

Contemporary Philosophy
Съвременна философия

БОЛКАТА КАТО РАЗБУЛВАНЕ

Лазар Копринаров

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Резюме. Болката се разглежда не като усещане, а като преживяване. Анализират се няколко екзистенциални „фигури“, характерни за „тялото-в-болка“. При преживяването на болката се проблематизират границите на нашето „може“. Болката оформя оригинален опит за собственото тяло. Здравето, което преди болката е „невидимо“, се експлицира, влиза в полето на осъзнатото. В статията се разглеждат също така възможностите и границите за комуникиране на болката и състраданието. Очертани са и последиците от стремежа към постигането на „тела без болка“.

Keywords: somatic pain; chronic pain; experience of pain; representation of pain; health

Болката е едната от няколкото очевидности, маркиращи развоя на човешкия живот: човек се ражда, живее в някаква заедност, изпитва болка и неизбежно умира. Първото и последното – раждането и смъртта – са недостижими в своята непосредственост. Раждащият се няма опит за своето раждане. Той не може нито да знае, нито да помни как се из-ражда. Но човек не може да свидетелства и за своята собствена смърт. Шекспир я нарича „земята неоткрита, отдето странник се не връща“ (Shakespeare, 2012: 88). Собственото раждане е неизживяно начало, собствената смърт – „земя неоткрита“, знаем я само като предизвестие, че всичко, което е живо, ще му дойде накрая и смъртта. Човек може да изживее известието на своята смъртност, но е невъзможно да „опита“ в себе си собствената си смърт.

Болката едновременно прилича и се различава от раждането и смъртта. Тя е неизбежна и безотговорна като тях. „Няма човек, който да не е познал някога болката“, отбелязва Цицерон (Cicero, 2008: 59). Шопенхауер допълва, че в света няма нищо по-добре разпространено и разпределено от болката и страданието¹⁾. Болката ни принадлежи, тя е участ на всичко живо – то с неизбежност е подложено на нейните изпитания. Колкото и да сме здрави, рано или късно болката няма да ни отминие. Защото „всички имаме по рождение двойно гражданство: в царството на здравите и в царството на болните“ (Sontag, 2014: 9).

Доколкото е неотклонима и своеволна, болката наподобява на раждането и смъртта. Болките са обаче изпитания „през“ живота. За раждането и за смъртта не можем да имаме собствен опит. Те са несъобщими, не могат да бъдат разказани в собствената им събитийност. Болката е нещо друго – тя е представима за всекиго от нас. Спада към нас по различен начин от онзи, по който сме включени с раждането и смъртта – ние принадлежим на тях, докато болката в края на краищата принадлежи на нас.

Болката свързва различните форми на живота – изпитва я както човекът, така и животните. Но възприемайки болката по сходен начин, те я изживяват твърде различно. По-точно казано, животното я усеща, докато човекът я усеща и изживява²⁾. Всяко живо същество, в това число и човекът, е склонно да бяга от болката, да търси някакво спасение от нея. Но освен човека няма друго живо същество, което при определени обстоятелства да си самопричинява болка, да я избира по своя собствена воля, да я предпочита в името на определени цели³⁾. Така е, защото животните имат само усещане за болката, докато хората я усещат и заедно с това я преживяват. Човекът е *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo ridens*, *homo sacer*, но в не по-малка степен е и *homo dolorosus*. Болката е вътрешно присъща на всички живи същества, но тя е своеобразна *драматична привилегия на човека*, тъй като в преживяването на болката – в опита от болката – се откриват фундаментални аспекти на човешкото битие.

Защо и в какъв смисъл физическата болка е събитие, което разбулва някои от тайните на човешкото битие, насочвайки ни към опорите на нашето съществуване? Ако имаме опит за собствената болка, съобщима или недостъпна е болката на Другия? Това са въпросите, на които се търси отговор в този текст.

1. Болката като разкриване на граници

Разбира се, болката е медицински проблем. Но за човека тя е нещо по-фундаментално от обикновеното нарушаване на соматичната цялост на човешкия организъм. Болката е особено „място“ в живота на човека: място на риск и изпитания, където животът е поставен под въпрос, защото доверието в него започва да се изпарява; място, където ставаме подвластни на тялото; място, в което и най-ленивият в мисленето си човек не може да не бъде душевно разтърсен от въпросите за предпоставките и за смисъла на човешкото съществуване. Трайно острата или хроничната болка ни изправят пред въпроси, за които не сме се досещали или които дотогава сме отминавали лекомислено или с безразличие. Тези болки изострят слуха ни за зова на живота и ни подготвят за отговорността пред смъртта. Тъкмо затова френският мислител Емил-Мишел Чоран смята, че по-ефективният е с превъзходство пред човека, който няма негативния опит от болката, от бо-

лестта, от страданията. Според него здравият човек не буди доверие – той е нечувствителен към смъртта, а значи е неспособен да разбере най-главното в себе си – своята тленност. Здравият човек е белязан с „невнимание към самия себе си и към света“ (Ciogan, 2012: 82). Затова по думите на Чоран не може да се изпитва никакво доверие към онова, което говори напълно здравият човек. Той няма достоверен достъп до истината за света и себе си.

