

Васил Пенчев

МИСЛЕНЕ И
СТИХОТВОРЕНЕ



Васил Пенчев

МИСЛЕНЕ И СТИХОТВОРЕНЕ

София, 2007

Д-р Васил Пенчев е старши научен сътрудник II степен в Института за философски изследвания на Българската академия на науките, секция "Философия на историята". Други негови книги: "Битие и наука" (1996), "Коментар към Мамардашвили" (1996), "Физически парадокси във философска интерпретация" (1997, неизлязла от печат, поради кризата през същата година), "Радичков другарува с думите" (2000) и "Свирепа философия. Творчеството на Радичков като философска тема" (2007).

Блогове с публикации:

<http://www.esnips.com/web/vasilpenchevsnews>

<http://my.opera.com/vasil%20penchev>

<http://vasil7penchev.wordpress.com>

e-mail: vasildinev@gmail.com

СЪДЪРЖАНИЕ :

1. Мислене и стихотворене	5
2. Философия на Моцартовия <i>Реквием</i>	18
3. Акустично гърне	29
4. Битие и предчувствие	41
5. Въображение и предчувствие	53
6. "Плочат нещата"	65
7. "Великото сбогуване"	79
8. "Което остава, даряват поетите"	92
Литература	118
Резюме	119
Резюме на английски	122

*На колкото и хора да
съм чул приказките, никой не
стига дотам, че да разбира, че
мъдрото е отделно от всичко.*

Хераклит, Фрагмент 108

-1-

МИСЛЕНЕ И СТИХОТВОРЕНЕ

Няма друг философ освен Хайдегер, който да се насочва към същността на мисленето, от поезията. В това се съдържа и едно първоначално поразяващо противопоставяне между мислене и разум - разумът, така както се разбира от Декарт до Хегел.

В работата си "Какво значи мислене" Хайдегер разграничава мислене и разум по следния начин. В древногръцкото мислене λόγος-ът и μύθος-ът са едно. Λόγος-ът е насъбиране [Versammlung] на света в словото, което е и самият свят. В λόγος-а владее съдбата [Geschick], която праща отреденото на всяко. Μύθος-ът е преданието. Мисленето е λόγος-ът и μύθος-ът, които са едно и същото такова [das Selbe]. На свой ред мисленето и битието не са едно и също (както при Хегел), а: "Едно и същото такова [das Selbe] са мисленето и битието". Така Хайдегер превежда в мястото на своята философия (или по-точно - мислене) Парменидовия афоризъм. "Едно и същото такова" е тайнствената първооснова, въплътена в загадъчната древногръцка дума τὸ ὄν, която отчасти може да се подскаже чрез "едно и същото такова". Тази първооснова - "едно и същото такова" - все едно сякаш се разклонява на мислене и битие.

Да използваме този образ и по отношение на мисленето, което да е първооснова и което сякаш все едно да се разклонява на μύθος и λόγος.

Напротив европейската метафизика - тласъкът на която според Хайдегер дава Платон със своя преврат в разбирането на истината от ἀλήθεια (при предсократиците) към

правилност спрямо *idéa*-та и изобщо като правилност - достигайки един връх при Хегел, превежда и превръща *lóγos*-а в Разум, който не само не е *μύθος*, но дори му е противопоставен. Френското Просвещение вече е заклеяло митологията, религията и предразсъдъците в името на науката и прогреса. Хегел пък ще разгледа митологията като люпилня на гръцката философия, която на свой ред е първият и най-низш член на Хегеловата триада относно историята на философията. Така митологията и философията, *μύθος*-ът и *lóγos*-ът, ще се окажат разделени и противопоставени от времето, разбрано новоевропейски и в частност хегелиански, съответно като прогрес и развитие. В подобна опозиция митологията е низшето, реакционното (т.е. антипрогресивното), неразвитото.

Ако напротив мисленето е *μύθος*-ът и *lóγos*-ът, то историко-философското време няма да бъде това на развитието от мит в разум, а времето на предаването като предание и основаване. Словото предава и основава и чрез това снове тъканта на времето. Така едно слово, което не е предание, не предава и не основава, ще стои неотнесено към своята същност на време като съдба.

От такава гледна точка Новоевропейският разум, Разумът на философията, е едностранчиво мислене, *lóγos*, който не само не е *μύθος*, но дори му е противопоставен. Така *lóγos*-ът, който вече не е *μύθος*, няма отношение към същностното време, сам спомага и същевременно сякаш все едно е резултат от забвението на въпроса за битието. Това е разумът на европейската метафизика, на мисленето, което се реализира след Платоновия преврат в разбирането на истината вече като правилност.

Също като Хегел Хайдегер приема, че същността на философията или на мисленето е истината. Но напълно

отхвърля възгледа на класическия философ за истината. Общото между двамата обаче остава разбирането за истината като отношение на крайното и безкрайното. В Хегеловата философия крайното и безкрайното се отнасят като ставане. Крайното става безкрайно в историята на философията и чрез това в самата философия със самата Хегелова система. Ставането на крайно в безкрайно е самата същност на Разума. В науката също така крайното става безкрайно посредством логическата необходимост на законите. В историята крайното става безкрайно чрез реализиране схемата на ставането. Философията на историята разкрива истинността на историята като нейна разумност. Накрая (хронологически първоначално) Хегел ще заключи, че мисленето и битието са едно и също, от една страна, като моменти в ставането, от друга страна, поради еднаквата схема на ставане, която се реализира в обективната и субективната логика. Така мисленето и битието са едно и също от истината, схваната в отнасянето на крайно и безкрайно като ставане.

Всичко това синтезира същността на европейската цивилизация от Платон до наши дни. Разбирането за истината като правилност я обединява в едно цяло. Така Хегеловото ставане все пак си остава вид правилност, при който времето се мисли от вече приетата основа на истината като правилност, т.е. в крайна сметка от безвъпросността, все едно самоочевидността, на европейската цивилизация. Приемайки известен възглед за истината, с това вече сме приели такъв също така за времето и обратното.

Времето по самата си същност съотнася крайното и безкрайното. То извлича крайното от безкрайното, настоящето от бъдещето; то определя настоящето по отношение на бъдещето и по този начин крайното по отношение на безкрайното. Тук минава разграничение между наука и

философия. Първата "мисли" крайното от самото него и с това е напълно чужда на мисленето в Хайдегеров смисъл. Той казва: науката не мисли. Напротив философията мисли крайното от безкрайното, т.е. времево. Срещу това, платоническото схващане, добило пределно ясен и завършен вид у Хегел, изчерпва бъдещето като предстоящо и оттук вижда настоящето само и изключително като ставащо бъдеще. С това обаче трябва да се въведе едно особено, философско настояще или предстоящо¹, което само по себе си е безкрайно, т.е. философското се определя като онова особено крайно, което има атрибут безкрайно, или крайното, което е безкрайно, или крайното, което е противоречиво.

При Хайдегер бъдещето, което определя настоящето, т.е. безкрайното, което определя крайното, е преди всичко скритост. Предстоящото е едно бъдеще, мислено като настояще, следователно безкрайно, мислено като крайно. Напротив бъдещето в собствената си същност никога не става настояще, нито безкрайното - крайно. Тъкмо от това то е скритото (скритоТО) и въпреки това владее над настоящето като съдба. Оттук истината е нескритост, ἀλήθεια, отношение на това, което е, към скритото, на крайното към безкрайното, на настоящето към бъдещето. Истината е от човешката страна, от страната на крайното, на това, което е, на настоящето. От другата страна е съдбата, т.е. от страната на безкрайното, на бъдещето. Докато боговете са самото безкрайно, или го олицетворяват, съдбата, както в древногръцката митология, владее и над хората, но и над боговете. И истината, и съдбата отнасят крайното и безкрайното, настоящето и бъдещето, нескритото и скритото. Ала докато истината извежда в нескритост, тя е излизането и пристъпването на - с това -

¹ Срв. с *Gegen-stand*, нем.: предмет; букв.: предстоене или срещустоене.

нескритото в нескритост, то съдбата е тази, която запокитва нескритото в скритото, в неведомото. Боговете, подобно на Хегеловия Абсолют, имат безкрайното за атрибут, но от това то става крайно и нескрито. Тъкмо затова съдбата запокитва и тях, както и всичко останало крайно, в "истински" безкрайното - в скритото и неведомото.

Между боговете и хората, не безкрайни като богове, но не и крайни като хората, а не-крайни, са поетите. Тям отреденото е междинност. Те се раждат от сватбата на боговете и хората, която се случва в празничните дни. Затова са полубогове. Полубог е речният бог на Истър. Хьолдерлин има цикъл поезия за реките. На едно място Дунав (Истър), макар че тече на изток, изглежда все едно че тече от изток:

Der scheint aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten
Vieles wäre
Zu sagen davon²

(Ала той изглежда почти
обратно да върви и
смятам, той трябва да идва
от изток.
Много би трябвало
да се каже за това³.)

² M. Heidegger. »Andenken«. - M. Heidegger. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt AM, 1971, S. 80.

³ Г. Мицков е превел същата строфа от Хьолдерлин така:
"Но тук реката има вид почти

Сякаш има река, която тече наобратно. Сякаш има два Истъра, един срещу друг течащи, а лицето на речния бог не може да се види по течението, а само когато към течението се прибави срещутечението. Полубогът, поетът трябва да съблюдава междинността между хората и боговете. Крачката към ежедневието на хората ще му отнеме безкрайността на боговете, но и крачката към всемогъществото на боговете също така ще му отнеме - ще му отнеме реалността на съдбата.

Така речният бог може да съществува само в равновесието на Истър по течението и Истър срещу течението. Ако не съумее да съблюдава междинността или течението ще го отнесе в морето, или срещутечението ще го отнесе в извора. Знаем, че Хьолдерлин не издържа близостта на боговете и през втората половина от живота му те го отнасят. Знаем също така, че почти всички хора не издържат близостта на ежедневието и още през младостта им то ги отнася. Макар и по различен начин, това е все загубена междинност. Човеку е отредено "макар и пълен със заслуги, все пак поетично" да "живее на тази земя", пише Хьолдерлин през периода, когато е вече фатално привлечен.

Но има време, мартенско време, когато денят и нощта са равни - това е времето на уравновесената съдба, времето на сватбата, от която се е родил поетът.

Уравновесеността, междинността на некрайното, на поета между крайното и безкрайното сякаш има две

неповторим и сякаш че върви назад
и ти се струва, че пристига
от изток.

По тоя повод би могло
безброй неща да се изкажат."

(Ф. Хьолдерлин [Стихотворения]. С. 1995, с. 37.)

измерения. Затова Хайдегер говори за четворица [*Geviert*, букв. квадрат]: боговете, хората, небето и земята. Съдбата е в тяхната средина, в центъра на тази двойна противопоставеност. Двойната противопоставеност е нещо напълно различно от един квадрат или от един кръст и дори евентуално от известна санскритска символика, която тук може да бъде въвлечена. Например съвременникът на Хайдегер, Карл Густав Юнг, говори за дълбинна смяна в наши дни на структурите в колективното несъзнателно - преминаване от триада (напр. Бог-отец, Син и Светия дух) към четворица.

Двете измерения на отнасянето на крайно и безкрайно - на хората и на боговете, от една страна, и на земята и на небето, от друга - са едно и същото такова. Отнасянето на крайното и безкрайното е едно и същото такова с отнасянето на настоящето и бъдещето. Отношението на настояще и бъдеще е едно и същото такова като отношението на настояще и минало. Отношението на настояще и минало е едно същото такова с отношението на минало и настояще. Най-сетне онтологията е едно и същото такова като историята.

Хайдегер категорично разграничава историята [*Geschichte*] от историографията [*Historie*]. Събитията на историята не са историографските факти. Събитие има, когато се основава. Основаването е възможно само в отношението на не-крайното, т.е. на съдбата. Основаването не е просто започване, а започване в съответствие с отношението на крайно и безкрайно, при което започнатото е съдбовно и едва от това остава. Не всичко, което остава, е съдбовно, защото остава също така и изоставеното.

Бихме могли да кажем, че историята на битието е онтология и история като едно и същото такова. По-скоро четворицата е съотнесена с историята на битието. Тъкмо в нейната средина, при съдбата, се намира поетът. Така - в

средината на историята на битието - той е в сърцевината на света, в неговата вътрешност, сърдечност, сърце. В този онтологичен смисъл поетът трябва да бъде сърдечен, задушевен, храбър и одушевител [Beseeler]. "Сърцето [Gemüt] - пише Хайдегер за Хьолдерлин във "Възпоменание" - е изворът и мястото, строежът и гласът на сърцето [des muots], който ни излага в сърдечността [Innigkeit] на хладнокръвието [Gleichmut] и бедността [Armut], на кротостта [Sanfmut] и благородството [Edelmut], на прелестта [Anmut] и жертвоготовността [Opfermut], на великодушието [Großmut] и търпението [Langmut]"⁴.

Да обърнем внимание на този сякаш само маниер на Хайдегер да мисли "римувано". Протичането на асоциациите по път, определен от сходството в звученето на думите, е един от бележите на начина на мислене на децата и душевноболните. Приема се, че звученето на думата не е съществено за нейното съдържание. Има все едно таен език на обектите (да си припомним проходилата от Конфуций насока в китайската философия "да се изправят имената"). "Римуването" по този предполагаем таен език на природата - например математически, както предполага Нютон - напротив е същностно за науката. Сходствата, подобията и съвпаденията все едно формират тайно стихотворение, което се опитва да бъде мисленето на европейската култура, преуспяла в "изправянето на имената".

Че мисленето и стихотворенето не са чужди едно на друго и в току-що подказания смисъл, е от това, че дори науката, която "не може да мисли", все пак се основава. След основаването, цитира Хайдегер Хьолдерлин, действуват

⁴ M. Heidegger. »Andenken«. - M. Heidegger. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt AM, 1971, S. 122.

"дърводелците", "поетите са свършили своето". Стихотворението "Възпоменание" завършва с думите:

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Обаче това, което остава, основават поетите.

Ала за Хайдегер скритият език, сътворен от Европейската цивилизация, на който тя все едно стихотвори, е от колапса на безпределното в изчислимото. На нас, днешните, боговете са ни известни само като роби, като силите на природата, впрегнати от и в техниката да служат на човека. Безкрайното ни е дадено единствено като лишеност (στέρησις), което не значи нито присъствие, нито просто отсъствие на "боговете". Това е времето на "двойната оскъдност", на "Още-не на идващите богове" и "Вече-не на отишлите си". Тъкмо от този колапс на безпределното в изчислимото, от "двойната оскъдност" е стихотворенето и мисленето в днешната епоха. Тъкмо затова за нея може да важи, че "най-мисловното в нея е, че ние още не мислим".

Не този обаче е езикът, на който е стихотворима историята на битието. Само древните Гърци и по-точно предсократиците, най-вече Хераклит, са наближили същността на езика. Делфийският оракул не скрива и не открива, а дава един знак. Обикновеният език такъв, какъвто го знаем (или поне немският и древногръцкият), в същността си запазва словото, λόγος-а, думите все едно на границата между скритото и откритото, на крайното и безкрайното, на казаното и неказаното, на означеното и намека - с това то (или те) са един знак. Затова λόγος-ът е *ἐν πάντα*. И тук според Хайдегер трябва категорично да се отхвърли обичайният превод "едно е всичко" или "всичко е едно". Това *ἐν πάντα* по-скоро е друг

израз на междинността и на уравновесеността - тук между едното и многото. Онова, което повлечени⁵ по Хегел, разбираме като "наченки" на диалектика у Хераклит, е по-скоро междинността на междинното. Словото, λόγος-ът и от това езикът са насъбирането и едва в резултат на това насъбраното до тази граница. Проблясалата като мълния истина на езика при Древните гърци и Хераклит истина на езика остава навеки изгубена, защото те (Гърците) дотолкова естествено са живеели в нея, че не са сметнали за необходимо да я засвидетелствуват.

Макар че ние, хората възприемаме на "земята", т.е. в ежедневието думите от тяхната крайна страна, и дори макар че Европейската цивилизация е сътворила тайния език на науката и техниката, разбираан като таен език на природата, чрез който да има безкрайното като крайно, макар че човекът е "пълнен със заслуги", то "все пак обаче поетично живее човекът на тази земя". Чрез думите нему е дадено да застава на границата между крайното и безкрайното, а стихотворенето е тъкмо такава поетична и от това междинна между боговете и хората езиковост.

Ето защо "римуваното" мислене на Хайдегер съпоставя в подобие на словото за онова, което го има, т.е. онтологично, т.е. *времево* и исторично [Geschichtlich]. Същностното разполагане между крайното и безкрайното е същото такова както във Времето, например между настоящето и бъдещето, и от сърцевината и сърдечността на този "квадрат", на този "кръст", на тази Четворица - крайно, безкрайно, настояще, бъдеще - поетът стихотвори и с това основава, предчувствайки и предусещайки.

⁵ Или поувлечени.

Все пак Хайдегер разграничава мисленето и стихотворенето. Поетите трябва да познаят чуждото - огънят на небесата, - за да се върнат в собственото, родното, яснотата на изложението. При това те трябва да изпълнят закона на родното ставане. При извора, в родното те още не са в собственото. Те трябва да преминат през чуждото, през огъня на небесата, за да се сготвят плодовете. Това твърде напомня обичайна Хегелова триада, например на субективната логика. Ала всъщност става дума за съвсем друго. Чуждото, огънят на небесата, е миналото на Древна Гърция, собственото, яснотата на изложението, е настоящето на Нашето време. Преминаването от родното през миналото като чуждо и завръщането в настоящето вече като собствено - като цяло образува херменевтичен кръг. За Хайдегер е характерен един главен херменевтичен кръг - от Древните Гърци до Новото време. Тъкмо в този смисъл поетът стихотвори винаги в собственото, в своето време. Напротив мислещият остава в чуждото като в свое собствено. Ако поетът е моряк, който тръгва на пътешествие, за да се завърне, то мислещият е пътешественик, който заминава, за да остане там, където отива. Той вече ще мисли родното като чуждо. При мислещия ще се образува друг тип херменевтичен кръг: от чуждото като родно, завръщайки се в родното като чуждо, за се върне отново в чуждото като собствено. Така той поглежда родното от страни и усвоява чуждото като родно. Ала Хайдегер почти не акцентира върху ставането на мислещия.

Мисленето при Хайдегер е съотнасяне на крайно и безкрайно, Времево в самата си същност, истинно от съотнасянето на нескрито и скрито, спомняне [Andenken], т.е. мислене за [Denken an]. За Хусерл "мисленето за ..." беше основна характеристика на съзнанието - неговата интенционалност. За Хайдегер обаче позоваването на

съзнанието насочва към недопустимо субективизиране в смисъл на регионализиране на откритото. Човекът, съзнанието, субектът е тъкмо областта на откритото. Светът "an sich" е скрит, но Новото време се интересува от откритото - от явленията, така както вече са се явили от нескритото в скритото; от областта на нещата сами по себе си в областта на явленията. "Но ако чрез чистия разсъдък - пише Кант - и да бихме могли да кажем нещо синтетично за нещата сами по себе си (което все пак е невъзможно), то това съвсем не би могло да се отнася до явленията, които не представят неща сами по себе си. В последния случай значи ще трябва винаги да сравнявам понятията си в трансценденталната рефлексия само при условията на сетивността и така пространство и време ще бъдат определения не на нещата сами по себе си, а на явленията; какво са нещата сами по себе си, аз не зная и не се нуждаю да зная, защото едно нещо не може да ми се яви другояче освен в явлението"⁶. При Бъркли преди това - тъй като субектът е нескритото, а пък нескритото за европейската метафизика изчерпва света - вече се е оказало, че субектът изчерпва света.

Нещо повече, ако изобщо трябва да се регионализира скритото и нескритото, което само по себе си е неправилно от една хайдегеранска гледна точка, то скритото ще се окаже тъкмо човекът, а нескритото - светът, в който е човекът. Човекът, бивайки скритото, допуска светът да се яви, т.е. да излезе в нескритост. Допускането на света от човека обаче не се извършва от човека. Тъкмо ако се остави човекът скрит, т.е. безпределен, това е един истински "хуманизъм" (с многото уговорки, които са необходими, използвайки термина "хуманизъм" в контекста на възгледите на Хайдегер).

⁶ И. Кант. Критика на чистия разум. С., 1992, с. 341.

Все пак обаче известен паралел между позиции на Хусерл и Хайдегер е твърде плодотворен. Във времето след така наречения поврат, към което трябва да се отнесе цикълът работи, посветени на Хьолдерлин, Хайдегер по-ясно подсказва своите концепции за историята на философията и съответно за философията на историята. Все едно сякаш можем да кажем, че битието от "Битие и време" се историзира. Все едно сякаш на мястото на "въпроса за битието" е застанал "въпросът за съдбата". Все едно сякаш Хусерловият интенционален подход към съзнанието, вече претърпял онтологизиране чрез въпроса за битието, сега ще претърпи и историзиране чрез един, да го наречем, въпрос за съдбата. Също както Хегел онтологизира и историзира Кантовия трансцендентализъм, така и аналогично Хайдегер в известен смисъл онтологизира и историзира Хусерловата феноменология.

Хайдегер по същество прави решителна крачка и към деевропеизирането на Европейското мислене. Популярността на Хайдегер в неевропейските цивилизационни региони на света е отдавна добре известен факт. Ала той смята, че решителното обновяване на европейското мислене, може да се извърши само върху собствената му основа - Гръцкото мислене. Платонизмът все едно като философска и цивилизационна парадигма се е изчерпал и новите хоризонти за европейското мислене и европейската цивилизация трябва да се търсят в прорастването на Нова издънка от предсократическото мислене. Тъкмо в контекста на такъв вид обнова Хайдегер разбира себе си и своето място в европейската философия след нейния край.

-2-

ФИЛОСОФИЯ НА МОЦАРТОВИЯ РЕКВИЕМ

Философите са разузнавачите на човечеството. Те прохождат метода към неизвестното, за да се превърне един ден в път, метод, а бъдещето - в предстоящо.

