

# Литературата

Издание  
на Факултета  
по славянски  
филологии



Университетско издателство  
„Св. Климент Охридски“

---

© Литературата 2018  
Софийски университет „Св. Климент Охридски“  
Факултет по славянски филологии  
ISSN 1313-1451

---

# Contents

- Vladimir Nabokov**, *The Art of Translation* (transl. by Vesela Genova from English) / 9
- Italo Calvino**, *On the Issue of Translation* (transl. by Daria Karapetkova from Italian) / 21
- Wang Ning and César Domínguez**, *Comparative Literature and Translation: A Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspective* (transl. by Teodora Tsankova from Spanish) / 33
- Sachin Ketkar**, *Is There an „Indian School“ of Translation Studies?* (transl. by Nadezhda Rozova) / 65
- Yoana Sirakova**, *In the Roots of Translation Science: Concepts in Antiquity and Their Branches* / 85
- Mariana Malinova**, *Arab Grammar Against Greek Logic: The dispute between Abu Sa‘ūd as-Surāfū (died 979) and Mattha ibn Yunus (died 940)* / 109
- Reneta Kileva-Stamenova**, *Aspects of Bertolt Brecht’s works translation reception in Bulgaria* / 122
- Radost Zhelezarova**, *Frequency and Interlanguage Asymmetry in Slavic-Slavic Translations* / 164
- RETROSPECTIVES**
- Maya Razboynikova-Frateva, *Joseph Roth: An Encyclopedia of Masculinities* / 175
- PROSPECTIVES**
- Osugi Shigeo**, *The Catastrophe that Turns to a Ghost – Japanese Literature and Philosophy after „March 11“* (transl. by Martina Nedyalkova from Japanese) / 209

## **JUBILEES: Joseph Conrad**

**Monica Malessa-Drohomiretska**, *Love as a Grief. The Relationships between Women and Men in Conrad's Prose* (transl. by Steliana Aleksandrova from Polish) / 225

**Robert Hampson**, From *Conrad's Secrets* (transl. by Radostin Zhelev from English) / 237

**John Peters**, From *Joseph Conrad and the Epistemology of Space* (transl. by Simona Krumova from English) / 255

**Agatha Covol**, „*Oh, I hope he does not start talking!*“ – *Face-to-Face Meeting with the Other in Amy Foster* (translated by Maya Nencheva) / 264

**Anna Bzhozovska-Krayka**, *Yanko Gural: a Wax Figure from the Museum of Polish Romanticism* (transl. by Svilen Kolev and Petya Tsoneva from English) / 275

## **DEBUTS**

**Yana Yakimova**, *Terry Pratchett and his Discworld Novels – translations and Reception in Bulgaria* / 290

## **REVIEWS**

**Stanka Petrova-Hristova**, *Inspired by Clement* / 312

**Maria Antonova**, *The Ariadne's Thread or St. Nicholas – History and Rhetoric* / 317

**Dilyana Dencheva**, *A Book of Mistakes* / 326

**Ventsislav Scholtse**, *The Physiognomy King. Notes on a debut* / 330

**Rositsa Chernokozheva**, *Narrating Yourself* / 337

**For the authors** /

**Abstracts** /

---

**Арабска граматика срещу  
гръцка логика:  
спорът между Абӯ Са'ūd ас-Сӯрāфӯ  
(поч. 979) и Маттā ибн Юнус (поч. 940)**

*Мариана Малинова*, Нов български университет  
m\_malinova@nbu.bg

Преводаческата дейност в мюсюлманския халифат започва в края на VIII в. при управлението на Абасидската династия, процъфтява и се развива в продължение на почти два века, до края на X в. Чрез преводите през този период фундаментални идеи и значения от културата източник навлизат в арабозичната култура, започват да функционират и се превръщат в нови импулси за нея като култура приемник. Благодарение на тази преводаческа активност Късната античност и традицията на Сасанидска Персия остават вградени във фундамента, върху който ще се развие арабската култура като цяло и феноменът на мюсюлманската философия в частност.