Преживяванията, произведени от усещането на остри, продължителни или хронични физически болки, обикновено предизвикват сътресения в предварителните допускания на човека за границите и смисъла на собствения му живот. Ницше, който познава „по себе си“ от личен опит, какво са болките, фокусира тъкмо това състояние – състоянието, в което *болките превръщат живота в проблем*. След като казва във „Веселата наука“, че философите „не са мислещи жаби“, не са „регистриращи апарати със замразени вътрешности“, Ницше прави една изключително важна прибавка: „Само голямото страдание, това продължително, бавно, безкрайно страдание, в което сякаш изгаряме като върху клада от сурови дърва, ни принуждава нас, философите, да слезем до най-съкровениите глъбини на душата си и да отхвърлим всяка доверчивост, всяко добродушие, забулване, милосърдие, всяка посредственост, качества, чрез които може би по-рано сме изразявали своята човечност“. И завършва: съмнявам се дали подобно страдание ни „прави по-добри, но зная, че ни *вглъбява*“ (Nietzsche, 2002: 321 – 322).

Болката, особено хроничната болка, стъпка по стъпка проблематизира или дори съсипва доверието в личното битие. Преосмислен под влиянието на болките⁴⁾, животът става друг, повече не може да бъде същият. Болещият става „напълно друг“, той вече е „с много повече въпросителни, преди всичко с волята отсега нататък да задава повече въпроси, по-задълбочено, по-строго, по-твърдо, по-злостно, по-спокойно, отколкото досега“ (Nietzsche, 2002: 321 – 322).

Болката е про-свет към крайността на индивидуалното съществуване. Тя е перспективата, в която стават видими и тревожни увредимостта и обречеността ни. Болестта има заслугата да хвърли светлина върху нашата изначална и крайна уязвимост. Тя насилствено изважда наяве *границите на нашето можене*, на човешките възможности. Затуленото, прикритото се осветява от болката, става видимо, говори ни, превръща се в онова, което Хайдегер нарича „Ето-на“. Границите ни се задават насреща, фокусират се в човешкото ползване.

Макар болката и болестта да не са едно и също нещо, въпреки различието между тях, и в двата случая се реализира еднотипен опит – опитът от наложеното безсилие, от възпиращото стесняване на човешкия потен-

циал за пълноценен живот. Както пише руският философ В. Л. Лехциер, „и болестта, и болката идват като ограничаване на опита „аз мога“, като манифестация на крайността на човека, като насилствено откриване на границите на своите възможности“ (Lekhtsier, 2009: 88). Болестта и болката карат болния човек да се чувства лишен от онази свобода на действие, с която е разполагал преди това, и дори го подтикват към усещането за безпомощност. Болката „обяснява“ на човека, че тялото вече не се подчинява на неговата воля. Казва му, че то не е част от аза, а обратно, че азът е силно увредим от „собственото“ тяло. И че то, тялото, е само отчасти подвластно на волята на болния човек. Е.-М. Чоран е точен в наблюдението си над тази преобърната зависимост между боледуващото тяло и човешката автономия: „С умножаването на нашите недъзи ние изпадаме в плен на собственото си тяло, чиито приумици приемаме като присъда. То е, което ни ръководи и управлява, то е, което определя нашите настроения; то ни следи, дебне ни, държи ни под опека“ (Cioran, 2012: 83).

Човекът, изпитващ остри или хронични болки, допуска у себе си усещането, и още по-страшно – отдава се на убеждението, че е предаден от собственото тяло, че то вече не му служи, както му е служило, не го слуша, както го е слушало, и вместо наслади му предлага тревоги, неволи, страх, примирение. Болестта и болката са нещо, което смалжава и дори ни лишава от свободата на волята. Понякога постепенно, почти невидимо, а друг път рязко, драматично, сякаш изневиделица, болката и болестта скъсяват периметъра, подвижността и силата на човешкото действие. Болката ни кара да мислим, че сме предадени, че губим суверенитета си.

Твърде различна е феноменологията на преживяванията при силната и при хроничната болка. В първия случай има или преминаване на болката, или смърт, във втория – нито смърт, нито здраве. Хроничните болки променят по радикален начин жизнения свят. Създават нов – в смисъла на Алфред Шютц – свят⁵⁾. И времето, и пространството стават други. Времето на болката е много динамично – то изглежда ту тежаво, мъчително забавено, ту опасно забързано. Болката „боли“, иска ти се това време бързо да отmine, а то се протака и не свършва. Както казва Шекспир в „Ричард Втори“, „мъката прави един час да се превърне в десет“ (Shakespeare, 1980). Но заедно с това гледаш на болката като на скъсяване на живота, който искаш да изживееш.

