

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ "СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ"  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Книга 2 - Философия

Том 81, 1989/90

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA "ST. KLIMENT OHRIDSKI"  
FACULTE DE PHILOSOPHIE

Livre 2 - Philosophie

Tome 81, 1989/90

## ЗА НЕОБХОДИМОСТТА И ВЪЗМОЖНОСТТА НА ПРЕВЕЖДАНЕТО НА АРИСТОТЕЛ НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК

ДИМКА ГИЧЕВА

*Катедра по история на философията*

Рецензент: проф. д-р Ради Радев

*Димка Гичева. О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕВОДА АРИСТОТЕЛЯ НА БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ.*

Основное намерение автора состоит в том, чтобы показать обоснованность и достоверность теории лингвистической относительности и вместе с -атим показать возможную перспективу и шанс! философского перевода. Несмотря на ее глубокую убежденность в правдоподобности этой лингвистической теории и симпатию, которую ощущает каждый философ, занимающийся лингвистикой, к теоретическому объяснению факта о том, что разные языки суть разные миры, автор пробует найти дорогу, преодолевающую ту трагическую национальную духовную замкнутость, которая явилась бы! и одним из следствий представляемой теории. Работа проследживает логика истории теории языковой относительности в исследованиях Вильгельма фон Гумбольдта, в диалектике Гегеля и в современном американском языкознании, а также взглядах Парменида, софистов, Платона и Аристотеля о сущности языка, чтобы! показать границы приложимости этой теории в переводе и интерпретации античной греческой философии и возможность перевода Аристотеля на болгарском языке.

*Dimka Gicheva. ON THE NECESSITY AND THE POSSIBILITY OF THE TRANSLATION OF ARISTOTLE IN BULGARIAN.*

The author's main ambition is to represent the validity and the-persuasiveness of the theory of the language relativity and at same time to show a possible perspective and the chances of the philosophical translation. Despite her deep conviction in the plausibility of this linguistic theory and the sympathy which every philosopher dealing with linguistics can not help feeling towards the theoretical explanation of the fact that the different languages are different worlds, she is trying to find a way, which overcomes the tragic national spiritual separatedness, which might be one of the consequences of the represented theory. The paper is a research in the logic of the history of the theory of the language relativity in the works of Wilhelm von Humboldt, in the dialectics of Hegel and in the contemporary American linguistics, and also the conceptions of Parmenides,

the sophists, Plato and Aristotle and their views of the nature of language, in order to show the boundaries of the application of this theory to the translation and the interpretation of the ancient Greek philosophy and the possibility of the translation of Aristotle in Bulgarian.

## ЕДНО ПУБЛИСТИЧНО ВЪВЕДЕНИЕ

Вече е даден за печат нов том, включващ късните диалози на Платон: "Тимей", "Софист", "Политик", "Парменид", "Критий". С това се завършва едно отрядно културно дело - издаването на български на Платоновите произведения. Изпълнен на изключително високо ниво, това издание по нищо не отстъпва на направените в страни, където класическото образование и издателска практика имат няколко вековни традиции. Това значително събитие ме кара да привлека внимание към една притесняваща празнота сред работите, оставени в наследство от най-големите мислители в историята на философията, които четем на български. Ако в марксизма като азбучна истина е усвоено Хегеловото методологическо положение за единството на историческо и логическо, и ако от това с неизбежна необходимост следва, че добра философия има там, където има и добра история на философията, то изводът за нуждата от творбите на най-силно влияещите върху историческото развитие на философията мислители в културното пространство на българския език е самопроизтичащ. В това отношение у нас е направено много. Талантливи преводачи и вещи съставители, компетентни редактори и предприемчиви издатели, въпреки многобройните и разнородни препятствия са осигурили четенето на Платон, Кант, Шелинг, Хегел, Пиер Абелар, немските романтици и Томас Ман, древнокитайските мислители и френските енциклопедисти. И за да не изреждам всички заглавия от библиотеките "Философско наследство" и "Естетика и изкуствознание" на издателство "Наука и изкуство", ще премина към онова, което предизвиква тревогата ми: липсата на съчинения на "първоизданни" /по израза на С.С.Аверинцев/ философи в този списък. Шом четем на български Ибн-Халдун и Григорий Палама, шом разполагаме с толкова обемист том от Макиавели, трябва да ни бъде грижа и издаването на работите на философи, повлияли много повече върху историята на мисълта, науката и духовността, отколкото онези, с които започнах в началото на изречението. Хубаво е, че четем на български един арабски и един византийски автор, но това, че не са преведени Аристотел, Фихте, нито един от неоплатониците, а от най-важните трудове на съвременните западни философи разполагаме само с две работи на Витгенщайн и няколко статии на други автори, е пагубно за философското образование и нивото на изследователската работа у нас. Именно това заздравява корените на порочния навик да се четат преди всичко интерпретации, преразкази и тълкувания на нечий възгледи, а не оригиналният текст. Много хора завършват и дори се занимават с научна работа като философи, без някога да са се гмурвали в глъбината на автентично авторово слово. Съвестта на самовзискателността ни казва, че за да сме достойни за занимания с философия, трябва да познаваме класическата философска литература. За

това, първото условие, което трябва да бъде изпълнено, е наличието на добре направени преводи. Тук ми се ще да приведа една уговорка на Богдан Богданов, изказана а негова студия за Томас Ман: "преведен и четен, ползуван и цитиран, все още не означава станал за нас" [7]. Това означава ситуацията, че наличието на един превод изисква неговото обсъждане, проблематизирането и тематизирането на представените в произведението идеи, чак след което възгледите на преведения автор могат да затупят пълнокръвно в културното битие на българина.

С това публично въведение педирам за необходимостта от превеждане на Аристотел на нашия език. Ясно е, че за да стане Аристотел "Аристотел за нас", а това се отнася и за всички останали класици на философията, преди всичко трябва да го чуем "говорещ" нашия език. Още в началото на века / 1904 г. / излиза "Атинската държавна уредба" в превод на Георги Кацаров. После "Поетиката" - най-издаваната и коментирана Аристотелова творба в целия свят претърпяла две издания /1943 и 1947 г./, преведена от Кръстьо Генов и Петър Радев. През последните години излязоха "За душата", в превод на Марко Марков и "За поетическото изкуство" и "Реториката", преведени от Александър Ничев [1, 6]. "Поетиката", силно пострадала в перипетиите на губените, крадени и агонизирали по малоазийските мазета книги на Аристотеловата библиотека, има каточе ли най-добра съдба от "всичко, принадлежащо на Стагирит. Загубена е втората ѝ книга, по всяка вероятност занимавала се с проблемите на комедията. /Известно е каква роля играе тази хипотеза в сюжета на бестселъра на Умберто Еко/. В това, което е стигнало до нас, има много повредени места. И все пак "Поетиката" е галеница и любимка на съдбата и другите Аристотелови работи, сравнени с броя на изданията и коментарите, които има тя, приличат на заварени деца. Тълкуванията на понятията, които я съзидат, по света са вече хиляди. И у нас тя има добра участ: три превода, три дисертации върху нея, многобройните студии, статии и коментари на Александър Ничев и неговото, получило международно признание схващане за смисъла на *ка-дара*^ - а. Но в същото време не е направено нищо за превеждането на "Метафизиката", "Физиката", "За небето", на шестте логически трактати, обединени в "Органон" - азбуката на класическата формална логика, на "Никомахова етика".

От казаното в началото е самопонятно защо трябва да бъде продължено културното дело на Георги Кацаров, Кръстьо Генов, Петър Радев и Александър Ничев. Излишно е венцехваленето на Аристотел. Няма полза и от призови към добрата воля на някой изкусен преводач от старогръцки, каквито за щастие имаме, тъй като за превеждането на някого са необходими не само отличното познаване на езика на оригинала, но и лично пристрастие и ангажираност, близост с неговата мисловност и дори способност за отъждествяване с нея. За да се проникне в лабиринта на Аристотеловите текстове, "за да се развали магията", която държи заключени вратите пред тях, е необходимо търпение и педантичност, старание и неизтощимост, каквито са притежавали мъдрувалите с години над тях средно-■ конни преводачи и коментатори - мюсюлмани и католици. Аристотеловата мисловност е закодирана с двойния шифър на написаната скупчовата

трактатна проза на атическо наречие и специфичната енигматична философска терминология. За да се пренесе в мисленото чрез средствата на друг език, за да се включи във философствването, правено по друг езиков начин е потребно "бракосъчетаването на Меркурий и Филология", спрягане на философския и езиковия анализ. Онзи, който ще се заеме с превеждането на Аристотел, трябва да бъде истински херменевт /в първоначалния смисъл на тази дума/. И докато това са съображения, отнасящи се до субективните качества на предполагаемия бъдещ преводач, изисквани от обективната своеобразност, а понякога и неразгадаемост на Аристотеловите текстове, настояването за тяхното превеждане освен подчертаването на необходимостта им за българската философска култура, трябва да отговори и на принципно методологичния въпрос: *Лак е възможен превод на Аристотел на български език? Как е възможен изобщо философският превод?*

Т Е З А : Аристотел не може да бъде преведен адекватно на български. Философският превод е винаги относителен и условен, тъй като философията на големите мислители "говори" само на езика, с който първоначално е била премислена и изложена.

Засега ще отстраня факта, че все пак някои от Аристотеловите произведения /било то записки на слушателите му или негови собствени бележки за сказките в Ликейона/ вече са преведени на български.

Чия е тезата за несъизмеримостта на превода с оригинала, в конкретния случай - на Аристотел, а в по-общ план - за ненадежността и несиолучливостта на всеки превод? Наистина, нито един превод няма пълнотата на смислите и внушенията на оригинала, но една скандализираща теза като изказаната е мнение, произтичаща от теорията за езиковата относителност. На никого не може да бъде вменено толкова радикално отричане на възможността на превода. В случая преднамерено преувеличавам и пресилвам едно от следствията, които логически могат да бъдат изведени от теорията за относителността на езика. Макар и като хипертеза, /изводима от тази теория/, тя да придобива звучене на незаконен нехилизмел, можем да се убедим, че е породена от достатъчно сериозни основания и аргументи. И тъй като говорих за нуждата от Аристотеловата философия, преведена на български сега е необходимо да очертая смисловия контур и същината на теорията, оспорваща валидността на всеки превод, след което да се види какви са нейните граници и приложимостта ѝ към превода на античната гръцка философия.

## 1. ТЕОРИЯТА ЗА ЕЗИКОВАТА ОТНОСИТЕЛНОСТ И ПАТОСЪТ Й: ХУМБОЛТ, ХЕГЕЛ, СЕИИР И УОРФ

За да разберем предпоставките, логиката и изводите на това схващане, трябва да подходим към него непредубедено. Толкова повече това се налага при факта, че авторите и най-горещите привърженици на тази идея не са представители на самозабравилите се езиковедски "пълзящ емпиризм" и на най-новите му издънки, нито на някое от нашумелите течения в

модерната лингвистична философия: логическият атомизъм, логическият позитивизъм, лингвистичният анализ и трансформационната генеративна граматика./Критично тяхното представяне в [22]/.

