

# ПРОЗРЕНИЯТА В ДАЛЧЕВИЯ КАМЪК. ИНТЕРПРЕТАТИВНИ ПРОБЛЕМИ НА ПОЕТИЧЕСКИЯ ТЕКСТ В МУЛТИКУЛТУРНА СРЕДА

КАМЕН РИКЕВ

*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie*

**INSIGHTS INTO ATANAS DALCHEV'S POEM *STONE*. INTERPRETIVE PROBLEMS IN A MULTICULTURAL ENVIRONMENT.** The paper presents a historical account of the interpretations of Atanas Dalchev's poem *Stone* (1926). It also suggests two possible further approaches towards the poetic work in the light of Quranic surah 112 and the Christian tradition. The author concludes that Dalchev's poem will continue to provoke literary historians' and critics' discussions due to its highly metaphorical nature.

**Keywords:** Atanas Dalchev, XX c. Bulgarian poetry, Christian motifs, stone as a symbol.

Далчевото стихотворение *Камък* (1926) е предизвиквало различни критически и литературоведски коментари, но те обикновено са съпровождали разглеждането на общи въпроси от творчеството на поета. Често текстът е бил посочван като ключов за разясняване на авторската поетика и ценностен спектър, като в коментаторското ползрение са били откроявани отделни строфи и най-вече финалната поанта на произведението.

Въпреки че не липсват податки *Камък* да се изследва в строго исторически контекст, като например диалога с Багряниното *вечната и святата* [Игов 2005: 390; Ликова 1979: 277], самобитните послания на Далчевата творба, излъчващи трудно-преодолима парадоксалност, са причина за непрестанно обновяване на рецептивните позиции спрямо текста.

Тази статия откроява главните насоки, в които е бил интерпретиран Далчевият *Камък*, и предлага два нови подхода към него. Тя регистрира два ключови парадокса около стихотворението. Първият засяга някогашната му употреба едновременно като пример за реакционна, декадентска литература на безнадеждността и като текст,

притежаващ минимум политическа коректност, оправдаваща присъствието му в ползрението на социалистическата критика. Вторият парадокс се отнася до възможните интерпретации на текста в съвременна мултикултурна среда, които извеждат взаимно изключващи се, макар паралелно основателни послания в зависимост от доминиращата културна парадигма на възприемателя.

Посочените долу примери нямат претенции за изчерпателност. Те обаче са достатъчни за обрисването на конфликтните рецептивни зони, свидетелстващи за виталността на националната литературна класика, от една страна, и потенциалните подводни камъни в нейното преподаване в днешна България.

### **В името на марксистката коректност**

В очерк за Далчев от 1966 г. Атанас Лазовски се стреми да обоснове тезата, че *поетовото отношение към човека и към живота е характерно за всяко прогресивно и вярно на действителността изкуство* [Лазовски 1966: 86] при изходната постановка, че *в поезията на Атанас Далчев виждаме съдбата на дребнобуржоазния индивидуализъм при условията на фашизма в България* [Лазовски 1966: 76]. Ролята на Камък в тази схема е да обслужва твърдението, че:

*„теоретически“ поетът иска да неутрализира копнежа по вечно съществуване. Той си разяснява неумолимите истини, „вразумява“ душата си. Камъкът е неизменен, затова не умира. [...] Вечността е чужда на отделния живот – тя е вечно мълчание, вечен покой, безчувственост, безсъзнателност, мъртвина.* [Лазовски 1966: 38]

Като противопоставяне между човека и вечността възприема Камък и Розалия Ликова: [...] *в „Камък“ Далчев защити срещу студената вечност на мъртвата природа тленния, грешен човешки живот, страданието на умиращата материя.* [Ликова 1979: 313].