До нас са достигнали оскъдни коментари на преводачите, които помагат да се възстановят етапите в самия преводачески процес. Особено ценни за теорията и историята на превода обаче са опитите да се формулират теоретични проблеми, отнасящи се до превода, до неговите методи и до качеството на преведените произведения.

През X в. критиката, насочена към превода, поставянето на проблеми, свързани с работата на преводачите и качеството на преводните творби, се превръщат в част от основния спор

в абасидското общество, в който си противостоят възгледите на традиционните мюсюлмански богослови, рационалните теолози и философите. Въпросите, които вълнували всички страни и през които преминавала разделителната линия между тях, се отнасяли най-вече до йерархизирането на науките и до дефинирането на езика. Апологията на гръцката философия и на логиката като неин научен метод, която била основна тема в реториката на философите, придавала ценност и на преводаческата дейност като цяло. На различно мнение били традиционните богослови и рационалните теолози, които поставяли отношението към езика като вододел между двете враждуващи страни. Заради божествената санкция, която се налагала върху арабския като езика на Откровението, той се превърнал в мерило за моралната, интелектуалната и естетическата стойност на всичко, изразено на този език. Арабският език бил фундаментът, а отношението към него – отправна точка в ислямската класификация на знанието и йерархичното подреждане на науките.

Емблематично за тези две тенденции в обществото е известното словесно прение за предимствата на гръцката логика и на арабската граматика, което е обект на тази статия.

Текстът като един от най-известните представители на средновековната *муназара* – жанра на словесния двубой, се провел през 320 г. по хиджра (932 г.) между мюсюлманина Абӯ Са'ūd ас-Сӯрāфī (поч. 979) и християнина несторианец Абӯ Бишр Маттā ибн Юнус (поч. 940). Дискусията, представена ни от Абӯ Хайāн ат-Таухūdī (поч. 1023 г.), се състои в Багдад, в двора на Абӯ ал-Фатх ал-Фадл ибн Джа'афар ибн ал-Фурāt, везир на абасидския халиф ал-Муктадир (908–932).

Кои са двете страни в словесния спор? Абӯ Са'ūd ас-Сӯрāфī за времето си се слави като най-големия авторитет в областта на арабската граматика, прочул се с коментара си върху граматическото съчинение на Сибауайхи (поч. 791 г.). Ас-Сӯрāфī споделя идеите на привържениците на рационалната теология и не крие промуатазилитските си симпатии, а в зани-

манията си с арабската граматика той принадлежи към представителите на Басрийската граматическа школа.

Абӯ Бишр Маттā ибн Юнус е християнин несторианец, наречен е ал-Қуннā'ū, препратка към дългите години, които прекарва като ученик и учител в известния манастир Дайр Қуннā, близо до Багдад. Той е безусловният авторитет в областта на гръцката философия, и най-вече на гръцката логика, признат е за водещата личност на багдадските перипатетици през Х в. Самият той си поставя амбициозната задача да преведе целия „Органон“ – логическите произведения на Аристотел, на арабски език. Сред неговите почитатели и ученици са били известните философи ал-Фāрāбū (поч. 950 г.) и Яхия ибн'Адū (поч. 974).

По всяка вероятност се предполага, че събирането в дома на везира, на което присъства част от елита на Багдад: политици, посланици, държавни секретари, учени, но най-вече теолози<sup>1</sup>, е пристигането на Абу Бишр Маттā в Багдад. Това е повод везирът да се обърне към събралите се учени с призив да излъчат някого от тях, който да води спор с Маттā за логиката, в която християнинът е безспорен авторитет и учител.