Ще се опитам, реферирайки възгледите на Вилхелм фон Хумболт, Г. В. Ф. Хегел, Е.Сепир и Б.Уорф, да очертая силуета на тази теория. Чрез един безспорен философ и трима "философствувачи езиковеди", различаващи се от "лингвистите-философи" /ползувам обозначенията и разграниченията на Добрин Спасов [22, 12-13; 138—143]/ ще се помъча да представя това таралежесто схващане. То само привидно минава по допирателна към кръга от проблеми за същността и произхода на езика, реалността и езика, действителността и мисленето, мисленето и езика - от една страна, а от друга - към проблемите в теорията на превода.

Основоположник на това схващане е Вилхелм фон Хумболт. Тъкмо защото е превъзходен лингвист и полиглот, той не е тесногръд позитивист и се изказва против прекомерните конкретно-научни екстраполации." Всяко пренебрегване на чистата мисъл осезаемо си отъмщава във всички научни занимания [13, 275] тогава, когато се правят претендиращи за философска значимост и обобщителност заключения. Също така той говори със съжаление и за противоположната крайност- философските изследвания за езика много често са лишени от компетентни специализирани познания, в резултат на което "към несъмнено верните изводи се прибавя и полуправда и явна лъжа [13, 371]. Хумболт ни убеждава, че по онова време *филологията* е била не просто *любосъбие*, специализирана в езикословни и литературоведчески проучвания хуманитарна дисциплина, а истинско *любознание*, съдържашо в себе си и антропология, и психология, и социология, и история, и етнография, обемащо материал, който по-късно става специфичен изследователски предмет за много самостоятелни научни области. Хумболт ни представя образцовия учен-филолог, за когото филологията-любознание е обединяващ център на разнопосочни интереси, целящи обглеждането от всички страни на човека. Той показва как трябва да се пишат неща, разполагащи се в междата между езикознанието и философията на езика, като намира мярата между двете крайности, на които се противопоставя - късогледия езиковедски позитивизъм и самонадеяните безпочвени философски генерализации. За него всеки език притежава своя неповторима *индивидуалност и характер*, изучаването на които и съпоставянето им с тези на другите езици се явява като най-трудна и най-важна задача на езикознанието. "Различните езици по своята същина, по своето влияние върху познанието и сетивата всъщност са различни светогледи" [13, 376] - това негово изказване може да бъде взето като мото, като емблема и знаме на всички, които са говорили за относителността на езика, независимо от различните предпоставки, от които тръгват, от обшо-светогледните и концептуални различия между застъпниците на тази идея. Към Хегел, Хумболт, Сепир и Уорф, за които ще стане дума, може да бъде причислен и Витгенщайн, с неговото крилато : "Границите на моя език са граници и на моя свят" [10, 106]. При всички тях "общото място" е схващането за езиковата относителност, но изходните позиции, философският фундамент, над който се строи споделяната от тях идея се различават, различен е начинът, по

който мислят битието, езика и мисленето, различно е схващането им за същността на тяхната релация.

\*

Хумболт е първият, който изказва тази идея, *Differentia specifica* при него е известната неяснота и неопределеност на понятията, с които си служи - "индивидуалност и характер на езика", както и интуитивисткия момент, прозираш в изказването: "тази индивидуалност може само да се усеща, но е невъзможно да се представи с помощта на понятията..." [13, 373]. Създателят на модерното езикознание, като **отрича** възможността рационално да се фиксира и обясни "индивидуалността и характера на езика", ни казва, че те се проявяват най-вече в поезията, още по-естествено - в народния живот и свързаните с него типове литератури, но че най-прекрасно и одухотворено "езиковата индивидуалност се разкрива в езика на философията" [13, 378]. Освен това Хумболт настоява, че значима роля за светогледа има и т.нар. от него *sprachliche Weltansicht* - езиково виждане на света, езиково световиждане и изтъква влиянието на "определената и обусловена от езика субективност върху обектите на духа - мисленето и възприятието, познанието и убеждението" [13, 375]. При него има нотки и на аристократичния елитаризъм, на склонност на пренебрежение или пристрастие към различните езици : "Сформираните по различен начин езици облаждат различна степен на пригодност за една или друга духовна дейност" [13, 376]. На върха на скалата на проявление на индивидуално-езиковото в духовността, както видяхме, Хумболт поставя езика на философията [13, 337].

За да разберем това негово схващане трябва да го видим контекстуално в ареала на цялата му философско-лингвистична теория. Приятел на Гьоте и Шилер, възторжен почитател на Кант, Хумболт се стреми да отговори на въпроса, поставен от Хердер: "Как е възможна критика на разума, без критика на езика?" Този негов стремеж обяснява и начина, по който той мисли езика. *Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens?* - Езикът е съзиждащият мисленето инструмент [14, 75]. Езикът не е продукт на дейността */eryuvi/*, а дейност-действителност */eipjeia/*, той е не нещо произведено */Erzeugtes/*, а произвеждащо, процес на съзидание */Erzeugung/* [14, 69]. Това е основната тема, по която Хумболт непрекъснато прави вариации във всичките си работи. Постоянно подчертава, че' езикът е пораждаше, дейност и самодейност */Tatigkeit und Selbsttatigkeit/* [14, 47-49], енергия-действителност, а не резултат и завършен, мъртъв, краен продукт. Тези изрази са външна алюзия за неексплицирано влияние от Аристотел. Та нали **енергия** е едно от основните модални състояние и понятия в Аристотеловото мислене? Но всъщност, истинското въздействие, което обуславя мисловността на Хумболт и е философска предпоставка на лингвистичните му проучвания, идва през Хердер от Кант. Това личи не само в убедеността му, че езикът е органон и жив инструмент, както за разума, чака и за критиката на разума, но най-вече в изказвания като следното : "той ни най-малко не е продукт на нечия дейност, а е непроизволна еманация на духа, не съзидание на народите, а орисан им дар, тяхна вътрешна съдба [14, 493]. Струва ми се, че в това мнение просветва една от Кантовите парадигми. Казано по аналогия, както в трансценденталната естетика

в "Критика на чистия разум" пространството и времето са априорни принципи на сетивността, условия за възможността на нагледа и явленията [17, 99], така и за Хумболт езикът е априорно даден на народите. Разбира се, сходството между Хумболт и Кант е по-скоро формално, отколкото съдържателно, защото Хумболтовото разбиране за езика не е еднородно. Освен веяния от Аристотел и Кант, в него се чува и мотив, който говори за почти пълното отъждествяване между мисленето и езика, а в случаите, когато те се мислят като ингредиенти на една релация, обуславящото и определящото е езикът. "Главното въздействие на езика на човека се обуславя от неговата мислеща и твореща в мисленето сила; тази дейност е иманентна и конструктивна за езика [14, 58]. Върху тази философска основа, съдържаща хетерогенни компоненти, Хумболт изгражда разбирането си за уникалното своеобразие на всеки език. Другите важни и широко използвани от него понятия - *sprachliche Weltansicht und nationcller Sprachsin* [14, 307-322] - езиково световиждане и национално езиково-осъзнаване-на-сетивността, са натоварени с идеята, че всяка нация или народ чрез говорения от тях език, притежават един предзададен начин на световиждане, на възприемане на света, който произтича от използването на именно този език. В своята фундаментална работа - "За различията в строежа на човешките езици и влиянието им върху духовното развитие на човечеството", а също така и в по-малките си статии, обединяващата емпиричните езиковедски проучвания философска идея е тезата за предзадаването и предопределянето на начина, по който се мисли действителността от синтаксиса, морфологията, лексиката и начините на словообразуване в езика, който служи като опосредяващо звено в това световиждане и умопостигане. Както посочва Рамишвили [14, 33], тази Хумболтова идея по-късно е продължена и усвоена от Фердинанд дьо Сосюр в неговия "Курс по обща лингвистика". От приведените до този момент откъси, а и от много други в цитираните работи, забелязваме синкретичността и пъстротата на мисленето на Хумболт за езика: "... понякога ни се струва, че Хумболт мисли езика и мисленето като тъждество, друг път - като релация, в която мисленето зависи от езика, а трети път - езикът е някаква априорна даденост, орис, участ и съдба на народите. Точната интерпретация, която Рамишвили прави на Хумболт, извежда на преден план онова негово схващане, което в последствие най-много влияе на теоретичната лингвистика - схващането за езика като "промеждутъчна реалност", а не "номенклатура". "Езикът не е поредица от готови етикети за предварително дадените предмети, не е просто тяхно озвучаване, а промеждутъчна реалност, съобщаваща не това как се казват нещата, а по-скоро - как те са ни дадени [14, 39]. Това тълкуване, което прави Рамишвили, не само акцентира върху Кантианското в Хумболтовото разбиране за езика, но и изтъква доминиращото в това съдържашо толкова народни елементи схващане, положило основите на теорията за езиковата относителност.

Макар и спорадично изразени, у Хегел се срещат изказвания, които могат да бъдат смятани за непосредствено продължение на Хумболтовата идея. В предговора към второто издание на "Науката логика" и в забележката към третия параграф - Снемане на ставането, в първата глава -

Битие, прочитаме експлицитно изразени схващанията на великия с-йздател на най-енциклопедичната и грандиозна философска система, отнасящи се до този проблем.

Недвусмислен и показателен е анекдотът, който разказва, че веднъж Хегел получил предложение от френски издател, който искал от него да изложи накратко и на френски основните положения на философията си. Отговорът на Хегел на тази покана гласял: "Моята философия не може да бъде изложена накратко, а още по-малко на френски".

Едно сериозно обяснение на казаното на шега откриваме в "Науката логика". Първооснова на Хегеловото мнение за различната пригодност на различните езици за философско мислене е класическото му хрестоматийно схващане за диалектиката на езика и мисленето. "...Онова, по което се отличава човекът от животното, мисленето. Във всичко, което става за него нещо вътрешно, става изобщо представа, което той прави нещо свое, е проникнал езикът, а всичко, което той прави език и изразява в езика, съдържа по-прикрито, по-примесено или по-изявено една категория... [26,18]. Според Хегел различните езици не дават еднакви възможности като инструмент за философска спекулация. Другото на мисленето понякога може да препятства, а друг път - да помага на своето друго. Точно затова Хегел, че мисленето не е безотносително от конкретния език, с който се прави. "За един език е предимство, когато притежава богатство от логически изрази, а именно своеобразни обособени изрази, предназначени за обозначаване на самите мисловни определения" [26,19]. Хегел изтъква, че много от предлозите, членовете, аргументите, флекссионните знаци "принадлежат към такива отношения, които почиват върху мисленето" [26,19], "но много по-важно е в един език мисловните определения да придобият външно съществуване във вид на съществителни и глаголи и така да получат отпечатъка на предметната форма" [26,19]. Впрочем, всичко, което казва Хегел по този въпрос, е не само прит>с на доуточняване на някои положения от теорията за езиковата съотносителност и несъизмеримостта на различните езици, за тяхната несравнимост, за различната степен на валентност, която притежават и за нееднаквата им готовност да обслужват мисленето, да му позволяват да прониква в тях и да го изразяват. Онова, което привеждам като мнение на гениалния философ по този въпрос, е и чудесна автоинтерпретация, възможно най-точното самообяснение на собствения му изказ. Хегел едва ли би могъл да промисли и изложи философията си на друг език, освен на немски. Самосъзнание за това има и самият той, като говори с присъщата му национална гордост за достойнствата и качествата на родния си език. Казано с думите му, немският притежава изключително висок спекулативен дух. "...Немският език има много предимства пред другите модерни езици; дори някои негови думи проявяват по-нататъшната особеност да имат не само различни, но и противоположни значения" [26,19]. В забележката към "Снемане на ставането" Хегел се занимава с играещото много важна роля в неговото мислене *Aufheben*. Изтъквайки противоположните семантични смели и значения, които обема