В същия контекст, но с акцент върху нихилизма интерпретира текста Чавдар Добрев. Тук обаче се регистрира и тезата, че в ранното си развитие Далчев се движи от християнски оптимизъм към *теориите на безнадеждността*:

Определени идеологически категории, в които твори поетът, го насочват към един преход от християнската идея за изкуплението към теориите на безнадеждността: при сблъсъка на двете действителности винаги побеждава тази на смъртта. [...] Реалността, в която живеем, получава единствена ефективна мярка – нищото, смъртта, угасването на живата материя. [Добрев 1978: 201]

Дискредитирането на ниҳилизма и ранния Далчев се поддържа със същата логика от Пенчо Данчев:

[...] сравнително най-неоригиналните стихотворения, [...] най-предметните, [...] по съдържание са варианти на една и съща твърде изразходвана поетическа идея – за пълното безсмислие на живота и за фаталната и дори желана неотвратимост на смъртта. [Данчев 1975: 40]

Постановки като горните извеждат по красноречив начин опитите за „помиряване“ на привидяната мрачност у ранния Далчев със значимостта на неговата поетика и послания. Сред главните следствия от подобни нагласи е утвърждаването на идеологически правилната линия, че *допирът до абсолютното довежда до крайните предели, откъдето започва нищото* [Ликова 1979: 282]. Но Далчев, отново според тази линия, се възпротивява срещу това *нищо*, т.е. *абсолютното*, защото в *Камък* той не е песимистичен, а напротив: *той извиква на мълчалив двубой мъртвата природа и човешкия живот, неподвижността на камъка и трагизма на раждането и смъртта, на човешките грешки и жажди*. [Ликова 1979: 294–295]. Заключение е ясно: Далчев не е борец за социалистически идеали, но поне е бунтар срещу безсмисленото съвремие и философската безнадеждност. Така или иначе *Камък* се оказва достатъчно проблематичен текст, нуждаещ се от критическо обслужване в помощ на допустим оптимистичен прочит от страна на неспециализираните читатели. Този оптимизъм се утвърждава и от Милена Цанева като сплав от изстрадани прозрения и типично българска виталност: *Опоектизирането на жизнерадостната земна „греховност“ [...] до него достига като една прозряна с мъдро примирение истина* [Цанева 1984: 14].

### Отвъд идеологията

Още в годините на социализма обаче се появяват гласове, насочващи прочита на *Камък* в различни посоки. Кирил Кръстев например преплита своята рецепция на произведението със спомени и личните пояснения на Далчев за несъответствието между буквалността на поетическите твърдения и тяхната вътрешна правда [Кръстев 1988: 208]. Процесът ще бъде интензифициран през 90-те години и в първите десетилетия на новия век.

Санте Грачоти поставя творбата в западноевропейски контекст, в който *прозира следа на вдъхновение от Лукреций и вечността на неодоушевените неща се противопоставя на човешкото живеене „в заблуждение“*, макар според италианския

славист тези моменти в Далчевия поетичен контекст да са изолирани и без плодотворни присадки. [Грачоти 1982: 19]. По-късно ще се появи нова съпоставка: според Жана Николова-Гълъбова *Камък* е силно повлияно от едноименното стихотворение на Микеланджело Буонароти, но все пак обогатено и с нови елементи [Николова-Гълъбова 2000: 115], а като ключ към Далчевия текст Снежана Ангелова препраща към *Статуята на Мойсея* от Вазов [Ангелова 2007: 122].

В същия контекст на високите европейски образци Дора Колева извежда изключително продуктивната теза, че за да разкрие природата на човека, Атанас Далчев прибегва до съотнасянето му с други природни компоненти. Обобщенията въпроси в „Камък“ [...] показват как, четейки други феномени, субектът достига до изводи за своя човешки жребий, за мястото си сред другите природни творения. Според авторката, към заглавния образ поетът подхожда чрез Шпенглеровата идея за камъка като големия символ на онова, което е станало безвремево. В него пространство и смърт сякаш се съединяват. [Колева 2014: 149]. Сходна насока на интерпретация залагат (всеки от собствен изследователски ъгъл) Валери Стефанов [2000: 141] и Лъчезар Селяшки [2010: 184–188], като при Стефанов е налично и алтернативно тълкуване на свят в смисъла на универсум.

В различна светлина поставя посланията на *Камък* Светлозар Игов, според когото Далчев дори възхвалява „вечността и светостта“ на мъртвото... [Игов 2005: 390; срв. Камбуров 2006: 119]. Така рецептивната история на творбата продължава да поддържа две взаимно отричащи се концепции: за надмогването на природната ограниченост на човека или за неговата окончателна безпомощност пред законите на битието. Двете концепции се обединяват в идеята за търсенето на смисъл въпреки греховността и смъртността, но залагат различни акценти, предполагащи съответно житейски оптимизъм или хладнокръвно приемане на безнадеждната вечност.

