

ПОДСТЪПИ КЪМ БЕЗПРЕДЕЛНОТО: ГРАНИЧНАТА СИТУАЦИЯ И „ДАО“-ТО НА ЕЗИКА

Десислава Дамянова

APPROACHING THE INFINITE: THE BOUNDARY SITUATION AND THE „DAO“ OF LANGUAGE

Sen. Assistant-Prof. Dessislava Damyanova

Abstract: The hermeneutic approach to the philosophical background of ancient Chinese thought reveals an aspiration to combine the traditional values of the East with the achievements of existential analytics. Daoist cultural heritage attracts Europeans not only with its mirror *otherness* but mainly with the harmonic relationship of man and nature, as oneness with the Way (道 – *Dao*). Many authors, including poets, writers, philosophers, cultural anthropologists, scientists, etc. have adopted the fundamental difference between the East and the West as a way of dichotomous thinking based on ontological and epistemological distinctions. Such presuppositions have become the starting point for elaborate theories, comparative studies and political science developments relating to the ‘far-eastern spirit’, peoples, traditions and destinies. We ask ourselves whether to construct an overview concerning the early Daoist parables and sayings as an imaginary whole is justified and to what extent. Despising technocratic rationality and the artificiality of modern technological culture, Daoism and the cultural orientations broadly associated with it, provide an ideal source of alternative creativity. It discloses the impermanence of the hidden meaning in life and the assumption that the universe or some fundamental issues in society could not necessarily be manifested in philosophical theories, but can be embodied in the performance of poetry, allegory, image thinking. It carries out a kind of philosophical criticism – the idea that with the transition from the epistemological to the ontological implication, the so called ‘common sense’ may exist in other branches of knowledge and modes of speech. Daoists focus on non-standard, non-competitive mind, challenging the legitimacy of their own conceptual schemes. *Dao*-language implies the unconditional, irreducible presence of the Way which precedes all the artificially fixed meanings. The so called ‘image thinking’ encompasses the Boundless and is opposed to the distortion of any natural discourses. As a kind of incarnation of the *Great Ultimate*, the speech is born in the empty mind just as the sound occurs in silence, so ‘forgetting the words’ (*Zhuangzi*) is a precondition of any cognition.

Алегоричният модус предполага разделянето на два плана – този на духа и този на тялото, или два пораядка: на модел и копие, на същност и явление. Символиката на възплъщението е в основата на един дълъг метафоричен ред, който конституира цялата европейска философия като аналитика на явяването, на разкриването, на снизхождането на духа в тялото. Алегорията в по-широк смисъл става основна фигура на западния онтологически проект. В тази линия метафориката на явяването е обвързана преди всичко с мястото на разбулването, явяването на същността – топосът на пробив към непрекъснатостта. Разкриването на скритата същност, на пораждащата изначална основа, изпълнява функцията на подстъп към безпределното. Неговата архетипна логика е вписана в логиката на инкарнацията, във всеобхващащата алегорическа структура.

В предположението, че непрекъснатостта е свещена, а достъпът до нея ни е даден в жертвоприношението, откриваме Платоновото деление между същност и явление, сакрално и профанно. Тази онтологическа междина е залегнала в основите на монотеистичните религии и експлицитно обвързва мистическата нагласа, свързана с ролята на вътрешния опит, с традицията на негативната теология¹. Концептът „трансгресия“ обозначава границата, отвъд която социалното губи своята конвенционалност, изкуственост, подреденост и се докосва до природното – домът на безкрайното. Сакралното е полето на опита, в което като човешки същества преодоляваме своята ограниченост във времето, докосвайки се до непрекъснатостта на безпределното². Критиката на разума при Батай почива върху понятието

¹ Според Батай завръщането към сакралното като сфера на нестихваща ексцесивност, на една непрекъсната и неизбежна жертвеност, конституира човешкото. „Християнството никога не изоставило надеждата да сведе най-накрая този свят на егоистична прекъснатост до царството на непрекъснатостта, обгръщано от любовта. По този начин в християнството първоначалното движение на трансгресията било отклонено към виждането за преодоляване на насилието, превърнало се в своята противоположност. Нещо възвишено и очароващо имало в тази мечта”. Б. Манчев – „Сакралност и ексцес. Назад към Батай” <http://dem-pr.hit.bg/2002_2/2002_2_17.htm> 10.02.2015.