лексикално думата *Aufheben*\*, и сравнявайки я с латинската дума *tollere*, Хегел коментира: "... би трябвало да се удивим, че един език е стигнал до там, че употребява една и съща дума за две противоположни определения. За спекулативното мислене е радостно да намира в езика думи, които имат спекулативно значение в самите себе си; немският език има много такива думи ... [26,118]. По-напред в "Логиката", в предговора към второто й издание Хегел по същия повод е отбелязал: "на мисленето може да доставя радост да се сблъсква с такива думи и да намира наготово обединяването на противоположностите, осъществено по наивен начин вече лексикално като една дума с противоположни значения; резултат от спекулацията, който обаче е безсмислен за разсъдък" [26,20]. Хегеловото теоретизиране самоизтъква основните причини за специфичността на неговия философски изказ, коренящи се в способността на немския да услужва с лексикални единици, имащи противоположни семантични значения, да изковава нови думи, представляващи конгломерати от самостоятелни думи- съществителни, предлози, местоимения. Пример за такива словообразования, плод на Хегеловото словотворчество могат да бъдат прословутите *Ansichsein* und *Fursichsein* - битие в себе си и битие за себе си. Същата способност на немския да създава многосмислови лексикални единици, чиято значимост е много по-голяма от простата им механична съвкупност-съставеност от съществителни, предлози и местоимения използва и по-късно Хайдегер - да си припомним неговите *Washeit* и *Mitsein*. Тази потенция на немския, както и възможността чрез члена да се субстантивизира всичко, словното му богатство и синтактичните особености са качествата благоприятствували и създавали мисленето на всички, които са философствували на немски. Посочените места от Хегеловата "Логика" показват самоосъзнаването на немския като максимално свършен, оптимален и благоприятствуваш философската спекулация език. Също така те са и текстологичен материал, свидетелствуващ за схващанията на Хегел различията между отделните езици. Трябва да бъде отбелязано и аристократичното пренебрежение, например към китайския, което Хегел изразява, съпоставяйки го със своя собствен език - едно безоснователно подценяващо виждане, с което модерното езикознание отдавна е скъсало. За отбелязване е и това, че Хегел, осъзнавайки предимствата на родния си език и способността да се възползува от тях, негласно спори с Кант заради прекомерната употреба на латинизми в неговия изказ: "§261: Още по-често ни се натрапва забележката, че за рефлектирани определения философският технически език употребява латински изрази или защото родният език няма изрази за тях, или, както тук, ако има такива, защото неговият израз напомня повече за непосредственото, а чуждият език напомня повече за рефлектираното"

съхраня-  
то

\* "Снемане /*Aufheben*/ има в езика двоен смисъл: то означава толкова "съхранявам" "запазвам" колкото същевременно и "карам да престане", "слагам край". Само съхраняване вече включва в себе си отрицателното, изразяващо се в това, че нещо бива изтръгнато от неговата непосредственост, а с това и от едно открито за външни въздействия налично битие за да бъде запазено. Така снетото е същевременно нещо съхранено, което само е загубило своята непосредственост, но поради това не е унищожено".

[26,119]. Гениалният мислител не крие амбицията си да направи така, че философията да заговори на немски. "...Философията не се нуждае изобщо от особена терминология; наистина трябва да се заимствуват някои думи от чужди езици, които обаче благодарение на употребата вече са получили право на гражданство в нея" [26,127].

Виждаме, че Хегел не само е теоретизирал по проблема за езика и мисленето, за специфичните достойнства и спекулативността на родния си език, но и че практически е укротил неговата мощ в спокойните, достолепни и законодателно-безпрекословни тези на философията си.

След като видяхме философско-езиковедския профил на теорията за относителността на езика, за проблематичната съизмеримост на различните езици, за влиянието и ролята на всеки конкретен език за формирането на мисленето, извършващо се чрез него, разбираме, че на тази теория не може да се гледа снизходително. Дори и да не бъдем убедени в правомерността ѝ, не трябва да изпуснем от погледа си факта, че тематизирането на възможността на философския превод, питането как е възможен той изобщо, водовъртежно ни дърпа към въпроси, в сериозността на които никой не се съмнява. Това е теория, която, съблечена от екстравагантните си и привидно лекомислени одежди, ни се представя като проблем за същността на езика, за отношението между езика и мисленето, за техния идентитет или различие, за мястото на езика в конципирането на действителността. Посредник ли е той между нея и мисленето? В релацията мислене-език обуславящо или обусловено е езикът? И дали изобщо можем да говорим за езика и мисленето като за релация? Не са ли много повече основанията да ги мислим като конкретно твърдение, включващо в себе си и различието? Не е ли най-добре да ги мислим така, както Платон в "Софист" схваща "едното" и "другото" - нали всяко от тях съществува само доколкото има предпоставено битието си в *своето друго* и не би било самото то, ако го няма и неговото друго?

Поставянето на тези въпроси убедително показва, че реферираната до този момент теория не е частен и периферен проблем от теорията на превода и философствувашото езикознание. Тя е Своеобразно предверие, от което се навлиза в големите епистемологически проблеми за същността на познанието и мисленето. В сърцевината си, оголена от всички напластявания, тя е въпрос, който "спинозистки" зададен гласи: Как се различават отделните езици - субстанциално или акцидентално? Ако те се различават субстанциално, то от това не следва ли, че има толкова вида мислене, колкото и езици? А ако разликите между тях са акцидентални и несъществени, то защо тогава се вдига толкова шум с привличането на вниманието към тези различия?

Допълнително възникват нови въпроси, когато продължим и с най-новия вариант на тази теория. Своеобразно преосмисляне и доуточняване на тезите на Хумболт и Хегел дават съвременните езиковеди Сепир и Уорф. Напоследък тяхното схващане особено нашумя, наистина повече сред лингвистите, отколкото сред философите. Като възобновяване и продължение на Хумболтовото схващане за присъщото на всяка нация езиково световиждане и езиково-осъзнаване-на-сетивността, звучи една от зрелите

постановки на Уорф: "Ние разчленяваме природата в насока, подсказана ни от родния език. Ние отделяме в света на явленията едни или други категории и типове съвсем не поради това, че те са самоочевидни: напротив, светът се явява пред нас като калейдоскопичен поток от впечатления, който трябва да бъде организиран от нашето съзнание, а това ще рече - главно от езиковата система, съхраняваща се в съзнанието ни. Ние разчленяваме света, организираме го в понятия и разпределяме значенията така, а не иначе главно поради това, че сме участници в съглашение, което ни предписва такава систематизация...По този начин се сблъскваме с един нов принцип на относителността, който гласи, че сходни физически явления позволяват да се изгради сходна картина на Вселената само при сходство или поне при съотносителност на езиковата система [24, 119].

Когато говорим за общите възгледи на Сепир и Уорф, първото нещо, което трябва да бъде отбелязано, е това, че техните схващания в никакъв случай не трябва да бъдат оприличавани на извелото началото си от тях, но твърде хипертрофирано разбиране на Куайн за т.нар. "онтологически релативизъм". Сепир и Уорф по-скоро приличат на адепти на лингвистичния анализ.

Откъдето, който бе приведен преди малко е от една от последните работи на Уорф, като зараждането и развитието на възгледите, общи за него и колегата му Сепир, се наблюдават най-добре в работите им от 20-те и 30-те години. Ще се спра на някои от статиите на Сепир от този период [31].

Сепир е известен на езиковедите като автор на синтактичната класификация на езиците [33]. Той е отличен познавач на сравнителното и историческото езикознание и особено на североамериканските индиански езици - алгонкин, атабаскан, куокиутл, чипеуа и нутка. С интереса си към тях Сепир става един от законодателите и създателите на традициите на модерното езикознание, слагащо край на възхваляването на индоевропейските езици като съвършена парадигма, съобразно която трябва да бъдат оценявани всички останали езици. Именно въз основа на изводи от изследвания, направени върху тези непроучвани североамерикански индиански езици, Сепир говори за "несъизмеримите анализи на опита в различните езици" [33]. Той е този, който дава на теорията точно това име - language relativity - езикова относителност. По думите му тя е " ...една относителност, която е скрита от нас от нашето наивно възприемане на определени речевни навици като предводители за обективното разбиране на същността на опита. Това е относителността на понятията или както може да бъде наречена - относителността на начина на мислене" [36]. Това схващане оправдава факта на наричането на теорията на Сепир и Уорф неохумболтианство. Като вариации на темата от Хумболтовите работи звучи мнението на Сепир: "Хората не живеят в обективния свят самостоятелно, нито пък са самостоятелни в света на социалната действителност, както обикновено се мисли, а са много зависими от милостта на определения език, който е станал посредник на изразяване в тяхното общество. Голяма илюзия е да си въобразяваме, че човек се приспособява към действителността по същество, без употребата на езика, и че езикът е просто едно случайно средство за разрешаване на специфичните проблеми на общуването и размишлението.

Същностното тук е, че "истинският свят" до голяма степен се изгражда несъзнателно от езиковите навици на групата. Няма два езика, които ада са достатъчно подобни, за да бъдат разглеждани като представящи една и съща социална действителност. Световите, в които живеят различните общества, са обособени светове, а не просто един и същ свят, към който са прикрепени различни наименования." [37].

Това е най-крайното изказване, с което теорията за езиковата относителност достига до своя парадоксален екстремум. Но за да бъдем коректни към Сепир в случая трябва да му спестим заклеимителните оценки и възмутеното недоумение от предизвикателната му теза. Тя наистина изглежда ексцентрична, анархистична и свръхреливистка, но има този външен вид само когато бъде изтръгната от контекста на емпиричните лингвистични наблюдения, направени от американския езиковед. Проучените от него езици, говорени от индианците, които живеят по тихоокеанското и атлантическо крайбрежие показват пълната несводимост на тези езици един към друг и невъзможността те да бъдат описани и представени с термините на традиционната граматика. Тези езици са едно предизвикателство, шокиращо вманиаченото в индогерманизма езикознание, с неговите консервативни парадигми и хепостазирани формални калъпи. Изследванията на Сепир върху тяхната морфология, лексика и синтаксис довеждат до извода му, който на техния фон е напълно оправдаем и понятен. Точно за това оценяването на тази теория като "субективен идеализъм", както понякога се прави [15], издава едно предубедено и умишлено връзващо очите си догматично идеологизиране, което предпочита да си спести усилията за опознаване на контекста, от който са извадени текстовете, които се дискредитират. Схващането на Сепир и Уорф, с което теорията за езиковата относителност достига до логическата си кулминация, когато бъде анатомосвано и отричано показва само неспособността на процедиращия по този начин да осмисли предпоставките му.