Като опит за примиряващо обобщение на двете мисловни нагласи се налага твърдението на Сава Сивриев за *Камък* като поетизираща антиномичност, с която се постига образност в лириката на Атанас Далчев [Сивриев 2012: 31]. Проблемът за споменатата антиномичност води изследователя до тезата за друга разкъсаност у поета: *Във времето след войните поетът Атанас Далчев прави опит да съедини вярата и културата като две несвързващи се една с друга същности* [Сивриев 2012: 315]. От подобна гледна точка изглежда, че дилемата за доминиращите послания в *Камък* няма да намери разрешение, защото изразява много по-дълбоки пластове в творчеството и мисловните хоризонти на самия автор.

Всички приведени тук рецептивни ракурси към Далчевото произведение

разчитат на ярко изведена двуделност, в която се съдържа неговият чар: *живот – смърт, жизнерадост – безнадеждност, ограниченост – абсолютизъм, греховност – святост, материя – дух*. Тези аналитични подходи (дори образцово социалистическите) по правило се допират до въпроса за религиозната тематика в текста, но я изоставят като несъществена за главния контекст и тон на общите внушения. В същото време можем да предположим, че в съвременна българска среда именно прочит на *Камък* през традицията на религиозното възпитание и светоглед биха извели не само нови, но и опасно провокативни тълкувания, особено след като стихотворението се намира в програмата за средните училища и матурата по български език и литература.

### Един възможен кораничен прочит

Работата е там, че концентрирането на българските изследователи върху финалната поанта на *Камък* неизбежно оставя в сянка прехода от трета към четвърта строфа (*не грешии ти никога: не раждаш, / пък и сам си нероден. // Ти си свят*)<sup>1</sup>. А този преход е особено важен, доколкото обвързва безвъпросно греховността, живота (раждането) и светостта като взаимно зависими понятия.

Главното предизвикателство пред един кораничен прочит на *Камък* обаче според мен се крие именно в буквалното извеждане на формулата *не раждаш – сам си нероден*. Защото тази формула може да бъде възприета не просто като описателен пример, служещ за подстъп към прозиране на *вечността и светостта на мъртвото*, и не просто като ефективна поетическа фраза (етимологическа фигура и градиция на апофатически изведени свойства на божествения камък). Тя се оказва в пряко съответствие със сура 112, която според българските преводи гласи:

Кажи: Бог е един Бог; вечният Бог. Той не ражда, нито е роден и няма ни един подобен нему. [Коранът: 520];

1. Кажи [о, Мухаммед]: “Той е Аллах – Единствения,
2. Аллах, Целта [на всички възжеления]!
3. Нито е раждал, нито е роден,
4. и няма равен Нему”. [Коран Цв.Т.]

Съпоставка между Далчевия текст и преводите на сура 112 дават достатъчно

<sup>1</sup> Цитатите от *Камък* са по изданието *Съчинения в два тома*, т. 1 [Далчев 1984: 74]. Първата публикация на творбата е от 1926 г. в сп. *Изток* [Далчев 1926: 3], поради което приемам датировката от 1927 г. в следващи издания като неточна.

основания да си зададем въпроса как може да реагира преподавателят по българска литература, когато негов ученик или студент заяви, че стихотворението *Камък* накърнява съкровенията му убеждения, защото – волно или неволно – въвличайки коранични послания в поетическия контекст, то ги подлага на несъмнена десакрализация? Наред с това, следва да се запитаме и за уязвимото място на *Камък* в националната класика с оглед на постоянните призови за осъвременяване на българския литературен канон в съгласие с принципите за толерантност, безконфликтност и мултикултурна преводаемост на посланията.

Отхвърлянето на горните въпроси като пресилени и изопачаващи поетическия текст изисква да бъдат анулирани поне два сериозни аргумента: а) поразителното сходство в коментиранията пасажи, и б) фактът, че *Камък* действително се нуждае от коранична интерпретация, защото всички останали аналитични наблюдения не отчитат забележителния скок, който стихотворението прави от твърденията за *негрешене, нераждаване и нероденост* към идеята за *святост и божественост*. А прочит през свещените текстове е в състояние да оправдае такава мисловна операция, доколкото споменатите в художествената творба свойства на камъка могат автоматично да бъдат възприети като иззети свойства от Божеството. Оттам ще последва, че поетическият изказ не прави скока между III и IV строфа чрез поанта, а чрез напълно легитимно и плавно движение от едни качества на абсолюта към други.

