



ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (НЕ ПЕРЕВОД) И ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ*

Джеймс Гаррисон

Университет Болдуина–Уоллеса,
США

Идея интеркультурной философии зачастую подвергается критике посредством указания на факт несоизмеримости различных культурных традиций. В связи с этим возникает ряд вопросов, требующих предварительного разрешения: легитимна ли сравнительная философия? правомерна ли интеркультурная философия? возможна ли в принципе глобальная философия? не слишком ли велики культурные, терминологические и другие различия, чтобы можно было надеяться на их устранение? Для ответа на эти вопросы следует прежде всего указать на то, что перевод философских понятий никогда не бывает точным, а значит, он не может рассматриваться как адекватная стратегия философской коммуникации. Действительно, поскольку перевод стремится передать философское содержание, преодолевая лингвистические барьеры, то в результате часто кажется, будто достижимо смысловое совпадение терминов из разных словарей, более того, что вообще нет непереводаемых текстов. Между тем, интерпретация, как альтернатива переводу, которая фокусируется в первую очередь на пространстве «между», а не на проблеме культурной соизмеримости и концептуальных соответствий, вполне способна стать основой для развития плюралистического философского знания, напоминающего ризому. Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ф. Виммер и Р. Эймс, каждый по-своему, показывают, что критерием развития философии являются достигнутые результаты. Только интеркультурный диалог, предполагающий расширение конвергенции и в то же время уважительно сохраняющий реальные различия, может способствовать культивированию подлинно философского знания.

Ключевые слова: интерпретация, перевод, традиция, ризома, полилог.

The starting point of the article is the statement that there is the need for self-defense, not uncommon when presenting intercultural philosophy to a wider audience, as questions of cultural incommensurability inevitably arise. In this respect there may be asked some questions which should be taken into consideration: Is comparative philosophy legitimate? Is intercultural philosophy valid? Is any type of global philosophy possible? Are the cultural, terminological, and perspectival differences simply too great? In order to begin to deal with these issues, the suggestion here is made that focusing on translation as such is not the best approach, insofar as translation seeks to convey philosophical content across (or trans) boundaries in a manner that often seems to imply a one-to-one correspondence of terms and furthermore that there are distances between cultures too great to be traversed. Meanwhile, it is argued that interpretation which focuses primarily on the “inter” – the space in between – and not on cultural chasms or conceptual correspondences avoids these problems and provides a framework for pluralistic, multi-point growth like a rhizome. It can be recognized that the convergence of thinking pointed out in this paper implies some remaining distance, and that this distance is something perfectly normal. In response to this problematic, G. Deleuze, F. Guattari, F. Wimmer, and R. Ames variously and diversely show, what really matters in the growth of philosophy are results. Does fostering an intercultural conversation in a way that both attends to convergent growth and respectfully preserves the very real differences do anything to grow and generate genuine philosophical content? This is the measure, incommensurability aside.

Keywords: interpretation, translation, tradition, rhizome, polylogue.

© Гаррисон Дж., 2021

<https://doi.org/10.31119/phlog.2021.2.140>

* Перевод с немецкого языка К.В. Лощевского.

Когда интеркультурная философия предлагается вниманию широко круга публики, нередко требуется какое-то оправдание, поскольку неизбежно встают вопросы культурной несоизмеримости. Возможна ли интеркультурная философия? Как обстоит дело с компаративистской философией? Возможна ли какого-либо рода глобальная философия? Или же культурные, терминологические и перспективистские различия между традициями просто слишком велики? Не пропадает ли философия в переводе подобно тому, как пропадает поэзия, о чем некогда возвестил поэт Роберт Фрост? [3, с. 7]

Часто утверждают, что есть некая точка зрения, с которой явления рассматриваются либо *интра*культурно, т.е. внутри одного-единственного специфического пространства, либо *интер*культурно, т.е. в пространстве между двумя различными культурами. Но это – скорее некритически – предполагает наличие некоего порога, т.е. пространственной, временной или пространственно-временной границы, на которой заканчивается одна культура и начинается какая-то «другая», а тем самым, в свою очередь, наличие границы, на которой каждая культура конституирует для себя самой некую особенную сущность, а не только становится «субкультурным строительным мусором». Если философия детерминирована и определена не только культурно, но и специфическими греческими понятиями «*philos*» и «*sophia*», то еще более возрастает опасность, исходящая из вышеназванных необоснованных утверждений.

