
ВОЗМОЖНА ЛИ МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ? О ВАЖНОСТИ АДЕКВАТНОГО ПЕРЕВОДА В МИРЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Мюнникс Г.*

Статья посвящена проблеме межкультурного взаимодействия и взаимопонимания в условиях все более усиливающихся международных связей и контактов современной глобализации. Автор анализирует проблему, обращаясь к фундаментальным и наиболее авторитетным источникам по данной теме. При этом особое внимание уделяется тонкостям перевода, когда сохранение основных смыслов исходного текста становится делом принципиальной важности. В итоге делается вывод, что знание другого языка, кроме родного, может служить хорошей профилактикой невежества, поскольку это уже само по себе имеет воспитательную и образовательную ценность, а также создает условия для мирного сосуществования народов в глобальном мире.

Ключевые слова: язык, культура, глобальные отношения, межкультурное взаимодействие, философия, глокализация, особенности перевода.

The article is devoted to the problem of intercultural interaction and mutual understanding in the conditions of ever-increasing international relations and contacts of modern globalization. The author analyzes the problem, appealing to the fundamental and most authoritative sources on this subject. At the same time, special attention is paid to the intricacies of translation, when the preservation of the basic meanings of the original text becomes a matter of fundamental importance. As a result, it is concluded that knowledge of a language other than the native one can serve as a good prevention of ignorance, since this in itself has an educational value, and also creates conditions for the peaceful coexistence of peoples in a global world.

Keywords: language, culture, global relations, intercultural interaction, philosophy, glocalization, translation features.

Иностранные языки

Антон Вильгельм Амо (также известен как Энтони Уильям Амо) приехал в Германию в качестве так называемого «каммермора» (нем. *kammerruhr* – придворный слуга с черным цветом кожи, который был практически при всех европейских дворах в XVIII в.) из Западной Африки: в раннем возрасте его продали в рабство, а позднее выкупили. Он служил камергером при немецком дворе, но ему посчастливилось получить покровительство герцога. Он свободно владел немецким и латынью, значительно преуспел не только в изучении философии,

* Мюнникс Габриель – доктор философии, профессор Университета Инсбрука (Австрия), президент Международной ассоциации профессоров философии. E-mail: gabriele@muennix.de.

но и в академической сфере. Амо стал первым философом африканского происхождения в Германии и даже публиковался на латыни. Кроме того, он выучил еще три индоевропейских языка и иврит. Через множество философских трудов он изучал новые языки, в дальнейшем помогавшие ему формулировать собственные мысли, которые он излагал в своих работах, например, в одной из своих диссертаций «О праве мавров в Европе» (*De iure Maurorum in Europa*), которая, к сожалению, была утрачена. При этом мысли, опубликованные в работах, относящихся к его ранней просветительской деятельности, он не смог бы сформулировать на своем родном языке.

Таким образом, мы подходим к тому, что более 2000 языков коренных народов Африки, составляющие основу весьма разнообразной культурной идентичности, до сих пор настолько маргинализированы в академической сфере, «что они едва ли рассматриваются в межинтеллектуальных дискурсах» [Mabe 2017: 103]. Помимо этого, речь идет не только о продолжающейся политической маргинализации во времена постколониализма, но и о продолжающейся языковой дискриминации, связанной с ограничениями и препятствиями, чинимыми угнетаемому языку и его носителям [Chumakov 2016: 73].

Речь также идет о самых базовых лингвистических сложностях. Дж. Мэйб дает понять, что «перевод абстрактных терминов на африканские языки <...> представляет собой серьезную проблему для африканских философов» [Mabe 2017: 114], и сам приводит пример, как это могло быть реализовано, например, на его родном языке бассаик, одном из более 500 языков языковой группы банту. Вот некоторые его примеры: *диалектика* = «ngi rodba»: то, что не противоречит самому себе; *метод* = «Li ndpdl»: то, каким путем следует человек; *логика* = «Li ndgd1»: основополагающий принцип понимания; *идея* = «tééhene»: что-то нерелятивное, что человек видит только тогда, когда думает; *бытие, суть* = «Yé, bà»: то, что видно или то, что соответствует нашей идее в объективной реальности; *онтология* = «Bà Pdd1»: доказательство существования чего-либо; *цивилизация* = «Nok nin»: понимание или наслаждение жизнью.