Примерите са множество, но ще спомена два, а третият ще разгледам обстойно.

Сократ, Платон и Аристотел със своето тръгване посочват онова изпитание, което е достойно за Европейското човечество. Светът, в който днес живеем, е тъкмо техният. Това е реалистичният свят на универсалното, абсолюта и неговата недостъпност, противоречивост, непостижимост за възгорделия се разум. Тук са заедно и световното господство на европейските идеали, технето, непромислената техника и човешката дума, според която и с която светът бива извайван **така**, т.е. технологоса, технологиите, но и богът, едва доловим за малцина в своята заплашителност като присъствие винаги хоризонтно, колкото да се разширява или както и да се изменя самият хоризонт. Хоризонтът на Платоновия свят е Богът в своята недостъпност за разума и поради това в своята непредвидимост, т.е. не може да се види предварително, понеже винаги е на хоризонта.

Кант, Хегел и Маркс премислят, оглеждат и дори насочват по пътеките, из които се луташе Европейското човечество последните двеста години. Кант изведе разума към онова и където може да бъде приложен, осланяйки непредвидимостта на бога с вярата. Хегел се опита да го положи в разума и по този начин да слее човешкия път с

неговото отвъдно, за да бъде гарантиран и вовеки предпазен от непредвидимото. Маркс видя как историята може да тръгне по тази пътека, но не и че е сляпа. Повечето се върнаха към Кант: оттам трябва да се търсят новите пътища, които - ако сега помислим, какво някой се наема да извърви - изглеждат как да се уповем на бога. Божествеността на човека сякаш се оказва предоставена на трансценденталната техника и разделена от човечността на човека, която ще бъде доверието и надеждата в индивидуалното и непредвидимото. Това е пътят, по който върви днес Европейската демокрация на християнската култура.

Сега вече знаем, че онова, което е промислил Хайдегер, е велико, но все още не можем да го разберем, преценим и евентуално насочим по него. Неясните интуиции са, че води към забравяне апориите на грехопадението, но не можем да видим дали това няма да е щраусово поведение. Надеждата е, че може да превърне случилото се в неслучило се, да възстанови целостта на ябълката, въпреки, че хората вече са познали и облажават нейния вкус. Самият Хайдегер се отчайва и го възвестява, обявявайки, че "само Бог може да ни спаси". Липсата на същностни следовници го принуждава да се обърне към потомците след триста години. Вероятно тази негова интуиция е правдива и през тези предстоящи "триста" - или колкото и да са - години ще можем да разчитаме само на благосклонността на непредвидимото. Не е изключено също така и пътищата, които Хайдегер съзира, да са подобни на Марксовите. Ала при всяко положение е ясно, че трябва да ги запазим и обмисляме според силите си.

И така разполагаме с мита за Моцартовия Реквием. Дали този мит отговаря на фактите, или не, дали самият Моцарт се е ръководил от него - макар че един мит е действен (и чрез това действителен) за онези, които се ръководят от

него, - тук е без значение. Моцарт получава поръка от "човека в черно" да напише Реквиема. Предчувства, че скоро ще умре, но едва след като го завърши. Терзае го мисълта, че Реквиемът е по някакъв мистичен начин за самия него... както и става. Въпреки това бърза, без да знае дали бърза, защото смъртта може да не му остави време да го завърши, или пък бърза, понеже бавенето му би било малодушие пред смъртта - онова, което трансценденталната чест на един Моцарт не може да допусне.

Намесен е и Салиери. Той сякаш тласка и пришпорва Моцарт, така че гениалността му да го доведе до собствената смърт, та недвусмислено да се забележи, че винаги и навсякъде Салиери надживява Моцарт. Телесното надживяване - утешителната награда за посредствеността ...

Такъв е митът. Фактът, че продължава да е жив - доказват го филмите, - не е случаен. В някои отношения той е същностен за модерното време. Ще пропуснем някои интерпретации и опозициите: посредственост - гениалност; ежедневие - романтична и трагична смърт, маса - елит; римското сравнение между дължините на живота и на изкуството и др. аналогични; както и всичко онова, което може да се нарече "естетика на гения" и което прораста в Ницшевата философия на изключителността. Последният посочва същината: той казва "Бог е мъртъв". Ала тези думи не следва да се изяснят не само както го прави самият той или пък както Достоевски в "Братя Карамазови".

За нас главното трябва да бъде как Бог - ако той не може да се ограничи до някакво конкретно съществуване или дори до съществуването на всичко или пък до съществуването изобщо, - как той изобщо може да бъде мъртъв? Дали това, че е мъртъв не е метафора, за предположението, че е престанал да съществува? От което на свой ред ще следва, че преди да

умре, е съществувал. Ако Бог е онова, за което не може да се каже, че съществува, понеже е преди, "над" или "под" съществуването, но не редом даден в него, то такова Време с главна буква, в което сам Бог съществува и не съществува, ще се окаже битието на Бога и в някакъв смисъл истински божественото. Самият Христос възвестява бога, чрез това, че той е Бог за хората и чрез това, че умира за тях и по този начин указва неявно време, което е Време.

Има мит и за Салиери. Как тласка Моцарт по неговата голгота. Салиери е палачът, а Моцарт - жертвата, която трябва да е и съучастник. Всъщност съучастието е важно и издава принадлежността на Моцарт и Салиери, и най-вече на тези, за които този мит значи нещо, към една и съща култура - "културата на Бога, който все още е жив". От края на 17 до началото на 19 век тази все още живост на Бога ще се символизира от безкрайната агония на Христа на Паскал, която трае вечно, и от Киркегоровия възглед (Въдворение в християнството). В 20 век Бог все още донякъде продължава да е жив в "Мита за Сизиф" и вижданията на френските екзистенциалисти. Сизиф сякаш не иска да претърколи камъка - доколкото (и въпреки че) бог съществува и не съществува - през върха, след което ще остане без мъка и може би без работа. Той не е богът, а човекът, който не желае да проумее истината на живия и мъртъв Бог, и се стреми противоестествено да го съхрани жив. Салиери - не! - ще претърколи камъка. Съвсем по християнски, той - наистина посредствен, но по-важно би било дали е смирен - води към наказание и изкупление възгорделия се за божествен човек.

Близо до Хайдегеровата философия един "мит за Салиери" ще бъде друга възможност за неправилно изтълкуване на значимостта на преданието за Моцартовия Реквием. Всъщност Моцарт се стреми към Абсолюта, към

битието на бога, но за разлика от вседържителя не може да съществува и да не съществува. Човек, дори и да е гениален, винаги съществува, ала за зла участ или изпитание на него му е известно битието на бога. Така човешкото битие се оказва насоченост от съществуването към абсолютното битие, което - за да е абсолютно - и съществува, и не съществува. Битието на Бога е Sein, просто битие, докато човешкото е Dasein, съществуващото битие, което може да се посочи (Ето го! - Da!) и е тук (пак Da) или там (и отново Da) - това е битието винаги само от съществуващото, вкл. и помисленото и рефлектираното битие. Винаги човекът съществувайки, се мисли и рефлектира нещо, което трябва да съществува и да не съществува, за да бъде абсолютно, т.е. Sein. Между битието Sein и човешкото битие, осмислено като Dasein, се намира Смъртта, която човек преминава в едната посока, а бог и човешката мисъл в двете.

Въпросът за битието е за единството на съществуващото и несъществуващото, зададен от едно конкретно съществуващо, което може да го стори. Сказанието за Моцартовия Реквием е такъв въпрос - то е една разбираема метафора, чиято всеобща метафоричност я превръща във философска категория, *κατηγορία*, "обвинение". Самата въпросност изобщо има битийна структура. Всеки въпрос - също като битието - е единство на съществуващо, това, от което се пита, и несъществуващо, онова, за което се пита.

Ала и в този случай границата между съществуващо и несъществуващо се мисли съществуваща. Смисълът на въпроса в Новото време се определя от възможността за точен отговор. Въпросът - и въпросността, където въпросът не е явен - се плъзва постепенно и последователно към тази рязка граница, намирайки отговора. Битието на въпроса в Новоевропейската култура е неустойчиво и саморазрушаващо

се в своето търсене преформулиране и в крайна сметка фиксиране като онзи въпрос, който има отговор. Така например - по определен начин тълкувана - класическата немска философия намира отговори.

Въпросът обединява някакво съществуващо, относно което той е, с някакво несъществуващо. Разликата между въпроса, който има отговор, и научния закон не е същностна. Интерес за философията - обратно - представляват онези въпроси, които по някакъв начин е невъзможно да се плъзнат към точната граница между онова, от което се пита - съществуващото, - и онова, което ще се каже за него: т.е. принадлежащото несъществуващо. Кант замисля критиката като откриване на онези въпроси, които имат отговор, като се посочи възможността за този отговор, и разграничаване от въпросите, които нямат отговор. В този си аспект тя е и критика на критиката, доколкото - макар че въпросите, които имат отговор, могат да се посочат - за другите въпроси може да се каже, че не принадлежат на тази област, но не и че нямат отговор. Чистата въпросност не допуска критика и чрез нея област, в която да се обособи. Критика - напротив - значи тъкмо последователна и постепенна сводимост на въпроса, до онзи фиксиран въпрос, който има точен отговор. Областта на разума, получена чрез критика, е следователно тази на сводимостта на въпроса и на сводимите въпроси изобщо.

За разлика от въпроса онтологичната същност на заповедта не е достатъчно проучена. Най-общо тя указва някакво несъществуващо в качеството на съществуващо, изхождайки от общоизвестно, очевидно и неназовано съществуващо. Заповедта се изпълнява. В този си аспект, тя е аналогична на научния закон и на "въпроса, който има отговор".

Питането, гадаенето и предвиждането са възможно онтологически еднотипни с очакването, моленето и заповядването. Съответно е допустимо - като Куайн - да се обсъжда, дали и доколко магията и науката притежават принципно сродна онтологична структура. Науката не говори за нищото, тя "открива" "закони". Законът се мисли съществуващ, доколкото предполага съществуващо несъществуване не изобщо, а като принадлежащо на някакво съществуващо съществуване. Тук е без значение дали законът се изисква да се изпълнява във всички "случаи", или само в някои, или пък за едно единствено нещо.

Науката предвижда и обяснява. Предвиждането и обяснението имат своята сила от мисленето по "необходим" или "възможен" начин на обединяване между несъществуващото и съществуващото, при което първото не е несъществуващо изобщо, а принадлежащо несъществуващо. Науката нямаше да притежава своята значимост, ако наистина се занимаваше със съществуването на нещата, а не с тяхното битие. Същевременно първата и никога неререфлектирана очевидност на и за науката е, че групите съществуващо са равнозначни на групите битие.

Възможно е да се търси взаимопринадлежността на несъществуващото и битието и това ще бъде една наука за "нищото". Ако в нищото се формират "регионални онтологии", то дали съществуващото ще се окаже да подхожда само на една "фундаментална онтология" по същностен начин и тя да е "истинската метафизика"?

Ала и в този случай границата между съществуващо и несъществуващо се мисли съществуваща: това е възможност - допустима и неизпълнена от Новоевропейската култура, - която отново задава лъжебитийност за тази граница. Например би могла да се търси връзката между новооткритите факти и

законите, без оглед на наличното и изходното, което само отчасти да се "открие" и вероятно във връзка с напълно неочаквани групи съществуващо. Дори и един ден "науката за нищото" да се реализира, това няма да промени факта на рязка граница между "философията" и "науката".

Онтологичната структура на заповедта има приликата да именува действителното. Тя прокарва граница вътре в самото несъществуващо, прибавяйки към някакво съществуващо определено несъществуващо като принадлежащо, т.е. като изпълнимо или дължимо.

Следователно битието - както магията и науката - е самото то съпричастно към изпълняването на желаня. Битийната съпричастност е в заповядването и изпълнението, във властта и подчинението.

Според своята битийна съпричастност хората са скупчени в притегателния център на вселената, обкръжени от това, което възприемат - него ръководят и нему служат. В този център е действителността на бога, която ще бъде, че съществува и не съществува, т.е. е чистата онтологична структура - битието "само по себе си" като очаквано, измолено или заповядано.

И така в преданието за Моцартовия Реквием до нас достига - чрез множеството тълкувания при всяко преразказване - не някакъв факт с особена значимост, а битийното ядро на събитието. То сочи своето място - Новоевропейската култура - не културно и исторически, а онтологично, т.е. като някаква неизпълненост, в което всяко съществуващо нещо придобива своя облик по определен начин на битие.

Този начин е на предчувствието за Смърт като Въпрос и Заповед, което да бъде нов Живот.

Предчувствието се отнася към времето изобщо. То е насочено от настоящето към бъдещето по такъв начин, че ги обединява. Предчувствието е предвиждане с емоциите. Човешката способност да се предвижда, планира и изменя бъдещето с помощта на разума, т.е. чрез поставяне на въпроси, които имат отговор, е доведена от нашата цивилизация до небивал разцвет. Ала днес вече са очевидни нейните граници - това, което обобщаваме с неясната и неопределена дума случайност.

Ала човешките способности - включително и тези, които не са развивани целенасочено от културата - са много по-богати. Сред тях е и предчувствието: нещо трябва да се случи поради една или друга случайност. По някакъв твърде странен - за получилото рационална мундщровка мислене - начин случайностите започват да се събират и да препятстват или благоприятстват, а също така, обратно, да изчезват и да облекчават или изоставят.

Предчувствието, на което нашата цивилизация оставя всеки сам на себе си, извежда пътя на заобикалящото настояще като цяло. В древнокитайската Книга на промените, създавана в протекание на векове, съотносими с времената преди и след Платон, е бил подсказан и получил известно - не знаем какво - развитие път на извеждане и виждане на предчувствието. В нея са описани шестдесет и четири такива структури на "стичане на случайности", корелативни в дадено време и място на някакъв въпрос, който няма отговор, т.е. в Кантовата традиция, който се отнася до трансцендентното - нещата сами по себе си, областта на "Бог, свободата и безсмъртието". Не сме в състояние да оценяваме постигнатото в Книгата на промените, а и след нея, защото - освен може би откъслечните фрагменти от Хераклит, на които настойчиво внимание обръща Хайдегер - не разполагаме с еталон в нашата

цивилизация. Твърде вероятно на култура, основана на тази или също и на тази човешка способност, а не на разума или не само на разума, ще съответства напълно различна организация на обществото, на взаимодействието с природата и на човешките съдби, т.е. може да се предположи - напълно различна онтология, не тази на Европейската християнска цивилизация, която в самата си основа - тъкмо в най-простото, но и най-фундаменталното - до голяма степен преповтаря вече видяното от Платон. Така тя се оказва - по характерния за изключителните философи начин - негово предвиждане, т.е. доколкото той първи е видял, записал и предоставил нещо, което впоследствие множество други, ако не и почти всички мислещи европейци, също ще виждат като истинното.

Това води и до своеобразна коренна преценка на Кантовото наследство. Неговата Критика може да се разбере като критика - т.е. да се освободи собствено трансцендентното, а именно областта на Бога, случайното и битието, от привидно трансцендентното, т.е. трансценденталното, отсамното, субективното, рационалното и разумното.

За европейската култура на съществуващото и неговото рационално предвиждане, докдето е възможно, съществуващото несъществуващо, случайното, е винаги неопределеност и хоризонт, абсолютното битие - Богът, който властва по неведомите си и неизповедими пътища. Погледнато не от нея, а към нея, това е хоризонтът на нейната провинциалност или дори варварство.

Чистият разум - областта на въпросите, които имат отговор - може да мисли случайността само като вероятност, т.е. като устойчива статистическа закономерност и следователно рационално предвидимо случване, но не самата случайност в нейното битие. Обратно: предчувствието вижда насоката на случайностите - онова, което съдбовно ще се

случи, по една или друга причина. "За съдбата причина винаги ще се намери." Данте казва, че обитателите на ада виждат бъдещето, но са слепи за настоящето. При живите е обратното. И така ще се окаже, че "чистият разум" е способност на живите, а предчувствието - на мъртвите.

Предчувствието намира онези отговори, които предстоят във времето - редуванията на отговори, - на въпросите, които нямат отговор.

Моцарт пише Реквиема с предчувствието за смърт. Това предчувствие не е външно и странично на композирането - композира тъкмо своето предчувствие за смърт. Следва да се замислим защо философията - нашата любов към мъдростта - се изразява посредством... и е същностно свързана с думите, но не с мелодиите и образите? Поетичното боравене с думите, за каквото настоява Хайдегер, е сродно с мелодиите и образите. Непосредственото значение на думата в този случай се губи в нейния простор тъкмо както това на тона в мелодията или на изобразеното в образа. Мъдростта на битието - не тази на съществуващото, - т.е. на единството на съществуващото и несъществуващото няма да бъде в думите от страната им на математически символи, в жадувания от Новото време *mathesis universalis*, а от тази на излаз към принадлежащото несъществуващо, на част от мелодия. Външният вид на такива философски произведения може би ще напомня поеми, симфонии и картини - ала истинните симфонии, поеми и картини. Композирайки своето предчувствие за смърт, Моцарт композира истинния Реквием и неговата философия - философията на Моцартовия Реквием.

-3-

АКУСТИЧНО ГЪРНЕ

Днес ние мислим езичеството и суеверието за примитивна екзотика, противопоставяйки ги на цивилизацията, християнството и науката. Ала вземем ли предвид, че тези последните са само една историческа форма, изоставим ли апологетиката на Новоевропейското светоусещане с неговата ценностна ориентация и християнско време на развитието, от една страна, и от обратната страна, всеобщата релативност - разбирана от възникналата по-късно, но на тази основа научност, - то пред нас ще се открие свят, който ще наречем "странен" и "див" - светът на нецивилизационното ни минало в качеството му на наш битиен произход.

Думата "езичество" стои за нас напълно отделена от, да речем, "езикова философия". А защо? Тъкмо затова, защото сме склонни - веднага и без да се замислим - да зачислим философията към цивилизацията, християнските ценности и дори в най-ново време към науката, т.е. в крайна сметка към "другото", и при това "по-горното", спрямо езичеството и суеверието.

Ала бихме били много по-близо до същността на Хайдегеровия *Λόγος*, или казано по-разбираемо за нашите представи, но много далеч от него - до същността на Хайдегеровата "езикова философия", именно когато се освободим от горепосочената ценностна ориентация (която между другото придава ценност на самата ценност), не прилагайки собствените мерки на цивилизацията към самата нея и по тази начин - от само себе си се разбира, - не

превръщайки я във "висшето" спрямо онова, което не е цивилизация, а което е езичество и суеверие.

Ще мислим, обаче, така, както не сме свикнали, т.е. нецивилизационно, нехристиянски, и още по-малко "научно". Ала това не ще означава, че няма да мислим, а тъкмо напротив - че ще мислим именно философски.

Нека да приемем, че за езичниците богът или боговете са в езика им, т.е. за тях го няма единния християнски бог, който винаги разделя всяко нещо на желана и нежелана част (и дори доколкото нещото е склонно на такова разделяне, то е важно) и възлага на човека да увеличи желаната и премахне нежеланата, така че това да осмисля дните му.

За езичника богът е в думата, т.е. в нещото (във всяко нещо), които заедно - думата и нещото - са една местност, обитавана от духовете на езичническото нещо. Затова човек, когато наименува, одухотворява, т.е. поставя дух в назованото, а самият той е езичник, докато всяка друга живина - вълк или логач - няма език и чрез него да вижда духа, който е в отделното нещо и е неговото битие. Поселилият се в местността дух с нейното наименуване е нещо съвсем различно от християнския бог:

"Край Кнежа има една гориста местност, казва се Кукутáновец. Миналата есен там обядвахме с приятели. Мястото е тихо, уютно и приветливо. Заветно кукувиче място. Името му е налято със звучност. Ако човек го произнесе на глас, ще почувства как цялата гора внезапно се оживява и се обръща с лице към него.

Огледа ли се обаче, той няма нищичко да види освен някоя вейка, която се поклаща многозначително в безветрието. Но ако не види нищо, то за сметка на това човек съвсем отчетливо ще чуе как нещо тича през гората, викайки:

"Кукут̀ановец!... Кукут̀ановец!"

И мл̀к̀ва изведн̀ж, като че пот̀ва вд̀н земя. Гората е поб̀рзала да скрие името в пазвата си"⁷.

Думата "Кукут̀ановец" е дума ж̀лтица, защото е езичническа. Езичнически са говорили в Радичковия край някога:

"Едно време, като слушах как старите хора в моя край разговарят помежду си, имах чувството, че си разменят златни монети... Сега, като слушам как всички ние разговаряме помежду си, имам чувството, че си разменяме книжни левчета, с които нищо не можеш да купиш! И може би т̀кмо заради това, че нищо не може да се купи с тях, си ги разменяме така щедро помежду си!

Толкоз за едно левче!"⁸

Природата на думите книжни пари изяснява и Хайдегер чрез своето мислене, което би могло, но не би трябвало да се нарече "езичническа езикова философия":

"Езикът, представен в качеството на просто означаване, предлага издат̀к за теоретико-информационно техницизиране на езика. Полагащото се оттук устройство на отношението на човека към езика изпълнява по най-зловещ начин искането на Карл Маркс: в сила е светът да се промени."⁹

Има следователно - според Хайдегер - две устройства на човека в езика. Едното езическо, другото - християнско. Християнското винаги разделя думата на две и насочва усилията на човека за разгр̀щане на едната половина

⁷ Й. Радичков. Акустичното г̀рне. - В: Й. Радичков. Акустичното г̀рне. С., 1996, с. 347.

⁸ Пак там, с. 349.

⁹ M. Heidegger. Zeichen. - In: M. Heidegger. Denkerfahrten. Frankfurt AM, 1983, S. 151.

и за унищожаване на другата: т.е. винаги променя. Това според Хайдегер е доловил Маркс и го е казал ясно и направо: днес, в наше време в сила е светът да се промени (вж. тезиса на Маркс към "Лудвиг Фойербах и краят на немската класическа философия"). Така Хайдегер посочва и християнската връзка между социализма и науката:

"Дали еднаж ще се прозре и още съвременен признае изначалната безчовечност на днес удивяващата наука? Надмощието на изчисляващото мислене всекидневно удря по самия човек все по-решително и го принизява до определим инвентарен предмет на неограничено "операционално" мислене с модели. Посредством науката бягството от мислене, което нищо не изчислява, се организира и укрепява в институция"¹⁰.