Организацията на спора протича по правила, към които всяка една от страните трябва да се придържа. Средновековната *мунāзара* като цяло и този спор в частност ни представят спектакъл, в който основните герои са двете дискутиращи страни (питащ и отговарящ), съдията, който в случая е везирът ал-Фурāt, и разбира се, отбраната публика. Залогът също е бил от значение. Загубата е водела със себе си унижение и уронване на престижа. А победата – материални облаги и висок социален статус.

Документираният от ат-Таухūdū спор завършва с провал на тезите на Маттā и пълен триумф на арабския граматик.

Основните тези, които Маттā излага, се обединяват около дефинирането на езика и йерархията на науките в среднове-

---

<sup>1</sup> За подробна информация за всеки един от присъстващите вж.: Марголиус (1905), с. 79–129, 80–86.



ковното абасидско общество. Той е убеден, че сред тях първенството се полага на логиката, която е „инструмент на речта“ (*’ālat min ’ālāt al-kalām*): „инструмент, с който вярната реч се различава от невярната, правилното значение от неправилното, тя е като везна, с помощта на която мога да различа по-тежкото от по-лекото, онова, което се издига, от онова, което пада надолу“<sup>2</sup>. Логиката търси път към умозрителните неща (*al-ma’kūlāt*) и към значенията, които се разбират чрез сетивата (*al-ma’ānī al-mudraka*)“, тя е универсално валидна, защото „всички хора са еднакви по отношение на умозрителните неща“. В този смисъл тя е по-висша от арабската граматика, която според него се занимава с външния израз, с формалните аспекти на езика (артикулирането, фонетичното изразяване – *лафз*), а не със самия него. *Лафз* е акциденция (*’арад*), нещо привнесено и външно спрямо смисъла, заявява *Маттā*. Смисълът е по-ценен и по-високо от формата:

Логикът не се нуждае от граматиката, но граматикът се нуждае от логиката, защото логиката търси значението, а граматиката търси формалното изразяване (произношението). Ако логикът се сблъска с изразяването, то това ще бъде допълнително занимание. Чиста случайност ще бъде също, ако граматикът се спре на значението. Значението е по-благородно от формалното изразяване, което му е подчинено<sup>3</sup>.

*Маттā* допълва:

Сред останалите народи (*умам*) единствено гърците се отличават с любовта си към мъдростта, те търсят както външния, така и вътрешния смисъл на света, както общото, така и частното.

Изтъквайки предимствата на гръцката философия и логиката като неин научен метод, *Маттā* придава ценност на пре-

---

<sup>2</sup> Вж. ат-Таухиди (1929), с. 70–71.

<sup>3</sup> Пак там, с. 74.



водаческата дейност, която е била основното му занимание. Според него преводът съхранява смисъла и значението и макар че изразните средства на различните езици могат да бъдат заменени, то смисълът си остава същият. Като предпоставя превъзходството на логиката пред граматиката и на значението пред формата, съвсем естествено Маттā достига до презрително отношение към теоретичното знание за арабския език:

Достатъчно ми е да знам основите на вашия език – глагол, частица, име, за да мога да постигна с тях целите, на които са ме научили гърците<sup>4</sup>.

Ас-Сūrāfī, от своя страна, опонира, че езиците не могат да бъдат редуцирани до някакво общо за всички тях поле на абстрактни и умозрителни понятия. Поради тази причина, заявява той, преводното произведение не може да съхрани смисъла, който се променя в зависимост от езика, на който се изразява:

Няма език, който да съответства на друг език, погледнато от всички страни, те не си съответстват нито в определенията, нито в имената, нито в глаголите, нито в частиците си, нито в словоредата, нито в метафорите, ни в преувеличенията и в умалителните изрази, нито в прозата си и в мерената реч и т.н. Откъде накъде тогава трябва да приемем на вяра нещо, което ти си превел по този начин? Напротив, много повече ти трябва да научиш арабския език, отколкото да разбереш значенията на гръцки, въпреки че значенията не са нито гръцки, нито индийски [...] Освен това твърдиш, че смисълът се постига с разум, с разсъждения и с изследване, тогава не остава друго, освен правилата на езика. Защо тогава се подиграваш на арабския, след като тълкуваш книгите на Аристотел на този език, въпреки че си невеж за същността му<sup>5</sup>.