Эти примеры демонстрируют, что ликвидация лингвистических сложностей – только первый шаг на пути к тому, чтобы африканские мыслители могли выражать себя емко и научно на своих родных языках; не только быть услышанными в международной научной среде, но и быть понятыми на их родном языке, чтобы способствовать развитию конструктивного диалога.

Кроме того, речь идет не просто о терминах и понятиях, как у Мэйба, которые ведут к возникновению интересных межкультурных различий, выходящих за рамки простого заимствования слов. Например, японо-китайский термин «Qi»/«Chi» позволяет объединить различные явления в один термин: «некоторые вещи могут быть выражены более просто и в то же время более дифференцированным образом» [Elberfeld 2012: 379, 303–312, 382]. И понятие «культура» в нашей языковой среде выражается по-разному в разных языках, например, как слово «ветер» в японском языке [Ohashi 1983: 79–93].

Конечно, речь идет об основных различиях языковых структур, которые мы бы хотели проиллюстрировать на примере двух других африканских языков, потому что все вышеописанные трудности, связанные с выражением общих понятий, не просто любопытны, а свидетельствуют о невозможности одного языка

выразить что-то помимо основных характеристик называемого объекта или явления, заимствованных из другого языка. (Ранее предполагалось, что такой способ выражения непосредственно связан с отстающим развитием африканских племен, и эта же характеристика присуща грамматике их языков.) Например, в своей работе А. Кагаме обращает внимание на то, что в этих языках происходящее не может быть выражено исключительно грамматическими категориями в отрыве от своего места и других определений [Kagame 1970]. А в эве, одном из девяти языков, официально используемых на родине Антона Вильгельма Амо в Гане, даже не существует глагола «быть». Здесь «понятие бытия, или то, что мы назвали бы этим именем, разделено на несколько глаголов» [Benveniste 1977: 87].

Но Э. Бенвенист, чьи лингвистические исследования отнюдь не устарели, комментирует: «Подобное выражение фактов на языке эве содержит нечто отчасти искусственное. Описание было предпринято с точки зрения нашего языка, а не, как это должно быть, в рамках самого исследуемого языка. Ничто в морфологии или синтаксисе языка эве не связывает эти пять глаголов. Только в отношении наших собственных языковых традиций мы обнаруживаем нечто общее для всех них. Преимущество этого “эгоцентрического” сравнения заключается именно в том, что оно дает нам информацию о нас самих; в этом разнообразии употребления слова “быть” в греческом языке возникает ситуация, характерная для всех индоевропейских языков <...> Мы не можем сказать, какое место занимает “бытие” в метафизике языка эве, но этот термин должен быть сформулирован там совершенно иначе» [*Ibid.*: 89].

Однако в нашей культуре английского языка (индоевропейской языковой семьи) связка глагола «быть», выступающая в качестве связующего звена между субъектом и объектом, имеет по меньшей мере три значения: принадлежность, включение и существование. Но как это происходит в языках, которые вообще не имеют подобного глагола-связки, таких как иврит, русский или арабский [Turki 2017: 69; Derrida 1988: 195–227]?

В противоположность этому Л. Вайсгербер в своей знаменитой работе «Человек в винительном падеже» [Weisgerber 1958] пришел к выводу, что индоевропейские языки имеют иной «подход» к миру, за которым мы можем заподозрить скрытую метафизику.

