

**Проф. Сергей Герджиков, д.ф.н.**

## **За относителността на културата и езика**

Публикувано: „Философия на езика” в сп. *Съвременник*, бр. 3, 2006, 438–472

Когато говорим за елементарни форми на нашия език, като „Аз гледам дървото”, (Субект–действие–предикат), не съзнаваме, че това разчленяване: аз – гледам - дървото, го няма в света, а е проекция на нашата граматика. Същото се отнася и за много по-важни обобщения и очевидности като: „Бог съществува”, „Човек е смъртен”, „Дъската е черна” и т.н. Езиковите категории и изкази са относителни по самата си “природа”, създават се в съотнасяне с други категории и изкази и носят формата на оцеляване на езиковата общност.

*Културната относителност* може да се изрази така: Всяка култура се познава спрямо собствените си стандарти за смисъл. Тук се разработват многоизмерни аспекти на тази относителност, в чието ядро е езиковата относителност. Разработват се в тази светлина понятията “специална културна относителност” и “обща културна относителност” по аналогия с Айнщайновите теории.

*Общата относителност* в културата е ново понятие, което, по аналогия с Общата относителност на Айнщайн, е необходимо допълнение и обобщение на феномените на културна относителност. Общата културна относителност – това е гравитационната зависимост, привличането на езиковите форми и създания от местните човешки форми на живот и в крайна сметка – от *човешката форма*. Това понятие е разработвано в мои книги: *Смъртен опит*, 1994; *Граници на науката*, 1995. Само чрез нея са разбираеми преводите, културните сравнения, преносите на култура и успеха на крос-културния преход.

*Крос-културният опит* е преход от една култура към друга, който в светлината на културната относителност е неравномерно, инертно-ускорително движение, балансиращо между различни културни полета.

### **Естественият език**

Светът се очертава от нас в нашите мисли и действия, в нашата реч и колективните стратегии за оцеляване. Ние го рисуваме *с формата на нашия роден език*, с речта си, с обичаите си, с привичните си дейности, с институциите си.

Хората от една култура имат нагласи за очевидното, които не изказват пряко рефлектирано. Техните коренни колективни нагласи са неразпознавани и несъзнавани, смятани са за очевидности, споделяни от всички хора и за дадени от природата. Такива нагласи се разпознават от госта, от пришълеца в тази култура като чужди, в *кроскултурен опит*.

Родният език, който научаваме като деца, се приема като *естествен* и в този смисъл неосъзнаван в неговата местна условност, макар да е проекция на местен начин на живот. Човек свиква с нещо и не може иначе, това нещо става “естествено”. Хората използват за това израза “втора природа”. Това са привичките. Такива са маниерите, които са изваяни в детството и са определени от хабитуса /среда, локална група, етнос, прослойка/. Естествеността е *несъзнателно, спонтанно живеене на местна форма*, невизиране на алтернативна форма на живот. Така например в Япония „амае”, приютяването в дома, при майката, бащата, господаря, и служенето им, са естествени, очевидни и не се съзнават като ценности. Тази дума, преведена като „послушание”, изкривява феномена в очите на западния наблюдател, който отбелязва шокиращата липса на индивидуална свобода в това общество.

*Концептуален „дом“*. Западните всекидневни понятия и мисловни предпоставки също са маскирани в своя корен като очевидности на природата. Например „човек“ се приема като нещо по-висше от „животно“, като специално разумно и свободно творение. Думи като „свобода“, „право“, „мислене“, „нравствено поведение“, „любов“, се отнасят изключително към човека. Християнството е създало нагласата за световна йерархия, в която всички други същества са сътворени, за да служат на хората. Само човек има безсмъртна душа и дух. В европейската класическа наука се приема за очевидно, че само хората мислят. Самото понятие за мислене е отъждествено с човешкото мислене и само човекът има название *Homo Sapiens*.

Това е чуждо на други култури. Според китайци, индийци, японци, както и според шаманските култури, всички животни и даже растенията, мислят, имат психичен живот, сравним с човешкия, човек не е изключително същество.

Ние говорим и мислим за какво ли не, но нищо не знаем за това, *защо подреждаме езика си по този начин*. Учудваме се на хората от другите народи, защото ни се струва, че говорят непоследователно, противоречиво и безсмислено. Това е среща на *нагласи, на безсъзнателни форми и готовности да се интерпретират* нещата в света по един или друг начин. Те се придобиват в опита от най-ранно детство и в по-късните етапи на живота ние сме все по-дълбоко в тези форми.

Хората говорят и мълчат за едно и също нещо, защото живеят един свят. Но това нещо въобще не е „нещо“ вън от съотнасяне.

## Осъзнаване и описание

Един народ постепенно гради грамадно описание на света от фрагменти, които съвсем не са в някаква предустановена хармония. Те са в напрежение помежду си, създават неяснота и предизвикват въпроси. Назряват конфликти в мисленето и действията на хората в плана на етническото цяло. Напреженията привличат вниманието и предизвикват рефлексия, изследване, анализ. Възникват описания, обяснения и действия за решаване на локални проблеми.

Културните реалности са зависими от своите *описания и интерпретации*. Културният свят е артефактуален, виртуален, той се крепи върху ментални форми и знакови системи, върху закодирани и интерпретирани обичаи, нрави и ритуали. Това, което искам да изтъкна сега е, че реалностите, които културите познават, осъзнават и изказват, са *относителни* по самата си „природа“. Горно е относително спрямо долно, тъй както свято спрямо светско, идеално спрямо материално, духовно спрямо телесно, божествено спрямо човешко, ирационално спрямо рационално и т.н., и т.н..., буквално за всичко, което влиза в обсега на културните категории.

Има коренни местни форми, като разбирането за *време* на *Запад*. Някои неща, свързани с тази локалност, просто са необясними в други култури като например меренето на времето с часовник, което е необяснимо за индианците. Не може да се обясни часовника! *Тьолкен* описва опита си да обясни това изобретение на член от племето *навахо*: „Казах, че тази машина ми показва, кога трябва да правя тези неща, които са необходими, за да си изкарвам поминъка (на навахо няма дума за *работа* отделно от други полезни и нормални неща, които човек може да прави). Старецът попита: „Това не са ли неща, които така или иначе правиш? Какво ти казва да правиш, което не би направил иначе?“ „Ами, той ми казва кога да изляза и да търся скали (по онова време в навахо нямаше дума за уран) и тогава компанията ми ще знае колко да ми плати.“ „Искаш да кажеш, че ако загубиш тази машина, ще престанеш да търсиш скали?“ „Ами не, мисля, че няма да престана.“ Накрая, отчаян, аз казах, че има един по-обширен процес, който протича навън, и това изглежда задоволи стареца. Но по-късно, докато бяхме извън следобода, той ме спря, хвана ме за лакътя и попита: „Къде е то. Това, което става

навън?” Като се почувствах още повече извън релсите, аз казах: “Добре де, Слънцето изгрява и залязва, нали?” “Да”, съгласи се той в очакване на продължението. “Ами струва ми се, че не мога да ти го обясня. Тази машина не е нищо. Всичко е вътре в часовника. Цялата му работа е да се върти и да вдига шум.” “Така си и мислех”, каза той.” (Крейпо, сс. 37 - 38)

Не само часовникът, а самото “време” като обективна категория е нереално в културата на вахо. Бенджамин Уорф прави същото откритие за индианците *хопи* и изгражда цяло изследване на феномена на времето в тяхната култура.

### **“Езикова относителност” – Сепир-Уорф**

Гениалният лингвист Едуард Сепир развива тезата за относителността в направлението език – мислене. Хипотезата, потвърждавана в теренните изследвания сред индианците, е че различните народи в своите езици разделят света по различен начин чрез *граматическите категории*. Това разбиране е продължено и развито от ученика на Сепир – Бенджамин Уорф и така се ражда “Сепир-Уорф хипотезата” (Sapir-Worf Hypothesis, SWH)

Произходът на SWH (хипотеза на Сепир-Уорф) може да е проследи до изследванията на Франс Боас, основателя на антропологията в Съединените щати. Сепир е бил един от най-добрите студенти на Боас. Той задълбочава аргумента на Боас с това, че езиците са силно систематични, формално цялостни системи. Така, не отделната дума изразява специален начин на мислене или поведение, а кохерентната и систематичната природа на езика, взаимодействаща в по-широк мащаб с мисълта и поведението. Тъй като неговите възгледи са се променяли с времето, изглежда към края на своя живот Сепир достига до убеждението, че езикът не просто отразява културата и обичайното действие, а че езикът и мисленето всъщност са в отношение на взаимно влияние и може би дори на детерминация.

Най-често SWH се илюстрира със забележителния пасаж на Сепир: “Хората живеят не само в обективния свят и не само в света на обществената дейност, както обикновено се предполага; те в значителна степен се намират под влияние на онзи конкретен език, който е станал средство за изразяване за дадено общество. Би било погрешно да се предполага, че можем напълно да осъзнаем реалността, без да прибъгваме до помощта на езика, или че езикът се явява странично средство за решаване на някои специални проблеми на общуването и мисленето. В действителност, “реалният свят” в значителна степен безсъзнателно се строи на основа на езиковите норми на дадена група... Ние виждаме, чуваме и възприемаме така или иначе едни или други явления главно благодарение на това, че езиковите норми на нашето общество предполагат дадена форма на изразяване.”

Приема се естествено и спонтанно за отправна точка местното описание, местната култура, като неизменна и неподвижна. Това е аналогично на *Специалната относителност* в механиката на Айнщайн. Приема се за отправна точка субектът, живият индивид, местната култура, като неизменна и неподвижна, като нулева точка на скалата.

Това разбиране не е интерпретиране на знаци и изкази, не е превод, а е живеене с въпросната културна форма. То може и да не е рефлектирано спрямо собствени подобни или чужди аналогични форми. Може и да не е изказвано пълно, а да съдържа подразбиращи се в местната нагласа смисли. Речниците, колкото са по-точни, съотнасят групи думи с групи значения за всяка, а не дума срещу дума.

## “Онтологична относителност” – Куайн

Няма абсолютен език. Всички езици са относителни и никой местен език не е специално отнесен със света, така че да е някак по-близо до него от другите езици.

Родният естествен език е естествена координатна система за описание на света и другите езици и култури, но дори в него е налице индивидуална относителност. Тази теза разработва Уилърд Куайн под името “онтологическа относителност”. “Тази мрежа от термини, предикати и помощни средства е, на езика на относителността, нашата отправна или координатна система. По отношение на *нея* можем смислено да говорим за зайци и части [...], като различаваме едните от другите, и действително го правим... отношението знак – референт е безсмислица, ако не е отнесено към някаква координатна система. В този принцип на относителността се крие решението на нашето затруднение. ...Безсмислено е този въпрос (за действителното значение – С. Г.) да се задава абсолютно: ние можем да го поставим смислено само по отношение на някакъв фон език... Фоновият език придава смисъл на въпроса, макар и само относителен смисъл; смисъл по отношение на свой ред на този фон език. Да се пита за референта в по-абсолютен смисъл би било все едно да се изисква абсолютно движение или абсолютна скорост, вместо положение или скорост по отношение на дадена отправна система. Това също много прилича на въпроса дали нашият съсед не вижда по систематичен начин всичко обърнато с главата надолу или със съответно разменени цветове, което никога не може да се установи.” (Куайн. “Онтологична относителност”, с. 176 - 177)

Куайн не цитира нито Боас, нито Сепир, нито Уорф. Статията му е посветена на Джон Дюи и неговото прагматично разбиране на езика. Все пак, сродството между тези концепции е очевидно. Става въпрос за *специална културна относителност*, за това, че културите са описуеми смислено само от позициите на “отправни системи”, каквато е една култура. Няма абсолютна гледна точка за превод и оценка извън която и да е култура.

