

Petar Plamenov

(Sofia University St. Kliment Ohridski, Department of Logic, Ethics and Aesthetics)

Language and Ecstasy

Language has always been a form of ecstasy as it is a departure from oneself, from one's own limitedness and muteness. Thinking of language, is thinking of the Other. Talking is talking about the Other, writing is about those outside oneself. Still, language is an act of the self going outside of itself, but this act is paradoxically the only way for a person to get to know oneself. Language is an eye looking into itself. Each look into oneself brings not only self-knowledge, but also delight. Language knows the pleasure of contemplation and self-contemplation.

Pleasure is the moment of interaction between the spiritual and the sensuous, where the spiritual glimpses into the sensuous, and the sensuous is elevated to the spiritual. Pleasure is often tabooed as vulgar mawkishness and raw sensuality. This is one of the privations of modernity, on the one hand, and of consumeristic art, on the other – the former has deprived itself of pleasure, the other has become an insipid cliché of instinct satisfaction. The taboo on delight is a fear of a verticalised subjectivising attitude, while pain and consumption are horizontal – uniform, typographic, equalising tendencies.

Dissonance, as an image of modern thinking, obtrudes pain and suffering, that is, imbalance and non-identity as a basic aesthetic generative state, one that deprives one of the sublimation of the pain of delight and its transformation.

Петър Пламенов

(СУ „Св. Кл. Охридски“, Катедра Логика, Етика, Естетика)

Език и екстаз

*Най-много завиждам на онова същество,
което доволства сред думите.*

“Словестна демиургия”

Е. М. Чоран

Езикът – prima poesia

Словото притежава свое специфично битие, своя особена реалност, която се наслаждава върху конкретиката на вещественния свят. Човекът може да се мисли преди всичко като езиково същество (говорещо, четящо и пишещо) – homo loquens, legens et

Петър Пламенов

scribens, повече отколкото като само биологично създание – homo erectus (изправения човек), именно защото е homo sapiens – разумно, мислещо, словесно същество. Именно през езика си той става политическо животно (стргр. ез. ζῷον πολιτικόν) и играещо създание – homo ludens, защото посредством словесността си и своя език човекът става многоизмерен, разпростира се отвъд своята „дерматична” граница, става повече от себе си, става Аз-Другия и Света. Думите и животът *в-и-чрез-думите* е словесно битие. Човекът има осъзнато битие толкова, доколкото е езиково същество. Макар че словестното битие е относително автономно от действителността, поради връзката си с нея то сменя в себе си нейните парадокси. И тъй като човешкото същество е същество на своя израз и изказ, на своя език и сублимирана в думите реалност, то става също и същество на парадоксите. Езикът, по дълбоката си същност, сам изначално е парадоксален. От една страна, той е на практика тяло за безплътността на мислите, сетивно дразнение (акустично или графично), което изисква умения, усвоеност, пригодност, практика, условна кодовост, а от друга страна, е „обезплътяване”, не-вещ, а нейното название, нейното произволно, но озаконено друго, връзка, но и спонтанност. Нищо у човека не е така спонтанно като думите му, нито така условно пак като езика му. Езикът е код, жива актуалност на кода-реч; себепредставяне и свето-съзнание реакция и рефлексия – дискурс. Следователно, колкото е рафиниране, радикална редукция на битието до графема или акустична единица/единици – безплътност, идеация, ейдос (като понятие и образ) второ леко безплътностно тяло-дух, той е също толкова и тяло за ейдетическото, за мисълта и мисленето, за последователността на дедуктивния ток, на разбиращата света, себе си, природата и нейните закони мисъл.

Парадоксален веднъж поради претенцията си да представя, т.е. да презентира и ре-презентира; втори път да изразява, наименова и о-гласява и трети път да посредничи, да разбира, споделя, съобщава, комуникира. Нещо като универсална „медия” за човешкото и неговите начини да усвоява, предава, превзема, съзерцава и рефлектира, да съхранява и владее себе си и света. Езикът не просто способства собственото ни осъществяване и разгръщане в битието, а ни застава да се видим и разпознаем в неговата тъкан като в огледало, отчуждава ни от нас самите, за да можем да погледнем сами към себе си безстрастно да се превърнем в предмет на собственото си познание-мислене. Следователно чрез езика се осъществява както познанието на света, така и обективизирането на самосъзнанието на личността. „Езикът, сам той дух, който се обективира, става тялото на персоналния дух” (Шишков 1997, 192). „Духът обвит в словото” казва един стих на Хьолдерлин. Едно по-опростено функционално определение за езика би могло да бъде приблизително такова: „Езикът е система от знаци за кодиране и декодиране на информация. Системата от знаци, се използва от човека за общуване (комуникация), мислене (психологически процес на моделиране на закономерностите на основата на аксиоматиката – дедуктивните закони и висша степен на познание) и изрвяване (предаване и съобщаване на идеи, емоции и факти/ конотация и или свръхсемни знаци, като интонацията в речевия поток или гътването и болдването в писмения, пунктуацията и графичното оформление в писмената форма“. Следователно езикът може да бъде мислен като семиотична система в две основни състояния – говорно (устното форма на езика – речта), и писмено (графемите, възплъщаващи фонетичните единици или йероглифните и пиктографски цялости).

Езикът като средство за общуване, мислене и изразяване притежава чисто инструментален момент – той е средство, оръдие и отгук, освен прагматиката на узуалното ниво, се предполага и спецификата на майсторството, наличието на „изящно”, второ, свръхземно, по-високо ниво на своеобразна „добавена стойност”;

всичко това обаче се основава на спонтанността в изразността и изразителността и неизчерпаемостта на вътрешната вариативност и неизчерпаемостта на конотативните нюанси. Всяко литературно творчество разчита на този като че ли самоочевиден факт, че словесните нива не само интерферират на функционално ниво, но и предполагат безкрайни възможности за комбинации.

Пражката лингвистична школа приема, че езиковото съобщение може да се определи посредством три функции: функция на изразяване (*експресивна*); функция на обръщение към слушателя (*апелативна*); функция на съобщение за предмета на речта (*репрезентативна*). От друга страна, според австрийския психолог Карл Брюер, създаден в Йена една от най-значимите лингвистични теории през 1934 г., откроява три основни функции на езика: *емотивна* – свързана е с адресанта, тя дава израз на отношението към това, за което говори; *конативна* (апелативна) – задава ориентацията към приемателя на съобщението и последна е *референционната* (репрезентативна), която помага да се изясни отношението към предметите и тяхното обозначаване. Руският езиковед и славист Афанасий Селищев отбелязва четири: комуникативна, експресивна, номинативна и естетическа. Полският лингвист Ежи Курилович приема, че социалната страна на езика се изразява в неговата съобщителна функция (функция на репрезентацията), докато експресивната и апелативната се отнасят преди всичко до речта. Роман Якобсон прави своята смела систематизация по основните езикови елементи, които според него са контекст, съобщение, адресант, контакт, адресат и код. Якобсон прилага функционално структурния модел и така всеки от основните елементи на езиковата ситуация създава условията на самите езикови функции: референциална (денотативна), поетическа (естетическа), фатична, метаязикова, емотивна (експресивна) и конативна (апелативна). Други изследователи ще допълнят още две магическа (заклинания, благословии, проклетия, пустосвания и псувни), както и игрова функция.

Следователно трябва осмислим езика като многофункционално и поливалентно явление. Онтологичният плурализъм на езика се появява в самата му про-ява – раличните форми на комуникативната му ориентация. Условно можем да проследим и систематизираме следните основни функции на езика:

- **комуникативна** (или функция на комуникация) - основната фундираща функция на езика, узуса, прагматическата му ориентация – излъчването и усвояването, предаването и получаването на информация;
- **конструктивна** (или мислоформираща) – най-дълбоката функция на езика образуването на мисълта и организирането на процеса на мисленето, при това в двустранния аспект към индивида като личностно самоформиране, себесъзнание и втори път към общността и изграждането на общество;
- **когнитивна** (или познавателна функция) – възприемането, усвояването, класифицирането, предаването и съхранението на информация;
- **волунтативна / императивна** (или подканващо-стимулираща/заповедна функция) – изявява волята, посветена на прякото въздействие;
- **експресивна** (или функция на емоционалната изразителност) – предава чувства и емоции, психологически състояния;
- **металингвистична** (или обяснителна функция) – изясняване на езиковите явления и особености посредством самия език, който изработва понятия, насочени към собствената му реалност. Металингвистичната функция има отношение изобщо към характера на всички знакови системи, създавайки оперативен език като инструмент за обяснение и организация. Разбира се,

следва да се отчете и фактът, че самият метаезик за всеки код се генерира в думите;

- **фатическа** (или функция за установяване на контакта) - използването на езикови способности, за да се установи контакт с психологическите събеседници;
- **идеологическа функция** - използването на езиковите средства за възплъщаване на идеологически послания (напр. емисиите на ватиканското радио на латински език или ирландски език, който също обичайно не се използва за всекидневна комуникация, но присъства в администрацията като символ на ирландската държава). Идеологически елемент е и употребата на традиционни системи за писане, които се мислят като културна приемственост, а например приемането и прехода към латинската азбука за сметка на арабската традиционна графика в турския език като белег на светското модерно развитие на държавата;
- **мандативна** (или функция за пораждаване на реалности и светове; мандативността на чисто граматическо ниво се изразява в отбелязването и императивното използване на бъдещето време) – създаване на действителност и контрола върху нея;
- **номинативна** (или именителна функция) – отнася се до способността на езика да назовава, произвежда и поддържа названия за различни обекти;
- **денотативна или репрезентативна** функция – представя ориентацията на адресата; прякото буквално значение – "речниковото значение" на словесната конструкция на означаващото, лишена от емоции, отношение и "украса".
- **конотативна функция** – семиотичната диференциация (Йелмслев) описва конотативната и денотативната функция като антиномични, ако денотацията е отношението между израз и съдържание, то при конотацията се свързват два знака (две единици на изказа/израза и съдържанието), конотацията маркира допълнително, оцветено, характерно и второстепенно, определено от контекста съдържание, което се е появило и е тясно свързано с опита на човека. Конотацията зафиксира, отразява и предава субективното, контекстуално, произтичащо от определена културна среда, както и емоционално или свързано с опита асоцииране с определено значение или привнасяне на такова към дадена дума или фраза. Значенията постигнати от конотативния ефект са възможни в конкретна среда, ситуация и контекст и се отличават в определена или дори съществена степен от речниковото значение, но разширяват семантичния обем и изразителност на нивото на лексемата, израза, фразата и дори изказването;
- **естетическа** (или поетическа функция) – отнася се към сферата на творческото изразяване на човешкия потенциал, тя се надгражда над експресивната и конотативна функция и се проявява на територията на литературата и поезията и всички словесни изкуства;
- **аксиологическа функция** – предава оценъчното суждение по отношение на преценката и остойносттаването (добро/лошо, качествено/некачествено, възвишено/низко, банално/оригинално, значимо/незначително и т.н.);
- **референциална** (или отбелязваща функция) – способността на езика да бъде средство за натрупване на човешкия опит.

Още Адорно обаче схваща, че: „В качеството си на знак, езикът е длъжен да остане единствено калкулация; познавайки естеството, следва да се откаже от

претенциите си да бъде подобен на природата. В качеството си на образ, езикът е длъжен да остане само отражение; а за да може да бъде изцяло природа, би трябвало да се откаже от опитите си да я познава” (Adorno, 1947, S. 29). Осъзнаването на биномичния характер на езика – неговата, от една страна, образна способност, а, от друга, чисто знакова природа и парадоксалното им съвместно битие за първи път е констатирано от Вилхелм Хумболт, което днес е продуктивна изследователска насока както на социолингвистично, чисто лингвистично, така и на семиотично научно ниво.

Освен това важно е не само какво хората правят с езика, но и също толкова онтологично важно е какво езикът прави със самите тях. Езикът винаги е бил някаква форма на екстаз – на излизане на субекта от сабия себе си, на надмогване на естествената о-граниченост и граничност и насочване навън, изтръгване – диалогично и по някакъв начин драматично. Все пак ние осъзнаваме факта, че мислим самия процес на мислене, само когато мисълта е във формата на език. Ние имаме достъп до микрокосмическите измерения на света именно според начина на съществуване на собствения ни език – светът за нас се оказва език от друго естество и за да се докоснем до него следва да намерим начин за успешен превод на собствените ни понятия. Следователно ние трябва не само да интерпретираме думите, за да разберем себеподобния, който се обръща към нас, но трябва да интерпретираме и онова, което не ни говори на нашия език, но ние сме способни да го разберем, единствено, ако успеем да немерим език, с който да го заговорим, интерпретираме и в крайна сметка осмислим. За да се версифицира неотменимостта на интерпретацията, при която и да е комуникация, е необходимо да се познава структурата на мисловното пространство, което се оказва на практика познаване на структурите на езика. Следователно ние се явяваме сами на себе си във вида на език като „слово” жива мисъл-форма.

И тъй като всяко излизане от себе си, от тъмнината и немотата на своята лична ограниченост и неназовимост, е про-светляване, появяване, но и страстност страдание, желание, болка от търсене, копнеж за споделяне и необходимост от общение; саморефлексията е генерално трансформиращ субекта акт. Всяка трансформация обаче се преживява драматично като екстатично състояние на про-яснение, про-светление промяна или екзистенциално обновяване и надмогване. Не случайно Сократ приканва: „Говори, че да те видя” – говорът е самозаявяване, но и себеразкриване, поява – представяне пред другите и парадоксално повторно преоткриване на собствената онтологична граница, осъзнаването на собствената ми ориентация, факта, че аз съм друг за останалите, самите те други по отношение на моята субективност. Езикът подчетава не само субект-обектната опозиция, но и полага гъвкавият флуиден онтологичен статут на границата, който може да бъде снет в диалогичния обмен, в комуникативната близост, а и да бъде трансформиран в естетическия аспект на словесната игра, която позволява на субективната позиция да се транспонира и променя посредством дискурсивните стратегии наративни или лирически.