В этой связи интересно рассмотреть другие лингвистические формы, в которых метафизическое мышление отражается в других языковых семьях. Не отталкиваясь от евроцентрической проекции, возможно, мы найдем что-то похожее и в других культурах. Ибо если мы всегда будем мерить чужое мерилom нашего собственного, то специфика чужих способов мышления неизбежно останется скрытой от нас.

Г. Лейбниц был заинтересован в знакомстве с другими подходами для того, чтобы дополнять и корректировать свой собственный [см.: Münnix 2020: 133]. Разные языки всегда предполагают разное восприятие мира, и разные способы мышления, например мышление о природе, могут обогатить наше собственное. Таким образом, программы онлайн-перевода, которые предлагают нам готовые тексты на нашем языке, не способствуют лучшему пониманию оригинального языка, с которого был осуществлен перевод.

Существует ли универсальная грамматика?

Именно здесь возникает наиболее известный на сегодняшний день антитезис к принципу лингвистической относительности: концепция Ноама Хомского об универсальной грамматике, которая должна лежать в основе всех языков. Данная универсальная грамматика является своего рода логической основой для каждого языка. Для Хомского за всеми языками стоит один и тот же независимый от языка структурированный разум с универсальными правилами. Тогда, конечно, любой перевод, который возвращается к независимому от языка мышлению, не является проблематичным. У Хомского мы находим продолжение идеи Лейбница о логическом универсальном языке, которая, конечно, восходит к декартовской идее врожденного вида генетической предрасположенности, которую Хомский представляет себе как общую языковую компетенцию. Она дана нам априори, аналогично врожденным идеям Декарта, и повлияла на «коммуникативное априори» у Ю. Хабермаса. Хомский обращается к «картезианской лингвистике», которую он выделяет уже во Франции в XVII–XVIII вв. [Chomsky 1971: 71; Karageorgieva 2017: 121]. В отличие от частных грамматик различных языков и языковых условностей, мы говорим здесь об общей грамматике, которая определяет природу мышления, и поэтому она универсальна.

Являются ли релятивистские теории более подходящими?

Универсалисты спорят с релятивистами о связи между мышлением и языком и о взаимовлиянии, которое возникает в результате. Для универсалистов общие и универсально значимые мыслительные структуры доступны априори. Они лежат в основе всех языков, позволяя нам понять тот или иной текст и делая возможным соответствующие переводы. И здесь от Хомского можно провести линию назад к Г. Лейбницу, Р. Декарту, Раймунду Луллию. Мы можем даже провести эту линию к платоновским концепциям идеального существования как источника всей множественности.

С другой стороны, для релятивистов независимое от языка мышление вообще невозможно, оно всегда возникает вместе с языковыми структурами наших родных языков. И даже если позже мы изучаем другие языки, первые впечатления родного языка сохраняются. Сторонники разнообразия и своеобразия языков ссылаются, с одной стороны, на Ф. Ницше [Diagne 2017: 212], а с другой – на тезис Б. Уорфа о лингвистической относительности. Здесь можно провести линию от его учителя Эдварда Сапира, эмигрировавшего из Германии в Америку, к философии языка И. Гердера и В. фон Гумбольдта. И, наконец, постмодернистская оценка множественности и разнообразия, на которую, в частности, повлияли Ф. Ницше и американский прагматизм [см.: Müppich 2020: 24], может быть прослежена до досократиков, которые высоко оценены Ницше. В качестве примера можно взять Протагора.

С другими языками мы неявно узнаем другие способы мышления. А из философии перевода следует, что адекватные переводы между языками обычно существуют только внутри языковых семей со сходными структурами, например, внутри индоевропейской языковой семьи, которую Б. Уорф называет «стандартными средневропейскими» языками. Но даже внутри этих языковых семейств мы находим выражения, которые, как показывает У. Эко [Eco 2014: 111], не могут

быть переведены. Например, следует отметить, что онтологическое различие М. Хайдеггера между бытием «Sein» и сущим «Seiendes» вряд ли может быть понято по-английски; там есть только одно выражение – «бытие». И понятие «гражданство», «citoyenneté», не переводится должным образом на немецкий язык.