Здесь не следует утверждать, что абстракция определенных культур или традиций не может быть осмысленной. Совсем наоборот: выясняется, что абстракции делают возможным основополагающую дифференциацию и структуризацию мира, чтобы эти структурные компоненты могли быть постигнуты конечным человеческим рассудком. Поэтому особенно сомнительны попытки исходить из «чистой» или «подлинной» философии, чтобы затем счесть области «японской», «китайской», «индийской» и «африканской» философий ее вторичными проявлениями. Не говоря уже о переходе к разговору о множестве областей, которые, согласно этому критерию, по всей видимости, уже не заслуживают статуса квалифицированной категории, начиная с таких точек пересечения, как гендер, класс, или с институциональной геттоизации, столь же часто осуществляющейся в этих областях.

Стало быть, так называемые «другие» традиции мышления в философии должны продолжать свою работу под рубрикой «другая философия», т.е. пониматься как своего рода «другая» философия и вследствие этого навеки квалифицироваться как такая «другая», которая в себе и для себя может пониматься лишь пренебрежительно, в противопоставлении «настоящей» философии греческой чеканки. С этой точки зрения простое установление таких границ посредством вопросов о несоизмеримости приводит лишь к артикуляции признания того или иного места мышления и непониманию важности, недооценке или даже полной дискредитации тех философских традиций, которые размещаются на «неправильной» стороне исторической судьбы.

Что же делать в этой ситуации? Следует найти способ признания подлинных различий без обращения к сомнительной логике исключяющих

разрывов. Тогда все в целом предстанет в своей очевидной и почти безвыходной проблематичности. Ведь как можно говорить о диалоге между культурами, если эти культуры сами по себе не образуют конкретных сущностей с ясными и отчетливыми границами? И как могут существовать интеркультурные ситуации, если отсутствуют культуры как таковые? Как можно сохранить принципиальный дискурс о культурах и традициях и одновременно избежать того, чтобы дискурс о китайской философии, французской культуре или американской литературе не превратился в эссенциалистский и тем самым исключающий другие дискурсы, а затем в расистский и/или националистический? Как можно вообще уйти от сохранения основной идеи перевода в интеркультурном диалоге, если диалог отдельных культур становится сомнительным?

В статье демонстрируется, что ключевым критерием для оценки вышеназванной особенности диалога культур и традиций является вопрос о том, годятся ли близость и дистанция – связность и партикулярность – для описания того, что Жиль Делез и Феликс Гваттари называют «ризоматическим» разрастанием; кроме того, при этом следует принимать во внимание то обстоятельство, что традиции могут развиваться, не содержа какого-то одного элемента, который должен определять все остальные. Рассматриваемые в качестве их парадигмы, *полилогическая* модель Мартина Виммера и подход Роджера Эймса к само-сознательной интерпретации различным образом демонстрируют, что для развития философии решающими оказываются *качественные результаты*, согласно которым значимостью обладают в первую очередь диалоги *между людьми* и лишь во вторую очередь – диалоги между культурами, якобы отделенными друг от друга доступными количественному измерению расстояниями. Подступы к интеркультурной философии можно обнаружить у Жюль Делеза и Феликса Гваттари, в предложенном ими «ризоматическом методе». Как бы отвечая на прямо поставленные вопросы, Делез и Гваттари пишут: «Нет идеального говорящего-слушающего, так же как нет и однородного языкового сообщества. Язык... – это “по существу неоднородная реальность”. Нет материнского языка, но есть захват власти языком, доминирующим в политическом многообразии. Язык устанавливается вокруг прихода, епархии или столицы. Он создает клубни. Он изменяется благодаря подземным отросткам и потокам, вдоль речных долин или железнодорожных линий, он перемещается подобно масляным пятнам» [4, с. 14].

Эту провокативную метафору языка как разрастания картофельного клубня или имбирного корня – как некоего корневища, ризомы – Делез и Гваттари превращают в философский метод и кладут в основание своих собственных размышлений: «В языке мы всегда можем осуществлять внутренние структурные декомпозиции – и это не отличается фундаментальным образом от поиска корней. В древе всегда есть что-то генеалогическое, это не популистский метод. Напротив, метод по типу ризомы может анализировать языковую деятельность, только децентрируя ее в других измерениях и режимах» [4, с. 14].

В противовес этой парадигме древа Делез и Гваттари предлагают свой собственный подход, ориентированный на ризому, или клубень:

«Ризома непрестанно соединяет семиотические звенья, организации власти и обстоятельства, отсылающие к искусству, наукам или социальной борьбе. Семиотическое звено подобно клубню, спрессовывающему крайне разные акты – лингвистические, а также перцептивные, мимические и жестикуляционные, когнитивные: нет ни языка в себе, ни универсальности языковой деятельности, а есть состязание диалектов, жаргонов, сленгов и специализированных языков» [4, с. 14].