Древните гърци са си все пак езичници, ето защо са знаели да поглеждат тайнствената местност, из която думата и нещото единят, така че да се види онова, което е - битието.

"Изумително у Гърците от древността остава, че те умеят да съзират което е за казване вече в неговата забуленост от една изпреварваща съдържаност. Гърците умеят това, понеже техният език - като строяща се къща за присъствеността на присъствието - ги очаква, за да живеят, строейки в него"¹¹.

Днес единението пречи, а трябва разединение и ловкост в боравеното с разединеното - докато под името софистика Платон и древните гърци не са уважавали твърде това умение.

"При днес господстващата сръчност на речта и писането остава най-трудното - още да се култивира просто, носещо казване и такова да се слуша там, където се случува"¹².

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

Тъкмо езичникът го умее това просто, носещо казване:

"От планина и море, от небе и остров, от (вече твърде одумваната) светлина и нейното съзиране от вечно ограниченото присъстващо, най-сетне от това, което позволява дори и тъмнината и блясъкът на светлината, трябва да се постига всяко изкуство и знание"¹³.

И от езическия бог в назоваването е и суеверието.

Обаче за Християнския бог суеверие не може да има - това е езичничество. Защо? Защото той е разделил: от едната страна, християнското, времето, развитието, ценностите, хуманизма, от другата, научното, постоянното, пространството, знанието, уменията, техниката. Така и словото ще се окаже разделено на божествено слово - "В началото бе слово" - и думите от ежедневието. Благодатта е от първата страна, а предсказанието - от втората, ето защо последното може да бъде само научно и научено. Но в света на върколаците, тенците и Кукутáновците, поради "глупост", "невежество" и "недоразвитост", благодатта и предсказанието са се слели¹⁴. В наше време ученият е преди всичко научен, т.е. предсказанието се е преместило от областта на благодатта, в тази на ценностно неориентираното ежедневие. Само гениите - любимият пример е Айнщайн - все още са мястото, "шатрата"¹⁵, където идеята за поразително, невероятно и чудесно предсказание "осенява".

¹³ Ibid.

¹⁴ Между другото, и за християнската религиозна практика се е допускало да се сливат под формата на видения, осенявания, но само за избрани - т.е. "избраният" е особеното място, на което благодатта и предсказанието ще единят.

¹⁵ М. Мерло-Понти. Айнщайн и кризата на разума. - Философски алтернативи, 1995, 5, с. 44.

Научното предсказание обаче разбира времето по един много груб, едностранчив и следователно примитивен начин, а именно като причинно-следствена връзка.

Във времето има - освен причини и следствия, действия и цели - също така много други диви и непроучени същества, които го обитават, пълнейки човешката душа с уплах и възхита, а пък Радичковият живот няма да стигне да ги опише:

"Мама ми е разказвала, че като момиче си ляга срещу една Нова година, скривайки под възглавницата огледало и гробен. Според това какво сънува, тя ще разбере дали ѝ предстои женитба..."¹⁶

Видно е, че Радичковата майка - посредством огледалото и гробена - е очаквала, и то предчувствие, т.е. бъдещето да се обади и говорът му да достигне до човека сега, но само кога е най-способен (най-спокоен), сиреч кога спи:

"През нощта сънува, че жъне жито, а подире ѝ върви непознат мъж, събира ръкойките и ги връзва на снопи"¹⁷.

Този, непознатият ще е женихът, но тук струва ми се и още по-далечно бъдеще се обажда, та образът става малко неясен и многозначителен - още нещо, ала засега неразбираемо, се подсказва:

"Нивата е голяма, краят ѝ не се вижда. И ето мама жъне тази безкрайна нива, а непознат мъж върви след нея и връзва снопи. На сутринта се събужда с трепетното чувство, че ѝ предстои женитба, защото, когато момиче сънува, че жъне жито, а непознат мъж връзва пожънатото на снопи, то

¹⁶ Й. Радичков. Акустичното гърне. ... С. 340.

¹⁷ Пак там.

момичето още през същата година ще се омъжи. Остава само да се научи името на мъжа"¹⁸.

Отгласите от бъдещето освен да се доловят от спящия, трябва и да се заловят за настоящето:

"За да стане това, момичето трябва да излезе на двора, да си намери работа навън и което мъжко име чуе, това ще бъде името на съпруга. На сутринта мама излиза да разчиства снега на двора. По някое време чува женски глас да вика през няколко къщи: "Мито! Мито!"..."¹⁹

Понеже долавянето и залавянето е било успешно:

"Няколко седмици подир съня от съседно село идва млад човек да иска ръката на мама. Този човек се казва Димитър (Мито), той е моят баща. Това е същият оня непознат, който в съня на мама събира пожънатото и го връзва на снопи. Той умря по средата на нивата на тридесет и девет години."²⁰

Ох, нали ви казах, имаше още нещо, от по-далечно бъдеще - и излезе, че е лошо! - в съня на Радичковата майка!

"Няколко дни преди смъртта си се беше обърнал с лице към бялата стена. Казваше ни, че на стената стои висок старец белодрешковец и го вика при себе си. този висок старец бе отдавна починалия дядо Радичко"²¹.

Тук не е имало очакване за предчувствие, а то направо е връхлетяло. Ние, гражданите много мислим за смъртта, защото отвисоко гледаме останалите, а себе си твърде ценим. От нея, тъмната сякаш най ни е страх. Но страхът и себечененето поставят трудна пречка пред гражданина да долавя бъдещето - защото му се отзовава само когато на него му изнася, и затуй най-вече пуши уши. При селянина не е така:

¹⁸ Пак там.

¹⁹ Пак там, с. 340-341.

²⁰ Пак там, с. 341.

²¹ Пак там.

"Баща ми се отзова на повикването и премина върху бялата стена до високия старец, а мама продължи да жъне нивата. Половин век мина оттогава, а мама все жъне! Но ни има кой да събере пожънатото, ни има кой да го върже на снопи! Само вятърът върви подир мама, но той не събира пожънатото и не го връзва на снопи, а го разпилява!"²²

На човек по прилича да стои с отворени, а че може и с наострени уши, нежели със запушени. Затова често селянинът е по човек от гражданина. Ала този век такова време е дошло - гражданско.

И сега нека по-ясно разберем как това, дето е напреде, може да ни спласи изотзаде. При картината такова не може да се случи, защото бог е предпазил човека от очи на гърба. При картината окото съпоставя като я обхожда, а тя стои и - радостно, тъжно или някак инак, че дори никак - чака да бъде обходена и нагледана. При звука ухото съпоставя като запомня, слуша и си прави сметката. Ето защо ухото вижда времето, тъй както окото чува простора. Най-прост пример как се чуе времето е влаковият звук:

"На изток от моето село минаваше влак. При хубаво време той се виждаше да пълзи като малка черна гъсеница през полето. Ако подушваше, чуваше се локомотивна свирка, въздишка на локомотив, както и потракването на колелата по релсите.

Есенно време, когато паднеше гъста мъгла, картината се променяше. Особено нощем. Тогава преминаващият през полето влак се чуваше съвсем близко, сякаш че минаваше досами селото. Чуваха се колелата по релсите, дрънчене и скърцане на желяза, тежкото дишане на локомотива. Дори

²² Пак там.

потта се чуваше как се стича и съска по нажежените хълбоци на машината.

Странно отекваше в мен този влак. Той изпълваше нощта не само със скърцане на желязо, но и с нещо неясно и загадъчно, защото го чувах не от изток, където всъщност минаваше, а от западната страна на селото"²³.

Така понякога звукът от бъдещето долита при нас - поради акустичен мираж - от миналото. Но по-важно е условието, при което се случва това явление:

"Този акустичен ефект мисля, че се дължеше на гъстата мъгла"²⁴.

Следователно мъглата е, която трябва да се премисли. Мъглата, около Радичковото село безспорно е гъста, но най-гъста е мъглата, която обгръща бъдещето. Ако светлината измамно премахва всяко подозрение, т.е. скрива с прекалената си яснота, то при мъглата е обратното - тя скривайки, открива.

"Освен че е добър проводник на звука, мъглата може да бъде причина и за такива измамни акустични явления, които са сравними с оптичните явления в пустинята. При оптичните явления скритите зад далечния хоризонт предмети стават видими"²⁵.

Следователно мъглата е далекоглед отвъд хоризонта на настоящето. Тя скрива очевидното, за да се дочуе ясно почти недоловимото, което иде от бъдещето и което ясната светлина на рефлексията прогонва и свежда до съмнение.

"Пътувайки през пустинята Гоби, Марко Поло разказва: "По време на пътя понякога се случва нещо необикновено: ако през нощта някой остане назад, за да спи, или по друга причина се окаже откъснат от другарите си,

²³ Пак там, с. 339.

²⁴ Пак там.

²⁵ Пак там.

когато после тръгне да ги настигне, започва да чува гласове из въздуха, които му се струват тия на другарите му, а това са гласове на духове. Тия гласове викат самотника по име, отклоняват го от верния път, така че накрая той загубва посоката и така много хора са изчезнали. Случва се човек да чуе във въздуха звука на странни инструменти и тъпани. Такива неща се случват, докато човек прекосява голямата пустиня"²⁶.

От бъдещето идат както разбираеми знаци - например в случая с Радичковата майка - така и гибелни подвеждания, за които е разказал Марко Поло.

Ясната светлина на днешната Новоевропейска култура, с която ние твърде се гордеем, от известна гледна точка не е чак такова предимство. Защото, разпръсвайки всяка мъгла, тя оставя човека напълно безпомощен пред предчувствията, идещи от бъдещето, така че той няма ама съвсем никаква посока да проумява и различава онова, което - макар и суеверие - е разбираемо и насочващо, от нашепванията на злите духове, които сякаш са дори и по разбираеми, но в действителност объркват и погубват.

Светът, в който живеем е такъв, акустичен - пълен с нашепвания, с верни и заблуждаващи подсказвания. Свят от отгласи и обаждания.

"Тези гласове из въздуха и звукове на странни инструменти и тъпани, слушани от Марко Поло през пустинята, са все същите акустични явления, подобни на миражите. Ние живеем постоянно сред такива акустични явления, при които източникът на звука се премества с лекота от едно на друго място, тъй че това, което е пред нас, започваме да чуваме зад гърба си, или обратно. Както и да

²⁶ Пак там, с. 339-340.

чуваме странни звуци, чийто източник е далеч зад хоризонта"²⁷.

Езичническата дума ехти. Тя отзвучава случилото се, а също и го вика да се случи. В последния случай е предание и съдба.

"Ако сме в планинска местност и извикаме силно, ще чуем как викът започва да се блъска и лъкатуши, отразяван от големите планински плоскости. Той ту се издига нависоко, ту пада в някой дол, за да затихне постепенно и да потъне в пазвите на планината"²⁸.

Тъй и думата жълтица (т.е. не "книжни пари") обикаля из прорезите на времето и търси онова от бъдещето, с което е едно, да се слее, потъне и едини с него, да го повика и така да прекара невидимата предавателна нишка на съдбата²⁹.

От памтивека човекът стои в гърлото на вселената, а тя се озвучава от неговите думи:

"Чрез радиоехо днешният човек започва да прослушва цялата Вселена. Той стои като някоя прашинка в гърлото на това космическо гърне и слуша акустичните му чудеса... Но да не забравяме, че и сам човекът представлява едно малко акустично гърне, пълно с какви ли не акустични чудеса!"³⁰

Значи можем да си го представим реципрочно, а именно стои вселената в човешкото гърло и го озвучава пък със своите думи. А човекът - акустично гърне и глас - веднага

²⁷ Пак там, с. 340.

²⁸ Пак там.

²⁹ Имаме семиотика на знака, но защо не също така на знаменieto и предзнаменованиято? Не е ли тъкмо общият случай, когато един интервал във времето дели означаващото и означаемото, а семантиката на знака е тъкмо частният случай, когато този интервал е нулев, отсъства, означаващото и означаемото са заедно във времето и в този смисъл знакът, който представя тяхното единство, е винаги настоящ?

³⁰ Пак там.

схваща и ясно проумява ония вселенски думи, които идат от миналото, но за тези от бъдещето пуши уши, вие и свива себе си, бяга и безуспешно се мъчи да се изкубне от тях. Те го изпълват с уплах, възхита и непонятна неразбираемост, защото не знае какво значат думите от бъдещето, как да ги отличи и използва. В тези непрекъснато прокънтяващи и едва дочувани в душата нашепвания има много истина, ала и много измама.

"Добре, но кое тук е истина и кое илюзия? Нощният влак, гласовете на пустинята Гоби, сънят и чутото от мама име, високият белодрешковец на стената... кое?"

Не знам! За мен всичко това е едновременно и истина, и илюзия, макар че свързвам част от него с интимната акустика на човешката душа. Ние се раждаме и живеем в акустичното гърне на времето, населено не само с гласове на живелите преди нас, но и с ембриона на бъдещето. Задаваме ли си въпрос защо непрекъснато надаваме ухо и се ослушваме? То е защото чакаме деня, когато скритото зад далечния хоризонт, оттатъшното, ще си спомни за нас и ще ни повика. Как и по какъв начин ще стане това, ще разберем, когато ни повика"³¹.

³¹ Там там.

-4-

БИТИЕ И ПРЕДЧУВСТВИЕ

Когато заговорим битийния строеж на предчувствието, не можем да имаме предвид едно или друго предчувствие, което сме изпитали, нито предчувствието изобщо - т.е. не и някаква устойчива част, която се съдържа във всяко предчувствие. По-скоро това значи, че ще подхванем разговор с неща, които не са хора, а са предчувствия, понеже откликват на думата предчувствие. Макар че този отклик е вътре в нас, той не е наше притежание и не е наша фантазия, доколкото в интерес на другите сами се предоставяме за говорители, усилватели и преводачи от език, който се вижда и чува, но не се изказва.

Предчувствието не е нещо, което ще се сбъдне, а такова, което може да се случи и да не се случи. Предчувствие няма когато сме сигурни, т.е. предвиждаме, и когато фантазираме, мечтаем и пр. - знаем, че няма да се случи. Да речем хвърляме зар. Казваме, че вероятността да се падне "тройка" е една шеста, при което разбираме статистика на множество случаи. Напротив можем да кажем, че предчувствието е *вероятност на единично събитие*.

Трите думи в курсив тук не са употребени в обичайния им смисъл. Вероятността е вярваност, т.е. не може и дума да става да се съпоставя и измерва по някакъв начин. Поради това истинността на предчувствието няма да е в неговото сбъдане или несбъдане или дори не в неговото траене като продължителност, а по-скоро като изтрайване, т.е. като присъствие. То присъства както със своето сбъдане, така и със своето несбъдане. При сбъдването си то е с него, или

присъства, понеже може още да се сбъдне, а при несбъдването си все пак ще се сбъдне или другояче се е сбъднало чрез несбъдването си иначе.

Знаем и разбираме присъствието като наличие и факт, т.е. като нещо съществуващо, в което отсъства несъществуващото. Така мислим присъствието и отсъствието като съответни главни начини на битие на съществуващото и несъществуващото. Ала това, че несъществуващото, може да е с нас, т.е. да присъства, а съществуващото да не е с нас, т.е. да отсъства, сме склонни да пренебрегнем и затова да не забележим. Смисълът на това незабелязване е все пак едно предчувствие, а именно, че присъстващото несъществуващо ще прогоним, отсъстващото съществуващо ще извикаме. Незабелязването е незабелязване на изминат път. Не присъстващото несъществуващо сме прогонили, а сме отишли там, където то ни е оставило - избягали сме от него. Не отсъстващото несъществуващо сме извикали, а сме отишли там, където него го има - пренесли сме се при него.

Битийните места на съществуващото и несъществуващото се определят съответно от принадлежащото им несъществуващо и съществуващо. Светът може да се мисли като географска карта, т.е. като проектиран върху пространството на съществуващото, тогава близостта ще бъде преди всичко на факти, наличие, сбъдания. Прогонването и извикването е чрез изминаване на големи далечности по пътя на несъществуващото, който път е не известен на разума, а е самият той. В крайна сметка тълкуването на присъствието като начин на битие за съществуващото, а на отсъствието - за несъществуващото, е предчувствие за сбъдане на разума. Когато се казва, че човек е мяра на всички неща - за съществуващите, че съществуват, а за несъществуващите, че не съществуват, това вече е

предчувствие за събждане на разума или на човека като разум. Немският философ е в предчувствието на гръцкия.

Ще мислим не в това предчувствие. Напротив присъствието е всякогашното битийно място. Заобикаля ни и ние сме не винаги съществуването, а присъствието. Вероятността като ярваност определя битийния строеж на мястото на присъствието. Събждане на какво и може би чие предчувствие е такова мислене? Следва да изясним как мисленето присъства в предчувствието.

Присъствието на мисленето е-в пра-присъствието на предчувствието - т.е. в удържането на едно предчувствие. Мисленето и предчувствието взаимно се охарактеризират на основата на взаимното определяне на присъствията им. Едва в тази виртуалност може да възникне светът като фактичност и наличност по начина на битие "винаги вече било". Онова, което виждаме като факт и наличие, е вече виждано, дори когато за благото на хронологията казваме, че го виждаме "за първи път", но също така казваме, че "го" "откриваме". Че сме го открили, значи, че то винаги е било, присъствало е, но не сме знаели или не сме му обръщали внимание. Сега присъствието е станало явно за нас, но то никога не е отсъствало и под това за съжаление се разбира, че никога не е било несъществуващо. Последното ще рече, че самите ние присъстваме сред съществуващото като съществуващо. Ала да помислим и ще видим, че съществуващността (*οὐσία*) на съществуващото, т.е. отликата на съществуващото, е присъствието на предчувствието. Значи съществуващото ще се окаже винаги вече билото име на отношението за охарактеризиране на мислене и предчувствие и определяне на техните присъствия. Можем да кажем, че родът на съществуващото значи удържането в *едно* предчувствие.

Дали тогава предчувствието няма да е синоним на битието? Ако не се страхувахме, че под познание ще се разбере познание на съществуващото, и най-вече от опасността, че битийният строеж на познанието на съществуващото се схваща като съществуващ, щяхме да кажем, че предчувствието е познанието на битието. Ако не се страхувахме, че отношението на мислене и предчувствие ще се разбере като тждество в каквото и да е смисъл, щяхме да кажем, че да - предчувствието е битие. Страхуването тук не е използвано без да се артикулира - то заговаря някои предчувствия, в които има прексънатост, т.е. множество накъсвания: разграничавания, обособявания и анализи. Ала ако познанието на съществуващото може да се отдели от съществуващото посредством известен страх, то познанието на битието не се отделя от битието. Не става дума за тждество, а за отсъствието на това място на онзи страх, който може да ги отдели. Така предчувствието е познанието на битието и битието в тяхната съвместна битийност - съ-битийност. *Ако сега ни се стори, че към познанието на битието приближава мисленето, то тази фантазия ще значи същата липса на страх у мисленето.* Битието не е някаква независима основа, чието друго или чието отрицание да е отвън. Небитието е или само съществуващото, или само несъществуващото, така небитието е част от битието, в смисъл, че небитието не е външно на битието. Това е липсата на страх у самото битие. На свой ред страхът заговаря някои строежи на битие със скриване, тихомълком изнасяне и външно съзерцаване на извършеното като резултат.

Следователно взаимоотношението на битието, познанието на битието и мисленето е без страх и също така без мисленето на този страх. Без този страх познанието на битието е събитие на битието тъкмо както битието е събитие

на познанието на битието. Познанието на битието все пак има някакъв оглед към присъствието като начин на битие само на съществуващото. Това ще рече, че макар у мисленето да има страх, у битието няма.

Вече можем да кажем, че предчувствието е вероятност в смисъл на вярваност на *единично събитие*. Двете думи в курсив не са употребени в обичайния им смисъл. Тук под единично се разбира такова, което съдържа едно и много в себе си. Обичайно е да се приема, че една идея обединява множество случаи и така това обединение е едно и много. Сега обратно: множество идеи са обединени в един случай и от това е неговата единичност - той не може да се "повтори", понеже при повторението ще се повторят само някои идеи, други ще отпаднат, а трети ще се появят за първи път.

Във всяко време единичното допуска различни априорни синтетични съждения. На пръв поглед тук има противоречие. Априорното се мисли преди всеки опит, т.е. като вечен еталон, чрез който се антиципира явлението в опита. Следователно не може да има различни за дадено време априорни съждения. При това обаче единичното не се мисли в своята единичност, т.е. като неповторимо единство на идеи. Никога не знаем и това е от същността на времето, дали две идеи в синтезата на трансценденталната функция на способността за въображение ще присъстват в две единични, които ни се струват или мислим за едно и също в два различни момента от времето.

Мисленето на априорното, така както е обичайно да се мисли, превръща и позволява да се мисли времето като априорно - и най-главното винаги едно и също, "вечно" - пространство на протичането на явленията. Това мислене е в скрито предчувствие, т.е. в страха на мисленето, което трябва да се обособи от битието и най-добре чрез противопологане и

противопоставяне Укрепването на този страх като предчувствие на определено мислене изисква колкото може по-дълбоко принципно различие на сферата на мисленето от тази на единството на съществуващо и несъществуващо, т.е. тази на битието.

От друга страна, в такова отказване на времето посредством априорно пространство за протичане на явленията не може да няма битиен смисъл и той е на онтологична заповед за капсулиране на сегашното. Това ще рече, че възможността да се изведе априорното на едно сега, т.е. единичното сега, в което - както по-нататък ще видим - е заложена битийната структура на сега, позволява особена херменевтика за разбиране на миналото от телеология на сега и на бъдещето според сега като предание. Това е онтологична заповед, което ще рече, че по този начин се определя, кое е действително като обхват на билото и предстоящото И същевременно тази така получена действителност не се мисли в нейната същностна взаимобвързаност с битийната структура на онтологичната заповед.

