

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯТА (ТРАНСГРЕСИЯТА) В ЗАПАДНАТА КУЛТУРА И 'БЕЗФОРМЕНОТО' В ИЗТОЧНОТО МИСЛЕНЕ (НЕИЗРАЗИМОТО В „ДЖУАНДЗЪ“)

Десислава Дамянова

Abstract: The transcendence in Late-modern sense leads us to the limits of the imaginable (the *representative thinking*), beyond the rational structure of the opposition between sacred and profane (not only between transcendent and immanent). Transgression (from lat. *transgressio* – to “switch” outside some realm) as a step beyond (uneven, irregular recovery of continuity), is not only excessive tearing of the existential veil but indicates a play with the boundary without destroying the idea of infinity. I.e. the border situation in which the world in a way loses its sociality, conventionality, order, etc, getting back to nature and to the infinite. For Far Eastern thinking the unconditional, irreducible presence of the Way (*Dao*) precedes the artificially fixed meanings – the so called *image thinking*, or the discourse on the ineffable opposes the distorting of 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 is the precondition of any cognition.

Keywords: the boundary, transcendence, the unspeakable Dao, endless words, the ultimate expression, the Void, the Way-as-margin

Трансценденцията (от лат. *transcendere*¹ – да надхвърлиш, да излезеш извън пределите) в най-широк смисъл бележи границата между две области, а именно: ‘тукашното’ като о-предел-еност (от-самност) и ‘отвъдното’ – безпределност, непостижима чрез дескриптивни подходи (трансцендентност). В класическото метафизическо разбиране трансценденция е преходът извън сферата на достъпните реалии (природата) към област, неподлежаща на емпиричен анализ (свръхприродното). Основните понятия и категории, приложими и удържими в границите на възможния опит, спадат към иманентното, интенционалното, рационалното, а онези фундаментални положения,

¹ *Transcendens* – престъпващ, превъзхождащ, преминаващ отвъд някакви граници.

които овъзможностяват познавателната дейност, в качеството на нейни подлежащи условия, са *трансценденталиите*.

От Античността насам трансценденцията носи двойствен смисъл във философската традиция: 1) като върховната степен на битието по отношение на останалите битийни модуси (Августин), 2) като абсолютна отвъдност спрямо всичко съществуващо, като пределна цялостност – единството на всички противоположности (Дионисий Псевдо-Ареопагит, Николай Кузански). Средновековната теологически ориентирана рецепция на трансценденцията я разглежда в светлината на *нуминозното* (Тома Аквински е представителен в това отношение). Кант сменя ореола на тържественост от трансценденцията и я дефинира като намиращото се извън сферата на опита, в чиито предели се разгръща дейността на чистия разум.²

В съвременната философия и особено в нейните екзистенциални направления отношението към трансценденцията е нееднозначно.³ При Хайдегер трансценденцията (*Transzendenz, Übersteigen*), не търси друг свят ‘отвъд’, а представлява специфично преобръщане на всекидневното мислене: ако по Хегел, философията е ‘обърнатият наопаки свят’, то наличният, не-обърнатият свят, т.е. ежедневието, е лишено от *проективност*, насоченост извън себе си (тя е заменена от онова, което ‘се’ прави). Философското мислене е в известен смисъл „опако” – екзистенцията е забягване напред, в смисъл на напускане на тукашното място към една топология на идното. Осмисля-

² В *КЧР* трансценденцията обозначава висшият род интелигибилни обекти, които принципно не могат да бъдат представени в качеството на възможен обект на сетивния опит. Не всеки интелигибилен обект се явява трансценденция, а само този, който се отнася към други интелигибилни обекти като към нещо сетивно. В такава схема например, Бог може да се нарече ‘трансценденция’ (Кант 1993).

³ Н. Хартман, напр., говори за „необходимата трансценденция”, която е обусловена от дуализма на познавателния акт, в който познаващото и познаваемото винаги противостоят едно на друго. Тяхната противоположност не може да бъде снета и има характера на изначална непреодолима дихотомия, основана на взаимна зависимост. Той отчленява четири слоя на трансценденцията: подлежащо на познание (*objectum*), познаваемо (*objiciendum*), непознато (*трансобективно*) и непознаваемо (иррационално или *трансинтелигибилно*) Николай Гартман. К основоположению онтологии. <<http://gmarket.ru/laboratory/basis/5683/5685>> 17.02.2014