Таким образом, изначально обнаруживается лишь некая недифференцированная смесь культур и традиций во множественном числе; способность же сфокусироваться на той или иной абстрагированной традиции в единственном числе сугубо вторична. Поэтому невозможно найти никакого отдельного пути, никакого отдельного источника, из которого со временем могли бы развиваться специфическая сущность языка и начаться рост традиций. Строго говоря, не может возникнуть никакого перевода сквозь традиции, если не имеется языка и, соответственно, традиции самой по себе [6]. Однако такого рода размышления требуют непосредственной ревизии обоих понятий: традиции и перевода.

Здесь важно понимать, что, с одной стороны, граница между «inter-» и «intra-» обусловлена самой природой и реальна, а с другой, что между языком и семиотикой существует четкое различие, причем необходимо отметить, что межъязыковой перевод, в отличие от интерсемиотического, возможен. Эти взаимные соответствия, в свою очередь, предполагают, что существуют четкие единства и, соответственно, строго определяемые культуры и что – если отложить в сторону семиотические способы упорядочивания и удостоверения – на практике могут функционировать определенные основополагающие критерии.

Этимологически обоснованные коннотации любой интерпретации перевода и трансляции кажутся особенно сомнительными постольку, поскольку они в силу своего акцента на «пере-» или «транс-» предполагают представления о замкнутых и строго определенных культурных единствах. Таким образом, подобная интерпретация превращает слово «inter» и тем самым «бытие между» в центр тяжести философствования, что, как представляется, в большей мере соответствует сложности разнообразного культурного развития, чем преобладающая модель чистых, абстрагированных культур. Поэтому такие рассуждения требуют принципиальной переоценки традиции и перевода, в том числе и непосредственно в тех работах, которые, несмотря на различные точки зрения на перевод, благодаря инвольвированной семантике содержательно очень близки к этой парадигме интерпретации. В этом ракурсе интерпретация в философии содержательно особенно близка к переводу философии, прежде всего если речь идет о том, чтобы передавать философию не только вербально. При усвоении философии перевод может быть чем-то большим, чем просто способом передачи, и «притом не только передачи традиции».

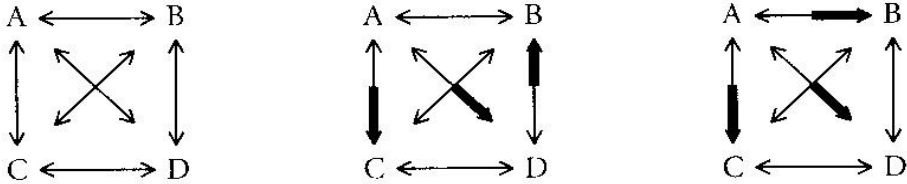
Таким образом, здесь ставятся два вопроса: как философия должна обходиться с традицией, которая первично понимается во множественном числе? и как должна философия передавать представления, понятия и идеи из далеких времен и чужих мест, если отвергаются конвенцио-

нальные представления о переводе как переходе через границы отдельных традиций? Как представляется, для прояснения первого вопроса особенно полезной является полилогическая концепция Виммера, а второго – концепция «словесного облака» для само-сознательной интерпретации Эймса. Тогда их комбинация должна показать, что в философии действительно первичным является *характер* диалога между людьми и лишь вторичным – между культурами. В развитии философии в качестве подлинной философии имеет значение в первую очередь характер диалога между людьми, а во вторую – характер встреч между культурами и культурными феноменами. Все они лишь позднее становятся доступными количественному выражению, а затем, оказавшись в достаточной близости или на далеком расстоянии, характеризуются как переводимые или непереводаемые.