Толкова повече това се налага, когато обърнем внимание на факта, че в работите на Сепир за индоевропейските езици недвусмислено се подчертава: "знаменателен факт от съвременната европейска култура е това, че докато самите термини, употребявани за определени идеи, могат да се различават необикновено много между различните езици, обхватът на значението на тези равностойни термини е много сходен, така че в много голяма степен речникът на един език е психологически и културен превод на речника на друг" [33]. Сепир говори за т.нар. "влияние на смисловия модел" [37] при формирането на словното богатство на различните езици. Той никъде не отрича възможността да се мисли едно и също нещо под различна форма в изказа на различните езици. Неразбираемостта и причудливо на пръв поглед негово мнение за езиковата относителност и за това, че различните езици са различни светове, има своята състоятелност и основания. Даже Сепир достига до него, тръгвайки от разбираемостта за езика като *отражение* на природните и социални условия, в които живеят хората, говорещи за него [37].

Точната оценка на Сепировите схващания за езика изисква уточнението, че Сепир мисли езика в зависимост от обществените условия и степента

на развитие на онези, които използват конкретния език. Категорично ни се заявява: "Езикът е преди всичко културен и социален продукт и трябва да се разбира като такъв" [34]. За него езикът е функция на културата и обществото, а опосредствувано от тях - и на околната природна среда. На различните степени на цивилизованост, култура и обществено-икономическо развитие, до които са достигнали различните човешки общности и групи, езикът се проявява по различен начин. Сред най-примитивните общества езикът е отражение на обкръжението, на природните климатични и ландшафтни особености, на опита и практиката. С напредването на културата, с все по-голямото обособяване и освобождаване от зависимостта от природата, успоредно с процеса на все по-засилващо се социализиране, /което Сепир практически наблюдава в живота на изследваните от него индиански племена/, езикът става все по-самостоятелен и независим. Увеличаването на социалния опит, натрупването на познание, разширяването на контактите с много по-отдалечени народи, за които процеси езикът е незаменимо средство, постепенно увеличават автономията и правомощията му и той излиза от скромното положение на пасивен отражател-индикатор, на обикновено средство за изразяване. Активно-действието му проявление е реалност в живота на цивилизованите народи. "...Докато той може да бъде гледан снизходително като символна система, която съобщава или се отнася към или по някакъв друг начин замества прекия опит, всъщност като елемент на реалното поведение той не е отделен или паралелен на прекия опит, а изцяло се взаимопрониква с него" [33]. Сепир отвсякъде настоява, че езикът не само тълкува и интерпретира, но и формира опита. В този смисъл той нарича езика евристичен.

Правейки нов аранжмент на темата, изсвирена за пръв път от Хумболт, чуваща се и в полифоничността на Хегеловата философия, Сепир я транспонира в друга тоналност. Онова, с което се отличава неговото звучене е туширането на пасажите, които съдържат ноти на аристократично пренебрежение към определени езици. Той е далеч от високомерното и пренебрежително отношение към "екзотичните" езици на примитивните народи, като на много места убедително изтъква, че единственият недостатък на тези езици е липсата на "културни" думи и термини, които естествено биха били въведени, ако тези изолирани народи и предимно племена се самоотворят за влиянието на цивилизацията. "Би било абсурдно да се каже, че Кантовата "Критика на чистия разум" би могла да бъде преведена незабавно на непознатите наречия на ескимоския и хотентотския език, и все пак това би било абсурдно само до известна степен. Това, което наистина се има пред вид е, че културата на тези примитивни народи не е напреднала дотам, че за тях да представлява интерес формирането на абстрактни философски понятия. Но не е абсурдно да се каже, че във формалните особености на ескимоския и хотентотския език няма нищо, което да обърка яснотата или да скрие дълбочината на Кантовата мисъл - наистина може да се предполага, че високо синтетичната и периодична структура на ескимоския език по-лесно би могла да поеме тежестта на Кантовата терминология, отколкото родният му немски. Но-нататък, за да се придвижим към по-позитивна позиция, не е абсурдно да се каже, че както ескимоският, така

и хотентотският притежават целия формален апарат, който е необходим да служи като матрица за изразяване на Кантовата мисъл. Ако тези езици не притежават необходимия Кантиански речник, то за това трябва да бъдат обвинени не езиците, а самите ескимоси и хотентоти. Езиците като такива са съвсем гостоприемни и охотно прибавят философски товар към своя лексикален багаж" [36].

В статиите на Сепир освен това има много места, в които той се присмива на мнимите съвършенства на езиците, говорени от най-напредналите култури. Неговото либерално, демократично свободно от предразсъдъци отношение показва както предимствата, така и недостатъците на различните езици, безотносително спрямо националността, културата, религията и политическата система на общността, с която са свързани.

Другото, с което се отличава модификацията на Сепир, поставена на общия фон на Хумболтовите и Хегеловите идеи, е близостта до патоса на вдъхновените от лингвистичния анализ. "В много по-голяма степен, отколкото философът е разбрал, той може да стане жертва на своята реч като същото е да се каже, че неговият начин на мислене, който е типично езиков начин, е склонен да се отразява върху разбирането му за света. Така невинните езикови категории могат да приемат вида на космически абсолют. За това, поне за да се спаси от философския вербализъм, би било добре философът да погледне критично към езиковите основи и граници на своята мисъл...Малцина философи са благоволили да погледнат към морфологиите на примитивните езици, нито пък са отделили на структурните особености на своята реч повече от едно мимоходно и повърхностно внимание. Когато човек се занимава със загадъчността на универсума, тези интереси изглеждат достатъчно дребнави, но ако той започне да се съмнява, че поне някои разрешения на голямата загадка са в разплитането на усложнени странични приложения на правилата на латинската, немската или английската граматика, баналността на лингвистичния анализ става по-несигурна" [36].

Обобщавайки, трябва още веднъж да подчертая, че Сепировата теза за езиковата относителност е продължение и преосмисляне на Хумболтовите идеи, идващо преди всичко от конкретно-фактологичните му езиковедски проучвания и съчетано с възторга му от лингвистичния анализ. За него езикът е активен формант на опита при високо развитите народи и пряк отражател и индикатор при примитивните, първобитно живеещи племена, докато за Хумболт е "междинна реалност", която ни "дава" нещата и без която ние изобщо не можем да мислим за тях, а в Хегеловата диалектика езикът е другото на мисленето, което е конкретно-тъждествено с него в отношение на противоположене, взаимовръзка взаимозависимост, взаимопредполаганеи взаимообусловеност.Общата за Хумболт, Хегели Сепир теория в работите на Хумболт е грундирана Кантиански, в Хегеловата система е премислена и разтворена от всепроникващата обективна диалектика, а при Сепир има позивистичен извор и е своеобразна апология на лингвистичния анализ. Но и при тримата тя не е преминала в радикален nihilизъм по отношение на мисленето на едно и също съдържание под различна форма в различните езици. Експесивните изявления, до които понякога тя достига

са резултат на прекаляването, което винаги се наблюдава, когато се защитава с пристрастие някоя необичайна теза. В античността елеатите, софистите и скептиците ни показват същото. Мислители от подобен тип предпочитат в осмислянето и доказването на някое положение да стигнат до патологично противопоставяне на здравия разум, отколкото да потънат в интелектуалната инерция и ленивото успокоение на очевидността. И при теоретичните на езиковата относителност виждаме това. Тяхната теория е промисляне на реално възникващ проблем и не е краен релативизъм, а още по-малко - субективен идеализъм. Философските основания, върху които се надгражда тя и в трите случая са други. Още по-безопасна и приемлива, смекчила най-острите си ръбове и успокояваща и най-боязливите, е тя в най-новите си проявления. Един от учениците на Сепир и негов най-близък последовател - Дел Хаймс в голямата си студия "Двата типа лингвистическа относителност" всъщност опровергава най-нихилистичните следствия на хумболтианството и неохумболтианството. Това, което прави Хаймс всъщност е иманентно самоопровергаване на ексцесивното в една теория, която сама намира мярката след стигането до някаква прекаленост, която макар и емпирично изводима и логическа оправдаема, като философско обобщение не може да бъде приета. В посочената студия [25] Хаймс говори за два вида лингвистична относителност. Първата - относителността в структурата на езиците, а втората - в тяхната употреба. "Разбирането на лингвистичната относителност от втория тип привлича вниманието ни към различията в културния модел и към тяхната важност за езиковия опит и поведение" [25,229]. Ако преизкажем социолингвистичните изводи на Хаймс с други термини, ще видим, че той показва два рода езикова относителност, като абсолютна при това е първата, която условно можем да преведем като "относителност на формата", а вторият вид е "смислова-съдържателната" относителност, варираща и определяща се от културата. С други думи, Хаймс обосновава идеята за запазването на съдържанието при загубване на формата. Въпреки факта, че във формално-структурно отношение при преминаването от един език към друг не наблюдаваме едно към едно съответствие, това не ни пречи да запазим смисъла на предаването и превеждането. В случая виждаме много добре изявено онова, което присъствува и в класическия и в модерния вариант на теорията. Тя никога не е отричала възможността за общуване между народите, говорещи различни езици, нито пък съществуването на общи структури, на смислови и формални еквиваленти в различните езици и особено в езиците на народи, изравнени в културното си развитие. Нещо повече, Сепир, при когото теорията достига своя връх, отчитайки именно наличието на общи структури в различните езици и необходимостта от въвеждане на улеснения за международно разбирателство и общуване, става един от най-ревностните радетели за разработването и озаконяването на един международен спомагателен език от рода на есперанто, който да бъде използван за определени цели.

Опитът за цялостно представяне на еволюцията на теорията за езикова относителност, който направих дотук, не бе самоцел. Изглеждащите ненужни и прекомерно дълги цитати бяха приведени за да се очертае нейният

смислов хоризонт колкото се може по-автентично и неизопачено. Излагането ѝ в първоначалното ѝ скициране в работите на Хумболт, приносът на Хегел и завършването ѝ във варианта, предложен от Сепир и Уорф, очертава възникването и развитието на това интригуващо, а за някои дори скандализиращо схващане. Толкова детайлното и подробно проследяване на историята на тази теория бе направено за да се фиксира колкото се може по-обективно смисловото съдържание, претенциите и границите ѝ на валидност. Очертаваща сериозния и ни най-малко пренебрежим проблем за възможността на философския превод, тя бе дадена като методологично-концептуална предпоставка на твърденията за изначалната обреченост на философския превод на неточност и неуспешност. Разбира се, пълно отричане на възможността за превеждане на философия от един език на друг никой философ или езиковед не е изказал. Ако не бъдат хипертрофирани, /което лесно може да се направи от недоброжелатели/, основните положения на тази теория могат да бъдат смятани за достоверно и убедително теоретизиране по проблема за зависимостта на философското мислене от конкретния език, на който се прави. След като са направени патетични призови Аристотел да бъде преведен на български, трябваше да бъде отговорено на въпроса как е възможен философския превод изобщо. Но след общо-теоретичния отговор за възможността на философския превод трябва да видим как ще се модифицира той, когато бъде конкретизиран.