Другият се появява за нас веднъж чрез тялото си, но се прояснява-появява втори път чрез думите си, т.е. разкрива скритото от своето, което в словото става ясно и споделимо и разбираемо. Така другият се постига на два пъти във вида на физическата си наличност, осезаемост и втори път в словесното си саморазкритие, но и саморазобличаване за пред нас като език, който може да бъде раз-четен, раз-бран и рефлексивно осмислен. Когато мислим за езика, ние мислим за Другия. Когато говорим, ние говорим за другия, когато пишем, пишем за тези извън нас. И все пак езикът е излизане на аза от самия себе си, но това излизане е и единственият парадоксален начин личността да се самоопознае. Езикът е *око*, което се вглежда само в

себе си. Това го прави екстатична екзистенция. Самото съществуващо е прорив (поемане на път, преодоляване на границата, разкриване) и излизане навън – ex - isteo , излизам от същността – съществувам, всичко, осъществено в онтологичното развитие на движението. Или иначе казано звукът, шумът, ословесеността, назованото, разбраното чрез думи, което обичайно е неотделимо завихрено и завъртяно покрай безмълвната тиха несловесна същност на човешкото - *ядро* (О. Ф. Болно). Същността е само мотивация за битие, самото битие това са броженията на движенията покрай нея. Завръщането, докосването и мечтанието по същността, това вечно завръщане се осъществява парадоксално чрез надскачането на границите на обичайното, посредством разтърсването и потреса на ексцесиите, обземаването от неведомото, френезиите, захласа и утихванията на екстаза. Защото екстазът е завръщане. Завръщане в лоното, в тона на изначалното, припомнянето на ликовете на праотците, на бащите/башата, съзерцание на атавистичното и неговото радикално надмогване и преодоляване в отчуждението на захласа, който ги включва в себе си, но и се извисява над тях, защото е възможен като битие чрез тяхната отминалост, отдалеченост и присвоена-припомнена не-чужда чуждост.

Един от пътищата на това безконечно вървене към смисъл и познание е *езиковата изтъпленост – езикът, който не-назовава, не-дефинира, не-вика, не-призовава, не-заповядва, не-иска*, а е чисто и безкористно *любуване, съзерцание, доволство, услада, т.е. игра или изкуство - поезия*. *Словестното-не-на-себе-си езикът-екстаз* освободен от прагматичните си функции се възвръща към демиургичната си символна роля на космическа воля, която задава ред, което в последна сметка не е нищо друго освен разум-смисъл и красота-наслада. Красотата, бидейки *наслада* (сетнивна непосредственост - удоволствие) и *разум* (ноологическо постигане), е най-висшият образ на човешката свобода, която сама се е превърнала в свой закон, което е и най-висшата наслада – свободата само по себе си (ако пренесем Кантовата интуиция за естетическото, което свързва света на необходимостта, логиката, закона с този на свободата - дълга, благото, на територията на езиковата реалност). Защото езикът е нещо много повече от средство за общуване и размяна, езикът е ключ към смисъла на битието (разбиране), ако не и правене-постигане на самия смисъл (единствено постижимия за нас смисъл вън от непредвидимостта и необяснимостта на случайността), но не на последно място на наслаждение, на забрава, захлас, игра, свобода и утеха, т.е. на радост, веселие и най-сетне щастие.

Езиковата способност за експресивност и конотативност, показва игровото като съществена и естествена характеристика на езиковата природа. Едва когато отчетем нейната непосредственост можем в пълна степен да осъзнаем дълбоката специфика на всяка „изразителност” и съотносимостта ѝ към естетическото удоволствие или неудоволствие. Самия език ни помага да прозрем причините за парадоксалната природа на самото естетическо. Неминуемо следва да бъде отчетена динамиката и парадоксалността в непреодолимото и неразрешимо противоречие, от което се състои същността и цялостта на естетическия феномен (което би могло да се мисли и като мигновено неутрализиране, преодоляване и снемане на колизията) - субект-обектно разделяне, опозицията мисъл-чувство, същност и явление, идея и образ, съзнателно и несъзнателно, рационално и ирационално, безкористно незаинтересувано съзерцание и утилитарна употреба, живо (природно) и творчески сътворено. Антиномичното напрежение подхранва богатството от ментални подходи в историята на естетиката с едни или други решения на проблема за това как е възможна изразителността, какво е естеството ѝ и къде е нейния център, но именно теоретичното натрупване ни помага да

осъзнаем, че м дълбочината на проблема лежи въпроса за езика, неговата специфика, употреба и изразителна форма, толкова, доколкото човекът се държи, показва и осъществява като „символно” animal symbolicum (Е. Касиерер) същество, т.е. като словесно същество homo loquens et legens, което неминуемо означава и „*лирическо същество*” (по израза на Хосе Ортега и Гасет „лирическо животно”). Езикът преодолява наличната битийна граница и собствено човешкото – езикът като израз, изразяване и форма на онтологическа независимост и екзистенциална симпатия, може да подскаже защо според Карл Ясперс човекът неминуемо, може да бъде дефиниран като същество, стремящо се да излезе зад своите предели. Езикът тук е едновременно средство и осъществяване-реализиране на тази дълбока родово формираща характеристика – надмогването, преодоляването на границата, на предустановеното.

От друга страна според В. Хумболт езикът колкото подготвя и подпомага като основа, толкова е и причастен на самия художествен идеал, за чието реализиране са призовани „новите времена”, защото ако в епохата на античността е постигната реалността на хуманистичния идеал (единението между думи и дела във фигурата на философа Сократ), то днес трябва да бъде постигнато духовното съвършенство на човека. Посредством възплъщаването и осъществяването на художествения идеал ще се пробуди нов цялостен духовен свят, създаден от единството на способностите на човека¹. „Идеалът и ценността никога не могат да бъдат истински (или неистински), а малко или повече възвисени”/ Тодоров, С. 2003, с. 220/, което означава назовани, възплътени в словото и постигнати „символно” чрез словесната енергия.

Зад дръзкото и по някакъв начин смушаващо „строгата научност” твърдение на Хумболт откриваме един особен хуманистичен мотив, който може би едва сега в епохата на консумеризма и всеобхватния техноиндустриализъм и цифровата революция, във времето на постхуманизма, можем да проникнем в дълбочината на мисълта на немския философ, езиковед и филолог. Франкфутският професор излага тезата си, че за да осмислим в същност научния потенциал на историята би трябвало да признаем, в известен смисъл, че историята съвпада с естетиката. Само сближаването на историята и естетика може да допринесе за продуктивността на историческото познание. Според Хумболтовата хипотеза разпознаването на световната история като резултат от дейността на всеобща духовна сила, простираща се отвъд пределите на познанието, която не може да бъде разбрана от причинно-следствена гледна точка, но може да бъде осмислена посредством принципите на творческата свобода и самопознание. Истината на историята е постижима в пълнота, не толкова през дискурсивно-дедуктивното, а по-скоро в перспективите на въображението. Неговата роля не се състои толкова да придава форма и психическо отражение на света, колкото да се създадат нови образи и представи, посредством на преработка на предишния опит. Още повече, че въображението само по себе си е движение, действие, осъществяване на избор-решение-извод. То позволява на съзнанието пластически да долови „реалността на света”, да се „движи” в екзистенциалната ситуацията и да разреши възникналите проблем-колизия без пряко действие и непосредствена намеса. Отместването, отстоянието, извоюването на свобода от действието, помага на човек да въздейства на света, дори когато действието е нежелано, невъзможно, трудно или най-малкото неуместно. Трансформиращата му сила се дължи на съвместността между когнитивния (познавателен), абстрахиращия, конотативния и експресивния елемент.

¹ Твърдение отстоявано от Хумболт в знаменитата статия “За “Херман и Доротея” от Гьоте” от 1799 г.

Първо заради реконструращата и подреждаща роля, от друга поради умението му да придава завършеност и единство на „случайно” и непосредствено изливащото се битие, натрупващо факти, без очевидна свързаност и на трето, не по-важност, място въображението дава възможност за дистанция или изречено по друг начин за „безкористност”, което е единствения шанс за хоризонт, през който да се осъзнае космическата цялостност на онтологично ниво. Въображението поражда пряко и непряко удоволствие. Първото идва, защото е допълнено очевидно наличното на „реално случилото” се с обяснението-тълкуване, а второто от „проиграването” на многопосочността на възможното, където е и аристотеловото „каквото трябва да бъде”. Хумболтовата позиция отчита нещо много съществено по отношение на човешката същност – нейната естетическа спонтаност от една страна, а от друга невъзможността да се мисли „човешкото” не просто без, а въвн от естетическото. Защото то се себеразгръща най-очевидно не другаде, а на полето на творческата свобода и самоизява - изкуството. От предположението му става ясно, че истината е обвързана с въображението и свободата, че проблемът в естетическия въпрос съвпада с онтологическия. И езикът като израз, изразяване и тълкуване е пряк продукт на човешката спонтанност. Юрген Хабермас дори ще се усъмни в строгостта на научното познание, което никога не може да даде окончателна неизменна форма на истината, а съществуват само интерпретации на недосегаемата в цялостта си истина. Ч. Пиърс пък споделя, че всяко наше познание за реалността е частично и хипотетично. Затова и Хабермас основателно мисли „действителността”, създадена от нашето въображение, като плуралистична съвместност от светове. Въобразеността на „реалното” експлицира както напълно основателния скептицизъм по отношение на постижимостта на обективността, където всички знания имат относителен характер и се подчиняват на принципа на фаллибилизма (от лат. Fallibilis – погрешен, предполагащ грешка) и затова е по същество се нуждае от интерпретация и изисква "оправдание". Направата от страна на въображението на „световостта” на биващото, обаче означава и естетическо осъществяване и естетическа наличност, която най-добре може да бъде проследена тъкмо в „осетивеното” от езика, т.е. заловеното и интерпретираното в него битие. Удоволствието от езиковостта е удоволствие от заловеното, хванатото съществуващо, което може да се превърне в обект на тълкуване, на интерпретация, а това значи и на игра. Езикът творчески залавя действителното, чрез спонтанността на въображението.

Съзнанието за собствената ни история, както и историята на света е следствие от духовната работа на въображението, което изявява и себе си и се проявява чрез творческите способности както от персоналните усилия на всеки отделен индивид, които произтичат от естествената необходимост или са породени от жизнените обстоятелства, така и от онези на всички хора като съвкупност. Следователно историческото битие на обществото и живота на цялото е резултат от две основни причини – необходимостта и свободата, които мотивират и определят дейността на личността. Съвкупността на индивидуалните дейности Хумболт ще определи като "духовна култура", т.е. мирогледното единството от религиозни и морални убеждения, които потикват човешката личност към самоусъвършенстване и в същото време спомагат да се подобри изобщо и самия живот на цялото общество. По собственото му признание, идеята за цялостното "усъвършенстване на човека" (Bildun) му хрумнала от университетското упражнение в сократически диалози, което практикувал в семинарите си по филология Фридрих Августа Волф. Интересният момент тук е веднъж че езиковата игра и практика се превръщат от успешен дидактически момент в успешен личностно-социален проект за екзистенциално трансформиране веднъж, и

втори път преоткриването на диалогичността като основа на културата, на нейното устойчиво развитие и мека, разбираща природа.

Диалогът е дълбокия архетип както на познанието – любопитството към другото, на вродената в човека емпатия – дружелюбността и установяването на приятелство, така и на високите нравствени форми на съчувствието и особено на състраданието и толерантността. Не просто изкуството (драматургията) и философията се основават и стават възможни, посредством диалога и диалогичността, но и самата демокрация, която е съвместност и допустимост на диалог между отделен индивид и общност, както и свободното общуване между индивид и индивид в пределите на една „споделима“ общност. Езиковостта изразява, моделира и осъществява общността като прави възможни собствените ѝ флукутации. Нещо повече Хумболт не само чрез чисто философски, но също така и посредством лингвистични и даже филологически аспект, едновременно с Шлайермахер успява да формулира основите на личностната индивидуалност: "Всяка човешка индивидуалност се корени в проявлението на идеята. Понякога този факт поразително точно просветва пред очите ни; идеята приема формата на един единствен човек и го превръща в свое откровение." (Humboldt, F. Cambridge 1999, p. 218).

Хумболт възприема, че в индивидуалността е скрита тайната на всичко съществуващо и първ изказва идеята за необходимостта от разнообразие и личностна неповторимост. Всяко повишаване на благосъстоянието, обаче предполага и намеса на държавата във всички сектори на човешкия живот, подобна регулация обаче ограничава личната свобода и възпрепятства развитието на индивида. Само посредством развитието на „духовната култура“ на самото общество е възможно да се възпре тази ограничаваща практика. Вишата цел, която полага границите на влиянието на държавата, универсалното неограничено свободно разгръщане и усъвършенстване на личността. Едно от средствата за творческото ѝ самоосъществяване е езика. Словото се оказва повече от инструмент на волята и оръжие на властта, то е обединява в цялост и придава яснота на вътрешния ни живот, то е форма и образ на духа ни. Посредством него ние имаме достъп до света, вещите, явленията и неговата „разумност“ – подреденост и у-реденост – хармония, и пак през словото по някакъв почти чудодееен начин смогваме да му придадем смисъл, да го наситим със значения, които имат неподозирано широко онтологическо измерение. Ние вярваме в силата на езика и се доверяваме на неговата мощ, тъй като в нас най-силната неизтощима и неизбледняваща интуиция е, че посредством словото имаме достъп до същността на нещата и тя може да бъде изречена, т.е. тя ни е достъпна и ние сме способни да разбираме не просто повърхностните консеквенции от съотношенията, а буквално дълбинно есенциалните основания на битието.