Тук се опитвам да разработя идеята за “обща културна относителност” в отговор на културния релативизъм. Това е разбирането, че всички култури и езици са форми, произтичащи от една форма на живот: *човешката форма*. Така стават възможни преводите и взаимното разбиране на хората от най-различни култури. Общата културна относителност обяснява, в частност, съвпаденията на знания и практики между далечни една на друга култури.

## Относителност на граматически категории

*Експеримент.* Сравнение между граматика на далечни езици.

Задача: Да се провери дали има необходими, присъщи на всеки език граматически форми (понятия). Да се провери дали далечни езици имат еднакви, подобни, съизмерими или несъизмерими изрази за:

- универсални реалии като време и пространство;
- универсални логически и онтологически форми като субект – (копула) - предикат (S – (e) – P);
- универсални онтологически форми като субект – (действие) – обект.

Ако отговорът е положителен – “еднакви” или “подобни” форми, това означава, че човешкият израз и мислене са едни и същи и това някак трябва да отговаря на света преди и във от езика.

Ако отговорът е отрицателен (“несъизмерими” или “съизмерими, но радикално различни”), това значи, че в езика и мисленето на хората няма неизбежно общи форми.

Едуард Сепир пише: “Най-простият, поне най-икономичен, метод за изразяване на граматическо понятие е да подредим две или повече думи в определена последователност между тях. Нека да поставим две прости английски случайни думи, да кажем

*sing praise* (*песен възхваля*). Това не предава завършена мисъл на английски, нито ясно установява отношение между идеята за пеене и тази на възхваля. Въпреки това, е психологически невъзможно да чуем или видим двете думи така разположени, без стремеж да им дадем мярка за кохерентно означаване... Забележителното е, че веднага щом две радикални понятия са поставени пред човешкия ум в непосредствена последователност, той се стреми да ги свърже заедно чрез свързване на някакъв тип стойности. В случая със *песен възхваля* различни хора сякаш ще стигнат до различни резултати. Някои от скритите възможности за свързване, изразена в задоволителна форма, са: *sing praise (to him)!* Или *singing praise, praise expressed in a song*, или *to sing and praise*, или *one who sings a song of praise (to him)*. Теоретичните възможности за вариране на тези две понятия в значителна група от понятия или дори в завършена мисъл са неопределено много. Нито една от тях не е завършена мисъл на английски, но има много езици, в които един или повече от тези изрази е привичен. От природата на един език зависи съществено каква функция е вътрешно присъща на определена последователност от думи.

Някои езици, като латинският, изразяват практически всички отношения чрез модификации вътре в самата дума. В тях словоредът има по-скоро реторично, отколкото граматическо значение. Дали ще кажа на латински *hominem femina videt* или *hominem videt femina*, или *videt femina hominem*, има малка или никаква разлика. *The woman sees the man* (“Жената вижда мъж”) е идентичното значение на всяко от тези изречения. В *чинук*, индиански език от река Колумбия, отношението между глагола и двете съществителни е толкова фиксирано, колкото в латинския. Разликата между двата езика е, че латинският позволява на съществителните да установят отношенията си и към глагола, докато *чинук* поставя тежестта на формата в глагола, пълното съдържание на който е адекватно изразима чрез: *she-him-sees*. (“Тя-го-вижда”)... Латински и *чинук* са в едната крайност. Езици като китайски, сиам и ананит, в които всяка дума попада на точно определено място, са на другия полюс.” (Sapir, E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*, IV, . 6–7).

Изводът е навярно, че структурата: *субект – действие – обект* не е фиксирана в граматически категории, а е семантично обособена и определена в различни езици с различни категории.

По-нататък Сепир анализира субект-предикатната граматическа структура. В изреченията “*The farmer kills the duckling*” (“Фермерът убива патицата”) и “*The man takes the chick*” (“Човекът взема пилето”) “се използва една относителна дума (*the*) (-ът) в аналогични позиции, аналогична последователност (субект – предикатив, състоящи се от глагол и допълнение) на конкретни термини на изречението и употребата на окончанието –s в глагола.” (Ibid., V, 4) Тази форма е променлива чрез промяната на мястото на члена *the* и окончанието –s.

Анализът на граматическата форма води до резултата:

“I. Основни понятия:

1. Първи субект на израза: *farmer*
2. Втори субект на израза: *duckling*
3. Активност: *kill*

- анализируеми в:

Коренни понятия:

1. Глагол: *(to) farm*
2. Съществително: *duck*
3. Глагол: *kill*.

Производни понятия:

1. Agentive (окончание за деятел) -*er*
2. Diminutive (окончание за деепричастие) -*ling*.

## II. Релационни понятия:

...

3. Субективност на *farmer* (*фермер*), изразена в мястото на *farmer* преди *kills* и чрез окончанието –s

4. Обективност на *duckling* (*патица*): изразена чрез мястото на *duckling* след *kills*.” (Ibid., V, 9)

“В китайското изречение “*Човек – убивам - патица*”, което може да се разглежда като практически еквивалент на “*Човекът убива патицата*”, в съзнанието на китаец по никакъв начин не присъства това детинско, несигурно чувство, което изпитваме в буквалния английски превод. Трите основни понятия – два обекта и едно действие – са пряко изразени в едносрични думи, които са в същото време коренни елементи; двете релационни понятия – “субект” и “обект” – са изразени единствено чрез мястото на твърдите думи преди и след думата за действие. И това е всичко. Определеността и неопределеността на референцията, числото, лицето, като съществени черти на глагола, граматическото време, да не говорим за рода – всички те нямат израз в китайското изречение, което, поради това, е съвършено адекватно съобщение – разбира се, заедно с контекста, фона на взаимното разбиране, който е необходим за пълноценната смисленост на речта. Нищо не се казва, например, в английски, немски, йана или китайски за пространствени отношения между фермера, патето, говорещия и слушателя.... Този тип демонстрация е чужд на нашия начин на мислене, но е много естествен и неизбежен за индианския език *куакиутл*.

Какви, тогава, са абсолютно необходимите понятия в речта, понятията, които трябва да бъдат изразени, ако езикът е задоволително средство за общуване? Очевидно трябва да имаме, преди всичко, огромен запас от базисни или коренни понятия, постоянни средства на речта. Трябва да имаме обекти, действия, качества, за които да говорим, и те трябва да имат съответните символи в независими думи или радикални елементи. *Нито едно изречение, колкото и абстрактно да е неговото съдържание, не е възможно без свързване на един или повече знаци за конкретния сетивен свят.* (Курсив мой: С. Г.) Във всяко смислено изречение трябва да бъдат изразени най-малко две от тези коренни идеи, макар че като изключение една или две може да се подразбират от контекста. След това идват релационните понятия за свързване на коренните едно с друго, за изграждане на определена, фундаментална форма на изречението. В тази фундаментална форма не може да има съмнение в характера на отношенията между коренните понятия. Ние трябва да знаем какви коренни понятия са пряко или непряко съотнесени, и как. Ако искаме да говорим за едно нещо и едно действие, трябва да знаем дали те са координирани едно с друго (например: “Той е привързан към виното и хазарта”) или едното нещо е начално, “деятел” на действието, /както е обичайно да се казва, “субектът”, към който се предицира действието/, а другото е крайна точка, “обект” на действието... Основните синтаксически отношения трябва да са явно изразени. Мога да си позволя да не определя време, място, число и много други типове понятия, но не мога да намеря начин да избегна посочването на това, кой извършва убиването. Няма известен език, който може или наистина избягва това, освен ако успява да каже нещо без употреба на символи за коренните понятия.

Така ние осъзнаваме разликата между съществени /неизбежни/ релационни, и заменими понятия. Първите са универсално налични, а вторите са само локално развити в някои езици и в невероятно изобилие в други. Но какво ни гарантира, че няма да “хвърлим” заедно с тези “незаменими” релационни понятия голяма група от производни, характеризиращи понятия, които вече обсъдихме? Има ли, в крайна сметка, фундаментална разлика между характеризиращи понятия като отрицанието в *unhealthy* (*нездрав*) и релационни понятия като числото в *books* (*книги*)? (Ibid., V, 13 ,14)

“Това, че не можем да кажем предварително точно къде да поставим дадено (граматическо) понятие, се дължи на нашата концептуална схема, която е по-скоро плъзгава скала, отколкото философски анализ на опита. Ние трябва да се освободим, с други думи, от добре подредена класификация на категории.” (Ibid., V, 27) “Всеки език има свой специфичен начин или начини за свързване на думите в по-голямо единство” (Ibid., V, 28) “Нашата конвенционална класификация на думите в части на речта е само неопределено, променливо приближение спрямо консистентно извършваната инвентаризация на опита. Ние си представяме, че, например, всички “глаголи” са вътрешно отнесени към действия като такива, че “съществителното” е има на определен обект или личност, която може да се нарисова в ума, че всички качества са необходимо изразени чрез определена група думи, към които ние адекватно да прилагаме термина “прилагателно”. При проверка на нашия речник ние откриваме, че частите на речта са далеч от съответстващи на един прост анализ на реалността. Казваме: “червено е” и определяме “червено” като качество или прилагателно. Ние намираме за странно да мислим за еквивалент на “е червено”, в който цялата предикация (прилагателно и глагол за съществуване) да се вземе за глагол, по същия начин както мислим за “разполага се”, “лежи” или “спи” като глаголи... Никой няма да отрече, че “it reddens” (“червенеет”) е нормален глагол като “спи” или даже “ходи”. Все пак “то е червено” се отнася към “червенеет” подобно на “стои” към “става” или “изправя се”. Просто е въпрос на английски или общо казано на индоевропейски идиом, че ние не можем да кажем “it reds” (“червенеет”) в смисъл на “червено е”. Има стотици езици, в които това може да се каже (на български също, бел. С. Г.) “Червено” на такива езици е производното “червенеет”, както нашето “спи” или “ходи” са производни на първични глаголи. (Ibid., V, 35)

“Резултатът от такова изследване би бил да се почувстваме убедени, че “част на речта” отразява не толкова нашия интуитивен анализ на реалността, колкото нашата способност да композираме тази реалност в множество формални модели. Част на речта вън от ограниченията на синтактичката форма не е нищо повече от “will of the wisp.” Поради това нито една логическа схема на частите на речта – техния брой, прихода и необходими ограничения – не представлява и най-малък интерес за лингвиста. Всеки език има собствена схема. Всичко зависи от формалните разграничения, които той разпознава.” (Ibid., V, 37)

Заключението на Сепир е категорично: не съществува универсална система на частите на речта (езикова схема), която да изразява еднозначно “структурата на реалността”.