## 2. ГРАНИЦИТЕ НА ПРИЛОЖИМОСТ И ВАЛИДНОСТ НА ТЕОРИЯТА ЗА ЕЗИКОВАТА ОТНОСИТЕЛНОСТ ПРИ ПРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТИРАНЕТО НА АНТИЧНАТА ТРЪПКА ФИЛОСОФИЯ

Опитът да се изложи обстойно теорията за езиковата относителност бе предприет, защото ми се струва, че особено когато става дума за превеждане от гръцки и немски, тя е приложима и уместна. И тъй като настоявам, че е необходимо да се преведе Аристотел, ще трябва да се занимаем с езика, на който са философствували древните елини и с който са формирали, овъншноствявали и обективирали мисловността си. При превода на много гръцки философи този език е като затварящ се в себе си таралеж.

Толкова много от съграждащите и съзиждащите основите на античната философия понятия така и не се превеждат, а просто са усвоени в транскрибиран вид от езиците, на които тя се превежда или интерпретира. Архе, стойхейон, космос, хаос, логос, фюсис, нуз, апейрон, идея - тези, а и толкова други понятия, с които е градена античната философия, с многозначността и многосмисловостта си, с поливалентната си семантичност, както в диахронен срез /например за космос, фюсис и логос/, така и в строго ограничени хронологично и хорологично рамки /например апейрон и идея/ изобщо не се превеждат и на никой език не са им търсени лексикални съответствия. Това е така, защото например старогръцкият *κωσμος*, предаден



пак като космос не се ограничава с нито едно от характерните за различните исторически етапи на развитието на гръцкия значения. То не е нито само накит и украшение, нито само ред и порядък, нито само съразмерност и красота, нито само небе и Вселена, а обема и внушава всички тези смели. Значението на посочените по-горе понятия и особено на космос, фюсис и логос се е меняло в "порядъка на времето" и за семантичните им натоварвания в различните етапи от историята на гръцкия от архаиката и Омировия епос до новозаветния език могат да бъдат написани десетки страници [29,419-435] 30. Но освен тези диахронно променящи смисъл и значения си понятия, не по-малко уместно е да не бъдат преведени и някои други - като например апейрон, нус и идея, защото всеки техен превод, бидейки тълкувание би ги ограничил, стеснил, изсушил и ограбил, би им придал онова, което те най-малко притежават - еднозначност, едностранчивост и монолитност. Гръцката философия не може да бъде представена като "Етиката" на Спиноза по "геометричен начин" и много от понятията й, дори и да се опитаме, не можем пълноценно и равнозначно да преведем. Всъщност, в някакъв смисъл казаното тук за понятията космос, логос, идея, апейрон, е излишно, защото самоочевидното им смислово богатство отдавна е легализирало употребата им в този вид.

По-настойчиво внимание изисква въпросът приложима ли е теорията за относителността на езика към гръцкия, когато става дума за цялостен превод, а не за отделни понятия. За да отговорим както трябва на това питане би трябвало най-напред да се вземем във философската поема на Парменид [32], все едно дали тя е носела тривиалното и общо за повечето досократически съчинения заглавие - "За природата" или пък, както предава Симплиций се е наричала *Περὶ γενεῖς ἐν ὄντι* - "За единносъществуващото". Мотивът, който движи Парменид - утвърждаването на съществуването на битието и отричането на съществуването на небитието, както и аргументите, които доказват това положение са добре известни. Тук искам да открия още един от ingredientите на прочутия Парменидов идентитет на битието и мисленето, постулиран в знаменития стих:

*"τὸ γὰρ αἴτιν ἐδελν εὐμνὶ τὴ καλ εἰvai"* - frgt.5 - D.IV

"Мисленето и битието са едно и също нещо".

Основният довод против допускането на съществуването на небитието е противоречието между субекта и предиката на съждението "небитието съществува". Също така небитието не е и само битието е, защото небитието не може да бъде познато и постигнато, *нито шк може да бъде изказано и изразено*:

*"οὐτε γὰρ ἀν υῠοῖι)C, τὸ γε φίρj εὐν, οἷ γὰρ δvυα)Tov, οὐτε τπραααῖQ ..."* - В 9 7 я  
εἰ — 0

Обикновено всички интерпретатори отбелязват, че за Парменид битието е тъждествено с мисленето. Внимателният прочит на поемата свидетелствува убедително и затова, че тъждеството при Парменид е не само тъждество на битието и мисленето, но на битието, мисленето и езика. Прочутият 6-ти фрагмент, резюмиращ начина на мислене на еленската философия, гласи:

*ἢ ἄγεῖν με νοεῖν ἢ χου σφίειvai εαν γὰρ εἰvai φίρj/Seu β'οἷκ\*ε<mm1..."*

-frgt.6- D. VI, 1

"Необходимо съществуват мисленето и битието; та нали битието съществува, а изобщо нищо не съществува..."

В подкрепа на този превод може да бъде приведен и още един от смислово най-натоварените и енигматични стихове в поемата:

*"μαιμου beam1 νοεῖν με κυ ουνενεv εατῆ νοῖjρα, οἷ γὰρ αῠεῖ μοῖ ιοvροC,, ε'ε v ι TxetpdTiafiivov εαmu, ehpr)aei{ mo νοεῖν οἷβεῖ γὰρ (rj) ecrriv 1) ecrrai..."*  
frgt.8

"Едно и също нещо, знай, е мисълта ти и това, заради което тя се мисли.

*Нали без съществуващото тук, в което мисълта е изразена, не ще откриеш ти и мисленето свое..."*

Според този фрагмент мисълта е изразена в съществуващото. Без него - наличното, съществуващото, изразяващото мисленето, което е тъждествено с него, мисълта не може да f. Също така за небитието се казва:

*"... oil γὰρ ἰπα)Tov, οἷβε εῠTiv omzuC, οἷκ εαν ..."*  
frgt.8, 3-4  
неизречимо и немислимо е то, понеже го няма..."

Както отбелязва Чанъплев [27,163], тук Парменид идентифицира "предмета на мисленето и мисълта за предмета" или пък ако си послужим с думите на Феликс Клийв [28, 543] - това е "тъждество на процеса на мисленето и съдържанието на мисленето". Исторически погледнато, това е първото поставяне на проблема за идеалното, за осубективизираното съществуване на обекта в съзнанието и мисленето на субекта. Явно е, че за Парменид те са една неразличеност. Субект, обект и осубективизиран обект са едно и също нещо. Мислене, битие и битие-в-мисленето са едно и също нещо. Мисълта и "това, заради което тя се мисли" са едно и също нещо - от една страна, а от друга - да се мисли и да се съществува е пак едно и също нещо:

*"τὸ γὰρ αἴτὸ νοεῖν εεστῖν με καλ εἰvai..."*  
frgt.5 -D.IV

Ако я нямаше тази предпоставка, ако можеше "мисълта ти и това, заради което тя се мисли" да не са едно и също нещо, би могло и небитието да бъде мислено. Поради това стих 34 от фрагмент 8 е основен концептуален страж и крепител на Парменидовата мисловна постройка. От това взаимопроникване на мисълта, битието и мисълта за битието е закономерен изводът за съществуването на битието и несъществуването на небитието. Друг извод не би могъл да бъде направен.

Задържах се толкова дълго в този пространен екскурс в мисълта на Парменид, защото ми се струва, че в този идентитет има още един важен ingredient, който обикновено остава незабелязан. Другата предпоставка, която се разгражда и изчезва в заличаващата всички граници единност, е езикът. Та нали битието е мислимо и *изразимо*, а небитието е немислимо и *неизразимо*. Езикът като изразяващ и постигащ битието е един от съставлящите елементи наред с мисълта, битието и мисълта за битието. Той е една от съставките, които съществува, които неразличимо и неразграничимо се взаимопроникват и абсорбират в еленското едно-единствено-единосъществуващо - *τὸ εῠ* [32a]. В него мисленето, битието и битието-в-мисленето съществува благодарение на езика, който прави възможни

и трите. Подобна идея изказва и Феликс Клийв в помпозно озаглавената си книга "Гигантите на пресофистическата гръцка философия", наричайки еленската философия "глосоморфизъм" - начин да се философствува за света според формите на езика, на който се прави, това философстване. Само че за Клийв оттук не просто започва историята на философията като такава, като онтология и царство на разгръщащото се в понятия мислене, освободено от представата и сегивността. Оттук според него започва и историята на философията като патология, историята на философията на заблудите, които се занимават с "битиета", "същности", "субстанции" и "съществувания", със "субекти" и "предикати", с "акциденции" и "атрибути", просто защото индоевропейските езици имат спомагателен глагол и защото общото за синтаксиса им е наличието на подлог и сказуемо в изречението [28, 540-558]. Към това становище ще се върна по-нататък. Сега ще продължа с античното философстване за езика и чрез езика, което отговаря на въпроса за приложимостта на теорията за относителността на езика към античното философско мислене.

Парменид започва пръв да философствува за битието по един нов **начин**, който слага край на вдъхновените поетични третичномитологични образи на водата, въздуха, **апейрона** и огъня, на двусмислено-подвеждащите и загадъчно-неразгадаеми оракулски прорицания. Неговата философска поема по парадоксален начин слага край на писането на натурфилософски поеми и на изказването на дълбокомъдри нравствени и житейски наставления. Философията е вече не само любовмъдрие, търсещо началото и същината на устройства според логоса космос, а мислене и постигане на битието, осъществяващо се във и чрез езика. Този език оттук нататък престава да бъде просто говоримия от всички гръци език, езикът, който се говори по пазари и тържища, на агората и еклесията, между стените на частните домове или на Олимпийските игри, който звучи в достолепните хекзаметри на епоса или в творбите на трагичите, състезаващи се помежду си - на големите празници на полиса. От този момент нататък гръцкият философски език все повече се специализира и технизира, все повече се оцветява със специфичната за разсъдъчността терминологичност. И все пак при това терминологизиране и отиване към абстрактна понятийност той винаги остава в границите на породилата го култура - сиреч, колкото и да се преобразява в езика, който философите използват като свой инструмент, никога не изгубва присъстващата в духа на гръцкия свят телесност, пластичност и скулптурност. И затова Парменид изглежда в най-голяма степен философ, сравнен с останалите досократици, които са повече мъдрещи-наставници, поети-философи, чудотворци-философи, политици, лекари, **наставници**, прорицатели, лечители. Парменид открива в гръцкия език *mo civm* - битието и това е съдбоносен за по-нататъшната съдба на философията момент.

