

Кенет Уайт е роден през 1936 г. в Глазгоу. Шотландец по произход, той живее от близо две десетилетия във Франция, където пише и издава своите книги. В стиховете и есетата си се придържа към едно „радостно познание“ на света и същността на човека: „Смятам, че най-възвишената поезия трябва да се изрази с крайно ясен и обикновен език. Да се постигне тази простота не е тъй лесно.“

Кенет Уайт води катедрата по „Поетика на XX век“ в Сорбоната. За романа си „Синият път“ получи наградата „Медиси“ за 1983 г.

През 1985 г. беше удостоен с Голямата награда на Френската академия за цялостното му творчество. Прежеждан на редица европейски езици, той е определен като обновител или по-скоро откривател на едно ново културно пространство извън досегашните модернистични напрежения, обогатено от опита на различни култури и отворено за едно по-необусловено съществуване на съвременния човек. . . . Издал е книгите: „С пълна искреност“, „Отклонения“, „Писма от Гургуиел“, „Диамантена земя“, „Лицето на източния вятър“, „Махамудра, големият жест“, „Сцени от един плаващ свят“, „Големият бряг“, „Фигурата от отвън“, „Синият път“, „Номадският дух“, „Атлантика“ и „Спокоен апокалипсис“, откъдето са взети настоящите есета.

Николай Кънчев

СПОКОЕН АПОКАЛИПСИС

КЕНЕТ УАЙТ

ВЪВЕДЕНИЕ

През 1935 г. в Съединените щати се появи пиесата на Одетс В очакване на Лефти. Около двадесет години по-късно в Лсидс и Париж се появи пиесата на Самюел Бекет *В очакване на Годо*. През 1964 г. литературният критик Лесли Фийдлър публикува *В очакване на края*. В тези три главни може да се прочете нашата доскорашна интелектуална и културна история.

Това, което предлагам тук, не е повече едно очакване, било то на някакво социално-политическо чудо, божествено спасение или края на играта. Това е по-скоро края на очакването.

Говоря за „спокоен апокалипсис“, за да не се очаква никакво ридание и никакво пророчество.

Отвъд това, което обикновено се разбира под апокалипсис като масова истерия, две хилядите години, отвъден свят и небесни сътресения, придружени от кървави революции на земята, последвани от фалшиво пеещи дни, аз разбирам под „апокалипсис“ първоначалния смисъл на думата: разкриване, разголване.

Разобуславявия, търсения, открития.

Следващите страници бяха написани по различни поводи, при появата на една или друга книга, в отговор на една или друга покана да говоря пред някоя аудитория през последните десет години. При тези условия някои повторения са неизбежни; надявам се, че читателят ще благоволит

да мѐ извини за това, като реши може би, че всяко следващо упоменаване обновява казаното. Като запазвах това положение, исках да остана при незавършеното, откритото, дал на книгата си една. . . архипелагическа форма.

Общата картина се установи постепенно. Опитах се да покажа как в настоящия час от полето на действието и мисълта, разположени привидно твърде далеч едно от друго, се освобождава едно друго пространство или поне неговите първи очертания. Някои от съдбите и пътищата, за които ще стане дума, се придвижват до някъде и остават по средата на пътя; други отиват „чак до края“, но пропаднали; най-сетне някои наистина стигат до едно открито пространство на живота и различната дума.

Спокоен апокалипсис е едновременно книга на решителни и необикновени прочити, създаване-раздаване на необременяващи мисли и дневник от едно пътуване. Това пътуване е индивидуално за всеки (откъдето идва, както и при *Фигурата от отвън*, личната намеса на автора по всички тези страници), но така, че обикновено „азът“, който се придвижва в пространството на книгата, да не бъде гледан като лична същност, а като игра на енергии чак до границите на анонимността.

К. У.

Северните брегове, януари 1985 г.

РАЗМИСЪЛ СРЕД ЗИМА

„Изведнъж се оказахме сами сред безкрайна бяла равнина, и високи снежни планини ни гледаха втрънено. Огромно мълчание царуваше — но имаше шепоти. . .“

Така разказва *вишаса вакан* (човекът на свещеното) от племето сиукси за огромното видение, видението на зимата. За американския индианец зимата не е безжизнен сезон на отсъствието и отрицанието, а „сезон на тайните“. Празното мълчание на снежния пейзаж навежда на размисъл към съсредоточаване и дава път на всички изблици.

Точно тази сила и тази вътрешна пълнота липсват на съвременния човек. Люшкац се между бюрокрациите и цирковете, между отегчението и развлечението, неспособен да се открие в една цивилизация без дълбока култура, която се опитва да запълни, или поне да прикрие основната ѝ недостатъчност, като вдига много шум, гражданният избягва всичко това, което му прилича на празнота, сред която той би могъл може би да срещне или види „първородното си лице“, и си угажда, по-малко или повече удовлетворен, но никога щастлив, в една „добре разположена“ посредственост.

Но има изкуство. И точно в изкуството, когато е съществено, тоест, когато то не прави цирк, точно в него откриваме, бегло навярно (зависи от степента на нашето съсредоточаване и от направлението на нашите мисли), мълчаливата страна на съществуването ни, което ни извежда от обществото на шума, за да участвуваме в живота на вселената.

Да се опитаме да открием пътя на истинския живот, който индианците наричат „добрия червен път“. Добрият червен път минава сред звездите и довежда зората.

Да се изкачим наясн тази вечер в Двореца на огромния студ, обкръжен от ветрове, върху чийто връх се е възцарила зимната луна. В Двореца на огромния студ се открояват дървета, а в клоните на тези дървета има птици. Ако искаме да опитаме щастието си, бихме могли да си изтъчем дрехи от пера, за да полетим по-високо и за по-дълго време. . . Колкото до дърветата, трябва да успеем да ги прочетем, защото всяко дърво е едно писание, а всяко писание е дърво на живота. И тогава ще познаем цветовете, петте цвята на посоките в пространството: синия (север), червения (юг), бялия (изток), черния (запад) и жълтия (центърът). Ще поглъщаме въздуха и светлинните. Дори може би ще срещнем, но това не се случва веднага на всеки, най-необяснимата и най-недостижимата Дъщеря на Слънцето и на Луната. . .

Всичко това звучи, разбира се, малко по китайски. Наистина, става дума точно за даонистката медитация, която се нарича още „възвишена разходка“.

По-близо до нас, и с неусловни понятия, Мирча Елиаде говори за творческо въображение, а Апри Корбей — за активно въображение, което действа „психокосмически“.

Сън, видение, въображение. Не става дума за разкош и фантазия, а за жизнена необходимост. Ференци говорят за биогенетическата обсебеност на съвременния човек. Би могло да се говори за неговата психосоматическа обсебеност. Психическите болести гъмжат и го затварят в психологизма. Затова Би трябвало от време на време да се прави по някоя възвишена разходка. . .

Хенри Торо, най-китайският от всички американски автори според Лин Ютан, прекара живота си през средата на XIX в. сред заобикалящия го „ширк“, като се разождаше край бреговете на езерото Уолдън, близо до град Конкорд, в Нова Англия. Скъсал с човешките занимания, той се наричаше иронично „инспектор на горите“. Инспектираше, наблюдаваше и трупаше подробности след подробност, както все едно кой човек на науката би правил същото, и всичко би свършило с още едно научно сведение в повече. Докато активността на Торо, неговата дълбоко вътрешна активност, дори когато минава понякога през науката, не спира там. Този, чиято основна грижа беше как да живее по най-сгъстения и най-напрегнат начин, търсеше друго нещо. Искаше да влезе в Безкрайния живот, и говореше с митологически понятия. Ще рече ли това, че в своите търсения Торо е искал да възкреси боговете? Не, стремил се е по-скоро към това, което би могло да се нарече *митология без митове* (една бяла митология?): начин да се възприема и начин да се мисли, начин да бъдеш извън себе си и в най-дълбокото усещане за света. Подобно усещане не би могло да се изрази със средствата на научното сведение — необходима е поезия, и то не все едно каква поезия: поезия на света, която може „да разговаря със скалите“. Всяко усилие, всички „митологически“ разходки на Торо имаха предвид тази поезия:

„На първи април вали, и ледът потъна. Рано сутринта, сред гъстата мъгла, чух как заблудена патица лети над езерото и кряка, като че ли е самият дух на мъглата.“

След Азия и Америка да се върнем в Европа. Излезли от навигите си, бихме могли може би да я погледнем с друго око, да я преоткрим. . .