Да потърсим и конкретно сравнение между далечни езици. Ето как *Бенджамин Уорф* описва подобно сравнение: “Преди всичко трябваше да се определи начина на сравнение на езика *хопи* със западноевропейските езици. Веднага стана очевидно, че даже граматиката на *хопи* отразяваше в някаква степен културата на *хопи*, така както граматиката на европейските езици отразява “западната” или “европейската” култура. Оказа се, че взаимовръзката дава възможност да се отделят с помощта на езика класове представи, подобни на “европейските” – “време”, “пространство”, “субстанция”, “материя”. Тъй като по отношение на тези категории, които ще се подлагат на сравнение в английския, немския и френския, а също и в другите европейски езици, с изключение (а и това е много съмнително) на балто-славянските и неиндоевропейските езици, съществуват само незначителни различия, аз събрах всички тези езици в една група, наречена SAE, или “средноевропейски стандарт” (Standard Average European).

Уорф изследва детайлно и в сравнение мисловните специфики на Индоевропейските езици (SAE) и индиански езици от Северна Америка. “В езика *хопи* “мълния”, “вълна”, “пламък”, “метеор”, “дим”, “пулсация” са глаголи, тъй като всичко това са краткотрайни събития и именно затова не могат да са нищо друго, освен глаголи... По

такъв начин виждаме, че в езика хопи е налице класификация на явленията (или лингвистично изолируемите единици) по продължителност, нещо съвсем чуждо на нашия начин на мислене... За “къща” може да се каже и “къщата е налице”. Тези думи приличат на глаголи, защото те получават флексии, предаващи различни оттенъци на трайността... “стара къща, “временна къща”, “къщата, в която съм бил”, “къща, която започна” и т.н. / Уорф, 1960)

Заключението е: “По такъв начин, нашият лингвистически детерминиран мисловен свят не само се съотнася с нашите културни идеали и нагласи, а обхваща даже нашите, собствено, безсъзнателни действия в сферата на своето влияние и им придава някои типични черти.” (пак там)

### **Кратък поглед към китайския език и мислене**

Нека потърсим партньор от Изток, от сферата на китайския език и мислене. Без съмнение *Хаджиме Накамура* е достатъчно силен авторитет по темата със своето изключително изследване на начините на мислене на източните народи.

“Важно е да се знае в каква степен езикът, говорен и писан от китайците, разкрива връзките на тяхната култура с традиционните начини на мислене. Много общи подходи са завършили с неуспех. Логическите изследвания върху китайската граматика не са обяснили достатъчно особените проблеми, лежащи под неговата структура, което се дължи главно на усилията на част от изследователите да прилагат стандартите на западните езици към китайския. Тези изследвания не са плодотворни.” (Nakamura, p. 175)

Гарнет в изследването си на китайските думи стига до изводи, подобни на тези на *Клод Леви-брюл* в изследването на примитивните езици на американски индианци. За разлика от тях обаче, китайският е изключително беден на глаголни форми. “Той използва едносрични думи без окончания; там няма различаване между части на речта.” (Ibid., p.177) Китайският показва силно фазите на нещата. “Той е богат на думи, изразяващи тела и форми, но беден на глаголи, изразяващи промяна и трансформация.” (Ibid., p.177) Стенцел: “Изследвайки процеса на установяване на синтактични форми, можем да кажем, че подлозите са по произход главно думи, изразяващи “неща”, единична дума като единица, която замества нещо като единица. Когато тази идея за нещо е приложена към обектите изобщо, това води до субстанциализация на думите за променливи феномени. Този процес може да се види в немския, но е по-явен в гръцкия език. Във всеки език, казано общо, глаголите, прилагателните, местоименията, причастията и т.н. са били в началото имена, изразяващи “неща”, но са се променили, за да станат други части на речта; загубвайки своето независимо значение, те понякога са ставали допълнителни части на речта (наставки). Този процес на трансформация се смята за най-явен в изолираните езици, специално в китайския.” (Stenzel, по Nakamura) Ясно е във всеки случай, че китайският клони явно към конкретност на изразяването.

“Влиянието на езиковата структура върху мисленето може да бъде видяно в начина, по който са направени буквите. Китайските букви са, разбира се, оригинално йероглифни. Знакът, който символизира слънцето, е извлечен от кръг; друг знак означава огън чрез представянето на пламък...

Китайците се придържат към тези типове знаци, даже когато превеждат чужди думи с китайски букви.” (Ibid., p.178)

“Отличителният характер на китайската мисъл е тясно свързан с особеностите на китайския език. Думите, съответстващи на предлозите, съюзите и относителните местоимения в западните езици, са много редки. Няма различие между единствено и множествено число. Един знак (например *жън*) може да означава “човек”, “някой човек”, или “човечество”. Няма фиксирани единични термини за изразяването на време или



лице (mood) на глаголите. Няма падежи. Една дума може да бъде съществително, прилагателно или глагол. Този вид неопределеност обяснява защо екзегезата на класиките е създала огромно множество интерпретации, много от които са пряко противоположни по смисъл на други (Nakamiga, p. 186).

*Конкретно изразяване на понятията в китайския.* “От друга страна няма дума, която да съответства на западния термин “обща/абстрактна идея”. Поради техния синтетичен и обособен характер китайските думи са по-скоро собствени имена, отколкото нарицателни имена в западните езици – например, многото думи за “реки”: хо, джиян, и т.н.”

“Китайският начин на изразяване на понятията е конкретен. Така за термина “епиграфия” китайците използват графично конкретния израз “писане върху метал и камък”...

...В изразяването на атрибутивни качества те клонят към използване на конкретни числа, така за “бърз кон” те използват “циен-ли-ма” (“кон добър за хиляда ли” (едно ли = 1890 фута); за човек надарен с ясно виждане те използват израза “циен-ли-йен” (хиляда-ли-зрение”). Тези числа не се използват в обикновения количествен смисъл, а означават качества, които са изразени в западните езици с по-абстрактни термини. Два-та йероглифа мао-шун (алебарда и щит) образуват компаунд, използван за да означава “противоречие”, и нито един друг компаунд не е използван за изразяване на това понятие.” (Ibid., p.179)

Извод: Очевидно липсата на фундаментални части на речта в китайския е израз на неопределеността на “субект – обект”. Липсата на структурата “субект-копула-предикат” в китайския език означава липса на твърдение в смисъла на западната (аристотелова и съвременна) логика. Това на свой ред значи неопределеност на китайския спрямо онтологически и спекулативни твърдения за “битието” и за логически вериги от тези и аргументи.

### **Заклучение относно езиковата относителност**

Да припомним постановката на изследователската задача, поставена преди няколко параграфа:

Да се провери дали има необходими, присъщи на всеки език граматически форми (понятия).

Да се провери дали далечни езици имат еднакви, подобни изрази за:

- универсални реалии като време и пространство;
- универсални логически и онтологически форми като субект – (копула) - предикат (S – (e) – P);
- универсални онтологически форми като субект – (действие) – обект

Ако отговорът е положителен – има еднакви или подобни форми, това значи, че човешкият израз и мислене са едни и същи и това някак трябва да отговаря на света преди и във от езика.

Ако отговорът е отрицателен – формите са несъизмерими или съизмерими, но радикално различни, това значи, че в езика и мисленето на хората няма неизбежно общи форми.

Приведените анализи от класически изследователи, ясно осъзнаващи проблема и провели компетентни изследвания на различни и далечни езици, ясно показва:

Отговорът е отрицателен. Формите са несъизмерими или съизмерими, но радикално различни. Това значи, че *в езика и мисленето на хората няма неизбежно общи форми.*

Такова заключение е в *конфликт с класическата западна философия от антично време до съвременността*. В най-силна степен то противоречи на априорните допускания на континенталната модерна философия на рационализма от Декарт насам, приемаща за очевидно *наличието на универсални, необходими, всеобщо-валидни форми на мислене и истини у всички хора*: в “човешката природа”, “човешкия разум”, “обективния дух” (Декарт, Спиноза, Лайбниц, Кант, Фихте, Шелинг, Хегел).

Онтологите са несъизмерими или просто далечни една на друга. Това означава не че думите за нещата са различни, а че самите значения, референти, *неща, на които местната култура дели света, са различни*. Това е “несъизмеримост”, но и съизмереност, защото ако не беше съизмереност, нямаше изобщо да има речници.

*Опитът на учене на чужди езици* потвърждава отдавна казаното от лингвистите: езиците имат различна форма. Учейки друг и особено далечен език, ние навлизаме в различни измерения на реалността, в различни начини на мислене, категории и “онтологии”.

Първо, фонетиката, лексиката, морфологията и синтаксисът са различни. Например не можем да категоризираме в европейските граматики спрежението на прилагателните по време, което е налице в японския език например. В японския глаголите се класифицират в специална таблица, “го-дан-доши”, която отчасти съответства на падежното спрежение и отчасти на наклоненията на глаголите в индо-европейските езици.

## Непреводимост на категории

Няма точен превод на термини от санскрит и китайски на езиците на европейските философии. Това се отнася за категории като: *dharma, dukha, karma, vijñāna, shunja* в санскрит и *sin, kun, dao*, в китайски; *mu, nen, do, gei*, в японския... Затова не бива да се коментира източната и особено далекоизточната мисъл с термини от западната философия без детайлно описване на източните термини в контекст. Лошият превод, а понякога и най-добрият възможен превод, без съответното изясняване и описание, подвежда. Създават се нови проблеми, не съществуващи в оригиналния текст, подвеждат се читателите, замъглява се оригиналния, изкривява се, става трудно и невъзможно проникването в оригиналния смисъл. Да твърдим, че е хубаво да има западен прочит вместо източен на един източен текст, без да сме стигнали до източния прочит преди това, е безотговорно.

Интерпретация вместо превод не е това, което се цели, когато се представя един текст на чужд език. Целта трябва да е по-скоро освобождаване от интерпретации, отколкото натрупване на такива.

Според специалната относителност оценките на една страна от две различни други позиции /култури/ са различни и съответстват на различните отнасяния.

Нека проверим това с категорията *свобода* – без съмнение коренна за Западната цивилизация. Свободата в Япония се вижда по различен начин от западниците и от индийците. Първите смятат, че в Япония няма свобода, а вторите откриват там свободни нрави. Въпреки че реалността е една, нейните описания са различни.

В Япония никога не е ставало дума за социална свобода, за свобода на индивида, за човешки права и подобни идеи. “Освобождението” е познато и признато в съвсем друго измерение: като освобождение от зависимости в този свят, и преди всичко, от зависимостта от живота-и-смъртта. Това е будистка идея, която е обратна на християнската идея за свободата на избора. Така става ясно, че *категория или същност “свобода”, еднакво присъща на “човешкото битие” на Запад и Изток, просто не съществува*.

И все пак гостът, ако навлезе, намира валидни ориентири, които не се осъзнават от местните хора. Той започва да ги разпознава, описва и разбира според временни понятия, които са израз на релацията с неговата собствена култура. И в тези понятия, които са подвижни и се наместват в хода на крос-културния опит, позицията на госта намира неща, които домакините не забелязват, защото са очевидни и безсъзнателни за тях.