В света на хроничната болка вътрешното, личното време и потокът на стандартното, външно време не са „едновременни“⁶⁾. Болестта и болката карат болния да гледа към бъдещето през тънък процеп. Бъдещето на болния е изплъзваща се реалност. Колкото повече болестта и болката се изострят, толкова повече бъдещето започва да се изживява като безмилостен кошмар.

Хроничната болка има своеобразен тотализиращ ефект върху човешкия живот – както отбелязва феноменологът Саулиус Джениусас (Geniusas 2016: 153 – 154; 156 – 160), хроничната болка деперсонализира и заедно с това реперсонализира човека. Хроничната болка срина четири от най-фундаменталните човешки отношения – на аза към тялото, на човека към себе си, на аза към заобикалящия го свят и на аза и близките му хора. Този срыв на афективните и концептуалните връзки на болеещия го деперсонализира. Но в същото време начинът, по който болеещият се справя с хроничната болка, начинът, по който реконституира отношенията си, предизвиква преоформяне на личността му – така хронично болният се реперсонализира.

Има обаче и щастливи изключения, при които болестта и болката се оказват творчески продуктивни фактори. Още Овидий е забелязал: „Самата скръб ме направи красноречив“ (Ovidius, 1974: 228 – 229). Страданията създават достъп до друг свят, различен от онзи, който е характерен за здравия човек. Ницше е двоен пример в това отношение (наред с Киркегор, Достоевски, Кафка, Йонеско и т.н.) – пример за творчеството на едно болно тяло и за осмисляне на болката като мотив и източник на творчество. Авторът на „Веселата наука“ пише: „От подобни бездни, от подобно тежко боледуване, както и от бездната на великото подозрение, човек се връща прероден, съблякъл предишната си кожа, по-чувствителен, по-злостен, с по-изтънчен вкус за радостта, с по-тънък усет за всички добри неща, с по-весели сетива, с втора, по-опасна невинност в радостта, едновременно по-детински и сто пъти по-рафиниран откогато и да е преди“ (Nietzsche, 2002: 322). Като разрушават привичките и стереотипите на простодушното мислене, болката и болестта правят човека по-открит и по-впечатляващ се от света, от себе си, от другите. Според френския философ Мишел Сер болката е сила, която разширява и изостря погледа ни към света и към самите себе си. Според него „болката расте със съзнанието и съзнанието расте с болката“ (Serres, 2001: 58). Тъкмо в интензивността на тази взаимовръзка е обяснението за творческата продуктивност на болеещия.

2. Болката – разкриване на тялото

В картината си „Без право на възпроизвеждане“ Рене Магрит рисува мъжка фигура, която е обърната с гръб към зрителя и се оглежда в голямо огледало. Но оглеждащият вижда в огледалото не лицето, а гърба си. Тази творба на Магрит обикновено се интерпретира в ключа, че в света на почти тоталната наблюдаемост човек трябва да има правото да запази своята тайна само за себе си. Но картината търпи и друго тълкуване и то е, че ние не сме достатъчно видими за самите себе си – че ако виждаме едно, другото остава отвъдно, че ако в пряк или косвен смисъл виждаме гърба си, няма да можем да виждаме лицето си и обратно. Колкото и да е

парадоксално, човекът познава много повече как *изглежда* собственото му тяло, но не и какво *е*. Защото „здравият човек“ мисли тялото си отвън, вън на себе си.

Болката ни кара да се извърнем към собственото тяло, тя произвежда своеобразно идване, пристигане, завръщане в/на тялото. Болката е надаване на „ухо“ за тялото. У човека, атакуван от остри или хронични болки, се появява *нов опит за собственото тяло*. Всъщност тъкмо в такава ситуация човекът започва да се „отваря“ към тялото си, да го разбулва. Оставя се то да му говори. Вглежда се в него както никога дотогава – не външно, а „от-вътре“. Болката изостря соматичните усещания на изпитващия болката човек. Като дава пример с убоден пръст, Ханс Липс (лекар и феноменолог от кръга на Хусерл) пише, че при болка усещането съвпада с усещаното: „болката я имам в пръста, и аз съм именно моя пръст, т.е. съм онова, което е убодено. [...] Аз усещам убоденото в пръста. Онова, което ме боли, е пръстът, както и убоденото в него. Човек усеща пръста си, когато е убоден. Болката се усеща не като болка сама по себе си, а като неразделна част от тялото“ (Lipps, 2011: 245). Едва в болката аз усещам моя пръст, който преди това е бил мой само като възможност да извърши някакво действие. Болката в някаква степен интегрира и прави действителна за нас онази част от нас, която иначе е само потенциално наша.

Колкото и да е парадоксално, човекът познава много повече как изглежда собственото му тяло, но не и как го чувства. Тъкмо затова може да се твърди: болката боли и това е тегоба, но това терзание разширява съзнанието ни за нас самите, за онова тяло, което е нашето тяло, но което е непознатото за нас. Болката екстериоризира тялото за нас самите. Оказва се, че тъкмо тази експулсация е начинът да присвоим – да направим свое, да усвоим – собственото тяло. Болката сякаш призовава скритото ни тяло да излезе наяве, нашето собствено отсъствие да придобие присъствие. Тя разбулва – съобщава за нещо, което тя самата не е.