Таким образом, искусство перевода заключается в поиске эквивалентных выражений одного и того же значения на разных языках [Ricoeur 2016], а там, где текстуальная точность невозможна, приходится окуна́ться в поиск творческих решений в виде замены, чтобы носители целевого языка могли адекватно понять то, что подразумевалось в исходном тексте. Однако при этом первоначальный смысл может быть искажен, как это можно показать на примерах переводов Библии и Корана [Czajka-Cupico 2017]. Таким образом, переводчики всегда находятся словно на натянутом канате не только между соответствующими языками, но и между текстуальной и адресной ориентацией на языке перевода. Благодаря своим языковым навыкам они представляют собой парадигму межкультурного взаимопонимания: они являются посредниками в общении представителей разных народов и выполняют связующую функцию между различными культурами.

Лингвистические исследования сегодня, кажется, согласуются с последней линией описанной традиции, но ввиду трудностей и опасений релятивизма, который всегда приносит неопределенность, потребность в некоторых лингвистических универсалиях в нашем сознании как своего рода универсальном программном обеспечении кажется огромной. Нам бы очень хотелось верить, что мы всегда можем перевести и понять все, не отказываясь от того, что нам знакомо. Есть ли выход из этой дилеммы? Существует ли позиция, с которой, возможно, обе стороны могут жить?

Перспективы

Есть ли у языков общая субстанциональная сущность, например, общая логическая или грамматическая структура, к которой нужно обратиться, чтобы иметь возможность переводить выражения, сохраняя их первоначальное значение? Или это просто условности, которые заставляют нас видеть мир по-другому? Можно, конечно, предположить, что человек ближе к природе в бессубъектных языках [см.: Такауата 2017: 89]. А каково оправдание использования одних и тех же общих понятий?

Вопрос относится к средневековому спору об универсалиях, в котором развились позиции идеализма (Платон), реализма (Аристотель) и номинализма (Оккам): что есть реально сущее? Обладает ли общее признаками реального бытия или нет? Этот спор продолжается и по сей день и трактуется в англоязычном мире как конфликт между эссенциализмом (субстанциализмом) и конвенционализмом. Но, на мой взгляд, Л. Витгенштейн нашел решение этому разногласию [см.: Vambrough 1961], которое основано не на категории субстанции (вопрос поставлен неверно), а на категории отношения. Языки не имеют общей сущности, которая связывает их всех друг с другом (почему мы называем их языками), но скорее мы можем наблюдать «семейное сходство» (понятие, которое Л. Витгенштейн перенял у Д. Юма). Они образуют когерентную сеть, в которой области общих или сходных явлений могут перекрываться, тогда как в других аспектах они могут казаться очень странными. Кроме того, после обращения Витгенштейна к тео-

рии нормального языка вы должны видеть языки не только морфологически независимыми от соответствующего им мира, где они располагаются, и конкретных речевых контекстов. «Тезис идентичности» Витгенштейна (значение – использование, семантика и прагматика отождествляются) относится не только к целым предложениям в определенном контексте, но и в более общем плане к речевым актам: «да» перед судьей или регистратором будет иметь другое значение, как в случае с термином «группа» в дискуссии среди математиков или социологов. Причем, говоря о более сложном примере, один и тот же термин «картина» может употребляться не только в смысле носителя картины (носителя информации), эталона картины (того, что изображено) или представления и тем самым обозначать различные аспекты. («На картине есть трещина», «на картине изображен мой отец», «предмет картины особенно хорошо выполнен»). Кроме того, термин может иметь различные значения, переплетенные с различными культурно-религиозными концептуальными традициями, такими как реальное присутствие изображаемого (которое должно быть исключено при любых обстоятельствах, вплоть до радикальных запретов изображения). С другой стороны, изображения как указательные знаки или следы могут только намекать на то, что изображено, оставляя возможность для интерпретации даже запретных тем, что имеет место в отдельных культурах [Münich 2019: Teil II].