След него на софистите принадлежи голямата заслуга и честта на началата на философската рефлексия върху говорения от гръците език. Те са първите филолози. Наклоненията на **глаголите**, родовете на имената, < нонимията, омонимията, ударението и произношението на думите стават при тях обект на **е-зиковедско изследване**. Наистина Платон и Аристотел

ни ги представят като сребролюбци и обиграни интелектуалци-мошеници, ловци на млада благородна плячка /"Софист"/, които побеждавай в споровете, учат на красноречие и умеят да направят по-слабата страна по-силна, които се реят в небитието и преподават мнима мъдрост и ученост. Но успехите и популярността си те дължат именно на това, че са първите, които си дават труд да се замислят над граматиката на езика си и да я използват. Морфологичните им проучвания водят до ценни наблюдения за рода на имената и наклоненията на глаголите, за произношението на думите и ударението. Те забелязват, че могат да се правят хитри и объркващи събеседника трикове, когато се използват някои възвратни и страдателни глаголи, с което постигат синтактична и смислова амфиболия - невъзможност да се разбере от изречението кой е субект и кой е обект на действието. Фокуснически събират и разделят думите, владеят тънкостите и смисловите обрати на гръцката лексикология, жонглират със семантиката чрез двусмислици, многозначия, синоними и омоними, чрез ловки фонетични промени на ударението и произнасянето на придиханията. Всичко това, което най-вече научаваме от диалозите на Платон и от "Опровержение на софистическите доказателства" на Аристотел ни показва, че заслугите им към езиковедството са безспорни, но и че ползата от подвизаванията им като платени учители по мъдрост и красноречие е била много по-голяма от вредата. За античната философия те са били *τρῶπιαι Koi* в двете значения, които има тази дума - отрова и лекарство. Още от Хегел започва реабилитирането им като в тях се вижда не само дискредитиране на философията, а преди всичко изява на необходимостта от образование и разцвет на античното Просвещение. Дейността на софистите е предизвикателство, провокирало много от диалектическите беседи на Сократ, опровергаващите идеи на Платон, педантичното анализиране и отхвърляне, направено от Аристотел. Софистиката е своеобразна отрицателна предпоставка както за Сократо-Платонизма, така и за логиката на Аристотел. А софистиката изобщо не би присъществувала като значимо за древно-елинската философия явление, ако софистите говореха, да речем египетски, а не гръцки. Всичките им интелектуални еквилибристики и номера, езиковите им измами и мошеничества, хитроумните им паралогизми не биха били възможни, не биха били породени на друг език. Затова ми се струва, че софистиката е един силен аргумент за приложимостта на представената от мен лингвофилософска теория за зависимостта на мисленето от конкретния език, чрез който и на който се мисли. Софистите дават един пример, потвърждаващ теорията за относителността.

Необходимо е в този обзор Платон да не бъде отминат съвсем без внимание, макар че от само себе си се разбира, че Платоновото философстване за езика изисква специална задълбочена работа и отделно изследване, поради което това, което ще кажа за него тук, ще изглежда фрагментарно, недостатъчно и направено мимоходом. И все пак като се ограничавам само с онова, което е потребно за този текст, различавам "Кратил" [18] - най-много ангажираната с езиковедска проблематика диалог. В него Сократ-Платон ни се представя като етимолог и ни излага философията си за гръцкия език. В сценария на диалога Сократ е арбитър в спора между

Хермоген и Кратил за това дали имената са правилни *tpucret-* - по природа или пък са резултат на договореност и споразумение между хората, като между доказването на двете тези Сократ се впуска в търсене на етимологиите на имената на боговете, небесните тела, на най-различни физически качества и нравствени добродетели. Първоначално Платон приема Кратиловата теза: "...поставянето на име не е дребна работа, както ти мислиш /Хермогене/, нито пък работа на хора неопитни и случайни. И Кратил има право като казва, че нещата притежават имената си по природа и че не всеки може да бъде творец на имена, но оня само, който взирайки се в съществуващото в природата име на всяко нещо, може да постави образа му в звукове и срички /390 е/". Сократ-Платон влиза в тона на Кратил и подема идеята му. Според нея излиза, че имената на нещата не са произволно и случайно възникнали, а са се появили благодарение на създалите ги законодатели-мъдреци, които единствени могат да прозрат в съществуваща постоянно, неизменно и независеща от нас същност на нещата. "...Нещата имат сами по себе си някаква постоянна същност, която няма отношение към нас, нито зависи от нас, и те не се теглят нагоре-надолу според нашата представа, но съществуват сами по себе си според своята собствена същност, както са създадени /386 е/". Създател на името е онзи, който може да види тази същност на нещата и да избере онези звукови срички, които най-добре ще изразят тази същност. Поради това по-късните промени в имената са несъществени. "И дали ще се премахне или прибави един звук и това няма никакво значение, стига само да остане непокътнатата същността на предмета, изразена в името"/393 d/. За да защити тезата на Кратил, Сократ се впуска в многобройни етимологии, като търси обяснение и тълкувание за същността на нещата в имената им. Особено го удивлява правилността, съответността и подходящостта на някои имена, през които незатъмнена просветва същността на нещата, чиито имена са те. Това го кара дори да се запита: "А може би някои са дадени по-скоро от божествена сила, отколкото от човешка? /396 с/" След даването на множество обяснения за скрития в думите първоначален смисъл и след търсене на старите форми на имената, които най-добре разкриват намерението на съзателя им, Сократ-Платон стига и до тълкуване на различната стойност на различните звукове /426 с - 427 е/. Според него алфата създава усещане и впечатления за големина, епсилон - за дължина, омега- за закръгленост, ламбда - за хлъзгавост, плавност и гладкост, ро - за движение. Няма да преповтарям тълкуването на всички звукове в гръцкия, което Сократ-Платон прави. Това е последната крачка, до която се стига в обосноваването на Кратиловата тези за правилността на имената по природата. Щом всеки отделен звук има конкретна, еднозначна, строго определена способност да внушава нещо, тч задачата на законодателите и създателите на имената е взирайки се в неизменната същност на нещата, да подберат най-подходящите за всяко нгшо звукове. И затова се стига до наричането на името "подражание на същността на всяко нещо със звукове и срички /423 е/". Точно в това определение, обаче, се крие възможността ѝ опровергаване на Кратиловата те-а и Сократ незабавно се възползва от нея. Щом думата е подражание на същността на нещото, тя може да

бъде неточна. Та нали образът не е тъждествен с предмета, на\*който е образ /423 Ъ/, при създаването на имената има някаква условност и произволност /434 с/, имената на нещата биха могли да ни заблудят /436 Ъ/. След всичко това е закономерно приемането на Хермогеновата теза - думите и имената на нещата са резултат от договореност и те показват на договорилите се нещата, които те предварително познават /433 е/.

Както всички Платонов диалози и този завършва без никакъв тети-чен, догматичен, утвърждаващ финал. В крайна сметка Сократ-Платон заявява, че всичко казано до този момент "може би е така, а може би и не е"/440 d/. Платон отново ни намира и ненаатрапливо ни оставя да решаваме проблема сами. И тук той се отказва от възможността да даде авторитарно предписание, рецепта или алгоритъм за това как трябва да се отговаря на въпроса за същността на думите и езика. И тук ни убеждава, че за него философията е преди всичко неспокойно търсене и умение правилно да се поставят въпроси, на които е безсмислено да се търси окончателен отговор.

В късните диалози на Платон също срещаме езиковедски размишления. В "Теетет" в хода на беседата си с едноименния герой, Сократ, отхвърляйки няколко негови предположения за същността на знанието, стига до опровергаването на твърдението за това, че знанието е правилно мнение, придружено с обяснение, с определение. За да убеди Теетет, че това не е така и че е възможно някой да притежава правилно мнение с определение и обяснение като въпреки това няма знание за съответното нещо, Сократ го кара да разсъждава за природата на буквите и сричките. Отначало той го кара да приеме тезата му, че сричките се поддават на обяснение, а буквите са необясними, така както и всички първоначала са непостижими и неразбираеми. Затова Сократ определя сричката не като съвкупност от букви, а като възникващ от тях един зрим вид *feiboł*, който има своя собствена единна идея, различаваща се от буквите /203 е/. Както може и да се очаква, изкусният в диалектическите беседи Сократ малко след това принуждава Теетет, разсъждавайки върху същността на сричката като единна неделима идея и философствувайки за едно цяло и неговите части да стигне до онова, което преди това е било отречено. И Теетет наистина казва, че и буквите са постижими и разбираеми, щом като те влизат като части в единния ейдос на сричката, който си има своя собствена неделима идея /204 а - 210 а/. Този пасаж, в който лукавият Сократ принуждава Теетет последователно да докаже две противоречащи си тези освен с езиковедските си наблюдения предизвиква и изключителен интерес с възможността, която предоставя, а именно: той дава един изключително кондензиран текстологичен топос, в който може да се види Платоновото концептуално разграничение между ейдос и идея, неговото мислене на ейдоса като зримо, видимо въплъщение на умопостижимата идея.

Трябва да се каже още, че за Платон мисленето и езика, мисленето и речта са тъждествени. В "Софист" странникът-чуждоземец изразява това по следния начин: "А не са ли мисълта и речта едно и също нещо, само с това изключение, че беззвучната беседа, протичаща вътре в душата с нея самата се нарича мислене?/263 е/". Това виждане на мисълта и езика като

единосъщни и различаващи се само по форма се вижда и от "Теетет"/189 е - 190 а/ и "Филеб"/38 е - 39 а/. И там виждаме, че Платон конципира мисленето и речта като тждество, в което различието идва от това, че речта се произнася и чува, а мисленето е безгласното слово, с което душата говори със самата себе си.

Правейки обзор на Платоновото философствование за езика, което скицирах еп gross, да отбележа още веднъж най-важната за моя текст негова идея. Това са размишленията му от "Кратил", където се обсъжда проблемът дали думите са *ip'iiasi* по природа или са резултат за конвенция и договореност между хората. Връщам се още веднъж към тази идея, защото ми се струва, че чрез нея може най-добре да се даде обобщаващ отговор на въпроса приложима ли е теорията за относителността на езика, за уникалността и специфичността на всеки език, водеща до извода, че всеки език е обособен и строго индивидуален светоглед и че преводът от един език на друг е немислим, а ако се осъществи, той е неточен, несъответен и неогтоварящ отпечатък, направен безуспешно от оригинала. Струва ми се, че Парменидовия глосоморфизъм, неговото *eiuaí* - философствование, софистическата дейност и използването на възможностите, които дава гръцката реч чрез езика да се манипулира мисленето на събеседника, а също така Платоновото разбиране за думите като притежаващи правилността си по природа, показват приложимостта на тази необичайна лингвофилософска теория към ареала на античната гръцка философия. Тук се ограничавам с тези три примера, взети от Парменидовата философска поема, софистиката, "Кратил" и "Теетет". И същевременно пак в "Кратил" виждаме границите на приложимост на това схващане. Втората теза, която Сократ доказва в този диалог - Хермогеновата е противонасочена спрямо схващането за думите като правилни по природа. Показвайки заедно с Хермоген, че те са следствие от съгласение между хората, Сократ-Платон заедно с това показва, че за едни и същи неща у различните народи може да има различни имена просто защото те са се уговорили да ги наричат по различен начин. Това мнение на Платон очертава периметъра, извън който не бива да излизаме, говорейки за иманентната на гръцката философи<sup>h</sup> преводимост. И ако Парменид, софистите и Кратил от едноименния диалог показват приложимостта на концепцията за езиковия релативизъм към античната гръцка философия, то Хермоген от "Кратил" маркира границите на тази приложимост. Могат да бъдат приведени още много доказателства от древноелинската философия, свидетелстващи както в подкрепа на тази теория, така и против нея, особено ако не се ограничим само с досократиците, Платон и Аристотел. Един поглед към философията на елинизма и късната античност ще ни покаже, че не случайно и в канониката на Егтикур, и в логиката на стоиците двете гледища за същността на езика се обединяват и от там нататък той се мисли в синтеза на двете, разисквани от Платон в "Кратил" алтернативи.