В още един смисъл болката се явява свидетел – колкото и да е парадоксално, тъкмо в болката проговаря здравето. Болката прави „досамно“ не само тялото, но и здравето. Когато се появи болката – все едно дали става дума за острата, продължителна, системна болка, или за хроничната болка, – едва тогава здравето започва да се разкрива, да става „видимо“ за страдащия, да прекрачва в полето на осъзнатостта. Преживяването на болката предизвиква една инверсия в разбирането на човешкото битие. Здравето, което толкова високо ценим, е безмълвно, невидимо, скрито, докато го имаме. Болката е неговият откривател – отбулва го, „извежда скритото наяве“. Ханс-Георг Гадамер, който в края на дългия си живот отделя много място за философското осмисляне на здравето и болестта, пита „Какво е здравето?“ и отговаря, че то „не ни се предлага самó“.

Иначе казано, здравето е скрито, докато ги няма болката и болестта. Както пише Гадамер, „болестта, а не здравето, е това, което обективира себе си, т.е. това, което се изпречва пред нас, което ни се натрапва“ (Gadamer, 2014: 162). Здравето е „загадъчно“, то „винаги стои в един хоризонт на смущение и заплаха“ (Gadamer, 2014: 168) – става явно и разбираемо, когато болеещият си даде сметка за наличието на неща, които реално или потенциално са извън кръга на неговите възможности. Затова Гадамер казва, че има смисъл да се пита: „Чувствате ли се болен?“, докато въпросът „Чувствате ли се здрав?“ звучи нелепо (Gadamer, 2014: 170). Като осветява здравето, болката дава шанс да го разбирате, учи ни как да се грижим за него.

В този контекст заслужава отбелязване една тенденция, характерна за нашето време – тенденцията здравето да се интерпретира като болест, за която все още не знаем. Много фактори подхранват у съвременния човек чувството на безпокойство за собствения живот. Макар че продължителността на живота е значително удължена, качеството на медицинските услуги е повишено, фармацевтичните продукти създават гаранции срещу множество болести – въпреки всичко това днешният човек проявява безпрецедентна бдителност и предпазливост по отношение на начина си на живот. На всичко започва да гледа с подозрение и уплаха, пропускайки го през призмата на риска за здравето: ползва мобилния телефон, но се тревожи, защото вълните му били опасни; излага се на слънчевите лъчи, но не може да не се безпокои от вероятността да си докара рак на кожата; бои се от въздуха, можел да получи алергия и т.н., и т.н. Като посочва, че желанието за здраве не е нещо ново и уникално, френският философ и социолог Жил Липовецки обръща внимание в книгата си „Парадоксалното щастие“ на едно съществено обновление на желанието за здраве – във фокуса на вниманието не е болестта, а *рискът* да се „прихване“ болест. Хората все по-често прибегват към лекарите, а лекарите обявяват все повече прояви на човешкото тяло за симптоми на болестни разстройства. Очертава се медикаментозно свръхконсумиране, което всъщност е отговор на нарастващата патологизация на самия себе си и на повишаващата се нетолерантност към болката. Ж. Липовецки нарича този процес „санитарно и хигиенично драматизиране“ на живота на съвременния човек, който започва да се страхува от всичко. Той отбелязва, че здравите хора започват да се третират, включително сами себе си, като „зdravi хора, които са болни, но не го знаят“ (Lipovetsky, 2008: 222 – 223). В този хоризонт на здравето се гледа както на всеки риск – калкулира се каква е вероятността, ако се откажеш от някакви вредни, нездравословни навици и усвоиш други, да постигнеш желан резултат. Жаждата и усилията за постигане на „тела без болка“ се съпровождат от повече страдания и болки.

Тялото, което е изкуствено опазвано от болката, си мъсти с нарастващия страх от допускането за бъдеща болка. Това предупреждение идва още от Монтен. Този забележителен мислител е оставил множество детайлни описания на хроничните си бъбречни страдания и на всякакви други свои физиологични проблеми. Дори за своите знаменити „Опити“ той казва, че те „са отпадъци на един стареещ дух, който страда ту от запек, ту от разслабване и винаги от недобро храносмилане“ (Montaigne, 1974: 216). Но хипохондрикът Монтен е намерил сили да предупреди, че много често въображението на хипохондриците боледува, преди да е заболяло тялото им. Пак на него дължим и напомнянето – едно толкова важно подсещане към днешния човек, разположен в социално поле, което все повече се „аналгетизира“, – че „който се страхува от страданието, той страда от самия страх“.