нето откъм бъдещето не е положено в границите на делничния опит, макар научното и религиозното мислене в известен смисъл също да не са. „Те представляват различни начини на запазване чрез проектиране, дори когато аз вече не съм „тук-и-сега“. Така, *Dasein* се изтегля от сегашното във време, *откъм* (к.м., Д. Д.) което гледа насам в положението си, а бъдещето пред-стои, но е и вече зад гърба.”⁴

Човекът е необективизируем, трансцендентен, доколкото излиза извън рамките на всеки възможен опит, който може да бъде придобит от него; но той се явява също така и трансценденция – има способността да трансцендира всяко нещо, превръщайки го в предмет на изследването, познанието и дейността си. В собствен смисъл *трансценденцията* присъства в християнския екзистенциализъм на Ясперс, който изисква личността с постоянната си активност да въздига настоящето до нейните мащаби. Само благодарение на прехода от чистото битие на света, към самобитието (самостта), настоящето става наистина свободно. Ясперс разглежда три степени на трансценденцията: 1) трансцендиране от това, което може да се мисли, към онова, което е невъзможно да бъде мислено; 2) произтичащото в резултат на такова прояснение екзистенциално отношение към трансценденцията; 3) четенето на ‘шифрован’ текст, даващо възможност за висшата степен на екзистенциално прояснение.⁵

В аналитичната психология на Юнг трансценденцията функционира като сливане на съзнателно и безсъзнателно съдържание – ключово понятие от областта на психическото развитие, свързано с

⁴ Цит. по: Алекс Костова – „Бележки върху *Lichtung*, *Ereignis*, и западната (пост)история при Хайдегер след обрата” <<http://philosophia.bg/хайдегер-lichtung-ereignis/#fn-1895-4>>7.02.2014. В *Приноси към философията* Хайдегер различава четири типа трансценденция: (1) Онтична, каквато е, например, Бог в християнството, който е „извън“ сътвореното; (2) Онтологична, или онази, която е изследвана от Платон, Аристотел и последователите им, но които не са пояснили разликата между битие и биващо; (3) Фундаментално-онтологична, която е същностна черта на разбирането за битието на *Dasein*, породено от избягването на несобственото съществуване (екс-систирание); (4) епистемологическа, или „картезианска“ (в аспекта на заличаване на границата между субекта и обекта на познание), за която се твърди, че е невъзможна. (пак там, Костова 2012)

⁵ Карл Ясперс – Философската вяра < <http://www.litclub.com/library/fil/jaspers/1.html> >08.02.2014

процеса на *индивидуация*. Тази фундаментална движеща сила на психиката е насочена към постигане на ‘самост’. По-късно психологическото понятие се доразвива с две допълнителни значения: 1) трансценденцията обозначава възможността за екзистенциално проявление; 2) тя изразява недостижимата пълнота на всички екзистенции. Тези значения съвпадат в понятието ‘Бог’ на Г. Марсел и в ‘нищо’-то на Хайдегер и Сартр. Като отнесено към Бога същество, човекът в своята екзистенция реализира идеята за трансценденция, вглеждайки се този път в модусите на своята божественост. В ‘онищостяването’ пък протича трансформацията на екзистенциалното безсилие и отслабеност. В тяхното инобитие – истинният Божи образ и подобие – се крие трансцендентната перспектива за силата и вечността на Духа. Там, където човешкото и божественото си дават среща, блянът на екзистенцията по трансценденция преоткрива ‘отломката’ божественост в лоното на човешката природа.

Според Батай създаването на сакралната общност означава преодоляването на изначалната прекъснатост на смъртните същества и за него т.нар. ‘трансгресия’ представлява регресивно връщане към едно първично състояние, към предрелигиозното схващане за священото. *Сакралното* на Батай указва онази битийна непрекъснатост, която е разбулена за посветените, извършващи тържествен обред, в чийто център е жертването на някакво прекъснато, нетрайно съществуване. Именно по тази причина ритуализацията на смъртта в жертвоприношението представлява ядрото на зародилите се по-късно религиозни системи. Това е свързано с преодоляване на амбивалентния статут на жертвоприношението – от една страна този акт извиква, разкрива священото, явява истината за непрекъснатостта на битието, но самият той, като място на разкриването, не е вписан в сакралния режим (а е част от профанния свят на човека: „святата” и “нечистата” сила не са били разграничени в примитивните наченки на култа в системата ‘тотем и табу’).⁶