Потрес и чудо

При религиозното възприемане на Света, като творение на езика, екстатичната функция на езика е логично да бъде изведена именно от способността му да изтръгва от конкретността на всяко тук и сега и да препраща към някое „отвъдно“, оттатъшно, метафизично и изначално далечно, непостижимо по друг начин, освен чрез взвионерската енергия на езика като поюзис – като съ-творяване веднъж и втори път като лирика – емоционална анамнеза – припомняне на непреживян спомен, спомен за едно утопично начало. От друга страна поетическата стихия на езика – стихията на състворяването е архетипално демиургична. В езика винаги дреме някакво

космогоническа възможност. Дори и най-несполучливия роман, или друго словесно творение, е своего рода светосътворяване, защото превежда несимволичното несемиотично случайно и стихийно битие в слово, т.е. в семиотично символичен ред. А както знаем от пълвите гръцки философи космолози логосът е форма на наредба и подреждане, а редът е вече разумност и още повече красота. Затова прословутият библейски стих: „В началото бе Словото; и Словото беше у Бога; и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало. В Него имаше живот, и животът беше светлината на хората. И светлината в мрака свети, и мракът я не обзе.” (Библия, Евангелие от Йоан, I гл. 1:5 стих.). Откроява не само демиургичната енергия на словото и неговата разумност и божественост, но акцентира на първенството и осветлеността, озареността, което то носи. Словото светлина е словото знание, езикът не е единствено дескрипция, описание на наличното, той е проникване-разбиране, осъществяване-сътворяване и реално дело, което променя самото налично.

Дорива да е елегантна и традиционна възхвала на поетическата функция на езика, съчетаваща както номинативната, дефинитивната, така и експресивно изразителната му роля, дори и да има „логоцентрични” скептици, които не са склонни да приемат идеята за „демиургичната” енергия на езика, те едва ли биха отхвърлили красноречивия факт, че ако не мирозданието, то поне човекът сам, тъкмо като самосъзнание и личностна рефлексия, поражда себе си именно чрез своя език, че буквално се самосътворява в думите; че тъй или инак е следствие на своя език. Почти е немислимо и невъзможно да си представим света и човека – включително и обществото, *ante linguae* – преди езика. Вече твърде дълго, човекът се е раждал в езика, за да има дори и несъзнателен спомен за състоянието преди появата на езика. Цяла поредица от тревожни въпроси стоят пред нас с почти непосилната си предизвикателност. Например: „Какво е било мисленето ни преди словото?”, „Дали изобщо хората са могли да се разберат без езика?”, „Как са си предавали знания, умения и спомени?”, „Можели ли са да си представят нещо друго, абстрактно, а не само конкретно сетивно наличното?”

Позовавайки се на Хайдегер с пълно право можем да кажем, че човекът буквално е захвърлен в езика, запратен, но и потънал в езика като в море, обгърнат от него като втора дреха. Някак си още раждайки се човек внезапно се озовава учуден в очакващия го език, към когото той питае съвсем естетвени любовни чувства на еротични нагони и сублимиращи влечения, табути и колективно несъзнавани нагласи, защото езикът е онаследен, но и открит, усвоен. Не езика се пригажда към нас, а ние с нашата детска гъвкавост се пригаждаме към него, докато го усвояваме, самите ние сме усвоени, пригодени, съоразени и оформени. Учудването, детското удивление, и възхищение от езика, който ни обгръща остава за цял живот и то напомня в себе си в основата на всяко ново, дори дедуктивно, философско, лингвистично, а не само поетично, вглеждане, питане и говорене за езика. Учудването е едно от най-дълбоките способности на човешкото, в която безспорно има освен философско любопитство и голяма доза естетически момент. Учудването е удивление от чудото на езика, тъй като, макар и той да е творение на разума, е принципно нарушение на естествените закони, оттук и интуицията че езикът не е *на-права, съ-творяване*, а е *божи дар*. От този най-първи потрес ние почти не успяваме да се отървем през всичките си дни. Езикът е парадокс, такъв, какъвто е и самото съзнание за него, а и въобще битието на живота.

Именно от този потрес, човекът започва своята екзистенция и не е учудващо, че споменът за него е импулсът на всичко екстатично. Всяка несъразмерност, немислимост и пара-доксалност /движение покрай общомислимото и общоприетото/ не е просто трансцендентна, тя е екстатична. Ето защо мисленето за езика като екстатичност ще ни покаже значима част от скритото и непроявеното в него.

Ако някога на храма на Аполон в Делфи е имало надпис със сентенцията на древния мъдрец Хилон, която гласяла: **“Познай себе си” – “Γνωθι σε αυτον”**, превърнала се и в основа на Сократовия евдемонизъм, където в питането-търсене, в диалога-намиране, в разговора-общуване, тоест посредством инструментариума на общението език, били открити трите и кардинални ценности за човешкото – истина, добро и красиво. Днес всъщност трябва да се каже: **“Познай своя език, ако искаш да познаеш себе си”**. Проговарянето на Аз-а за самия него става посредством отчуждаване от себе си в тъканта на езика, което да предизвика с дистанцията си съзерцание-теоретизиране. Езикът изглежда дава път на вътрешното във външното и така му предоставя възможност за преоткриване и себенамиране. Езикът, макар и непосредствен, опосредства. Но нещата за нас сега, за техно-културния, преинформиран, свръх мидидизирано атакуван човек, така са се преобърнали, че осъзнаваме оксиморонността на ситуацията, в която не ние говорим езика, а той нас /Витгенщайн/, тъй като съществуваме през него и се мислим като себе-осъзнати същества.

Езикът обаче угнетява, тъй като ограбва от автономността и автентичността на собственото ни същество и свобода. Озоваването в езика е вече затвор, от който излизането означава излизане в небитието. Остава ни поне борбата с езика, тъй като загубата е вече предвещана, но смисълът на битката се носи от самата дързост за сражение, от мобилизацията на силите и утвърждаването на аза в решителността и само-жертвеността. Азът се ражда, колкото от любовното обгръщане на езика, едиповото влечение, толкова и от борбата срещу и противопоставянето на езика. Тази борба започва с желанието за осъзнаване и разбиране за езика не като свещен дар, а като творение на самия човек. Макар и да е трагично вярна мисълта на Чоран, че рано или късно **“Всяко творение се обръща срещу автора си: стиховете ще смажат поета, системата философа, събитието дейния”** бих добовил думите човека, езика, света /Чоран, С.1999, *Да мислиш срещу себе си*, с. 5/. Езикът одавана вече се е обърнал срещу човека, тъй като изисква от него служба, непротивопоставяне и отдаденост. Ф. Макс Мюлер не случайно схваща мита, като болест на човешкия разум, причината, за която е способността му да говори. Разбира се, не бива да се отказваме от битката, нито защото знаем, че ще бъдем победени, нито поради напразността на усилието, тъй като и ние като *литературата се обновяваме като се „самоизхвърляме” през прозореца* / Н. Георгиев/² - другото име на това изхвърляне е екстаз.

Отказът от мисленето за езика единствено като Божие снизхождение, но и като наша, макар и на предците ни, направа, като творение, ни дава в ръце едно силно и почти ужасяващо оръжие. Ние сме творци не на съдбата си, дори не на характера си, но сме творци най-вече на езика си. И това е прозрение, което пропуква почти трихилядолетна традиция. Нас обаче не ни интересува историята на езика, а неговите проявления като екстаз. А те започват още с първия му вик. Езикът най-напред е вик.

² Никола Георгиев твърди, че литературата се самообновява посредством един своеобразен акт на самоотричане – „самоизхвърляне” през прозореца, т.е. като отрече миналото си състояние като неадекватно, анахронично или напълно нелитературно.

Античната теория извежда езика от чувствения афект, от вика и патоса на усещането, от чувството на удоволствие или неудоволствие. Чувството е общата черта между човека и животното. Чувството по някъкъв начин дава картината за “**природната праоснова на езика**”. Епикур смята, че той не е въпрос на обикновена конвенция, на произвол, а е колкото необходим, толкова и естествен, подобно на непосредственото усещане. Както виждането и чуването, чувството за удоволствие и болка са изначално свойствени на човека. Изразяването е естествено в плана на своята обвързаност със собствените ни усещания и емоции. Първото излизане на човешкото от самото него е викът. Излизането от недиференцираността на вика е афектираният език, който обяснява защо се вика. Софистите, които първи са обърнали внимание, че езикът не е съдник на истинното и неистинното, виждат неговата основна задача в способността му да предизвиква емоции, да изразява и да подтиква действия. Нещо повече освен инструмент, той е и оръжие, тъй като има власт над човека и особено над емоциите му и умее да събужда афекти в психиката, да предизвиква страсти и най-вече да реализира промени, чрез действената си енергия – призивна, императивна, номотетична (законодателна) или пропедевтична . предписваща, упътваща, насочваща, както и не на последно място педагогическа – възпитаваща, вменияваща поведение, етос (характер), нрав.

Самото разбиране между хората се дължи на чувството, на съ-емоционалността на общността на чувството на неговото ехо. Съзвучието на чувството е тайната на езиковия екстаз. *Хората се разбират един друг не защото си разменят знаци за нештата, не и защото се договарят какво точно ще разбират под дадено понятие, а благодарение на това, че в общуването си докосват едно и съща брънка от веригата на собствените си сетивни представи и вътрешните си понятийни продукти, включват в действие едно и също осезание...*

(Касиерер, Езикът I, С. 1998 г. с. 120)

Чувството е така необходимата връзка между говорещите, поради разбираемостта си и свойството си да се екстазира, т.е. да излиза от себе си и да постига сливане – разбиране. Езикът тук е оценен именно в качеството му на екстаз, от неговата динамическа същност. Изначалната експресивност на езика веднъж на чисто физическо ниво и втори път на психологическо му придават статута на естество-същност-инстинкт, на изначално откриване и разгръщане, но пак тази способност го освобождава от ролята на инстинктивен епифеномен и го надаряват с неподозирания възможност да бъде не само израз, но и рефлексия – споделима и понятийна форма на създението. Както отбелязва Касиерер:

Човешкият език може да бъде сведен до един фундаментален инстинкт, имплантиран от природата във всички живи същества. Силният рев – от страх, ярост, болка или радост.

(Касиерер, Езикът I, С. 1998 г. с. 168)

Езикът е динамическа структура, той е инкомпорирал движението в собствената си същност. Езикът се свежда до динамиката на говоренето, а тя от своя страна сема в себе си динамиката на чувствата и афектите. Афектът е екстаз, о-различаване от спокойността. Движи се онова, което има живот в себе си. Следователно езикът е жив организъм. Но той е лишен от битие извън и отвъд времето, не принадлежи на света на

вчните ейдоси - идеи, за да ги постигне езикът трябва да излезне от себе си, екстатически да се надмогне, да се освободи от обичайното си битие, което е форма на символно „самоубийство”, защото няма за означава точното и реалното, а приблизителното, смътното и неуловимото. Този саможертвен акт в аспекта на езика е Поезията.

Борба и оръжие

Ако използваме една допустима метафора езикът работи в два режима – линеарен – проза и вертикален-поезия, толкова доколкото с първия осигурява споделяне-комуникация, а с втория споделяне-съ-битие експресия. Навярно не е пресилено да признаем, че поезията е непрестанно революционно състояние на словесна другост и алтернативност, толкова доколкото не се примирява с границите на изразимостта и непрекъснато се опитва да ги надмогне, преодолее, разруши. Следователно поезията е борба и неочаквано първо оръжие срещу рутината и шаблонността на езика, най-голямата борба срещу неговата логическа хегемония и догматичност. Ако езика като линеарна структура на логическата консеквентност, осъществена на всички нива (паратаксис, синтаксис, морфология), изисква от нас придържане към усвоените правила и избягване на отклонението, т.е. логическо поведение. Номотетичността удържа способността за комуникация в рамките на обозримото житейско време, така че няколко поколения да се разбират, въпреки естествените флуктуации и трансформации на словесната реалност. Валоризирането на комуникативната хоризонтала с нейната предписваща, догматична, а и чисто дидактична логическа допустимост схематичност ни се явява като обичайната банална проза на съобщителния обмен и затова тегне върху субективната уникалност като унификация и поробване. Затова пък необичайното в езика, му възвръща архетипалната инстинктивна изразителност, изразяваща се в преднамереното учудняване в лирическото вертикално движение, само по себе си опит за трансценденция, в което ние преоткриваме, че все още сме способни на свобода. Следователно поезията е радикалното друго на езиковата обичайност, която веднъж е атавистичен рудимент, и втори път е възстановяване на спонтанността, на свободната изразност, отвъд постулата за строга логическа последователност.

Още Хердер осъзнава автодемиургичната енергия на езика: “Човекът... е създание на езика” /Хердер, С. 1985, стр. 97/, теза характерна за целия период на късното Просвещение, захранила модерния бунт и откритието на Хайдегер, че езикът мистично обладава личността като я изговаря-сътворява, но също така като предоставя себе си като универсално огледало за всяка спонтанна или търсена само-рефлексия. Логосът е самият принцип на съществуването. “Битието идва, прояснявайки се в езика” /Хайдегер, цит. съч, стр. 172/. Битието е екстатично устремено към езика, а не обратното. Коперникианския преврат на Кант тук придобива съвсем друго измерение. Хаотичната, необозрима множественост на стихийно изливащото се битие, се про-яснява от структуриращата, субординираща и йерархична логическа систематичност на словото, което дори като таксиномия – изброяване е вече уреждане, на-реждане, ред, прозримост, мислимост. Езикът е про-яснение на битието. Притежаване-реализиране на смисъла, който се постига, посредством естествената склонност при назоваването да се проследява причинно-следствената връзка между явренията в действителността. Сякаш логическата матрица, с която ни съражава езика му дава и властта над самите нас. “Така самият той (езикът) се издига в прояснението

на битието. Едва така езикът е по този начин тайнствен и все пак винаги господстващ над нас начин” /Хайдегер, цит. съч, с. 172/.