В този смисъл ас-Сūrāfī е убеден, че логиката не може да бъде универсална наука, защото тя е свързана с езика, и то

<sup>4</sup> Пак там, с. 75.

<sup>5</sup> Пак там, с. 76.

конкретно с гръцкия език:

[...] ако логиката е създадена от един грък на езика на гърците и според техните договорености, според описанията и качествата, които гърците познават, то тогава откъде накъде тюрките, индийците, персите и арабите трябва да разсъждават върху логиката, да я приемат за присъда в тяхна полза или срещу тях, да я поставят като съдник между тях, да приемат онова, което тя доказва и да отхвърлят онова, което тя отрича.

Постепенно спорът за качеството и природата на превода се разширява и се превръща в среща на две различни идеи за езика, където конкретният проблем на превода е поставен в по-голямата рамка на теорията за езика и за границите на човешкия разум.

Критиката на ас-Сѳрѳѳ не се ограничава само до заниманията на Матгѳ, а прераства в атака срещу багдадските философи и техните твърдения, че благодарение на гърците притежават универсален инструмент (органон), с помощта на който преценяват и измерват човешкото познание.

Ас-Сѳрѳѳ защитава епистемологичната роля на арабския език и дълбоката му връзка със света и с човешкото познание. За него смисълът не е нещо, положено отвъд езика, той може да се разбере чрез езика и чрез правилата, от които той е изграден. Затова е необходимо теоретично познание за граматиката на арабския, което помага за неговата по-добра и прецизна употреба.

За ас-Сѳрѳѳ и неговите съмишленици от Басрийската школа вътрешната логика на езика очертава границите на човека като рационално същество. В езика, твърди той, се срещат и значението, и формата. За разлика от формата, която е чиста конвенция, и в този смисъл е преходна и нетрайна, значението е устойчиво:

Разликата между форма (произношение) и значение е, че формата е от природата, а значението е умозрително. Затова формата изчезва с времето, следите на природата изчезват и на тяхно място идват други такива. Затова и значението е устойчиво и не се променя с времето, то се постига с разум, а разумът е божествен.

Материята на формата е тварна, всичко, което е тварно, изчезва<sup>6</sup>.

Чрез граматиката на арабския език, твърди ас-Сӯрāфӣ, граматикът може да достигне до границите на рационалното търсене. След него идва ред на познанието за божественото, а достъпът до него е гарантиран от религиозните авторитети.

Въпреки че името (*исм*) няма отделна реалност, то символизира духовния процес, самото мислене, процеса на именуване – *тасмия*. Процесът на именуване е резултат от социална конвенция<sup>7</sup> в рамките на езиковата общност, но същевременно в езика съществува друг пласт, който най-точно пресъздава връзката между думите и обектите, които те означават. В този смисъл процесът на именуване открива пътя към значението (*ма'анā*), което името означава. По този начин мисленето добива форма в езика, затова граматиката не може да бъде разглеждана като сфера, занимаваща се само с формата. Благодарение на нея граматиките проумяват отношението между отделната дума и обекта, който тя означава. В този смисъл „граматиката е логика, извадена от обвивката на арабския език, а логиката, разбрана чрез езика, е граматика“. Логиката пък престава да бъде универсален закон и се превръща в езикова форма, в част от езика, от конкретния език.

Идеята за конвенционалния характер на езика<sup>8</sup>, която ас-Сӯрāфӣ споделя, бива изведена от официалната муатазилитска

<sup>6</sup> Пак там, с. 75.

<sup>7</sup> Пак там, с. 71. Изразът, който използва граматикът, е "люга ахли-хā уа истилāху-хум 'алай-хā".