Здесь вступает в игру не только идея концептуальной истории, но и контекстная чувствительность, связанная с соответствующими «формами жизни» и «языковыми играми», которые порождают смысл. Таким образом, релятивизм Л. Витгенштейна (его последователи даже обсуждают, можно ли вообще назвать эту контекстуальность релятивизмом) отличается от релятивизма Б. Уорфа и был назван «релятивизмом языковой игры». Вопреки положению Уорфа, не грамматика наших родных языков заставляет нас думать именно так, а не иначе. Мы можем и должны следовать определенным правилам, чтобы быть понятыми другими. Но мы можем выйти за пределы этих правил творческим путем. В своем исследовании азиатской философии М. Хайдеггер ясно видел, что наши индоевропейские языки, которые часто склонны к номинальным конструкциям, требуют своего рода мышления против самого языка и деконструкции наших собственных терминологий, чтобы получить больше пространства для процессуальных аспектов. Таким образом, Хайдеггер нашел новые языковые творения для выражения процессуальности бытия и создал глаголы из существительных: the essence – «essences», the wood – «woods», a tear – «tears», a river – «rivers» и т. д.

Для Л. Витгенштейна языки подобны железнодорожным путям, которые привели нас сюда из прошлого и к которым мы были привязаны. Но мы можем и должны продолжать строить их в будущем сами. И для этой цели мы можем использовать структуры и понятия, которые находим в других языках, потому что переходы к пониманию других языковых миров возможны с помощью перекрытий в общих чертах: они не являются полностью чужими.

Нам стоит снова поднять вопрос: определяет ли мышление язык или соответствующий язык определяет наш образ мышления? Концепция Витгенштейна делает возможной диалектическую позицию, в которой наше мышление естественно формируется конвенциями традиционных языковых структур, но тем не менее способно порождать другие формы языка перед лицом других возможностей, ко-

торые, в свою очередь, могут по-новому влиять на наше мышление, чтобы направить его в будущее.

Однако, как показал витгенштейновский «частный языковой аргумент», язык не существует независимо от языка мышления: если мы хотим обозначить внутренние состояния (такие как состояния боли) не только для других, но и для себя, и даже если мы хотим воспринимать их в их специфической природе, нам нужны концептуальные дифференциации, данные в наших языках, так что с этой точки зрения даже различие между внутренним и внешним становится устаревшим или бессмысленным [Тег 1990].

Различные языки предлагают и представляют разные точки зрения на мир, которые могут порождать различные взгляды, которые мы, тем не менее, можем разделять (как это смог сделать Антон Вильгельм Амо). Р. Бэмброу приводит пример жителей островов Южного моря, которые классифицируют деревья не по нашим морфологическим критериям, а по функциональным признакам, которые позволяют им видеть «деревья для строительства домов, лодок, дорожек» и т. д., и «там, где мы увидим смешанную плантацию, они этого не сделают» [Wittgenstein 1968].

Но эти различные точки зрения не приводят к тотальному релятивизму, который сделал бы невозможным любое понимание. В своей концепции мультиперсональности я показала, что различные взгляды могут обогатить нас, расширить и дополнить наше мышление [Münniks 2020: 180].

Именно в этом смысле выразился В. Беньямин, принимая во внимание следующее: даже если мы испытываем неудовлетворенность при переводе иностранных языков, «поскольку никогда невозможно воспроизвести все значения исходного языка в языке перевода», мы должны оставить себе ощущение, что все языки могут в конце концов сойтись, поскольку «в каждом из них в целом может подразумеваться одно и то же, что, однако, не может быть достигнуто одним из них, но только совокупностью их взаимодополняющих намерений» [Benjamin 1973: 187]. Тем не менее мы все еще далеки от такого синопсиса, мы все еще слишком мало знаем о культурных корнях языков мира, хотя сравнительные лингвистические исследования достигли большого прогресса.