Трансценденцията, както вече казахме, характеризира онова, което е принципно недостъпно за емпиричното познание или не е

⁶ *Йерофанията* по Елиаде означава манифестацията на сакралното; човекът от традиционното общество и неговите митове описват навлизането на сакралното или свръхестествено в света. Жертвоприношението не е само безграничен, безжалостен експес, а интегрална част от комплекса на

основано на опита; в широк смисъл се разглежда в качеството на някаква „отвъдност”, неприсъщност, за разлика от иманентното, присъщото, тукашното. Актовете на трансгресия на свой ред са сякаш симптомът, а не ‘рецептата’ – изпадането в ступор пред нередуцируемата другост е отправна точка и в отношението към ‘ориентализирания’ Изток, по думите на Е. Саид. Това буквално мистично състояние, при което западният *логос* се изправя пред нещо хетерогенно, се осъществява по един двойствен начин – в хомогенния свят на нормализиращия дискурс зад образите на *чуждото* се крие нещо автентично, което трябва да бъде накарано да проговори.

Преминаването на границите се открива освен в Шопенхауеровото отваряне към Ориента и Ницшевото преоткриване на трагичното и архаичното, също при Фройдисткото навлизане в света на сънищата, и екстатичните трансгресии на Батай. Не на последно място към тези пределни дискурси можем да причислим и екзотичните анализи на Леви-Строс – неговата антропология и структурална етнология. Фуко подминава романтичната философия на природата на Шелинг, за когото безумието е резултат от отлъчената другост на разума. „Разумните дискурси винаги се коренят в пластове, ограничаващи монологичния разум. Тези безмълвни смислови фундаменти, лежащи в основата на западната рационалност, сами по себе си са безсмислени. Като немите паметници на една отминала епоха те трябва да бъдат ексхумирани, при положение, че разумът трябва да се появи, заменяйки своята другост и влизайки в опозиция с нея.”⁷⁷

Системата от знания за Изтока се е превърнала в общоприета съвкупност от представи, която филтрира проникването на източния свят в западното съзнание, гради своите стратегии на базата на една

митологичните вярвания – трансгресия, вписана в предсъществуващи норми. Вложено е религиозно въображение, чиято изходна точка не е някакво понятие, на което то придава различен смисъл, а конкретен елемент, свързан с разнообразни аналогии, така че техният ‘сноп’ сякаш произлиза от свръхсетивния полюс на тази взаимовръзка (М. Елиаде – Сакралното и профанното <<http://chitanka.info/text/3586-sakralnoto-i-profannoto>>10.02.2014)

⁷⁷ ‘Разумът’ на немския идеализъм, представящ се за по-първичен от онова, което е възплътено в европейската култура, представлява именно „онази фикция, в която проличава спецификата на Запада, с която той си приписва химерична общовалидност и едновременно прикрива и налага претенциите си за власт.” (Хабермас 1998, 253)

гъвкава позиционна хегемония, засилва и прави продуктивни твърденията, проникващи от 'Ориента' в културата като цяло. Е. Саид използва *антихуманистичната* концепция за дискурса на Фуко.⁸ И това не е някаква застинала парадигма – ако вземем насериозно тезата, че хората сами правят своята история и че това, което могат да знаят, е това, което те самите са създали, ще стане ясно, че Изтокът и Западът като исторически реалии са продукт на една културна картография, която ги обособява като географски единици – взаимно поддържащи се и, до известна степен, отразяващи се една в друга.

Ориенталското⁹ е далечното, непостижимото, неподдаващото се на определения и говорещо на неразбираем език; Изтокът е комплекс от стереотипи със своя история и традиции в начина на мислене, художествените образи и словесността, които му придават реалност и присъствие *в* и *за* Запада. Преведено на езика на текстовете, това заварено състояние се разпростира върху начина на повествование, на предаваните картини и теми, като възпроизвеждане на някакъв прецедент, някакво предишно знание за Изтока, на което да се стъпи. Всеки текст за Китай като осъзната форма на разговор с читателя представя Поднебесната, позовава се на нея и даже говори от нейно име: свързва се с други подобни трудове, с потенциална публика и с един установен институционален комплекс.¹⁰

⁸ Същевременно, Саид поддържа разбирането не само за анонимните сили, изтъкали ансамбъла: знание-власт, а и за личното въздействие на дадено произведение или на автор. „Но за разлика от Мишел Фуко, на чиито трудове съм много задължен, аз вярвам в определящото присъствие на индивидуалните автори в иначе анонимната колективна съвкупност от текстове, образуващи дискурсивния корпус, наречен ориентализъм. Фуко вярва, най-общо казано, че индивидуалният текст или автор не значат особено много; аз смятам, че емпирично погледнато, при ориентализма, това не е така” (Саид 1999, 8).