Вярно е, че без езика човешкият разум би останал повърхностен и непълен, че се е превърнал в сечиво за умствено развитие, но той ограничава личната свобода на всевъзможността. Езикът не просто създава общността, но и я поддържа - “Без език не е ли имало никаква общност на хора” твърди Хелмстев. Странното е, че в замяна иска от индивида неговата свобода. Езикът несъзнателно инкорпорири в нас идеологията на времето, в което съществуваме и това е неминуемо, дори акта на осъзнаването на идеологията е в пълния смисъл също идеология (взаимоотношението на мисленето, думите, убежденията и властта). Преодоляването на това угнетение е възможно единствено през екстатичният жест на поезията. Лирическият дискурсивен акт разчита на трансформиращата енергия на екстатичното, която преобразява и така словото разширява собствения си потенциал и онтологична способност. Раширяването на словесния хоризонт е възможно веднъж посредством решителната съпротива срещу ограниченията на обичайното, чрез неизмеримата свобода на самото езиково като себепознание и познаване на света, като израз и разбиране-четене-осмисляне или по ефектната просвещенческа формула на енциклопедистите: „Хората ще престанат да мислят, щом като престанат да читат”, както обобщава самия Дени Дидро. И втори път чрез творческото трансформиране в аспекта на непредвидимостта и неизчерпаемостта на конотативната свобода. Тъй като *De nihilo nihil et in nihilum nil posse reverti* - От нищо нищо не възниква и нищо не може да се върне в нищото.

Поезията изглежда винаги се състои като опозиция на обичайния език, оръжие срещу типичното, шаблонното и рутинираното в него - консервативизма, но включително срещу маниера на модата и затвореността на сленга. Лирическото преоткрива „свежестта” на непосредственото възпяване в думи, на о-слове-сеното, добилото глас през „свободното и игрово” държание на изричанвето-творене. „...Обвивката на „оголеното” слово поема в себе си цялата емоционалност, цялата идеологическа значимост... (така) завършва процесът на борбата за равноправие между темите и думите. Щом темата за всекидневния бит и думите, носители на тази тема – керван, харман, даже пияни селяци – придобиват възвишен, символичен смисъл, случва се и обратното: сама по себе си възвишена тема да се реализира с обикновени думи” (Гинзбург, С. 1983, 264)

Поезията преформулира, преобръща езика, огъва граманиката на общото-ничието, по извивките на собствения си смисъл. Поезията е собствен език, екстатичен спрямо унифициращата роля на всеобщия. Така Цицероновото *vocabula sunt notae rerum* – думите, знаци на нещата се превръщат в живи същества, в екзистенции, които екстазират. В поезията думите стават самите неща, светът бива о-приютен, иман и обладан в думите, на него му е дадено едно ново екстатично спрямо наличното измерение второ, символно, семантично на битие – *словесното*. Но няма да бъде пресилено ако си позволим твърдението, че дори самият език е някакъв глобален тотализиращ вид поезия, тъй като е чиста направа, творческа проникновеност и свободна игра на въображението.

В началото на ХХ-ти век големият испански мислител и философ Хосе Ортега-и-Гасет се противопоставя на тази тенденция, която е почувствал в поетичния език: „Думите са логоритми на нещата, образи, идеи, чувства и поради това могат да се употребяват само като знаци на стойностите и никога вместо самите стойности... за новите поети думата е Абсолютът.” (Есета, Т. I, С., 1993, 66). Абсолютността е

копнението на всяко екстатично движение. Езикът като поезия има реално тази тоталност и абсолютност, тъй като когато нямам име за нещо, то не съществува за мен, аз не мога да му се позова, не мога да го извикам в съзнанието си и след като то е немислимо, то не съществува. Независимо как се схваща и изявява като такава абсолютността, дали тя е формалистична или същността, тя неминуемо е категория на максималистичната изява на битие. Тъй като *hic et nunc* - тук и сега са абсолютни категории на съществуването, необходимото априорно условие на нагледа, то и сам човекът, в своята актуалност на дишащо същество, не може да е във и отвъд тук и сега на времето и пространството. Той буквално е потопен в целостността на хронотопа и е слят с него. Интересното е, че думите са част от този абсолют и по някакъв начин го детерминират. Те не просто са посредници – знаци, за нас между вещната реалност и мисленето, вътрешния живот, но те по някакъв начин изразяват отношението ни към реалността. Няма безпристрастен език, езикът е винаги отношение и конотация, както известния пример с названието на единствения естествен спътник на земята – *луната* – думата, за която на лат. ез. е *luna*, което подчертава факта, че тя е нощно светило, че излъчва светлина – *lux*; докато на англ. ез. *moon* подчертава свързаността със сегментното деление на годишния цикъл по космическото движение на земния спътник и с наложения от него естествен ритъм на приливите и отливите и времето на български език *месец*. Този оценъчен елемент е автентично поетичен, тъй като поезията е о-ценяващ акт към действителността и нейните изяви от една страна, а от друга и към самия език.

Абсолютността на думите и фактът, че могат да се насищат с битие като живи същества, тоест носят някаква същност, характер и следователно изразност, а не са само кух звук или произволен знак, им дава възможността да отиват отвъд себе си, да излизат от обичайността на значенията си и да се самонадхвърлят. Думите притежават възможността не само да довеждат до състояние на екстаз – тяхната митологична роля на заклинание и молитва, но и самите те да бъдат екстаз – поезията. Екстатичното битие е битие постигнато по различен от обичайния начин не битие от самосебе си, а съ-творено нарочно постигнато битие. Просветление не през разума на значението, а през интуицията на вътрешното допълване. В този план на мислене екстазът в словото е *illuminatio sapientio* – взривяване на разума и избухване на ново познание. “Езикът по своята най-дълбока природа и същност е метафоричен” /Касиерер, С. 1996, стр. 160/. Същността на всеки символ, на всяка поезия и на всеки екстаз е истински метафоричен. Тъй като метафората е пренос, обмен на енергия и трансформация, от метафората се ражда чистото значение на мисълта, което преди нея е било невъзможно.

На времето Хердер е имал смелостта да заяви, че езикът по самата си същност е поезия и е първичната изява на поетичното-“езикът е първата поезия на човека”. Това е дълбоко революционна идея, тъй като оголва направеността на езика и неговата иманентна емотивност. Тази идея ще се превърне в своеобразен латмотив не само при мислителите на Романтизма, но и до днес. Езикът е първата поезия, първото творческо дело на човека, първото изкуство, тъй като реализира потенциалността в значение и е способен да открива смисъл отвъд утилитарността на праксиса, да съществува само заради себе си като чиста природа, чисто битие, неналожено и непредизвикано отвън. Езикът притежава самобусловяваща се, самопораждаща се и автогенеративна способност. В него няма друга цел освен да Е, да бъде. Екстатичността на езика изразена в неговата принципна поетичност е не само способността му да бъде сам битие, паралелно съществуване, но и сам да сътворява живот. Вече имахме възможност да подчертаем, че една от най-големите наслади и ако тя не е най-силната, то поне е

най-продължителната, индентифицируема със самата екзистенция е насладата от бъденето. Езикът пребивава в това доволство и го осъществява като основа на своите екстатични движения, тъй като всеки екстаз е генериране-акумулиране на все повече и повече виталистична енергия и все по-голяма и по-голяма наслада от бъденето. Това ни разкрива езиковостта – имането и осъществяването на словото като удоволствие. Екстазът е неминуем без наслаждение.

Удоволствието

Удоволствието позволява пряко да се съзерцава и осъзнава смисъла на битието. Удоволствието е ключ към смисъла. Екзистенциалната му опозиция със страданието е носител на нещо много плодно в словен мащаб. Ако страданието както казва Ницше в знамения предговор на своята книга “Веселата наука” (“La gaya scienza”, С. 1994, стр.25) “Съмнявам се, дали подобно страдание ни “прави по-добри”, но зная че ни вгълбява”. Страданието не може да направи човека нито по-добър, нито по-съвършен, но му помага да се вгълби, да се задълбочи като същество, то удоволствието е обратното движение – движение на извисяване и очистване – страданието въпреки всичките си прояви винаги е свързано с материята, с плътта и тялото, със загубите, болестите, недъзите и несъвършенствата на материалния свят и угнетения от инертността ѝ нравствен свят, то радостта и удоволствието като чиста проява на блаженстващото съвпаднало самотъждествено и уравновесено битие въпреки всичките си прояви на свързаност с материята има у себе си една пределно силна тяга към духовното. Чрез удоволствието ние познаваме не само смисъла на битието, но и извисеността му като блаженство. Защото щастието се разкрива като най-дълбокия богообещан и богогарантиран цялостен архетипално-едемски, предисторически и постисторически постапокалиптичен, смисъл на сътвореното. Бог повелява на творението си – хората – **“Радвайте се и се веселете!”** /Матей V 3-12/, изречена от Иисус повеля, произнесена по време на проповедта на планината за Деветте блаженства. Удоволствието репрезентира радостта, тя е спомен за съвършенството и ненакърнимостта. Дори Иисус, понасяйки върху себе си цялото страдание на света във Възкресението показва радостта като единствена смислена насока на съществуването, гарантирана от божествената санкция. Радостта е нещо повече от цел и устременост, радостта е изява на нетленото и вечното, към нея тече цялото битие, тя го осмисля като свобода и спонтанност. Ако страданието е част от земната участ на човека, то никога не може да прерасне до негова съдба. Именно радостта, колкото и да е оскъдна тя, е съдбата на човешкото, защото в радостта си човекът се уподобява на Бога и прилича на него, радващият се човек притежава и сила и способност. Само този силен човек е способен на самоосъзнаване на доволстване и блаженство на безгрижието-съвест при евдемонията.

Страдащият човек е уцърбен, наранен, лишен от своята пълнота, на практика не-пълно-ценен, не-само-тъждествен, разлъчен от себе си, щастието – радостта подпомагат пълнотата на човешкото, те го окръглят и го оставят да се осъзнае като самотъждествен и пълноценен, изпълнен със собствена ценност и значимост, сред непроницаемия и невъзможен за постигане цялостен генерален битиен смисъл. Удоволствието не трябва да се мисли единствено като тактилно дразнение с телесно проявление на умиротворяване и блаженстване; удоволствието има отношение към същността и разгръщането на екзистенциалния акт. Хедонизмът всъщност открива

онова, което прави от човека човек – неговата способност на игра, безкористно съзрение и безгранична творческа свобода.

Погрешно е да се мисли за удоволствието като за нещо саморазбиращо се, като за нещо повърхностно и лесно постижимо. Именно страхът от скуката и нейното отегчение, за което говори Ортега-и-Гасет, показват, че удоволствието не е безпроблемно и леснодостъпно. Щастието и неговите изяви, радостта и удоволствието не са нито безпроблемни, нито лесни за човека, може би това е и най-голямото предизвикателство към човека – да се научи да живее в щастие, в пълнота, а не в разлъченост от самия себе си и в очакване на едно ненастъпващо блаженно утре. Борбата срещу скуката наред с борбата срещу страданието са двата основни двигателя на човешкото самоосъзнаване и на раждането на културата. Вече е дошло време и за нов трети стимул на прозрение – щастието.

Постмодерната култура показва очевидната умора от шока, ужасното, крайното, налудното, либидното от деструктивната енергия на авангардисткото несъгласие и бунт и днес сме изправени пред предизвикателството да се потърси идентичност за изгубеното човешко - не в миналото, нито в устойчивостта на митовете, а в самата тъкан на езика. Удоволствието преоткрива човешкото, връща му спонтанния образ и по някакъв начин осъществява собствената ни идентичност. Словото в своето умение да доставя наслада и самото то да е израз на наслаждение способства преоткриването на изгубеното, пренебрегнатото и забравеното от собствената ни същност.

В удоволствието винаги има нещо от тялото и нещо от духа, то не е никога само в едното от тях и постоянно поддържа свързаността и баланса помежду им като в наличното, в съзвучието им сменя дълбоката необходимост от съгласуваност и синхронност между вътрешно и външно, между субект и обект, знание и възхищение. Ако започне от тялото удоволствието неминуемо достига и обзема и духа, ако поеме от духа, превзет от насадата, то скоро и тялото откликва на същия повик. Удоволствието в дълбинен аспект се разгръща като хармонично състояние. Не оставя нищо от човешкото безучастно към себе си. То представя собственото ни естество на собствената му пълнота и изобилност, а не в аспекта на противопоставянето-колизия или отчуждение. Тъкмо това го прави толкова значимо както по отношение на разбирането, така и по отношение на свободата - безкористността. Удоволствието в качеството му на естетическа рефлексия и израз се реализира като собствен „без конкретна цел”, но целесъобразен и аксиологически акт в самата чиста космическа игра на битието – безгрижната сериозност на екзистенцията, захвърлеността-откритие и владеността-откриване, вчувстването-намиране в живото.

Хедоне и доволство

Удоволствието не е просто приятно усещане и развлечение, то е преди всичко **доволстване**, блаженстване и осъзнаване на игровото начало на битието. В удоволствието освен хармония между тяло и дух винаги има и някакъв елемент на игра и това вече може да го конструира като чисто философско мирогледно понятие. Въпреки, че философията винаги отклонява мисленето си от него или го полага единствено в релативното отношение с неудоволствието и казва, че дефинирането не само е невъзможно, но е и ненужно, тъй като удоволствието и респективно неудоволствието може да се мисли преди всичко като “оцветяване” или “акцентиране” на процесите на съзнанието. Удоволствието се появява при изпълнение на някакво желание: “Преминаване към изпълнение на желанията е налице тогава, когато се отговаря на всяко удоволствие, отдалечаването от изпълнението на желанията – тогава,

когато реално се отговаря на неудоволствието, поради което те принадлежат към положителния, или съответно към отрицателния тип съзнание” (Шотлендер, Рудолф. 1987. “Какво означават удоволствието и неудоволствието за основополагането на етиката?”).