3. Болката на Другия

Опитът от болката има амбивалентна структура – получаваме този опит като опит от „нещо“ чуждо, което същевременно става интимно наше. Болестта и болката се възприемат като външно, отвъдно, неразбираемо тяло, което напада човека, но същевременно и като нещо, което е абсолютно свое, лично. Древните гърци са ги осмисляли чрез образа на пратеник – в болката и болестта се виждали поразяващ божий гняв, изпратен да накаже човешките грешки. Подобна позиция се съдържа и в християнската интерпретация на болестта и болката⁷⁾. Те се осмислят като наказание за греховете или като божествено изпитание. Но не само в миналото е така. И до днес болестта и болката се възприемат като „случване“⁸⁾, т.е. като нещо външно, на което сме жертва – нещо, което ни „напада“ из засада или ни държи под обсада, докато се предадем и рухнем.

В същото време обаче, болката и болестта са сред най-интимните съставки на човешкото самосъзнание. Болката е винаги индивидуално, неповторимо-лично събитие. Хосе Ортега-и-Гасет описва по следния начин този самоафективен патос на болката, тази задушевна, почти любовна връзка между нея и болеещия: „Докато ме боли, болката ме обсебва и става нещо мое, дълбоко лично. И може ли да бъде другояче, щом в болката съм винаги и единствено аз, който ме боли?“ (Ortega y Gasset, 2004: 235). Но тъкмо защото болката е неотделима от контекста на субективния свят на онзи, който я изпитва, езикът се оказва доста безпомощен да „разкаже“, да съ-общи болката. Американската изследователка Е. Скарри твърди, че говоренето за болката винаги е проблематично, защото е съпроводено от съмнения. Единствено при наличието на рани, очевидни за зрението, се гарантира по-висока убедителност, доверие и доказателство за автентичност на разказа за болката (Scarry, 1985). Макар и твърде радикална, тази теза има

основания. Показателно в това отношение е, че разказът за болката обичайно включва прилагателни или глаголи, които препращат към раняване и телесни повреди. Най-честите определения на болката са произведени от асоциация с раняване – болката е „пронизваща“, „режеща“, „разкъсваща“, „бодяща“ и т.н. Макар че болката не винаги се локализира в рана, раната е обичайната визуализация на болката. Затова при пърформанси, работещи с болката, има самонараняване или призив към публиката да причинява болка у артиста. Така болката се пренася във видимото и придобива убедителност.

Тъкмо защото болката е част от интимните съставки на човешкото самосъзнание, тъкмо защото е плътно и широко вградена в субективния свят на човека⁹⁾, болката е трудна за изричане. Думите за болката никога не са достатъчни и винаги са не повече от приблизителни, повърхностни, отчуждаващи думи. Този проблем получава широко обсъждане и скептично решение във „Философски изследвания“ на Лудвиг Витгенщайн. Анализирайки сложната „граматика“ на свързването между усещането за болка и назоваването ѝ, между чуждата представа за болката и самата болка, между болката и съобщаването ѝ, Витгенщайн (Wittgenstein, 1988: 253, 293, 302 – 303, 350 – 351, 391 – 392, etc.) изтъква: като се казва, че единствено аз зная моята болка, се изрича едно безсмислено изречение – болката не се знае, тя само се има. Аз не я знам, защото не съм се научил на нея, а никой друг не може да знае моята болка. Т.е. болката се оказва едновременно и налична, и езиково невъзможна. Всъщност още Декарт е имал съмнения в споделянето на болката, определяйки я като „смътен модус на мисленето“.

Щом като болката е „аз съм моята болка“, не може да не възникне въпросът възможно ли е да ни докосне *чуждата* болка? Отвън „видяната“ чужда болка не е и не може да бъде същата като „моята“ болка. Но тъй като всеки човек носи у себе си миналите си страдания, чуждата болка неминуемо или поне като възможност разбужда спомена за тях. Така опитът от болката се разширява отвъд полето на прякото изживяване и включва в себе си болката на състраданието. Немският писател и есеист Зигфрид Ленц говори за „възможност за братство в болката“, определяйки го като „просветление“. Мислейки за болката, твърди той, не може да не си дадем сметка, че тя не бива да се мисли само като беда. Като страдаме, откриваме другия, който ни съчувства. Така „осъзнаваме, че не сме сами [...] Ако внимателно и спокойно се вслушаме в болката, несъмнено ще разберем, че тя е своеобразно откровение: разкрива ни не само нашето безсилие, уязвимостта ни, но същевременно ни дава шанс да узнаем утешителните страни на нашето съществуване – възможността за братство в болката“ (Lenz, 2000: 26 – 27). Страданието не може да не произвежда състрадание, а то е просветлението, че не си сам.

Съпреживяването на чуждата болка и поемането на част от чуждото страдание върху себе си има вековни традиции в европейската култура. Култът към разпятието и към изтерзаното тяло на Христос е едно от най-очевидните свидетелства на това наследство. Друга историко-културна проява на същата традиция е религиозното мъченичество. Мъченикът (лат. *martir* – свидетел) свидетелства със самия себе си страданията на Христос. Животът му е съ-преживяване на Христовата болка, което кара и вярващите да го следват, като съ-преживяват неговото съпреживяване.

