

За символа и „едната дума“ в поезията на Яворов

Николай Димитров

Настоящият текст дължи много на един друг текст за „едната дума“ — „Яворов. Диалектики и алхимии“ на Албена Хранова, който поставя под съмнение диалектическите метадискурсивни практики, използвани при изследване на Яворовото творчество, позовавайки се на аналогията с алхимическите процедури по постигането на същността. Авторката проследява подробно езиковите експликации на тези процедури в Яворовите текстове, където алхимически-тавтологичното се стреми да накара лексикално същото да излезе извън себе си. Изводът, който се прави е, че антитезата у Яворов е само реторическо решение на логическата изоморфия и като участник в Яворовата диалектика, тя може да се разбира само в платоновското антично значение на термина „диалектика“, само в изкуството да се води спор. Така, преминал през схоластичната технология за произвеждане на Другото, алхимикът Яворов се устремява към крайната си цел да назове това Друго. Затова той прави последната алхимическа крачка по унищожаване на различията, за да излезе същността, което на практика се оказва процедура по унищожаване на езиковите излишъци. Антитезите вече не са му нужни и той търси „едната-едничка дума“, която да назове абсолюта на неизразимото. Тази дума не може да се изговори, но тя се съдържа в езика и за да я прояви, той трябва да умре. Следователно стихотворението „Една дума“ е вълпътило копнежа по смъртта на езика, то копнее „едната дума“, но с помощта на доста повече думи. Т.е. в реторически план то не е нищо повече от една афектирана плеонастична претерерция.¹

Действително това стихотворение съдържа намерението за казване, а не самото Казано. Но дали напрежението заключено между Казването и Казаното не е интенционалната база на Яворовото творчество, дали този процес на кръжене около същността не е моделът на символизиране у него и в края на краищата дали това не е екзистиращата междина на личностно полагане в света. С други думи моят текст, приемайки до известна степен изводите в текста на Албена Хранова, започва там, където той свършва или може би просто ще се опита да изговори едно-и-същото по различен начин.

Стихотворението „Една дума“ е едно от най-енигматичните в творчеството на Яворов и то не толкова поради апофазисната структура на

¹ Хранова, А. Яворов. Диалектики и алхимии. Пловдив, 1999, с. 87.

текста², а поради потенциалната двусмисленост на поетическия семиозис. Още заглавието инспирира такава амфиболия с липсата на определяемост. Става въпрос за „една дума“, която може да бъде всяка дума от езика, а не за „едната дума“, която също не би могла да се знае като експлицитна поставеност, но която съдържа потенцицията на онтологичното досещане — такава е думата „Бог“ например. Интересното е, че по-надолу лирическият субект споделя, че знае тази дума. Следователно, тя за него е позната и въпреки това граматически той я третира като непозната. Освен това тя е „една-едничка дума“, докато числителната семантика в заглавната синтагма може да се възприема и като „една от многото“, която трябва да бъде намерена. Още началото на стихотворението задава амфиболията между определеност и неопределеност, между знаене и незнаене, между стремежа към една единствена, предезикова абсолютна същност на нещата и възможността тази същност да бъде откривана във всяка дума монада.

Метафизичната апофазия в средата на стихотворния текст още повече усложнява възприемателската ситуация. Лирическото пространство, разцепено на две — между „тук“ и „там“ разкрива субект-обектната положеност на словото-монада, опитващо да събере крайните точки на света. „Там“-пространството се свързва с „голата“, т.е. метафизична стена, отразяваща трансцендентната снетост на Езика. Стената визира загубената автентичност на словото, което осветява само една виртуална междина между Аза и Света, между словото и нещата. В тази междина езикът функционира като метаезик, неусвоен и невъзможен за артикулиране. Светът остава неизговорен, „тук“ и „там“ не осъществяват своето сливане, не събират „началото и края“, „доброто и злото“, но това спасява тяхната генеративност, идеационна потенциалност.