⁹ Ориентът като типологична структура е бил създаден не само поради волята на колективното въображение – отношението му със Запада е история на власт, конфигурация на сили, на сложна хегемония: накратко, Изтокът се е оказал ориентализиран не само защото се е оказал „ориенталски” по всички общоприети за европейца от XIX век признаци, но също така защото е можел, т.е. понесъл е да бъде направен такъв като изкуствена репрезентативна фигура. (Саид 1999, 11)

¹⁰ Съвкупността от взаимосвързани произведения, текстуални анализи, антологии на източната литература, пътеписи, ориенталски фантазии като

Мнозина автори, сред които поети, писатели, философи, културни антрополози, социални изследователи и т.н. са приели основополагащото различие между Изтока и Запада като начин на дихотомично мислене, базирано на онтологични и епистемологични разграничавания. Тези съпоставки са се превърнали в изходна точка за сложни теории, сравнителни изследвания и политологически разработки, отнасящи се до ‘ориенталския дух’, народи, традиции, съдбини. Можем да се запитаме доколко е рисковано обзорно изложение, засягащо палитрата от всевъзможни проблеми на един необозрим културен ареал да се типизира като имагинерно цяло – топосът „Изток”, противостоящ спрямо Запада въз основа на признаци като отстояние, несвойственост, отчуждение и нередуцируема другост. Като репродуциран стереотип, Ориентът изобщо не е лишен от битие, а напротив, в някакъв смисъл го ‘въз-създава’ – истински ‘въображаем’ свят, на който тъкмо ние задаваме границите.

За да се приближим до източното мислене, ни е нужен своего рода *перспективизъм* (Graham 1998), т.е. способност да изследваме собствените си ментални нагласи откъм перспективата на друга духовна и мисловна система. Това позволява да се дистанцираме от потопеността в унаследения културен комплекс, от прекалената близост – да подхождаме към изследвания феномен от различни позиции, да варираме фокуса. Така имаме методологическото условие да променяме интерпретативната нишка, съобразно спецификата на анализирания текст, за да го разберем ако не в неговата пълнота, то поне в неговата сложност. Можем да видим някои съществени тенденции в многоцветното разнообразие и необозримост на изследвания материал, да установим схематични модели на подобие и различие около едно антиципирано смислово ядро. Кои са фундаменталните и универсални въпроси за западното и източното мислене и как се ражда дискурсът върху неизразимото?

Традицията на западната метафизика е доминирана от мисленето на битието (било то под формата на забрава, изопаченост и т.н.), от пределното усилие да се установи несъмнено онтологическо

дискурсивна представителност (продължително присъствие във времето и в специализирани институции) придават авторитет и влияние на това текстуално пресъздаване на Изтока – негови символни изображения, а не реални описания.

познание, на фона на безкрайното феноменално многообразие. Отказът на (далеко)източната философия да потъне в дебрите на метафизичните въпроси, въздържайки се от „празно говорене“ за безформеното и безпределното, говори не толкова за пренебрегване на онтологията, колкото за решимост тя да бъде превъзможната. В древността азиатците, подобно на европейците са мислили в дълбочина за природата на нещата, но са подхождали към проблема за крайността, демаскирайки привидно ясната разлика между съновидението и това, което ние наричаме ‘реалност’, за да освободят от илюзорната сигурност на Аза.

Трудност при развенчаване на митовете за Изтока се оказва присъщото на далекоизточната мисловност усещане за ‘екзотизъм’ – сякаш не става дума за различна философска традиция, а за *другото* на философията. Как тогава да постигнем разбиране за тази съвършено чужда за нас традиция, при която принципът на тълкувателната взаимност е нарушен? Можем ли изобщо да сме сигурни, че подходим коректно към източното мислене в ситуация, при която на пръв поглед липсват ясни критерии за реципрочна аргументация? Херменевтиката като търсене на духа истината в несигурност е „опит, който надхвърля контролирания от науката метод и не може да бъде нито проверен, нито оборен от нея, всъщност даже е богатство, защото херменевтичното мислене не остава в прокрустовото ложе на позитивизма и тясно специализираното знание, а позволява да играем със собствените си предпоставки, да варираме гледната точка”.¹¹ Дали е възможно да изследваме даоизма само в качеството си на европейци, от дистанция, или сме в състояние да отхвърлим културните