Болката се съпротивлява на езика и е трудна за вербализация. Но нейното комуникиране не се свежда само до вербалния език. Руската изследователка Г. Хайдарова справедливо отбелязва, че „ефективността на посланието (за болката – Л.К.) зависи от културата и от приетите в нея медии – в едни култури по-значим е стонът, в други по-важни са образът и видът, а в трети (европейските) това е словото (Hajdarova, 2013: 194). Всъщност това наблюдение е само отчасти вярно, защото в рамките на европейската култура съществуват множество невербални канали за комуникиране на болката.

Много съществен медиум за комуникиране на болката е докосването. Гадамер изтъква наличието на етимологична връзка между болка, докосване и лечение. Глаголът, с който на немски се обозначава лекарското третиране на болния (*behandeln*), насочва към смисъла на докосването, тъй като в корена му е *Hand*, ръка. Гадамер пише: „Немската дума *behandeln* означава същото, което и латинската дума *palpare*, т.е. лекарят внимателно и фино да докосва с дланта си тялото на болния, така че да усети всички стягания и напрежения, които евентуално да потвърдят или коригират субективното локализиране от страна на пациента, т.е. нещото, което по принцип наричаме болка“ (Gadamer, 2014: 164).

Докосването като форма за комуникация на болката е съществена част от това, което нарекохме просветление чрез съпреживяването на болката. Докосването е взаимно отваряне един към друг. Така е, защото то по принцип е среща на минимална дистанция. Определяйки особеностите на зрението при свързването и взаимодействията между индивидите, Георг Зимел обръща внимание на подобно сближаване при погледа *очи в очи*. Той подчертава, че в този акт се осъществява „най-съвършената взаимност в цялата сфера на човешките отношения“ (Simmel, 2014: 20). Обяснението на Зимел за постигането на тази близост между гледащите се индивиди е, че погледът очи в очи е нещо повече от обичайното действие на зрението – погледът очи в очи създава условията за взаимно съдържателно разкриване на гледащите си. Зимел обяснява по следния начин същината на това взаиморазкриване: „Не можем да вземем с око, без същевременно да дадем. Окоето разбулва за другия душата, която се стреми него да разбули“

(Simmel, 2014: 20 – 21). Подобно събитие се случва и при докосването, защото то предполага реципрочна връзка между докосващия и докосвания. Когато го има, докосването не е нечие, защото принадлежи както на докосващия, така и на докосвания, отваря ги взаимно един към друг. Френският философ Мишел Сер, който има изключителни заслуги за разкриване „езика“ и човешкия смисъл на сетивата, казва: „Докосването осигурява отварянето в затвореността“ (Serres, 2005: 65). Докосвайки, човек усеща и себе си като докоснат. Ролята на докосването да сближава е дори по-голяма от погледа очи в очи, защото, когато очите се отклонят, взаимността се изплъзва, докато докосването, щом го има, не може да не е взаимно даване и вземане, мяра за близост и взаимното доверие. Докосването е знак на безсловесно споделяне и съпреживяване, жест на утешително състрадание и персонално застъпничество срещу страха. То има също така своеобразна лечебна мисия и застраховка срещу чувството за обреченост и безпомощност. Затова докосването постига в споделянето на болката много повече от онова, което е по силите на вербалното ѝ комуникиране.

NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. От всеобщността на болката и страданието Шопенхауер извлича една от основните си етически идеи: „Действително подходящото обръщение на човек към човека вместо *monsieur, Sir* и т.н. би трябвало да е „друзе по страдания, *soci malorum, compagnon de miseres, my fellow-sufferer*“. Колкото и необичайно да звучи, това съответства на действителността, поставя другия в най-вярна светлина и напомня за най-необходимото, за толерантността, търпението, деликатността и любовта към ближния, от които се нуждае всеки и които по тази причина всеки дължи“ (Schopenhauer, 2009: 221)
2. Тъкмо защото човек усеща и заедно с това изживява болката, тя е едновременно и антропологическа константа, и културно-променлив феномен. Болката има трансисторически характер, тъй като е зависима от човешката телесност, а нашата биология е слабо подвластна на исторически промени. Но тъкмо защото е не само остро, поглъщащо усещане, но е същевременно и производното му преживяване – фактичност, но и осмисляне – болката има своите историко-културни модуляции. Както отбелязва немският философ и писател Ернст Юнгер, „болката е нещо неизменно, променлив е обаче начинът, по който я посрещаме. При всяка голяма трансформация се променя и отношението на човека към болката“ (Jünger, 2008: 13). Юнгер отива още по-далеч: „Културата се определя от отношението ѝ към болката“. В този смисъл болката се разполага в поле, чиито граници се чертаят от биологията и от културата. Първата ѝ съставка – онтологична, трайна, извън човешката воля – я прави устойчива и повторима. От втората съставка на болката произтичат нейната подвижност, своеобразие, капризност, както и различията на начините за нейната репрезентация.