„Ето ни най-сетне пред вратите на града“ — четем в един превъзходен романтически роман от Лудвиг Тик: *Франц Щернбалд*. Романтизмът, тази северна зора на въображението, беше един от прекрасните опити, които Европа е познала, за да се обнови виждането и се преоткрие светът във всичките му измерения.

„Хората се движат по различни пътища — казва Новалис. — Който ги проследи и сравни, ще види как се раждат други фигури. Фигури, принадлежащи навярно на огромното шифровано писане, което може да се види навсякъде: върху крилата, в облаци и в кристалите. . .“

Една от най-странните фигури на романтизма беше поетът Ленц. Четиридесет години след неговата смърт на една московска улица Георг Бюхнер му посвети най-хубавия текст на романтизма, който разказва за пътуването на Ленц в елзаските планини през 1778 г.

„На 20 януари Ленц тръгна към планините. С върхове и високи плата под снега. . .“

В началото на пътуването тишината плашеше Ленц. Умът му е жертва на „пустия хаос“ и на „ужасната празнота“. Но планинският пейзаж, оголен докрай, започна да му влияе благотворно. „Ако някой път не се изкача в планината, ще полудея.“

При друг случай, който особено ни интересува тука, някой си Кауфман посещава Ленц и двамата започват спор върху изкуството. Когато започва да възхвалява най-обикновената действителност, „най-незначителната (в крайна сметка, другояче казано, най-необременената от човешките отношения), Кауфман му възразява, че той никъде не би намерил в тази действителност модела на Аполон Белведерски или на мадоната от Рафаел. „И все едно! — провиква се Ленц. — Трябва да ви призная, че тези произведения ме оставят хладен към тях. Предпочитам пред всички други поета, човека на изкуството, който ми представя природата по най-действителния начин, така, че да почувствувам *нещо отвъд сътворения образ*.“

„Митологическият човек — казва Мирча Елиаде в *Свещеното и непосветеното* — дълбоко желае да бъде, да участва в действителността, да се пресича от сила.“ Ето истинската „воля за мощ“ на човека на изкуството, както се изразяват на моралистичен език, неговият „егоизъм“, а според езика на психологията — неговият „нарцисизъм“, и ми се струва, че всеки истински човек на изкуството в този смисъл е дълбоко посветен. От гледна точка на социалния живот това, което е мономания, в действителност е желание, надлично желание да доведе живота до пределните му възможности. Религиите изразяват тази сила под формата на богове и сътворяват особени пространства за прекланяне пред тези богове. Докато човекът на изкуството живее сам в света, без богове, и за него е все едно кое място може да бъде място на откровение. Разбира се, има вярващи

хора на изкуството, свързани с религиите, и някои от тях са сред най-големите. Но ние искаме да се приближим до нещо, което в края на краищата е по-значително от изкуството, поне в чисто техническия смисъл на думата: до едно усещане, до едно познание за света. Пред човека на изкуството, който рисува божествено божества, предпочитам, както Ленц, този, който рисува без божества пейзажа, накарал ме да почувствувам мъгъво действителността. Ето я истинската религия! — извикал Ван Гог, когато видял някои източни пейзажи.

За да се избегнат недоразуменията, би трябвало несъмнено да се говори за религия без религия. Тя би била най-чистата, най-силната и най-крехката съдновременно, като най-малко възможна сред човекообразните социални отношения. Ето защо Ницше имаше основание да каже, че една след смъртта на религиите ще възникне възможността да открием священото.

Но да пътуваме в пейзажа, далече от шума на религиите. Най-вече под крякането на една патица, или сред шепоти. . .

Да мислим отвъд религиите, и отвъд изкуството. . .

Мисля, следователно съществувам — казваше божественото дете на модерния интелект.

Съществувам, следователно мисля иначе — казва поетът, мислител на „новия пейзаж“.

Декарт разкри картата, но известно е, че картата не е територията. Да си представим мисълта за територията, да си представим ново раждане на мисълта сред голите пейзажи, които ще открием. Мисълта също може да бъде пейзаж — с полет и течащи води, с флуидни представи.

Ние сме тръгнали в движението на историята от религията към науката и присъствуваме на техните спорове. Но тези две дисциплини имат нещо общо помежду си (откъдето е несъмнено тяхната изначална вражда) — и двете търсят обяснение на света. Но ако има друг начин на мислене за същия свят? Мислене, което би надхвърлило необходимостта от обяснение. Ние прекарваме живота си в обяснения, обяснения, търсим обяснение на света, превръщаме пейзажа в система от знаци. Какъв цирк, какво кино, какъв концерт! Опитваме се да сътворим света по наш образ и подобие, тъкмо поради това той толкова ни отегчава. А ако оставим на спокойствие света? Ако се опитаме да проникнем в него проникателно, като с проникването постепенно се освобождаваме от себе си?

Поетически размисли.

Космопоетически.

Първоначалният сън няма нищо общо с драмите на личността. Също така и космическото съзнание, в което няма разделение между аза и света, а всичко е *продължаващ експеримент*.

Може да имаме впечатлението, че се връщаме при себе си, след векове на отчуждение. Претъркваме истинските си измерения. И една разпростираща се мисъл, далече от всякакво ограничение.

В „неогеографското“ изследване на Франсоа Дагоне *Описание на конкретното пространство* откривам следното:

„Най-вече да не отиваме отвъд конкретните неща! Върху тях самите, върху ципестата им повърхност се четат драмите, откриват се безелите, следите и останките, които трябва да проучим, съберем и обясним. Обикновената морфология на един връх или на една падина, на едно пропадане, дори самото разположение на точките и линиите, тяхното разпределение и всички тези дълечности, или цялото това космическо описание, ни осведомяват за неща отвъд това, което можем да очакваме.“

Разбира се, дори в този *неонаучен* все още текст може да се открие влиянието на ограденото пространство, какъвто е нашият свят и останките от ограниченото описание. За да се постигне в най-висока степен едно познание и удовлетворение от това, несъмнено трябва да се отиде още подалече, извън всичко досегашно.

Нека да започнем понятието за *космическото писане*.

Живописата, както и поезията, е космическо писане. И всеки прочит на живописата или поезията, който не предвижда и не предполага подобно изменение, е встрани от въпроса, *извън* действителността.

Мисля си за Витгенщайн.

„Имаме впечатлението, че докато всички предполагаеми научни въпроси не получат своя отговор, не бихме се приближили до проблема на съществуването. Разбира се, до този момент не е ставало въпрос за това. А точно то би било истинското решение.“

Професор по философия, титуляр на катедрата по философия в Кембридж, Витгенщайн чувствуваше необходимостта да прекъсва от време на време своето преподаване, за да отиде и поживее в една колиба някъде в Норвегия, или край ирландския бряг.

Със света, разкрит пред него.

С едно поле, и няколко дървета.

С едно дърво.

С играта на вълните.

„Необяснимото на света не е в това как съществува, а в това, че просто *съществува*.“

Той ни остави своя *Логико-философски трактат* и своите *Изследвания*. Други продължават да философствуват в негово име. Но към края на живота си, през 1951 г., той беше вече другаде.

Точно това „другаде“ ни интересува.

ПИСАНЕ ИЗВЪН ВСИЧКО ДРУГО

„Аз не съм повече французин, отколкото китаец — казваше Флобер, — и почти не разбирам какво е днес за нас отечеството“; той казваше също: „Чувствувам необходимост да си стегна багажа и да замина далече в една страна, чийто език не съм чувал, далече от всичко, което ме обкръжава, от всичко, което ме потиска.“

Няколко години преди това Гюте писа: „Разбирането за национална литература не означава кой знае какво голямо нещо днес. Ние се придвижваме към времето на световната литература (*Weltliteratur*) и всеки трябва да побърза за това време.“

Най-енергичните, най-решителните и най-просветлените писатели на ХХ в., било Сегален или Джойс, Паунд или Арто, творяха в пространството на тази „световна литература“ своите словесни образувания (подобно мъглявини, които трябва да станат съзвездия) и всички „стягаха си“ в един или друг момент от живота си. Другояче казано, те ставаха „изгнаници“ при богатството си от всяка задушаваша рамка, от всяка тесногръда самоличност, от цялото интелектуално удобство, като имаха предвид един начин на писане (описание на света), който да бъде по-различно нещо от културата в баналния ѝ и обкръващ смисъл, продължаваща очевидно да се произвежда и натрупва, за да стане евентуално достойние, национален монумент, и институционно пасбище в съответната страна.