В състояние ли е българската критика и литературноисторическа мисъл да противопостави убедителна защита срещу изложените по-горе въпроси, предполагащи иронично или направо светотатствено отношение към Божеството? Струва ми се, че такава защитна теза може да бъде изградена едва ако стихотворението *Камък* получи интерпретация и в друг религиозен контекст, а именно такъв, който е най-присъщ за българската културна традиция през XX век.

### **Християнският контекст в *Камък***

Преобладаващата част изследователи на Далчев са склонни да споменават неговата религиозна и философска нагласа, християнското му светоусещане като важни фактори в творческите му предпочитания, без обаче този светоглед да се използва като главен ключ за тълкуването на отделни текстове. *Камък* не прави изключение, макар податките за такъв прочит да са деликатно изказани и все пак очевидни.

Едно непълно изброяване на елементите, обосноваващи християнската традиция като същностна за посланията на творбата, не би могло да мине без споменаването на *неизменен* и *все същ* в 3. и 4. стих на I строфа. Нормално би било съседната употреба на тези синоними да предизвика упреци в тавтология – нещо, което не съм

срещал по повод Далчевия текст и също приемам за достойнство, а не недостатък в *Камък*. Напротив, *неизменен* и *все същ* са поредно доказателство за траен интерес на поета към философския проблем за единосьщието и за неизменяемостта (срв. и поетизираното *едносьщите дни* от ранното стихотворение *Коли*), който пряко насочва към въпросите за божественото естество.

Успоредно с това, не може да бъде пренебрегнат и апофатическият подход, на който са подчинени твърденията (девет от общо десет на брой)<sup>2</sup> за естеството на камъка в първите три строфи. На този фон преходът към позитивното *Tu si свят* (IV) изпъква още по-рязко, а цялата мисловна конструкция чрез отрицания да се достигне до заключението за святост несъмнено препраща към теологически школувания класически подстъп към дефиниране на монотеистичното Божество – общ аргумент за основателността и на кораничен, и на християнски прочит на творбата.

Поредни знаци за присъствието на християнска проблематика в текста дават квалификации като *злочеста плът* (II) и *жаждата, от която почват вси беди* (III). Трудно би било да се мотивира наличието на тези изрази в творбата без отчитане на тяхното специфично присъствие в християнската книжнина. В този контекст *злочеста плът* предполага не само тленността като природен закон без нравствени импликации, но и падналостта, повредеността на природата (нейната *зла чест*) вследствие на грехопадението, т.е. на собствено човешки избор, предопределил съдбата на вселената. На свой ред *жаждата* като извор на *вси беди* насочва не към потребността от утоляване на насъщна нужда, а отново към темата за греха като следствие от силно желание, влечение към нещо<sup>3</sup>.

В същата втора строфа двусишието *Съвестта и хилядите червеи / никога не те гризат*. е поредното свидетелство за християнско светоусещане в текста, защото паралелизмът *душа – тяло* всъщност разкрива дълбоките причини, насочили лирическият субект към въпросите за светостта и живота. И двете причини насочват към изходни положения на християнската догматика: смъртността на тварния свят, от една страна, а от друга – необходимостта от прошка (умиротворяване на съвестта) като ключ към блаженството и оттам към действителното познание.

В последните две строфи *ваял своите богове* (IV) несъмнено отваря темата за идолопоклонството, а тежестта на твърдението *истината в теб прозрях* (V) се

2 Срещу единственото утвърдително *ти стоиш все същ* в началните три строфи се появяват: *неизменен; нямаш нито..., нито...; нямаш...; никога не те...; не си изпитвал...; не грешиш... никога; не раждаш; нероден*.

3 срв. дефиницията на *жъднѣй* на Н. Геров: 3) *Който много налита на нешто, гладнѣй, лакомѣй за нешто* [Геров 1897: 24].