Онтологичната заповед има характер на въпрос, който няма отговор, и *на тази основа приемане* на известен отговор. Например дори не се поставя пред промислянето характерът на онтологична заповед на Кантовата *Критика на чистия разум*. Онтологичната заповед е всякогашно сбъждане и несбъждане и тяхното съотнасяне съответства на отношението на сега и бъдеще, т.е. в един по-груб смисъл определя границите на сега, дори и когато те имат характер на капсулиране, т.е. на затваряне пред откритото. Едно принудително разширяване на границите на сега е винаги възможно и е сред предимствата на онтологическата заповед, но то води до произтичащо пропорционално разкъсване на времето - все пак рано или късно *взривообразно* възникване на "Нова епоха".

Така разбирането на единичното с вътрешност в него на едно и много значи и предпазване от опасния характер на онтологичната заповед посредством обръщане към опасността (без да е конкретна опасност) в откритостта, на която е присъща и в която *може да присъства*, и преодоляване на предчувствието, което е страх.

Вече можем да кажем, че предчувствието е вероятност като вярваност на *събитие*, което е единично, съдържайки едно и много в себе си. Думата в курсив не е употребена в обичайния ѝ смисъл. Тук събитие значи случване и неслучване на нещо, което съществува и не съществува. Главното е, че събитието удържа предчувствието. Така при игра на хазарт, всяко конкретно случване удържа предчувствието, че ще спечелим, и в този смисъл е събитие. Ако се оттеглим - доволни от печалбата или отчаяни от загубата, - това вече не е събитие, а факт.

Така един факт на човека или човечеството не съществува, което ще рече и че този факт, както и всеки факт, е възможен *след като* събитието на човека или на човечеството го няма - "не съществува".

Следва да видим как съществуващото е събитие - т.е. как то винаги се оказва тъкмо това, което е, и винаги нещо различно; да видим събитието, което е случване на битието на съществуващото. От една страна, това е движението на природното. Още Зеноновият парадокс на стрелата изразява същността на движението като събитие. Тъкмо поради това фактът на движението означава неговото отсъствие, ала разбира се не и неговото несъществуване. Онова, което наричаме формална логика, може да се отнесе до фактите, но не до събитията, в това число и до факта, но не до събитието на движението.

Битието на факта е в отсъствието, а на събитието в присъствието. Тъкмо съществуването в отсъствие принадлежи на оценка, определяне, измерване и отделяне от несъществуващото, така че днес под факт да разбираме тъкмо съществуващото, а не съществуващото в отсъствие.

Фактите не допускат предчувствие освен като неизвестност. Можем да се питаме какво е станало - с подчертания смисъл на преизказно наклонение *какво станало*, - също както какво ще стане. Тъкмо за да не се запази характерът на факта като съществуване в отсъствие, той винаги се мисли известен, по-точно, неизвестният факт се мисли като известен. Макар и съществуването в отсъствие да е битийното условие за битието на "съществуването само по себе си", то вече забраняването на достъпа до това условие изисква несъществуването на отсъствието при съществуването в отсъствие, т.е. да няма и да не се мисли някаква същностна разлика между известния и неизвестния факт и онези промени, които настъпват с него, при откриването, или известяването му, т.е. при преминаването му от неизвестност в известност. Например може ли един факт "да се върне в неизвестност"? Всичко това се основава на невъзможност за мислене битието на факта.

Напротив събитията са разположени в предчувствие, така че не го довършват или завършват, а го съхраняват.

Освен като движение на природното за нас събитието е известно като материята срещу формата. Формата е вид факт, а материята - съответно вид събитие. Ако наистина битието на факта е в отсъствието, а на събитието в присъствието, и ако битието е единство на съществуващо и несъществуващо, то на свой ред съществуващото ще бъде единство на отсъствието и на присъствието, което мислено - само и изключително от съществуващото - е единство на форма и съдържание, т.е.

единство на съществуващото в отсъствие и съществуващото в присъствие В този случай битието на факта и на събитието се свежда до техния евентуално различен начин на съществуване, но не и на несъществуване, и мисленето чрез форма и съдържание е напълно сляпо за принадлежността на съществуването и несъществуването, т.е. ако се използва възприетият жаргон, който непосредствено обсъждаме - например за обусловеността на формите на несъществуване от неговата материя. Причудливостта и парадоксалността на последното свидетелства само за непроницаемата скритост на битийния строеж на предчувствието от мислене чрез "форма" и "съдържание" ("съдържание" ще рече онази откъсната - от цялото посредством формата - материя, която се гъне и вие вътре в границите на формата, оказала се изцяло под неин контрол: т.е. в под нейно разпореждане и в нейно разположение).

Да речем, има го някакъв предмет, който е познат, че е предмет, но е непознат като какъв. Така имаме, от една страна, факта на предмет, и от друга, събитието на каквината му. Ако предметът (като членуван, т.е. и отчленен - *този* предмет) е напълно познат, той е факт и изцяло отсъстващ. Възрастният за разлика от детето мисли себе си - и по характера на онтологичната заповед се оказва - до голяма степен заобиколен от свят, състоящ се от факти, т.е. от свят в отсъствие. Ако не разполагаме не само с каквината на предмета като факт, но дори и с факта на предмет, то все пак може би е налице предчувствие за предмет - привиждащ се, т.е. появяващ се и изчезващ предмет, - или пък най-сетне просто предчувствие. Следователно чрез форма и съдържание може да се види - и то само по определен начин - вече задвиженото познание. Тогава предходната форма се разчупва

от своето съдържание, за да изкристализира в нова форма и т.н.

Самото задвижване от предчувствие и онтологична заповед поставя в основата на съществуващото битието и чрез него и несъществуващото. Това вече открива битийния смисъл на мисленето посредством форма и съдържание като закриване достъпа към нова - и възможно друга - онтологична заповед. На шега казано, след Сократ и Платон видят на разумния човек поема по пътя на еволюцията (или деградацията) към човек разумен, съществуващ - т.е. човек разумно съществуващ, - който сега господства на земята.

И така предчувствието *единство* е чрез вярваност в случването и неслучването в едно, което е и много, т.е. вероятността на единичното събитие.

Това, което следва да се разгледа, е характерното в битийния строеж на предчувствието. Като първоначално навеждане, това характерно е начинът на принадлежността на съществуващото и несъществуващото, доколкото начинът на битие е принадлежността на съществуващото и несъществуващото.

Възможността за априорен синтез винаги е изненадвала. Той може да се мисли като обединяване на съществуващи, т.е. като *λόγος*. Самият логос не е даден в езика. Маркира се само неговата скритост посредством копулата. Оттук насетне обединяването на съществуващи ще се вижда само откъм обединените съществуващи. Дори и нескритостта може да се разбере като мястото, на което съществуващите се съвокупляват.

Събитийността в езика не е така скрита. Глаголите като всички думи имат характера на факт. За сметка на това сказуемите трябва да предадат събитийността и в тях се съдържа указание на събитийност като действие или

състояние. Всяко изречение предава събитие, което набъбва и прохода по мрежата на фактите на разказа, предадени с готовостта на имената.

При науката стремежът е да се отстрани характерът на разказ. Онова, което се разбира като научна истина, не може да бъде действие или състояние, т.е. не бива да съдържа - като това задължение е същността на етоса на науката - указание за събитийност. *И именно и само в тази връзка:* Как - *тогава* - можем да разберем, че *онзи* отговор се отнася, или принадлежи, към *този* въпрос? Ако разполагаме с отговор, на кой въпрос принадлежи той? И как да отличим отговора като отговор?

При науката във (и чрез) въпроса се формира предмет, относно който е въпросът. Следователно събитийността на науката е във въпросите, които се задават. При това е възможно тяхната казуемност да не е от някакъв опит, който се проследява като протичащ във времето и пространството, а *априорна*. В поставянето на въпроса вече е налице фактът на основоположилото мислене с това, че предметът е изведен от неговото предчувствие, за да бъде основа на своята каквина. Тя е както аналитична, така и синтетична. Каквината е от способността за въображение, ала предметът е от способността за предчувствие. Тук въпросът за трансценденталната функция на способността за въображение е без значение. Способността за предчувствие явява, че нещо *може да се събере като логос*, т.е. като едно, или в единство. Откъм съществуващото способността за въображение и способността за предчувствие изглеждат една и съща. Ала сякаш предчувствието остава в процеса на образуване на предмета без никога да го завърши. Така предчувствието е не само фактът на основоположилото мислене, но и събитието на основополагащото мислене. Оттук начинът на битие на

предчувствието е единството на съществуването и несъществуването на единството.

Бихме могли да кажем, че синтетичните априорни съждения описват опита на предчувствието. Не става дума за преповтаряне под стара или нова форма на формалнологическото противоречие в синтетичното априорно съждение, а за мислене на неговата същностна обвързаност със случайността и събитието. Иначе може да се каже така: синтетичното априорно съждение ни се привижда, но тази привидност е основата на нашето познание на съществуващото. Неговата привидност е същностна тъкмо защото не може да се отстрани (не е съществуваща, а е битийна) и е основата по-нататък за отстраняване на несъщностно привидното поради присъствието на видимост. Очертава се една привидна граница на видимостта, след което попадналото, подаващото се или издърпаното вътре е видимо. Привидността на тази граница не бива да се мисли като условна, т.е. като наш избор, а като съдба. Тя изглежда наш или обусловен покрай нас избор едва като факт - в "реконструкция", - но нейното същностно битие е на събитие.

-5-

ВЪОБРАЖЕНИЕ И ПРЕДЧУВСТВИЕ

Способността за предчувствие сякаш има работа с бога по един по-земен и предприемчив начин. Това ще рече, че става дума за мислене на случайността, на нейното присъствие, и дори на нейното съществуване и съобразяване на поведението с нея. Този път е алтернативен на мнимото ù изключване, чрез придържането към областта на неслучайното, чието условие е пак отново случайното.

Сякаш Новоевропейското общество е построено върху систематично изключване на случайността. Начинът на нейното изключване е посредством улавяне в принадлежащата ù и възникващата от нея рационалност. Случайностите се множат, но всяка новопоявила се е причина за свободно предприемачество или научна теория и мигом се улавя от тях. Рационалното е нормата и дори синонимът за организация, ирационалното е областта на отклоненията, примитивността и забавленията. Властта изцяло принадлежи на нормата, респ. рационалното. Правото е преди всичко процедура, знанието - наука, икономиката - организация за производство, а властта - институция.

Следователно самият начин на битие на Новоевропейското общество е веднага полагана в случайността рационалност, така че случайното да се представя от някакво необходимо, а битието чрез извлеченото и "съдържано" в него съществуващо.

Това ще рече, че се смятат за поставени тъкмо онези въпроси, които имат отговор. От поставянето на един въпрос

до неговото приемане за поставен той бива многократно преформулиран, при което всяка нова редакция е отговор на старата. За отговор на въпрос, който има отговор, се смята тъкмо такава поредица. Връзката - да не говорим за съвпадението - между "рационалността" и посоченото разбиране за принадлежността на въпроса и отговора изглежда тъмна.

Този тип начин на битие е заложен в самия език и рефлектиран в "способността за въображение". Неговата същност е извличането от битието на само съществуващото - респ. на само несъществуващото - *като негова част*. Предметът като съществуващ се мисли чрез и от способността за въображение, отделен от *своето* несъществуване, което се представя външно и улавя от способността за въображение. Условието в смисъл на Ur-sache на способността за въображение е способността за предчувствие. Доколкото единството на вече отделеното като предмет според битието на предчувствието съществува и не съществува, дотолкова и единството на предмета - назовавано чрез името му - може да се свърже с нещо, което го трансцендентира. Така способността за въображение е възвръщане откъм съществуващото в способността за предчувствие, при което отликата на истината се губи, след като присъствието в битието не може да се мисли. Синтетичното априорно съждение е истинно само в битиен смисъл, т.е. доколкото синтезът трансцендентира, което ще рече преминава отвъд съществуващото в несъществуващото, но не в кое да е несъществуващо, а в *принадлежащото* несъществуващо. Тази битийна истинност не само формалнологично е неуловима, тя се представя откъм съществуващото като произволна, "субективна" и индивидуална. Така съществуващото затваря достъпа към

своята предметност, та белким пребъде като сякаш вовеки веков предметност.

Защо истината на трансценденцията, което ще рече истината на битието, *неминуемо* представяна откъм съществуващото, винаги ще изглежда "субективна"?

Тъкмо Новоевропейската философия полага субекта като аз и като място, на което превръщащото се в синтез предчувствие *представя* готовия синтез (вече превърналото се в синтез предчувствие) в *наличност*, но представя в наличност - тъкмо това е важното - и предчувствието като способност за въображение. В субекта представеното в наличност предчувствие неизбежно се оказва предмет, който е съдържание на субекта. В това отношение разграничението между психологичен и трансцендентален или абсолютен субект не помага твърде и всъщност дори почти никак. Нещо повече, психологическият субект поради присъщата си емпиричност и случайност по-скоро е по-близо, по-точно, отчасти е в битието на предчувствието за разлика от трансценденталния или абсолютен субект, поради свойствената на тях и възведена в "ценност" необходимост, абсолютеност. Затова предчувствието като предмет в наличност ще се оказва тъкмо в тях, значи необходимо в тях - човешката способност за въображение и нейната трансцендентална функция. Индукцията е сред емпиричните аналози на способността за въображение.

Но все пак този пласт на обусловеност на битийната истина като оказала се субективна в Новоевропейската философия следва да се отстрани, за да се достигне до битийния смисъл битийната истина *да я има* в субекта и също за да могат да се мислят начините на нейното присъствие в човека и рефлектирането на това присъствие от човека. Като

казвам човека, имам предвид човека в случайността, т.е. човека в битието.

Лесно може да се помисли и е правено, че битийната истина в субекта е видима откъм границата на крайно и безпределно. Субектът, който е - като това "е" ще значи "е в близостта на тази граница" - в битийната истина, ще е Dasein. Ала при цялата си неизбежност все пак е мислене на случайността като производна и като нещо нуждаещо се от фундамент. Затруднението за мисленето идва от това, че случайността, макар и да се мисли, се мисли откъм съществуващото, или може би твърде рано започва да се мисли от и чрез съществуващото Преди всичко тази преждевременност не допуска *безпределното като принадлежащо и от това конкретно несъществуващо*. Тук не става все пак дума, че способността за въображение е сякаш мистична в смисъл на потресна, съкровена и невъзпроизводима, но не случайна - в битието на случването като събитие - обветреност от безпределното.

Dasein не като на-границата-между-крайно-и-безпределно, а като случайното битие на човека съединява, съчетава и съставя, значи синтезира, предметността и езика - така нечовеците прохождат пътя към човека, бивайки опознавани и - то е същото - социализирани в света, в който човека го има и след като го има.

Да речем налице е маса от дърво. Пред очите на дърводелеца, който я е изработвал, масата е стояла по начина на думата ентелехия, т.е. да я има в завършека, да се събира в събраността на облика на маса. Материята на масата - дървото за маса - е само годност за маса според нейната ентелехия. Тази годност се обединява с енергията, т.е. да стои в работата (на дърводелеца) и за да се получи телосът на масата.

Така материята на масата (годността за маса) е проходила методоса, т.е. пътя от годност към служене. Изминаването на този път, от една страна, е направило дървото за маса обществено посредством ейдоса, или идеята за маса, от друга страна, материята за маса е била опозната в ейдоса на маса. (Тук наличието на предварителен опит е напълно без значение.)

Методостът на познанието е методостът от годност към служене, т.е. от годност за социализиране към социализиране, и обратното, което ще рече, че опознаването е енергията - стоенето в работа - на социализирането като ентелехия.

Изработена, масата вече не принадлежи на дърводелеца - тя може да се използва от всички хора. Дърводелецът представя на обществото готови маси, като същност на своето умение - техне - да изготвя маси. Технето е енергия в ентелехия. Технето не бива да се разбира само чрез своя резултат - готовата маса като ейдос, но и като процеса, при който материята за маса, т.е. годността за маса придобива правото и задължението да присъства в света, в който хората ги има. Това присъствие се придобива и от хората, и от нечовеците в разговор, т.е. в заговаряне и изразяване годността за маса в ентелехията на маса.

Примерът с масата има предимството, че методът на познание и социализиране се представя чрез зрими човешки действия, които след като са човешки, неминуемо са постъпки, т.е. в крайна сметка и като фронеизис, държание, поведение, не само техне, умение.

С него пред очите може да се пристъпи към незримото човешко умение и поведение на мисленето и езика. За разлика от масата дървото в гората отнапред не изглежда направено и произведено.

Ала можем да открием същото опознаване и социализиране при наименоването. Оказал се в гората, човекът вижда "нещо" - материя на името "дърво", - т.е. годност за името "дърво". Със своята мисловна енергия в ентелехията на името "дърво" той изработва името "дърво" като ейдос, или идея на това име. Неговото аналогично на масата изработване предполага, че от годност ще премине в служене, т.е. от "нещо" ще стане "име". За да служи на хората, а не само на забелязалия "нещото", т.е. за да бъде "интерсубективно", то следва да се **скове** - да се синтезира в известни отношения, при което отнасянето спрямо вече съществуващо в синтеза прави името съществуващо, но и замества неговото битие с неговото съществуване. Както маса може да се **скове** по много начини, но все маса ще е, така и с името.

Ала като социализиране и опознаване няма разлика между изработването на предмет и име. Наименованият свят е изминал един път на социализиране и опознаване. Така езикът е произвел света - т.е. той е ейдосите на извеждането от скритост и поставяне в нескритост, а мисленето е енергия на това извеждане в ентелехията на същностите на езика, т.е. на думите.

Науката на Новото време също така и по също такъв начин наименоува. Нейната отлика е в наименоването на невидимото. Ала невидимото не се схваща като съществуващото битие на видимото, а в руслото на платонизма се събира в специфично съществуване - това на идеите и законите, на "вечното".

Например тежестта е такава идея и се разбира като тъкмо съществуваща. Напротив тя и съществува, и не съществува в качеството си на битие на видимите предмети. За да ѝ се придаде съществуване в традиционния за науката

смисъл, трябва да бъде отношение между два видими предмета, които да се сравняват именно по отношение на битието си "тежест". Ала доколкото тежестта не е нещо видимо, необходими са еталони за тежест, спрямо които и в процеса на измерването (не непременно количествено), битието на тежест на видимия предмет става на свой ред видимо и чрез това, да допуснем, съществуващо.

Този пример позволява да се открие битието на науката. Това е път за питане и заповядване на невидимото, разбираемо *изключително* като отнасяне на видимото и може би едностранчиво насилване за излизане на невидимото в нескритост по подобие на видимото в особена сфера на съществуване - тази на идеите. Така науката опознава и социализира невидимото в качеството му и в степента на отнасяне на видимото.

Самото измерване вече няма битиен характер, да речем като метафора, а бива само измерено чрез еталона на броенето и числото.

По силата на онтологичната заповед за невидимото да бъде отношение на видимото, то и наименуването вече може да се разбере не като опознаване и социализиране, а като правене видимо на невидимото чрез отношение, например посредством определение (т.е. спрямо *предела* - еталон): аналитично с вид, род и разлика или синтетично.

Синтезът е превръщане на битието в съществуващо, при което и способността за предчувствие става съществуваща като способност за въображение. С това синтезът е и извеждане от случайност в необходимост, при което се скрива неизпълнеността на случайността. Все пак неизпълнеността може да се направи видима като условие на синтеза и от това съществуваща. Така опитът ще бъде онова място на нескритост

за неизпълнеността на синтеза, който - поради тази откритост и откровеност - ще бъде еталон и противоположно понятие на необходимото.

С това опознаването заедно със социализирането ще приеме необходимостта да се превръща случайното в необходимо с формата на някакъв синтез, от което например ще възникнат и науки относно социализирането на социализиращото, или опознаването на опознаващото. При това човекът ще се окаже странно място, о което способността за въображение се спъва в невъзможност да унищожи собственото си присъствие - на човека следва да се придаде формата на някакъв синтез, подобно на всичко останало, ала с началото на такова придаване способността за въображение изчезва и с това започналото придаване, но ето тогава способността за въображение сякаш отново възниква. Така човекът дори може да бъде схванат - ала съвсем неправилно - като мястото на битието, на предчувствието или поне на способността за предчувствие и чрез това и от това да бъде все пак отделен.

Напротив човекът в отделност, т.е. да не е в случайност както света, е само мястото на въображението и неговата способност за отделяне и след това евентуално свързване. Тъкмо човекът в отделност е субектът като основа за Новоевропейската философия. "Емпиричен субект" - както и науката психология - *по това време* наистина ще е грешка в определението.

Мястото на предчувствието е времето. Във формата, постигана със синтез от човека, хората се събират, а и пристигналите първи могат да отдъхнат и издъхнат, прислонени срещу случайността. Скупчените до формата хора са събрани не както е събрана самата форма. Те са се събрали гонени и за да се сгушат, но младите пак ще тръгнат, а

формата ще остане няма, величаво усмихната и подслоняваща, докато има кого.

Формата събира *около себе си* хората като същност, нечовеците - *в себе си* според тяхната годност, или материя, а изработилите я хора *чрез себе си* - като майстори на умение, техне, и в посредничеството и договарянето между човеците и нечовеците.

Предчувствието съзира всичко това отнапред и може да постанови формата едва не само в *пригодността и пригодяването* на нечовеците, но и в *скупчването* на хората, а и в *майсторството* на някои. Ала предчувствието в очакване, или времето, просто чака събирането на отделните - тук групирани като три - събирания, за да постанови с онтологична заповед формата като съществуващата маса на битието, за нас почти винаги определяно като сочено от формата.