Тези „изгнаници“, или, както предпочитам да ги нарека, тези фигури извън всичко друго, защото понятието изгнание не се отнася до техния случай, не повече от ботаническата метафора *вкоренен-изкоренен*, не са нито отрицатели, нито носталгици.

И въпреки че спрямо всяка патриотарско-националистична идеология тези хора извън всичко друго могат да се провикнат като Джойс: „Нека моето отечество умре за мене!“, те не отричат междунационалното, което може да вдъхнови родните им култури. В действителност те познават родните си култури много по-добре от тези, които, останали вътре сред пределите, определят обкръжаващата ги култура като възникваща от само себе си, дори като единствено валидната. Но точно у Джойс, а не у ирландския поет-националист и ирландоман може да се открият отзвучи от *hisperica famina*, тези шотландско-ирландски текстове от VIII в., които забавно смесват келтския с гръцкия и еврейския.

Хьолдерлин говореше за *свободно използване* на „националното“.

През 1802 г., когато Хьолдерлин пишеше своето известно писмо до Бьолендорф, Фридрих Шлегел напусна Германия, за да се настани в Париж. Не за да стане „парижки“ автор, а за да изследва източните ръкописи (на персийски и санскритски), от които Париж притежаваше и притежава много богати фондове. Шлегел беше подпомогнат в своите търсения от един английски морски офицер — Александър Хамилтън. В такива случаи и благодарение на такива срещи местата, където се разиграват банални културни панаири, стават огнища на енергия.

Да поговорим по-подробно за положението във Франция.

В своята книга *Германия* Мадам дьо Стал говореше за „бесплодността, от която е застрашена нашата френска литература“ и внушаваше, че „френският сега се нуждае от обновяване чрез най-оздравителната жизнена сила“. Подобно внушение беше посрещнато много лошо от „културните“ власти: книгата беше унищожена по нареждане на Императора, а авторката беше заточена. „Стру-

ва ми се — писа и вътрешният министър, — че въздухът на тази страна не ви подхожда много, а и вие все още не сме слезли толкова ниско, че да търсим модели от народите, на които се възхищавате. Вашето последно произведение не е френско.“ За щастие, докато властите искаха „да се пише по френски модел“, цялата литературна младеж слушаше Мадам дьо Стал, благодарение на което имаме Юго, Нервал, Рембо.

Но съпротивите срещу тази отвореност си оставаха. По-близо до нас, поетът Антоен Арто можеше да заяви: „За мене този, който говори за Франция, когато говори за изкуство, говори за самодоволство, безплодност, кристализация, ограденост, не говоря за мерките, за реда и за установеността, а говоря за *резултата*“ от тях. Според Арто, въпреки че „френското изкуство е познано отчаянието и излизането от заблудеността, то никога не отива чак до края на бездната, до скъсането, до празнотата. То е стегнато от *стила*, а за човек като Арто, който търсеше пряка и по-дълбока връзка със света, този *стил* представляваше задържане и пречка: „Стилет ме ужасява, и забелязвам, че когато пиша, той винаги възниква.“ Поради което Арто свърши с викове, вместо с писане.

Толкова за естетиката.

Колкото за социологията, дори за литературната антропология, може да се каже, че изобщо няма два френски модела: версайският модел, и моделът от 1889 г. От едната страна е писателят-царедворец, а от другата страна — войнуващият писател.

Следователно има десница и левица във френската култура, различни и противопоставени, но може да се срещнат и смесици от десницата и левицата, застанали рамо до рамо в защита на същата френска центристемителна култура. Когато например срещу кока-кола културата се възправи кукуругу-културата на галския петел.

Тази обединена самозащита на две различни части в културата намира своя най-дълбок израз в това, което може да се нарече идолопоклонство към френския език (откъдето произлиза и прословутият „стил“).

Въздействието на стилистическия модел се оказва крайно затруднение за френския писател да надмогне някоя разбирания за „доброто писане“, без да се окаже затворен сред кръстословици или да си остави отворена цепката на панталона (ах, ето един свободен и непринуден човек!), както си е у първичния народ. За да се чувства „добре сред своите“.

Още през 1816 г. Мадам дьо Стал публикува статия, в която говореше за необходимостта от преводи, за да се обнови изразът на френската култура. Но преводът е сложна операция. Този, който се практикува най-често, би могъл да се нарече *включващ* превод, тоест превод, който включва чуждия текст в местната схема. „Абсолютно е невъзможно — писа Стриндберг на Ницше (през декември 1888 г.) — да се намери френски преводач, който да не поиска да „оправи“ стила според риторическите правила на Екол нормал, и така да лиши изрза от неговата недосегаема свежест.“

За да избегне риторическите правила на Екол нормал и да стигне до подобна свежест, Арто понякога имаше желанието да пише на „папуаски“ („Нека изреченията ми да звучат на френски или папуаски, точно това искам да постигна“). Но в един по-малко възбуден случай той е намерил несъмнено по-добрата формула: „Френският език трябва да бъде победен, без да бъде напуснат.“ За да бъдат уважени основата и геният на езика, очертали създадените модели в един или друг исторически момент. Здравето на един език се изразява също и чрез възможностите му да възприема инородни елементи, да понесе успешно тези елементи. Френското „добро писане“, прекомерно стремящо се да постигне нещо построено, би трябвало да бъде разстроено: „Трябва ни посока, а не лабиринт“ (пак Арто).

Селин обновява ритъма на фразата. Сегален се възхищаваше на едносричната сила в китайския и английския, и ако беше живял по-дълго, сигурно би обработвал френския в подобен смисъл (както го прави впрочем народният език).

Тази работа, дошла от „извън“ (от чужди приноси и жизнени енергии), може да бъде по-възбуждаща от „вътрешната“ работа на редица авангарди, които отиват все повече към свръхсофистически формализъм, и би избегнала *реакцията* срещу този формализъм, която би била все едно какво — безгръбначна гъвкавост или дебелашко опростителство.

След XVIII в. френската култура е правила редица опити за „изход“, и най-очевидният беше този на Рембо. Той стигна чак до времето на сюрреализма:

„По това време — пише Жозеф Делтейл — аз наистина повярвах, че се извършва Великата Революция на Литературата и Изкуството, дива и универсална революция. . . Трябваше да започне нова ера. . . Трябваше да се разрушат културата, умствените навизи, психологическите клишета. . . „Времето на писането“ беше свършило. . . „Добрният френски език“, наказаният език, който самият е наказание, някогашните дърводелници за писане, елегантните старомодности, правилността, двусмисленето, всички първородни грехове на изкуството, садизмът и мазохизмът, всичко това трябваше да изчезне. . . Уви! Отпя се, и отново се запя. Литературната битка беше изгубена, а и между впрочем, никога не се е състояла. Направо извъртя нещата. Дадаизмът и сюрреализмът бяха ловко примамени, обезвредени и обърнати към музея на необичайното, или бяха обявени за свещено неприкосновени, тоест мумифицирани. Никога властта не беше взета. Духовната революция беше овладяна, както всяка друга. Овладяна отясно. . . и обсебена отяло. . . Слава богу, старата граматика възкръсна.“

Известно е, че старата граматика, цял арсенал от психологически клишета, е винаги тук. Дърводелниците за писане и елегантностите на стила продължават да изпълват литературното пространство. И бог знае дали няма да се удавим сред песните („поезията на нашето време“, както се говори).

Но има също едно по-малко или повече глухо раздражение.

И един по-малко или повече изразен порив.

Кой знае дали едно друго пространство не би могло да се отвори точно *сега*?