Удоволствието е сложна съвкупност от психо-физически процеси не само от емоционален, но и от духовно-интелектуален характер, удоволствието е свързано с разбирането, с осъзнаването, защото то е неразлъченост от смисъла. В този аспект то е мислимо като доволстване. Доволстването е автономизирано и свободно от неудоволствието, то е удовлетвореността, пълнотата. Още Епикур оправдава доволственето – *хедоне* - *ἡδονή* - като премахване на страданието. Доволстването е чувство на близост със смисъла, в страданието винаги има накръняване, уцърбеност, зло, а оттам и принципно безсмислие. В доволстването няма нито статика нито метежност, то е плавно движение, което забелязва още Аристип от Кирена, защото в него е вложен онтологичният телос – жизнения импулс цел и смисъл на човешкото – разбран като хармония – съзвучие, но и взаимосвързаност между космическите начала и между самите същества във всеобщия ритъм. Дори добродетелта може да се разпознае като способност за наслаждение, защото тя е единственият начин на човешкото да остане тъкмо човешко – евдемонично, онова което е надмогнало малодушието, туширало болката и по този начин постига атарксия – безметежност. Защото “Удоволствията увеличават дейността, а това, което увеличава нещо, му е присъщо ... и тъй, на добропорядъчната /дейност/ удоволствието е добро” (Аристотел, С. 1993, кн. X, 19-22, с.230-231). Това е и възходящата линия на движението, което се осъществява от удоволствието – освобождаване от страданието - катарзис, утешение, желание за живот – ентузиазъм и блаженстване – атарксия, безметежност. Елементи на евдемоническото. Аристотел отбелязва в съчинението, посветено на собствения му син Никомах – “Никомахова етика”, че е особено трудно добродетелите да се разчленят, да намерят отделни названия-дефиниции и че те по-скоро създават една обща комплексна мяра поради своята силна взаимоотнообвързаност.

Удоволствието не може да бъде категоризирано лесно и еднозначно, тъй като признаците на характеристиките му се преплитат и взаимоотнообулавят. Основното разграничение е като че ли преди всичко по количествен принцип, тъй като качественият е по-скоро ирелевантен, тъй като в качествено отношение всяко удоволствие е смислогенериращо – основната онтологична характеристика на доволстването въобще. Хедоне-то е именно този непоклатимо присъстващ елемент на категоричен автономен и самодостатъчен смисъл във всяко наслаждение. Хедоне-то е съотносимо към абсолютния принцип на благо, разбираемо като удържащото и извикващото човешкото към битие. Страданието очертава само едната част на битието, и то неговото несъвършенство, униженост и лишеност, то доволстването изпълва човешкото и го показва като свършено.

Удоволствието се схваща като обобщаващо широко понятие за преживяване на щастието, на приятното себеусещане, за всичко онова, което предизвиква наслада. В емоционален аспект е съотносимо към цялостното приятно усещане, както и към задоволяването на потребност или определено влечение. Като състояние е колебливо и нестабилно, поради пряката си зависимост от общото състояние на субекта и неговите психологически преживявания; то не устоява на засищането и изчезва с намаляването на напрежението - пресита, породена от удовлетворяването на потребността. Регулативния момент в него е подобен на онзи и при болката, то насочва индивида и го приучава на адаптацията. Спрямо желанието – копнеж, надежда, мечтание, страст,

воля, удоволствието е неотделимо, подобно на оттласкването при болката, неотделима от бягството. Търсенето на удоволствие и избягването на болка, които са характерни за поведението на живите организми, се наблюдават и при нисшите животни като водните бълхи или чехълчето; те търсят някои източници на дразнения (положителен таксис) и биват отблъсквани от други отчетени като заплашителни, враждебни или агресивни дразнения (патия).

Психоаналитичният подход откроява като една от основните екзистенциални характеристики на човешкото именно удоволствието. Принципът на удоволствието (нем. ез. Lustprinzip) - един от четирите основополагащи принципа на психическата структура на душевния апарат в теорията на Зигмунд Фройд, заедно с принципите на постоянството, нирвана и принудителното повторение. На него основно се противопоставя принципа на реалността, но в удоволствието не само се постига спадане на напрежението, но и възстановяване на хармонията. Всяко неудомлетворение напрежение, което нарушава равновесието на организма е мъчително и причинява страдание. Фройд обаче прави парадоксален извод "*принципът на удоволствието е подчинен на влечението към смъртта*", тъй като и при двете има една обща тенденция – търсенето на минималното психологическо напрежение. Следователно човешкото същество буквално е разтерзано от противоборството между две напълно противоположни влечения (инстинкта, нагона): от една страна Ерос (Любовта) – като образ на творческия импулс за създаване, битие, хармония, сексуално съществуване, съхраняване, размножаване и самозапазване; а от другата Танатос (Смъртта) влечението към деструкция, унищожение, разрушение, повторение, агресия, компулсия и самопогубване. Удоволствието обаче е някакъв общ топос както удовлетворява влечението, намалява напрежението, донася щастие и успокоение, води до блаженство и утвърждава живота, така и обслужва танатичния импулс за угасване, реализирайки чрез себе си дълбинната склонност за пълно успокоение до нивото на екзистенциалния минимум – идеалната нула на психическото натоваване. Френския психоаналитик Жак Лакан от своя страна, продължавайки съжденията на Фройд, и скандално ще обвърже удоволствието с генелизираната завист към члена "удоволствието не е свързано с безделието, а именно със зависимостта или с ерекцията на желанието" – както се изразява по време на семинара "Отношенията с обекта" на 05. 12. 1956 г. Удоволствието неминуемо има и своето словесно измерение, което Лакан прочита другаде: „Всичко, което субективното изграждане постига на основата на значещото по отношение на другостта и което има своите корени в езика, има за цел единствено да измоли от целия спектър от желания позволение да се доближим, да изпитаме онова забранено наслаждение, което е единствено ценният смисъл в живота ни.” (Лакан, С. 2011).

Въпреки научната недоказуемост е любопитна етимология на общата за множество славянски езици лексема „удоволствие”, която се е образувала посредством добавяне на суфикс от старинното „доволь”. Корен, който е разпознаваем в еднокоренните български думи „доволство”, „доволен”, „доволствам”, „воля”, „волеви”. Всички те клонят към старобългарския глагол *довлети* – (да) стигам; (да) бъда достатъчен. Следователно удоволствие е съставено от наставката у за насока и вътрешно състояние и корена „довол” – и изразява пребиваване, състояние на доволство на задоволено желание – искане - воля. Руско-канадския структурален лингвист Владимир Орел предлага следната любопитна етимология на лексемата „удоволствие”. Според популярната версия основана на тълкуването предложено от Орел старинната форма на „удоволствие”, произхожда от „воля уда” (желанието на

члена), като на старобългар. ез. „уд/ъ” е название за мъжкия полов орган, изобщо за телесен член, крайник, ръце и нозе (както в старогр. и латински ез. *membrum* е обобщаващо понятие за член, членове, крайници). (В. Э. Орел, 1979, „Слав. *udъ“ 1979, с. 55—59). Съвременния британски философ Дейвид Пиърс дори допуска, че днес съществува неотменим "хедонистичен императив", около който се конструира съвременното общество на потреблението и културата на консумеризма. Хедонистичния императив отчита все повече увеличаващата се роля на забавлението и удоволствието като организираща, а и дидактична практика спрямо консолидирането на не само на обществото, на самата биосфера.

Насладата – хедоне, обаче е удоволствието в аспекта на безкористното естетическо доволство, независимо от страстта, ползата и различно от приятното и полезното. Естетическото се основава тъкмо на този момент в доволството не удоволствие-зависимост, а наслада-любуване, преживяване-осъществяване на свободата вътре в предела на самия субект. Хедонето е най-дълбокият качествен, субстанциален елемент, присъстващ във всяко удоволствие, изменим единствено по своите количествени характеристики.

Наслаждението е върховата изява на удоволствието, която презивква захлас и забрава, довежда твърде близко до безпаметството на опиянението и екстатичното изтъпление.

Доволстването ориентира мисленето за удоволствието към неговото осмисляне като отологическа ценност, то подчертава смисловогенеративната тяга на хедонето и отнесеността му към благото, толкова, доколкото човек осъществява своята същност в хоризонта на битийното разгръщане от идеалния син, към идеалния баща, към идеалния дядо и т.н.

Евдемонията (от старогр. ез. *ευδαιμονία* – /букв. εὖ — добро, δαίμων — божество; или под опеката, грежата на благ, добър дух, т.е. съдбата на човека, е под закрилата благословието и благосклонността на боговете/, блаженство, щастие, процъфтяване, благуване, успех, просперитет, добруване) в широкия план не само на философско учение, бележи разгръщането на пълнотата на човешкото, блаженстването от разгръщането в екзистенцията. Аристотел определя това разгръщане като щастие: „дейност на душата в пълнотата на благото (добродетелите)” /цит. съч. „Никомахова етика” 1, 4-5/. Евдемониичният човек, собствения му живот е форма на съвършеното битие, „подражание претворяване на космоса”, т. е. благостният живот, реализира в сетивна форма космическата хармония, щастieto овеществява и осъществява благото. Защото според Стагирит в последна сметка, за пълнотата на човешкия живот, която наричаме щастие не е достатъчно само материално благосъстояние и физическо здраве. Най-вишата радостта от живота - това е радостта от духовния живот, най-висшето щастие и наслаждение е развитието на всички способности на духа. Това става посредством откриването, утвърждаването и разпознаването на основните ценности и критериите за тяхното разпознаване (морални и естетически). Или според Аристотел "ние винаги избираме (щастieto) само по себе си и никога не и поради нещо друго"/Аристотел, цит. съч. „Никомахова етика” 1, 5, 1097в /.

Всичко това е свързано и с две други основни характеристики на удоволствието. Удоволствието е винаги тук и сега, то не може да бъде отложено, забавено или спряно, защото това го унищожавя. Удоволствието следва собствената си автономна логика протичаща между тръпненето и очакването до реализирането и уталожването. Неговите „тук“ и „сега“ са атопични спрямо реалните характеристики на времепространственото, те са сякаш отвъдни, причастни на едно извечно време и извечно пространство.

Атопичността на удоволствието означава неговия принципен суверенитет от темпорални и пространствени характеристики. Удоволствието е автономно, тъй като то е завършено в себе си и препраща не някъде другаде и не сочи нищо друго освен себе си. Топосът на удоволствието е невъзможно да бъде разпознат и посочен. Това особено силно проличава в езиковото доволстване в блаженството на създаването и пре-създаването на тескта активирането му в битие – т.е. в слово.

Играта

В удоволствието винаги има елемент на игра. Играта като безгрижната серозност на незадължената необходимост. При наслаждението единственият корелатив е радостта, а не практическия смисъл. Радостта в удоволствието, комплексността на щастието, освободеността от принудата и задължителността, която се реализира от хедоне-то - ето игровия момент. Удоволствието също като играта е независимо от вродения иманентен автоматизъм на инстинктивните действия, както и от принудата на работата и банализираността на ежедневното – това е ведрата осъзнатост на битието.

Играта е свобода и самоцел, безкористно действие, отвъд праксиса, което се върши единствено, заради радостта от него, удоволствието е толкова свободно в действията си, че е подчинено единствено на телоса – целта и одързостеността - *тюзмос*³ - θυμός виталната страст и устремеността на радостта. Удоволствието е свободна крива на насладатата. Играта винаги ни води до свободата и съзерцанието, до условността, в която единствения закон е произвола, но този произвол-случайност цели единствено доволството, непосредствено бликналата жизнеутвърждаваща радост. Удоволствието не може да се мисли единствено като цел на битието, а по-скоро като негова особена висша форма, чиято другост спрямо обичайното състояние на недиференцираност нито болка, нито наслада, или на сгъстено усилие – страдание болка тъга, тук е в някаква пределно наситена, но и пределно чиста форма – оксиморонното сгъстено интензивна и разхлабваща лекота. В собствената си самоизява удоволствието-доволство намира най-дълбокото си основание за битие. Говорейки за играта и нейната безцелна цел Гадамер казва: “Прости изрази като “игра на светлината” или “игра на вълните”, освен подобно постоянно приближаване и отдалечаване.е. едно движение, което не е обвързано точно с някаква цел...- нито единият, нито другият край, нито това “тук”, нито онова “там” не са негова цел, при която то би застинало” (Гадамер, София. 2000, стр. 40).

Целта на играта не е завършек, а движението едно неспирно движение на баженството ту тук, ту там; удоволствието познава вълните на тези тласъци, защото то

³ *Тюзмос* - (старо. гр. ез. θυμός) – мъжество, сила, кураж, дръзновение, вдъхновеност, одързостеност. Според Омир една от трите части на духа, заедно с ψυχή – душата, разлята по цялото тяло и воῦς ζ- ума, съсредоточен в диафрагмата. Тюзмос регулира афектите и сама по себе си е страстната, волева част от духа. Тюзмос се намира в гърдите. В положителен аспект означава "*присъствие на духа*", (2 Коринтяни 12:10; Евреи 12: 3; Яков 5:13) "*осъзнаване на собствената вътрешна сила и увереност в трудни обстоятелства.*"; в негативен смисъл - "*способността бързо се поддаваш на гнева*" (Притчи 30:33; Лука 04:28); в неутралната си стойност показва основните на характера волевитостта и упорството (Притчи 17:22). В новозаветния смисъл това е непоколебимата надежда на вярващия в Бога, в която "*всичко е възможно за този, който вярва*" (Марк 9:23; Матей 19:26; Лука 01:37; Деяния 28:15; 2 Коринтяни 5: 6,8).

е свързано с дълбокото освобождение с акта на свобода с над-могването и възможността за постигане на неконстантна, а менлива, теклива и многообразна самотъждественост. Ето защо и Ницше вижда игровото начало като изява на Дионисиевското – на буйността, опиянението, тайнственото, противоположно на Аполоновската слънчева разсъдливост и умереност. Играта, както и насладата винаги претежават в себе си елемент на забрава и захлас – принципните елементи на екстазността – забравата като изтръгване от рационално повеленото и икономически осмисленото и захлас – унеса на блаженството. Играта показва човешкото като нещо нито само изключително материално, нито като само изключително духовно, удоволствието е именно игра и заиграване между духа и материята, то оцелостява човека, прави го завършен, и го разкрива като хармония сама за себе си, от тук и естетическия елемент. Или както казва самия Кант – естетическия идеал в послена сметка е „красивия човек”. Красивото завършва човешкото, представя му собствената му пълнота като някакво интензивно битие от постигнати всевъзможности (геният, който не следва правилата, а сам ги сътворява) като го препраща към неговата хармоничност, удоволствието е част от красотата и естетическото чувство. По този повод Шилер казва: “наричам свободно онова удоволствие, при което духовните сили, разум и способност за въображение са дейни... защото самото удоволствие, което изкуството доставя, се превръща в средство за нравственост” / Шилер, С. 1981 г., стр. 221/. Оттук и осмислянето на естетическото състояние на човека като доволстване, като примиряването на сетивното и свръхсетивното, то е специфичното състояние на човешкото, в което противоборстващите си в човека сили постигат равновесие. Доволството е равновесие, макар че е люлеене и движение, равновесието не е статично състояние а динамично – баланс и осъзнаване. Затова и удоволствието е мислимо като част от самата същност на човечността, а не просто неин израз или признак, а пряко възплъщение на чистата природа.