Пример. *Дзен-манастирът*. Отвъд туристическото си лице дзен-манастирът изглежда като затвор за западняка. Високи стени, жесток режим със ставане сутрин в 3:30, много церемонии, оскъдна храна, постоянно съжителство на много хора и т.н. Този режим не може да се сравнява с всекидневието в християнска обител.

И все пак западняците, живели в дзен-храм, откриват, че привидно затворническите условия са съвсем нормални и даже комфортни за обитателите-японци. Японските момчета са доброволно там или по настояване на родителите си, но не принудително. Те търсят и намират там строг режим и регламентирани отношения между членовете на общността. По-важно е обаче, че именно такъв стегнат, опростен и изчистен начин на живот способства най-силно на целта на манастира – ментално изчистване и просветление. Дзен-манастирът е перфектно място за будистко освобождение. И това е понятие и смисъл за свобода, чужди на западния ум.

За западняка-християнин е налице аскеза, за японца-будист е налице среден път между аскеза и излишество, път на свободата, на нирвана.

Западнякът намира релативната истина, че тук свободата и личното пространство не са ценност и смисъл, и че колективният живот и липсата на личен избор и отговорност са естествена жизнена среда. Японците не осъзнават тази релативна истина – тя не съществува за тях. Когато не си издигнал свободата в ранг на саморазбираща се ценност, подобна на дишането, ти не осъзнаваш липсата ѝ.

Западният гост в крайна сметка усвоява важен урок: свободата и личността не са абсолютни човешки категории, а западни ценности и смисли.

Японците имат картинно мислене, но са слаби в логиката.

*Потвърждение*. Японците имат 2 – 3000 йероглифа, kanji, китайски знаци. Имат 2 свои азбуки от по стотина знака. Те си служат всеки ден с тези близо 3000 знака. Но не са въвели логически най-простата и ефективна система от минимум знаци, които да означават звуците, които изричае – еднозвуквата, а не сричковата азбука.

Канджите /китайските йероглифи/ изобразяват значения, а не изричани думи, както и в Китай. Те имат по няколко четения на японски и едно “китайско” – истинска плетеница, в която и образовани японци не се ориентират без проблеми. Сричковата азбука е по-голяма от звуковата – сричките са много повече от звуците, и при това положение тя се ограничава до определени, избрани срички, които съответстват на фонетиката на речта в Япония. С тези сричкови знаци се изобразяват ограничен брой възможни съчетания звуци и чуждите думи са неизразими точно.

Японската граматика не е подходяща за формална логика. В университетите им няма катедри по логика, а и в средното училище липсва предмета “логика”. Ето как се потвърждава тезата, че японците нямат логическо, а по-скоро картинно мислене. Но това не значи непременно нерационалност или ирационалност. Това е феномен на а-рационалност, на чуждост на западната логика и рационалност. Но да доказваме, че тезисът за японското картинно и алогично мислене е категоричен, истинен, безусловен е заблуда, защото “картинно – абстрактно” отново е локална, западна дихотомия. Като цяло, да търсим някаква субстанция или “японска същност”, “японско-ст”, е напълно безсмислено. Въпросната същност ще е привнесена с негативен знак от Запад.

Такива същности в никой народ и в никоя култура няма. “Същност” като културна неподвижна идентичност би означавало безотносителна, чиста, абсолютна исти-

на, каквато няма в света. Защото самите понятия за логика, за рационалност, за ирационалност са условни, относителни, неопределени, уплетени от западни мрежи от значения. Ако се пренесем във от Запада, тези мрежи са чужди, неадекватни и слаби, непокриващи източните форми.

За да схванем въпросните източни форми, трябва да се обърнем към местните им описания и обяснения, колкото и въпросните форми да не са рефлектирани там. Все ще се намери някаква смислена рефлексия, направена отвътре или в отговор на външни анализи на Изтока.

Защо японците и китайците не знаят английски? А пакистанци, индийци и даже иранци, иракчани и араби знаят. Защото японският и китайският са коренно различни от всички индоевропейски (западни) езици. По същия начин и за нас японският и китайският са много по-трудни от английски и даже от хинди и арабски. Така е и в обратната посока. Японците и китайците, макар че учат английски (японците със сигурност) от малки, масово не го усвояват, далечен им е.

Това, което прави несъизмерими да кажем български и японски език, е “индоевропейската идентичност на българския” и “източноазиатската идентичност на японския”.

*Християнството е религия на свободната личност, а будизмът – на освобождението от личността.* Но е глупост да се твърди, че на Изток няма личност и Его, както и в нехристиянска антична Гърция. Егото е спонтанно социално закрепване на индивида и неговата относителна отделност.

### **Разбирането няма видимо дъно**

Разбирането в жива ситуация е прагматично – то е адекватно действие. Разбрал съм ситуация, когато реагирам адекватно в нея. Няма друг начин да се разпознае такова разбиране. На елементарно ниво в чужда култура това значи да се ориентираш в пространството и времето. А това далеч не е безпроблемно. Мога да кажа, че съм разбрал обяснението на една японка на улицата, ако то ме довежда до целта. Тя може да ми казва и неща, които не разбирам, но те са във отговора на моя въпрос. И ако нямам силно познание на езика, аз ще помисля, че целият отговор, съчетан с ръкомахане и показване, се изчерпва с думата “нататък, след две улици надясно”. Ако бях разбрал всички думи, отново нямаше да е определено дали съм разбрал всичко. Защото тези същите думи могат да имат още по-широко и по-дълбоко или пък по-различно значение, което е имал предвид говорещият.

*Специална относителност на значение.* Не е възможно пълно описание на значение. Няма значение само по себе си като такова. Значението е относително и прагматично. Относително е, защото важи само в определена координатна система. Например установяваш, че японците пият малко алкохол. Но може да се окаже, че те пият повече например от американците. Намираш, че са добри инженери. Но ако питаш немците, може да ги разкритикуват като имитатори, лишени от творческо мислене.

Значението е прагматично. Прагматично е, защото онова значение, което може да се изкаже и сподели, се свежда до човешка ситуация и действие. Извън тях никога не е ясно, колкото и добре да го преведеш. Чувството *саби*, господстващо в японската лирика *хайку*, не може да се “преведе” например като “самота”. Но може да се възпроизведе като ситуация на самотност в японското дистанциране от другите. Японците в някакво отношение нямат “Его”, не се самоизтъкват, а напротив – затварят се, но тъкмо това затваряне създава тяхната самота (*саби*), която е съвсем различна от западната самота на егоцентричното съзнание.

*Заклучение.* Културната релативност неправилно е наречена “релативизъм” в културната антропология. Това може да се обясни в светлината на *липсата на форму-*

лировка на *Общата релативност* или *споделеността на човешкия свят в различни култури*. Релативизъм е допускането, че *културните светове нямат един споделен свят*. Това е абсолютизация на относителността. Никоя относителност не е абсолютна. Относителностите са локални, една относителност предполага отнасяне на локалности. Да кажеш, че *Ханацано дайгакко*, Университетът Ханацано, Киото, не е университет, а е неопределен обект, който влиза в различни светове за японците и за гостите от Запад, е релативизъм. Това значи да отречеш общата относителност, споделеността на света между хората от различни култури. Това не виждат ясно и не формулират Сепир, Уорф и Куайн – теоретиците на релативността на езика.

Това, което е налице, е относителност на културните категории, относителност на граматическите категории, относителност на онтологичните нагласи, относителност на мисловните модели, относителност на ценностите, на обичаите, на моделите на поведение.

Тази *относителност* не е външна, а е вътрешна определеност на една местна култура. Самият тип реалност на културните реалности е *относителен* и така – *виртуален*. Той не се обособява като определен, не се осъзнава във от сравнение, във от отнасяне към другото. *Гири* – японският дълг към общността, не е равнозначен на западното /християнското/ понятие за дълг. Например “гири” се отнася и към “своето лице” – ти си длъжен да отмъстиш за злодеяние, ако искаш да имаш достойнство /”лице” – *као*/, и това е “дълг” по японски.

### Радикален крос-лингвистичен опит

Ситуацията на радикален “Cross-cultural Experience”, когато попадеш в чужда култура без знание на езика и без микросреда-буфер, изградена от смесени елементи на своята и чуждата култура, е *гранична ситуация*. Проблем се оказва оцеляването. Ти трябва да оцелееш и същевременно да усвояваш чуждата култура. Всяка стъпка напред е условие за оцеляването и в същото време представлява стъпка в разбирането.

На първо място това е *ученето на местния език*. На второ, трето и четвърто място това е *разбирането на комуникационните модели в обществото*: у дома, на работата, в магазина, сред приятелите, в различни контексти на чуждото общество. На по-дълбок пласт това е *изучаването на историята, на културата, на религията*. После идва *проумяването на нагласите, навиците, мисловните форми*, които не се обсъждат, но чужденецът ги усеща с цялото си чуждо присъствие, защото се натъква на тях. В началото той не ги проумява и това е основен източник на болка и неяснота.

Даже въпросите и отговорите на местните хора не са достатъчни, за да ги разбереш. Всеки ден има и “ах”, и “ох” – и възхита, и възмущение. Справедливо и полезно е да започнеш с положителна нагласа. Нормално е да изпитваш удари и те да те настройват негативно. За мен японците се оказаха в първия ден най-цивилизованите хора, които бях срещал. А и бях зареден с толкова високи очаквания и оценки, плод на прочетеното за Япония. Приятно бях изненадан от широкото жилище, което ми е предоставено. Изобилието и блясъка в компютърните магазини ме омагьосваха. Чайната церемония ме вълнуваше. След това дойдоха негативи, един след друг, като техническата несъвместимост между англоезична и японска техника, тромавата медицина, безумната телевизия и убийствено счучния печат и студенината на японците, които видимо отбягват гайджините (чужденците). Един домакин-учен по научен проект за три месеца не намери време даже да се запознае със своя гост-учен. От друга страна бях възхитен от усмивките и готовността на японците да помогнат на улицата.

В Япония се сменят:

- “Добро–зло” с “прилично–неприлично”;
- “Свобода–несвобода” с “включеност–изключеност” от общността;

- “Общо–единично” с “типове форми;
- “Принципи” с “ката” /форми/;
- “Рационалност от проблем” – със “следване на правила”;
- “Свобода” – “изключеност”...

*Йероглифите и японския.* Ярък случай на културна трансформация и произтичащо оттук изкривяване, е приемането на китайските знаци за означаване на японски думи и срички. Тъй като двата езика са различни по коренни форми, настъпва объркване, изкривяване, неопределеност, които продължават и до днес. Появяват се *онно* и *кунно* четене. Появяват се семейство родни четения. Появяват се изкривявания на китайското четене. Появяват се два вида японско четене: по значение и по звучене.

Преводът не може да се извърши автоматично, защото не може да се формализира докрай така, че да се получи смислен преведен текст. Той е серия от избори, решения, синтези, защото при трансформация никога не е определено по какви правила една форма става друга, какво се променя и по какъв начин. Промяната от една форма към друга е без правило, иначе едната форма била точно сводима към другата или би била същата форма. Китайските йероглифи и японските знаци от двете азбуки са частично несъизмерими различни форми, които не могат да се сведат една до друга.