¹¹ „Самата източна традиция си остава непрониклива за нашите питання и коментари и каквото и да кажем ще бъде ирелевантно за самата нея. Прекъсната е спиралата на взаимния прочит и обогатяване: изглежда сме се оказали в задънена улица. Може би не трябва да се съсредоточаваме толкова върху откриването на смисъла (взаимен процес), а да се насочим по-скоро към продуктивната употреба на нашето незнание (...) и да се запитаме какво целим с нашите занимания (...) какъв е, например, техният ефект върху досегашното ни знание, при сблъсък от какво се отказваме, какво променяме?” В. Градев – Философът и светлините от Изтока <http://www.nbu.bg/PUBLIC/IMAGES/File/departments/Philosophy/phil_iztok-gradev.pdf> 09.02.2014

условия на своето битие и да подходим към проблема чрез ‘автентичен’ отклик на повика към съизмерване на хоризонти?

Творческото въображение, като даване на образ, прави бяна съществуващ, именува го на границата на възможното, прави го зрим, сетивен посредством иносказателността на изкуството. Макар и ексцесивно по своя характер, трансцендирането като път към Истока създава имагинерен свят, който сякаш изтръгваме от типизирания образ, отнемаме му ‘привнесената отвън’ форма, като отказваме да го назовем пряко (а само чрез притчи, сатирични игрословици, бленуване/сънуване). Странстването в безграничното (*свободното реене*) е едно фантазно пътешествие в отвъдното, което възплъщава 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 отвъдния свят надхвърля традиционното за антропологията дефиниране на разликата между линейната история и цикличната космология на мита, като противопоставяне между време и вечност.

Джуандзъ – авторът на едни от представителните за китайската философска мисъл фрагменти, носещи неговото име, ни въвежда в разсъжденията си за неизразимото с констатацията, че говоренето не е празно ехо – междина наред смълчаността на *безформеното* и светската суматоха, а носи изконната метафоричност на *Пътя (Дао)*. Чрез последователно разкриване на ‘дискурсивната антиномичност’, *Джуан Джоу* изпитва крайностите на езика – предоверяването на конвенционалната употреба и отричането на всякакъв смисъл: той с основание се пита дали „човешкото бърборене” (като фонов шум) е принципно различно от „птичето чуруликане”. Шумотевицата, която бурно дебатиращите софисти създават (*флейтата на човека – жън лай*), бива погълната от *флейтата на природата*, но последната не може да се мери с беззвучието на *небесната музика (тиен лай)*. Пародиите в даоисткия текст говорят за нещо много повече от чисто сатиричен талант – на *Джоу* не му е чужда самоиронията, чрез която той открива в себе си безпределното, изпитвайки собствените си граници. Хуморът идва на помощ там, където се сблъскват несъвместими разбирания и затова смехът избухва

внезапно, като ‘взривява’ привичното и приветства неприемливото – указва на ‘тъмния двойник’ на реалността – неструктурираното, хаотично, активно всеединство на *Дао*. (Allinson 1988, 43).

Флейтата е отворена от двата края тръбичка и символизира даоистката реалност – празен тунел с вход и изход, но *без порта* – *умън*: влизайки вътре, няма какво да видиш, излизайки навън, няма какво да разкажеш. Пребиваването в *Дао* антиципира преходността по такъв начин, че осъзнаването на *предела* (*тайдзи*) преобръща представата за изтичащото време: самата времева потопеност позволява трансценденцията. *Пътят* притегля към себе си човека, който иначе е захвърлен във феноменалния поток, и в това центростремително движение се изявява структурата на просветлението,¹² от което израстват съответните начини на виждане. Повелята да бъдеш цялостен не само се натъква на граничността, а и се конституира като *реене в безграничното* (*сяояо*): пределната онтологическа възможност, която се открива откъм непълнотата на делничното живееене. Как при такава радикална визия да търсим комуникативен коридор и мостове на съобщимост?