Нищо не е толкова самоустремено, самоосмислено и блаженно като словото в мига на доволстването. Словото е най-крехката, но и най-мощна изява на човешкото, защото то е генералната, а и единствена възможност за самосътворяване и светосътворяване, която преповтаря демиургичния акт на твореца и въпреки ефимерността си, колебливостта, крехкостта и неустойчивостта и нестабилността си словото е вестител на връзката и на посланията, словото е единственият начин на човека да общува с другия и със Създателя. Словото също както играта и насладата винаги е колебание между тук и там, отсам и отвъд, но осезаването му плътно се реализира в сега. Тъкмо в тази негова свобода се корени и неограничеността на способността му да бъде екстазно и да е причастно към красотата.

В своето съчинение “Актуалността на красивото” Гадамер представя изкуството като игра, символ и празник, тъй като изкуството е една от формите на духовното доволстване на човечеството, а изкуството винаги е било игра – безцелно и безкористно честване, празнуване на радостта от битието. Изкуството е възможно най-духовната форма на насладата – изтънчената субтилност на “незаинтересувано удоволствие” /Кант/. Една от най-виртуозните форми на играта е играта със словото, а едно от най-специфичните наслади е насладата от словото. Първите форми на словесното изиграване на битието са поезията и драмата. Музиката е акустично разиграване на чувствата, посредством звуците – паметта на езика помни този феномен в повечето славянски езици “играя” означава същевременно и “свиря”, картината е ига на цветовете, архитектурата игра на пропорциите и т. н. Благодарение на игровостта е възможен театърът и всеки вид представление, което посредством актьорските

изпълнение отразява въплъщава-превъплъщава екзистенциалните колизии на човешкото битие. Това е мимезис от нов тип, във всяка игра съществува един елемент не просто на *imitatio* – подражание, но на μιμίσις, а представяне на нещо, тъй като изкуството винаги представя нещо предшествашо творбата. Самият гръцки термин пази в етимологията си идеята за уподобяването на танца на звездите, представянето на изначалната пропорция. Мимезисът е закон за ред, преповтаряне на изначалната хармония, преповтаряне на принципа на съзвучието, превъплъщаване на всеобгръщащата красота на космоса, но и още нещо мимезис е свързан и с паметта. Тя повтаря-припомня пре-представя забравено истинското, на истинското битие. Защото мимезисът изтръгва и преповтаря образа от нещата, но също така и си ги въобразява. Аристотел твърди, че съществуват три типа мимезис – подражание на нещата такива каквито са сега или каквито са били – достоверния по-малко философски мимезис на историята, втория начин е подражанието на нещата, така както се говори или мисли за тях; и третия най-висш начин на подражание е поетическият на изкуството – което подражава на нещата творчески и ги показва, посредством въображението, такива каквито трябва да бъдат.

Въображението не е просто сън, то е до-пълване, у-пълт-няване, то е търсене и в последна сметка постигане на пълнотата – плеромата - благостната изпълненост, усладната ненакърненост на битието и от там на усета за доволстване. Въображението и в играта, и в изкуството, спасява от симулакричното имитацио – убогостта на стереотипа, опитната гъвкавост на шаблона и умората от повторението. Екстатическото в лирическата техника може да се изрази чрез метафората на персийския поет-мистик Руми за вътрешното огледало на душата. Прякото огледално подражание-повторение е несъстоятелно и напразно, затова източният поет приканва и зове: “Стани огледало!”, т.е. успокои, умиротвори душата си и остави в нея да се огледа цялото мироздание, а тази рефлексия не е преповтаряне, а отражение-претълкуване. Екстатическото е сродяване с цялото, нарушаване на установеното, на обичайните очертания на света и своеобразно допълване, пре-тълкуване/отражение на светлината – постигаемостта на истината и битието в неповторимото откровение на вътрешното прозрение. От тук се поражда и безкрайността на доволстването и особеното познание на истинното. Защото всяка наслада преповтаря преизобилието и блаженството на Създателя на битието. Въображението не е просто допълване, дописване, то е преди всичко раждане. И оттук генералната същност на миметичното, ние не подражаваме на нещо външно, нито защото не можем да не го правим, а у-подобяваме живота, т.е. постигаме неговата жизнена истина и непосредственост при самото създаване на живот, това не е имитация, безволево повторение, а съ-творяване. Тънкия момент на появата на удоволствието тук е именно от възможността на играта на въображението и лакътушенето между реално и фантазно да се осъществи връзката между вътрешния и външния свят и тяхната балансираност в равновесната точката на доволстващата личност. Словото, чрез поезията и театъра е едновременно игра, въображение, мимезис и захлас, което го превръща в пресечна точка на мислимото за доволстването. Поезията е висшата форма на наслаждение от езика и висш израз на *logos ludens* играещото свободно лудическо слово.

Поезията *logos ludens*

Играта и удоволствието от нея е най-ясно видимо в поезията, която е извечен израз на лудическото играещото слово. Поезията е не просто словестност, поезията е изящно словестност. С право може да се каже, че за езика поезията е екстатично и екстазна,

защото тя е разрушаване и пресътворяване на света на езика. Поезията е словено доволстване, защото тя е виртуозна игра. Един от изследователите на игровото Гуардини подчертава игровите елементи в религиозния култ. Хьойзинха не само се съгласява с тази констатация, но и я свързва с поезията. Той пише относно древната роля на поезията:

„Поезията се намира на тази страна на сериозността, на тази първична страна, към която принадлежат детето, животното, примитивният човек и пророкът, в областта на мечтите, възторга, опиянението и смеха... Това е свещена игра, но по същността си тя непрекъснато се намира на границата на необуздаността, шегата и развлечението... стремежа към прекрасното... е неосъзнат, затворен в самото преживяване на свещения акт, претворявайки думата в поетична форма, преживяното в чудо, в празнично опиянение, в **екстаз.**”

(Хьойзинха, “Homo ludens”, С., 1982 г., с. 139,142)

Защото поезията винаги пази у себе си нещо от съзнанието за свещеността и паметта за словото като контакт с трансценденцията с безгрижието, противопоставено на сериозността, разбирана като ясната конкретика на параметрите на ежедневието и опитно рационално достъпното. Поезията и играта на нейното слово надвишават емпиричното, като и научния опит, нейното познание е винаги опиянително, удоволствено и екстазиращо. Защото света, който поезията гради от тъканта на езика е особен, уникален и автономен, това е свят създаден от слово, където се превъзможват задължителните и поради това банални закони на логиката, меродавни и овехтели в смислотворността си в делничното и обичайното. Този свят се крепи от един друг тип връзки, различни от логическите. Ако в архаичните култури поезията има не просто естетическа, но и мирогледна, социална и литургическа функция и е гатанка, мъдрост, състезание, омагьосване, предсказание, пророчество и поетът е *vates* /по онава, което Секст Граматик твърди, че поетът е и прорицател, профет, подобно на жрицата Пития, или Вергилий, който използва тази остаряла лексема *vates* (οὐ ἄτεϊς), за да подчертае екстатическия момент в поезията и да подсказва свещения статут на поетическото майсторство и поета, сравнимо само с боговдъхновеността на свещените думи на прорицателя/ – гадател, прорицател и вдъхновен певец, бесният, изпълнененият с ентузиазъм (музическият екстаз на поетите според Платон е и някакъв техен недъг – те не знаят сами какво говорят, през тяхната уста чуваме гласа на Бога на Музата или даймона, но не и самия поетов глас, творчеството им е „несъзнателно” и поради това опасно, смуцаващо и зловредно за младежите). Франсис Бейкън има една знаменита фраза: *Poesis doctrinae tanquam somnium* - поезията напомня за съня на философското учение.

Днес поезията и поетът са не по-малко маргинални, спрямо обичайността и бунтари срещу еднозначността на битието, в което се съществува. Играта е именно това – свободата да се преформатира битието, да се гради то на основата на въображението, чудото и изключителността. Независимо дали поезията ще се мисли в древния смисъл на свещена игра на почитание към бога, или просто на празник и съперническо или като е в постмодерността поезията като игра на автентичността и самосътворяването, тя винаги е отприщване, прорив, излив на битие, специфично битие – битие през словото. Защото въпреки унижеността на словото във визуалния свят на модерността, поезията е единственият, макар и плах и затова толкова важен, опит за противопоставяне на плоскостното, отдалечаващо и анонимно живеене само през симулакричната стихия на окото. Защото поезията винаги е била единствения адекватен начин да се изкаже най-

важното – свещеното, интимно-любовното, скръбното, възвишеното, винаги е била прозрение за битието.

Може би затова поезията е била и най-древната форма на философията. Първият модус на мъдростта е поезията – не толкова заради мнемоническата ритмична лекота, колкото заради възможността за полисемия и вариативност на интерпретацията. Още древноиндийските сури и састри са построени в стихотворна форма, а първите философи от антична Елада пишат не друго, а поеми от Емпедокъл и Хераклит, та чак до Лукреций Кар. Поезията не само не се противопоставя на философското удивление, а го подпомага. Едва Платон, сам поет, ще пропъди поетите, не само от идеалната си държава, но и от територията на мъдростта – философско познание, тъй като те, според наследника на царския род на кодридите, не говорели от себе си, а се престуваат и говорят от името на някой друг. При все че според Платон, ако се направи сравнение между общаря и поета, ще ни стане ясно защо не можем да имаме доверие на поетите. Обущарят произвежда обувки за цялото общество, добавят, допълват, създават нещо, което преди това не е било, докато поетите реално нищо не произвеждат. Те не произвеждат, а въз-произвеждат, копират, умножават изображенията, симулакрумите, т.е. привидностите. Продуктът на поета е копие на копието, което е образа в самия живот, сам копие на своя ейдетичен оригинал в светлия, вечен и неизменен свят идеите. Поетите уможават сенките, лъжат двойно, защото са два пъти по-далеч от истината. Те не правят пряко копие на идеята за обувка в самата обувка, а говорят за нея, т.е. правят копие на копието обувка. Сиреч – поезията не само е безполезна, но и вредна, защото води до ненужна заблуда и поради факта, че поетическата дейност наподобява реалността, тя подвежда, отдалечава от истината и затова следва да бъде прокудена.

Дори тук в безапелационните си нападки, срещу поезията, въпреки философската си ревност, Платон не може да отрече факта, че поезията сътворява по необходимост свят, който наподобява по живост, самия живот. Някак в поезията словото съхранява тъкмо демиургичната си стихия. Това може би е причината митът да бъде мислен винаги като поезия, въпреки формата, в която той достига до нас и да съществува в дравността традицията най-важните закони да се записват като поезия, тъй като се е вярвало, че по този начин се демонстрира тяхната свещеност и общовалидност и неприкосновеност. Правото е част от възвишената духовна сфера, а поетичното е единственият език на възвишеното. Поезията носи нещо от усета за свещена присъда, за откровение на истината и това не може да се премахне от генетичния ѝ код. Удоволствието и играта винаги пазят този момент на свещеност – скритост, трансцедентност и ненакърнимост.

Пол Валери нарича поезията игра, езикова игра с думи, като по този начин прониква до най-дълбоката същност на самото понятие.

Думата поезия идва от старогръцки език – **ποίηω**, глагол, които буквално значи *правя, върша, сътворявам, създавам със собствените си раце, внушавам, принасям в жертва, съчинявам, създавам по своя подбуда, със свои средства*. Поезията и до сега пази способността си да бъде сътворяване – себесътворяване и светосътворяване. Защото игровото и поезията със своята необичайна узуалност на познатото, се саморазкриват като свободно, неопределено от външни подбуди, движение извън рамките на логическия разум, в името на една по-висока смислова цел с неочасвано интензивна аксиологическа наситеност.

Лирическото е не просто синонимно назоваване на поетичното, а дума, посредством която се определя вътрешното състояние на езика, не просто специфичното поетично настроение, а възможността за символни връзки и асоциативна

свобода. Цялостното игрово настроение е настроение на възторг на радост, лекота и виталност от една страна и изолираност от друга, лирическото е специфично опиянително, за него е характерен възторга и възхитата: “всичко, което изразява възхищение, фактически влиза в кръга на ... лиричното. Лиричното е най-отдалечено от логичното и най-близо до танца и музиката. Лиричен е езикът на оракула, вълшебника и мистичното твърдение.” / Хьозинха, цит. съч. с. 162 /.

Поезията, лирическото е специфичното пространство на екстаза и на словесното доволстване. Тъй като чрез своята образна апаратура и играта на думите и асоциативната стихия и метафориката тя обладава контрастите на наслада и страдание, радост и страх, тъга и удивлението, това е потресния и възвишен екстазен характер на лирическото преживяване. Неизразимото не е трансцендентно, не е в някакъв друг свят, а се реализира в сега-то на словото. Този израз на изключителното е възможен само в освободеността и неограничеността на откровението – игра. Изразното пренапрежение в езика постига парадоксалната свобода на неограничено от денотативни и дефинитивни претенции слово, напълно резкрепостено в конотативната си вариативност.