Така способността за предчувствие се разпределя в пригодността и пригодяването, в скупчването и в майсторството. Способността за въображение е само майсторството и дори най-вече майсторството в Новото време - възгордялото се майсторство на умеещия *homo faber* - майсторството, което нехае или не подозира за скупчването и насилва, вместо да пригодява. Така човек ще се окаже мислен като субект, т.е. сам срещу природата, която пък ще противостои. Интерсубективността ще е загадка, защото същността няма да е скупчване на неумеещи и загрижени хора, а надделяване на "субекта" над противостоящата природа - т.е. същността ще е "вечната форма", идеята.

Случайността на формата изисква нейното многообразие като форми и около всяка - скупчващи се хора, майсторящи и приближаващи се и нагаждащи се неща. Също така суетни и любопитни, дилетанти и чираци, понагодили се,

но вече отгаждащи се нечовеци. Самозваните са в неизпълнеността на формата като случайност на случването - всеки е бил призван, но формата и със своето случайно случване е попресяла, или *отсяла случайно*, нуждаещите се, умеещите и пригодното.

Икономиката посъздава ред - т.е. също като случване в случайност - в това попресяване. Виждаме по такъв начин, как дълбинното и съдбовно предчувствие, в което са хората, сиреч как битието им е и житие-битие.

Способността за предчувствие е и присъствие на човека в битието като питане. Същността на питането е в откритостта. Присъствието в откритостта е самоприсъщо посредством въпросите, които нямат отговор и несамоприсъщо чрез плъзване, отфучаване и затваряне във въпросите, намерили отговор. Намирането на отговор е във взаимопринадлежащото несъществуващо чрез неговото съществуващо. Така отговорът посочва още и едно двойно съседство: в откритостта на въпроса и в откритостта на отговора, а откритостта на отговора ще рече, че отговорът е и въпрос към въпроса. Отговорът на въпроса и отговорът като въпрос към въпроса образуват херменевтичен кръг, който е същността на разбирането. Взаимопринадлежността на двете откритости се представя като съществуваща посредством съществуващата принадлежност на въпроса към отговора. Разбирането се представя откъм съществуващото като отговаряне. Например компютърът отговаря на въпроса, но не го разбира. Човек може да се случи да отговори на въпроса, без да го е разбрал и без изобщо някога да го разбере.

Способността за въображение позволява разбирането на въпроса да се изтегли в априорния синтез, след което дълго време може да се отговаря аналитично, т.е. без

същностно разбиране и дори забравяне и отхвърляне на такова разбиране.

Способността за предчувствие прави видимо и изисква своето съществуване при сравняване на способности за въображение, при сравняване на алтернативни априорни синтези. Множествеността на априорните синтези е от времето. Например ако се търси път за развитието на дадена научна дисциплина, когато досегашната наличност на откритостта ѝ като априорни синтези е набъбнала с дефекти, свидетелстващи за изчерпването на откритостта със съществуването ѝ като маса и като възможност за увеличаване на съществуващата ѝ маса. Предлаганите нови априорни синтези, т. нар. конкуриращи се парадигми, следва да се оценяват според тяхната откритост, но и според масата им като съществуващо, която е почти нулева. Тогава способността за предчувствие става видима посредством непредставимия рационално избор, при който се оказва, че ще остане една от тях. Същевременно парадигмата е форма като съществуваща застиналост на способност за предчувствие, под която предчувствието е видно като *пригодност и пригодяване, скупчване и майсторство.*

Мястото на случайността и така на обусловеността от несъществуващото е времето, а човек се интересува от бъдещето. Напротив, мястото на съществуващото и на неговата обусловеност и обуславяне е пространството, което човек съзира изцяло крайно. Мислимото безпределно е друго място на случайността, където обаче тя винаги ще си остане такава и няма да се превърне в пространство. Така ставането изглежда като обуславяна от съществуващото причинност и като обуславяна от несъществуващото случайност. Хората са откъм страната на пространството и те винаги продължават да бъдат в неговото многообразие. Многообразието на несъществува-

щото, им се представя в и поради своята скритост като еднообразието на едно съществуващо време.

Способността да се мисли скритото в неговата важност за хората и за съществуващия свят е способността за предчувствие. Тя свързва и разпознава сред съществуващото приемливото за несъществуващото като сякаш случайното единство на даден в способността за въображение априорен синтез. Приемливостта на съществуващото за несъществуващото е дадена откъм съществуващото като принадлежащо несъществуващо и чрез своята принадлежност е едно възможно или изпълнимо съществуващо, което човек вижда като откривано от него или като събъждане и осъществяване във времето.

-6-

"ПЛАЧАТ НЕЩАТА"

След заглавието поетът е добавил в скоби "втори вариант"³². Ето строфите на стихотворението "Плачат нещата".

³² Ето вариантът, който може да се предположи, че е първи:

ПЛАЧАТ НЕЩАТА

Аз пиша.
Пишейки,
аз разпределям равномерно -
сред Нещата! -
собствените си тъги и болки.
Плачат Нещата -
тъгуват, боли ги.
И не знаят защо ги боли.
И не знаят защо тъгуват.
Изкупват чужди -
моите! -
тъги и болки.

Пиша.
Срамувам се от себе си,
но пиша.
И пишейки,
аз разпределям най-безсрамно -
отново сред Нещата! -
своя срам.

Срамуват се Нещата -
И т.н. (К. Павлов. Плачат нещата. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц.
С., 1995, с. 69.)

Тъгуват, боли ги.
И не знаят защо ги боли.
И не знаят защо тъгуват.

О, Скръб,
която изпреварва Основанието си за скръб!
О, Болка,
появила се преди Причината за болка!

Ще дойдат Те -
Причината и Основанието -
ще се появят.
Макар и закъснели.
И двойна Скръб,
и двойна Болка
ще поразят душата на Нещата -
защото е непоносимо тежко
да видиш как Причината за болка
е обезсмислила Самата Болка,
а Основанието на скръбта
се подиграва на Самата Скръб.

И ще заплачат пак Нещата.

I

Истината на стихотворението е музика. Истината на всеки прозаичен коментар е втълпяване.

Стихотворението е самото безпределно. Коментарът са човешките думи, които се мъчат да го проумеят.

Поезията е мигновено пренасяне в него. Философията е утърпяването на постоянен път, който да води към него.

Следователно при философския коментар на стихотворение, изначалната същност на философията да бъде път, методос, метод към една дадена, вече остихотворена истина изпъква.

Често се мисли, че истината в познанието и науките може да се постигне чрез някаква универсална наука за пътя - методология. Пътното инженерство може да реши всички проблеми по трамбоването и застилането. Но откъде точно да се прокара пътя, за да се достигне предварително видяното като крайна точка и най-вече кое да бъде крайна точка, основава предварителното виждане.

Принципите и аксиомите в науките са изходна точка, които не може да не са съобразени поради своята успешност с неостихотворена в строфи, ала все пак подобна истина на едно предварително виждане. Малко учени работят, заради приложението за човешки ползи и изгоди, макар към това да ги принуждават безкрилите: със злоба, настървение, заплахи, тръшкане, натякване и мърморене. Ала:

Макар никой да не те чува,
точната дума трябва да бъде изречена
(в самия център на веселбата)³³.

Безкрилите се отнасят към поетите не със злоба, настървение, заплахи, тръшкане, натякване и мърморене, а поради безполезността на това, което умеят (злобата, настървението, заплахите, тръшкането, натякването и мърморенето) - с презрение и присмех.

³³ К. Павлов, Пиршество на пустословие. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995, с. 97.

Хищничеството се основава на връзването, използването пряко волята им и прищпорването на стихотворящите.

Затова тези стихотворящи, които не могат да бъдат връзани, използвани пряко волята им и прищпорвани - поетите, - са най-мразените и поради неуместността на омразата са най-презираните.

Философският коментар на стихотворение е двусмислено или опасно занятие. То може да е път, как да се впрегне поетичното за "благородните" цели на "напредъка". А този път коментирацията поезия може с умисъл да прокарва или без умисъл, но по него да нахлуят пълчищата.

А нахлувайки те ще носят своите Причини и Основания:

И ще заплачат пак Нещата.

Поради това, когато коментираме, ще трябва да прикриваме указанията, да обръщаме табелите, да оставяме фалшиви следи, които да водят в затънтени пътеки (както съветва Хайдегер) и дори внезапно да пропадат вдън земя. Желателни са неяснотите, подмигванията, недоизказаността. (Това го умее Дерида.) С две думи липса на злоумисъл при коментар на поезия може да се постигне с известна параноично премислена поетичност.

Коментарът на поезия е упражнение по мислене, което да не утъпква и трамбова; при това без самото то да е поезия и оттук то трябва да бъде философия. Да бъде философия ще рече: да помага на хората не чрез даване на пари, а с уют, съвет и утеха по самотните пътища на всеки един. (И с радост виждам, че си противореча. По-горе казах: "Философията е утъпкването на постоянен път, който да води

към него [към безпределното].") Безпределното обаче е онова място отвъд хоризонта, което вижда Слепият, където Небето целува Земята:

СЛЕПИЯТ ВИ КАЗВА:

... До хоризонта -
мястото, където
Земята и Небето се целуват.
Единствен път прекрачих -
само с поглед -
и... Боже мой!
Не ви съветвам...³⁴

Тъкмо затова даваният от философията вид на съсредоточеност за утъкването на постоянен път към безпределното е само хитрост за съгледвачите. (Виждал съм полтъгани съгледвачи също да тъпчат. При това се разпознават, понеже го правят с вяра и дори рвение. С вяра тъпчете и вие пътя към безпределното, защото иначе - разбрали измамата - ще ви разкъсат разярени³⁵.)

Като четеш стихотворението "Плачат нещата", ти се доплаква от хубост. А защо плачат нещата? За какво питам аз с това "защо"? Дали не пак за една причина и друго основание, от които

И двойна Скръб,
и двойна Болка
ще поразят душата на Нещата...

³⁴ К. Павлов. Слепият ви казва. - В: К. Павлов. Спасение. С., 1995, с. 12.

³⁵ Във философските среди много тъпчат.

Ако човек пита с думата "защо", то не е само и дори изобщо не е за причината или за основанието. Питайки с думата защо, засвидетелствуваш своето учудване или изумление. Сред философите, поетите и децата е прословута глупостта на възрастните, които не проумяват отчаяната ирония на нашите безкрайни защо. Ние питаме защо, не - съвсем не! - за да ни се отговори, а да се признае чудото на трамвая, както и чудото на небето.

Така сега питам: "Защо нещата плачат?"

А това ще рече: всеки знае, че нещата плачат, ала не е ли това чудо?

На децата им отговарят с причините и основанията, а те се измъчват да накарат възрастните да проумеят бездънната си глупост. "Замълчете, деца!" Иронията на безкрайните "защо" не помага. Годиците са изгризали разума на родителите ви. Те никога няма да се сетят, че се пита за чудо, а не за причина и не за основание. Способността им за удивление и преклонение пред нещата е закърняла. Вместо това, знаейки причините и основанията, те манипулират с нещата.

С причините и основанията ще се обезплътят Болката и Скръбта на Нещата. Кой ли щеше да може да реже с плачещия нож; или да издърпва скърбящото чекмедже? Ако ножът не реже, причината е, че не е наточен; ако чекмеджето запъва - нещо е попаднало в жлеба.

Ако вие, деца, не сте весели, здрави и послушни, родителите ви издирват причините и основанията. Хубостта на Болката и щастието на Скръбта са си отишли от тях, когато чудото е станало на причини и основания.

Ако поставим въпроса защо плачат нещата, то ще рече, че вече сме проумели: нещата са деца; вие сте техните

родители. Не можем ли да понесем хубостта нещата да плачат, можем да кажем: нещата плачат, за да им обърнем внимание в тяхната безпомощност пред нашия разум, не за да ги манипулираме и не за да издевателствуваме над тях според приумиците си, на които ни се оставят от детска доверчивост и в крайна сметка наивност, а за ласка, смях и разговор.

Чие притежание е човешкият Разум? Дали лично на хората като тяхно оръжие, подобно рогата на елена, или на всичко живо и мъртво: само дадено на човека да го поддържа и стопанисва в интерес на всички? За да го има всичко. Времето, величано като време на разума - несвършило и до днес, - е време на присвояването на разума от човека. (Тази кражба е от лесна по-лесна, защото местоположението на разума е в човешката глава, но едва ли е безобидна и без наказание.)

Присвоили си разума в своите глави, повечето възрастни вече не умеят да говорят с децата си. Под говорене те разбират обменяне на информация. Който има повече информация, е по-силен. Те до умопомрачение искат да са по-силни. Следователно за тях разговорът с децата е загуба на време; освен за да изстискат от тях информация пряко волята ми, какво са правила. Все пак обаче разговарят понякога... И макар и закъснели идат пак причините и основанията. А именно. Разговорът е полезен за децата, а за родителите е отмора и наслада.

Така както възрастните са слепи или дори озверени към безползното чудо във всеки ежедневен предмет, така не могат да допуснат, че разговорът изобщо - и особено с децата - е благо и мъдрост.

Разговор ще рече: да чуеш другия в неговата истина и да му отвърнеш с благодарност със своята истина.

Та няма децата имат своя истина?! Я, колко лесно е да ги манипулираш, подобно на предмети! Детската доверчивост и наивност нищожният възрастен мисли не като покана, че и подкана за разговор, а като глупост, слабост и недоразвитост.

За тази им безопасност децата са "обичани".

Всъщност родителите са неспособни за разговор, защото вече нямат своя истина, а децата винаги я имат...

А каква е истината на нещата? Те стоят винаги открити това, което са, и това е тяхната истина.

Столът е нещо, на което се седи. Като седнеш на него, той е доволен. Но ти, ти читателю, го използваш за сядане и не помисляш, че той ти се е предложил да седнеш. Затова самото сядане е нищо за тебе, а само средство за нещо друго. То - както и всичко друго, което правиш - не е разговор с нещата. Истината на сядането, при което столът те заговаря със своята приспособеност за сядане, а ти му отвърщаш своето седене, поради тихата си умиротвореност на приятелски разговор, на тебе като на съвременен човек ти е напълно чужда и ти звучи абсурдно.

Но това го казах аз, друг човек, все пак потайно привнасящ своите причини и основания.

Тъгуват, боли ги.

И не знаят защо ги боли.

И не знаят защо тъгуват.

Нещата тъгуват и ги боли, не защото не водим разговор с тях (каквото и да значи това), а "защото" са си - тоест са преди, след и без всякакво отношение към каквото и да било "защото". Тази липса на отношение към каквото и да било "защото" е леснодостъпната за децата тяхна чудесност.

Възхитили се от нея, децата коварно я предлагат на своите родители.

Истината на всяко нещо е неговото чудо. Разговорът изисква и ответната истина, ответното чудо.

Какво е твоето чудо, читателю? Столът е стол, а ти какво си? Докато не го проумееш чудото на това какво си, нещата ще останат за тебе неми и глухи.

Знам, знам, че за тебе нещата не плачат, а това е изразно средство на поета Павлов, който иска да каже еднотелно си (дори и това, което аз казвам). Знам, че за тебе нещата не плачат, но и за тебе те никога няма да заплачат.

Какво е за самия тебе твоето чудо, читателю? Стол ли си, какво си?

II

Ала откъде идат Причините и Основанията? Щом са "закъсниели", те идват след болката и скръбта, т.е. от онова, което е бъдеще за Болката и Скръбта. С времето болката и скръбта отслабват и после е редът на причините и основанията.

Но тогава къде е истината и чудото на плачещите неща, ако сега вие не смятате, че те плачат. В миналото. В миналото - макар и по-късни - ще са причините и основанията.

Споменът възкресява миналото със силата на чувството: Болка и Скръб; Радост и Щастие.

В такъв случай настоящето е спомен от бъдещето. Чувството на настоящето е предчувствие на бъдещето.

Поетът винаги чувства и така предчувства бъдещето. В едно друго стихотворение той - поетът - се изповядва:

Толкова подробно зная всяко свое бъдеще,
толкова реално го предвиждат сетивата ми,
че когато се превърне в настояще,
то е вече само спомен -
весел или тъжен³⁶.

В "монологите на Орон П." поетът е низвергнат от бъдещето:

Аз съм рудиментарен отломък
от едно много далечно бъдеще,
изхвърлен поради непригодност назад - при вас.

(Моят вчерашен ден е светлинни години напред.)³⁷

Така вече можем да предложим тълкувание, кой е онзи друг, който диктува на поета:

ДРУГ ДИКТУВА

Господа съдебни заседатели,
аз не прося милост или снизхождение.
Вие призовавате на съд цигулката,
а престъпникът
наречен Цигуларят,
не поканихте дори като свидетел.
(Горното тълкувайте като метафора.

³⁶ К. Павлов. Липсва най-важното звено. - В: К. Павлов. Агонийо сладка. С., 1991, с. 61.

³⁷ К. Павлов. Монологи на Орон П. - В: К. Павлов. Спасение. С., 1995, с. 24.

Следващото - също.)
Аз съм само невменяем медиум
(недостоеен инструмент, невинен писар
ехото на
друго ехо, преводач на преводача, кожата
на барабана, сянката на Оня
и т.н.)
Аз съм юридически (и всячески) невинен -
ДРУГ диктува.
Славата
(разбирайте Позора!)
Му принадлежи по право.
Мразя Го³⁸.

Оня, който диктува, Цигуларят, авторът е обозначил с главна буква, обикновено запазвана за бога (особено в местоименията трето лице.) Но като бог пряко не е назван, навярно обаче може би е подразбран³⁹.

³⁸ К. Павлов. Друг диктува. - К. Павлов. Агония сладка. С., 1991, с. 67.

³⁹ Че е подразбран като Бог свидетелствува едно друго стихотворение, озаглавено "Бог обича своя секретар". Ето истината остихотворена в него:

Все по-често започвам да мисля на глас -
а мислите, уви, не са нови.
Чувствам се като магнетофон,
който половин век е записвал мълчаливо,
а сега Бог е натиснал копчето,
за да чуе дали съм готов.
(дали съм свършил мисловната работа).
Ако - не:
ще ми отпусне последна ролка,
която е слепена от изрезките
(паузи, мълчания, запрети)

Въпреки това този друг е глас от бъдещето, което се сбъдва, т.е. по-скоро това е гласът на съдбата.

Водещата нишка в стихосбирката "Спасение" е молитвата за Ванга. Тя е изречена три пъти на три различни места. Първият път:

Господи, Сврѣхучителю:

спаси Ванга!
Спаси Ванга!
Спаси Ванга!

Господи, помилуй⁴⁰.

Вторият път:

Господи, Сврѣхучителю:
спаси Ванга!
Господи, помилуй...⁴¹

Третият път:

на подарената ми от Всевишния
стотина земни обиколки лента.

(К. Павлов. Бог обича своя секретар. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995. с. 87.)

Много може да се говори и за това стихотворение на Константин Павлов, понеже поезията се състои от редки думи - като атоми в междузвездно пространство - и между тях дълги светлинни години паузи и мълчания.

⁴⁰ К. Павлов. Спасение. С., 1995, с. 7.

⁴¹ Тък там, към края (страницата и близките до нея не са номерирани).

Господи, Сврѣхучителю:
спаси...
Господи, помилуй...⁴²

Молитвата се скѣсява, сякаш заглѣхва. Третият път дори името на Ванга липсва. Може би фактът да е, че Ванга е починала. Ала навярно възможно е (и по-същностно е) да се прочете последното тристишие така:

Господи, Сврѣхучителю:
спаси... ме!
Господи, помилуй...

Между поета и прорицателката сходството е голямо. Молейки се за нея, поетът се моли за себе си (и обратното).

Поетът е избраният и с това призваният, **комуто** съдбата се диктува. Това ще рече едновременно: съдбата диктува себе си на поета и той я записва; поради това съдбата на поета е продиктувана, предопределена. С това той е посредник между съдбата, боговете и хората.

Сега ще узнаем, кога е времето на чудото, времето на нещата, които плачат. Това е времето на настоящето като минало, чрез което се открива бъдещето. Времето на настоящето като минало е времето на неговото чувство. Също това време, когато открива бъдещето, е времето на предчувствието, времето на сбѣдващата се съдба. (Съдбата сама не е зла или добра, а човек се противи или я приема. И тъй всяка обикнатата съдба е добра!)

Може би възниква възражение.

⁴² Пак там, пак така - по-нататък.

Как така времето на настоящето като минало да е времето на неговото чувство!?

Ще му отвърне разяснение.

Болката и Скръбта винаги идват малко по-късно от едно събитие. Болката и Скръбта са винаги спомен за това събитие. Докато събитието е, Болката и Скръбта ги няма. Като събитието е отишло в миналото, идват Болката и Скръбта. Те също така разказват на изпитвания ги неговата съдба: болезнена и скръбна. Така те са и предчувствие.

Поетът не изживява случилото му се нему. А чрез събитието, случило се нему, той изживява някаква наша съдба. Така случващото се на поета е предзнаменование, чийто смисъл (за хората) бъдещето му диктува. И той го записва, за да се знае.

ПЛАЧАТ НЕЩАТА

...

Ще дойдат Те -
Причината и Основанието -
ще се появят.

...

И двойна Скръб,
и двойна Болка
ще поразят душата на Нещата -

...

И ще заплачат пак Нещата.

Какво е преживял за нас поетът, каква е нашата съдба, когато "Плачат нещата"?

-7-

"ВЕЛИКОТО СБОГУВАНЕ"

Ето, дойде времето!...

Точно сега
и точно тука -
хвърли лавровия венец във водата.
И медалите - също.
Титлите...
Дрехите...
Маските...
И резервния лозов лист.
Хайде -
изтанцувай последния си танц.
И скочи.
Гол.
Точно сега.
И точно тука,
където
потокът на Славата
ще се влее
в реката на Забравата.

Сбогом, Великий!...⁴³

Кой е този, когото поетът призовава? Това е онзи, когото назоват Великий. Какво е призован да стори Великият?

⁴³ К. Павлов. Великото сбогуване. - К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995, с. 18.

"Да скочи" "точно сега" и "точно тука", "където потокът на Славата ще се влее в реката на Забравата". Как трябва да "скочи" "Великият"? Той трябва да скочи "гол". А какво значи за поета "гол"? Без "титлите", "дрехите", "маските" "и резервния лозов лист". "И медалите - също." "Великият" трябва да хвърли "лавровия венец във водата".