МЪГЛЯВИНАТА НА РОМАНТИЗМА

Трудно се излиза от хуманизма, и френската литература, ако говорим само за нея, си остава изцяло, по думите на Барт, „непоправимо класицистична“. Дочерка още се превеждаше живецът на Хайдегеровата мисъл, този спит да се обхване „битнето“, по един по-решителен начин, неизвършен от хуманистичната философия, с „човешка реалност“, тегнешко понятие от пет века насам. Колкото до тълкуванията на романтизма, те рядко напускат сантименталния антропологизъм, който съответствува най-добре на това, което бих нарекъл вторичен романтизъм — този, който се влачи под различни форми зад кулисите на класицистично модерния, неомодерния и нео-неомодерния театър.

При такова стечение на обстоятелствата едно ново приближаване до романтизма (откъдето според нас *започва* всичко), приближаване, което стига до изворите и представя още неиздадените на френски текстове (имам предвид *Литературната безусловност*, теория на немския романтизъм от Ф. Лаку-Лабарт и Ж. Л. Нанси), може да бъде само добре дошло.

Може да се учудим, че основните текстове на романтизма остават и досега непреведени на френски. Защото не познаваме съпротивата, която оказва националният дух на всичко, което е „чуждо тяло“. Ние живеем все още (въпреки няколкото междунационални начинания) или по-скоро ненационални, но това е още по-рядко явление, под режима на националните и националистическите култури, всяка от които е затворена в своите граници, своята рутина и своето самодоволство.

„Ако различните тълкувания, които поражда думата „романтизъм“, според Лаку-Лабарт и Нанси се срещат почти навсякъде, те са несъмнено повече от другаде застъпени и задълбочени във Франция, и то по най-простата причина, поради незапознаването. Ако имената на братята Шлегел и това на тяхното списание *Атенеум* не са непознати, ако можем да намерим в обращение известен брой цитати на техни текстове. . . не по-малко се чувствава, че липсата на преводи във Франция на най-значителните текстове от „първородния романтизъм“ представлява една от най-поразителните празноти, станали, наред с други подобни пропуски, почти традиционна особеност на националната култура и националното книгоиздаване.“

Когато Рембо, отвлечен до крайност от националната култура и от всичко, което излага на показ личната и интелектуалната посредственост под названието „литература“, казва, че има много писатели, но малко автори, той говори като романтик (всъщност, за да намерим „романтически“ автори във Франция в пълния смисъл на думата, трябва да почакаме да дойдат тези, които в учебниците са наречени „символисти“). Ако писателят следва изложените принципи и правила,

(каквото е, да речем накратко, класицизмът), или по-скоро се стреми да изрази своята личност (което е белег на повърхностния романтизъм), то авторът отваря пространство, което надхвърля обема на неговата личност. Тази отвореност започва с криза и минава през критически период. От време на време това се случва на цяла епоха. Романтизмът не може да бъде разбран извън тази социално-икономическа, морално-политическа и философско-поетическа криза, която се разкрива към края на XVIII в., и се разпростира чак до нас, криза, която се отнася до романтика, който трябва да я разбере и да я *надмине*. Това изисква огромна енергия. Критическата, теоретическата и умствената енергия, разгърнала се в произведенията на Шлегел или Новалис (вместо за „романтизъм“, тази толкова опозорена дума, ще говорим на драго сърце за новализъм), е безкрайна и не може да се сравни с празните разсъждения на тези, които искаха да се настани в кризата, нито с „артистичните“ празнословия на другите, които искаха да продължат шума на културата, като че ли нищо не е било.

Германия от този период — пишат Лаку-Лабарт и Нанси — навлезе в икономическа криза след дълбоки социални вълнения, непрекъснати бунтове и се оказа, според очертаната от наша гледна точка ситуация, в тройна криза: социалната и морална криза на буржоазията, която приема културата (поглъща романите на романтизма като домоседите-читатели на Жан Пол, за които говори Фридрих Шлегел), но която започва да се затруднява при търсенето на служби за ония свои синове, които е определила според традицията за съдийската тога или за университетската катедра (освен ако споменатите синове не пожелаат вече тези служби. . .); политическата криза на Френската революция, модел, който безпокоеше едни, обайваше други, и тази двусмисленост стана още по-чувствителна с френското окупиране; най-сетне кантианската критика, неразбираема за едни и освобождаваща, но разрушителна за други, която изглежда налага незабавно своя подем. Личностите, които виждаме да се събират в Йена, участвуват най-непосредствено в тази тройна криза. Така техният проект няма да бъде само литературен проект и няма да отвори само криза в литературата — тази криза и тази критика ще бъдат повсеместни, а литературата и литературната теория ще станат тяхното предпочитано място за изразяване.“

Трябва да се наблегне върху надлитературната природа на романтическия проект. Защото ако тази „природа“ може да се затвори по-нататък в „литературното пространство“ със спадане на енергията, свързана с инстинкта за смъртта, придружено от по-малко или повече лекомислени литературни игри, романтическото пространство (такова, каквото го виждаме да се разгръща в една девствена територия, например в американското универсалистично движение) има съвсем друг мащаб. Ако се опитаме на свой ред да определим романтизма, ще кажем, че романтик е този, който напуска театъра на класицистичното представление (с бойните единици на „аза“, времето и пространството) заради една разновидна и фрагментарна артистическа продукция, която отхвърля всяка преграда и се отдалечава в безразборно бягство от всичко (държава, институции и т. н.), което се представя като цялост или като цялостна същност. Романтизмът е помадско пространство на мисълта.

В действителност епохата на романтизма видя появата на това, което наричаме *интелектуалец*, който понякога, в масовата цивилизация на „последните хора“, изглежда, че е на изчезване, подобно белите китове и розовите чайки. Най-малкото изчезва от решителното разтърсване на институциите, на създаването на нови структури и нови организации. . . А точно това представява част от романтическия проект:

„Бих искал тук да отбележа — четем в *най-старата систематична програма на немския идеализъм* („текстосъчетание“ от Хегел, Шлегел и Хьолдерлин) принципите за една история на човечеството и да разкрия напълно тези нищожни човешки творения, каквито са Държавата, Конституцията, правителството и законодателството. Накрая идва ред на представите за морала на света, божествеността и безсмъртното — преобръщане на всички погрешни вярвания, извършено от разума срещу свещенството, което от неотдавна се представя за разума. Пълна свобода за всички съзнания, които носят в себе си интелектуалния свят. . . Убеден съм, че най-висшето действие на разума, чрез което той прегръща всички идеи, е естетическото действие. . . Философът също трябва да има естетическа сила като поета. Хората, лишени от естетическо чувство, стават философи-буквалисти. . . Така поезията получава по-високо предназначение, накрая става това, което е била поначало — възпитателка на човечеството; защото вече няма философия и няма история, единствена поезията остава над всичко останало от науките и изкуствата.“

Установяваме разпадане на думите и след това на идеите, когато днес виждаме как думата „интелектуалец“ приема единствено професионален и социален смисъл, когато се провъзгласява, че имало две хиляди (или три хиляди, не си спомням вече) „поети“ във Франция, и че самата дума „романтик“ се отнасяла за последния естраден идол. Питаме се още веднъж защо Рембо пропадна и защо Ницше обезума, защо Арто изхрачи гнева си, а Д. Х. Лорънс — отвращението си?

Убеден като всички романтици, че жизнеността (а не само действието) на една култура, на едно общество най-накрая зависят от многообразните усилия на поета-интелектуалец, задължен в едно меркантилно общество да продава произведенията си на пазара „като чорапи“ (както казваше Адам Смит), Колридж изискваше за творците една социална категория извън институциите и напълно дезинтересирана, която той нарече интелектуално равна на духовенството. Джон Стюарт Мил заключи, че „универсалистичните“ идеи на Колридж биха били много по-ползени от утилитаристичните идеи на Бентам. Но тъкмо утилитаризмът, все повече и повече стеснявайки и изкривявайки, диктува положението в съвременното общество. И то по такъв начин, че отношенията в него, такива, каквито са, вече нямат нищо общо с живота (в пълния смисъл на думата) на обществото и културата. Цялостното преоткриване на романтичното поле би могло поне да покаже желанието за един завой.