<sup>8</sup> Още в най-ранния етап от формирането си арабската граматическа теория разсъждава върху произхода на езика. Дали той е универсален, тоест божествено сътворен, или е социално обусловен и ограничен в културата на езиковата общност. Тези спорове са били мотивирани от директното влияние на гръцките идеи, отразени в преводите на Аристотел и в техните коментари. Исторически преглед на този процес предлага: Верстех (1977), с. 162–178. За представителите на различните теории за произхода на езика в ранната мюсюлманска теология вж. Вайс (1974) 124.1: с. 33–41; Шах (2011). Статията на Шах проследява историческото развитие на аргумента за произхода на езика и тезата за конвенционалния характер на езика (*iṣṭilāḥ, muwāḍā'a*) в контекста на зараждане на теологическите доктрини, различни от ортодоксалния ислям.

догма за сътвореността на Корана. Всъщност муатазилитите не оспорват кораничната концепция, че езикът е творение на Бога<sup>9</sup>, но за разлика от ортодоксалните схващания на крайните богослови те не го разглеждат като статична система, зададена на човека в началото на творението и изключваща човешка намеса в процеса на именуване. За тях човешката дейност се разгръща в процеса на тълкуване на Корана<sup>10</sup>.

Очевидно е, че в този спор двамата опоненти в действителност демонстрират това движение на смисъла и динамиката между думата и значението. И двамата използват едно и също понятие – *ма'анā* (смисъл, значение), но влагат различен смисъл в него. Ако Абū Бишр Маттā говори за значението като универсална категория на човешкото мислене, с която се занимава логиката, то ас-Сīрāфī разглежда *ма'анā* като лингвистическа категория, като значението на отделните граматически категории<sup>11</sup>:

Значенията на граматиката са разпределени между посочването на гласните и тяхната липса (букв. *поставяне на харакат и сукун*), поставянето на буквите на местата, които са им определени, създаване на речта, в която думите се подреждат една след друга, а някои се поставят пред други (*та'лīф ал-калām би-т-тақдīm уа-т-та'хīр*), търсене на правилната реч и избягване на грешките в нея. И ако нещо се отклони от определението, то то или се използва рядко и трябва да се обяснява по заобиколни пътища, или трябва да се отхвърли, защото излиза от обичайната употреба на хората, от вътрешния им усет за езика<sup>12</sup>.

Така представен, езикът за ас-Сīрāфī не е само външна обвивка и формална поредица от гласни и съгласни, той е сложно структуриран, с дълбинни и повърхностни слоеве, които отразяват отделните етапи в процеса на създаването му. Тази

<sup>9</sup> Коран (1997), сура 2:31: *И научи Той Адам на имената на всички [неца]*.

<sup>10</sup> Шах (2011), с. 334.

<sup>11</sup> Вж. Ван Бекъм (1997), с. 244–259.

<sup>12</sup> ат-Таухиди (1929), с. 80.

сложна фигура арабският граматик уподобява с дреха<sup>13</sup>:

А ти, Абӯ Бишр, нима не знаеш, че речта е име, което се дава на неща, състоящи се от много нива? Например, когато кажеш: „Това е дреха“, то думата „дреха“ се отнася до неща, от които се е получила дреха. Тя е била изтъкана, след като е била изпледена. Основните ѝ нишки не са достатъчни без вътъка, както и вътъкът не може без основните нишки. Красотата на речта е като избелването на тъканта, тънката нишка е като изящното слово, дебелината прежда е като материята на буквите. Тези неща заедно са станали дреха, но след като преди това е свършено всичко, от което тя се нуждае, за да стане такава<sup>14</sup>.

Няма съмнение, че ас-Сӯрāфӣ като виден представител на своето съсловие си е давал сметка за различните отправни точки на двете страни в спора. Неслучайно той се опитва да „привлече“ своя опонент в сферата на езика, задавайки му коварни въпроси за употребата на различни частици и съюзи в арабския език. Насърчаван от присъстващата на спора публика и лично от везира, той критикува и чрез примери демонстрира слабите познания на Маттā в арабския език.