Но преди да скочи, е необходимо да изтанцува последния си танц. Всичко това трябва да свърши "точно сега и точно тука", понеже:

"Ето, дойде времето!..."

Това е съдържанието на стихотворението.

I

Стихотворение е преплитане в дъга на неговите смисли. Ако наблюдаваме искренето на дъга, запленението идва от присъствието на цветовете един до друг, при което те многозначително си помагат.

Така, също, смислите на стихотворението си помагат - дъгоискрейки един до друг, - за да стане то тъкмо стихотворение.

В науката дъгоискренето е забранено с надписа, че "третото е изключено". Това ще рече, че тя признава онова, което има един смисъл. И по този път е постигнала множество облекчения и подобрения за хората.

Самите хора обаче, ползвайки облекченията и подобренията, не намират красота в тях, а я намират в безполезната игра на дъгата от смисли и преживяния, сред които освен всяко стихотворение е и любовта.

Прочее, мисленето на едно стихотворение според неговата природа, ще рече да се възсъздаде подканяща част от дъгата на неговите смисли.

Подканяща за какво?

Подканяща да се прочете отново стихотворението и чрез него да се запомни неназовимата дума за вида дъга, която то е.

II

Кой е великият? Самият автор, поетът се обръща с подкана или заповед към себе си. Той е постигнал постижимото и оттук нататък следва безславния склон на упадъка. Мъжество ли е това бавно спускане в немоцта и ужаса на живата смърт? Ще посмее ли поетът да обърне гръб на своя отминал връх и да види предстоящото безсилие пред обидите в отстъпленията си? Или ще го съзерцава, слизайки по склона назад, дал гръб на отзвучаващото бъдеще?

Пладнето е онова

Точно сега.
И точно тука,
където
потокът на Славата
ще се влее
в реката на Забравата.

Пладнето е време за човека и място по небосвода, където слънцето е точно над човека. Точно там потокът на Изгрева се влива в реката на Залеза. Това е звездният миг на човека, защото една звезда - най-непоносимата, Слънцето - стои тъкмо над него и за него. Преди това очакването е било радостно, защото е насочено към пладнето, а след това ще бъде тъжно, защото вече вижда залеза и нощта.

Човек по небосвода на своята съдба изживява явяването си и изчезването. В явяването има радост, но пък в изчезването има мъдрост. В това да се задържи пладнето - освен че е непосилно - няма мъдрост, но вече не може да има и радост.

Тези "точно тук" и "точно сега" на поета вече не са неговото пладне, което знае, че не ще успее да задържи, а са горестта на очакването за изсивяване. Той ще предпочете да изтанцува последния си танц и да скочи, и да полети - макар и още за няколко секунди - от висините към земята. Цената или щедростта на този полет ще бъде бързата нощ, изпреварила залеза и Забравата.

Точно тук и точно сега. Какво на това място и в това преживяване ще рече думата "точно". Тя значи, че поетът няма да скочи, а преживява скачането и ще преживее сблъсъка със земята:

Сбогом, Великий!

Надвесен над пропастта, поетът е наблюдавал сякаш раздвоен и отстриани, последния танц, последния полет, шеметът му и жестокостта му. И накрая сгърченото тяло на земята. Как назовава това сгърчено тяло? Великий! Това не може да бъде друго освен сарказъм.

А какво ще направи след това останалият надвесен над пропастта поет? Ще поеме бавното слизание по житейския склон. Ще замени радостта с мъдрост.

При този наблюдаван отстриани танц останаха захвърлени:

... лавровия венец във водата.

И медалите - също.

Титлите...
Дрехите...
Маските...
И резервния лозов лист.

Значи по склона на мъдростта поетът ще се спуска вече без тях. Те са непотребно безмълвни покрай сгърченото тяло на Великия. Те са били неговите одеяния, от които се е разсъблякъл едно подир друго преди последния танц. Последният танц се танцува гол, тоест ти, ти самият.

- Кой си ти самият, поете? - се е попитал поетът. Без славата, наградите, без почестите и дори без ежедневието. Без маските - одеждите на душата; и без последното, резервното извинение пред себе си. Крещящо от болка при досега с въздуха бледно и размито тяло, годно за един единствен танц.

Но пък какъв танц!

Какъв танц? Или поради какво такъв танц? Поради свободата от защитата на одеждите. Тази свобода е с цената на последното... Значи самата тя мамещ и еднократно възможният шемет на полета и сблъсъка със земята.

- Ти самият, поете - си е отговорил поетът - си тази краткотрайна, крещяща от болка свобода на умиращото цял живот в нас съкровено, от която живеем и сме.

Три думи авторът на стихотворението е решил да постави с главна буква по свое усмотрение. Те и трите се отнасят до времето. Това са Славата, Забравата и Времето, обръщението Великий.

Славата е онова време, когато известието за някого като негова известност се разпростира все по-надалече сред другите хора. Забравата е нещо, което може да се случи само след слава. Известието за някого спира да се разпространява и

започва - обратно - вече осъщественото разпространение да намалява.

Казваме за някого, че е прославен. При това дори мислим, че някои хора имат слава, а други - не. Всъщност слава има всеки човек. Неговата слава достига - още преди да се роди - до майка му, баща му и най-близките. Докато е малък, с неговата прослава се занимават роднините, когато порасне, сам започва да се грижи за прославата си. С прославата на някого неговата същност се разпростира и ползва други. Като отплата получава удоволствието от дълбоко вградената в човека емоция от признанието.

Също така всеки човек има своя лавров венец, медали, титли, дрехи, маски и разбира се, "резервен лозов лист". Всички те са нужни или следват в съвместното му житие с другите хора.

Въпреки това всеки човек е Великий, доколкото славата принадлежи на човешкостта. Да бъде велик не е количествено измерение на славата, а характеристика на неотменимото качество на човека да има слава. Пространствените и дори количествено времевите размери на една слава не определят нейното качество да бъде слава.

Затова макар и останал "гол", без "лавровия венец", "медалите", "дрехите", "титлите", "маските" и дори без "резервния лозов лист", "изтанцувал последния си танц", славата на този човек, изпълнилия вече този обряд на посвещението в мъдростта, остава.

Ние досега мислехме, че долу на земята след като е скочил, онова сгърчено и безжизнено тяло, онзи "Великий" е двойник на поета. Но вече забелязваме, че е било само последният външен пласт на човека, още по-интимен, потаен и затова по-неизвестен дори и от "резервния лозов лист". Поетът е съблякъл всичко - сякаш и последното резервното

извинение пред себе си, - изтанцувал е и последния си танц тъкмо за да може да достигне до най-интимната одежда, да я съблече и изостави и нея безмълвно непотребна:

Сбогом, Великий!

Било е това самопознанието на поета. Поетът, сбогувал се с величието си, вече е философ. Човекът, сбогувал се с присъщата си слава, вече е философ. Тъкмо философът е неуязвим за забравата. Заблудени от нашите ежедневни мерки мислим, че славата на Сократ и Платон е много голяма и затова продължава до ден днешен. Напротив, те са философи, защото са се сбогували със славата и така са станали неуязвими за забравата.

Ето, дойде Времето!...

Тези думи са началото на стихотворението и са най-важните. Кое е това Време, което е дошло? Първоначално помислихме, че това е моментът, когато ще се изтанцува последният танц, ще се скочи и предотврати Забравата в немощта пред отминаването - Пладнето на Славата. Сега вече разбираме, че това е Времето на по-дълбоко самопознание, когато поетът - както и доколкото поетът винаги преживява същността в думи, заради другите хора, - както и всеки човек, може да стане философ.

Но дали в този толкова прост и наглед обикновен идиоматичен израз "дойде времето" няма скрито послание за същността тъкмо на това време, когато човек може да се самопознае като философ?

II

Ето, дойде Времето!...

В контекста на моя разказ за стихотворението на Константин Павлов, тъкмо тука - поради своята сила! - тези думи изведнъж прозвучаха по новому. Дойде времето значи, уважаеми читатели, да ви открия нещо важно и може би дори съдбовно за стихотворението на Константин Павлов. Вие сте в недоверчиво очакване.

Но не ги ли е употребил по същия начин и авторът? Времето е дошло не само и не толкова за онзи, който видимо ще преживява скачането в много важен момент от хода на своето самопознание и когото аз нарекох поета, но и - и най-вече - за автора и за нас читателите да научим съдбовното.

Следващите стихове след думите

Ето, дойде Времето!...

са разкритие. Какво ще ни кажат в този случай те?

Точно сега
и точно тука -
хвърли лавровия венец във водата.
И медалите - също.
Титлите...
Дрехите...
Маските...
И резервния лозов лист.
Хайде -
изтанцувай последния си танц.
И скочи.

Гол.
Точно сега.
И точно тука,
където
потокът на Славата
ще се влее
в реката на Забравата.

Сбогом, Великий!...

Кой или какво е Великият? Досега в дъгата на тази дума ни се откриха следните цветове: поетът; всеки човек достигнал своето "пладне"; змийската кожа, която обвива философа. Казахме човекът винаги е велик и славен. Казвайки това обаче, имаме предвид някой конкретен човек. Същевременно "човекът" ще рече човекът изобщо или човечеството. Грандиозността на думата Великий, когато не е или не е само саркастично употребена, повече подхожда на човека изобщо, отколкото на всеки всекидневен човек, а на последния както и доколкото чрез това е човек изобщо.

Велики са начинанията и постиженията на човека по земната планета. И се умножават все по-бързо. Независимо от това - или дори по-скоро тъкмо затова - човекът изобщо, един Великий, не смята, че е смъртен, че той е имал своя Изгрев, достигнал е или в момента се намира, или пък предстои неговото Пладне, а разбира се Залезът и Нощта.

Възникват множество въпроси, които философията все още пропуска да постави. Минало е или предстои Пладнето на човечеството? Готово ли е то да живее след като го преваля или ще предпочете да изтанцува своя последен танц и да скочи? Какво и кому ще завещае? Какво просто ще

остави след себе си? Какво в човека изобщо зависи от разликата между изгрев и залез?

Ето, дойде Времето!...

Така, както за всеки човек идва Времето на големите въпроси, поради краткостта на човешкия живот, така го има момента и за човека изобщо.

Ще споменат някои, защо това черногледство? Философите и поетите - казва Хайдегер - избързват пред другите и съглеждат надалеч. Така те подготвят. Онова, за което подготвят, е съдбата. Съдбата е нещо, което ще случи, неизбежно е. Виждайки своята съдба, човек може да избира пътя: да я отлага; да я ускорява; да ѝ обърне гръб, вторачен в безсилен опит да задържи своето пладнe, да се обезсърчи, да запълва времето си в търсене начини да я избегне. Също така може да се сбогува със своята змийска кожа - най-вътрешната външност, наричана Великий, Безсмъртний.

Такова човечество ще е преродено, мъдро и като своите философи - неуязвимо за забравата.

Времето за това "Велико сбогуване" още не е дошло.

Хората са заплениени от сипещите се играчки. В сипенето им обаче има нещо гротескно и може би дори зловещо. Прекалено бързо от небето падат лаврови венци, медали, титли, дрехи, маски и дори като дъжд от конфети - "резервни лозови листа". Времето на изобилието от падащи играчки, на нашето заплениение от тях, но вече и пресита, са тъкмо тези, нашите години, които Херман Хесе още през 1943 г. прозря като игра ("на стъклен перли"), години, последвали "епохата на вестникарските притурки".

Макар и накичени, хората се споглеждат. Дори лавровите венци - като всичко паднало от небето - са

обезценени. Някои се опитват да изтърчат своето търчане, за да уловят първи падащия лавров венец и потта да изпреварят другите също така търчащи. В това има някаква заслуга, но едва ли за лавров венец.

По-оиеправданите откъм играчки (например българите) гледат със завист пъчешите се и ограждащите се и напират да се разположат по-удобно за небесния улов.

Но какво ще стане, когато и ако изсипващият се дъжд от падащи дрехи, титли, медали, маски и "резервни лозови листа" престане?

Тогава ще е дошло времето на "Великото сбогуване".

Веднага след заглавието "Великото сбогуване", авторът казва думите:

Ето, дойде Времето!...

Следователно Времето, което има предвид, е тъкмо времето на "Великото сбогуване".

Какво трябва тогава да направят хората, съветва стихотворението на Константин Павлов.

... хвърли лавровия венец във водата.

И медалите - също.

Титлите...

Дрехите...

Маските...

И резервния лозов лист.

Ала какво ще правиш тогава, човече по тази земя? За какво ще живееш? Щом няма да е за лавровите венци, медалите, титлите, дрехите, маските...? За какво?

Въпросите на философите и поетите не бива да се смесват с въпросите на политиците. Въпросите на политиците се отнасят до историческата секунда, а въпросите на философите и поетите - до неопределимото като хронология бъдеще и едва чрез това към смисъла на настоящето. Политиците си имат своите секундно-настоящи задачи, но поетите си имат пък своите секундно-НЕНастоящи задачи. Кой ще предпочетем, ако сме разбрали, че не бива да ги смесваме, зависи от това дали предпочитаме секундното-настоящото или секундно-ненастоящото.

Казват, че успехът и възходът уеднаквява хората. В нещастieto, трудностите и упадъка всеки е индивидуален. Тъкмо тогава може да научи кой е той, да се самопознае.

В годините на прогрес човечеството не може да открие своята същност. Вековете и хилядолетията на спускането по склона, ще бъдат на самопознание.

Ето, дойде Времето!...

Но дали в този толкова прост и наглед обикновен идиоматичен израз "дойде времето" няма скрито послание за същността тъкмо на това време, когато човечеството може да се самопознае като философ?

III

В дъгата на стихотворението "Великото сбогуване" се откриха два главни цвята, точно както във видимата дъга има жълто-червено и синьо-зелено. Тези два цвята на стихотворението се различават и допират според отговора на въпроса: кой е великият? Или всеки човек в даден момент от жизнения си път; или човекът изобщо и неговата история.

Времето сродява жизнения път и историята и чрез това сродяване разкрива своята същност. Неговата същност е в идиома: ето, дойде времето. Времето присъства като идване на бъдещето и като отиване на миналото. Между отиването и идването е присъствието, при което присъствието на присъствието ни се открива винаги като едно "ето".

Онова, което може да слее синьозеленото на единия смисъл със златисто-червеното на другия в единната дъга на стихотворението е Времето, чиято същност е разкрита с началния стих:

Ето, дойде Времето!...

Онзи Великий от последния стих е, който е искал да му се съпротивлява. Приемането на съдбата е разбиране същността на Времето.

Освен човека (или дори човека изобщо) всяко нещо остава според приемането на времето; това ще рече дъгоцветно: според своето приемане на времето, при което времето го приема.

Приемането на времето е проглеждане за даровете, с които дарява смъртността и крайността.

Един велик философ - Кант - разкри човешкото познание като такъв дар, дарен от пространствената крайност.

Друг велик философ - Хайдегер - разкри човешката съдба като такъв дар, дарен от времевата смъртност.

На стремежа към вечност и безкрайност на Великия, на стремежа му към Богоравенство, Времето само тъжно да поклаща глава като на детинщина...

-8-

“КОЕТО ОСТАВА, ДАРЯВАТ ПОЕТИТЕ”

Хьолдерлин наистина се оказва поет на бъдното.

За разлика от именитите си съвременници и негови познати Шелинг, Хегел и Гьоте приживе той не получава наистина никакво признание. Смятат тогава поезията му за суха, умозрителна и изкуствена, един от незначителните поети в сянката на Шилер.

Роден е на 20 март 1770 година в швабското селище Лауфен, на река Некар. От 1788 до 1793 година учи в Духовната академия в Тьубинген. Там са му състуденти Шелинг и Хегел.

След това се отказва от попрището на свещеник и преживява като домашен учител. Странстванията му го отвеждат в Йена, Ваймар, Франкфурт на Майн, Касел, Хамбург, Щутгарт, а после в Швейцария и Франция. Последното пътешествие до Франция, в спомен от което е и стихотворението "Възпоменание", се оказва фатално. "Аполон ме удари", ще напише той по-късно - в период на ремисия - в писмо до свой приятел по повод на злополучното пътуване до Южната страна, където "небесният огън почти ще го изгори".

В периода между 1802 и 1806 година се редуват пристъпи и подобрения, докато накрая окончателно "не издържа прекалената близост на божественото". Цели 37 години, до 7 юни 1843 година, той прекарва в лудостта, за която - както и за смъртта - ние, отсамните не знаем почти

нищо. И тогава продължава да пише стихотворения. Например прочутият стих "Пълен със заслуги, ала все пак поетично живее/ човекът на тази земя" е от това време. Ще подписва творбите с името Скарданели и ще им поставя дати, когато още не е бил роден.

Преди това вече е написал един философски роман "Хиперион"⁴⁴, една трагедия "Смъртта на Емпедокъл"⁴⁵ и значителен брой стихотворения⁴⁶, върху които работи упорито и от които днес са известни множество варианти; също така има преводи на древногръцки творби. Пълното критическо издание на произведения му излиза едва в началото на ХХ в., благодарение на усилията на Норберт фон Хелинград. Още оттогава Хьолдерлин, неговата съдба и поезия, се превръщат в обект на нестихнал и досега интерес. Изключено е да се изброят всички факти, които свидетелствуват за това. Бива смятан за предтеча на модерната поезия на двадесети век. Нацистският режим го приема за един от исконно немските поети и го превръща в част от официалната пропаганда. Няма друг поет, на когото да са посветени собствено философски изследвания от най-значими философи на нашето време. Може би е достатъчно да се споменат имената освен на Хайдегер и тези на Касирер и Адорно.

Философските възгледи на самия Хьолдерин се съдържат и в романа му "Хиперион", и неявно в поетичните му творби. Ако поезията му получава реабилитация, макар и едва в ХХ век, то философското му мислене все още бива изцяло

44 Ф. Хьолдерлин. Хиперион (прев. И. Милев). С., 2005.

45 Ф. Хьолдерлин. Смъртта на Емпедокъл (прев. С. Манолова). С., 1938.

46 Стихосбирки, съставени и преведени на български: Лирика (прев. А. Далчев и Ч. Шишманов). С. 1966. Фридрих Хьолдерлин (прев. Г. Мицков). С., 1995. Божествен огън (прев. К. Станишев). С., 2000.

пренебрегвано. Ала вземем ли предвид, че влиянието на Хьолдерлин върху Хайдегер е може би не по-малко, отколкото това на Хусерл, то навярно Хьолдерлин ще застане пред нас в истинския си образ сред предтечите не само на съвременната поезия, но и на съвременната философия.

Времето, отделено за изучаване възгледите на Хьолдерлин, не е загубено време или такова, посветено на крайно специализирана задача. С Хьолдерлин ние сме много по-близо до днешните насоки на развитие на философията, отколкото с представителите на немската класическа философия, сред които са Хегел и Шелинг.

Хьолдерлин смята самото поетично в качеството на митично, а последното разглежда като аспект на реалността, систематично отстраняван в Новото време. Поетът трябва да учи хората да виждат тази реалност. Нейната същност е различаващото се самò в себе си единно. Той го характеризира като "не същото и не различно". Под това разбира особена структура, която присъства във всяко нещо и която е достъпна единствено за поетично-митичния опит. Предметът на поезията като срещустоящото е просто набор: долина, лозя на хълма, река, град, острови, смокиня, мелница и прочие. Различаващото се обаче самò в себе си единно ще бъде всичко това заедно, всичко в неговата поетична истина, в неговата цялост. Тъкмо това е природата, на която служат поетите, тя е по-старата от боговете и дори от времето. По-късно Хьолдерлин ще замени в своите стихове думата "природа" със "свещеното". Опитът на поета се отнася към божественото чрез различаващото се самò в себе си единно. Връзката между природата и човека е божествената и свещената. Извън нея нито човекът, нито природата съществуват истински. Божественото е в средината между безразличната,

безпределната и непостижима природа, от една страна, и въвеждащата порядък човешка дейност. Химните и елегииите на Хьолдерлин често известяват загубата на поетично-митичната реалност. Нашето време е време на "двойна оскъдност" - времето на "вече-не"-то на отишлите си богове и "още-не"-то на идващите. Той често се обръща към Древна Гърция. За него тя е място, в което боговете и хората са живеели заедно и от което можем да разберем същността на нашето време.

В някои стихотворения (например "Ahnenbild" или "Andenken") подсказва свой определен възглед за времето. Ако паметта за миналото принадлежи към осъзнаването на себе си като настояще, то тази памет изразява и реалността на настоящето, сбъдващото се настояще според предчувствието на миналото⁴⁷. Идеалното (паметта) и материалното (реалността на настоящето) се сливат. Идеалното сякаш представлява особена връзка, коренно различна от връзките между материалните предмети - връзка, която поглъща индивидуалното аз. Тази връзка е все едно субстанцията на времето, или на историята. Тя съединява като съдба пътя на поета, сбъдването му в попрището на неговото призвание. По самата си същност историята или житейският път ще имат такава идеална субстанция, достъпна единствено за поетично-митичния опит. За тях тъкмо той може да бъде "обективният", доколкото субектът не е да отсъства, а е разтворен в сбъдването на съдбовното (следователно не както при Хегел - в собственото си сбъдване).

47 (От една страна, подобен възглед е родствен на Хайдегеровия от "Битие и време". От друга страна, тук той е историзиран и онтологизиран по начин, специфичен за по-късния Хайдегер.)

В Новото време се е спуснала "нощта"⁴⁸. Само благодарение на паметта в Нощта присъства "радостта". За Хьолдерлин радостта е "близостта на боговете", следователно епифанията. Поради тази близост, която трябва да остане за поета "най-далечната", за да не изгори с "небесния огън", Нощта е свещената. Но не само боговете са нужни на хората, но и хората - на боговете. Едните и другите се стремят едни към други. На "празник" това стремление е "сватбата", от която се раждат поетите, следващи да узнаят в предчувствие съдбата, владееща над боговете и над хората. За това боговете се нуждаят от хората.