подсилва неимоверно в съпоставка с *Аз съм пътят и истината и животът* (Иоан. 14:6), но с уговорката да не се прибързва със заключения за отричане на библейската правда, доколкото Божията слава може да бъде видяна и чрез *разглеждане на творенията* (Рим. 1:20). Още повече че в такава светлина заглавният камък може да се успореди и с камъка, отхвърлен от зидарите (Пс. 117:22, Мат. 21:42, Марк. 12:10) именно като *жив камък* (1 Петр. 2:4).

Но изключително място в християнския прочит на *Камък* заема същият пасаж, който провокира и съпоставката със сура 112. След обобщителното *не грешии ти никога*: (III) преходът от *не раждаш* (III), през *сам си нероден* (III) до *ти си свят* (IV) е построен като серия от не следващи едно от друго твърдения, които едва в своята съвкупност доказват абсолютната пропаст между камъка и човека. Безгрешността на камъка, моментално приписваща му божественост, отключва описателни характеристики, които трудно могат да се асоциират с християнската концепция за святост, освен ако не въвлечем догматическата постановка, че *да ражда* [предвечно Словото] е качество на Бог Отец, а *да е роден* – ипостасното свойство на Бога Слово. Но, както твърди текстът, камъкът не притежава тези качества – в какво тогава се изразява неговата божественост? По поетическата логика той подбужда човеците към действия, насочва ги към търсене и почитане на божествеността. Затова въпреки своята нероденост и нераждащо свойство той *оживотворява* света, осъществява някаква връзка между абсолюта и притежателите на *злочеста плът*. С други думи, неговата божествена недосегаемост остава само привидна, доколкото той едновременно представлява абсолюта и е градиво за *извайване* на неговото (на абсолюта) материално изражение. Може би точно заради това в стихотворението камъкът в крайна сметка е назован *свят* – не като окончателно заключение за недостъпността му, а обратно – в качеството му на познаваем (най-буквално физически осезаем) израз на божествеността.

Би било наивно след приписаните в творбата три отличителни свойства на „абсолютния“ „божествен“ камък да не регистрираме паралел с троичността на християнския Бог [вж. Риков 2012: 522–526]. Така би се оказало, че уникалните послания в *Камък* са плод на успоредното присъствие, отричане и допълване на минимум два изказни пласта: буквалния, предполагащ възможно най-дословен прочит на строфите и описващ сетивната действителност, и този на християнския код, разкриващ (без да отрича първия) перспективата за инобитие като не предполагаемо, а реално осезаемо от мислещия лирически субект. Едва приетото наличие на този втори пласт може да обоснове достатъчно удовлетворително описаните по-горе символи и изказни ходове.

Приемайки ефективността на християнския код за тълкуване на текста,

финалното двустишие (*вечно и свето е само мъртвото, / живото живее в грях*) започва да пулсира пред интерпретатора не само със своята оксиморонност, но и с буквалната си евангелска валидност. За такъв подход е достатъчно да си припомним мотива за *умирането за света* (приживе), т.е. отричането от греха в името на възкресението (срв. Рим. 6:4–7, включ. стиха [...] *който е умрял, той се е освободил от грях*). А с такива послания *Камък* се оказва творба, надмогваща по най-безспорен и последователен начин своя привиден житейски песимизъм.

### И какво от това?

Прочит на Далчевия *Камък* през християнската традиция може да не съответства на съвременните критически търсения или да е несъществен в литературноисторически план. В същото време той, струва ми се, гарантира достатъчно надежден отговор срещу евентуални упреци в непочтителна игра с други културни кодове. А да се привиди в творбата пренебрежителност към основополагащи коранични твърдения съвсем не е безобидна или малко вероятна шега в ситуацията на мултикултурно съжителство, от една страна, и физически провокации към европейската идентичност, от друга.

Отричането на християнски или кораничен прочит на *Камък* с аргумент, че подобни начинания са пресилени, тенденциозни или изопачаващи художествения контекст, може да бъде оспорвано с контрааргумента за досегашните рецепционни парадигми, които също са плод на тълкувателен усет без претенция за изчерпване на поетическата идейност. Какви иначе са основанията да приемем като допустими препратките на Санте Грачоти към Лукреций или на Жана Николова-Гълъбова към сонета на Микеланджело, или метафората на Валери Стефанов за камъка като стена, *построена от великия архитект на битието* (вж. посочките по-горе), а да отхвърлим междутекстовите връзки със свещени текстове?