В края на стихотворението ни очаква нов парадокс — не толкова саможертвеното намерение на лирическият субект, което е обосновано от абсурдността на езиковата ситуация като екзистиращ акт, ни изненадва, колкото двусмислеността на числовата семантика, която ни връща към началото на стихотворението. До този момент реципиентът е убеждаван, че „свещената и все проклетата дума“ не може да бъде изговорена от човешкия език, но последният стих: „но **първи** аз ли бих я писал с кърви?“ ни усъмнява в това. Ако приемем този стих за риторически въпрос, то отговорът би трябвало да бъде отрицателен. Разбира се, тук двусмислеността се дължи повече на поетическия синтаксис, който не ни пояснява дали писането с кърви се отнася за стената или за думата от предния стих. По-логично е да се пише дума, а не стена. Но тъй като граматическата логика не всякога е адекватна на поетическата, ще пренасочим напрежението, което създава синтактическият лапсус от обекта, който така и не можем

² Според Св. Стойчева в това стихотворение е „открита идеята за оксиморона“. Повече по този въпрос вж. **Стойчева, Св.** Пораждане на символиката в поетическото творчество на П. К. Яворов. -В: Съвременни прочити на класиката. Нови изследвания върху българската литература. София, 1998, с. 150.

да уточним, към субекта на писането. От последния стих става ясно, че преди лирическият субект е имало и други търсачи (алхимици, както ги нарича Албена Хранова) на Същността, които са оставили своите думи-следи върху Стената на битийстващото спрямо битието. Те са писали Историята на битието без да знаят думите за него. Така лирическият субект повтаря акта на търсене на едно-и-същото, съдържащо се във вече Казаното. В такъв случай смисълът на усилието се съдържа в самото Казване. Явно тази насока на разсъждение измества интерпретативния център от „едната дума“ към „издумването“ на една дума, към акта на Казване. Условното наклонение на глаголните форми „събрал ги бих“, „хреснал бих“ красноречиво потвърждава, че намерението-движение е по-важно от самото извършване-фиксиране. Така че събирането на противоположностите, онтологията на нещата, е предварително обречено на неуспех и вниманието се насочва не към усилието на артикулиране на някаква определена дума, а към уточняване на нейното местоположение. Тя е „тук“ и „там“ едновременно, тя е движението между субект и обект, между битийстващо и битие, тя е самият процес на организиране на същността, но не и самата същност. По този начин езикът отива отвъд своята същност. Според Е. Левинас езикът като Казано може да се схваща като система от съществителни имена, идентифициращи същините, но като Казване той се схваща като глагол в предикативна пропозиция, където субстанциите се разбиват в битийни модуси, в модуси на темпорализация и където езикът не дублира битието на биващите, а излага мълчаливото отекване на същността.³ Казването се абсорбира от Казаното и се превръща в История, но неговата роля се свежда до проблематизирането на Казаното, което си е интенционален акт на мисълта, очертаваща субект-обектната структура на езика. Стихотворението „Една дума“ тематизира взаимозависимостта между субекта и битието от една страна и субекта и Другия, от друга (между субекта и Логоса и между субекта и Историята), като свързващо звено между двете модалности е актът на Казването. В първия случай екзистиращото колебание за мястото на пораждаване на същността („под моето чело“ или „на голата стена“) приближава битийстващото и битието, слива ги в една двусмисленост, която Левинас определя като примордиална амфибология. Знаците на битието се разчитат като проявление на биващото. Метафизичната стена като символ също е изпълнена с двусмисленост. Тя е субективен екран, върху който битието пише своите знаци, но тя е и преграда, скриваща отвъдността на езика, което поражда и кризата в Казването. Дълбоките пластове на интуитивното се оказват неизговорими за конвенционалния език. И това се знае предварително от лирическият субект, което пък от своя страна се явява основание за етическа криза у него. Това е криза на предикативната пропозиция в стихотворението, показана в срещата на различни глаголни времена: настояще, бъдеще и една условна форма на глагола, изразяваща готовност за извършване на

³ Левинас, Е. Другояче от битието или отвъд същността. София, 2002, с. 65.