С помощью разработанной им концепции полилога Виммер пытается отыскать ответы на важнейшие вопросы, поставленные ризоматическим подходом Делеза и Гваттари. При этом сам Виммер призывает к «новому, нецентристскому взгляду на историю мышления человечества» [9, с. 10]. Согласно Виммеру, «интеркультурная философия» должна пониматься как регулятивный идеал для соответствующего предприятия и восприниматься всерьез, поскольку надлежит исходить из того, что определенные философы, идеи, концепции, аргументативные линии в течение истории развивались таким образом, что вследствие этого интеркультурные встречи можно рассматривать как естественные и неизбежные [9, с. 10]. Поэтому направление философских ресурсов на определенные темы вполне вероятно, и даже если они не похожи друг на друга, то все же такие темы сходным образом оказываются релевантными друг для друга. В соответствии с этим Виммер призывает: «Ищи, где это возможно, транскультурные “пересечения” философских понятий, поскольку вероятно, что хорошо обоснованные тезисы разворачивались в более, чем только одной культурной традиции» [9, с. 10]. Исходя из предпосылки, что в общем и целом в течение истории философии должны были возникнуть многообразные, различные, культурно обусловленные позиции, мы можем истолковать призыв Виммера, если соотнести его с размещенными ниже диаграммами, в том смысле, что в течение истории возможная модель полилога различных позиций, ограниченная согласованностью интеракции их взаимного влияния, не подразумевает ограничения. Предпосылкой здесь является то обстоятельство, что эта интеракция может иметь место только в диалоге между двумя позициями А и В, т.е. эту модель невозможно свести к событию «А говорит с В» или даже «А вступает в диалог с В» (или «А связывается с В»). Скорее, целью является проведение всеобъемлющего исследования того, чем, вероятно, должно быть многообразие непересекающихся перспектив различных культурных традиций, которые, однако, как разнонаправленные элементы различной интенсивности, возможно, контактируют друг с другом, как это показано на представленных ниже рисунках [8, с. 72].

Согласно Виммеру, центральным для философии является вопрос о том, «какие ценности и какие образы человека, порожденные регионально обособленными культурами, оказываются продуктивными для

решения актуальных и прогнозируемых проблем человечества» [9, с. 9]. С интеркультурной точки зрения эта задача требует рефлексии о собственных возможностях философии и о процессе глобализации. Для этого следует всерьез отнестись к культурному и философскому плюрализму. Хотя вопрос о том, как это должно произойти, остается открытым.



Вариации модели «полилога» Виммера

Тем не менее, существует потребность в преодолении императивных и в конечном счете контрпродуктивных форм культурного взаимодействия, которые Виммер подразделяет на три группы. Первую группу составляют монологи, нередко сформулированные отдельными партиями, которые демонстрируют в том числе и культурную империалистическую заинтересованность в изменении или преодолении «варваризмов» непривычных философий. Вторую группу составляют транзитивные дискурсы, в которых традиции связаны друг с другом лишь с помощью некоей опосредующей инстанции. Например, когда мы исходим из представления, что Ницше и Конфуций в силу своих глубоко различных воззрений на общество, гармонию, почитание семьи и т.д. никогда не смогли бы вступить в диалог; разве что такую связь можно было бы представить при посредстве даосизма и буддизма на основании их связей как с мышлением Ницше, так и с конфуцианством. И, наконец, существует третья группа, в которой в качестве своего рода привилегии только определенным партиям разрешается – пусть экзотическим образом и одновременно в ситуации сомнительного взаимного признания – вести философские диалоги (однако в то же время они относят проблематичных, экзотических других к области варварского, в силу чего интерес данных диалогов к этим экзотам нередко выражается в форме вышеупомянутого одностороннего империализма) [8, с. 68–69].

Но это демонстрирует и тот факт, что с помощью одного лишь проекта преодоления зла культурного империализма та идея, что другие культуры некоторым образом остаются далекими и/или иными и тем самым не поддающимися интеграции, отнюдь не упраздняется полностью. Или, выражаясь точнее: преодоление культурного империализма не ведет автоматически к преодолению иерархической точки зрения на другие культуры. Оно не является для этого достаточным условием. Именно это можно вывести из дилеммы между логикой культурного реализма и культурного релятивизма, из семантической по своей форме дихотомии между «поспешным универсализмом» и «релятивистским партикуляризмом». Метафизически мотивированный взгляд на культуры, стремящийся постичь их посредством сопоставления стержневых областей и якобы формирую-

щих идентичности сущностей, находится лишь в кажущемся логическом противоречии с фиксацией дефинитивных различий между ними. Поскольку культурный реализм интерпретирует *действительность* сущности традиции как онтологическую автаркию, чтобы обосновать ее империалистические устремления, а культурный релятивизм одновременно понимает *виртуальность* мнимой сущности традиции как лишь кажущуюся феноменально обусловленную идентичность, и тот и другой, в сущности, говорят одно и то же, хотя и из двух противоположных перспектив. Ведь рассмотренные с универсалистской точки зрения культурные различия представляют собой инстанции общей сущности, демонстрирующие различные степени осуществления центральной сущности. Релятивистский взгляд отказывается от констатации культурных различий как таковых и рассматривает культуры как существующие индивидуально в себе и для себя, не отрицая их различия.