И здесь уместна фраза Р. Робертсона о «глокализации»: для адекватного решения глобальных проблем представляется необходимым иметь дело с процессами глобализации, используя «*alingua franca*» (лингва франка), то есть такие языки, как английский и, в значительной степени, испанский. Но одних этих языков совершенно недостаточно для лучшего понимания перспектив иного мира, из которых мы могли бы узнать другие взгляды, если бы эти особенности не были слишком быстро нивелированы. Поэтому процессы локализации в конкретных языковых мирах всегда необходимы для того, чтобы описывать и реально понимать чужие культуры и соответствующие им языковые миры не только извне, проецируя на чужое, но и на свои собственные схемы интерпретации. Только путем реального изменения перспективы мы можем научиться лучше понимать специфику нашего собственного подхода; и таким образом мы можем понять, что наш собственный культурно укоренившийся языковой фон – и связанные с ним мировоззрения – может иметь слепые пятна: мы не видим того, чего не видим. И только благодаря такому опыту можно было бы осмысленно рассматривать бо-

лее глобальные перспективы на более высоком уровне, не нивелируя естественное многообразие культур и языков.

Связь между культурами

В начале лета 2016 г. федеральное правительство Германии представило официальный документ, в котором говорилось о «вызове», который Россия бросила Украине. Русская пресса перевела это словом «угроза» и с негодованием сообщила о своем несогласии с позицией Германии. Учитывая недавнюю историю, это не только вызвало острую реакцию среди российских политиков, но и подтолкнуло их к словесной агрессии, что привело к значительному ухудшению отношений и дипломатическим трудностям. Преднамеренные или непреднамеренные ошибки перевода могут исказить смысл и затруднить межкультурную коммуникацию. Но трудности выходят далеко за рамки ошибок перевода. Например, бывшая госсекретарь США Мадлен Олбрайт однажды сообщила о разговоре с покойным Ким Чен Ир, в ходе которого она пришла к заключению, что они договорились о моратории на ракетные испытания, тогда как позже выяснилось, что Северная Корея уже проводит программу по производству высокообогащенного урана. В итоге она сказала: «Мы знаем, что они врут». Примечательно, что высокопоставленный дипломат, не зная нюансов, похоже, полагался только на перевод произносимого слова. Однако следует знать, что в корейском языке – как и в японском – произносимое слово воспринимается в перспективе длительностью пауз, что, особенно на конференциях, позволяет сторонам сохранять лицо и является выражением вежливости [Maletzke 1996: 189–192]. Помимо произносимого слова существует невербальный подтекст, который представители экспрессивной культуры часто даже не замечают, потому что они заиклены на произносимом слове.

Но что мы можем понимать под понятием «экспрессивная культура»?

Я остановлюсь на книге о межкультурной коммуникации Фридеманна Шульца фон Туна и Дагмар Кумбир, где в статье «Почему Карл и Кэйдзо нервнируют друг друга» авторы различают две разные концепции действия общения между немцами и японцами. С одной стороны, мы находим (контекстно зависимую) ситуативную ориентацию на стороне японского собеседника, а с немецкой стороны – экспрессивную ориентацию, которая не учитывает ситуативное окружение. Соответствующие типы общения характеризуются «общинным Я» с японской стороны и «индивидуальным Я» с немецкой. Это различие еще более углубляется в «ориентацию на отношения» и «ориентацию на факты», а также в различие между имплицитной и эксплицитной коммуникацией, чтобы пробудить чувствительность к взаимным обвинениям в случае неудачной коммуникации. Японское высказывание «вы много играете на пианино!» ни в коем случае не может быть понято другой стороной как вежливая и неявно упакованная критика чрезмерного шумового загрязнения, а скорее как благодарственное высказывание в смысле «продолжайте в том же духе!» [Rez et al. 2009].