Засега романтизмът остава в книгите, а книгите на живота остават на щанда, където са книгите за чорапи.

ЕДИННОТО ВИЖДАНЕ

Американският физик Фритджоуф Капра току-що публикува книгата *Време на промени*, която има подзаглавие: „наука—общество—нова култура“ и предлага оправянето на „понятийния хаос, наследен от механичното виждане на света“.

Капра е вече познат на широката публика с книгата си *Дао на физиката*. Той прави паралели между резултатите от някои търсения в модерната микрофизика и редица положения в древнокитайската философия: това, което във физиката на огромните енергии може да се изрази само в тесни специализирани формули, изглежда, намира по-универсално средство за изразяване — с думи, синтаксис и образи — в тази архаична форма на мислене чрез поезията. И Капра изследва тези съответствия. Начинанието може да изненадва. Нанстина то е подбудило някои и е раздразнило други, преди всичко учените. Познавам такива, които са готови да приемат способностите и качествата на Капра като физик, които приемат донякъде да бъде (извън лабораторията, разбира се) „мислител“, но го упрекват, че си служи с една своя дейност, за да говори за друга: те определят подобно начинание като обърквашо. Трябва да се каже, че във Франция всяка критика на рационалната мисъл и всяко позоваване на Изтока като плодотворна основа за възникването на една по-друга последователна мисъл, са отхвърляни незабавно с високомерна усмивка от страна на „поетическите“ бълнувания по секти. Съзнанията, склонни да ги приемат, все пак са нещо, а също така и рационалистическата традиция, заедно с „критическият дух“, съществуващ подобно търсене (критическият дух като такъв не е за отхвърляне, далеч съм от подобна мисъл, дори по-скоро ни е необходим, но критичната критика, ако мога така да я нарека, най-често е само умело избягване на творческия скок). Защото, както казва Джоузеф Нийдам в *Китайската наука и Западът*, самият той — известен критик, с научна подготовка, проучвал антропологическата механика на Ла Метри, преди да открие даоистката поетическа мисъл, — „може да се заяви, че рационализмът невинаги е бил основна сила на общественото развитие. Безспорно, бил е в редица случаи. Но в други не е бил, както през XVII в. в Европа например, когато теолозите поддържаха науката. Естествената наука тогава се наричаше най-вече „естествена магия“. Дори, както е било в древен Китай, конфуцианският морален рационализъм се противопоставяше на развитието на науката, докато основаващият се на опита даонизъм я подкрепяше.“

Може би искам да подсказва, че „съчетаването“ на две дисциплини, такова, каквото го практикува Капра чак до настъпването на едно ново положение (а това ново положение е на път да се създаде), се среща много по-често в англосаксонските страни, отколкото във Франция. Да помислим върху естетическата разлика между английската градина и френската градина: при първата се уважават много по-малко ивиците и има много повече творческо без-редие. . . При отделни

аналогии в *Змиите на рая*, „изследвания върху човешкото умствено развитие и други“ Карл Сейган отбелязва броя на „блестящите изследователи в много дисциплини“, които Великобритания е родила: Бертрам Ръсел, А. Н. Уайтхед, Дж. Б. С. Холдейн, Дж. Л. Бернал и Джейкъб Броуноуски. . . Според Ръсел, за да се създадат такива способности, индивидът би трябвало в детството си (това е „позитивната“ страна на детството: е неструктурирано съзнание, следователно открито за нови възможности) да изпитва съвсем слаб натиск, налагащ му да се съобразява, и тогава през този период детето би могло да развива и удовлетворява своите интереси, дори ако те са странични и несвикновени. И Сейган коментира: „Според силния натиск, който се упражнява върху човека в Съединените щати и в останалите страни по света в полза на социалния конформизъм, смятам, че тези страни създават пропорционално по-малко такива надарени индивиди. Смятам също, и по всичко личи, че Великобритания е на път да залезе напълно в това отношение.“ Във Франция, където, както другаде, социалноморалното мислене взема връх над по-основното мислене, липсата на увлечение да се практикува, освен обикновените университетски дисциплини (приети засега, по принцип), това, което би могло да се нарече отвъдконтекстуални търсения, се обяснява може би от Наполеоновото педагогизиране на учебното заведение (каквото не е познавал енциклопедистът Дидро например) и, разбира се, от всезвездното влияние на картезианската система, която доминира между впрочем не само във френската култура, а в цялата западна култура от три века насам (и от един век в източната). Установяват се вътрешните и външни трудности, които срещат във Франция създанията, опитващи се да работят отвъдконтекстуално към нови очертавания: Едгар Морен (в *Методът*), Апри Лабори (във *Възхваля на бегството*) например. Но да се върнем в „англосаксонските“ страни (названието е удобно, макар етнологически да не е точно), където Капра принадлежи към едно много силно понастоящем движение за многопосочни търсения (изкушавам се да кажа: немадски), сред които можем да споменем освен Нийдам (*Наука и цивилизация на древен Китай*), Грегъри Бейтсън (*Към една екология на съзнанието*) и Алън Уотс (*Източна и западна психотерапия*). Преди да продължим, нека уточним едно нещо: всички тези търсещи мислители, без да си останат тук, ако и да критикуват в един или друг случай картезианското мислене, и не се придържат към метода на Декарт, от друга страна, познаят добре своя Декарт и са способни да изразят мисълта си по един съвсем „картезиански“ начин, чисто и ясно, донякъде нелишена (ням предвид най-вече Уотс) от хумор и весело познание.

Как и по какъв начин картезианският образец, на който Исак Нютон даде точно математическо определение, е доминирал над нашата култура и какви са всекидневно срещаните поражения от тази форма на мислене?

Съвсем очевидно, а и полезно е предварително да се каже, че нито Декарт, нито Нютон не биха пожелали да попаднат в тяхната система. Но не става дума за личности, а за мисълта, за чистата и несъмнено *твърде* чиста мисъл. В действителност като личности Декарт и Нютон сигурно са имали много по-сложни мисли от тази система. Но не са открили езика на тази сложност, не са открили езика на системата си. В този смисъл Фройд би могъл да каже, че не е бил фройдист. И Христос със сигурност не е бил християнин (не повече, отколкото Буда е бил будист). Това не би трябвало да означава анти-интелектуален отказ от всяка глобална мисъл, а едно подсилено усилие да се постигне мисълта, която ще държи сметка за неуловимите отношения между човешкото същество и вселената (и тя може да бъде само, казвал съм го и друг път, *поетическа* мисъл в най-крайното значение на думата, засега едва долавяно от другите съзнания).

Несъмнено би било преувеличено да се твърди, че от мисля, следователно съществувам до стомашната язва има само една крачка, но да се каже, че разпространен е то на картезианския текст е създадо такава понятийна и социално-културна мрежа, че стремежът за настаняване сред нея води до патологична ситуация, не е чак толкова абсурдно. Да си спомним веднага схемата. Като мислещи същества, Декарт искаше „да ни направи владетели и собладетели на природата“ — природата, такава, каквато той обективно я виждаше около себе си. Почти по същото време Бейкън в Англия, с още по-патологичен език от този на Декарт, заяви, че трябва „да се изтръгнат тайните от природата“ като монах-инквизитор и мъчител пред една магьосница. За да постигне „овладяването“ и „обладаването“, което има предвид (намираме се в една, ако не жестока телеологическа система — то съвсем обратна на непринуденото съществуване), човекът на Декарт се ограничава единствено до рационалната си мощ (тоест става еднокризен) и започва да сече „разпространялото се нещо“ на части (както се знае, има само една наука на частното, няма всеобхватна наука), чии-

то механизми той ще изследва след това обективно. Ако машината пред него, една котка например, сине в момента, когато той подробно я изучава, това не надвишава по значение скрибуцането на едно колело, затова в интерес на науката и на човешкия прогрес той няма да спре изследването. Ако ви се струва странно да убиете едно живо създание, за да го опознаете по-добре, то е, защото сте извън научно-картезианската логика. Вие сте емоционален мислител, баба — или архангел китаец. Във всеки случай сте съвсем чужд на доминиращата логика в западната модерна култура. Не сте „серioзен“.