² Теорията за *трансгресията* е движена от тезата за наличието на гранична ситуация, която поражда ексцеса и бунта, насочени към унищо-

„свещено“, чиято децентрираща двойственост кара субекта да се отрича от самия себе си в актовете на *трансгресиране*. Завръщането към изгубения континуитет той вижда в един безусловен жест, който да преодолее различието между дисциплинарната рационалност и потисканата другост на разума. Очертаването и стабилизирането на границите в тази схема предполага, че те могат да бъдат престъпени само ексцесивно.

Прекрачването към сферата на сакралното не означава толкова деконструиране³ на субективността чрез nihilистичен отказ от себе си, а нейно освобождаване чрез връщане към спонтанността на потиснатите ѝ импулси. Оттук и двузначността на дискурса върху свещеното – значенията прииждат чрез мрежа от постоянно *трансгресирани* езикови конвенции, разчупват делничната монотонност и плътността на исторически формираните се условности. Творческият свят на непродуктивното изразходване, на ауратичните сили и харизматичните лидери се отнася към нормативизирания социум като излишък, който отприщва масовия екстаз. „Ако суверенитетът и неговият източник, сакралното, се отнасят към света на целеворационалното действие изцяло хетерогенно, ако субектът и разумът се конституират единствено благодарение на това, че изолират онези сили, ако другата страна на разума е нещо повече от ирационалното или от непознатото, а именно несъизмеримото, което не може да бъде докоснато от разума дори с цената на експлозията на разумния човек – тогава няма условия, при които смислено може да бъде

жаване на съществуващия ред. Оттук идеята за символното нарушаване на забраните е невъзможна без дълбокия фон на една религиозна система, която да налага норми, подлежащи на престъпване. Еротизмът е особен блян по непрекъснатост, в който индивидуалният Аз изчезва, а *трансгресията* е акт на скъсване с правилата и табутата, иначе конституиращи ни като прекъснати, единични същества.

³ Откриването, разпознаването и разбирането на имплицитните презумпции, допускания, идеи и структури, върху които се надстрояват формите на мисълта и вярата – например при задълбочаването на традиционното деление между природа и култура. Вместо това по време на жертвоприношението, празника, бунта и т.н. *дионисиевият* екстаз избавя човека от неговата обвързаност със себе си, за да осигури пространство за ‘битийната непрекъснатост’.

представена като възможна една теория, която да излиза извън хоризонта на достъпното, а камо ли да анализира взаимодействието на разума с една трансцендентна първична сила. Батай добре усеща тази дилема, но не я решава”. (Хабермас 1998: 249)

Трансгресията сочи към трансцендентността на един свръх-същностен живот, който надхвърля прекъснатото от смъртта съществуване на ограниченото същество⁴. Той се проектира върху битието като негов основен атрибут, като подстъп към същността му, указващ битийната непрекъснатост. Така стигаме до дълбоките основания на всяка метафизика – мисленето на живота като суверенна ценност, която у Батай има и органистично-виталистичен оттенък, доколкото качествата на живия и непрекъснат организъм се пренасят върху самото битие. В основата на този модел стои апорията на *трансгресията*: парадоксална логика на включване-изключване, която предполага отъждествяване и противопоставяне на природата чрез алтернативния режим на свещеното, отвъд рационалната структура на опозицията профанно – сакрално⁵. Отнесена към свещения свят, противопоставен на профанното, *трансгресивната* логика има парадоксален смисъл: присъщият на единичния човек напор за преодоляване на иманентността, за излизане вън от себе си, в цялото на общността, го тласка към хаоса и престъпването на реда чрез силата на ексцеса. С други думи, профанният свят съдържа в себе си възможността на сакралния свят, нещо повече: самата тази възможност е определяща за него.

⁴ Смъртта като парадоксален, невъзможен живот, се оказва ключова за разбирането на човешкия свят, конституиран чрез създаването на система от норми, но от друга страна – той би бил невъзможен без *трансгресирането* на същия този символен ред.