Всички тези разсъждения бяха направени, за да се отговори сериозно и непредубедено на въпроса възможен ли е философският превод. Възможно ли е Аристотел да бъде преведен на български? От написаното досега излиза, че като че ли философският превод е начинание винаги

осъдено на неуспех и всичките разпалени призови за необходимостта от превеждането на Аристотел на нашия език са само невежа публицистика, която "по журналистически пламенно и повърхностно си въобразява, че трудностите са преодолими" /12/. И наистина, колко много думи и словосъчетания у Аристотел изглеждат непреводими: го *ri gç/ eiuaí, evteAe'xcta, hwoKeiftei/OL', oiiaia*. И не само думите и словосъчетанията. Един наш отличен преводач от старогръцки каза, "че диалектиката на българския език може да преведе диалектиката на Аристотел, но не може да я допусне в себе си". Лори ако останем на нивото на най-характерните Аристотелови понятия - *go ml i)í/ eifcki, inronsiiei/oi/, eurs\s/sia*, проблемът изглежда нерешим. Та нали за *ki'TE\i)\Lla* така и не е намерено лексикално съответствие на нито един език и тя се превежда като просто се транскрибира? Или пък *mo Ti i)í/ ELVCHL*. Превеждано първоначално като *essentia* на латински, а по-късно калкираио със субстантивираното въпросително местоимение **quidditas**, наречено от Лънс Скот *liaescreitas*, намерило в руския изкованата от А.Лосев дума "чтойност". Как да го преведем на български? Още по-безотходно изглежда положението със *йжоке/ ^e^ou*, който етимологически съответствува на латинската "субстанция", в "Метафизиката" и "Физиката" най-често се превежда с "субстрат" и само в превода на "Органона" намира съответствие едно към едно когато се превежда със "субект". Ако се задоволим, обаче, с тези латинизми, няма ли да се получи така, че "Аристотел", който е роден в Стагира и никога през живота си не е знаел нито една латинска дума, ще говори на латински не по-лошо от Николай Кузански" /9,17/. Бедата става още по-голяма, когато съпротивата срещу латинизмите при превеждането на Аристотел се обясни не само с неуместната в случая пуристическа непримиримост, а най-вече с прозрачността на факта, че по този начин ще изопачим и деформираме мисълта му. Очевидно е, че когато се каже "субект", "субстрат", "субстанция", "акциденция" и "атрибут", слушателят или читателят, който не познава гръцкия термин, ще имплицира в мисленето на Аристотел неща, които той никога не си е помислял. Не е ли това достатъчно, за да ни убеди в непреводимостта на Аристотел и в безсмислието на превеждането на философията? Макар че изглежда така, отговор - противоотрова на тези въпроси дава сам Аристотел. Още в първите няколко реда, с които започва неговия трактат "За изтълкуването" - *Wepi kпnevzinl^*, наричан през средновековието "Херменевтиката", можем да прочетем: "И така, това, което е в звукосъчетанията е знак на представите в душата, а писмената са знаци на това, което е в звукосъчетанията. *Както буквите ш са едни и езици у всички народи, така и звукоачетанията не са едни и ащи. Ооаче представите в душата, непосредствен знак на които е топи, което е в звукоачетанията, при всички хора са едни и ащи, <ищо както са едни и CSVJ,U нещата, подобия на които са тези представи /16 а 4 - 8/"*

Тук виждаме, че и гръцката философия стига до момент, в който самоопровергава Парменидовото и Кратилово - Платоновото гледище за същността на езика, от което би последвало и изводът за непреводимостта. Но както в самата теория за относителността на езика, логиката на развитието ѝ довежда до самоотрицанието на радикалния нихилизъм, така и

в античното философско мислене Аристотеловото виждане на природата на езика поставя разумни граници на екстремалните тежнения. Това дава възможност на представената до този момент теза за невъзможността на философския превод изобщо и в частност на превеждането на Аристотел да противопооставя нейната

АНТИТЕЗА : Аристотел може да бъде преведен на български и философският превод е възможен.

Още от заглавието на работата ми е ясно, че ще се стигне до това твърдение. Сега ще се опитам да го докажа. Наистина може да се тръгне от факта, че Аристотел вече е преведен на най-различни езици, а "Поетиката", "Реториката", "За душата" и "Атинската държавна уредба" - и на български. Фактите, обаче, в случая не са доказателство.

Най-солидният аргумент в случая е наблюдаването на самопровержение на най-крайните тези както в теорията за езиковата относителност, така и в гръцката философия. От мнението на самия Аристотел, цитирано преди малко се убеждаваме, че за него независимо от различията в писмеността и речта на различните народи, понятията и представите, които те имат за нещата са едни и същи, тъй като са подобие и отражение на неща, които са еднакви навсякъде. С други думи, Аристотел защитава тезата на Хермоген от "Кратил". Езикът е резултат на договореност между хората. Нещо повече: в приведения откъс изрично се подчертава, че макар че народите говорят различни езици, те мислят по един и същ начин. Мисълта, която в различните езици намира различен изказ, или казано с думите на Аристотел "представите в душата" са едни и същи, протичат по аналогичен начин. От това мнение на Стагирит логично може да се направи изводът, че според него проблемът за непреводимостта никога не би възникнал. Дали, обаче, той би мислил така, ако му се беше наложило да преведе някоя своя работа на някакъв "варварски език"? И дали схващанията за различията в езиците като дължащи се на различна исторически сложила се конвенция, която не влияе върху начина и механизмите на мисленето, може да се приложи при превода на автора на това схващане? Или с други думи, задавам въпроса, който в литературознанието Мигел де Унамуно задава за Сервантесовия "Дон Кихот": "Защо да живеем с предразсъдъка, че авторът най-добре разбира произведението си?"

На тона може да се отговори по следния начин.

Ще започна с маргиналните бележки на един от първите преводачи от гръцки на български- Исая Серски, който през XIV век превежда "Ареопагитиките" /16/ с коментар на Максим Исповедник. Започвайки това трудно дело - превеждането на едно от "най-божествените писания от премъдрия и неразточителен елински език", смиреният монах споделя: "Към залеза на слънчевия ден, в края на седмочисления век и в края на живота ми, случи се и аз да науча малко гръцки език - дотолкова, колкото да мога да разбирам неговата неразточителност и трудността да се превежда от него на нашия език. Защото гръцкият език, от една страна, още по начало е изкусен и богат от Бога, а от друга страна, е обогатен от различни мъдrecи през времената. А нашият славянски език е добре сътворен от Бога, защото всичко, което Бог сътвори е много добро, но беше лишен и не се удостои

с многоучени и любочестиви слова от изкусни мъже като гръцкия". От откровението на Исая засега ще обърна внимание само на неговия теологически аргумент - от гръцки на славянски може да се превежда, защото и славянският език е създаден от Бога, а Бог не прави нищо несъвършено. А на мнението му, че славянският не е бил обогатен от мъдри мъже с многоучени и любочестиви слова както гръцкият, ще се върна по-нататък.

Най-големият източник на оптимизъм при настояването Аристотел да се преведе на български е наличието на перипатетическа философия на арабски и еврейски език. Все пак при превода от старогръцки на български ще се превежда от един индоевропейски език на друг, а щом Аристотеловите идеи са създали силна философска традиция у мислители, които говорят и мислят на семитски езици - сиреч, мюсюлманите и евреите- перипатетици, непреодолимо препятствие не може да съществува. С това се отговаря и на твърдението на Феликс Клийв, че всичките тези "битиета", "субстанции", "субстрати", "субекти" и "предикати", "акциденции", "атрибути" и "екзистенции" са се появили в европейската философия поради особеностите на индоевропейските езици, които притежават спомагателен глагол, имащ импликация за съществуване и сходна синтактична субектно-предикатна структура. Арабският и еврейският перипатетизъм са убедително разобличение на едно от фундаменталните убеждения на лингвистичния анализ - схващането, че много философски категории и теории са се появили поради липса на рефлексия върху езика, на който философът говори и чрез който мисли. Също така тези две "колена", създадени от Аристотеловия философски гений и особено арабската философия /20/ са един силен аргумент за възможността Аристотел да бъде преведен на български. Щом неговата мисъл е процъфтявала и се е развивала на езици, които коренно се различават от индоевропейските, на друг индоевропейски език- нашият макар и несинтетичен, а аналитичен, и въпреки че не е обогатен с любомъдри слова, неговата мисъл ще може неощетена да се преведе.

Тук ми се ще да се позова и на Гадамер, който с херменевтичния си патос и с убедеността си в универсалността на своя подход ехидно отбелязва по адрес на релативистичните лингвистични теории: "само защото никога не знаем достатъчно добре чужди езици, винаги имаме чувството за нещо такова...и е съвсем погрешно за се заключи, че тъй като има различни езици, има и прорязан от пропасти разум" /11,432/.

Остава да се отговори на въпроса как ще се справим с онова, което още първите преводачи от византийски, от средновековния гръцки са забелязали. Относителната бедност и неразработеност на нашия философски език, липсата в него на "любомъдри" слова не е просто пречка, а е и наша вина, наше задължение и отговорност. Да се остави използването от нас език такъв, какъвто е, е най-малко интелектуална леност и нехайство. Застинали и веднъж завинаги спрели развитието си са само "мъртвите" езици. Един съвременен, жив, говорим език никога не може да стане статична даденост. Затова оплакванията на някои наши интелектуалци, че езикът ни не е философски, са предвзетост, зад която прозира липсата на философска култура и желание за самооправдание. Даже ми се струва,

че осигуряването на подходяща лексика, която да съответствува на използваната от някой превеждан философ, е най-лесно преодолимото препятствие. Затова можем както да се обръщаме към предишните стадии в историческото развитие на българския език, така и да проявяваме словотворчество. В това отношение имаме един достоен за подражание прецедент - начинът, по който Димитър Денков превежда Хайдегер, макар че нечие деликатно ухо може да се дразни от думи като "каквина" и "съсност". В много случаи е много по-добре да изковем нова или да си припомним някоя хубава стародавна дума, отколкото да си послужим с латинизъм. Колкото и да са отдалечени във времето и пространството Аристотел и Хайдегер, в много отношения при превеждането им се сблъскваме с еднотипни проблеми - причудливата странност на езика, наличието в него на присъщи само на философа изрази и словосъчетания, смайващи субстантивирания, странни конгломерати от самостоятелни думи. Това обяснява мнението ми, че лексикалните трудности ще бъдат отстранени най-лесно. Много по-сериозни са усложненията, които произтичат от това, че се превежда от синтетичен на аналитичен език и че функциите на члена в българския език не са толкова широкомащабни, както в гръцкия или немския. Философът - преводач не е занаятчия, който може да се задоволи с езика, на който превежда в неговата наличност, а трябва да е демиург и създател на нов речник, на нов, много по-гъвкав и разчупен, много по-повратлив и гостоприемнен спрямо философското мислене език. И затова колкото и да изглеждат непреводими Аристотеловите *mo m!*, *ijt/eii/ai*, *itxoKeifiei/oi!*, *eureXixsia*, техни словни съответствия в българския език могат да бъдат намерени. Разбира се тук възниква въпросът дали да се изкушим да използваме техните латински съответствия. На тази съблазън не бива да се проти вопоставяме само при превеждането на логическите трактати, където е безусловно точно да си послужим "субект" за *hvoKzi/itov* и с "предицира се за "кси? *uToK.Eifiiyou Xeyeafilai*. Навсякъде другаде използването на "субстанции", "акциденции", "атрибути", "субстрати" ще преобрази живелия през [V век пр.н.е. в Атина Аристотел в средновековен или класически за паден философ, а в някои случаи дори и в модерен логик. Използването на български или транскрибирането на гръцките термини, разбира се, ще е труден път, защото в много от случаите ще есе въведат нови, неутвърдени във философската речева практика думи. И все пак, както в мита, който Продик разказва за Херакъл /19/, трябва да изберем по-трудния път. По-лесният - използването на някои латински съответствия ще въведе българския читател в заблудата, например да си мисли, че понятието "субстанция" като такова е съществувало още при Аристотел, ще му внуши идеи, имплицирани от тези легализирани в езика на философите латински думи, които ни най-малко не присъствуват в мисълта на Аристотел. Не ще и дума, че някои нововъведения като "същина", "каквина" и "съсност" звучат странно и непривично. Но затова ще с<\*> облегна на едно разсъждение на Богдан Богданов: "В преводите българският се проявява във фразови ситуации, които не биха могли да възникнат в българската литература. Все <>ще достатъчно затворена и отдадена на своето своеобразие, тя си служи с език и символи, гонещи всяка разпуснатост на изказа, между другото и