Поетическият език, постигащ екстаза е език гатанка и загадка, чиито отговор носи неимоверна наслада, тъй като е разбулване на тайнствеността. Екстазът винаги води до яснота и про-зрение, т.е. до някаква форма на осъзнато разбиране, макар и в позицията на консеквентността. Наложително е не само да предположим, че насладата доближава до истината, но също така носи и познание, следователно е гносеологически активен инструмент, който макар и да не може да бъде признат за единствен, завършен и логически акуратен като закона - „висше познание”, то той е достатъчно екзистенциално интензивен, така че да нюансира и оповестява някаква, иначе непостижима, част от истината. Оттук и парадокса, че наслаждението обема в себе си дори и преживяванията на ужас, страх и страдание, но ги изменя. Фройд потвърждава: “Изкуството като игра... е насочено към личността на зрителя, не спестява на този зрител и най-болезнените преживявания, например в трагедията, и въпреки това се възприема от него като висша наслада” / Фройд, цит. съч. стр. 118/. Той осъзнава принципа на удоволствието като път и средство да се помни и преработва психически неприятното. Но удоволствието, и то в неговата върхова изява екстаза, в самозабравата на тиазиса стигаме до чистото значение на пряката експресивност, която няма паралелно отношение към логико-семантичната оформеност на словесния ред. Самата способност за експресивност може да бъде мислена в категориите на лирическото като форма на нещо изключително дълбоко – чувството, което трансцендира някакъв разум. Думите и тяхната лудическа свобода притежават една изключителна, в сравнение с останалите средства за изразяване, привилегия в изразяването на чувствата и тяхната многомерност, тоталност и изразителност. Свободен от обичайността на нормата, логическата последователност и уморите на шаблона, езикът се обновява както дефинитивно, така и като изразителна и конотативна способност, тъкмо на територията на поезията. Там се активизира архетипалната енергия на ритмично-музикалното, на изначално акустичното откровение - религиозно-мистичната роля на заклинанието, молитвата, причастяването-клетва, пречистващото-изповед и властта – прорицание, Лудическото слово, словото игра, словото творческо вдъхновение – лирическо изстъпление е способно да сменя в себе си неизобразимото, отвъдвидимото, трансцендентното за окото, дори отвъд мислимото, което принадлежи само на душата. Този способност Бърк нарича *delight* - наслада, възхита, радост, удивителната по интензивността си способност да се преживява мига като автономна ценност. И за това думите са изключително пригодни, тъй като “в наша власт е да създаваме с помощта на

думите невъзможни съчетания по коренно различен способ” /Е. Бърк, С. 2001, с. 121/. Поезията и нейното лудическо играещо слово преодоляват чрез асоциативната и метафоричната си тяга пропастта между съществуване и разбиране – слети в екстаза.

Като цяло *езиковата игра* е мислима в мащаба на смислогенерирането и смислообразуването. Играта е част от философията на езика, включително и от прагматистки ориентирана позиция. Смислообразуването е чисто игрова дейност – употреба на езика, като се дава преимущество на случката, събитието в езиковото пространство. За разлика от поетичния, лирически ориентиран *logos ludens*, езиковата игра е прагматично ориентирана и реализира неутилитарната нагласа за ролевото пренареждане на делника – наличното и рутинното, симптом за превръщането на всекидневния обичаен и “обикновен” език в свобода от условностите и естетизация на наличното. И. Кант в “Критика на способността за съждение” 1790 г. разглежда спонтанността – “свободната игра на познавателните способности” като реална възможност за съгласуването на разсъдъка и въображението, като по този начин обяснява гносеологическите основания на естетическата преценка – вкуса. Играта е среща и съ-битие на телеологичите и прагматични течения-тенденции на езика, т. е. на неговата цел и конкретен реализиращ акт.

По-късно Витгенщайн вижда в езиковата игра възможност да се надмогне отразителното отношение между език и свят, като се постигне синтетично отношение “И да си представим език значи да си представим форма на живот”. Защото човекът не само играе по правилата, той ги сътворява и променя, езикът е спонтанен, включително и към формиращите го правила и тъкмо поради това езикът може да бъде разглеждан като игра, защото е свободен и естествен – *подвижен* /идея идваща още от разбирането на св. Августин за езика/. Езиковата игра според Витгенщайн най-напред е въпрос на забавление, второ е непрестанно преливане преход от едно игра към друга и се гарантира от игровия плурализъм, трето, езиковата игра притежава качеството незавършеност, тя не задължителна и може да не се играе до край, четвърто, нейна основна характеристика е неутилитарността и необвързаността с конкретна прагматическа цел, езиковата игра е безцелна, тя е устремена към изразителен и изобразителен ефект, което пък от своя страна определя и петата ѝ характеристика емоционалната приповдигнатост – играе се „шеговито” /Витгенщайн, С. 1988 с. 83/. Прагматическата ориентация, интересът към говоренето – функционалното битие на езика се възприема от него като възможност за преосмисляне на метафизиката, чрез подлагането ѝ на терапията на “всекидневната употреба” на думите за “*обикновени неща*”. Смиълът не бива да се обяснява, тъй като той е очевиден, а трябва да се покаже и опише как той се постига. Тази промяна изисква и отхвърлянето на чисто научния опит и замяната му с извън-и-пред научния опит. Езиковата игра според Ричард Рорти е начин да се блокира ненужната „реификация”, повторното овеществяване на езика, въпътяването на абстрактните идеи, като по този начин езиковата игра съумява да онагледи и недвусмислено да покаже факта, че езика притежава нов тип субстанциалност. Езиковата игра е бораба срещу безсмислието, прекомерното производство на възможни, но семантично празни абстракции в полето на езика. В този акт обаче се разчита и основаната тенденция на постмодерността - деконструирането и сриването на устойчивата дихотомия – предметност-субектност – изразена в типичното субект-обект и автор-текст. По този начин унифициращият метафизически наратив “голям разказ” се разлага до алгоритима на *операционни паралогии* /Лютар/, така езикът показва симулацията на битието и илюзорността на всякакъв род репрезентации.

Това обаче е и отглас към полифоничното мислене на античността и осъзнаването на играта като утеха и забавление, а на езика като източник на демиургични наслади.

Има още един елемент в удоволствието, който не бива да се пропуска, за да може да се осъзнае неговата отнесеност към истината и свободата, както и дълбоко гносеологическия момент от неговата монолитна и трудно познаваема същност. Всяко удоволствие е някакво възобновяване, абсолютно начало, което не признава нищо преди себе си, неговото присъствие е тотално, налагането му безапелативно. Удоволствието е част от младенческото и неизменно младенческото у човека, то е независимо от останалите характеристики на тялото и духа, за които са присъщи и дори нужни предпоставки като възраст, опит или старост и на осъзнаването като възраст, защото удоволствието е винаги начално, свежо и неувехтяло, тъй като то запълва празнота, а не идва на мястото на вече присъствало шаблонизирано, изхабено, овехтяло от употреба предходно удоволствие. То не се нуждае от опит и подготовка, тъй като е част от субстанциалността на човешкото. Удоволствието е внезапно, независимо дали е подготвяно и очаквано дълго време и за неговата поява са се създавали някакви конкретни условия, то е независимо от тях, защото не е сбор от собствените си причини. Удоволствието винаги надвишава предпоставките си. Лудическото – игрилото не таи смисъла си в конкретната поредица от действия, то има автономен непринуден и безцелен смисъл, който реализира внезапно. Може да се обобщи, че играта е елемент от удоволствието, докато то е неин самоочевиден смисъл. Въвлечеността в удоволствието и въвлечеността в играта не допускат скептицизъм. По този повод Пол Валери пише: “По отношение на една игра не е възможен никакъв скептицизъм”. Скептицизмът е тоталното друго на играта и удоволствието. В съмнението се скрива една не винаги пряка контрапозиция, интелектуално дистанциране, което дава възможност без-при-страстност. Докато истината в насадата е очевидна, но и неразчленима; тя няма нужда от доказване, тъй като самото ѝ присъствие е достатъчно очевидно, нейната спонтанност предполага непосредственост и откритост. Скептицизмът е лутане, а не люлеене. Съмнението е здрач, докато играта е отчетливо ритмично редуване на светлина и сянка, то таи недоумение и неувереност, за играта и за насадата е необходима дързост. Удоволствието предполага друг тип мислене, не дедуктивно-дискурсивното аналитично и скептическо рефлексивно-размишление, а мисъл-съзерцание-любуване. Нещо като осъзнато блуждаене, реене, което няма никаква цел освен собствено си разгръщане. Подобно мислене, основаващо се на безкористно, безцелно, безпонятно саморазгръщане предполага и съвсем различен мироглед отвъд метода, радикално ново излагане пред всевъзможността на случайното, отвъд предопределеността на опита.

Наслаждението-доволство именно защото е тотално, внезапно и с неустановимо разположение във всяко конкретно пространство – атопично, може да се осъществи в свободата на играта, т.е. отвъд в „не-сетивните форми” на трансцендиращото само себе си човешко, без това обаче да накърни аксиологическата значимост. Например пускането на хвърчило предполага физическо усилие - тичане, което да доведе до полета на самото хвърчило, издигайки го до топлите носещи и издигащи се въздушни маси. Полетът обаче има неконкретно, вътрешно измерение – ние се любуваме на собствената си волност свобода, посредством полета на един конкретен предмет, но празнуваме не законите на физиката, а красотата на преживяването от надмогването на собствената ни физическа детерминираност, която е преодоляна символно, игрово, чрез самото пускане на хвърчилото. И удоволствието и играта не търпят притулване и отклоняване от смисъла си – радостта от освободената безцелна цел на наслаждението,

която реализира човешкото; дори при самото усъмняване в способността за това реализиране, радостта и насладата веднага се оттеглят и отхвърлят от себе си и. По повод на това Шилер казва: “Човек играе само когато е човек в пълното значение на тази дума и е човек само когато играе” (Шилер, С. 1981, стр. 458).

Парадоксално е, но дори спрямо страданието, човек реагира именно със способността и готовността си за щастие. Христианството осмисля страданието като ценност, тъкмо през възможността човек да утвърди в него човековостта си, нравствената си същност и устоявайки да зъдълбочи способността си именно за щастие. Доволството като способност за наслаждение е фундамент на човешкото, ето защо това предизвиква изказването на Сартр за играта – “Може би трябва да се избере: да бъдеш нищо или да играеш това, което си”. Удоволствието е дързостна игра на откриване и задържане в собствената същност. Въсщност онова, което трябва да бъде казано е, че не само играта е следствие на екзистенциален избор, но дори и удоволствието е подобен, ако не и по-голям и ценностно осмислен избор. Защото, ако страданието може да отклони не само от смисъла и ценността на битието, то удоволствието директно праща, хвърля в центъра на онтологическата осъщественост – пределна отвъдсловесна интензивност и неизразима смислова наситеност.

Ако нашите чувства ни връхлитат случайно, но все пак ние можем да проследим техния път и дори да осъзнаем причинно следствената връзка за тяхната поява. Удоволството обаче е твърде непосредствено и поради това винаги се изразява чрез внезапното и неударжимо и показва иненадващата си природа, не рядко чисто ех *abrupto* (екс абрупто) — внезапно, без подготовка и в наша власт е само възможността или да се оставим на неговата стихия или да му се противопоставим и да го възприемем, но не и да управляваме появата и интензитета му. Удоволствието, в свойствената си непосредствена тоталност, по някакъв начин ни надмогва и в него ние сме слаби и се топим или изнемогваме в блаженството му, защото не копнеем да се отклоним от него. Удоволствието е много сходно със стихията и ирационалното, без обаче да изключва от себе си разума, който също може да бъде обзет от него.

Отликата на удоволствието от играта се състои в две ориентации. Първата е, че удоволствието е преди всичко интросективно движение със субективен и дори интимен характер, докато играта е преди всичко отношение към нещо отстоящо от личността. Играта е насочена навън, в нейното съдържание има отношение към другите. Факт проличаващ ясно в детската игра и т. нар. невидим въображаем партньор/приятел, при която играещият субект се отчуждава в партньора друг, толкова доколкото иска да проектира нарцисличната си пълнота и в позицията на насрещно стоящия и така да завърши пълнотата. Удоволствието е пълнота, а тя по необходимост включва и присвояването на не-своето, другото, насрещното. По странен начин удоволствието е колкото себе си, толкова и другото, радличието. Така удоволствието застава отвъд правилата, то не може да им се подчини, дори когато ги употребява в структурата си, правилото на играта е мимикрия на другия, спомен за това, че играта се играе и от други. Строгата спазване на правилата предполага, че те са правила и за мнозина други, демонстрира готовност за разбирателство с участниците, незамисимо, че те може да отсъстват. Играта обича другия, съдника/съдията, чуждия поглед, които да бъде гарант и наблюдател, да охранява доброволността. Свидетелят узаконява факта, че играта не е само шанс, но и съдба. Големият изследовател на играещия човек Йохан Хьойзинга, посочва, че дори този, който реди сам за себе си пасианси, се радва ако има свидетел на неговата игра. Играта обича не само наблюдателя, тя обича и зрителя, който превръща в съучастник, за нея той не е мним актант (маска, не протагонист), а въввлечен

помошник, енергиен генератор и проводник – излъчвател и ретранслатор. Зрителят в играта не може да остане безучастен, защото иначе не би я понесъл, той се включва и присъединява и става част от нея, именно заради това изкуството употребява играта като техника на въвличането и при-частяването към правилата, които самото то създава. Удоволствието до голяма степен пренебрегва другия, то или го игнорира и дори може да се превърне в негова образна смърт при автонасладите или го интро-ектира, полага в несподелимото вътре, в най-интимното на себе то, вписва в блаженстващия аз и/или се слива, единява с него без отлика и осъществява целостта и завършеността.

Удоволствието е егоцентричен акт на първо ниво и алтруистичен акт в по-висшите си измерения, защото е преодоляване на ужаса на солипсизма и първезиите на егоцентричността. Това алтруистично ниво е екстаза. Удоволствието също използва техниката на неопределеността като възможност за неизчерпателност и полифоничност, дори за вариативност и нюансивна способност, но бяга от усвоеността на дедуктивното заключение, което твърди и потвърждава. Нищо в удоволствието не може да бъде потвърдено, защото то непрекъснато сменя облика си и открива все нови и нови основания за себе си като зачерква предишните или ги приема за недостатъчни. Насладата е конкретна тъй като е само сега, независимо дали е отсам или отвъд, конкретността е плътта на нейното битие, докато играта е длъжна да поддържа условността, която да гарантира т. нар. „наужким”, за да не се унищожи или професионализира в едно твърде сериозно и деструктивно за нея отношение.