Да бъдеш пределно искрен за даоистите означава да живееш, откликвайки на пустотната потенция на *Дао*, да демаскираш подменящите го светски напластявания¹³ и да не спиращ нито за миг безмълвния си диалог с него. Те не оспорват традиционните форми на културата, а ги поставят в перспективата на ироничното мислене, което е преодоляло дуализма между „външно” (несвойствено) и „вътрешно” (свойствено), предписано и изпълнено, рутинно и авангардно. Опитът за граничното, класифициран нерядко като епифеномен, ‘принадлежи’ на смъртта, доколкото тя е онзи предел, който радикално ни откъсва от самите нас в акта на нейното въображаемо отрефлекситиране, отекващият от бездната смях, *безответното ехо* на ужаса. Джуандзъ не случайно свързва предсмъртното ‘веселие’ с истинското приятелство, което почива не само върху общи идеи или споделяни убеждения, а върху безмълвното единение на сърцата. Умиращият *Дзю* се смее, както и *Шън’нун*, узнавайки за кончината на своя учи-

¹² Даоисткото понятие *мин*

¹³ Да полираш огледалото на *сърцето-ум*, за да канализираш безпрепятствено пределната чистота на *Дао*.

тел; самият *Джуан Джоу* се надсмива над собствената си смърт – парадоксалното съгласие с онова, с което сме абсолютно несъгласни¹⁴.

Измежду образите, които правят най-силно впечатление в Джуандзъ, е този на отшелника от планината като антитеза на светския живот. *Джуан Джоу* издига тезата, че, макар *Пътят* да влияе и на глупака, и на мъдрец по един и същи начин, последният откликва на промените посредством практиката *мин* (*ясно виждане*): силата, произтичаща от самата естественост като възможност за предвиждане, заставайки на предела. Мисията да се разкрият начините на пребиваване в необятното *Дао* задава своеобразният схематизъм на *безформеното, пустотното, водната шир, безкрайните полета, клисурата, в която не отеква ехо* – все фигури на неизразимото в даоизма. Отказът от стереотипите и въвеждането на нов фокус в дискурса върху неизразимото не е проява на мисловен произвол – преодолява се именно своеволието на догматичните становища, нестабилните антитетични конструкции и чистият дуализъм, който елиминира жизнените нюанси. Чрез една от любимите си метафори – за светлосенките, Джуандзъ е съумял да проследи нещата в техните безкрайни преобразувания, да види в *другото* продължение на *същото* (така, както пробуждащият се от сън не е качествено различен от спящия). В основата на неговото разбиране за света лежи такава структура на пътуването (*свободното реене*), в която човешкото се явява арена на действието на онази корелативна граничност, която се подхранва от бездънния *корен* на *Дао*.

Изразните средства са белязани от безсилието на прикованото към думата значение, затова китайските знаци носят незавършеност, а онова, което ги завършва, в последна сметка, не подлежи на словесна фиксация и то не защото дадена произволна стъпка не може да бъде езиково определена, а тъй като в края на всяка поредица от формули-

¹⁴ Смешката често е неочакваният изход от даоистките разсъждения – същинският способ за утвърждаване на пълнотата на съществуването отвъд *живота-и-смъртта*: тоталният разрыв с *его*-то открива неунищожимостта на *Дао*, съответстваща на разбирането за *празнотата* в корена на съществуващото многообразие. Самият Джуандзъ казва, че човешкото знание няма предел, докато животът ни е ограничен и затова мъдрият човек знае докъде може да стигне в познавателния си опит и къде трябва да спре (теза, сходна с Витгенщайновата, че границите на езика са и граници на нашия свят)

ровки трябва да стои една неформулирана крачка, която ни прехвърля от езика в света. През цялото време се движим между застопорени коловози само за да открием, че накрая те свършват, оставяйки ни правото на избор как да продължим, който обаче в никакъв случай не е произволен. Според Витгенщайн бихме били напълно свободни ако единственият начин за определяне на значения е като подбираме все повече думи; случаят обаче не е такъв – регулярността на нашата вербална практика, в отношението ѝ към света почива на по-солидни основания. Най-напред са налице собствените ни предлингвистични нагласи да групираме нещата по съответните начини, докато се учим да говорим, при ‘проговарянето’ отклоненията безапелационно се елиминират. (Витгенщайн 1988). Даоисткият анализ на пределния словесен изказ достига до типологически сходни изводи.