Стремежът на модерната българска литература към активно отваряне и повишена „преводимост“ пред чуждата (и собствена) читателска аудитория, по всичко личи, не крие само положителни изкушения. Що се отнася до конкретния случай с Далчевото стихотворение *Камък*, неговите очарование и енигматичност едва ли ще бъдат отслабени в следващите десетилетия.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Ангелова 2007:** Ангелова, С. Камък. В: Ангелова, С. *Вратите. Интерпретации върху религиозната поезия на Атанас Далчев*. Враца: Одри, 120–143.
- Геров 1897:** Геров, Н. *Речник на българския език*. Ч. 2 (Е–К). Пловдив.
- Грачоти 1982:** Грачоти, С. Поезията на Атанас Далчев. – *Литературна мисъл*, 2/1982, 18–25.
- Далчев 1926:** Далчев, А. Камък. – *Изток*, II/46 (28.11), 3; <[http://bgmodernism.com/iztok\\_46\\_1926-11-28](http://bgmodernism.com/iztok_46_1926-11-28)> (достъп: 1.06.2016).
- Далчев 1984:** Далчев, А. *Съчинения в два тома*. Т. 1, *Поезия*. Ред. З. Недков. София: БП, 74.
- Данчев 1975:** Данчев, П. Атанас Далчев. В: Данчев, П. *Избрани произведения*, т. 1. София: БП, 32–53.
- Добрев 1978:** Добрев, Ч. Смиълът на поезията. Атанас Далчев. В: Добрев, Ч. *Планета на свободата*. София: БП, 177–247.
- Игов 2005:** Игов, С. Атанас Далчев. В: Игов, С. *Кратка история на българската литература*. София: Захарий Стоянов / УИ Св. Климент Охридски, 389–391.
- Камбуров 2006:** Камбуров, Д. (С)вещите на Далчев. *Вещите вещи*. В: Неделчев, М. et al. (съст.). *Да четем Далчев. Сборник от научна конференция по случай 100 години от рождението на Атанас Далчев*. София: НБУ, 114–120.
- Колева 2014:** Колева, Д. *Атанас Далчев – поетът философ*. Пловдив: *Жанет* 45.
- Коран Цв.Т.:** *Свещеният Коран с български превод* (II изд.), прев. Цветан Теофанов, <<http://www.koranbg.com/sura.php?trans=tf2&sura=112>> (достъп: 1.06.2016).
- Коранът:** *Коранът – водителят и разпознавачът*. Габрово, год. неизв.: *Ден* [фототипно изд., буквален превод от английски], 520.
- Кръстев 1988:** Кръстев, К. Атанас Далчев. В: Кръстев, К. *Спомени за културния живот между двете световни войни*. София: БП, 201–212.
- Лазовски 1966:** Лазовски, А. *Атанас Далчев. Литературно-критически очерк*. София: БП.
- Ликова 1979:** Ликова, Р. *История на българската литература – поети на 20-те години*. София: Наука и изкуство.
- Николова-Гълъбова 2000:** Николова-Гълъбова, Ж. Есеистичната лирика на Атанас Далчев. В: Кунчев, Б. [съст.]. *Атанас Далчев. Критически прочити*. София: *Просвета*, 85–122.
- Риков 2012:** Риков, К. В търсене на духовни истини или за така наречения мистицизъм в българската литература. В: Иванова, Н. et al. (съст.). *Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури*. София: *Лектура*, 518–526.
- Селяшки 2010:** Селяшки, Л. *В поетичния свят на Атанас Далчев*. *Студия*. София: БП.
- Сивриев 2012:** Сивриев, С. Антиномиите в лириката на Атанас Далчев. В: Сивриев, С. *Екзегези. Из историята на българската литература*. София: *Карина М*, 311–316.
- Стефанов 2000:** Стефанов, В. Америка – назоваване на отсъствието. В: Кунчев, Б. [съст.]. *Атанас Далчев. Критически прочити*. София: *Просвета*, 136–158.
- Цанева 1984:** Цанева, М. Атанас Далчев. В: Далчев, А. *Съчинения в два тома*, т. 1. Ред. З. Недков. София: БП, 5–27.