действие, ако то е възможно и има смисъл. Глаголното действие се свързва най-вече с процеса на Казването, заключен между едно предварително знание за Казаното, намерението това знание да се претвори в нещо Друго и предварителната увереност, че това е невъзможно („език не ще я никога издума“). Така още в началото на стихотворението Казването загубва смисъл по отношение на Другото (оттатъшността) и до края на текста то търси смисъл по отношение на Другия (отсамността). И тук е най-голямата загадка в това стихотворение на Яворов и в късната му поезия изобщо, защото казването не притежава на практика артикулеруем апарат и разчита единствено на своята иманентна интенционалност. Тогава какъв е неговия смисъл? За Левинас Казването не означава непременно „връчване на смисъл“. За него то е оголване пред Другия, превръщане на субекта на Казването в знак, в задължение за вяност. То е Даряване, в което се случва Безкрайно-то. „Преди да се постави в служба на живота като размяна на информации чрез една лингвистична система, Казването е свидетелство, Казване без Казано, даден знак за Другия. Знак за какво? За съучастие? Съучастие за нищо, за братство, за непосредствена близост, която е възможна единствено като себеотваряне, като непредпазливо излагане пред другото, безрезервна пасивност, чак до субституцията и следователно излагане на самото излагане, тъкмо Казване, Казване, което не казва дума, което означава, което — като отговорност — е самото значение, едното-за-другото, субективност на субекта, който става знак, но би било погрешно да го вземем за неясно изказване на дума, защото свидетелства за славата на Безкрайно-то.⁴ Такова искрено, „оголено“ говорене за себе си и за Безкрайното наблюдаваме в редица стихотворения на Яворов от периода на „Безсъници“, но най-открито е изявено във „В часа на синята мъгла“. И тук лирическият субект общува директно с битието, „просмукан“ е от него. И тук съществува разделящата стена между биващото и битието, и тук присъства Разговорът на един вече екзистенциално индиферентен субект с Другия. Това е разговор-откровение, носещ загрижеността за Другия, но загриженост, постигаща се единствено чрез пасивното съ-полагане между себе си и него. И в това стихотворение големият проблем на екзистенционалността се състои в казването, назоваването на нещата в тяхната същност („Но кой ще назове честта и кой позора?“). Яворовият човек е заслушаният в отвъдността човек. Него го интересува знанието за битието като онтологична предпоставеност, като абсолютна истина. И в това е неговият проблем — обесията на Безкрайността, невъзможността Езикът да надхвърли границите на мисленото на битието, да го превърне в понятие, в една дума. Това е проблем на Казването и неговата двусмисленост като приближаване до отвъдността (различността) и същевременно като нейно скриване в едно-и-същото. Логосът не е възприет като двусмисленост на битието и биващото, а като невъзможност, като нищо. Казването не изговоря, проблематизирай-

⁴ Пак там, с. 218.

ки го, Казаното, а изговаря само себе си. Тази екзистенциална травматичност в резултат на ексцесното питане за битието намира отражение в редица стихотворения, писани в промеждутъка от една година (1906 — 1907), когато се появява и „Една дума“: „Истината“, „Аз сам не съм“, „Сфинкс“, „Шепот насаме“, „Песента на човека“ и др. Явно това е един граничен, кризисен период на проблематизиране на езика и на неговото трансформиране.

Проблемът за Казането и „едната дума“ може да бъде видян и през интерпретационната призма на източната философия. Яворов, както и редица негови съвременници, се увлича по източния мистицизъм. Някои изследователи намекуват за неговия гностицизъм (макар че крайните резултати на поетическата мисловност го определят по-скоро като агностик), без тази проблематика да е разгърната в някакви по-цялостни наблюдения.

Най-важна характеристика на източното мислене за света е осъзнаването на единството на всички неща и събития като проявление на една същностна цялост. Всички различия и контрасти са относителни проявления вътре в тази цялост. Доброто и злото, животът и смъртта, началото и края са две страни на една и съща реалност. Тази реалност не е обозрима, тя не може да се опише, тя е безформена и пуста, но не е нищото, тъй като е пълна със съзидателната енергия (ци). Светът на различията съществува само в човешкото мислене, което усвоява нещата в тяхната разделеност и подреденост. За източния мистицизъм пространството и времето са илюзорни и ограничени творения на човешкия ум. Само на едно висше ниво на съзнанието всички противоположности се проявяват като динамично единство. Ето защо основната цел на будизма е преминаването отвъд света на противоположностите в духовното поле на една първична реалност — цялост — Дхармакайя (Брахман при индуизма, Дао при даосизма).