Срединный путь между этими крайними позициями должен был бы предполагать признание обусловленной определенными перспективами действительности различия и удаленности других культур и вести к пониманию того, что «для всякой традиции... любая другая является “экзотической”», и даже к признанию того, что в этом «заключена последовательная форма полилога и интеркультурной философии» [8, с. 70]. Констатация Виммера полезны, когда он замечает, что даже если в отношении «экзотики» необходим своего рода культурный реализм, то фиксация на культурах в интеркультурной философии, тем не менее, направляет нас по ложному пути.

Виммер справедливо указывает на тот факт, что «в диалог [вступают] не культуры... а люди, которые сформированы в рамках различных культур. Перед интеркультурной философией будет стоять задача качественного расширения этого диалога и опоры не только на признанные большинства и их репрезентантов» [8, с. 73]. С этой точки зрения долговременная абстракция, овеществление и конкретция культур, столь важные сегодня для вопросов несоизмеримости культур, в конечном счете должны были бы потерять свою значимость. Ведь если люди в подлинном смысле суть подлинные философы, которые общаются друг с другом как в монологах, диалогах или транзитивных беседах, как и в полилогах, то для вопроса несоизмеримости отнюдь важно не то, совмещаются друг с другом или нет культурные монолиты как абстрагированные формы мнимой или, соответственно, ложной конкретности, а то, *успешно ли разворачивается* диалог. А следовательно, дело не в том, что несоизмеримость и, соответственно, соизмеримость представляют собой компоненты некоего первоначального априорного наблюдения культур, убедительность которого возникает из квази-объективного вакуума, а, скорее, в том, что это должно выводиться, доказываться или опровергаться исходя из реальных результатов диалогов, ведущихся настоящими, культурно информированными людьми.

С этой точки зрения вопрос ставится отнюдь не о понимании той или иной культуры посредством перевода [*translation*], когда преодолеваются количественно измеряемые расстояния или границы. Вместо того, чтобы концентрироваться на переводе, интеркультурная философия должна

опираться на *интерпретацию*. Таким образом, полилог направлен на то, чтобы объяснить, каким образом традиции благодаря усилиям отдельных философов могут срастаться *друг с другом*, и на разработку именно «промежуточной области» между традициями, а стало быть, в первую очередь культурной множественности. Следовательно, речь идет о содействии тому, чтобы в этом полилоге философия развивалась, считаясь как с ростом конвергенции, так и с истинными различиями между традициями.

Работы ведущего современного философа и интерпретатора китайского канона Роджера Т. Эймса обращаются непосредственно к этим темам и дополняют попытки Виммера найти «третий путь наряду с центристским универсализмом (какой угодно традиции), сепаратизмом и релятивизмом этнофилософии» [8, с. 69]; т.е. Эймс также ищет выход из альтернативы между простым культурным релятивизмом и культурным реализмом. Оба автора исходят из необходимости принимать во внимание как динамичную, так и статичную природу культур в их множественности и указывают на грандиозную задачу посредничества между произведениями этих культур [8, с. 66]. При этом Эймс ссылается на принадлежащую Патнэму критико-сравнительную характеристику родства заблуждений «наивного реализма» и «релятивизма»: «Подобно релятивизму, но иным образом, реализм представляет собой невозможную попытку смотреть на мир из Ниоткуда. В этой ситуации возникает искушение сказать: «Так мы создаем мир», или: «Наш язык создает мир», или: «Наша культура создает мир»; но это просто другая форма одной и той же ошибки» [1, с. 21; 7, с. 28].

Таким образом, позиция объективности, будь то в рамках реализма или релятивизма, оказывается бессмысленно претенциозной попыткой рассматривать мир из ничто. Эта претензия представляет собой полную противоположность ризоматическому и истинно интеркультурному подходу. Как же выглядят эти возможности?

Вместо того, чтобы отвергать реализм и поддаваться искушению простого релятивизма, исключающего возможность разговора о культурах и философиях вообще, Эймс предлагает альтернативу срединного пути, который, с одной стороны, не избегает в интерпретации обобщения, а с другой, не предполагает сомнительной объективности.