Тази картезианска система, овладяла езика на съвременността, има, разбира се, свои предшественици, както също така има свои следовници и последици. Тя води началото си едновременно от патриархалната юдео-християнска система, според която природата е дадена на човека, за да я използва, докато се плоди и размножава, и от древногръцкия атомизъм, според който, ако се дели, разделя и търси достатъчно дълго време, накрая ще бъде открита основната субстанция на вселената. Може да се проследят нейните превъзпитания в науките за природата и науките за човека, било то физиката, психологията или медицината. Тази система е толкова силна, че се съпротивлява непоколебимо на всички сътресения и поддържа насилствено влиянието си върху съзнанията. Когато Фройд откри психоанализата, той показа ограничения характер на рационалната мисъл в психическата икономия на индивида, като разкри всичко онова, което тя беше оставила в сянка, но продължи да мисли в не по-малко специфични понятия. Той осъзна „подсъзнателното“, но остана затворен (по-скоро Карън Хорни наблегна на това) в патриархалната система. Дори философията на Айнщайн, казва Капра, остава по същество картезианска: той чувствуваше пред някои тълкувания на квантовата физика, че похватта под краката му се срива („Бог не хвърля зарове“ — каза той на колегата си Нилс Бор, който трябваше да се усмихне — той, който си беше отпечатал за свой герб китайското *тай чи*). И така нататък. Колко време трябва за една цивилизация, за да си даде сметка и да разбере, че е поела по крив път, колко време трябва за едно съзнание, за да разбере всички последици от явленията, предизвикани от неговите търсения? Изобщо, в бързината си да използва всичко в технологически план, цивилизацията сякаш продължава своя „прогрес“ върху същите релси.

Истина е, че винаги е имало протести и контрадвижения, от романтизма до битничеството (за да не отиваме по-далече от последните векове). Ще се позова на трима писатели и поети, чиято дума ми се струва силна, сбита и ясна едновременно. Ето Блез Сандра, който говори за медицината: „Всички лекари днес са науколози, а не физиолози, в английският смисъл на думата. Те се отдалечават все повече и повече от изследването и наблюдението на природата. Забравят, че науката трябва да остане един вид постройка, подчинена и съобразена с нашите духовни антени. „Профилактика! Профилактика! — викат те, и за да спасят образа на вида, разрушават бъдещето на вида. В името на какъв закон, какъв морал и какво общество си позволяват да своеволничат те? Да интернират; да запират и да изолират най-забележителните хора. Да осакатяват физиологическите гени, носители и предвестители на утрешното здраве. Мрачни и мракобесни, те обличат своя език в износен древногръцки и така, смешно изглеждащи, проникват навсякъде в името на един галантериян либерализъм. И в техните ръце е поверено днешното общество! И от техните ръце се подготвя утрешният живот!“ Ето го и Антонен Арто, който през целия си живот се надигаше срещу света „на извращения, на граматика, на бакалина, на антипоета, и на позитивиста; другояче казано, на Запада, където той живееше (и не живееше), където страдаше чак до пълна психофизиологическа криза, и още повече страдаше от тези, които твърдяха, че го лекуват. Колко много хора, преминали през „грижите“ на някоя наука, биха могли да кажат като Арто, че се чувствуват като „купище измъчвана смет“ в „продължителна психическа яма“? Ето го най-сетне Джон Купър Поуис, надмогнал стадия на протеста и „измолването“, и предлагащ е добронамерено предизвикателен език ако не лекарство, поне едно психологическо пространство, което би могло да бъде богато на решения: „Необходимо ни е завръщане към магическото разбиране на живота. Не говоря за магията на госпожа Блаватска, а за този вид доверие във възможностите на живота, което винаги е вдъхновявало голямата поезия и голямата философия. Усещането за извънредно радостно освобождаване, каквото ни доставя все едно чие „слово“ в произведенията на Гьоте, Спиноза, Леонардо да Винчи, Платон, Хераклит, Епиктет или древнокитайските даоисти, ето какво ни е необходимо.“

Следователно необходимо ни е едно ново (и древно) *слово* срещу модерната логика да вдъхнови на нейно място един друг живот вместо модерния.

Да бъдем наясно. Тази модерна логика, аналитична, механична и безлична, която се основава върху разделението между субекта и обекта, между духа и материята, и върху противоположеността на човека срещу природата, в своя актив има само катастрофи. Тя ни позволи да разберем куп неща, продължителните технологически и медико-терапевтични въведения не са безползени, далеч съм от подобна мисъл. Поддавайки на критика тесногърдието в биологията и медицината, трябва да приемем, че науката позволи, между другите постижения, да се разбере химическата природа на гените, а така също и да се разчете генетичният код. Все пак, ако механистичната наука е обвинявана, че гледа на живота като на клетъчни и молекулярни процеси, трябва да се признае, че това виждане отчасти е вярно: за структурата на костите, за мускулните движения, за кръвообръщението и т. н. Само че тези постижения и това виждане днес са стигнали своите предели и им остава да упорствуват по пътя, по този единствен път, който би бил катастрофален. Все по-цялостните концепции, образци на все по-голямата сложност (не в интерес на почти воинственото отстраняване на *културата* върху една здрава основа) ще се оказват все по-необходими, докато картезианската и Нютоновата мисъл, тоест науката, такава, каквато продължава в по-голямата си част да се практикува, е неспособна да ги създаде. Ето защо в книгата си *Дао на науката* Р. Г. Сиу решително се пита дали научният метод не е надживял полезността си за човешкия прогрес, дали не е станал в съзнанието на повечето практикуващи го една рутинирана, затворена и лагубна схоластика, подобна на оная, срещу която той се е обявил преди пет века. В *Бъдещето развитие на човека* биологът Л. Л. Уайт, след като разглежда западната култура, и науката преди всичко, констатира крещящи недостатъци и призовава към подготовянето на една *единна мисъл*, която да не бъде основана върху разделящата логика. Дейвид Купър в *Грамматика за живите изпроба* точно този опит, тръгващ от философията и стигащ до нашето психо-физиологическо състояние: „Може да се размисли върху това, че западната късна философия, след гностиците и предсократичите изхожда от едно стеснено зрительно поле на психологическото ни око с всичките биохимически последствия, за които сме принудени буквално да заявим, че те отравят нашите тела.“ И Капра се намесва в тази насока: „Картезианското разделение между дух и материя, и понятийното разделение между индивидите според заобикалящата ги среда са като симптоми на колективна психическа болест, характерна за повечето западни култури.“

Налице е следователно едно решително разглеждане на нашите позиции и постулати, така, както и на търсенето на основи за ново виждане на света. Това решително поставяне на въпроса отвъд всяка ограничаваща проблематика и това отвъдконтекстуално търсене не могат да бъдат направени от изследователи, прекомерно заети с чисто техническите особености на съответните техни почитаеми занимания. Не ще бъдат направени и от фантазьорите, от *антинаучните* и *антиинтелектуалните* блунавания, нито от представителите на една обикновена *контракултура*, колкото и привлекателна да е тя. От кого ще бъдат извършени те? В търсене на това, което наричаше *огромно здраве*, Ницше говореше за „обобщения човек“: „Нашата култура представлява само подобие на култура; обобщеният човек отсъства в нея. . . Колко все още сме далече от обединяването на научната мисъл с творческите сили на артиста и житейската мъдрост, за да се образува една *органически по-висша* система (курсивът е мой), която ще даде обновление на учения, медики, артисти и законодателя, чийто нищожен външен вид ни е познат.“ Ние сме все още далече от това, но според Ницше огромното здраве ще бъде разгласено от една „мисъл с широк хоризонт“, а такава мисъл започва да се очертава.

В новата си книга Фритджоуф Капра предлага една панорама, която несъмнено би могла да се нарече енциклопедия на тази нова мисъл, като преминава през физиката, биологията, медицината, психиатрията и социалните науки. Ако в *Дао на физиката* той се интересува като физик от „природата на природата“, то тук той се интересува от „живота на живота“, който живеем, и от разбирането за екологическо здраве (последната дума е взета в нейното най-дълбоко значение, което не се среща по улиците), за да подпомогне това, което би могло да се нарече *слаборазвит човек* в нашата култура.