В культуре вежливости, ориентированной на отношения и имплицитное общение, «голая правда» часто может быть подчиненной, даже грубой, что совершенно отличается от экспрессивных и эксплицитных стилей общения. (Здесь мы действительно воздерживаемся от извращения внутрикультурной коммуникации

ложными утверждениями, сосредоточиваемся на непреднамеренном и бессознательном.) Вся книга посвящена проблемам понимания, возникающим из-за различий глубинных культурных традиций, но, что довольно странно, здесь не делается акцент на особенностях языковых структур и проблемах перевода. А ведь именно здесь артикулируются специфические культурно-исторические особенности! Об этом говорит Н. Плотников, когда обращает наше внимание на важность различных концептов в разных языковых традициях: помимо принципиально различных грамматических структур, с помощью которых мы постигаем реальность, могут существовать концептуальные категории, которые развивались по-разному и могли нести разные значения. Он иллюстрирует это понятием личности в немецкой и русской традициях: передача идей не допускает передачи один к одному, так как русское понятие личности имеет иную концептуальную историю и показывает только один из трех компонентов, связанных с западным понятием личности в западной истории философии [Plotnikov 2017: 241–249]. Переводчики, не имеющие представления о различных словесных полях и концептуальных традициях (с различными коннотациями), могут вызвать непонимание и раздражение даже за пределами перевода философских текстов, который лучше всего делают только философы, знающие об этих различиях (как вы переведете И. Канта или даже Аристотеля на китайский язык, ориентированный на процесс, где нет понятия «субстанция»?).

Как мы можем понимать не только высказывания или тексты, но и других людей из других культур? Несомненно, знание различных миров и их языковых форм жизни важно для понимания произносимого слова. Мы, конечно, должны использовать внутренние самоописания и интерпретации тех, кто живет в культуре, в качестве основы, ибо наблюдения извне недостаточно [Rehbein 2017: 337–352]. С внешней точки зрения мы можем найти другие вещи, которые являются более релевантными, чем те, которые считаются существенными внутри. Иностранные интерпретации могут содержать слепые пятна и упускать суть, но вы также можете быть слепы к специфике своего собственного языка. Поэтому, на мой взгляд, обе точки зрения должны быть объединены. Но за пределами области рациональности и необходимых языковых исследований непере译имое останется, и именно поэтому следует сохранять эмпатию и чувствительность к другим формам жизни и языковым привычкам [Cassin 2014].

Но вернемся теперь к африканскому философу: в деколонизированном мире, согласно Баширу Дианю, ранее колонизированные могут быть в состоянии и должны оторваться от ментальных моделей и нормативных правил мышления колониальных языков, чтобы найти свою собственную идиому для выражения себя. Но у Дианя в этом контексте есть еще одно примечательное высказывание: «Давайте представим себе педагогическую утопию. Мы знаем, что на фронтоне Академии Платона было написано: «Да не войдет сюда никто, не знающий геометрии». Новая академия глобального мира XXI в. может также провозгласить: «Пусть никто, не владеющий другим языком, как своим собственным, не войдет сюда». Утопия? Неужели? Таково положение африканских философов» [Diagne 2017: 218].

Нам следует переосмыслить свой жизненный путь и язык, который мы используем, чтобы уметь в конечном счете адекватно выражать и себя, и свои мыс-

ли. Это тем более важно для нас сегодня, во времена глобализации, когда существует острая необходимость думать за пределами былых ограничений, которые мы не осознавали. Знание радикально отличающегося языка действительно было бы хорошей профилактикой невежества, потому что несет в себе и воспитательную, и образовательную ценность. Мы знали бы, что логика и структура нашего собственного языка не универсальны и что мы никоим образом не можем просто проецировать очевидные для нас факты на иностранный язык, где наши собственные интерпретационные особенности не могут быть приняты как само собой разумеющееся. И это предотвратило бы любой языковой империализм (умышленную языковую дискриминацию, направленную на предоставление власти доминирующему языку и его носителям) и обеспечило бы большее взаимопонимание между культурами, что способствовало бы более мирному сосуществованию народов в глобальном мире.