Вместо да призовава към отказ от обичайната езикова употреба (*чан-будизъм*), Джуандзъ ни прави особено внимателни към нея с допускането, че критерият за валидност не почива върху чисто логически корелати, а се корени в своего рода ‘екзистенциална за-срещнатост’ на езика и света. Има ли изобщо нещо, което да не е *това* или *онова*, се пита в даоистката „философия на езика”, а от друга страна – нима ‘оценъчната демаркация’: *иш/фей* (*правилно/погрешно*) принадлежи същностно на онова, на което указва? Тези ключови за анализа на „Джуандзъ” въпроси илюстрират заложената в текста теза, че не съществува постоянен обозначител – езикът просто проследява променящата се позиция на изказващия се. В своите имагинерни диалози *Джуан Джоу* ни предизвиква да отгатнем кой точно е неговият глас и дори монолозите му обикновено завършват с двойния риторичен въпрос на мястото на извода: *Тогаво можем ли изобщо да говорим за... (възгледите на обикновените хора); а какво остава за... (просветления човек)*. Даоистите се интересуват от знанието, което несъзнателно придобиваме в процеса на научаване-да-говорим: онази първична пустота на ума, в която заговаря самият език (Graham 1998, 221–223).

‘Трансценденцията’ за даоистите е синоним на играта: свободното самопревърщане в потока на граничните преобразувания – тя освобождава мъдреца от безпокойството за „възможното” и „невъзможното.” В. Малявин дава формулата на даоистката равноценност на дискурсите: „уравновесяването между неопределеността на езика

и неопределеността на света” (Малявин 1985, 258), но макар речта за *Пътя* да приравнява привидно несъпоставимите величини, тази формулировка не изчерпва целия опит на говоренето в „Джуандзъ”. *Дао*-то на *Джуан Джоу* е пусто и едновременно с това проникнато от всичко и проникващо навсякъде, т.е. пределната трансформация на *нещата-и-съществата* (*уан у*). То е техният генетичен корен – *безформеното*, което им „вдъхва” живот, без да ограничава начина им на проявление; този животворен източник не се разгръща заедно с биващите, а те постепенно се опразват, приравнявайки съществуването си с *Дао* – пълното осъществяване на техния път.

‘Безименен’ (трансгресирал словесността) е само истинският майстор на *Дао-езика*, който се движи свободно из лабиринта на именуваното и неназованото. Според Хайдегер в никой език изговореното не е онова, което има да се каже; а в XXVI гл. на „Джуандзъ” откриваме следното: „Със слова, които са не-думи, можеш да говориш цял ден и все пак няма да си рекъл нищо. Или можеш да прекараш цял ден без да си продумал и думичка, но няма да си спрял да изказваш нещата” (собств. прев.). Изкуството на *Дао-говоренето* е безкрайна чудата притча за *Пътя* – майсторско овладяване на поезиса; възобновяваща се от ден на ден изразност, която в същото време те потапя в мълчание. Спонтанната ‘словесна забравя’, позволяваща да следваш естеството, те прави съзвучен на неизговоримото *Дао*: „Къде да намеря човек, забравил думите, за да си поговоря с него?” (същ. гл.).

Откъм перспективата на неназовимия *Път*, *бездънното слово* трябва да открие простор за неизразимото, което обаче съвсем не е непредставимо, нито пък е символизируемо докрай. Паразитните, функционални думи следва да отстъпят място за реципрочната интерпретация на изговореното и премълчаното, назованото и неназовимото, явното и неявното. Спонтанната *таковост*, която се разкрива чрез *Дао-езика*, ловко лавиращ сред перманентните преобразувания, сочи към постоянството на промените преди всеки възможен изказ, било то и символичен. За *Джуандзъ* да изоставиш думите и образите, за да постигнеш естеството, означава да се вслушаш в *небесната мелодия* – примордиалният звук на *природната флейта*, който на свой ред поражда всеки човешки отзвук. Да се предоставиш напълно на естественото звучене, включва отказа от всичко несвойствено –

дори от привнесен смисъл, – докато не достигнеш до фазата на т.нар. *не-деяние: у уей*¹⁵, в която *Дао*-говоренето напълно се идентифицира с безименния *Път*.

Смълчаният мъдрец, майсторът на *Дао-езика* и т.н. са различни начини за назоваване на *осъществения човек (джъжън)* в даоизма, т.е. този, който е по-стигнал *Пътя*. Според „Джуандзъ”, гл. XVII, перфектното майсторство на човека-по-*Пътя* не може да бъде изразено нито със слово, нито с безмълвие. Граничният стадий на сказанието за *Пътя* не може да бъде резюмиран даже с тавтологичното: езикът говори – не остава нищо неизречено, но и нищо „за казване”. Няма нито израз, нито *образ-символ*, нито значение за постигане; не-мисленето на празния ум означава забравяне и на човека, и на *Дао*, за да забравиш и самата *забрава* – пълното самозабравяне на онзи, който следва *Небесния Път (тиендао)*. Тъй като не фаворизира даден аспект на действителността в ущърб на друг, *дао-човекът* се отказва да разглежда нещата като предметности, конституирани от определена отправна точка. Той не ги третира директно като обекти, откъснати от всеобщата взаимозависимост, а залага на фигуративния им произход – онази модалност, която указва пряко на първоизточника (сказанието за *Пътя*).