⁵ „Така „явяването на невямото, тоест на смъртта (която е всъщност самият чист живот, неговата сублимна фигура, мястото на крайното му утвърждаване и в този смисъл негов телос) в парадоксалния безформен, безобразен (...) образ на трупа предизвиква едновременността и поотделността на налагането на норми-забрани и на трансгресията на тяхното престъпване. (...) Нормите са невъзможни освен като отрицание на безредността, на флуидната органика на животинския свят, като едно ‘не’, хвърлено срещу *природата* (...), а ексцесът е невъзможен освен на фона на системата от забрани, в лоното на нормативния порядък: ексцесът е възможен единствено като трансгресия.” <http://dem-pr.hit.bg/2002_2/2002_2_17.htm> 10.02.2015

Преминаването от светското към неподправената същина е преход от диференциращата мисъл и възприятие към подстъпите на света, в който субектът и обектът са лишени от дуалност. Оттук вкусът на Изтока към приглушеното и съдържаното, което оспорва подчертано концептуалното възприемане на обектите на съзрение. Неизразимото се разкрива посредством внушение и иносказание, посредством ‘тишината’, предадена чрез думите. Това предполага една трансформация на съзнанието, при която Азът и светът биват възприемани по нов начин – с най-малка ангажираност към външните форми. Пътят води отвъд собствените прерогативи към съзнанието за безформеното, което изисква специфична структурираност на практиката, лишена от натрапчивата аура на рефлексията. Така придобиваме свободна от себичност спонтанност, която трансцендира нерафинираните навици на всекидневието.

В далекоизточните текстове се казва, че трансцендентното, *пустотата*, е безформено – неговият смисъл далеч надхвърля нашите възможности за концептуализиране и затова то е наречено още „такъвост“: нещото в себе си, без наложено означение, мяра или цел. Границите на езика са маркирани чрез функционалния диференциал, който намираме в началото на *Даодъдзин*: различието между *у мин* (*безименното*) и *йоу мин* (*именуваното*). Според Лаодзъ двете идват от общ първоизточник, като същевременно се пораждат взаимно. Тяхната съпринадлежност показва не просто заедността на „битие“ и „не-битие“, а и подлежащото единство на езика и *Пътя* (неизказаното в изказа). „Именуваният *Път* не е *Дао*“ (*Даодъдзин*, I); с други думи, наречем ли единното *Дао* „реалност“, то внезапно се „раздвоява“ съобразно релационния модел: назовано – закрито и неназовано – открито.

За разлика от западната метафизика, която се разгръща под знака на двойствеността (сакрално – профанно, битие – биващо, исторично – темпорално и т.н.), даоизмът избира средния път на неразличаването и взаимната принадлежност. За него е без значение дали онова-което-е-разкрито е „действително“, а онова-което-се-скрива – „недействително“; дали изявеното като пребиваващо във времето и непроявеното като темпорално безотносително са едно и също⁶.

⁶ Джуандзъ не подминава перспективата на крайността, но и не я интерпретира трагически. Съзнанието за граничността преодолява конфликта между перспективата на непреходността и потопеността в необратимия поток

Играта на думи в заглавието на философски най-значимата глава на даоисткия трактат „Джуандзъ” – *Ци ’у ’лун* – позволява както превода „Относно всеобщата равностойност”, така и „За равнопоставеността на теориите и нещата”. Езикът на *Пътя* сближава изговарящия го човек с *Дао*, като бележи равнозначалната заедност между речевия акт, изказаното и изказващото⁷.

В далекоизточната парадигма постигането на истинната реалност е движение на пробуждане отвъд субект-обектната дихотомия, насочено от повърхностното към глъбинното⁸. Посредством култивиране на чувствителност към „смътното и неуловимото” се разгръща нов тип мисловност, която се отразява и на вербалната изразност. Играещият *Дао-човек* отправя предизвикателство към обективизиращото предаване на знание, като се прикрива сред реалните персонажи и се разкрива във въображаемите. Същинският дискурс за даоистите означава да запазиш мълчание, за да се вслушаш в пустотното *Дао*; да съхраниш преди всичко възможността да откликваш, изместена от делничното бърборене, което заглушава призива на естеството. Да отвърщаш като *безмълвно ехо* (да „чуваш“ тишината), предполага възвратно усвояване на изконното съзвучие на човека и *Пътя*. Защото обстойното обговаряне на нещо не дава ни най-малка гаранция за напредък в разбирането, или ако използваме прочутата фраза на *Лаодзъ* – „Незнаещият говори, знаещият мълчи”⁹.

Творческото въображение като даване на образ прави бляна съществуващ, именува го на границата на възможното, прави го зрим,

на времето – крайността съставлява самото естество на човешкото пътуване. За даоистите тя не е източник на екзистенциална загриженост, а на безгрижната радост на телесното *интуиране*: постоянното „себеопразване” и „самоизпълване” в полето на универсалните трансформации.