От друга страна, въпреки че мюсюлманинът напълно е споделял идеята за съществуването на онова ниво на езика, в което имената са понятия, близки до универсалния смисъл на Маттā, че това ниво е общо и се споделя от всички езици, но над него се надгражда формалната структура на *лафз*, то целта на ас-Сӯрāфӣ не е била да постигнат съгласие двамата със своя опонент. Въпреки че споделя много от неговите идеи и в своя лингвистичен анализ на *Книгата* на Сибауайхи с охота използва методите на гръцката логика и заимства дефиниции от преводите на арабски на гръцките автори, ас-Сӯрāфӣ съвсем съзнателно поставя отношението към езика като разделителна линия меж-

---

<sup>13</sup> Съвсем естествено тук се налага аналогията с етимологията на думата „текст“, отвеждаща към метафората за „тъканта“, от която е „изтъкан“ всеки текст.

<sup>14</sup> ат-Таухиди (1929), с. 80.



ду двете партии. И това е напълно обяснимо, имайки предвид огромната роля на арабския език за социалния, религиозния, политическия живот и за функционирането на мюсюлманската общност като цяло. Арабският език е фундаментът, а отношението към него е отправна точка в ислямската класификация на знанието и йерархичното подреждане на науките. Затова опитът на философите да се намесят в този език, да го нагодят, дори да го променят, за да изрази той чужди идеи и понятия, предизвиква истински гняв у арабските граматисти.

Времето, в което този спор се разгаря, е предшествано от ранния период на преводаческата дейност в Халифата. Това е била епохата, когато под силното влияние на преведените произведения на гърците в арабския език за първи път се създава научна терминология. Благодарение на усилията на всички преводачи от този период и на техните преводачески решения, наред с директните заемки на чуждите термини, в езика навлизат много неологизми. Характерно за работата на тези преводачи е било да използват познати вече арабски думи, като им придават нови значения и ги превръщат в термини.

Това е периодът, когато в езика на арабскоговорещите философи се извършва преходът от конкретните значения към абстрактните понятия. Неологизмите, които ги означават, са се образували най-вече като производни форми от въпросителни и лични местоимения, към които се добавя окончание *-ия* (окончание *нисба* за относителни прилагателни<sup>15</sup>). Така са се получили абстрактните понятия като *ал-мāхия* – същност, *ал-джаухария* – субстанция, *каммия* – количественост, *кайфия* – качественост и т.н.

Особен принос към създаване на тази философска терминология имат философът ал-Киндī (поч. 873 г.) и неговият кръг от приближени преводачи. Към тях е насочена яростната и безпощадна атака на ас-Сīrāfī:

<sup>15</sup> Подобен е подходът на съвременния арабски език към чуждиците и неологизмите, производни от тях: например: *димūкрāтия* – демокрация.

Те използват думи като *ал-айния*, *ал-мāхия*, *ал-кайфия*, *ал-каммия*, *аз-зāтия*, *ал-джаухария*, *ал-хайūлия* и твърдят, че в тези думи има магия, но това са глупости, измислици, които не могат да заблудят рационално мислещите мюсюлмани, те могат да минат и без тези термини и да достигнат до истината на нещата с помощта на Аллах, с трезва преценка и позовавайки се на Сунната<sup>16</sup>.

Упрекът на граматика е насочен персонално към ал-Киндū, „философа на арабите“, който за разлика от повечето преводачи е бил етнически арабин, представител на арабската аристокрация. Голямата заслуга на ал-Киндū към арабския език, създаването на философска терминология, в очите на ас-Сūrāfū е посегателство срещу чистотата на езика. Той го упреква, че е приятел на Абū Бишр, иронизира го заради увлеченията му по идеите на гърците и заради философската му лексика:

Нещата, които той казва, могат да разсмеят дори майка, която е загубила децата си, да накарат врага да злорадства, а приятеля да потъне в скръб. Защото той наследи всичко това само от благословииите на гърците и от ползата от философията и логиката<sup>17</sup>.