Тази „дълбока екология“ пуска корени в едно разбиране за света, което надхвърля научното поле, точно защото според такъв физик на огромните енергии, какъвто е Капра, „полето“ е избухнало и вече е открито. Това поле универсализира професионалните и понятийни граници на

свременността. Така се появяват учени, поети, мислители и социални движения, дори това на феминизма (доколкото представя „принципа на женствеността“ с нейните възможности за свързване, обединяване, ко-опериране, допълнение към „мъжкия принцип“, на който нашата култура изключително е заложила), и всички те създават, по-малко или повече смътно, една действаща мисъл, която може да се нарече систематична, екологична, органична, непривична, все едно каква ще е думата. Същественото е *намерението*. Всъщност при това огромно панорамно начинание, ако и представянето на такава и такава страна на въпроса от Капра да е критикуемо по такава и такава точка в подробностите, най-значителното е това, че то дава представа за едно ново съзвездие и разгласява новото единно виждане. Не става дума за *една* философия, нито за *един* отговор на „проблема“ на живота, а за установяването на *една поле на съотношения*, където нещо като единна пълнота на съществуването (на света, на вселената) може да приеме своя образ.

Кой знае дали тези последни години на ХХ в., които биха могли да бъдат време на Катастрофи, не биха станали по-скоро време на Големия Изход и образуването, изкристализирането в постмодерно океаническо решение на въпроса, на една единна планетарна мисъл?

КУЛТУРАТА НА ЛУКА В ПОЛЕТАТА НА СЕВЕР

В един текст, едновременно чудат и проникновен, *Ядящият лук* от Хилеър Белок, откриваме следващия кратък диалог:

— Кажете ми, откъде възникват подобни моменти? И дали бихте дали и на друг от вашия лук?
— С удоволствие, защото никой не може да яде лук съвсем сам за себе си. Колкото до другия въпрос, ето вижте, аз мисля, че вратите на небето се открехват от време на време и че светлината бликва върху нас за кратко време, преди вратите отново да се затворят.“

Искам да опитам на свой ред — след като на драго сърце раздавам лука си на който пожелае — да поговоря за тези моменти на „просветление“, изоставил твърде лирико-религиозните и обременителни метафори според мене, такива като „вратите на небето“. Ще потърся едно много по-земно приближаване на въпроса, без позовавания на свръхестественото.

Струва ми се, че една от най-чудесните основи за изследване (и придвижване) на този въпрос е хайку.

Вече съм писал тук-таме върху хайку, дори имам непредпазливостта да публикувам няколко малки хайкукултурологически книжки, ако мога така да ги нарека, но никога може би не съм се чувствувал толкова близо до тези поети (въпреки че те са нещо повече от поети, поне в обикновеното използване на тази дума), до атмосферата на тяхната поезия, както тук, на тези брегански брегове.

Причините несъмнено отчасти са метеорологически: по някои свои особености местният климат странно прилича на японския. Освен това, общ е . . . познавателният ни климат: с мисловното движение, малко или повече подземно сега, и с времето, което то установява в нашите възприемащи поетически глави. Тук, на Запад, в период на отвореност към нещата и на оживяване на Запада, ние, или поне някои между нас, започваме малко по малко, стъпка по стъпка, да се придвижваме все повече и повече сред празнотата. Хайку ни помага в това, а стихотворенията-хайку са следи от нашето пътуване.

Наскоро поискаха да събера някои от предпочитаните си хайку в японските класически антологии и да направя малка книга с нещо като мой предговор. В този кратък предговор се опитах да определя пространството и пътя на хайку по отношение на два други контекста, които поотделно са имали свое място в историята на нашата култура: този на свещеното и този на науката.

Да вземем известното хайку:

Ах! планината Фуджи
нарисувана от пръст
по заскреженото стъкло

Лесно е да си представим картината. Намираме се в страниприемница призори. Някой се е събудил още по-рано от нас. Върху заскрежения прозорец той е нарисувал с пръста си чрез две

чертички една планина: Фуджи. Някой, който е бил обзет от духа на свещеното, това е сигурно — защото е нарисувал планината Фуджи (веднага я познаваме), а не все едно коя планина. Следователно свещеното е налице. Но този, който е създал картината, не е твърде привързан към нея. Той знае много добре, че след няколко мига изгряващото слънце ще стопи скрежа: образът на свещеното ще изчезне, ще остане само прозрачното стъкло — отвъд света, чрез нещата. Свещеното отстъпва място на празнотата. Точно това беше казано от Бодхидхарма, когато императорът му постави въпросите върху свещеното: „Нищо свещено, само празнота.“ Така беше казано. А в ханку това се вижда. Поетът на ханку свежда — не без свеждане и на всичко друго — философията до чая и ориза, другояче казано, до обикновения живот, до непосредственото съществуване.

В историята на мисълта след свещеното дошла науката. Може да се поставят научно (и това ще бъде много интересна математика) въпроси като този: каква е дължината на бретанския бряг? Но ако бдем добросъвестни и тръгнем от залив на залив, от камъче на камъче, ще установим, че няма определен отговор. Още веднъж влизаме в празнотата.

Следователно днес би могло, отвъд всяко вярване и след известни съмнения (това няма да попречи да се използват за практически цели всички видове приближителни изчисления), да се сътвори нещо като „култура на празнотата“. Най-малкото, разбира се, за да не се задоволяваме със спортни техники и новини за състезания между платноходки. . .

Точно тази култура на празнотата аз наричам, очевидно, за да не бъде твърде тържествен (всичко това по-скоро радва, вместо да отегчава и измъчва), „култура на лука в полетата на Север“. Мисля си едновременно за малкото завещание по скептицизъм, за усмихващото се разочарование и равнодушие в *Кандид* на Волтер, което препоръчва, ако си спомним, „да обработваме своята градина“ (което не означава, че нашият градинарски метод ще бъде волтериански) и си мисля също за забележителното ханку, което написах върху стената над работната си маса:

В този заблуждаващ свят
отглеждам лук сред
самота

Колкото до „полетата на Север“, трябва да ги разбираме метафорично, метагеографично. Става дума за пространството на нашата работа, за мястото на размисли, което може да намерим на север, на юг, на изток и на запад. Може да се разположим в една стая, може да се разположим дори в институциите. Но където и да бъде, за този, който се опитва „да открие Севера“, ще е полезно да влиза във връзка поне от време на време със стародавната (стародавна и меродавна) земя. Става дума за припомняне и задълбочаване.

По време на едно от тези пътувания, което трябвало да го отведе чак до сърцето на „дълбокия Север“, Мацуо Башо, първият поет на ханку, бил гост за няколко дни на някой си Сагара Токиу, чиято къща била разположена отвъд пределите на Ширакава (отбелязващи началото на „северния район“). Башо и Сагара Токиу, заедно с няколко приятели, трябвало да се съберат за разговор върху поезията. Башо започнал първи разговора със следното стихотворение: *Песента на оризаря в северния край е начало на поезията*. Примитивната и обикновена песен съдържаше за Башо съществения елемент за поезията, такава, каквато той я разбираше.

Точно този елемент липсва на съвременните съзнания.

„Примитивното“ нещо, което Башо търсеше и което продължаваше да навещава японските съзнания (да си спомним книгата на Шиширо Фуказавата *Изследване на песните от Нараяма*), не е, разбира се, нещо „източно“, то съществува и у нас, и също е било търсено от западните съзнания. Мисля си например за „тежкия и глух“ звук при допира между обувките и гранита, за който говори Гоген, и който той искаше да пренесе в живописата си.

За да разберем този звук, за да уловим първичния елемент, за който говори Башо, трябва да напуснем шума на цяла една цивилизация (включително и „артистичния“ ѝ шум), както и, което е по-трудно, личния си шум (включително и „постическите“ шумове).

Преди няколко години, когато все още не бях заместил мисълта с лука, както и терена на теорията с градината от лук, в отговор на една анкета върху „името“ (някои бяха обладани от кризата на самоличността в западната култура) написах следното, което изразява на шега представата ми за някакъв „път“:

„В безименната празнота отвъд 36 божествени имена и 180 000 човешки имена, които се съпоставят помежду си, видях да трепка нещо бяло.