3. Избирайки болката, човекът го прави, за да изяви някаква своя вяра. Този избор е най-често специфичен морален жест или заявка за интеграция. Типична в това отношение е болката на инициацията. Чрез символичното нараняване индивидът пристъпва към нов статус, поема отговорности и права, различни от предишните, приобщава се към друга социална общност. Раните и техните белези, съпровождащи инициацията, са „ознакостването“ на този социален преход. Те са своеобразна телесно запаметена съвест – „съвестта на тялото“ (Jünger, 2008: 84).
4. Когато през 1932 г. задали на Набоков въпрос защо неговите персонажи са белязани от болезнени странности, той отговаря: „В страданията на човека има нещо по-значително и интересно, отколкото в спокойния живот. Човешката природа се разкрива по-пълно (Nabokov, 2002: 52). Това обяснява защо темата за болката и болестта е една от привилегированите теми в изкуството, и най-вече в художествената литература. Върху тази тема са се фокусирали автори от Сервантес до Марсел Пруст, от Достоевски до Томас Ман, от Камю до Пирандело и т.н. Показателно е, че част от големите автори са станали писатели, след като са упражнявали лекарска професия. Самърсет Моъм казва: „Не познавам по-добро обучение за писател от това да се посвети няколко години на медицинската професия“ (цит. по: Atganz, 2012: 24).
5. Следвайки някои идеи на американския феноменолог Байрон Гуд, социологът Божидар Ивков очертава няколко различия между описания от А. Шютц свят на всекидневието като свят на здравия човек и „света на хроничната болка“. Двата свята са в много отношения паралелни и трудно се пресрещат, защото са организирани от различни социални конструкти: в единия човекът действа чрез тялото си, в другия тялото е пречка; в единия случай личното време е в синхрон с външното, социалното време, в другия вътрешното време на хронично болния се разминава според „мерките“ на външното време (Ivkov, 2014: 36 – 37).
6. Вж. повече за асинхронността на вътрешното и външното време на страдащия от остра болка и на страдащия от хронична болка в (Bozzaro, 2015: 18 – 19).
7. Сюзан Зонтаг пише по този повод: „В *Илиада* и *Одисея* болестите са свръхестествено наказание, демоничен плен и резултат от естествени причини. За гърците болестта може да е безпричинна, но може и да е заслужена (заради някоя лична вина, общо прегрешение или грях на дедите). С идването на християнството, което налага по-нравствен смисъл на болестта, както и на всичко останало, постепенно се развива по-тясно съответствие между болестта и „жертвата“ (Sontag, 2014: 60).
8. Гадамер прави интересна етимология между думата „Fall“ (случай) и болест. Той пише: „Какво значи *Fall*? Употребата на тази дума в немския език, без съмнение, идва от играта на зарове. „Fall“ е нещо, което се случва на човек в тази игра на зарове, живота. [...] И при болестта е така, че тя някак „пада“ върху нас, случва ни се като един вид случайност, Zufall. Гръцката дума „симптом“ всъщност означава точно случайност и се употребява за характерните черти на дадена болест. Тя обозначава това, което по принцип „се случва“ при дадена болест“ (Gadamer, 2014: 162 – 163).

9. Като разглежда различията между удоволствието и болката, Валтер Бенямин изтъква тъкмо това: в болката се засяга непосредствено не само чувствната, но и душевната „страна“ на човека, болката има ролята на своеобразен обединител, в нея е цялостната същност на човека. „Същността на човека – пише В. Бенямин – е свършеният инструмент на болката“ (Benjamin, 1985: 82).

REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

- Wittgenstein, L. (1988). *Filosofski izsledvaniia* (prevod Stilian Jotov). V: *Ludvig Vitgenshtajn, Izbrani sychinenia*. Sofia: Nauka i izkustvo [Витгенщайн, Л. (1988). *Философски изследвания* (превод Стилиан Йотов) – В: Лудвиг Витгенщайн, *Избрани съчинения*, София: Наука и изкуство]
- Gadamer, H.-G. (2014). *Zagadkata na zdraveto*. Sofia: NBU [Гадамер, Х.-Г. (2014). *Загадката на здравето*. София: НБУ]
- Simmel, G. (2014). *Fragmentarniat karakter na zhivota*. Sofia: Kritika i Humanizam [Зимел, Г. (2014). *Фрагментарният характер на живота*, София: Критика и Хуманизъм]
- Sontag, S. (2014). *Bolestta kato metafora. Spin i negovite metafori*. Sofia: Iztok-Zapad [Зонтаг, С. (2014). *Болестта като метафора. Спин и неговите метафори*. София: Изток-Запад]
- Ivkov, B. (2014). *Svetyt na horata s revmatichni zaboliavania*. Sofia: OMDA [Ивков, Б. (2014). *Светът на хората с ревматични заболявания*. София: ОМДА]
- Lekhtsier, V. (2009). *Semiozis bolezni: dihotomia kulturologizma i personalizma*. *Vestnik Samarskoj Gumanitarnej akademii*, ser. Filosofia i Filologiya, 2/2009 [Лехциер, В. (2009). Семіозис болезни: дихотомия културологізма и персоналізма. *Вестник Самарської Гуманитарної академії*, сер. Філософія і Філологія, 2/2009]
- Lipovetsky, Z. (2006). *Paradoksalnoto shtastie*. Sofia: Riva [Липовецки, Ж. (2006). *Парадоксалното щастие*. София: Рива]
- Montaigne, M. (1974). *Opiti, t. 3*. Sofia: Nauka i izkustvo [Монтен, М. (1974). *Опити, т. 3*. София: Наука и изкуство]
- Nabokov o Nabokove i prochem: *Interviu, recenzii, esse*. (2002). Moskva: Nezavisimaia gazeta [Набоков о Набокове и прочем: *Интервю, рецензии, есе*. (2002). Москва: Независимая газета]
- Nietzsche, Fr. (2002). *Zazoriavane*. Sofia: Zaharii Stoianov [Ницше, Фр. (2002). *Зазоряване*. София: Захарий Стоянов]
- Ovidius. (1974). *Metamorfozi*. Sofia: Narodna kultura [Овидий. (1974). *Метаморфози*. София: Народна култура]
- Serres, M. (2005). *Pette setiva. Voali, kutii, masi, poseshtenie, radost*. Sofia: LiK [Сер, М. (2005). *Петте сетива. Воали, кутии, маси, посещение, радост*. София: ЛиК]