Така историята за Хьолдерлин ще се окаже преди всичко "история на хората и на боговете". Важното в нея ще бъде преди всичко тяхното взаимоотносяне⁴⁹.

От тази си гледна точка Хьолдерлин обособява три епохи, последвали залеза на мита: християнството на Късната античност, християнското Средновековие и научното Просвещение на Новото време. В първата епоха човекът се оказва тесен съд за божествената близост, понеже: нещастие то е тежко, но още по-тежко е да се носи щастие то. Хората са препълнени от благодат, всеки ще е доволен и ще забрави небето, боговете ще се скрият в трансцендентното, а в настъпилата нощ като утешител ще се яви Христос.

Във втората епоха хората се опитали да се уверят в истината на Христовото послание, оприличавайки Христос на "хора или закони". Стремят се да го докажат или да го изразят с формула.

⁴⁸ Очевиден е паралелът между Хайдегеровата "критика" на нашата цивилизация и поетичното виждане на Хьолдерлин.

⁴⁹ При Хайдегер взаимоотносянето на скритото и нескритото ще бъде истината - ἀλήθεια, тя пък ще е същността на мисленето, а същността история, историята на битието ще бъде история на истината.

В третата епоха за човека вече е недостатъчно да подлага Бога на доказателство, да го оплита в догми. Той вече иска да заеме мястото на всички мислими богове. Настъпва времето, когато се смята, че може да се познае природата, превръщайки боговете, разбрани като природни сили, в "роби". Човекът вече не може да търпи великото, той се стреми към сигурност и от този си стремеж иска да стане владетел на света. Но същевременно с това, човекът незнайно за самия него, е загубил напълно - и даже не подозира - способността си да основава.

Животът в Нощта е тъмен. Но в митичен смисъл за поета идеалното пътешествие в Древна Гърция е толкова реална действителност, както и Нашето време, заедно с идеалното предчувствие за идващия "празник", когато хората и боговете отново ще се съединят.

Ако внимателно преценим казаното, може да ни изненада това, че концепцията на Просвещението за прогреса и Хьолдерлиновото поетично-митично виждане са всъщност два противоречащи си възгледа от една и съща гледна точка. За Просвещението движението от *Mýthos*-а към *Lógos*-а е необратимо (все едно това е неговият мит), докато за Хьолдерлин е обратимо (все едно това е неговата "рационалност") и, съответно и противоположно, желаното ще е необратимостта или обратимостта⁵⁰.

* * *

Как се съотнасят крайното и безкрайното?

Науката - според модела на точните науки за природата, който я овладява от XVII-то столетие - дава

⁵⁰ Всичко това е в пряко отношение и с възгледите на Хайдегер за мисленето като единство на *mýthos*-а и *lógos*-а.

следния отговор: в повторението и закона ("идеалният тип" на който е логически необходим и с математическа форма). Краен брой опити се обобщава чрез повторение (индукция) във формата на закон, валиден за всеки следващ опит от същия род. Така единството на крайното и безкрайното се мисли в крайно-безкрайната форма на закона в качеството на негово неограничено повтаряне и от това в качеството на неговата правилност. Така безкрайното може да се предсказва и управлява, впрегнато като Новоевропейската техника. Ползата от тази техника, вездесъща за нашето житие-битие, легитимира - за неизкушените във философията смъртно, мъгляво и безвъпросно - *тъкмо такова* съотнасяне на крайното и безкрайното не като отделност на нашата епоха и европейска култура, а като понятие за истината във всеки възможен свят. Прокрустовото ложе на истината, в европейския *дом* на битието разбирана в най-добрия случай като правилност на крайното спрямо безкрайното, изисква от науките за духа "духовни" закони, в частност от историята - исторически "закони".

Ала по своята материя, т.е. по своята годност да бъде история, последната признава за историческо онова, което е неповторимо⁵¹ и чрез това още от своето определение отхвърля образеца, зает от точните природни науки, за съотнасяне на крайно и безкрайно. Ако се примирим и дори възвеличим като особено достойнство липсата на съотнасяне на крайно и безкрайно в нейната област, историята се превръща във вместилище на хронологично подредените исторически факти. Колекционирайки по този начин, тя е

⁵¹ Ако имахме някакъв брой "френски революции", щяхме да можем да изведем строгия закон, на който те се подчиняват, но от това те щяха да престанат да бъдат исторически събития, доколкото едно събитие е историческо, когато е неповторимо.

"позитивна" наука и разбира своята посредственост като трезвост. Така всъщност обаче, и зад нейния гръб ще владее превръщането на времето в едно почти стандартно класификационно пространство на хронологията. Между хронологично и географски близките неща ще се търсят "близости", в които едни историци ще откриват подобие на закони, а спорът дали съществуват "такива закони" между тях и другите им колеги, няма да е същностен. Мястото на Хайдегеровата концепция за историята, разграничена от историографията, е *незабележимо* далече от възможността за такива спорове.

За Хайдегер същинското място, където съжителствуват крайното и безкрайното, е Времето, а човекът е онзи, комуто тази близост на крайното и безкрайното е дадена, дарена като ùмане - имàне. За да го има това имàне (ùмане), човекът и човека не го има в качеството на субект, и оттук изразът "субектът на историята" е хула...

Мястото на Времето е Време-пространство [Zeit-raum], т.е. периодът [Zeitraum] на Времето, което е известно време [Weile], дните на тържеството [Tage des Feiern], празниците [Feiertage], когато е сватбата на хората и боговете и от тази сватба се ражда полубогът, поетът⁵², който може да се отнесе към крайното и безкрайното посредством своята междинност. Неговото призвание да стихотвори [dichten] отнапред [vorhinein] стихотвореното [das Gedichte] е стихотворението [das Gedicht]. Самото стихотворение "Възпоменание" ["Andenken"] мисли за, т.е. спомня си за [denkt an] онова известно време [Weile], когато нему му се е

⁵² И макар че Хайдегер никога не го казва: Мислещият, именуван от следващия да професионализира и техницизира език в опасност на Нашето време - Философът.

открило - като съдбовно предчувствие - призиванието му да стихотвори Стихотворението, което сега (?) е пред и преди вас, придружено от Хайдегеровото тълкувание.

В "Хьолдерлин и същността на поезията" Хайдегер казва, че Хьолдерлин е предпочетен от него, понеже - за разлика от други, може и по-даровити поети - стихотвори същността на поезията, т.е. стихотворението. По същия начин можем да предложим, че "Възпоменание" си спомня *самия спомен* в качеството му на предчувствие за бъдещето, т.е на призивание или съдба. Тук "*самия спомен*" няма да рече единствено Хьолдерлиновия спомен за неговото призивание, още по-малко - и дори съвсем не - спомен за хронологичния момент, когато му се е открила личната съдба. Към *самия спомен* по-скоро ни насочва Хусерловият тезис "Към самите предмети". *Самият спомен* е времевият строеж, който е мисленето, мислещо само себе си не в качеството и не посредством рефлексия, а бивайки в себе си и от това в света по загадъчния начин на същото и едновременно друго ... другото... като същото такова [срв.: dasselbe и das Selbe]. Затова споменът [Andenken] е в-мисляне [An-denken] и мислене за [Denken an], т.е онова, което Хусерл от своята гледна точка е характеризирал в качеството на основна черта на философски описваното съзнание: интенционалността.

Ако следваме тази аналогия, "самият предмет" е "самият спомен", това ще рече, насъбраното [das Versamelte] между крайното и безкрайното - думата, словото, Λόγος-ът - вече може да бъде самото то. Преминаването на онтологично значимата линия между настояще и минало, след което предметът е самият той, има за свое условие междинността на поета между крайното и безкрайното, между хората и боговете. Така междинността на поета е едновременно онтологична и исторична в Хайдегеровия смисъл на история

[Geschichte]. Четворицата [Geviert, букв.: квадрат] на земя, небе, богове и хора, в чиято среда е, от една страна, съдбата [Geschick], а от друга - в далечна близост към нея, - поетът, по-скоро символизира и чрез това е тъкмо тази двойна междинност. В съдбата, която говори чрез словото, Λόγος-а, онтологията и историята [Geschichte] са едно и същото такова [das Selbe]. Съдбата е отнесена тъкмо към историята на битието (т.е. в някакъв смисъл към единството на онтология и история). По също такъв начин мисленето и битието са *едно и същото такова* (т.е. не както при Хегел *едно и също*) в това, което съдбата праща [Schickung des Geschicks] и това е участта [Schicksal], т.е. в крайна сметка *във* самата съдба.

Съдбата - както в гръцката митология - при Хайдегер и може би при Хьолдерлин е не само над хората, но и над боговете. Доколкото в стихотворенето поетът е отнесен тъкмо към и от съдбата, към и от единството на исторично и онтологично, то той е не само над хората (една добре известна позиция на немския романтизъм) но и над боговете. Нему е веома в качеството на поетично предчувствие самата съдба, при което той основава това, което остава. Хьолдерлиновото стихотворение "Възпоменание" завършва със стиха:

Това, което обаче остава, основават поетите.

Те са посочили мястото, където може да се гради човешки град, така че да остане. Така те основават съобразената със съдбата, т.е. с историята на битието, история и от това историята на битието и историята са едно и същото такова.

Следователно едно от главните питання, което одушевява този текст на Хайдегер, е въпросът за основаването. След основаването градежът на къщата, където могат да се

срещат хората и боговете, е вече, т.е. напълно, човешко дело - както Хайдегер цитира Хьолдерлин, дело на "дърводелците", а не на поетите. Последните са свършили своето с основаването. Ако си позволим да тълкуваме, започнатото човешко дело може да се развива чисто рационално (в онзи смисъл на рационално, който влага Декарт) - за работата на "дърводелците" боговете са непотребни и може би дори вредни. Но за да може да се развива започнатото човешко дело чисто рационално, трябва добре да е избрано мястото да се начене човешки градеж. То трябва да е открито, за да позволява растеж. Ала да се види историческата откритост, значи да се види съдбата. Тук незаменими са поетите. Затова те са тези, които основават тъкмо това, което остава. Те зоват безкрайното, за да видят бъдното.

Така разтълкувано, поетът е онзи, който основава. Поети са били Гърците, понеже - днес вече очевидно - са основали Европейската цивилизация на открито място, така че да има историческия и битийния простор за растеж. Поет - да предложим и провокиращ пример - е бил Нютон. Той основа физиката, а чрез това и цялото модерно знание. След Нютон, ние, "дърводелците" можем рационално да прилагаме трите му принципа и изчислението на безкрайно малките. Но самите принципи и самото изчисление също така са откраднати от боговете, както огъня. Или иначе казано: поетът чрез едното безкрайно - боговете - вижда другото безкрайно, бъдещето и при това те са едно и същото такова и там, т.е. от боговете и бъдното, взема, за да донесе на хората, и чрез това да основе идното.

Поетичното говорене и философското говорене са два върха на мисленето. За поетичното говорене трябва да се изпълни законът на родното ставане [Heimischwerden] - завръщането в родината [Heimkehr]. За гърците родното е било

"огънят на небесата". Напротив за немците родното е "яснотата на изложението". Законът на родното ставане изисква напускането на собственото. Поетите са като моряците. Реките текат от извора към морето, в което срещат истинското богатство. Така и немците трябва да напуснат своето родно, за да се изложат на почти изгарящия огън на южните небеса. Едва тогава могат да имат своето собствено, "яснотата на изложението", чрез което да се предпазят и да овладеят чуждото - "огъня на небесата". Това е завръщането в родното и на поета.

"Ставането на поета" напомня Хегелова триада. Но това е по-скоро подвеждащо, както изтъква и сам Хайдегер в бележка под линия. Законът на родното ставане, на ставането на поета, при което от извора се тръгва към чуждото, към "огъня на небесата", за да се завърне отново в собственото, в "яснотата на изложението", образува херменевтичен кръг.

В Хайдегеровата концепция за историята винаги има един главен херменевтичен кръг. Той се образува от Нашата епоха (или както е в случая от немците) към Древногръцката цивилизация, от която сме произлезли и който кръг пък обуславя същността на нашата цивилизацията. Доколкото съдбата сродява историята и историята на битието като едно и същото такова, то и същностната история [Geschichte] на нашата цивилизация се определя от, и е история на битието. Време-пространството [Zeit-raum, т.е. не просто периодът Zeitraum] в историята на битието се определя от разбирането за истината, т.е. в крайна сметка от разбирането за съотнасянето на крайно и безкрайно.

В нашата цивилизация истината се разбира като правилност. Крайното е истинно, когато съответства на друго крайно, което все едно сякаш е по-близо до безкрайното. Така при нас крайното е отнесено към безкрайното като развитие

във времето, като "прогрес". Ако времето на развитието и прогреса е секуларизираното есхатологично християнско време, то бихме могли да кажем, че за Хайдегер сякаш все едно самото християнско време е де-философизираното философско време, като последното произтича от Платоновия преврат в разбирането на истината. Самото християнско време е времето на Платоновата идея. Идеята, която сама е крайна, задава времето на своето безкрайно или крайно (есхатологично) приближаване или достигане, времето на развитието и прогреса, в това число и за човека - времето на неговото образование и възпитание, παιδεία-та.

Възбужда любопитството, защо в Европа се приема че философията, произлиза от религията (и т.е. че религията се развива във философия), докато за китайската философия естествен е по-скоро обратният възглед, т.е. че философията при определени обстоятелства може да приеме формата на религия. Сякаш от една "китайска" гледна точка възгледът за християнското време като дефилософизирано философско време, произлизащо от Платоновото учение за истината, не буди инстинктивна съпротива.

Платоновото учение за истината е събитие в историята на битието и оттук в същностната история на европейската цивилизация. То е интенцията на Новоевропейското му сбъждане, чиято може би главна съставка е Новоевропейската техника. Но Платоновото учение за истината същевременно е преврат в древногръцкото предсократично разбиране за истината като нескритост, ἀλήθεια. Истината - като начин на съотнасяне на крайното и безкрайното - при предсократиците съотнася скритото и нескритото. Затова истината е явяването, излизането в нескритост, излизането и идването на съществуващото, при което то сочи към своето битие. Самите битие и съществуващо

се отнасят като скрито и нескрито. Оттук съществуващото, отнесено към битието, е истинно.

Трудността за нас, Новоевропейците за възприемане на толкова проста и естествена концепция за истината като нескритост само показва колко дълбоко в нас е навлязло платоническото разбиране за истината като правилност.

От Хайдегеровият възглед към философия на историята е вплетена и следва и една съвсем различна гледна точка към историята на философията. Последната не достига връх и завършек в немската класическа философия и в нашето време. Днес е завършена само европейската метафизика, т.е. Платоновият клон на гръцката философия. Възраждането на философията трябва да се търси в покълването на предсократичната мисъл, в усвояването на разбирането за истината като нескритост. Гадамер, припознатият следовник на Хайдегер, казва недвусмислено, че Фрайбургският мъдрец може да бъде разбран като нов прорастък от древногръцкото мислене.

Нас такъв възглед ни шокира. Древногръцката философия винаги ни е изглеждала важна, но отдавна затворена страница от развитието и "прогреса" на философията. Не се замисляме, че самото развитие и прогрес са обусловени от философията, от възприетата концепция за истината, че са производни от нея. Ако истината е нескритост, развитието и "прогресът" просто са ирелевантни. Шокира ни и мащабът на хронологичната продължителност, на измененията, които са настъпили за това време. Но двадесет и пет века не са непременно много, нито малко от гледна точка на историята на битието. През тези двадесет и пет века просто е реализирана една от множеството възможности за съотнасяне на крайно и безкрайно под формата на конкретната концепция за истината като правилност. Шокира ни и

отсъствието на явни трудности, които да среща разбирането за истината като правилност, т.е. кое би могло да е призовало към живот Хайдегеровата радикалност (изначалност)?

Ала мислещите и поетите са отнесени към безкрайното, към идното. Мисленето се сбъдва бавно. То рие в самата тъма на битието, с което е *едно и същото* *такова*. Хайдегер казва, че неговите възгледи ще си пробият път след "триста" години. Разликата между поетите и мислещите, пише той, е че мислещите никога не са завръщат в родното подобно на поетите; те остават в неродното като в собствено. Хайдегер сякаш пребивава в онова бѣдно - което нас, обикновените смъртни, то не е призовало и от това не го съзираме и даже подозираме - като в свое собствено, макар и неродно.

Хайдегер разграничава мисленето и стихотворенето. Поетите трябва да познаят чуждото - огънят на небесата, - за да се върнат в собственото, родното, яснотата на изложението. При това те трябва да изпълнят закона на родното ставане. При извора, в родното те още не са в собственото. Те трябва да преминат през чуждото, през огъня на небесата, за да се сготвят плодовете. Чуждото, огънят на небесата, е миналото на Древна Гърция, собственото, яснотата на изложението, е настоящето на Нашето време. Преминаването от родното през миналото като чуждо и завръщането в настоящето вече като собствено - като цяло образува херменевтичен кръг. Тъкмо в този смисъл поетът стихотвори винаги в собственото, в своето време. Напротив мислещият остава в чуждото като в свое собствено. Ако поетът е моряк, който трѣгва на пътешествие, за да се завърне, то мислещият е пътешественик, който заминава, за да остане там, където отива. Той вече ще мисли родното като чуждо. При мислещият ще се образува друг тип херменевтичен кръг: от чуждото като родно, завръщайки се в родното като чуждо, за се върне отново в чуждото като

собствено. Така той поглежда родното отстрани и усвоява чуждото като родно. Ала Хайдегер почти не акцентира върху ставането на мислещия.

Да се види собствената цивилизация като *съотнесеност на крайното и безкрайното* посредством словото, както правят поетите, или да се види тя като само една *възможност за съотнасяне на крайно и безкрайно*, както правят мислещите - всичко това обуславя определена критичност към Новоевропейската цивилизация. И за Хьолдерлин, и за Хайдегер главното е, че "боговете" са си отишли, от една страна, а от друга, още не са дошли. Затова нашето време е време на "двойна оскъдност" - "Още не на идващите богове" и "Вече не отишлите си". Крайното е загубило своята съотнесеност към безкрайното и от това човекът вече не може да основава, а само да продължава вече наченатото от хората-полубогове, от поетите и мислещите. Едните богове *вече не* идват, а другите *още не* идват, затова вече няма сватби на богове и хора и съответно не се раждат полубогове.

Все пак във времето на "двойната оскъдност", когато трябва търпеливо да се чака, а не да се възкресява изкуствено отишлото си, или да се извиква преждевременно недоносеното и поради това още недошлото, божественото, безкрайното е дадено тъкмо чрез своята лишеност (στέρησις). На този Аристотелов термин липсва каквото и да е съответствие в нашата философия. Лишимото липсва все едно сякаш някому, а не просто отсъства. Лишеността е сила. Затова лишеността от богове е пак от безкрайното и в лишеността от безкрайно(то) все пак отново владее съдбата.

В това време, времето на "двойната оскъдност" λόγος-ът и μύθος-ът са се разделили и така осакатеното мислене се е отъждествило с едната си половина: с λόγος-а, преведен в мястото на нашето време от Хегел като Разум. Така и

мисленето днес ще бъде една двойна едностранчивост на λόγος-а - *веднъж-вече-не* на отишлия си μύθος, и *още-веднъж-не* на недошлия от бѣдното μύθος. Тъкмо затова "най-мислителското" [das Bedenklichste; също значи и: предизвикващото най-много опасения] в нашето време, ще бъде, че "ние още не мислим". На нас ни е дадено да мислим, преди всичко като се въздържаме от това, пребивавайки в съдбовната лишеност на цивилизацията. В това известно време [Weile] Книгата на Битието не може да се напише и най-мислителското (ала следователно и - предизвикващото най-много опасения) е във въздържането от опити за това, какъвто опит например е "Битие и време". Приблизително така може да се подскаже отношението на късния Хайдегер към неговата философска младост.

Може би главната определяща съставка на нашата цивилизация е техниката. Хайдегер я определя с чудноватия на пръв поглед термин *Gestell*, също и разчленено *Ge-stell*. Буквално той означава поставка, постамент. Сякаш нашата цивилизация е застинала в монументална поза върху постаментата на своята техника. Тя се е превърнала в паметник на самата себе си, издигната и разположена върху своята техника. Същевременно поставката е това, което обособява, т.е. подчертано превръща в нещо характерно. Това ще рече, че поради поставката, или постаментата на техниката, нашата цивилизация е именно такава - техническа, а не друга. Освен че поставката обособява, тя също така отделя от основата, от почвата, като сама се превръща в една лъжеоснова, лъжepochва, предполагайки се, че поставката в някакъв смисъл е по-добра основа, отколкото естествената, например че е по-здрава, по-твърда и прочие. Така вместо естествената основа на човешкото съществуване нашата цивилизация я е заменила с нещо само на пръв поглед по-здраво, по-устойчиво и от това

уж по-надеждно и по-сигурно. Тоест именно посредством техниката нашата цивилизация се предпазва от съдбата, от мислителската истина като съотнасяне на крайно и безкрайно, на нескрито и скрито, а също така и от самото безкрайно и скрито, следователно от боговете, необходими, за да владее съдбата

Но това предпазване от съдбата посредством постаментата на техниката е само привидно и ефимерно, то е щраусово. Не сме се предпазили ние от съдбата, от неведомото, откритото, несигурното и рискованото, а само сме заровили главата си в техниката, уж скрили се от него, така че да не знаем кога и ще настъпи, кога и как настъпва.

Това заравяне в техниката владее в откъсването на съвременната техника от Гръцкото τέχνη. При тях противопоставянето на направеното от човека и самопородилото се в природата изобщо не е съществувало, камо ли да е достигало днешните маниякални размери. И въпреки това нещо още повече - ние, днешните приемаме тази черта на Гръцката цивилизация за "неразвитост", т.е. тя непременно трябва да е искала да направи това, което ние, потомците сме направили, но не е можела.