*Ентропия на превода.* Всяко решение, при което едно оригинално значение се предава чрез друго, близко до него, но все пак различно, е порция *ентропия*, неопределеност или промяна без правило. Неопределеността на превода е специфичната неопределеност на едни локални значения спрямо други. Там, където значенията и съответните референти се разминават, преводът е приблизителен и това е неопределеност. Тази неопределеност е различна от неопределеността на света, неопределеността на референта и неопределеността на значението. Тя се наслажда върху тези неопределености.

Ето какво е “ентропия на превода”. *Неопределеността нараства в превода в сравнение с родния оригинален текст. Всеки следващ превод от втория към трети език увеличава неопределеността, изкривява информацията, променя значението.*

Една верига от преводи прилича на една серия сканирания на снимка от оригинала, след това от копието, после от копието на копието и т.н. На всяка крачка се губи изходната информация. А “скенерът” има собствена форма на “четене” на образа, който сканира – на точки, на линии, на форми и т.н. Различните езици имат различна писмена система, различни обекти, различни граматика. Това прави преводите актове на прехвърляне, на трансформация, при която се губи неопределено количество информация и се създава нова информация, т.е. текстът се променя, изкривява, “корумпира”.

*Преводите на будистките сутри в Китай.* Това е изключително интензивна крос-културна ситуация, в която се преминава граница между различни езикови семейства, между различни типове граматика, между различни “онтологични категории”.

Кумараджива /602 – 664/, Yi Jing (635 – 713), Amoghavajra (705 – 774) – един западняк, един китаец и един индиец, ръководят огромната работа по превода на Канона и Махаяна. Тя се вършела от отбор от опитни и образовани монаси, всеки със своята специална задача, образували с годините огромна организация, нещо като съвременен семинар. Този тип колективна работа е била високо ефективна.

Хаджиме Накамура пише: “Поради тенденцията към неопределеност китайците са имали огромни трудности в разбирането на значението на будистките писания, които оригинално са били писани на съвсем различен тип език. Поради липсата на число, род и падеж в китайските имена и местоимения, изреченията в китайската версия на будистките писания са били погрешни интерпретации. Погрешните интерпретации много често характеризират преводите от един език на друг, но някои погрешни интерпрета-

ции получени по този начин, са били често много важни в доктриналното развитие на китайския и японския будизъм.” (Nakamura, p. 187).

Хората от различни култури правят по своите начини стъпки един към друг. Те измислят думи и описания, които се отдалечават от техните привични в собствената им култура, но тогава те са на неопределено място между културите и не се разбират адекватно.

### **Дзен, Изток и Запад**

Японското “дзен” е лошо произнасяне на китайското чан, което е лошо произнесена санскритска дума “дхяна”. Дзен е резултат от огромния крос-културен пренос на будизма от Индия към Китай – преход между различни езикови семейства, начини на мислене и култура. Вторият преход е по-скоро механичен пренос, но отново е съпроводен с промяна. Всичко това, разбира се, няма как да не е *изкривяване, корупция на будизма*.

Ако интелектуалците проучат малко от далекоизточната култура, и специално от будизма, ще открият, че там няма “дух” в западен, погрешно взет като общочовешки, смисъл. Че самото “човешко” няма изключителна привилегия в света, населяван, за наша радост, от изумително многообразие на живи форми. Че “смисъл на живота” няма, защото няма трансцендентални основания на нашето съществуване, още по-малко на специално място. Че животът на хората е не по-малко случаен от живота на всички останали обитатели на света, които пълзят, пъплят, бягат и летят на тази земя. Че светът е неизвестен и при това е лишен от “същност”, още по-малко от такава, която може да се изкаже в думи...

Странните параезикови изкази не са “нелогични”, както удобно се представят от Дайсец Судзуки на западния читател. Те нямат отношение към логиката. Тяхната странност е дистанцията на просветления ум от езиково подреденото възприятие. Те са очевидно верни и понятни след постигането на неописания свят, в който няма “неща” и “опозиции”, няма субект и обект, няма битие и небитие.

Нищо в света няма значение. Това се проумява в Дзен. Преди да се намесим с “това” и “онова” и с “да” и “не”, в света не се забелязват “значения”. Изначално няма неща, какво остава за значения! Небето, земята, въздухът, тялото, душата, тези “неотменими съставки” на живота, са отвъд същност, значимост, ценност и животът е отвъд смисъл. Светът е мистериозен, ако го атакуваме честно с ума, без да се впримчваме в категориите.

### **Неуспех на разговора**

*Шин-Ичи Хисамацу* (1889–1980) е водещ Дзен философ на съвременна Япония, ученик на Китаро Нишида. През 1957–58 г. Хисамацу предприема дълго пътуване на Запад, за да преподава и разговаря с изтъкнати западни интелектуалци.

Тези разговори са издадени и стават предмет на интерпретации, защото са уникални. За съжаление, те са белязани от типично крос-културно разминаване. Преди всичко, Хисамацу не говори английски, а неговите западни партньори не говорят японски. Второ, двете страни не се познават. Това превръща или свежда разговора до взаимно представяне на елементарни позиции. В опитите да се задълбочат в сериозните теми и да се направят интересни сравнения страните се провалят поради разминаване.

Става така, защото двете страни имат различни културни контексти и споделят различни концептуални схеми. Това различие в случая е несъизмеримост. Например “Буда природа” е несъизмеримо с “Бог”, а “безформен Аз” в Дзен не е съизмеримо с “несъзнателното” в психоанализа. Не може да се комбинират в едно цяло каквито и да е понятия от двете традиции: от Дзен и от западното християнство. Това се отнася и за

Дзен и психоанализа. Все пак, ако се съзнава и приема неизбежната неточност, могат да се съпоставят или сравняват основните значения или референти в тези така различни концепции.

*Хисамацу - Юнг*

На 16 май 1958 г. Шин-ичи Хисамацу посетил Карл Густав Юнг в дома му в Кюснахр, Швейцария. Разговорът е предаден в книгата *Self and Liberation. The Jung-Buddhism Dialogue*. N.Y: Paulist Press, 1992. От диалога между Юнг и Хисамацу, който всъщност не се е състоял истински, въпреки усилията се е получила само размяна на тривиални становища на психоанализа и Ден.

За Дзен /и будизма като цяло/ на повърхността е “съзнанието”. То е “развълнувано”, а отдолу е “спокойно”. Това “отдолу” е всъщност “отгоре”, то е висше достижение, свръх-съзнание, в него се събуждаме. Но го намираме дълбоко в себе си, в силна медитация. За психоанализа /и Запада като цяло/ на “повърхността” е съзнанието, Его, което е стабилно в здравия човек, а “отдолу” е несъзнаваното, развълнувано в буря и страст, нагони и комплекси.

И двете картини са пространствени, символични, метафорични (*Self and Liberation. The Jung-Buddhism Dialogue*).

*Хисамацу – Паул Тилих*

Есента на 1957 година Хисамацу посещава богословското училище (Divinity School) на Харвардския университет в САЩ. Там той се среща с Паул Тилих, професор по теология. Двамата разговарят чрез преводач – известният интерпретатор на Дзен Ричард де Мартино. Разговорът е записан в статията “Dialogues East and West” в списанието *The Eastern Buddhist*, в брой от 1975. Тилих говори за логоса у немския мистик Майстер Екхарт и това изглежда силен начин да се сближат западния логосен дух и дзенската мистика. В същото време се сравняват именно коренни понятия. Логосът, както Тилих подчертава, не е безформен, а има формата на Бога. Според Екхарт Бог се ражда в нас от семето в душата ни. Историческият Иисус дава само конкретността. Това не е безформен self. В “armut” (Екхарт), в “пълната бедност”, се опразва дуалността на субекта и обекта.

Според Тилих логосът е любов, а любовта е сводима до гръцкото агаре. В интерпретацията на Тилих: “Безформен селф е божията бездна, от която идваме. Но *всичко, което се случва в нашия свят, е опосредено чрез логос*, който е с формата, в която безформеното идва да получи форма.” /Ibid., p. 98 – 99/. Хисамацу казва обратното: “Точно поради свободната работа на безформения self се появяват нещата с форма” /Ibid., p.99/. За Тилих това звучи като креация (Ibid.).

В крайна сметка нито християнската концепция за творението, нито дзенското оформяне на нещата от безформения self обясняват защо светът е именно такъв.

В диалога с японците Тилих е сговорчив, колебателен и отстъпчив. Хисамацу, от своя страна, се стреми да изрази Дзен като по-висша духовна реалност и разбиране. Дзен не е понятие, което да се подведе под рубрика за диалог с други понятия. Не може да се смесва и разтваря. А Тилих, чрез компромиси, жертва християнското, а не го обогатява. Така че неговата отстъпчивост води до обезформяне, за сметка на утвърждаването на дзен-формата /безформеното Аз/.

Тилих: “Ние познаваме само с думи.” /логос/

Хисамацу: “Ние познаваме само с опит.” (Ibid.)

*Хисамацу - Хайдегер*

На 18 май 1958 г. Хисамацу е поканен на колоквиум за изкуството в университета във Фрайбург с модератор Мартин Хайдегер. Хайдегер открива колоквиума, задавайки въпроса: “Как се разбира в Източна Азия онова, което ние наричаме изкуство? По-конкретно, Дали Източна Азия в своите различни културни форми разбира изкуст-



вото и произведенията на изкуството така, както ние на Запад? Имате ли дума във вашата страна за “изкуство”?”.

Хисамацу отговаря: “Понятието за изкуство (art) в съвременен смисъл, в смисъла на Западната естетика, е влязло в Япония към края на 19 век. Думата, която използваме, “гей-джуцу”, е израз от два китайски знака. За да изразим западното понятие, ние използваме обикновено компаунди от китайски знаци. Така, буквата “гей” оригинално значи изкуство като умение, занаятчийство. Компаундът “гей-джуцу” се отнася специално към западното понятие” (Alcopley, L. *Listening to Heidegger and Hisamatsu*, 1963).

В разговора Хайдегер отхвърля твърдението на Хисамацу, че образът е пречка за реализацията, когато търсим безформения self. Той казва: “Линиите на четката и онова, което е нарисувано, не са само рудименти, а също така освобождаване от препятствията, възможности за себе си да се движим към източника.”. Това е типично за Хайдегер и въобще за немската интелектуална арогантност. Хайдегер казва фактически, че “мнението” на Хисамацу за Дзен трябва да се “допълни”, да се поправи.

Хисамацу пояснява по повод Дзен изкуството относно празнотата, че тя не е нищо. Хайдегер коментира това като празното пространство, с което Хисамацу се съгласява (Ibid.). Когато Хисамацу казва, че изкуството в Дзен е експресия, а не път навътре, той явно има предвид спецификата на Дзен-медитацията, която съвсем не се свързва с образи, а, напротив – ги отстранява. Затова забележката на Хайдегер е съвсем неуместна.