Втората основна линия на различие е, че при почти всички форми на играта тя съхранява агоналното, съревнователно, съперническо, дори състезателно начало, дори чрез отчуждеността към собственото предходно постижение. Удоволствието е напълно лишено от състезателност, това би го нарушило, пеустановило и дори унищожило. Удоволствието не познава иронията и пародията като форма на отстояние от себе си, насладата е именно пребиваване в себе си. Удоволствието употребява пародията и иронията именно като възможност за връщане към себе си за установяване на автентичния чист и ненакърнен образ, който може да изпитва наслада. Посредством пародийната преструвка през негативното назоваване на идеала и интелектуалния катарзис на иронията като свобода и разум, посредством тези механизми на естетическо преработване на действителността, ние постигаме нещо повече от обикновено удовлетворение. Те се оказват и механизми на самото удоволствие, което така осигурява продължителността си и разкрива повече елементи от своето естество. Те обаче никога не могат да се приложат спрямо него, защото го разрушават без остатък.

Иронията и пародията са техники за наслада, но не и инструменти, с които то може да бъде разбрано, напротив насочени към самото удоволствие, те го поразяват и то изчезва. Например възможно ли е в мига на радост да се прародира тази същата радост, това би я прогонило. Удоволствието предполага тъждественост, докато иронията и пародията винаги имат нужда от дистанция, те са принципно отстояние от нещо. Докато играта ги употребява сполучливо, защото те са едни чисто игрови механизми от интелектуално-критично естество.

Играта е свойствена за интелекта, от близостта между играта и насладата и радостта и удовлетворението като принципен телос (най-съществената цел и логичен край) на всяка игра следва, че и духовните и интелектуални дейности не са чужди на наслаждението и дори повече, те са дори репрезентативни за насладата като доволстване. Тъй като играта приучава играещите да се отнасят към света не просто

като към емпирична даденост и материална константа – свят от предмети с установени и неизменни значения, а като към свят-възможност и свят-многообразие, в който изненадващото и различното е действително и още повече, играта и удоволствието разширяват и дават възможност на човешкото да се себеосъзнава като свобода, воля и творчество.

Удоволствие срещу болка

Ако болката очертава тялото и е негова същностна характеристика, ако тялото през болката достига душата /Лиотар/, то езикът е лечение на болката. Изреченото страдание е уталожено, олекотено страдание. Езикът е борба против болката. Езикът е забрава, опиянение. Езикът изчерпява болката, той е нейната сублимация, победа срещу повсеместността ѝ. Езикът е основният източник на утехата в пределите на културата – самата тя отцепване, обособяване и обработване на собствена територия. Езикът отцепва нещо от природната наличност и присвоява към човешкото, онова, което по-рано не му е принадлежало. Културата обработва, езикът е обработване и отработване - обособяването на обживяно и семантически натоварено пространство. Езикът отсхва и присвоява част от мълчаливата вселена, от целия безкраен всемир и го заговаря, привежда го до човешкото и го прави близко, познато и познаваемо. Езикът позволява да се пробие изначалната немота, налична неразбираемост и учудваща яснота на тук-явеното, да се трансформира недружелюбността на сътвореното и то приятелски да ни про-говори. Езикът заговаря битието. Той е израз на властта, макар и мигновена и ефимерна, на човека над екзистенцията и нейната некомуникативност. Посредством езика човек принуждава битието да се разкрие, да го заговори, защото той е единственото ефективно средство за разгадаване на загадката му; езикът е разбулване на скритото и това е дълбоката му интенция.

Присвояването и обособяването на чуждото пространство на битието, чрез езика и способността му да го обживява и заговарянето, т.е. да го осъзнава е част от утехата на болката и откриването на удоволствието. Защото удоволствието е възможно само в един присвоен, невраждебен, близък и осъзнат свят. В удоволствието винаги има нещо непознато, което се саморазкрива и приближавайки се става присъщо. Езикът привлича непознатото и го приближава в разбирането си за него. И това е една от най-големите му тайни. Езикът е присвояване на битие, докато болката е отнемане, отчуждаване и поради това страдание. Така може да се види как езикът по начало, по еволюционната си същност (езикът като най-красивия възможен проект на човешката мисъл) е причастен на доволството и ограничава полето на болката. Езикът е изначална игра, безгрижна сериозност, което го и прави борба срещу болката и нейно ефективно лечение. Той е не само шаманско заклинание, прокоба и благословия, но и палиация, понижава нивото на тежест на битието, лекарствено плацебо, чрез него понасяме и ненараняваме телата, но и действително изцерителен в своята роля на естетическо средство – поетическото утешение за „вечната памет”, за „словесното безсмъртие” и неизличимостта на „спомена-слово”.

Удоволствието е стопяване и сливане, лишаване от собствени граници, приемане на другото вътре в себе си и разтваряне на своето във външното, чуждото. Удоволствието лишаване от граници и самото то е безгранично, то е невъзможно в яснотата на определеността и е винаги отвъд всякаква възможност за ясно дефиниране. Затова насланото до голяма степен е представимо като изпълзващото се, просветващо, трансгресивно, непостоянно, множествено, дифузно, кохерентно, неподдаващото се на

дедуктивна яснота и рационално осветляване-ограничаване дефиниране. Следователно е по-скоро безформено, емпатично, флуидно, гъвкаво състояние на „безъгловост“, ако въгълът винаги графимески е продукцията на визуално противоречие. Усладността предполага изчезването на наблюдателя в предмета, стопяване, единение, недиференцираност между свое и друго, вътрешно и външно. Или казано на естетически език – синтез и съвпадение, постигане на субект-обектното тъждество. Това е и страмежът на модерните произведения на изкуствата, които не само “се втурват към наблюдателя” /Т. Адорно/, но преди всичко го поглъщат, след като са го съблъзнили, творбата се единява със съзерцаващия я. Това е и опиянението, болката не е само премахване, но и надскачане на болката. Опиянението е захлас, забрава, но и акт на дълбоко преоткриване и самоосъзнаване. Удоволствието се противопоставя на плоскостното и недълбинно консуматорско екзистирание на повърхността на приятното дразнение. Удоволствието от езика е завръщане в неговата автентичност. Защото “моментът на удоволствието е възражение срещу универсално опростения стоков характер... този който изчезва в художественото произведение, се освобождава от нищетата на един винаги твърде кратък живот. Подобно удоволствие успява да достигне до опиянение”. (Адорно, С., 2003 г., с. 32).

Нищетата винаги причинява болка и е ущърб на човешкото, доволството е активно противопоставяне на болката от несамотъждествеността и непълнотата. Удоволствието е мигът на взаимодействие между духовното и сетивното, където духовното придобива проблясък в сетивното, а сетивното бива въздигнато до духовното. Удоволствието често е табуирано, като вулгарна сладникавост и груба чувственост и това е една от нищетата на модерността от една страна, а от друга на консуматорското изкуство – едното се е лишило от наслаждението, а другото се е превърнало в блудкав трафарет на задоволяването на инстинкти. Табуто върху насладата е страх от вертикализирано субективизиращо отношение, докато болката и консумацията са хоризонтални – еднотипни, типографични, уравнителни тенденции. Дисонансът като образ на модерното мислене, натрапва болката и страданието, т.е. небалансираността и нетъждествеността като основно естетико-генеративно състояние, което обаче лишава от сублимирането на болката от насладата и нейната трансформация. Доволстването е винаги субективен акт, тъй като е акт на дълбока вътрешна свобода и истина - алетейя от принудителността и предопределеността на емпирията, като тоталност на битието. Насладата е друго естетическо познание за битието. Затова и Шопенхауер разбира щастието от произведенията на изкуството, в това число и на словесните такива като внезапно бягство, а не отломка от онова, от което се бяга. В този акт на доволстване винаги се генерира щастието от разбирането, което е и надмогване и автономизиране от него.

Екстазността и особено словесната екстазност се появяват там, където се заговаря за скритото под булото- “Щом дискурсивното познание стигне до реалността – включително нейните ирационалности, произтичащи от принципа ѝ на движение, - нещо в нея става недостъпно за рационалното познание” (Адорно, цит съч., с. 38). Екстазът, като различните форми на доволстването са опитите за познание независимо от логическите принципи. Екстазът е борба срещу дълбоката болка на рационалното и неговата принципна безпомощност да бъде единствен източник на меродавност.

Ето защо можем да делегираме правото на екстаза, да ни помага да се осъществяваме като битие и да подчертаем, че по отношение на екстатичната трансформация можем да се мислим преди всичко като за състояние на екзистенциална поезия.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно 2002: *Адорно, Т.* Естетическа теория. София: Агата – А.
- Аристотел 1975: *Аристотел.* За поетическото изкуство. София: Народна култура.
- Аристотел 1979: *Аристотел.* За душата. София: Народна култура.
- Аристотел 1985: *Аристотел.* Реторика. София: Народна култура.
- Аристотел 1993: *Аристотел.* Никомахова етика. София: Гал-Ико.
- Аристотел 200: *Аристотел.* Метафизика. София: СОНМ.
- Батай 1998: *Батай, Ж.* Еротизмът. София: Критика и хуманизъм.
- Барт 1989: *Барт, Р.* Избранные работы. Москва: Прогресс.
- Барт 1991: *Барт, Р.* Въображението на знака. Есета. София: Народна култура.
- Барт 1995: *Барт, Р.* Разделението на езиците. Есета. София: Наука и изкуство.
- Барт 2004: *Барт, Р.* Нулева степен на почерка. Митологии (Le degré zéro de l'écriture. Mythologies). София, Колибри.
- Бенвенист 1993: *Бенвенист, Е.* Езикът и човекът. София, Наука и изкуство.
- Бланшо 2000: *Бланшо, М.* Литературното пространство. София: ЛИК.
- Бодрийяр 2003: *Бодрийяр, Ж.* Прозрачността на злото, есе за екстремните явления. *Факел.* 2–3, 218–234.
- Бузов 2002: *Бузов, В.* Философия на езика. София, Одри.
- Буонароти 1970: *Буонароти, М.* Лирика. София: Народна култура.
- Бърк 2001: *Бърк, Е.* Философско изследване на произхода на нашите идеи за възвишеното и прекрасното. София: Кралица Маб.
- Витгенщайн 1988: *Витгенщайн, Л.* Избрани съчинения (Логико-философски трактат; Философски изследвания; Бележки към основите на метематиката), София: Наука и изкуство.
- Гадамер 2000: *Гадамер, Х.-Г.* Актуалността на красивото: изкуството като игра, символ и празник. София: Критика и хуманизъм.
- Гинзбург 1983: *Гинзбург, Л.* За лириката. Наследство и открития. София: Наука и изкуство.
- Гомбрих 1992: *Гомбрих, Е.* Изкуството и неговата история. Могъщество и великолепие. София: Наука и изкуство.
- Лакан 20011: *Лакан, Жак.* Цитиран от Янис Ставракакис и Никое Хризолорас. Насладението (което не мога да получа): теорията на Лакан и анализът на национализма. –В: Сб. Искан шестица!, Т. 2, София: УИ „Св. Климент Охридски“ и Магистърска програма „Преводач-редактор“ СУ.
- Кандински 1998: *Кандински, В.* За духовното в изкуството. София: ЛИК.
- Касирер 1998: *Касирер, Е.* Философия на символичните форми. Том I: Езикът, София: Евразия.
- Киняр 2000: *Киняр, П.* Секс и ужас. София: ЛИК.
- Лиотар 1999: *Лиотар, Ж.-Ф.* Не-човешкото. Превод от френски Росица Пиронска. София: Сонм.
- Макинтайър 1999: *Макинтайър, А.* След добродетелта. Превод от английски Любомира Радоилска. София: Критика и хуманизъм.
- Ницше 1992: *Ницше, Ф.* Раждането на трагедията от духа на музиката. София: Наука и изкуство.
- Ницше 1997: *Ницше, Ф.* Зазоряване. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Омир 1982: *Омир.* Илиада. София. Народна Култура.
- Орел 1979: *Орел, В.* Э. Слав. *идъ –В: Сб. „Этимология. 1977“. Москва: Наука, 22-29.
- Ортега и Гастет 1993: *Ортега и Гастет, Хосе.* Нова поезия, стара поезия в Есета, Т. I, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Паси 1972: *Паси, И.* Смешното. София: Наука и изкуство.
- Платон 1982: *Платон.* Федър. Съчинения. Том II. София: Наука и изкуство (491-560).
- Валери 1988: *Валери, П.* Разговор за поезията. –В: Валери. Човекът и раковината. Есета. София: Народна култура, 302-319.
- Рикен 2001: *Рикен, Ф.* Философия на античността. София. ЛИК.
- Рикьор 1994: *Рикьор, П.* Живата метафора. София. ЛИК.
- Тодоров 2003: *Тодоров, Цв.* Дълг и наслада – един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. София: ЛИК.
- Фройд 1992: *Фройд, З.* Отвъд принципа на удоволствието. София: Наука и изкуство.
- Хердер 1985: *Хердер, Й. Г. фон.* Естетически студии и статии. Трактат за произхода на езика. София: Наука и изкуство.

- Хьойзинха 1982: *Хьойзинха, Й.* Homo ludens. Изследване на игровия елемент на културата. София: Наука и изкуство.
- Чоран 1999: *Чоран, Е.* Изкушението да съществуваш. София: ЛИК.
- Шилер 1981: *Шилер, Ф.* Върху естетическото възпитание на човека. [1795] Шилер. Естетика. София: Наука и изкуство, 449-549.
- Шишков, Шмит 1997: *Шишков, Г. и Шмит, Х.* Философски речник. София: Университетско издателство Св. Климент Охридски, 192 с.
- Юнг 1993: *Юнг, К. Г.* Избрано. Книга втора. Плевен: Евразия – Абагар.
- Adorno 1947: *Adorno, Th.* Horkheimer M., Dialektik der Aufklärung, Amst.
- Humboldt 1999: Humboldt, Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand. *On Language*. On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species. The Heterogeneity of Language and its Influence on the Intellectual Development of Mankind (orig. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts). Cambridge University Press.
- Schottlaender 1986: *Schottlaender, R.* Trotz allem ein Deutscher, Freiburg.