⁷ В своя късен период Хайдегер заменя термина *битие*, за който отбелязва, че е също толкова непреводим като гръцкото *logos* или китайското *Дао*, с неологизма *събитие* (*Ereignis*), като *усвояване* (из-собствено-присъщото) между битие и биващо, бъдене и мислене, реч и език и т.н.

⁸ „Глъбинното” се отнася както до комплекс от конкретни форми, така и до безформеното, което притежава силата да прониква всички форми.

⁹ В будизма освободеността от обективизиращото, концептуално възприятие на света и на Аза се обозначава с термини като „дхарма-тяло”, „пустота”, *такъвост*.

сетивен посредством иносказателността на изкуството. Макар и ексцесивно по своя характер, такова трансцендиране изобщо не е лишено от битието, а напротив, в някакъв смисъл „възсъздава“ битие – свят, който човекът изтръгва от образа. Като му отнема формата, като отказва да го назове пряко, алегоричният изказ търси притчата, сатиричната игрословица, приказката, бляна (съня). Странстването в безграничното (*свободното реене*) е едно фантазно пътешествие в отвъдното, което въплъщава в образи невъобразимото. Древнокитайският мъдрец населява тези особени въображаеми светове и пространства със създадените образи, но също така той изпълва с тях и емоционално наситеното време. Различното насищане или „скорост“ на линейното време в утопичния модел надхвърля традиционното за антропологията дефиниране на разликата между линейната история и цикличната космология на мита, като противопоставяне между време и вечност. Измежду образите, които правят най-силно впечатление в *Джуандзъ*, е този на отшелника от планината като антитеза на светския живот.

Както отбелязахме, метафорични изрази от типа на „да се носиш над облаците“ дават големи възможности за указване на едно нетопосно „място“ за уединение и отшелничество, за приключения или за убежище. В този смисъл текстът на Джуандзъ предоставя една изключително интересна методологическа основа за съпоставка с материали от нашата култура, определяща се като западна, и нейните схематизирани виждания за Изтока. Изследването на реалиите, на които се дава плът в образи, сиреч, които се въобразяват, означава всъщност да се изследва трансценденцията като преход към една утопична визия, изградена около имагинерен стожер (идеализиран невидим свят, или архетипен Златен век). Върхът на източното словесно изкуство е с малко премерени думи с изключителна сила да нарисуваш жива картина – тип миниатюра, в която обаче взривно се ражда нов микрокосмос от значения-тълкувания-усещания...

Пародийната критика на Джуан Джоу е насочена към функциевата теория за именуването, която апелира за универсално съответствие между функциите и ранга, знака и значението. А всъщност интерпретативността и реинтерпретациите на всяка отворена концептуална схема регресират до безкрайна мрежа от препратки, отвеждащи в последна сметка до въпроса за онтологическата релевант-

ност на понятията. Изразността и неизразимото са само отделни модуси на речевата дейност, чийто коректив е своеобразната мисловна „разположеност“ (гранична ситуираност) на изказващия. Чарлз Фу вижда даоистки аналог на хайдегеровата „откритост“ в понятието *мин* – осветляващо показване (при изместването на невидимото от виделината)¹⁰. Целостта на взаимните препрощания между *Дао*-перспективата и делничната гледна точка разкрива феноменологически първичното позволяване на нещо да-бъде-видяно-като-такова преди всякакви съждения за правилност и погрешност (Fu 1978: 309–310).

Откъм перспективата на безименното *Дао*, взаимодействието между *ин* и *ян* (които могат да бъдат онтологически интерпретирани като *скритото* и *явеното*), Пътят-като-принцип и Пътят-като-проявление е човешкият, фигуративен начин за конструиране значенията на онова, което е първично недиференцирано (безформено) и недефинируемо (неизразимо). В *Даодъдзин*, 14, е казано: „Неговото издигане не носи светлина, с потъването му не пада мрак...стоя пред него и не виждам лицето му, следвам го и не виждам гърба му“ (собств. прев.); постоянно и неназовимо, то отново и отново си възвръща пустотата. Даоисткият негативен израз ‘у у’ (*неналичие на непрявеното*) указва на онази изначална не-дуалност, която едва-що е започнала да се разгръща – фактуалното „самораздвояване“ на първично неразличимото. Можем да наречем тези два неразделни аспекта на безименния *Път* (*Ин* и *ин*) функционални дименсии на полярното космологично взаимодействие, което все още е далеч от онтологическата разлика¹¹ (Wu Kuang-ming 1982: 85).