Другият важен момент в тази философия е свързан с движението. Индуизмът очертава общата картина на един променлив, движещ се космос, в който всички статични форми съществуват само като илюзорни представи (мая). Светът представлява неспирен поток на непрекъснато движение (самсара). Според будизма човешкото страдание се ражда в стремежа към фиксиране на нещата във времето и пространството. Затова не съпротивлението на потока, а приспособяването към него е важно условие за просветляването на човешкото същество.

Тази обвързаност на нещата във Вселената и тяхната непрестанна променливост оказват влияние и върху разбирането за езика. За източните мистици обяснението означава да се изясни как едно нещо е свързано със всичко друго. И тъй като това е невъзможно, те се стремят към пряко, неинтелектуално познание на света. Човешкото съзнание трябва да се освободи от думите и обясненията и по този начин да се скъса връзката с карма, да се излезе от понятийната мрежа и да се постигне освобождение. Точно това освобождение липсва в Яворовата поезия.

Яворовият лирически космос е изтъкан от едно неспирно движение. Непрестанната променливост на нещата е намерила израз в специфичните за него

символни значения на мъглата, сянката, облаците, виденията, призраците и т. н. — всички те отразяващи илюзорността и променливостта на видимия свят. Самото заглавие на стихосбирката „Подир сенките на облаците“ носи хиперзнакова натовареност в тази посока. Сянката е небитието, смъртта, другата страна на светлината, единствената действителност на явленията. Сянката, със своята безплътност, е пространство за среща на земните и небесните отражения. Сливането на битието и небитието е възможно единствено чрез сливането на отраженията им. Космичното проектира себе си в земното единствено чрез „материалността“ на сянката. Но сянката е и съмнение, невъзможност за постигане. Облакът е неяснота, неопределена същност, преграда, извор на плодородие и др. Като олицетворение на преднебитието, със своята постоянна менливост, облаците създават ефимерни отражения (представи). Самата сянка със своята безплътност и невъзможност за усвояване („неуловимост“) усилва внушението за безперспективността на човешката сетивност в опитите ѝ да проникне в метафизичните лабиринти на познанието. Заглавието издава унищожена възможност, обреченост, но и някаква атавистична предначертаност и мистична всеотдайност на човека. Точно тази двойственост на заглавната синтаagma е екстраполирала в себе си същностни черти на екзистирация човек, който увлечен от динамиката на жизнения поток загубва илюзитивните опори на езика, но поради своята силна привързаност към земното изпитва неистова нужда от обяснение и фиксация на Другото. И в това е неговата несвобода. Стихотворението „Духът на възделението“ третира един от аспектите на този проблем. В него бунтовният човешки дух се стреми към свободата въпреки нищожността си спрямо отвъдното („там“). Онова, което му пречи да бъде свободен е неуловимостта, неопределеността на собствения Аз, неговата нефиксираност във времето и пространството („но в сянката ти само остана незабоден/ изостреният нокът, и ти не си свободен...“).

Явно, схващаната интуитивно амфиболия между битието и биващото, между Казването и Казаното се възприема в Яворовата поезия като безпомощност на езика пред подвижните същности на света. Това кара поета да търси нови структури на словото, които да изразяват тази подвижност като вътрешно единство на ставащото, като сближаване на противоположностите с цел максимално доближаване до истинската същност на нещата. Според теорията на Хегел за единство на противоположностите всяко от две противоречиви понятия е невъзможно без другото, което води до непрекъснатото им съотнасяне, т.е. придвижване на съзнанието в една или друга посока. Диалектиката на света и диалектиката на езика влизат в неразривна връзка. Ницше мечтае за антитетичния език на крайностите, който трябва да убие самата диалектика чрез нея. И в езиковите си разбирания той се стреми по този начин да взриви конвенционалните политики на езика, за да създаде езика на новата чувствителност и светоусещане.