Гръцкото τέχνη е произвеждане не като нашето производство, при което формата - обмислена от човека рационално, т.е. според неговите крайни възможности мислена от самото крайно и от това непомислена - се налага върху материята, която пък на свой ред не си я спомняме като "годност за..." (ὕλη), а *се блъскаме* в нея като в спънка и ограничение. За разлика от нашата техника, която се откъсва от материите, схванати изобщо, за да наложи рационалните човешки форми, противопоставени на света, Гръцкото τέχνη е било про-из-веждане и това ще рече пра-из-веждане. Τέχνη-то е извеждало скритото битие на предмета в нескритост с

неговото произвеждане, така в онтологичен план τέχνη-то ще е еднотипно с φύσις-а. Така в τέχνη-то все пак ще владее съдбата, а не само човешката рационалност. Следователно гръцкото ἐπιστήμη, за разлика от нашата наука, е била неразделно цяло с τέχνη-то и φρόνησις-а. Произвеждането е било мислене, а това в основата ще рече *стихотворене*. В наше време произведението на изкуството също така се е обезсмислило, както и произвеждането, доколкото и то се е откъснало от произвеждането, както и произвеждането от произведението на изкуството. Така както λόγος-ът се е откъснал от μύθος-а, превръщайки се в разум и разрушавайки мисленето, с което обаче и μύθος-ът се откъсва от λόγος-а, на свой ред оставайки нещо "неразвито" и дори не съвсем сериозно, някаква дрънкулка от детството на човечеството, най-много почитана, но пренебрегвана старина, така и гръцкото τέχνη се разпада за нас, днешните на две напълно обособени сфери - разрушава се както в нашата техника, така и в нашето изкуство.

Понякога се надсмиват над Хайдегеровото виждане на Вангоговите "Селски обувки", независимо коя редакция. При Хайдегер и може би в Древна Гърция хубостта [Schönheit] не е непременно красота. Хубавото е различно от красивото. Хубавото е изведеното в нескритост според неговата същност. "Селските обувки" са земни, *това е тяхното битие*, тъкмо *това е извел* художникът и *от това*, т.е. *от тяхната материя* в смисъла на ὕλη, те са хубави, без в никакъв случай да са красиви. Напротив нашата техника, поне тази, която влиза в съприкосновение с човека, е красива и удобна, ние имаме дори наука за това, промишлен дизайн, но от това техниката изобщо не може да стане хубава, понеже няма отношение към битието, доколкото да скрива битието от човека в своя лик,

обърнат към него, на пълна овладяност от човека и покорност на боговете пред него, е нейната същност.

Ала онова, което става на "обратната страна" на техниката за нас не просто е неведомо подобно на съдба, а е напълно неподозирано и не можещо да се подозре. Все едно техниката е приспивен повей за човека, може би дори зловец.

* * *

И все пак защо Хайдегер обръща такова внимание на Хьолдерлин, а например почти не споменава Шелинг? Много от възгледите на Хьолдерлин можем да открием и у Шелинг и не само у него. Има и буквални съвпадения.

Въпросът не е случаен, не е просто връзка, за да се започне да се говори - "за учена пълнота" - пък сега за Шелинг, а засяга същността на мисленето.

Следват съвсем бегли бележки относно някои възгледи на Шелинг.

Нека първо споменем Шелинговата "природа":. опирайки се на точните науки, той установява тенденцията към все по-голямо "одушевяване" на природата⁵³. За него пътят на съвременната наука убедително доказва, че тенденцията към "одушевяване" на природата не зависи от желанията на субекта. Самата природа притежава тенденцията да се идеализира (т.е. да идеализира себе си), да се "очовечава".

Затова ние не че познаваме природата, а само продължаваме тенденцията ѝ на съзнателно равнище. И по същия начин природата се самосъзерцава. В резултат "душата е същността на природата". Човекът не е противопоставеното на природата, а продължаваща част от нея. Оттук природата се

⁵³ Да направим съпоставка с Хьолдерлиновия "поет", който е "одушевител", за да усетим същностното различие.

превръща в субект и обект едновременно. Както при романтиците, тя се очовечава, одушевява и в крайна сметка, обожествява, тя е единственото достойно за преклонение. Природата е напълно свободна, самопроизволна, притежава безгранична творческа мощ. Тя е демиургът. Природата се отъждествява със самата дейност, с безкрайното самопораждане и самомайсторене, с вечното ставане.

В "Системата на трансценденталния идеализъм" се говори за "волята" и за "необходимостта", която се обективизира против волята на действащия. Тази необходимост действащият никога не може да осъществи според своето желание.

Ако в Шелинговата натурфилософия природата е това, което от самото себе си се превръща от обективно в субективно, то в неговата система на трансцендентален идеализъм субективното ще се превръща в обективно в произведението на изкуството. Оттук може би произлиза определен, но *неизявен*, възглед за онтологично и историческо време. От една страна, движението на обективно към субективно в природата, и от друга, насрещното движение на субективното в обективно чрез произведението на изкуството⁵⁴.

Изкуството е висшият момент, който завършва самосъзнанието. Краят на системата се слива с началото. Аз-ът от едната страна се издига на все по-високи степени на самосъзерцание, докато достигне пълнотата на самосъзерцанието в произведението на изкуството. С това същевременно разбираме, че още отначало философското

⁵⁴ Ако си позволим да направим паралел с Гадамеровата времева херменевтика, все едно сякаш субектът и обектът образуват херменевтичен кръг. Едната дъга на взаимното обуславяне е "природата", другата - "произведението на изкуството".

размишление е било естетическо съзерцание и така постепенно и предварително незнано за нас ние сме достигнали висшата степен - произведението на изкуството.

Свободата, под която се подразбират противоположните - съзнателната и несъзнателната - дейности, достига пълно завършване в произведението на изкуството. Противопоставеността на субективно и обективно изчезва.

Тази свобода, снемането на противоречието на обективно и субективно, е достъпно само за гения. Затова - защото постига разрешение чрез творчеството на противоречието между субективно и обективно, между съзнателна и несъзнателна дейност - геният е подобен на природата.

В "Световните епохи" се разглеждат трите епохи на божествения живот - миналото, настоящето и бъдещето. Това не са периоди от човешкото битие, а от божественото вечно битие, но *по аналогия* с развитието на човешкото. Миналото е периодът на съзряване в божествения разум на решението да се твори. Настоящото е развитието на света. Бъдещето - завършване на световната история и примиряването на бога с неговото творение.

За Шелинг, както и за Хьолдерлин, природата е сред основните теми; също така произведението на изкуството [Kunst], митът и неговата роля в мисленето и историята, времето и самата история. Може да добавим и сякаш един аналог на Хьолдерлиновия "поет" - "творецът-гений". Субектът и обектът както при Хьолдерлин и при Шелинг единят.

За да се насочим към това, защо разликата между възгледите на Хьолдерлин и Шелинг засяга същността на мисленето, помага съпоставянето на "поета" при единия и

"гения" при втория. Геният вижда природата или историята от себе си назад, т.е. като завършване в себе си, докато "поетът" ги вижда от себе си напред като предусет за съдбата, т.е. като предчуване от себе си на бъдещето. Затова "геният" на Шелинг ще завършва, а "поетът" на Хьолдерлин ще основава. Безкрайното или Абсолютът при Шелинг, както и при Хегел, ще се достигат в края и като крайна точка на време на развитие. Оттук отношението на крайно и безкрайно ще бъде отношение на постигане и непрекъснато недостигане, т.е. отношение на развитие на крайното към и във безкрайното.

Напротив, безкрайното при Хьолдерлин ще е дадено в началото, при основаването. Отношението на безкрайното и крайното ще бъде отношение на съсредоточаване и избликване⁵⁵.

Тъкмо този момент е решаващият. Може да се възрази, че Хайдегер само заменя финалистичната диалектика на достигане в края на Абсолюта с нейния негатив - една диалектика на произхода, т.е. на - биване в Абсолюта в началото. При това Хегеловият синтез и Хайдегеровата херменевтика ще са двата симетрични инструмента на диалектиката, съответно насочени към края и към началото.

Ала ако вземем предвид, че двата типа съотнасяне на крайното и безкрайното пораждаат коренно различни отнасяния в качеството на истината - от едната страна, истината като правилност или разумност, а от другата като нескритост, - то различаването ще се окаже изначално същностно. Предстоящото безкрайно, т.е. абсолютът в края, изисква тъкмо *воля* за достигането си. Битието тогава, винаги ще е предстоене и по същността си ще бъде воля за достигане на

⁵⁵ А при Хайдегер на нескритост, т.е. на преминаване на скритото в открито.

това - чрез предстоене⁵⁶ - съществуващо. Оттук въпросът за битието на съществуващото ще е решен тъкмо като предстоене, а съществуващото ще бъде предметността. Битието на съществуващото, след като ще е винаги предстоене, т.е. достигане на абсолюта *в края в крайна сметка* ще бъде воля. Виждането от себе си назад е именно в крайна сметка, т.е. не само в края, но и като сметка, като изчисление.

Предстоящото ще е тъкмо това, което трябва да се предвиди в смисъла на планиране и изчисляване. Тоест все едно в движението на крайното към безкрайното, крайното все по-добре ще планира и ще изчислява и само в този смисъл - от една Хайдегерова гледна точка осакатен до неузнаваемост и до безсмислие - ще се вижда предварително, т.е. ще се предвижда безкрайното.

Напротив имането на безкрайното в началото, при основаването няма да предполага, че истината трябва да се достигне като нещо предстоящо чрез воля и в качеството на правилност. Истината е в явеността, тя не изисква воля и усилие, тя е дар. Ние, хората просто сме сред истината, защото винаги сме от страната на явеността. Но навеки дарени с нея, сме забравили, че началото на явеността е от отнасянето на крайното и безкрайното.

Хайдегер, говорейки за Шелинг, се позовава на един не много известен пасаж относно волята като прабитие и го поставя в контекста на Ницше:

"За да узнаем, че и доколко Ницше мисли мъстта [Rache] и избавлението [Erlösung] от мъстта отнапред метафизично, т.е. от битието, което определя всичко съществуващо, трябва да обърнем внимание на това, в какъв същностен образ [Wesensprägung] се появява битието на

⁵⁶ Срв.: Gegenstand (нем.), предмет; букв. срещустоене или предстоене.

съществуващото в епохата на Новото време. Иманият предвид същностен образ на битието достига класическа форма в езика чрез няколко изречения, които Шелинг поставя през 1809 година в своите "Философски изследвания върху същността на човешката свобода и взаимопринадлежащите с това предмети". Следните три изречения изпъкват пред предшестващото в текста изрично с тире и чрез това са подчертани и специално в основополагащото им значение. Изреченията гласят:

"В последна и най-висша инстанция въобще няма никакво друго битие освен искането ([Wollen])⁵⁷. Искането е прабитие ([Ursein]) и за това единствено [а именно искането] всички предикати следват от едно и също [а именно от прабитието]: неоснованост [Grundlosigkeit], вечност, независимост от времето, самопотвърждение. Цялата философия се стреми само към това, да намери този най-висш израз" (WW. abt. I, Bd. VII, 350 Ende).

Шелинг намира предикатите, които мисленето на метафизиката от паметивека [von altersher] присъжда на битието според своя последен и най-висш и следователно завършен образ [Gestalt] в искането. Волята [Wille] на това искане тук обаче не се има предвид като способност [Vermögen] на човешката душа, а думата "искане" тук назовава битието на съществуващото като цяло. Всяко съществуващо и съществуващото като цяло има възможването [Vermögen; възможването] на своята същност във волята и чрез волята. Това ни звучи удивително; то остава също така удивително,

⁵⁷ В квадратни скоби [...] са изясняващи бележки на самия Мартин Хайдегер към цитирания от него пасаж от Шелинг, а в двойни скоби ([...]) са посочвани оригиналните немски думи и техни допълнителни значения на български при превода, направен от мен - В.П. Това се отнася само за цитирания от Хайдегер пасаж от Шелинг.

докато ни остане чужда същностната и проста мисъл на западната метафизика, т.е. докато ние не мислим мисълта, а винаги само съобщаваме за нея"⁵⁸.

* * *

Хайдегер не един път цитира Хьолдерлин, че стихотворенето е най-невинното и същевременно най-опасното занятие. Не е неуместно в контекста на Хайдегер същата тази мисъл да се перифразира за мисленето: мисленето е най-невинното и най-опасното занятие. Мисленето е опасно, защото е отнесено към безкрайното. Освен това е опасно, защото мисленето мисли истината.

Истината е основаването на историята.

Мислейки истината, мислим накъде.

⁵⁸ M. Heidegger. Was heisst Denken? Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984, S. 53-54.

Литература:

- Кант, И. Критика на чистия разум. С., 1992.
- Мерло-Понти М. Айнщайн и кризата на разума. - Философски алтернативи, 1995, 5.
- Павлов, К. Бог обича своя секретар. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995.
- Павлов, К. Великото сбогуване. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995.
- Павлов, К. Друг диктува. - В: К. Павлов. Агонийо сладка. С., 1991.
- Павлов, К. Липсва най-важното звено. - В: К. Павлов. Агонийо сладка. С., 1991.
- Павлов, К. Монолози на Орон П. - В: К. Павлов. Спасение. С., 1995.
- Павлов, К. Пиршество на пустословие. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995.
- Павлов, К. Плачат нещата. - В: К. Павлов. Репетиция за гала танц. С., 1995.
- Павлов, К. Слепият ви казва. - В: К. Павлов. Спасение. С., 1995.
- Павлов, К. Спасение. С., 1995,
- Радичков, Й. Акустичното гърне. - В: Й. Радичков. Акустичното гърне. С., 1996.
- Хьолдерлин, Ф. Божествен огън: лирика. С., 2000.
- Хьолдерлин, Ф. Истър. - Във: Ф. Хьолдерлин [Стихотворения]. С., 1995.
- Хьолдерлин, Ф. Лирика. С., 1966.
- Хьолдерлин, Ф. [Стихотворения]. С., 1995.
- Хьолдерлин, Ф. Хиперион. С., 2005.
- Хьолдерлин, Ф. Смъртта на Емпедокъл. С.1938.
- Heidegger, M. »Andenken«. - In: M. Heidegger. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt AM, 1971.
- Heidegger, M. Was heisst Denken? Tübingen, 1984.
- Heidegger, M. Zeichen. - In: M. Heidegger. Denkerfahrten. Frankfurt AM, 1983.

РЕЗЮМЕ

Книгата представлява опит не за философия на поезията, а за философия *чрез* поезията. Сила за това дава Хайдегер със своите изследвания на Хьолдерлин, Рилке и други велики немски поети, със самата същност и стил на своята философия, с озадачаващия си призив да мислим в епохата, в която "най-мислителското е, че ние още не мислим..."

Глава 1, *Мислене и стихотворене*, е посветена на работи на Хайдегер за Хьолдерлин. Поетичното мислене е мислене чрез езика. Както в стихотворението, в мисленето като стихотворене езикът мисли чрез римите и скрития произход на думите през и дори въпреки понятийните им наши осмисляния, или по-добре "фиксации" и в един Фройдов смисъл, призвани от една универсалистка идеологизация на настоящето да го видят като вечност... чрез неговото понятизиране, хипостазиране и ... метастазиране ... : несъмнено едно Деридово, макар нетаматизирано и даже неспоменато като такова, тълкуване.

Глава 2, *Философия на Моцартовия Реквием*, обсъжда въведеното може би от Пушкин предание за гения Моцарт и злосторния Салиери във философската му същност. Неказаното на този мит за тласкането на гения към смъртта и величието на вечността е едно предадено неказано, или мълчалив, мълчащ и премълчаван мит, за "живия-и-мъртъв-бог" - съвременно сказание-премълчание успяло да избие през огражденията на категоризирането едва толкова странно далече колкото в Шрьодингеровата "жива-и-мъртва-котка" в квантовата механика ...

Глава 3, *Акустично гърне*, макар и освободено от гнета на кавички, е по едноименната Радичкова преживелица, озаглавила и книга... : едно друго име на човека, в когото звучи самата вселена, нейното мълчание и безвремие. Чудните и неясни подвиквания от бъдещето къртят и отехтяват в човека - акустично гърне. Ако вселена и вечност по мярката му са времево идеологизиращите настоящето понятия от предната глава, то все пак онези, както и каквото и да са, звучат неразбираемо в него...

Глава 4, *Битие и предчувствие*, осмисля антиципиращата функция и стойност на предчувствието, изникваща от природата на неговото име, пред-чувствие. Знак и знамение... възможна ли е една семантика на знаменията, при която означаващото и означаемото са разделени във времето, принадлежат на различни времеви или битийни модуси. Знач/мение - знам-чение и знач-мение ... ?

Глава 5, *Въображение и предчувствие*, по кантиански извежда предчувствието от изначалната му връзка с битието, за да го тематизира в рамките на една отдавна философски осмисляна човешка способност - за въображение. Въображението е-във образа без да е образ, така както информацията е във формата без да е форма... Всичко ли си има образ, лик, ейдос, идея или има и такива неща, които се противят, измъкват се и даже че по принцип не приемат, камо ли да допуснат да си имат и те идея...

Глава 6, *"Плчат нещата"*, е философски анализ на едноименното стихотворение от Константин Павлов. Сложен е за да се види, че пък и открие съпротивата на нещата на нашите идеи, доловима чрез и с това съществено обособявайки поетичното мислене. Миналите в нелегалност неща са оставили - като мастилената течност, изхвърляна при опасност от октопод - роршаховите петна на своето отсъствие,

по които да отгатваме своите идеи, без да можем да заподозрем дори отсъствието на скрилите се ...

Глава 7, *"Великото сбогуване"*, е също така за едно и едноименно стихотворение от Константин Павлов. Човекът, оставил зад себе си мастилената тайна на своето отсъствие, сбогувал се със нея и чрез това със себе си като "Великий", е човекът и човечеството, достатъчно помъдрели за философия, човекът-поет, homo sophos ... човекът мъдрец отвъд човека разумен на квадрат не като свръхчовек ... а във себе си като поет ... според собствената същност.

Глава 8, *"Коего остава, даряват поетите"*, обсъжда работата на Хайдегер "Възпоменание", посветена на Хьолдерлиновия химн със същото име в неочакван поглед към историята като стихотворение и така е била, бидейки сега и в бъдеще една история на битието. Полагането, самото поставяне като битие, основата е основаването (на една история) и то е от поетите, които го даряват, и с това основават оставащото ... това е последният стих ...

И така книгата се затваря в един собствен кръг на самотълкуване, отнасяйки края към началото: поетичното мислене е историческото, мисленето като стихотворение и с това само възсъщност кокетно затваряне(,) в лоното си повелява интерпретацията на читателя...

ABSTRACT

The book represents an attempted philosophy not of poetry, but *by* poetry. Heidegger has given the necessary stimulus by his research of Hölderlin, Rilke and other great German poets, by the essence itself and style of his philosophy, by his puzzling call for us to think in the epoch when “the most intellectual is the fact that we do not think yet...”

Chapter 1, *Thinking and Writing in Verse*, is devoted to Heidegger’s papers on Hölderlin. Poetic thinking is thinking by language. Language thinks by rhymes and by hidden origin of words as well as a poem thinks or as thinking is the writing in verse. Poetic thinking does not use notions, nor their comprehension, which we may call even fixations in a Freudian sense. The present moment is ideologized as eternity by notion. There is a Derridian protest against a conceptualizing, a hypostasis, and even a metastasis of present as eternity.

Chapter 2, *Philosophy of Mozart’s Requiem*, discusses the perhaps introduced by Pushkin story about Mozart⁵⁹, the genius and Salieri, the malefactor as a story in its philosophical essence. What this myth about the push of genius to death and to the grandeur of eternity does not say of, this is about “the live-and-dead-God”.

Chapter 3, **Acoustic Pot**, is a philosophical analysis of Radichkov’s novelette of the same name. “Acoustic Pot” is another name of human being, in whom the universe itself sounds as well as its silence and eternity out of time. Wonderful and vague whispers from the future echo and reverberate in the human being, an Acoustic

⁵⁹ I mean Pushkin’s short dramatic dialogue “Mozart and Salieri”, conceived in 1826, only one year after Salieri’s death, when the rumors of his confession were still in the air, and completed in 1830. In the Pushkin play (later set by Rimsky-Korsakov as an opera), Salieri poisons Mozart both because Mozart’s superior gifts have made Salieri’s lifelong devotion to music meaningless and because Mozart has introduced Salieri’s soul to the bitterness of envy.

Pot. Those sounds of the universe and eternity ring unintelligibly, incomprehensibly, strangely, oddly, obscurely...

Chapter 4, *Being and Presentiment*, comprehends the anticipatory function and value of presentiment arising from the name itself of presentiment ... pre-sentiment... Sign and omen ... Is the semantics of omen instead of sign possible? Can signifier and significant be separated by an interval in time? Can they belong to the different modi of time: future, past...? Meaning and omen ...

Chapter 5, *Imagination and Presentiment*, connects presentiment and the ability of imagination. Imagination is in an image without being image. Do all things possess their proper image, idea? Does anything exist without being an image?

Chapter 6, *"The Things Cry"* is a philosophical analysis of Konstantin Pavlov's poem of the same name: as if the things "resist" to our ideas. This resistance is visible by poetic thinking. The things have remained only their absence after them... But we, human beings do not suspect their absence because we have deceived ourselves by our ideas, which we think rather as the things themselves than being instead of them...

Chapter 7, *"The Great Farewell"* considers the poem of the same name by one of the famous Bulgarian poets, Konstantin Pavlov. The human being said farewell to his seeming grandeur has become wise enough to be a philosopher, homo sophos. This human being is a poet...

Chapter 8, *"The poets give what remains"*, discusses Heidegger's study "Reminiscence" ("Andenken"), devoted to Hölderlin's hymn of the same name, in an unexpected view to history as writing in verse and as the history of being. The poets found history and found the remaining... this is the last verse...

The book connecting its beginning and end is closing itself in a proper circle of self-interpretation: poetic thinking is historical thought as the writing in verse and thereby the book is closing itself coquetting and provoking reader's interpretation...

Васил Пенчев

Мислене и стихотворене

Васил Динев Пенчев

Първо издание

Михаил Михайлов - редактор

Михаил Михайлов - коректор

Печат: Bulged