Безпределното *Дао* може да бъде постигнато, само ако се изнамери ефикасен способ за преодоляване на вътрешната противо-

¹⁰ Йероглифът 明 е съставен от два компонента със значението ‘слънце’ и ‘луна’, което предполага извеждане най-вече, разсичане на мрака по пътя към светлината.

¹¹ Това е неизбежната граница на всеки опит за изразяване на спонтанната „таковост“ (*дзъжан*) или естественото (самореференциално) *Дао*, което овъзможностява пределния начин за изказване на нещата такива, каквито са. Хармоничната триада между *Небе* – *човек* – *Земя* само формално напомня за „четворицата“ на Хайдегер: усвояващата игра на реципрочност между Небето и Земята, хората и боговете. Взаимната интерполация на *именуваното* и *безименното* наподобява херменевтичен кръг между отзива и Зова, отекващ от дълбините на Битието.

речивост на езика, като се остава в неговите предели. Изтръгнат от стихията на подвеждащата двусмисленост, „безмълвният говор“ следва пътя на непрестанното преодоляване на софистичната релативност¹². Джуан Джоу отхвърля чисто реторичните похвати, но софистическата критика му помага да осветли собствената си позиция и той често разобличава тезисите на учителя си софист като нагледен пример за преодоляването на празнословието. За него отказът от полемични беседи е признак за пределна откритост – вместо да се задълбочават теоретичните опозиции чрез движението към формализация, той препоръчва връщане към неартикулираната цялостност на езика и света: съпадението между постоянството и променливостта в единния *Дао*-поток. Без да допусне непредвидени блокажи в разгръщането на смисловия хоризонт, даоисткото *поетиизиране* на неизразимото долавя фините преходи, които се осъществяват в скрития първоизточник (*Дао*) в качеството му на не/възможна съ-общимост¹³.

Предимството на софистите е комуникативността на техните тезиси – от такава позиция те биха могли да придадат на даоисткото опитно свидетелство характера на несподелимо, т.е. илюзорно преживяване. Настоявайки за радикалното несъвпадение между реалността и способите на изразяването ѝ, Джуандзъ не противопоставя мъдростта като „вътрешна опитност“ на общоприетите познавателни стандарти. Той оперира демонстративно с протологическата схематизация на своето време, но я използва като „трамплин“ за максимален отскок от прикованите значения по пътя към не-логическия (а не алогичен) смисъл. Така се осъществява онзи дискурсивен пробив, който впоследствие ще бъде възприет от *чан-будизма* като източник

¹² Персонажите на Джуандзъ пародират широко разпространения по негово време дидактически дебат на древните китайски софисти, който цели да разкрие несъстоятелността на обичайната словоупотреба и да разколебае валидността на общоприетите възгледи за човека. Представителите на тази протореторика съставлявали прослойката на скитащите наставници и всеки от тях претендирал, че неговият метод на познание изказва истинското *Дао*.

¹³ Референциалният предел на всички самоограничаващи се концептуални рамки е по своето естество „извън рамката“; фундамент, който обаче не е твърда основа. ‘Не-рамка’ и ‘не-основа’ са друг начин за изразяване на онова онтологическо различие, което е първично спрямо всяко рамкиране и концептуализация.

на постоянното самообновление на безмълвното, *празно слово* (или още *не-думи: у йен*). Колкото и не-философски да звучи този символен език, той маркира отказа от предметяващата разбираемост, към която се стремят китайските легисти (*фа дзя* – законниците), които вярват във възможността словесният порядък да въдвори реда в света¹⁴.

Истинският майстор на словото не се оставя във владението му, нито претендира да го владее – неговото мълчание е по-красноречиво от всяка семантична конструкция, а волният му говор слага край на всяко празнодумие. Речта му „прелива”, непрекъснато подхранвана от изобилието на безмълвното сказание – „Рибарските мрежи са предназначени за риболов; капаните – за лов на дивеч. Щом рибата е уловена, забравяме мрежата; хване ли се заек, капанът е забравен. Думите съществуват, за да предават значения; веднъж схванал смисъла, забрави за тях.“ („Джуандзъ“, гл. XXVI). Неодаоистът *Уан Би* допълва концепцията на Джуан Джоу, като въвежда понятието *образ-символ (сян)* – според него символът разкрива значението, а речта прояснява *сян*.¹⁵ Вмъкването на символа между словото и неговия референт е в пълно съгласие с идеографичната природа на китайското писмо, което акцентира върху семантичната дълбочина на символните форми за постигане на скрития смисъл (подлежащото *дао*, което на свой ред не подлежи на обозначаване).