Пребиваването в граничността като *свободно реене* разбулва замаскираната от воала на илюзиите реалност – опозицията: действително – недействително е също толкова неприемлива за мъдреца, колкото и всички останали деления. Пустота и покой, тишина и безразличие, действие и бездействие – това са етапи от *Пътя* на Небето и Земята; затова и владетелят, и сановникът и мъдрецът се успокояват в *Дао*. Празнотата ги изпълва, пълнотата носи умиротворение, а когато са в покой, те се движат към успеха. Спокойствието на мъдреца не се дължи на елементарен хедонизъм, а по-скоро на

¹⁵ *У уей* не е пълно отрицание/нежелание за действие, а е индиректно преобразуване, което се вписва хармонично в *Пътя-поток*; прикрива следите си и не преследва користни мотиви. Знаменателна за правилното разбиране на термина *у уей* е следната формула: „Постоянно *Дао* – нищо да не се прави и нищо да не остане ненаправено” (*Даодъдзин*, 37 *джан*). Нейното коректно херменевтично тълкуване изисква допускането на поне два възможни прочита: 1) да не се припира, *но* да не остане и нищо неизвършено 2) нищо да не се прави *така*, *че* да не остане незавършено.

своеобразна ‘стоическа’ невъзмутимост, благодарение на която никое от *десетте хиляди неща* не смущава огледалото на просветления ум. *Пътят* в качеството му на онзи децентриран хоризонт, в който се срещат човешката и небесната перспектива, е истинският учител, или по думите на Сю 'ю от VI глава: „Той (моят наставник – визиращ се *Дао*, б.м., Д. Д.) е по-древен от най-дълбоката древност, но не се смята за дълголетник; той покрива Небето, носи Земята...извайва безброй форми, но не се мисли за изкусен занаятчия. Само с него странствам аз.”

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 плиткото 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 Дзюу*, като въвежда понятието *образ-символ (сян)* – според него символът разкрива значението, а речта прояснява *сян*¹⁶. Въмъкването 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).

Даоистката установка на невербалното знание (неизразимото) 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). В източното мислене пустотният покой като изходно състояние е с аксиологически приоритет над изказа в модуса на наличността: затова чрез сказанието за *Пътя* едновременно се преодолява неизразимостта

¹⁶ Няма нищо по-подходящо 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.

на отсъстващото и се пребивава в нея. Като подстъп към трансцендирането на *Дао*, *бездънните думи* трябва да разчистят полето за разгръщане на *безформеното*, което обаче съвсем не е непредставимо, нито пък е изразимо докрай. Паразитните, функционални слова следва да отстъпят място за реципрочната интерпретация на изговореното и премълчаното, назованото и неназованото, явното и неявното.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Батай 1996:** Ж. Батай. Теория на религията. С., 1996.
2. **Витгенщайн 1988:** Л. Витгенщайн. Избрани съчинения. С., 1988
3. **Кант 1993:** И. Кант. Критика на чистия разум. С., 1993.
4. **Малявин 1985:** В. Малявин. Чжуан-цзы. М., 1985.
5. **Саид 1999:** Е. Саид. Ориентализмът. С., 1999.
6. **Фуко 1992:** М. Фуко. Генеалогия на модерността. С., 1992.
7. **Хабермас 1998:** Ю. Хабермас. Философският дискурс на Модерността. С., 1998.
8. **Allinson 1988:** R. Allinson. A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream: The Case for Internal Textual Transformation, In: Journal of Chinese Philosophy, 1988, Vol.15, № 3.
9. **Graham 1998:** A. Graham. Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China, Chicago and La Salle, 1998.
10. **Wu Kuang-ming 1982:** Wu Kuang-ming. Chuang-Tzu: World Philosopher at Play, N.Y., 1982.
- 11 **Zhang Dainian 2002:** Zhang Dainian. Key Concepts in Chinese Philosophy, Beijing, 2002.