Действительно, в интерпретации необходимо определенное сознание обеих крайностей, способствующее смягчению опасности действий с культурными абстракциями, этими настоящими квази-платоновскими сущностями, которые в ином случае никогда нельзя было бы полностью элиминировать. Сознание интерпретатора, как считается, предполагает, что абстракции и обобщения могут использоваться как вспомогательные протезы, способствующие пониманию действительности. Но при этом нельзя упускать из виду тот факт, что эти протезы не следует понимать как нечто, чему что-то должно соответствовать в реальности. Это напоминает о роли *логических констант* в «Трактате» Витгенштейна [10, т. 4.0312]. Однако здесь не следует видеть своего рода самоограничение, которое должно удерживать нас от различного рода обобщений: «Единственное, что является более опасным, чем стремление делать ответственные культурные обобщения, – это отказ их делать. Обобщения не

должны исключать оценку богатства и сложности постоянно развивающихся культурных традиций; на самом деле это обобщения, которые локализуют специфические культурные детали, информируют о них и воспроизводят схематические линии исторического развития в полноте его содержания» [1, с. 23].

В самом деле, Эймс решительно защищает понимание интерпретации как «посредничества», которое «возникает аналогичным образом, поскольку учреждает и агрегирует образец действительно продуктивных корреляций между тем, что мы знаем, и тем, что мы могли бы узнать», и там, где успех измеряется «эффективной аккумуляцией и оптимизацией этих осмысленных связей в наших собственных жизненных ситуациях» [1, с. 37]. Главная задача здесь состоит не в том, чтобы в некоем обобщенном смысле определить характер той или иной философской традиции, как в данном случае китайской философии, и не в том, чтобы дистанцироваться или отмежеваться от некоей обобщенной точки зрения из ниоткуда. Скорее, речь идет о том, чтобы приписать китайской философии способность обращаться к каждому лицу, к каждому месту, в котором находится это лицо, о каком бы физическом расположении или философской позиции ни шла речь. Если имеет смысл абстрагировать китайскую философию так, как она должна абстрагироваться, то это представляется легитимным только до тех пор, пока мы полностью осознаем абстрактные и конструктивные уровни этой сущности, которая позднее станет называться «китайской философией».

Эймс констатирует: «Сознание интерпретации должно не искажать китайскую философскую традицию и ее космологию, а, наоборот, подтверждать их основополагающие предпосылки. Как каждое поколение выбирает и развивает наследие ранних мыслителей, чтобы переформировать его в свою собственную картину, так каждое поколение реконфигурирует классические правила мировой философии в соответствии со своими собственными потребностями. Мы также неизбежно являемся людьми своего времени и места» [1, с. 22].

Сопутствующее признание неустранимости персональных обстоятельств, т.е. времени и места, при столкновении с чужими традициями отнюдь не ставит крест на философских усилиях; совсем наоборот, оно предоставляет им шанс. Иначе говоря: нужно же где-то начинать. Стало быть, философией можно заниматься только исходя из своего собственного существования, и это должно стать очевидным. Когда речь идет о философских усилиях, это подразумевает необходимость слышать диссонансы и резонансы в привычных культурных контекстах, чтобы при обращении к незнакомым идеям, понятиям и дискурсам уметь на них настраиваться.

В работе Эймса о китайской философии это означает использование диссонансов, в которых трансцендентальный теизм, каузальная космология преобразования хаоса в космос и решительная телеология западных традиций сталкиваются с традиционными китайскими картинами мира, а также экспликацию противоположностей в евро-американской сфере, чтобы приблизиться к китайскому мышлению; даже в качестве интроспекций, исходящих из контрдискурсов, это означает отказ от

предпосылки абсолютной объективности, предполагающей философствование из ничто.

Как же это фактически выглядит на практике? Это означает сопротивление «рациональному, каузальному мышлению», доминирующему в евро-американском регионе, и внимание к критическим голосам, которые подчеркивают «преимущества аналогового, или коррелятивного, мышления» [5, с. XVII]. В этом месте Эймс замечает: «Кьеркегор, Бергсон, Джеймс, Дьюи и Уайтхэд следуют прямым путем. Ницше, Хайдеггер, поздний Витгенштейн, Фуко, Деррида и Рорти выбирают косвенный путь. Серьезные различия между членами каждого из этих пестрых ассамбляжей не подрывают их общую миссию: все они ставят истину под вопрос и возвращаются к языку первой проблематики» [5, с. 106].

Кроме того, как констатирует Эймс, в восточной Азии господствует способ мышления, «предполагающий приоритет изменения и процесса по отношению к покою и долговечности, который не предусматривает какой-либо окончательной инстанции [agency], ответственной за всеобщий порядок вещей, и пытается объяснить положение вещей при помощи апелляции к коррелятивному образу действий, а не посредством определяющей инстанции или принципов» [5, с. XVIII].