Тук е мястото за разгърната схематична реконструкция на структурата на даоистките сказания. В стремежа си да разкрие вечно изплъзващото се *Дао*, езикът е принуден непрекъснато да го скрива – парадоксалната природа на словото обрича дискурса за *Пътя* на самозаличаване, защото, изказвайки нещо, вече го свързваме с понятие, което колкото го разкрива, толкова и го подменя¹⁶. На най-ниското

¹⁴ При цялата отдалеченост на *Джуан Джоу* от съвременната западна философия, настоячивият му призив да не бъркаме думите и действителността, логиката и опита, наподобява Витгенщайновата теза за езиковите игри.

¹⁵ Няма нищо по-добро от *образа-символ* за изчерпване на значенията; няма нищо по-подходящо от речта за разгръщане на *образите-символи*. Тъй като речта изяснява образа, тя трябва да бъде забравена, щом последният бъде разбран; *образът-символ* съхранява смисъла и следва да го забравим, щом схванем смисъла.

¹⁶ *Дао* не може да бъде изказано, а само показано; за него е невъзможно да се преподава, то се *предава* директно от Майстор на наставляван талантлив последовател.

ниво имаме подаващите се на контрол *фиксираны слова* (*джун йен*); следва онова, което е принципно неизразимо, но може да бъде въ-образено с притчи (*ю йен*); а накрая идва най-неуловимата същност, която не можем даже да промислим, понеже е от недискурсивно естество. Онова, което няма как да бъде редуцирано, и неговата противоположност – невъзможното за обхващане – съставляват два вида лоша безкрайност: нито едното, нито другото спадат към областта на речевата актуализация. С помощта на естествения език можем да мислим в локален мащаб, а неизразимото (*бездънният изказ* – *джъ йен*) е знак за достигане до предела на изразимия свят.

Езиковата относителност засяга всеки избор, почиващ върху прагматични критерии като ефикасност и „универсална валидност“ на възприетата знакова система. Като контрапункт на конфуцианския стремеж към „поправка на имената“, парадоксалният термин *джъ йен* (букв. ‘слова, преливащи като от винен съд’) визира кръгъл архаичен съд, който се накланя, когато се препълни, и се изправя, когато е празен.¹⁷ Свободно леещите се думи трябва с лекота да следват нещата и да съответстват на промените. Този призив е пълна противоположност на абсурдното предложение на конфуцианеца *Сюндзъ* значението на всеки отделен йероглиф да се определя с правителствен декрет. Оттук става етимологически ясна онтологическата предпоставка на даоистката концепция за дискурсивната равнозначност: хората имат сходни ментални установки и те могат да бъдат езиково изразени като нещо *вече разкрито* (пред-предикативно), а не като продукт на човешката склонност към мислене в дуални категории.

За Джуандзъ променливостта се оказва „референциален проблем“ – знакът-показател, дори и да се променя, говори за собствените си изменения, а не за универсалните метаморфози и скрива онова, на което той би следвало да указва. Критерият за истинно в този случай е подчинен, поставен в зависимост от системата *би – цъ* (букв. *това – онова*); разкритостта обаче не е вторичен, производен на когнитивното феномен, а предполага онова отношение на запитване, заговаряне, което е отнесено към *Дао* в качеството на фунда-

¹⁷ „Поправката на имената“ е стремеж към реципрочност между означено и означаващо, сан и статус/право-дълг в чиновническата йерархия.

ментален въпрос за *пътя на езика*. Неговият отговор напуска границите на дискурсивните импликации, тъй като даоистката трактовка на познанието сама по себе си представлява логически парадокс, нерешим в границите на епистемологията¹⁸. Знанието е нещо повече от дескриптивното удостоверяване на факта, че нещо (някой) съществува – то представлява индивидуализиращия аспект на всеобщата трансформативна ориентация.

Вместо да се опитваме да манипулираме езика, за да съответства на лежащите в основата на мисленето вериги от опозиции (конфуцианската „поправка на имената“), продуктивното им преодоляване ще ни позволи да разграничаваме естествено свободното от конвенционалното говорене. Най-напред имаме мито-поетичният израз като парафраза и иносказание (притчите – *ю йен*) – в първа глава на „Джуандзъ“ откриваме митологични фигури като *птицата Пън* и *рибата Кун*. Те не препащат към реални или измислени същества (феникс, кит), а изразяват първичния човешки стремеж да се носиш свободно по пътя на промените, или да се гмурнеш в дълбинните значения на *Дао*, с риска да бъдеш подведен и повлечен към дъното (липсата на смисъл). На второто ниво е *светският език* (*съ йен* – усреднената делнична реч), който включва както „дребнави“ (*сяо йен*), така и „помпозни“ думи (*мей йен*), понеже за даоистите красотата на словото съвсем не е критерий за истинност; даже напротив. Езикът на ежедневието оперира успешно докато изказва онтични факти, но проблемите започват, когато той се опита да надскочи собствените си граници.