По-нататък Хисамацу изяснява, че в западната живопис, даже у абстракциониста Клее, “все още е създател на символи и значения. Неговата работа все още предпоставя обективни стандарти, а не просто акта на артиста като създател.” Ето до каква реплика стига Хайдегер в отговор: “Чудя се дали това, което казвате за Клее, е вярно. Не вярвам. Но нека допуснем, че сте прав относно модерното изкуство, какво ще остане, след като значимия образ бъде превъзмогнат? Какъв тип свят съответства на това изкуство? Ние не бива да игнорираме разликата между нас и Далечния Изток, и трябва да сме внимателни да не забравяме възможността японците даже сега да притежават онова, което ние търсим, то вече да съществува в Япония” (Ibid.).

Тази реплика е забележителна, но разбира се, поддържа дистанцията. Хисамацу отговаря: “Говорейки за абстрактното рисуване: същността на тази абстракция лежи във възнамеряваната от художника деструкция на формите. Това движение към трансцендиране на обективните форми е все още обвързано с формите, доколкото търси нещо отвъд тях. Дзен рисуването, напротив, се движи в противоположна посока. То се занимава с явяването на безформения селф, с неговото изразяване за нас.” (Ibid.)

Общо взето, Изток и Запад не могат да разговарят плодотворно относно своите дълбоки предпоставки, а най-много да обменят своите конкретни схеми, да ги изказват и споделят. Но двете системи не могат да се наслаждат една над друга, не могат да се допълват, не могат никак да се съчетаят, да не говорим за смесване. Не може и да се мисли за продуктивен синтез, освен в рамките на трета концептуална схема.

Опитът на медитацията не може да се сподели с хора, които не са го изпитвали. А онези, които са, нямат нужда да го слушат или четат.

Така разговорът се ограничава до споделяне на вече наличен опит между разговарящите. Те могат да имат индуктивната обмяна на изкази, която да доведе един още по-добър изказ. По подобен начин се създават множество коани и мондо, както и коментарите към тях и стиховете в Чан.

Разговорът, споделянето на опит, без той да е налице в подобна форма у другата страна, е лишен от основа. Онзи, на когото се съобщава, ражда само празни представи. Това обстоятелство хвърля сянка върху публичното преподаване на Дзен на Запад, и неговото изследване.

*Чуждото е родено независимо от нашето.*

Чуждото не означава друго или различно, а просто *родено независимо от нашето*. То е родено на друго място или в друго време. Чуждото показва доколко ние сме общочовешки в нашата култура и доколко сме локални, как в дълбочина се открояват степените на локалност-глобалност, относителност и абсолютност, специална относителност и обща относителност.

1. Образите са слепени цялости от представи и възприятия, наложени в една менталност и образуват някакви картини в общ план – светоглед. Този светоглед, гледан отвън, не образува цялост, образ. Той ще се яви на чужденеца като неестествен, накъсан, безобразен, нелеп.

2. Думите, с които назоваваме чуждото, са наши. Схемите, в които го полагаме, са наши, т.е. чужди на чуждото. Общочовешко в тях има, но то е изкривено от нашата перспектива. Тук чуждото не пасва, както квадратът в кръг. Можем да изобразим кръга с квадрати, но няма да е точно.

3. Противоречия. Те възникват, когато използваме неадекватни категории. Например: “пространство” на ума. Умът е “пространствен, но и непространствен”, колкото е “малък, но и голям”, “ляв, но и десен”. Истината е, че умът не е нито пространствен, нито не-пространствен, нито малък, нито голям. Той е а-пространствен, безотносим към пространството. В изказа на чуждото се натъкваме на противоречия и погрешно ги отнасяме към някаква вътрешна диалектика на чуждото. Така японците ни изглеждат подредени и хаотични, рационални и ирационални, учтиви и груби, състрадателни и студени.

3. Чуждото трябва да се изучава чрез проникване в собствените му категории, с помощта на една общочовешка перспектива.

Да разбереш една далечна култура е истинско предизвикателство, което граничи с невъзможност. То включва естествено факти за населението, религията, производството, и всичко останало. Но ключът, разбира се, е езикът. Езикът осигурява автентично общуване, правилно разбиране и в перспектива отговор на всички въпроси. Наистина той си остава за чужденеца чужд език. Оттук нататък идва друго предизвикателство – разбирането на онези културни константи, които не са езиково експлицирани и стоят някъде в “колективното безсъзнателно” на народа. Те са местен гравитационен център, който остава невидим, но определя много спектри от ментални форми. Например: “Човек не е животно.” е западно описание на човешкото с акцент върху изключителността на човека. Подобна категоризация не е налице в други световни култури, където човекът се разглежда като живо същество наред с останалите живи същества.

## **Обща относителност**

Общата езикова относителност е отнесеността на всяка култура с нейния език, като форма на човешки живот, към *човешката форма*.

*“Несъизмеримост” на граматиките*. Несъизмеримостта” се разполага в широк контекст на немислимост и неразбираемост на чуждото. Защото видимите форми на езиците са разположени в лоното на живи неосъзнавани нагласи и мисли, извира от архетипи, които живеещите в културата не знаят и не рефлектират. Така, руските падежи и българските аналитични структури *не са една и съща форма като синтактически единици, но семантично могат да се сравняват и припокриват. Несъизмеримостта, като безотносително понятие за несравнимост, между две форми може да се покаже като оптическа илюзия.*

Например, във философията на науката, *Томас Кун* изтъква несъизмеримостта между парадигмите и техните научни езици. Като пример той и негови последователи */Пол Файерабенд/* предлагат семантичната разлика в понятията (като “дължина” в Ню-

тоновата и Айнщайновата механика). Не се отчита, че двете механики са проверявани заедно, при измерване на отклоненията на светлината от звездите, която преминава край Слънцето. Измерваните координати на светлите точки на фотоплаките покрай затъмненото Слънце не са нито “релативистични”, нито “класически”. Те са просто измерени координати и отклонения и се сравняват с предсказаните от двете теории отклонения. Двете теории дават съизмерими следствия за стойността на отклонението. При това се установява, че едната теория по-точно съответства на фактите (Теорията на относителността). И по Птолемей, и по Нютон, и по Айнщайн се дават *координати на небесни тела в определени моменти*. Всички те се сравняват с измерените и се предсказват повече или по-малко точно лунни и слънчеви затъмнения. Тук явно не може да става дума за зависимост на фактите от теорията - мястото на една звезда в небето никак не зависи от това в коя теория и с какви единици го установяваме, и все пак е налице несъизмеримост в значенията на понятията. Един и същ физически свят се описва от различни теории. И този свят е светът, възприеман от всички хора.

В историята на културите се реализира различни форми човешката форма. В някои култури тя е по-рационална и експанзивна. (*Макс Вебер* изтъква рационалността на западната цивилизация (например западния нов капитализъм като етос). В други култури тя се показва като по-ритуална и затворена.

Хуманитарното знание преекспонира културните разлики, защото се отказва да схване културата като проекция на природата. Навярно е нужен анализ, отхвърлил опозицията натура – култура. Културата е живот, както и всяко друго поведение на живи същества. Гнездото, което птицата строи, не е духовен акт или творчество. Но то има същата роля в живота, каквато има и архитектурно замислената човешка къща. Ако познанието на културата се лишава от това разбиране, как то е способно да разбере факта на едноформеност на най-различни човешки жилища, от иглуто до замъка, чрез човешката телесна форма?

Една група от подобни /”семеино сходни” – Витгенщайн/ форми в която няма два еднакви елемента, може да се представи все пак като множество. Да кажем, ябълките на едно дърво – те не са еднакви, но са ябълки от едно дърво и спокойно образуват множество. Различието между “множество” и “семеинство” е въпрос на дефиниция.

*Несъвместимостите отпадат заедно с формите*. Когато разговаряш с чужди хора, без да знаеш езика им, на неутрален език или с жестове, отпадат или се разтварят несъвместимостите. И двата чужди един на друг представители на своите култури, изразявайки се на чужд език, не предават адекватно своите форми.

Но интересното е, че не предавайки своите форми, те все пак предават смисъл, който е разбираем. И това е споделен човешки живот – възприятия, емоции, някакво “естествено” мислене, състояния и ситуации: работа, развлечение, секс, пътуване, храна, музика и т.н. Например на английски отпадат социално задължителните в Япония стилове: неформален, *des/mas, keigo*.

В жеста и посочването отпада културната разлика. Това също свидетелства за форма на света и човешка форма.

*Несъизмеримостта може да се сведе до съизмеримост*. Всяка несъизмеримост може да се представи в по-широк (дълбок) план като съизмеримост. Така има несъизмеримости между българския и английския. Например българското “трябва” съответства неточно на цял спектър английски думи: “must”, “have to”, “should”, “ought”, “to be to”. Но семантиката на тези думи е взаимно разбираема.

Като индоевропейски езици английски и български са съизмерими и имат едни и същи форми:

- субект–действие–обект (подлог–сказуемо–допълнение).

“Аз гледам дървото.”,

както и обща субект-предикатна форма:

“Дървото е зелено.”

Тези езикови форми са едни и същи за всички индоевропейски езици, без да са налице поне в този вид в други езици. Значи, ако сравняваме английския и българския като индоевропейски, те са еднакви в коренната си граматика или са съизмерими, имат една и съща форма. Но ако ги сравняваме като лексика, ще открием редица разминавания, несъизмеримости, нееднаквости на формата.

Обикновеният език свързва културите. Обикновеният език, като най-богат и обърнат към света може, повече от всякакви изкуствени езици, да свърже културите. В обикновения език преводите, макар и неточни и описателни, стават достатъчно добри, защото той изразява един и същ свят пред различни култури. Още по-универсално средство за общуване между хора от далечни култури е тялото и неговите жестове. Ние можем да показваме в природната и културна среда какво имаме предвид, доколкото говорим за неща в пространството и времето. Така ние демонстрираме, че с ескимоса живеем в един и същ свят, а не в отделни културни светове.

Непреводимите думи се описват в другия език или се определят с посочване. Обикновено преводите на митични, шамански, култови и религиозни понятия е невъзможен. От развитите културни форми само опитната наука и математиката са съобщими универсално, но на своя си език.

### **Природата не се дели на субект и предикат**

В света преди неговото местно описание няма субект и предикат. “Сняг” и “бял” не се присъединяват в света като “предмет” и “свойство”.

Да разгледаме фигурата: “горещ пламък”. Какво в света ни показва, че има отделно пламък и отделно горещина? Познаваме ли не-горещ пламък? И даже да познаваме и не-горещ пламък, къде е границата между “горещ” и “пламък”? Нима в света има нещо като пламък и отделно има нещо като горещина, което се прибавя към него. Нищо подобно! Пламъкът поначало си е горещ. Горещината е негово свойство.

Отново лъжа. Категориите “предмет” и “свойство” са производни на граматическите категории (части на речта) “съществително” и “прилагателно”. Но в света няма някакво нещо, към което се прилага някакво свойство. Ако имаше, всички човешки езици щяха да го изразят по същия начин: горещ пламък. Но на китайски няма разлика между части на речта. Има йероглифи за горещото и за пламъка, но не като прилагателно и съществително. Пламтящата свещ, горещият пламък, и т.н. са само изкази на една локална пространствено-времева форма в света. Тя е вън от подобни структури, които използваме в езика. В тази форма няма нещо, свойство и отношение. Доказателство за това е възможността в други езици да се изразява същата тази пламтяща свещ като пламък-свещ или даже с един йероглиф. Къде е свойството, къде е предметът? Къде е отношението към Аз-а?