Подход Эймса, согласно которому нужно начинать с имеющихся в наличии ресурсов, искать резонансы и избегать объективности, чтобы транслировать мудрость из какого-либо отдельного домена в другой во благо интерпретации и, соответственно, осознанного разбора незнакомых философских познаний, значим не только для задачи изображения традиций вообще, но и для текстуальных вопросов. Как следует преподнести англо- или немецкоязычной публике «Лунь Юй» 论语 Конфуция 孔子 или «Дао Дэ Цзин» 道德经?

На этом основании Эймс отказывается от буквальных дефиниций типа соответствия одно к одному. Вместо этого он пытается использовать резонансы с привычными источниками, практикуя «параномастический» подход, в котором используется «дефиниция посредством фонетических и семантических ассоциаций». Как правило, в «параномастических дефинициях» происходит следующее: «“вещь” превращается в “событие”, “имя” становится “герундием”, указывающим на первенство и категориальную природу процесса. Например, “путь (*dao* 道)” определяется как “ступать (*dao* 蹈)”, “образцовая персона (*jun* 君)” – как “собрание (*qun* 群)”, “достижение (*de* 德)” определяется как “получать (*de* 得)” и так далее» [2, с. 146]. Важные элементы терминологии не существуют, как вещи для себя самих, они внутренне ризоматичны и тем самым связаны с семейством ассоциаций. По этой причине Роджер Эймс и его партнеры-переводчики Генри Роузмонт-мл. и Дэвид Холл в своих влиятельных версиях истолкования произведений конфуцианских и даосских классиков отказываются переводить такие понятия, как *ren* 仁, *li* 禮, *yi* 儀 и *zhi* 智. Вместо этого они каждый интерпретируемый текст предваряют детальным лексиконом лингвистических ассоциаций, которые может вызвать определенное понятие. Такой прием позволяет образовать что-то вроде «словесного облака» вокруг того понятия, к которому может адресоваться читатель. Это позво-

ляет подчеркивать те места, которые в силу контекста, семантики и словесной игры связаны с определенным разделом, а не фокусироваться на одном-единственном соответствующем элементе.

Приведу пример, связанный с моими собственными философскими интересами: когда речь заходит об особенной идее ритуала *li* 禮, Эймс обращается к китайскому словарю Шовэнь, который «параномастически определяет *li* [禮] как *ly* 履: “идти каким-то путем”» [2, с. 146]. Поскольку Эймс рассматривает ритуальный обычай в смысле *li* 禮 как ориентированный прежде всего на процесс, событие и пройденный путь, он обращается к несколько недооцениваемым описаниям деяний Конфуция, чтобы «обратить внимание на самый незначительный жест, на крой его одежды, ритм его походки, его осанку и выражение лица, его интонацию и даже ритм его дыхания» [2, с. 146]. Вместе с *li*, включенным во множество ритуальных феноменов, от тонких до масштабных, необходимо позаимствовать вокабулы и концептуальную поддержку у дополнительного представления о *Yuu* 樂, или музыке. Так могут быть прояснены явным образом основанные на игре слов параномастические дефиниции, связанные с идеей музыки в конфуцианских текстах. Эймс разъясняет, чего имеет смысл ожидать от текстуальной работы. «“*Li* 禮” невозможно перевести на английский или немецкий, хотя на обоих языках о нем можно многое сказать» [2, с. 35]. К тому же, существует возможность совершенствования ассоциативных облаков посредством выявления семантических и концептуальных взаимосвязей в китайском контексте.

Резюмируя, можно сказать, что вместо того, чтобы заниматься тем, что невозможно определить с помощью нежелательных представлений о культурной чистоте, очищающих границах, чистых идиомах философии и стандартах чистоты перевода, следовало бы допустить честное сознание инвольвированной нечистоты. Парадоксы несоизмеримости, которые так или иначе могут препятствовать развитию интеркультурной философии, происходят из того представления, что имеется пункт X, в котором «эта» культура слишком далека от «той» культуры, или что имеется некая совокупность событий, дискурсов, историй и т.д., которая достаточно велика, чтобы какой-либо культуре можно было помешать объединиться в «подлинную» культуру. Подобным образом наивные переводческие подходы в философии предполагают, что «эта» и «та» традиции представляют собой строго изолированные и настолько отличающиеся друг от друга области, что идеи могут достигать границы между ними и обмениваться на эквивалентные понятия, которые значимы по ту сторону границы. Что касается исходного пункта традиции, то и «перевод» также не нужно начинать с ложной позиции объективности *ex nihilo*, а следует исходить из того места, в котором мы находимся, и двигаться вперед, полностью сознавая препятствия на пути интерпретации, т.е. принимая идею ризоматического разрастания, разделяя убеждение в необходимости философского диалога, а также в важности и релевантности моделирования подобной дискуссии в полилогах между философами, обсуждающими различные и самостоятельные множественные традиции.