Това ме учудва и поддържа будни всичките ми сетива.

Може би се ражда един нов свят.

Животът ми ли? Той е път на възприемане от залеза на концепциите чак до земята на прозрението. Монте писания ли? Те са топография без граници, следи от подвижно съществуване.

Говоря извън себе си, според универсалната логика.“

В този текст, където преобладава западният концептуален речник, нарочито избягнах всякаво обяснително позоваване на „екзотичните“ понятия (в някои среди, отдадени на отразената мисъл — защото активната мисъл изисква малко повече усилия — само една дума от този вид беше достатъчна, за да ви заточат сред „сектите“), в този текст, исках да кажа, се намира на твърде голямо разстояние от цялата културна история едно позоваване на „белия свят“ (гоест — следите ме добре, нали? — краят на лука), така че двете понятия за „пътя на възприемане“ и „универсалната логика“ са може би достатъчно непонятни, за да си струва труда да се спиране върху тях.

Така спрямо западния наукообразен контекст днес една източна мисъл е обяснима и ако трябва, тя би могла да бъде не само полезна, но и да се окаже самият език на възникващия свят, биха могли да бъдат открити съответни или приблизителни начини на мислене и съществуване, без да има нищо общо с монументалната и систематична западна философия, освен с нейните крайнини като „гноза“ или „метафизиката“. Може да си спомним фигурата на Учителя Екарт например, и още повече тази на Ангелус Силезиус (1624—1677), автор на *Пътуващият херувим*, където може да се прочете следното: „Къде е моето местопребиваване? Там, където нито ти, нито аз се намираме. Къде е окончателният ми край, накъде трябва да се отправя? Там, където няма никого. Къде трябва да отида? В празнотата, отвъд Бога.“ Дори и ако бог остава на мястото си, дори и ако въпросният пътник е натоварен с премного херувимски багаж, ние сме доста близо в този текст до мисълта за празнотата, такава, каквато я намираме например у Нагарджуна. Точно в празнотата (но колко усилия са нужни, за да не се приеме празнотата като черна дупка) Запалят и Изтокът могат да се срещнат.

Това е накратко за пътя на възприемането.

Колкото до „универсалната логика“, тя би могла да прозвучи като хвърлящо сянка противоречие, с други думи, като нещо с твърде малко „празнота“ и с твърде малко „дзен“.

Логиката е опит да се раздели вселената на части, за да се говори по-определено за тях, и така да се натрупва познание. В този смисъл Аристотел е логик. Хераклит е по-малко. Той е повече погълнат от самото движение. Не говори за вълната, а *мисли* с вълната. Приблизително това разбирам под универсална логика. Тя изисква за своята практика, предполагаща яснота, не едно виждаше или една решетка, поставена върху света, а живо участие извън определения и описанията, които покриват „нашия свят“.

Колкото до това, какво отношение има тази логика с будизма и с дзен, някои ще се съгласят, че има будистка логика (тази на Нагарджуна), но ще ми кажат, че тя няма нищо универсално, че е по-малко универсална от логиката на древна Гърция. Относно нейното използване в монашеске е по-малко универсална от логиката на древна Гърция. Относно нейното използване в монашеската практика сме наясно. Но логиката на празнотата (*шунята*, възможно е да се преведе с „нулата практика“) може да се приложи в други контекстове. Тя може да се срещне например при дзенистките хаику:

Приспивам
полъха на пролетта
и чорлавата му косица

При тантрическият будизъм празнотата е представена от момиче на шестнадесет години с ослепителна красота и всяка една от неговите години представлява пространство за извървяване.

Лична празнота и безлична празнота. . .

Празнотата, разбира се, не е небитие. Невитието произтича от кризата на самоличността сред битието. Празнотата възниква, когато се стигне до края на битието и вместо самоличността се усеща прилив на енергия. Всички „карти за самоличност“ се оказват смешни, така както всички определения и всички мерки са измислени от измъчения ум, за да обградят и обсебят съществени определения и всички мерки са измислени от измъчения ум, за да обградят и обсебят съществени определения, отвъд определенията, отвъд измеривото на човека. Празнотата възниква отвъд самоличностите, отвъд определенията, отвъд измеривостите. Може би това съм „искал да кажа“ в следното хаику, написано преди няколко дни:

Там където спира тясната пътека
всичко се събира
в мириса от дивата глогинка

Това хайку е като ехо на друго хайку от Бусон:

Пътят спира
и с благоухания се приближават
цъфналите диви рози —

но там, където стихотворението на Бусон се чете само като опит (въодушевен, разбира се) при една разходка, предшестващото го стихотворение има може би по-универсално значение (каквото отдаваха донякъде и на стихотворението на Бусон, но съм поискал може би да го предам по-открито); само когато престанем да разглеждаме света „на части“ и когато светът преоткрие своето единство („диво“ или „хаотично“), ще можем да се насладим на пълното и живо усещане на всичко.

Бусон даде едно от най-чудесните определения за практиката на хайку: да се излезе от баналното чрез баналното. Когато един ученик (подготвящ се последовател) го попита кое е най-сигурното средство да вникне в духа на хайку, той отговори: „навлез в китайската поезия“ (това, което самият Башо винаги правеше).

Тази сутрин прочетох Лю Дън Пин:

Когато луната изгрее високо
аз ще остава бастуна си да се разхожда
и ще се върна сам в къщи
начело на белите облаци

Никой не ме е видял
как съм преминал през ручея
и съм разпръснал лика на луната
носен от силния вятър аз пеех
и чайките бели откликваха хором

— ето кое (тези китайски чайки. . .) ни доведе след краткото психологическо проучване на празнотата на брега, тук и сега. Както в известното хайку на Оцую:

Дъжд през пролетта
между дърветата
пътека води към морето

Прекарах следобеда си в разходки по плажа, близо до Големия остров. . .
Сега е привечер, пия чай си, от аромата му възниква спомен и запълва паметта ми. . .
Когато Бусон (1716—1783) написа това:

Нощите от древността
приличат на нощта ми
толкова студена от дъжда —

той мислеше за едно хайку от Башо (1644—1694):

Вали над цялата земя
но много повече вали
над покрива на Соги —

а Башо мислеше за друго хайку от Соги (1420—1502):

Вали над цялата земя
но повече от другаде вали
над моя покрив

Тази вечер аз мисля за тях. Не става дума за литературна история, а за културна памет. Става дума да се преоткрием в една природа, в един свят.

Арханизъм? Отживелици?
Безполезно книжно развлечение?
Не, друго нещо е, си мисля.

От Бусон може лесно да се стигне до Бейтсън, който след толкова търсения в антропологията и в кибернетиката стигна до необходимостта да влезе вече в по-сложното пространство на „ал-батроса“, тоест в космическия ред, който е структура на структурите. Тази „метаструктура“, за която говориха всички религии, но извънредно лошо (с познанийни заблуждения и объркани метафори), е „свещеното единство на биосферата“, „една необятна матрица на редуващи се послания“.

От всичко това може да се направи теория, може да се разкрие една карта. Сигурно няма да бъде безинтересно. Ще се окаже последната дума на науката утре: един вид космо-психо-естетическа наука. Но науката, колкото интересна и полезна да е тя, винаги, след всичко друго, е вторична. Това, което излиза на пръв план, е едно още по-голямо познание, смесено с незнанието и, преведено на езика на житейските истини, то звучи другояче:

„Постепенно, докато пишех — казва Бейтсън (в *Природата и Мисълта*), — умът ми ставаше отражение на обширни и безбройни съчетания от естествения свят, оставащи си външни за този, който мисли. . . Умът е празен. Той е нищо. Съществува само в мислите си, които съществуват вече. Мислите съществуват само когато са въплътени в примери.“

Да обединим отново пътя на празнотата и ханку, неговото поетическо изразяване — сигурно не единственото (може да се възприемат текстове, които са едновременно разтегнати и напрегнати), но най-очевидното за всички нас чак до новия пределно ясен порядък на нещата, чието възприемане ми се струва съществено за всеки, който иска да излезе от всички видове социокulturни, интелектуални и психопоетизиращи контекстове, за да стигне до поетиката на света.

Преведе от френски: Николай Кънчев