Няма тук отделно “аз” и “свещ” и “гледане”. Така че няма и “субект – обект”.

След Сепир Уорф развива тезата за “езиковата относителност” и я потвърждава в изследването на езика на индианците хопи. Съществителното в хопи не се съотнася с глагол.

*Светът изобщо не се дели на категории и в частност на граматически категории.* В будизма се осъзнава и обяснява тази номиналност на категориите и нейното опазване.

Ако разбираме “разбирането” между културите като неутрално обяснение и преценка някак “обективно”, това е химера. Тук е налице относителност в смисъла на Айнщайновата механика. *Можем да говорим смислено за една култура или от нейни позиции, или от позициите на друга култура.* По аналогия това е “специална относи-

телност” на описанието спрямо координатна система. *Преходът от една към друга култура е неопределено състояние, но в него се проявяват преживяванията на сблъсъка, които маркират онези посоки, в които културите се разминават.* По аналогия това е неопределеността на състояние между две системи, или в неинерционно, ускорително движение.

Крос-културният опит е аналогичен на движение от една към друга координатна система без праволинейност и равномерност.

### **Обща относителност**

Ускоренията в механиката на Айнщайн се описват от *Общата теория на относителността*. Инертната маса се отъждествява с гравитационната. Гравитацията обединява отделните системи в една Вселена. Аналогично е с културите и “човешката природа”.

*Налице е “обща относителност”, която въвежда “инерцията” и “гравитацията” на културите към “човешката форма”.* В края на краищата става дума за различни човешки култури. Човек може да пътува между културите затова, защото остава човек. Хората имат една форма на живот, в рамките на която разликите не са така важни за разликите между културите. Те са форми на колективен живот посредством артефакти. Хората от всички народи дишат, хранят се, живеят в жилища. Раждат се и умират. Живеят на една планета, виждат едно небе. Имат език и чрез него създават местно описание на света. Построяват общества, социални йерархии, властови институции, разпределят труда си и развиват начини на размяна. Това осигурява общата база за разбиране между културите.

*Тази гравитация подрежда културите като едно множество или семейство, чиито членове са достатъчно близко един до друг, че да могат хората да пътуват между тях и да оцеляват в пътуването.* Така западнякът оцелява в Япония. Човек може да разчита на това ядро, за да оцелява, за да разбира чуждото и за да преценява донякъде чуждата култура.

*Няма неутрална езикова рамка. Но ние никога нямаме ясно определено ядро от езикови форми, видимо за нашето самосъзнание и осигуряващо неутрална база за сравнение и обективна оценка на културите.* Затова опитите за разбиране са неизбежно релативни, от позициите на нашата култура. Това е аналогично на “онтологическата относителност” на Уилард Куайн. Но е налице освен тази относителност, която е сравнима със Специалната, и Обща.

В координатите на Общата относителност се осигурява възможността за преводите от един език на друг или на общуването между културите. В тези координати се осъществяват например и съвременните статистически измервания – демографски, икономически, здравни, криминални и т. н., които ООН извършва на базата на общи променливи.

### **Обща относителност на езиците – човешка перцепция**

Общата езикова относителност е като Общата физическа относителност при Айнщайн. В нейните рамки се разкрива “гравитацията”, която *фокусира човешките езици в една област, в едно поле, като описващи един свят.*

Местните езици не са просто инерциални системи, които служат за определяне на света, на другите култури. *Те са потопени и описват един и същ човешки свят.*

Светът е такъв, какъвто е живеещият.

*Човешките усещания и сетивни възприятия са споделими без съмнение и неяснота.* Такива са очевидно възприятията на природни образувания и процеси: небе, земя, планина, река, дърво, растение, животно... , дъжд, сняг, вятър. Всички племена

описват тези природни феномени по един и същ начин и не се нуждаят от превод, за да ги съгласуват и споделят.

Обща относителност значи, че всички описания гравитират към едно гравитационно тяло, към живата форма, човешката форма. Всички местни описания по света в миналото и сега са човешки и като такива са еднакви.

Обща относителност означава, че специалната относителност е ограничена в своето разнообразие и че инерциалните системи в крайна сметка не са произволни и се групират около една форма – формата на живот, на живо същество, около човешката форма. Тя оформя човешката форма на света, формата на човешкия свят, първата подредба.

Има думи с еднакво значение, които съществуват в най-далечни езици и на практика във всички езици. Това са думите за нещата в природата, в която обикновено хората живеят: небе и земя, планина и река, въздух и вода, храна, тяло: очи, нос, уста, уши, глава, ръце, крака и т.н. Такива думи са хиляди. Сигурно е правено лингвистично изследване, което да ги открие.

*Далечните езици описват един свят.*

Разликите в езиците се разбират при учене на чужд език. Езиковедите съобщават за научаване на невероятно екзотични езици със съвсем чужда на индоевропейските езици граматика, като хопи (Уорф) или ескимоски. И Уорф разпознава далечното светоразбиране на това племе в местния език и начин на мислене, като открива, че: *няма неутрално валидно време* и че *хопското субективно траене, изразено без граматически времена и изрази за обективно време, даже е по-близо до естественото възприятие*. Например в срещата с този език ние осъзнаваме, че няма възприемане на множеството от “десет дни” подобно на “десет дървета” – десет дни никога не са ни дадени заедно като налично множество. И все пак ние сме така дълбоко свикнали с тази начин на говорене, че не си даваме сметка за метафоричността на елементарния израз: “десет дни” (Уорф, 1960).

Без преход и пробив към чуждото няма никаква възможност да се проведе етническо изследване. Общата относителност прави възможно установяването на специалната относителност. Тя прави възможно *изучаването на такива чужди езици* и смяната на “инерциалната система”. Областите и точките от световното (глобалното) културно пространство могат да се подредят една спрямо друго по степента на тяхното подобие, близост, гравитационна сила.

*Интерсубективното е обща относителност.* Интерсубективното е обща относителност, споделеност на света. Интерсубективността не се конструира и не се извежда от принципи. Тя е плод на установяване и съзряване на детето. Фактът, че всички виждаме една и съща визия, е проверим само посредством езика и поведението. Това не е непрекъснато възприеман факт.

Онези, които говорят за “откриване на голото тяло” (*Кенет Кларк*) в дадена точка и момент (6 век пр. Хр. в Гърция), трябва да осъзнаят, че под пластове на уникалност, които са на повърхността, се открива зашеметяващо богата идентичност между културите. Ако разширим хоризонта на един ограничен анализ и забравим за останалите планове, непременно ще извършим неадекватна хиперболизация и ще станем слепи и наивни европоцентристи или още по-лошо: историцистки европоцентристи от типа на Хегел, които смятат, че светът на хората – това е историческото развитие (не разгръщане или повтаряне, а именно развитие) на Европа в течение на 25 века. Човечество и човешки култури има обаче по цялата земя и то в продължение на незапомнени времена от порядъка на милиони години.

## Човешкият свят на човешката форма

Човешкият свят, човешката форма на живот, е център, който фокусира всички референти, значения и смисли на човешките локални езици и е онзи глобален фактор, който прави езиците преносими, научаеми като чужди, преводими и разбираеми.

При това разбираемостта на хората не предполага наличието на общ човешки език. Просто локалните различия се снемат в глобалната споделеност, еднаквост на човека.

Аз протягам ръка към разцъфналата роза и казвам на учителката по икебана, която не знае английски: “Вчера тази роза беше само пъпка, а днес е разцъфнала.” Тя не ме разбира, но разбира, че говоря за розата, която е веднъж пъпка, а после е цвят. Това е така, защото ние с нея сме в един свят и виждаме една и съща роза.

Това е необходимо допълнение към Куайновата приказка за “гавагай”. Ние с японката даже може да не си чуем ясно думата “роза” (rose) и съответната японска “бара-но-хана”, но знаем за какво говорим. Така туземецът може да не успее да разясни на белия дали “гавагай” значи точно “заек”, “част от заек” или “поява на заек”, но без съмнение това няма да им попречи да си хапнат заедно от изпечения заек. Разбира се, на приказка край огъня ще се изясни и по-точния референт на “гавагай”, особено ако има преводач.

*Светът е споделен между хората.* Явно има нещо между езиците, среда, в която те се съотнасят, “ефир”, или гравитационно поле, от което те се оформят. Това е сестивният свят на хората или на която и да е форма на живот.

Ако личностите бяха светове, всеки човек щеше да живее в различен и несподелим с другите свят, и хората нямаше да могат да общуват и да се разбират. Но това не е така. Хората, при всичките си разлики и при цялата взаимна недостъпност на усещания и възприятия, мисли и чувства, все пак се съпреживяват и разбират. А това значи, че те живеят в общ свят. Самият факт, че има езици, говори ясно за споделеността на индивидуалните животи. Ако, на свой ред, културите бяха светове, всеки местен език щеше да описва отделен свят и преводите нямаше да са възможни, а хората нямаше да се разбират за нищо. Но има нещо в езиците, което ги прави сравними, и това е отнесеността на всеки език към все същия човешки свят, който всички човеци усещат с тялото си и осъзнават.

*Хората са еднакви (човешка природа).* Хората са еднакви като жива форма, като вид, като “*Homo sapiens sapiens*”. Това е наречено на Запад: “човешка природа” или “човешка същност”. Затова всички хора от която и да е култура се разбират в онази степен, че се разпознават като хора, признават като хора и отнасят помежду си като хора.

Хората от всички култури могат да се разберат взаимно до неограничена степен, в зависимост от интензивността и времето на контакта. Човек от чужда култура може да се потопи в приемаща култура, защото е човек, същество от същата жива форма, говорещо и действащо разумно като човек.

Теорията на Общата културна относителност утвърждава, че има гравитационни центрове, местни условия за живот, и един споделен център – човек.

*Хората в различните култури споделят една форма.* Каквото и да говорим, хората от далечните култури не са от друга планета и техните реакции са понятни на базово ниво. Хората в Япония, както и навсякъде, живеят все същия живот. Работа – развлечение – общуване – приятелство – любов – брак и т.н. – формата на човешкия живот е същата. Но те са все пак различни от останалите хора на земята. Различията се виждат с просто око. Всичко общочовешко има локална форма. Ако си представим формите на поведение като спектри от варианти, всяка нация си има свой спектър, който се разли-

чава видимо от този на други нации. Е, японският спектър на типично поведение е встрани от повечето останали спектри.

Различните народи се различават като цяло, независимо от разнообразието от типове и образователни равнища във всяко от общества. Един немски работник въпреки различията си с един немски интелектуалец има споделени нагласи с него като немец. И двамата показват подобно поведение пред не-немци. Навиците им в работата, развлечението и общуването са подобни. И двамата планират гостуванията и не допускат неканени гости. И двамата са дисциплинирани и хигиенични. И двамата са дървени в хумора.