При этом может возникнуть ложная и контрпродуктивная дискуссия, предполагающая действительное существование «того» или «этого»

различия культур, когда мы путаем абсолютные величины дистанции и массы с такими относительными понятиями, как удаленность и величие, близость и незначительность, и, обманывая самих себя, включаем исходя из абсолютных величин это представление о границах между культурами или традициями в «объективную» реальность. Вопросы культурной несоизмеримости, как представляется, соотносятся со способностью восприятия, однако в определенном отношении они смешиваются со способностью оценивать иное. Ни одно высказывание о величине дистанции, времени или массы не демонстрирует, что само по себе количество слишком велико или мало, ведь для этого требуется информация в более широком контексте.

Никакое сообщение об Африке, Китае, Индии или о каком-либо другом месте, никакое знание о физической или временной дистанции, рассматривающее с точки зрения сегодняшнего, главным образом англоязычного академического мира величины философской традиции этих мест, не может утверждать, что они слишком далеки, слишком незначительны или слишком многочисленны, чтобы быть irrelevantными для философской дискуссии. Обусловленные культурной несоразмерностью затруднения ведут к отказу от представления о том, что априорной контекстуализации можно придать какое-то значение. Ведь если не считать того, что может быть задним числом *ad hoc* сконструировано для мышления из соображений удобства, контекстуализация, которая при изображении культур *a priori* исходит из некой заранее данной нулевой точки или трансцендентальной работы с абсолютными внешними границами, ведущими к определенной точке развития *X*, может оказаться весьма полезной.

На этом основании можно признать, что конвергенция мышления, на которую указывается в данной работе, подразумевает некоторую еще остающуюся дистанцию и что эта дистанция есть нечто совершенно нормальное. Как различным образом демонстрируют Делез, Гваттари, Виммер и Эймс, в развитии философии важны в первую очередь результаты, а не неопределимые дистанции. Важный вопрос, встающий здесь, таков: в какой мере культивирование интеркультурного диалога, который, с одной стороны, принимает во внимание рост конвергенции, а с другой, уважительно сохраняет фактические различия, может содействовать генерированию подлинного философского содержания? Это должно быть критерием при преодолении несоизмеримости.

Литература

1. Ames R.T. Confucian Role Ethics: A Vocabulary. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
2. Ames R.T. Observing Ritual 'Propriety (*li* 禮)' as Focusing the 'Familiar' in the Affairs of the Day // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2002. Vol. I, № 2 P. 143–156.
3. Brooks C., Warren R.P. Conversations on the Craft of Poetry. Dritte Auflage. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.
4. Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

5. Hall D.L., Ames R.T. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1995.
6. Jakobson R. *On Linguistic Aspects of Translation // On Translation / Ed. by R.A. Brower*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. P. 232–239.
7. Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
8. Wimmer F.M. *Interkulturelle Philosophie*. Vienna: WUV, 2004.
9. Wimmer F.M. *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie // Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 1998. Vol. 1. S. 5–12.
10. Wittgenstein L. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Berlin: Suhrkamp, 2003.

Garrison, James. *Interpretation (not translation) and philosophical traditions. Methodological observations*

References

1. Ames, R.T. (2011), *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
2. Ames, R.T. (2002), Observing Ritual 'Propriety (*li* 禮)' as Focusing the 'Familiar' in the Affairs of the Day, in: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. I, no. 2 (June), pp. 143–156.
3. Brooks, C., & Warren, R.P. (1961), *Conversations on the Craft of Poetry*, Holt, Rinehart & Winston, Dritte Auflage, New York.
4. Deleuze, G., & Guattari, F. (1980), *Mille Plateaux [A Thousand Plateaus]*, Les Éditions de Minuit, Paris.
5. Hall, D.L., & Ames, R.T. (1995), *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany.
6. Jakobson, R. (1959), *On Linguistic Aspects of Translation*, in: Brower, R.A. (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge, MA, pp. 232–239.
7. Putnam, H. (1990), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
8. Wimmer, F.M. (2004), *Interkulturelle Philosophie [Intercultural Philosophy]*, WUV, Vienna.
9. Wimmer, F.M. (1998), *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie [Theses, Conditions and Tasks of Interculturally Oriented Philosophy]*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren [Polylog. Journal for Intercultural Philosophy]*, vol. 1, pp. 5–12.
10. Wittgenstein, L. (2003), *Logisch-philosophische Abhandlung [Logical-Philosophical Treatise]*, Suhrkamp, Berlin.