- Hajdarova, G. (2013). *Fenomen boli v kulture*. Saint Petersburg: RHGA [Хайдарова, Г. (2013). *Феномен боли в културе*. Санкт Петербург: РХГА]
- Cicero, M. T. (2008). *Izbrani proizvedenia*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski [Цицерон, М. Т. (2008). *Избрани произведения*. София: Св. Климент Охридски]
- Cioran, E.-M. (2012). *Propadane vuv vremeto. Za neudobstvoto da si roden*. Sofia: Fakel Ekspres, p. 83. [Чоран, Е.-М. (2012). *Пропадане във времето. За неудобството да си роден*. София: Факел Експрес]
- Shakespeare, W. (2012). Hamlet. V: *Shekspir, Velikite tragedii*. Sofia: Iztok-Zapad [Шекспир. (2012). *Хамлет. В: Шекспир. Великите трагедии*. София: Изток-Запад]
- Shakespeare, W. (1980). Richard II. V: Ujliam Shekspir, *Sybrani sychineniia v osem toma, t.5*. Istoricheski drami. Sofia: Bulgarski pisatel [Шекспир, У. (1980). *Ричард II. В: Уйлям Шекспир. Събрани съчинения в осем тома, т. 5*. Исторически драми. София: Български писател]
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga i Paralipomena*. Sofia: Kota [Шопенхауер, А. (2009). *Паперга и Паралипомена*. София: Кота]
- Arranz, D. F. (2012). Dostoievski, Unamuno y Thomas Mann, *Critica*, Septiembre – Octubre 2012.
- Benjamin, W. (1985). *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Fragmente vermischten Inhalts. Zur Moral und Anthropologie. Hgg. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bozzaro, C. (2015). Schmerz und Leiden als anthropologische Grundkonstanten und als normative Konzepte in der Medizin (pp. 13 – 37). In: Giovanni Maio, Claudia Bozzaro, Tobias Eichinger (eds.). *Leid und Schmerz: Konzeptionelle Annäherungen und medizinethische Implikationen*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Geniusas, S. (2016). Phenomenology of Chronic Pain: De-Personalization and Re-Personalization. In: Simon van Rysewyk (ed.). *Meaning of Pain*. University of Tasmania, Springer 2016, 147 – 165.
- Jünger, E. (2008). *Sobre el dolor*. México: Tusquets editores.
- Lenz, S. (2000). *Über den Schmerz*. München DTV, 26 – 27.
- Lipps, H. (2011). y Guy van Kerckhoven. Fragilität der Existenz: Phänomenologische Studien zur Natur des Menschen, Freiburg im Breslau: Verlag Karl Alber.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras Completas*, t. X, Madrid: Revista de Occidente/Taurus.
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Serres, M. (2001). *Variaciones sobre el cuerpo*. Mexico: FCE.

PAIN AS UNVEILING

Abstract. Pain is seen not as a sensation but as an experience. Several existential "figures" characteristic of the "body-in-pain" are analyzed. In pain experience, the limits of our "might" are questioned. The pain creates an original experience of our own body. The health, which before the pain is "invisible", expresses itself, enters the field of consciousness. The article also examines the possibilities and boundaries for communicating pain and compassion. Also outlined are the consequences of striving to achieve "bodies without pain".

✉ **Prof. Lazar Koprinarov, DSc.**

Department of Philosophical and Political Sciences

Faculty of Philosophy

South-West University "Neofit Rilski"

66, Ivan Michailov Str.

2700 Blagoevgrad, Bulgaria

E-mail: lkoprinarov@abv.bg