Японците донякъде напомнят на немците със своята стегнатост. Но те са далеч от своите европейски аналози например по формите, в които мислят света. Германците са рационални и това е в основата на техния ред, докато японският ред е възможен именно поради “затварянето на рационалния дискурс в скоби” и следването на правилата. Съдбата на един народ е проекция във времето на неговия характер. Или обратно: характерът на един народ е кристализация на историята му. Тук няма първично и вторично. Няма и чиста същност на “народа”.

Хората са в едно и също положение. Човешката ситуация не е източна и западна. Тя е глобална и няма връзка с извънземни и пътуване до други планети. Каквато и да е културата, хората са в едно и също положение като смъртни човешки същества. Религиозните практики и научните технологии не могат да ни отърват от болките, страховете и смъртта. Ние ставаме по-устойчиви в нашето странстване из света. Осъзнаваме, че сме все още на Земята. А извън нея няма живот както за българи, така и за японци. И че при заплахата от унищожаване на планетата няма значение в какви домове живеем.

Ислям, християнство, юдаизъм, будизъм, хиндуизъм, шаманство – всички религии с цялата си сила по отделно и с уникалния си тип опитност, която развиват, не променят човешката природа. Хората посрещат смъртта по един и същ начин – изненадани и слепи, а свидетелите на умирация по един и същ мъчителен, истеричен начин, в страх изпращат своите близки.

## Гравитация на света

Няколко паралелни феномена изразяват “гравитацията” на всички култури към един свят.

1. Гравитация на всички езици към едно семантично поле (човешка форма). Това обяснява разбирането и преводите.

2. Гравитация на всички езици един спрямо друг. Това обяснява речниците и преводите. Локална гравитация. Тя изкривява значенията, идващи от други езици така, че те се приближават към местните значения.

Избират се за превод думи и изрази, които поотделно и като цяло предават най-добре вложения в оригиналния изказ смисъл, изказан на местен език. Самият език като речник и граматика няма енергия, не осъществява гравитация. Гравитацията се осъществява едва в живата реч, във функционирането на езика. Това значи, че природата на света и местното описание в крайна сметка е живот.

Езикът гравитира семантично чрез референцията към света. В светлината на общата относителност това е *инертност на езика*. Тя се проектира в съпротивата му срещу експанзия на значенията. Точно така инертност е съпротивата на масата срещу движението, нуждата от сила. В този смисъл Общата относителност отъждествява инертността на езиковите системи с гравитацията към човешката форма.

3. Гравитация на начините на живот (“стратегииите за оцеляване”, по израза на американската културна антропология) към един общ човешки начин на живот: човеш-



ко изхранване, човешки жилища, човешко облекло, човешки дейности: огън, лов, събиращество, отглеждане на растения, на домашни животни...

4. Местна гравитация на начините на живот. В една географска област начините на живот са подобни, както и езиците.

Езикът “пада” към света. Думите се установяват в равновесна орбита на дистанция от света или падат в самия свят, т.е. изчезват като думи и се разтварят в пространство-времето: цветове, форми, звуци и т.н.

Така става например при непонятност на думата от чужд език и посочването на предмета. Посочването, най-сигурният начин за изразяване в споделено пространство, поради самия факт, че е знаков акт, “заместващ” посоченото, е неопределено. Определено е едва самото действие с предмета. Затова Куайн стига до извода за “непознаваемост на референта” или “езикова относителност”.

Куайн: Бягаме в родния език.

Аз: Бягаме извън езиците, в света.

*Семантична неопределеност и снемане.* Думата “молекула” може да значи подредба на мастилени капки по определен начин във фигурата, която представлява напечатаната дума “молекула”. В действителност значи нещо друго – комплекс от атоми. Едно и също нещо може да е знак и може да не е, а нещо физично. Един и същ знак може да значи различни неща. Символът *пентаграма* има различни смисли. Символът на розата има различни смисли.

Няма “скрити смисли”. Смесът е скрит, когато е маскиран или неексплициран. Смесът е винаги откриваем. Някои смисли не съществуват и не важат за дадено местно описание, нямат място в него. Но няма никакви същностни смисли, които подлежат на дълбинно търсене и трудно откриване. Дълбочината на скритото е най-често погрешно изтълуквана неопределеност, липса на описание и обяснение. Това е така, защото смесът го няма в самия свят, а е продукт на човешки език, на описание и обяснение.

Неутралните референти или фрагменти от света, за които се отнасят най-различни думи и получават специфични “значения” и “смисли”, са вън от езика. Те са в споделяната перцепция.

*Опитът е среда за различни разбирания.* Интелигентното разбиране е още в началото на познанието. Опитът и грешките са характерни за всяка нова порция опит в света. Но чисто интелектуалното разбиране с понятия е дистанцирано спрямо света с онази дистанция, с която аз с моя опит се отнасям към описания в чужд текст опит. Без собствен опит аз се заблуждавам. Защото заменям чуждия по-адекватен опит с моя само приблизителен или дистанциран. Затова интелектуалното разбиране изисква опит, същите сетивни впечатления. Другото се свежда до интерпретация.

Спекулативното разбиране е игра с понятия, която има смисъл само при отнасяне към света. Без видяно няма представено. Няма нещо, излизащо от форма, цвят, звук, осезание, мирис и вкус, което да можем да си въобразим. Нека да престанем с празната претенция за особената натовареност на думите с “духовност”, независима от телесния свят.

Животът в далечни земи ни учи да разпознаваме общочовешкото и културно-локалното. От там се поглежда към своята земя с други очи. В Япония научих, че рационалното не е единствен източник на ред и западната рационалност не е универсална. Там научих, че сванът от голото тяло се споделя между японската и европейската култури, макар че има различно оправдание. Там научих, че сексът, яденето, пиенето, радостта от живота са в корена си едни и същи при далечни хора, макар и да се проецират в различни форми. Там се изумих, че свободата не е всеобща човешка ценност и същност, а е западна водеща идея.

*На земята няма център и периферия.* На Земята няма център, няма привелигировани места. Слънцето грее навсякъде. Всички се хранят, полагат усилия за оцеляване, общуват и имат култура, т.е. местен и съвместен начин на живот. Всяко оцеляване в каквато и да е местна култура протича в доста трайните и на практика, неизменни за едно племе условия на Земята: въздух, вода, храна, обиталище, препитание, удоволствия, пътуване, познание, вяра.

Всичко сътворявано се свежда до живота. Не става въпрос за “природа”, нито за “биология”. Въпросните понятия са също част от културата и са натоварени със значения, които нямат планината, морето, живото тяло. (В частност, в тях не могат да се съдържат еквиваленти на абстрактни понятия).

Дзен е освобождаване от “културата”, от локалното “его” и живеене на света непосредствено и спонтанно. Това е Дзен в миналото, сега и в бъдеще, не просто монашеският живот в храмовете на Киото. /Който не е доволен от баналността на всичко това, за него мога да измисля сложни понятия, с които да спори и най-вече да ухапе и да критикува./

Има две изображения на един Дзен-майстор, Мусо Сосеки (Дайто Кокуши), който е управлявал храма Нандзен-джи. Единият е създаване на скулптор и е израз на мистична визия. Другият е обикновена рисунка. Първият представя Учителя като свръхчовешко същество, което обитава сякаш друг свят. Рисуваният портрет представя един много мил и благ човек без следа от мистика. Това са два образа на Дзен. Манастирът е обител на духа, в който животът е прост и ефирен в бедността си, съсредоточен и спокоен. Манастирът обаче е и затвор за тялото, в който животът е беден и тежък, изолиран, жесток и загубен.

Дзен-опитът е изказуем, не е отвъд всякакъв изказ, но това изказване не е ефективно. Когато кажем: “Там на поляната има три гъби.”, или: “Силата е произведение на масата по ускорението.”, тези изкази са ефективни, те водят до разбиране. В първия случай разбирането изисква един безпроблемен опит в природата. Във втория случай трябва да се знае една елементарна теория в науката.

Но когато се каже: “Когато работя върху “му”, умът ми прониква като камъче в дълбоко езеро към дъното.”, този изказ на дзен-опит е различен. Първо, той е обикновено метафоричен. Представя невидими феномени като видими. Изобразява необразни неща и така е някак не-ефективен. Той не води до ясна представа у онзи, който не е изпитал нещо подобно, а звучи като красива метафора. Коаните са екстремално некомуникативни в този смисъл. Това говори, че дзен-опитът е опит отвъд обикновеното възприятие и действие в този свят. В Дзен езикът не е достатъчен – решаващ е опитът извън езика.

*Уникалните форми и глобалността.* Уникалните форми, родени в една култура, се “изкривяват” при прехода си в друга поради ефектите на общата относителност, както се изкривяват лъчите под въздействието на големите маси. Японци, които популяризират дзен на Запад, неусетно го изкривяват. Сенкей Шибаяма (*The Flower does not speak*) провъзгласява Дзен за Абсолютна истина. Като Судзуки, той е повлиян в изказа си на Дзен от християнския Запад и постоянно отъждествява Дзен с Бог, което е фанатично изкривяване, защото Буда отрича ведическите Богове начело с Брахма. Ако ще наричаме Дзен Абсолют като някакъв Божествен Буда, за какво ни е на християните да си сменяме нашия абсолютен бог?

Глобалността на Дзен не е в това, че “казва същото като Библията”, а именно, че казва, и по-важно – прави, нещо различно и изразява друга опитна сфера в човешкия живот. Даже християнските мистици не бива да се смесват с Дзен. Глобално поведение е не да кажеш на ескимосите, че науката казва същото, което техните шамани твърдят,

а да преведеш онова, което правят и казват шаманите, както и да заведеш ескимоски хора, усвоили собствената си култура, да научат западната наука.

Изтокът и Западът не бива да търсят някакъв световен език, концепция и религия, в която да се обединят. Това го правят невежи сектанти. Трябва да се запазят и да общуват колкото се може по-дълбоко различните култури с целите се непокътнати символни светове.

## ЛИТЕРАТУРА

- Крейпо, Л. *Културна антропология*. С.: Лик, 2000
- Пановски, Е. *Смисъл и значение в изобразителното изкуство*. С.: Български художник, 1986
- Уорф, Б. /1960/ “О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики и о том, как слова и обычаи влияют на мышление”. *Новое в лингвистике*. Вып. 1. - М., 1960)
- Хънтингтън, С. *Сблъсъкът на цивилизацията и преобразуването на световния ред*. С.: Обсидиан, 1999
- Alcopley, L. *Listening to Heidegger and Hisamatsu*. Kyoto: Bokubu Press, 1963
- “Dialogues East and West” . *The Eastern Buddhist*, 1975, 89 – 107
- Meckel, D., R. Moore, eds. *Self and Liberation. The Jung-Buddhism Dialogue*. N.Y: Paulist Press, 1992
- March, R. *Reading the Japanese Mind*. Tokyo: Kodaisha Int., 1996
- Nakamura, Hadjime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu: Hawaii Un. Press, 1964
- Quine, W.V.O. “Ontological Relativity”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, 1968, No. 4, 185 – 212
- Sapir, E. *Language. An Introduction to the Study of Speech*, 1921
- Self and Liberation. The Jung-Buddhism Dialogue*. N.Y: Paulist Press, 1992
- Shibayabma, S. *A Flower does not talk*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1970
- Taylor, G. *Shadows of the Rising Sun*. New York: Morrow, 1983