*Перевод студентов факультета глобальных процессов
МГУ имени М. В. Ломоносова И. Ивлиева, П. Юрченко*

Литература/References

- Bambrough R. Universals and Family Resemblances // Proceedings of the Aristotelian Society XII. 1960–1961. Vol 61. S. 207–222.
- Benjamin W. Die Aufgabe des Übersetzers // Das Problem des Übersetzens / Hrsg. von H.-J. Störig. Darmstadt, 1973.
- Benveniste E. Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Frankfurt am Main, 1977.
- Cassin B. Philosophes en langues. Les intraduisibles en traduction. Paris, 2014.
- Chomsky N. Cartesianische Linguistik. Tübingen, 1971.
- Chumakov A. Concerning Human Understanding: Problems of Language in A Global World // Europa Forum Philosophie 65 (Tra-Duire Über-Setzen Trans-Late) / Hrsg. von G. Münnix, B. Rolf. Nordhausen, 2016. S. 68–77.
- Czajka-Cunico A. Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 276–295.
- Derrida J. Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik / J. Derrida // Randgänge der Philosophie. Wien; Graz, 1988. S. 195–227.
- Diagne B. S. Grammatical Philosophy Versus Philosophical Grammar. Leibniz and Nietzsche on Grammar // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 205–219.
- Eco U. Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. 3 Auflage. München, 2014.
- Elberfeld R. Sprache und Sprachen. Freiburg, 2012.
- Kagamé A. La philosophie bantu-Rwandaise de l'Être. Paris, 1970.
- Karageorgieva A. Universal Grammar in Chomsky and the Problem of Translation // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 119–132.

Mabe J. E. Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantu-Sprache // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 103–118.

Maletzke G. Interkulturelle Kommunikation. Opladen, 1996.

Münnix G. Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildhermeneutik in interkultureller Perspektive. Freiburg, 2019.

Münnix G. Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm. 3. Auflage. Münster, 2020.

Ohashi R. Der Wind als Kulturbegriff in Japan // «Kultur»: Begriff und Wort in China und Japan / Hrsg. von S. Paul. Berlin, 1984.

Plotnikov N. Begriffsgeschichte und Übersetzung. Zur Bestimmung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel des russischen Personbegriffs // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 233–252.

Rehbein B. Das Verstehen anderer Menschen in anderen Sprachen und Kulturen // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 337–352.

Rez H., Kraemer M., Kobayashi-Weinszier R. Warum Karl und Keizo sich nerven, in: Kumbier // Interkulturelle Kommunikation / Hrsg. von F. Schulz von Thun, D. Kumbier. Hamburg, 2009. S. 28–72.

Ricoeur P. Sur la traduction. Paris, 2016.

Takayama M. Das Fehlen der ersten und zweiten Person im Japanischen auf dem Hintergrund von Nishidas Überlegungen zur ‚Reinen Erfahrung‘ // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 77–90.

Ter H. M. Beyond the Inner and the Outer. Wittgensteins Philosophy of Psychology. Michigan, 1990.

Turki M. Über einige Schwierigkeiten des Übersetzens in die arabische Sprache // Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik / Hrsg. von G. Münnix. Freiburg, 2017. S. 60–76.

Weisgerber L. Der Mensch im Akkusativ // Wirkendes Wort. Deutsche Sprache in Forschung und Lehre. 1958. No. 8. S. 193–205.

Wittgenstein: The Philosophical Investigations / ed. by G. Pitcher. London; Melbourne, 1968.