Антитетичният езиков модел у Яворов не достига до крайните парадоксални форми у Ницше, тъй като се опитва да помири полюсите, да ги

вкарва в общата парадигма на цялото като непрекъснато ставащо, да постигне адекватност спрямо битийното движение, а не да сътворява по нов начин света. Усилието да се пресъздаде непрекъснато усещаното движение кара поета да използва противоречиви символи или раздвоен на противоположности един и същ символ, който схваща нещата като непрекъснато гравитиране между неговите полюси. Това разбиране за същността на нещата като непрестанно преливане на техните крайности или преминаване от едно състояние в друго е по-близо до Бергсоновото разбиране за движението и езика, който го отразява. Разбира се, при поета познавателният процес е съпътстван от нравствени терзания, от екзистенциална неустойчивост и непримиримост, което го тласка към утопични мечтания за универсалния, онтологично изговарящ света език („Добро и зло, началото и края —/ събрал ги бих в една-едничка дума“) или към търсене на някакъв невидим център, уравнивяващ крайностите („там нягде по средата на истината и лъжата“). Този център се оказва невъзможен, ефимерен в езиковата практика на поета. Средната е непостижима като омиротворяващ екзистенциален фактор. Полусното междупространство в битието е заключило в себе си единствено човешкото страдание от непостигнатата същност на вечно променящите се неща.

При Яворов езикът загубва креативната си и посредническа самоувереност за сметка на непосредственото общуване с битието, неговото неразчленено, неартикулирано дочуване. Отнети са преференциите на езика в резултат на силната доминация на интуитивната възприемаемост. Яворовата поезия е най-добрият наглед за ексистиращата същност на езика, неговото пробуждане и девалвация.

Азът се е изправил сам пред неразчленимата безкрайност (хаос) без илюзорните устои на словото-свят, без неговата кодифицираща охраняемост. Узнатата тайна е свръх поносимите възможности на Аза, който може да се разтовари от нея единствено чрез изговарянето J. Така в разрива между чуването и говоренето се ражда непоносимото екзистенциално страдание на лирическия субект. В последните стихове на Яворов се наблюдава примирение с тази ситуация, отказ от артикулиране на битието, отказ от съпричастност, самотно битуване в свръхвъзможно знание.

В модерното лирическо пространство от началото на XX век се появява съвсем друг вид отношение към езика — на Траянов. При този поет немостта на битието, непрозрачността му не води до усъмняване в словото и по-сетнешен отказ от него, както е при Яворов, а до абсолютизиране на езика като субект на битието, превръщането му в опосредстващо познанието креативно слово. При Яворов езиковата практика е подопечна на знанието за нещата отвъд езика. Става въпрос за екстралингвистичното знание (Рикьор), използващо символа като посредник между лингвистичното и нелингвистичното. При Траянов езикът не е предзаданост, а задаващ битие. Естетико-познавателното при него се движи от словесно битие към битие или, ако използваме приетата в този текст

терминология, от Казването към Казаното. Езикът познава себе си чрез символа, той е автономен спрямо отвъдността си и общува с нея като равен с равен („възрадвай небесата/ о реч, на дух свободен,/ с победно славословие,/ на твоя ден велик!“). Най-синтезирано тези модуляции на езика са изразени в стихотворението „Магесник“:

Но неми са нещата и нищо не обади
за втория си смисъл, за тайний лик, и щом
разискрех взор, аз виждах заключени огради,
а твърд не разрушиха — ни псалми, нито лом!

И претворих аз всичко, всесилният магесник,
среднощно отражение, на звезден ход предвестник,
миражите събудил в пустинните сърца!

В това стихотворение лирическата ситуация напомня тази от „Една дума“ на Яворов. И тук лирическият субект, отчужден от биващото, е изправен пред загадката на битието, което издига стена (в случая е използван символа „заключени огради“) пред познанието. Говореното на битието не се е състояло, но се е състояло неговото претворяване, превръщането му в Казано, което се тематизира по нов начин вследствие на отражателната мощ на субекта. Траянов издига в култ словото, побрало в себе си света („Кристалното слово,/ цял мир отразило“), долавящо сигналите на инобитието („словата ми неволни/ бълнуващи ме водят/ в тях ехо аз долавям/ на нов, незнаен свят!“), възпитавашо в нов дух тълпите. Траяновото слово е максимално функционализирано като публично, то трябва да служи на другите, а не да е самоизживяващо се, пасивно съполагащо онтологично оголения субект с Другия, както е при Яворов. Това води до обективизация на словото, до неговото универсализиране, то губи своята интимна съкровеност, за сметка на риторическата си, манипулационна отвореност. Демонстрирайки отражателния си характер и своята сътворителна мощ словото като образ в Траяновото творчество се деавтен-тизира.

