не без помощта на самия Патриарх) и десетилетия наред е обслужвала модел, според който всяка проява на религиозност се свежда до близост с природата, а впоследствие самата природа лесно може да бъде принижена до безобиден (нерелигиозен, материалистически) литературен мотив. За пореден път Делчев е безспорно неискрен в думите си, след като няма как редакторът на „Български писател“ да не се е запитвал *колко пъти и по какъв начин Атанас Далчев е разгръщал темата за природата в лириката и миниатюрите си?*⁸

Статията „Срещи и разговори с Атанас Далчев“ продължава с нова серия несъстоятелни твърдения, разкрити след реторичен въпрос:

Остава да се попитаме: защо след този върховен опит да примири двете начала, така характерни за него, Далчев в последните си дни се беше насочил към църквата? (...) Както повечето хора Далчев копнееше за живот и както малцина други поети беше преследван от призрака на смъртта. Темата смърт, която взема превес още в най-ранните му работи, е една от най-честите в неговата поезия. А знаем, че небитието ни занимава и плаши най-много тъкмо когато приближава края. Натезат ли годините, каквито и да са възгледите му, на емоционална основа човек лесно може да изпадне в слабост и да потърси смътна утеха в традиционната обредност. На същата слабост се беше поддал и Далчев. Но това не отнема и не принадлея нищо към неговата душевна и творческа същност. (Делчев, 1986, 161).

Делчев настоява, че поетът се е обърнал към църквата в *последните си дни* – нещо, за което липсват солидни доказателства. Следва да се подчертае и че Далчев се бил обърнал *към църквата*, а не просто към вярата. На решението на поета следователно не се придава никаква компромисна обосновка, например за сантименталност или патриотична склонност към традициите на предците.

С внушението за късен религиозен обрат приведенят пасаж вече непосредствено третира християнската вяра като *слабост*. Най-напред се настоява, че това състояние настъпва със старостта, а сетне се доуточнява, че то не е следствие на рационална преценка, а *на емоционална основа*. С други думи: християнството е утеха на слабите индивиди, за чието извинение може да се изтъкнат старческите страхове. Дори като късна ценност то е преценено като *смътна утеха* (ако Далчев изобщо се е обърнал към църквата, то едва ли е заради *смътни* надежди – напротив!). Накрая Б. Делчев още веднъж изкарва на преден план не поетовата вяра, а *традиционната обредност*, което затвърждава противоречивостта на пишещия: метафизикът-идеалист всъщност се оказва не подобен на пантеистите и не интелектуалец, приемащ вярата като

⁸ Необоснованото, но популярно навремето твърдение, че Далчев копнеел *да се слее с природата*, присъства дори в представителния „Речник на българската литература“ от 1976 г. (Куюнджиев, 1976, 303).

ценностна система, а обратно – благочестив християнин. Главното послание на Делчев е, че независимо от поддаването си на старческа слабост, творецът си остава виден представител на националната литература – т.е. да бъдеш християнин в средата на 80-те години в България е нещо недостойно, патологично, отстъпленческо, което може да бъде оправдано само чрез напредналите години и предходните *здрави* постижения.

Едва след установяването на факта, че Атанас Далчев е бил таен християнин, можем да се насочим към много по-задълбочените въпроси за спецификата на неговата вяра. Дали нейните импулси са изцяло философско-интелектуални и *какви* философско-интелектуални акценти залагат те? Как Далчев мисли човека, света и Бога? По какъв начин модерната личност е в състояние да достигне до тайнството на истинския живот и що е тайнство, и що е истински живот? Може ли поезия, която не използва преки образи и алюзии за божественото, да насочва към религиозно преживяване? Отговорът на такива въпроси лежи в самото Далчево творчество.

Библиография

- Верещагин, Е. М. (2005). „Скрытым себя осенили крестом”. *Рече-поведенческие тактики советских православных христиан*. В: Верещагин, Е. М., Костомаров, В. Г. *Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы*. Москва: Индрик, с. 673–679.
- Верещагин, Е. М. (2012). *Православное криптохристианство в Москве 1960–1980 гг.* „Мир Божий“, № 17, с. 35–39.
- Делчев, Б. (1944). *Фашизмът в нашата литература*. „Работническо дело“, № 15 (04.10.1944), с. 4.
- Делчев, Б. (1986). *Среци и разговори с Атанас Далчев*. „Литературна мисъл“, кн. 3, с. 144–161.
- Делчев, Б. (1995). *Дневник*. Подбор, предговор и бележки М. Фъркова. София: Народна култура.
- Йорданов, Х. (1986). „Аз пиша само тогава, когато обичам и се боря...” (Атанас Далчев). „Литературна мисъл”, кн. 8, с. 93–102.
- Куюнджиев, К. (1976). *Атанас Далчев*. В: Г. Цанев и кол. (ред.). *Речник на българската литература*. Т. 1 (А–Д). София: БАН, с. 302–303.
- Рикев, К. (2019). *Пет особености, превърнали погребението на Атанас Далчев в знаково събитие*. „Научни трудове на Русенския университет“, т. 58, серия 6.3: *Езикознание. Литературознание. Изкуствознание*, с. 22–25. <http://conf.uni-ruse.bg/bg/docs/cp19/6.3/6.3-4.pdf>
- Свинтила, В. (2016). *Атанас Далчев за своето*. „Простори '61” (Варна), № 2, с. 57–87.
- Bray, G. (1990). *Christianity in Soviet Russia (Part Two)*. „Churchman” (Watford, UK), vol. 104 (4), pp. 293–308.