Всяко питане за природата на човека, езика, истината и т.н. обаче е ‘отиване до предела’, което разкрива философската непригодност на тези категории (наречени от *Джуандзъ* ‘*джун йен*’ – тежки, фиксирани слова). ‘Епистемният език’, създаден от логиците (*биен джъ*) и школата на номиналистите (*мин дзя*), със своите софистицирани конструкции нарушава изкуството на чистия изказ на *Пътя*, който бива раздробен от стоици доктрини, претендиращи да разкриват *Дао*, а всъщност изказващи собствените си теории и нищо повече.

¹⁸ Според Джуан Джоу посредством езика не можем да кажем повече от онова, което самó изразява себе си в него – позиция, която го сближава с Витгенщайновия анализ на езиковите репрезентации.

Щом паднем в капана на изразяването на изначалната простота, възникват множество имена и пътища и *Лаодзъ* си задава риторичния въпрос: Колко истини са възможни? ‘Всичко минава... всичко е позволено’ – в Китай подобна максима е немислима и до днес – концептуалната относителност е на една крачка от етическия релативизъм. Но за да не се отдалечаваме от темата на настоящата разработка, ще отбележим само, че в основата на критиката на Джуан Джоу стои сериозното онтологическо търсене на границите на този изкуствен език, който той маркира с парадоксалния си ‘не-език’.

На третото равнище, или измерение на изразността, срещаме т.нар. от Джуандзъ ‘*бездънни, преливащи слова*’ (*джъ йен*), които са причудливи и нерядко абсурдни, защото целят да освободят езика от понятийните фиксации, които го ограничават до инструмент за изразяване на мисли и реалии. Никое логическо съждение или пропозиционално изказване не е в състояние да изчерпи дълбинния смисъл на *Дао*. В основата на корелацията между: неназовимото-наречено-условно-Път и подлежащото-на-изричане-именувано, стои скритото значение, от което на повърхността изплуват всички форми на изказ като приблизително съответстващ начин на говорене за неизразимото. Съзнанието за лингвистичната релативност – езикът на всяка от ‘стоте школи’ привидно изказва цялото *Дао* от своето тясно доктринално ъгълче, поражда стремеж към освобождаване от каквато и да било словесна фиксация. За разлика от „трансценденталното замълчаване“ в *чан-будизма* (пръстът, който сочи луната), даоизмът отвежда всяко значение до функционално неизчерпаемия „небесен резервоар“ – *Пътят* като източник на пределната изразност.

Преливащите думи (*джъ йен*) изследват нефиксираното богатство от словесни фигури и значения на сказанието за *Пътя*, като при това ни учат да изричаме все по-малко „празни приказки“. Лаконизмът на поетичната реч например опростява силно формализирания език до чист ритмичен отзив спрямо безмълвното неназовимо *Дао*. За Хайдегер, който анализира поезисното слово, ‘езиково’ е онова, което се е случило откъм *говоренето* на езика – не са ли тези думи празна тавтология? (Хайдегер 1993, 1999: 219). Нещо подобно откриваме и в даоистката изразност. Пред-предикативните структури всъщност указват на една своеобразна декомпозиция на изказа, в която субектът като граматическа категория е включен в предиката

и обратно. Пределната степен на даоистката реч е да предадеш неизразимото, което се среща редом със значението – същинското умение да говориш на езика на *Пътя* предполага един вид забрава на словото (*уан йен*) и употребата на *не-думи* (*у йен*).