Тези промени във философията на езика дават своето отражение върху характера на символа, използван като основно изразно средство в творчеството на двамата поети. При екстралингвистичното знание, каквото наблюдаваме в стиховете на Яворов, символът е със силно изразена парадигмална йерархичност, почти изцяло вертикализиран. В различните си употреби той изразява различни степени на синтез. Разделението между сетивно и интелигибелно е в основата на специфичното за Яворов сформирание на символната структура. Символът при него се образува чрез силно раздалечаване между обозначаемо и означаващо, но не чрез деструктивен механизъм, както е при Траянов, а чрез изправяне, метафизиране на конкретната референтна отнесеност на символа. Ако се върнем към символа „една дума“ ще се убедим, че той е напълно метафизиран, понеже няма реална протобаза за аналогията. Става въпрос за дума, която не носи измеренията на човешкия език. Освен това, както вече казахме

тя може да бъде една, в смисъл на произволно избрана дума. Тя е неизговори-ма, невъзможна като емпиричен факт, но тя е невъзможна и като въобразена реалност, т.е. не е подвластна на асоциативния механизъм на досещане, на проявление. И въпреки това, символната система в това стихотворение не е с разрушен код, защото тя съсредоточава рецепцията в определена посока, макар и тази посока да е онтологично необозрима като дълбочина. При Яворов значенията „се разтягат“ по вертикала, загубвайки конфигурацията си и превръщайки се в абстракция, която е напрегната между образа и понятието. Метафизичният символ (език) има формата на обърнат конус. В експлициращата си част той е многослоен, поливалентен, такъв, какъвто трябва да бъде символът. В своята дълбочина обаче се движи към една монада. Символите при Яворов са подчинени на един тотален цялостен поглед за нещата — виждане „изведнъж“ на битието. Те са резултат от стремежа към постигане на някаква изначална цялост. Затова и неговият свят, макар и противоречив, не е деформиран, фрагментаризиран. (Стихотворения от типа на „Към брега“, „Призраци“, „Възход“ и някои други са по-скоро изключения.) В творчеството на поета наблюдаваме ясно изразена стратегията за насищане на символа със значения, които търсят кореновост, изначална точка, крайност на проявлението. Това са центростремителни символи, които и в най-парадоксалните си оксиморонни варианти концентрират смисъла в определена посока (безкрайна като далечност) и не му позволяват да се разбягва в разклоненията на езика (поради което се привиждат на някои изследователи като алегии), превръщайки ги по този начин в ниши на съвсем нови значения, само случайно свързани със своята изначалност. Втората езиково-символна стратегия, чийто родоначалник е Маларме, почти не е позната на българските символисти в крайния си ирационален вариант. И все пак, в поезията като Траяновата например, можем да отбележим съвсем различна политика по отношение на изграждането на символната структура. При интралингвистичното знание, за разлика от екстралингвистичното, символът е синтагматизиран (доколкото е и метафора), стремейки се да обхване хоризонталните и вертикални аналогии в битието на езика. Тия два типа функционалност на символа не могат да се намерят в чист вид при българските символисти (а и не е необходимо да се търсят). У Яворов преобладава първият тип символност, при която символите се саморазвиват, прерастват в концепти, но се наблюдава и вторият вид символност, при която символът поражда друг символ, без да се самоизчерпи, без да тласка към смисловото си дъно, а само се стреми да постави началото на една символна мрежа.⁵

Езикът като сянка и езикът като светлина, като скриващо и разкриващо битие, езикът като предзададеност и езикът като задаващ битие — това са различни тенденции в началото на българския модернизъм, изправящи изследователя пред различни перспективи, с които той би трябвало да се съобрази.

⁵ Повече за символа у Яворов вж. **Димитров, Н.** Метафизичните пространства на езика. Аспекти на Яворовата поезика. В. Търново. 2001.