словесния барок. В историята на нашия език това е нещо положително. Благодарение на него имаме силен, оформен литературен език, достъпен и демократичен. Но тази черта е и граница, която може да спъне развитието на езика и като унифицира словесното поведение, да го направи стерилно" /7,284/. А какво друго, ако не унифициране и кастриране на философския ни език е практиката, която набира инерция у нас, философи, които са принадлежали на различни времена и епохи, та дори и учението Зен, да се превеждат по един и същи начин, и даже в стиховете "За вярата в духа на учителя Сосан /23/ пак виждаме "субстанция"! Струва ми се затова необходимостта от превеждането на един или друг философ неизбежно се свързва с необходимостта от обогатяване, обновяване и развитие на българския философски език, което ще есе отрази върху равнището на философското образование и изследователската работа у нас.

Като последен аргумент против теорията за относителността на езика ще приведа две мнения, принадлежащи на създателя ѝ и най-известния ѝ модерен застъпник. За да въведе първото от тях, което е от работите на Сепир, ще си послужа с примера, който ни дава прекрасният разказ на Хорхе Луис Борхес за Авероес /8/. Макар и белетристична фикция, в него Борхес се опира на изследването на арабската философия на Ренан. В него се пресъздава моментът, в който Авероес коментира "Поетиката" на Аристотел и пише "Тахафут ал - тахафут" /"Опровержение на опровержението"/ против ал - Газали. В сюжета на разказа Авероес отделя на собствения си труд много малко внимание, тъй като е погълнат от загадъчните думи, които гъмжат на всяка страница на "Поетиката" - "комедия" и "трагедия". В този исторически достоверен факт - неуспехът на Авероес да разбере тези две думи, се оглежда ясно причината му. Тя се крие не в арабския език, който е намерил изход от много по - непреходими и непреводими места в Аристотеловите трудове, а в мюсюлманската култура, която не допуска изобразяването на хора и не познава театъра. Там, където античните източници говорели за театър, арабите, въпреки почтителното си отношение към античността, не са разбирали за какво става дума. Този сюжет много добре илюстрира становището на Сепир, че езикът е преди всичко културен и социален продукт и трябва да бъде разбиран като такъв. Тезата за непреводимостта от един език на друг при Сепир се отнася само до езиците на индианците, живеещи по тихоокеанското и атлантическото крайбрежие на Северна Америка. А при народи, които са достигнали еднаква степен на развитие, според него речниците културно и психологически си съответствуват. За това говори и неговият пример с хотентотския и ескимоския език, с който той показва, че не самият език, а онези които говорят на него са виновни за това, че не притежават необходимите изразни средства за предаване на философската терминология /вж с.21-22/. Позволих си да напомня още веднъж този Сепиров довод, защото от него недвусмислено следва, че народ, който от единадесет века има писменост, духовни тежестни и култура, не може да се оправдава с непригодността на езика си за философско мислене. В случая препятствието е не в езика, а в онези, които го използват.

Ще завърша антитезисната си част с едно изказване на Хумболт. На

много места той нарича езика "вечносъздаващ себе си организъм". "В него са определени само законите на пораждането, а обемът и в известна степен и самият способ на пораждане остават съвсем произволни"[14, 78]. Според Хумболт именно езикът ни дава най-точна представа и реално убеждение за съществуването на безкрайността. И тъй като и нашият език е една такава безкрайна, непрекъснато съществуваща и непрекъснато възобновяваща себе си реалност, а не фиксирана и спряла развитието си застиналост, можем да гледаме с оптимизъм на усилията, с които е свързан философският превод.

След представената теза за невъзможността на философския превод и противопоставяната ѝ антитеза, в която се опитам да докажа, че Аристотел може да бъде преведен и екстраполирайки този резултат - че философският превод изобщо е възможен, самоочевидно е, че трябва да последва заключение - синтез. И тъй като съдържанието на този извод е самопроизтичащо и в случая би се превърнало в риторично упражнение, ще се ограничи само с няколко думи.

Опитам се непредубедено да представя смисъла и теоретичния патос на лингвофилософската концепция за относителността на езика, както и приложимостта и границите ѝ при превеждането на античната гръцка философия. Повърхностното и тенденциозно изопачаване на тази езиковедско-философска теория се среща често. Тя теоретизира върху причините за непреводимостта и незаменимостта на оригинала при всяка духовна дейност. Същевременно, противопоставяйки ѝ се със собствените ѝ самоопровержения и самоограничения, действувах с херменевтичната убеденост за универсалността и всепроникването на човешкото разбиране. Бях водена и от желанието да покажа, че Аристотел може да бъде преведен на български. За това се възползувах от следните аргументи: достигнатото от теорията нейно собствено логическо самоотрицание, което виждаме в някои от работите на Сепир и на учениците му, занимаващи се със социо-лингвистика; собственото Аристотелово разбиране за същността на езика; историята на перипатетизма и процъфтяването му в арабския свят и културата на исляма; най-общите данни от сравнителното езикознание и теорията на превода, от континенталната типология на езиците и т.н. теория за "дълбинната структура" /deep structure/, които са единомислени, че превод от един език на друг, принадлежащи на едно и също езиково семейство е много по-възможен, отколкото превод от или на език, който е от друго езиково семейство. Наистина, трудностите и противоречията, на които се натъква всеки философски превод са големи, но ако останем с пасивната примиреност и мнението за непреводимостта, това би довело до някакъв трагичен национално-езиков партикуларизъм, до взривяване на мостовете, които така или иначе съществуват между различните култури.

Превеждането на класиците на философията, проблематизирането и тематизирането на техните идеи е може би най-сигурната гаранция, че животът на философията ще продължи.

## ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> Аристотел. Атинската държавна уредба. С.,1904.
- <sup>2</sup> Аристотел. Поетиката на Аристотеля. С.,1943.
- <sup>3</sup> Аристотел. Поетика. С.,1947.
- <sup>4</sup> Аристотел. За поетическото изкуство. С.,1975.
- <sup>5</sup> Аристотел. За душата. С.,1979.
- <sup>6</sup> Аристотел. Реторика. С.,1986.
- <sup>7</sup> Богданов, Б. Романът - античен и съвременен. С.,1986.
- <sup>8</sup> Борхес, Хорхе Луис. Вавилонската библиотека. С.,1989.
- <sup>9</sup> Васильева, Т.В. Афинская школа философии. М.,1985.
- <sup>10</sup> Витгенщайн, Л. Избрани съчинения. С.,1988.
- <sup>11</sup> Гадамер, Х.Г. Универсалността на херменевтичния проблем. - В: Съвременни немарксистки теории на познанието. С.,1986.
- <sup>12</sup> Гулбига, А. Дело Хайдеггер - Литературная газета. 30.11.1988.
- <sup>13</sup> Гумбольдт, Вильгельм фон. Язык и философия культуры. М., 1985. \*\*
- Гумбольдт, Вильгельм фон. Избранные труды по языкознанию. М.,1984.
- <sup>15</sup> Лобрев, Ив. Теоретичната лингвистика и принципът на допълнителността. - Философска мисъл, 1984, N4.
- <sup>16</sup> Исая Серски - цитиран по превода му на Ареопагитиките; цитирам непубликуван превод от старобългарски на Искра Христова - преподавател във ФСФ на СУ.
- <sup>17</sup> Кант, И. Критика на чистия разум. С, 19fi7.
- <sup>18</sup> Платон. Кратил. Пит. по изданието - Платон. Диалози, т. II, С, 1982.
- <sup>19</sup> Продик. Из трактата - Годишни времена, - В: Антична философия. С, 1988.
- <sup>20</sup> Радев, Р. Из историята на арабската философия. С.,1966.
- <sup>21</sup> Рамшивили, Г. В. Вильгельм фон Гумбольдт - основоположник теоретическото езикознание. Встъпителна студия към 14.
- <sup>22</sup> Спасов, Д. Философията на лингвистиката срещу лингвистическата философия. С.,1970.
- <sup>23</sup> Стихове за вярата в духа на учителя Сосан. - Проблеми на културата, 1988, N5.
- <sup>24</sup> Уорф, Б.Л. Наука и езикознание. - В: Новое в лингвистике. М., 19в0.
- <sup>25</sup> Хаймс, Делл Х., Два типа лингвистической относительности. - В: Новое в лингвистике, т.VII. М., 1975.
- <sup>26</sup> Хегел, Г.В.Ф. Науката логика. С.,1966.
- <sup>27</sup> Чанбишев, А. Итальянская философия, М.,1975.
- <sup>28</sup> Cleve, Felix M. The Giants of the Presophistic Greek Philosophy. v.II. The Hague.1965.
- <sup>29</sup> Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy. v.I. Cambridge, 1962.
- <sup>30</sup> Kahn, Charles H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. His Usage of the Term "Cosmos" in Early Greek Philosophy. New York,1960.
- <sup>31</sup> Mandelbaum, David G. /editor, Selected Writings of Edward Sapir in Language/ Culture and Personality. Los Angeles,1968.
- <sup>32</sup> Parmenides. Text, Übersetzung und Interpretation von Kurt Riezler. Frankfurt am Mem,1970.
- <sup>33</sup> Sapir, Ed. Language. Encyclopaedia of Social Sciences - repr. in Mandelbaum.
- <sup>34</sup> Sapir, Ed. Language and Environment - American Anthropologist, 1912/14 - repr. in Mandelbaum.
- <sup>35</sup> Sapir, Ed. The Function of an International Auxiliary Language. - Psyche,1931, II.
- <sup>36</sup> Sapir, Ed. The Grammarian and his Language. - American Mercury, 1924, 1.
- <sup>37</sup> Sapir, Ed. The Status of Linguistics as a Science. - Language, 1929, 5.