Няколко века по-късно подобни аргументи срещу логиката и използването на силогизми в религиозните спорове ще бъдат повторени от ханбалитския теолог Ибн Таймия (поч. 1328 г.), за когото бедата за ислямските теолози започва в епохата на халифа ал-Ма'мūн (813–833), „когато за първи път биват преведени книгите на ромеите“<sup>18</sup>.

По този начин ас-Сūrāfū става говорител на онези, които възприемат себе си като адвокати на традиционните арабски науки и пазители на културната памет, съхранена във и чрез

---

<sup>16</sup> ат-Таухиди (1929), с. 82.

<sup>17</sup> Пак там, с. 86.

<sup>18</sup> Ибн Таймия (1993), с. 162.



езика. В лицето на Абӯ Бишр той атакува защитниците на гръцката философия, която за мюсюлманите винаги остава чужда (в този спор ас-Сӯрāфӯ я нарича „привнесената философия“ (*ал-фалсафа ад-дāхила*). Така в двора на везира ал-Фурāt се срещат не само двама изтъкнати учени, тук се противопоставят два светогледа – този, който се дефинира през отношението към арабския език като фундамент на мюсюлманската култура, срещу онзи, който черпи сили от гръцкото наследство и полага авторитетите от езическата древност редом до тези на Корана и на Сунната.

В този смисъл бихме могли да разглеждаме спора между двамата като представителен текст за един етап от дългия процес на легитимиране на античното наследство и признаването му като градивна част от средновековната мюсюлманска култура.

## Литература

- ат-Таухиди (1929) Абу Хаййāн ат-Таухӯдӯ, *Ал-Мужāбасām*, ред. Хасан ас-Сандусӯ, Кайро.
- ат-Таухиди ат-Таухӯдӯ, *Ал-Иммā'уа л-Му'āнаса*, В: [www.almeshkat.net/books](http://www.almeshkat.net/books).
- Вайс (1974) Weiss, B., “Medieval Muslim discussions of the origin of language”, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, 124.1: 33–41.
- Ван Бекъм (1997) W.J. van Bekkum, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic.*, Amsterdam: John Benjamin Publishing Company.
- Ван Есс (1993) Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert. Hidschra*, New York: Walter de Gruyter, 6 Volumen.
- Верстех (1977) Versteegh, K., *Greek elements in Arabic linguistic thinking*, Leiden: Brill.
- Верстех (2000) Versteegh, K., “Grammar and logic in the Arabic grammatical tradition”, in: Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh, *History of the Language Sciences, An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, New York: Walter de Gruyter, Vol. 1, 300–307.
- Ибн Надим Ибн Надӯм, *Ал-Фихрист*, Тунис, без дата.
- Ибн Таймия (1993) Ibn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, Translated: Wael Hallaq, Oxford: Clarendon Press.

- Картър (2003) M. Carter, “Sibawayhi”, In: *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup>, Leiden: Brill Academic Publishers, Web CD-Edition.
- Коран (1997) Превод на Свещения Коран, превод: Цв. Теофанов, София.
- Куук (1980) Cook, M., “The Origins of “Kalām”, In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, University of London, Vol. 43, Nr. 1, pp. 32–43.
- Марголиус (1905) D. S. Margoliouth, „The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa’īd al-Sirāfī on the Merits of Logic and Grammar“, In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (Jan., 1905), pp. 79–129.
- Шах (2011) Mustafa Shah, “Classical Islamic Discourse of the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy”, in: *Numen*, Vol. 58, Nr. 2/3, Cultural Memory and Islam, p. 314–343. Brill.