За да се превърнеш в истински майстор на *Дао-езика*, трябва най-напред да ‘усвоиш’ цялата панорама от възможните виждания на човека, така че да изведеш чрез *бездънните слова* различните функционални форми на изказ на равнището на т.нар. *Ос на Дао* (*даошу*). *Оста на Дао* е онази перспектива на проясняването, откъм която става възможно преодоляването на *шъ-фей* (антиномичността на привидната ‘правилност’ и ‘погрешност’): да се поддадем на склонността да оценяваме и съдим ни е също толкова присъщо, колкото и да я отхвърлим. Даоистите разглеждат всички актуални и потенциални модификации на речта като производни на всевъзможните гледни точки, които задават границите на човешката перспектива. Вместо да преобръща традиционните значения, какъвто е случаят с критиката на езика от страна на Лаодзъ, Джуандзъ връща на словото способността да приема различни и даже противоположни значения, за да утвърди неунищожимостта на речта като изначална съпоставеност между дихание и мисъл¹⁹. За него звученето на човешкия език носи безусловното, нередуцируемо присъствие на *Пътя*, което предхожда изкуствено фиксираните значения.

Образното говорене се изплъзва от функционалната употреба на думата и се противопоставя на подменящите естествения човешки глас дискурси. Като своеобразно възплъщение на смисъла, словото се ражда в мисълта така, както звукът възниква в тишината; затова да се *забравят* думите е предварителното условие на всяка познавателност. Даоистката установка на невербалното знание показва, че речта не изчерпва пълнотата на смисловото съдържание – напротив: думите могат да бъдат разбрани благодарение на присъстващата в тях пустота (паузата, която ги прави смислени). Пустотният покой като изходно състояние за китайците е с аксиологически приоритет над движението в модуса на наличността: затова чрез сказанието за *Пътя* мъдрецът се завръща към постоянството на отсъстващото.

¹⁹ Не случайно древнокитайската идеограма за *смисъла* - и обединява в себе си знаците за *сърце* и *звук*.

Мъдростта трансцендира дискурсивната сфера и не може да бъде изразена непосредствено, затова се прибегва до „изкусни средства“ за свеждането ѝ до обичайното съзнание. Азът е проникнат от собствената си нищета и тленност и благодарение на осъзнаването на този факт, изначалната природа влиза в досег с онази безформена реалност, която пребивава в безвремието. Неподправеното виждане не наблюдава обекти, а е „потапянето на нещата в ума-сърце и на сърцето в нещата“ (както се казва в *Праджняпарамита* сутра, ‘пустотата е форма и формата е пустота’). Изявената пълнога на сърцето и пробуждането на ума в дела и мисли, които трансцендират формалните жестове, чрез категориите на духовна бедност и незнание, ги пречиства от всякаква привързаност към измамната тежба на себичните съждения и модели на света. Съзерцанието се реализира като недualност с нещата, такива, каквито са, извлечени от контекста на времето и дребнавите оценки и домогвания, които изпълват живота ни. Просветлението е израз на пробуждането към върховната реалност, която не е концептуална и конкретизирана, нито само трансценденция на Аза, а е неговата собствена неподправена природа.

ЛИТЕРАТУРА

Батай 1996: Ж. Батай. Теория на религията. С., 1996. // **Batay 1996:** Zh. Batay. Teoriya na religiyata. S., 1996.

Малявин 1985: В. Малявин. Чжуан-цзы. М., 1985 // **Malyavin 1985:** V. Malyavin. Zhuan-tszy. M., 1985.

Хабермас 1998: Ю. Хабермас. Философският дискурс на Модерността. С., 1998 // **Habermas 1998:** Yu. Habermas. Filosofskiyat diskurs na moderността. S., 1998

Хайдегер 1993, 1999: М. Хайдегер. Същности. С., 1993, 1999. // **Haydeger 1993, 1999:** M. Haydeger. Suschnosti. S., 1993, 1999.

Юнг 2014: К. Г. Юнг. Психология на източната религия. С., 2014. // **Yung, 2014:** K-G. Yung. Psihologiya na iztochnata religiya. S., 2014.

Fu 1978: Ch. Fu, The Trans-Onto-Theo-Logical Foundations of Language in Heidegger and Taoism – In: Journal of Chinese Philosophy, 5 (1), 1978.

Kuang-ming 1982: Wu Kuang-ming. Chuang-Tzu: World Philosopher at Play, NY, 1982.

Манчев 2002: Б. Манчев – „Сакралност и ексцес. Назад към Батай“ <http://dem-pr.hit.bg/2002_2/2002_2_17.htm> // **Манчев 2002:** Б. Манчев – „Сакралност и ексцес. Назад към Батай“ <http://dem-pr.hit.bg/2002_2/2002_2_17.htm> // **Manchev 2002:** B. Manchev, Sakralnost i ekstses. Nazad kum Batay <http://dem-pr.hit.bg/2002_2/2002_2_17.htm>