

Н.С. АВТОНОМОВА

**ПЕРЕВОД КАК РЕФЛЕКСИВНЫЙ
РЕСУРС ПОНИМАНИЯ¹**

Способность науки к саморефлексии наиболее ощутимо проявляется в периоды мировоззренческих переломов и методологических перестроек – в особенности после того, как наука достигает определенной стадии теоретической зрелости. В естествознании эти процессы наблюдались на рубеже XIX–XX вв. (кризис в философских основаниях физики), а в ряде областей современного гуманитарного знания они начали интенсивно развертываться во второй половине XX в. При этом, наряду с познанием своего предмета, в материале науки и ее структуре образуется относительно самостоятельный слой, или уровень, методологической рефлексии – размышления ученого о нормах своей деятельности или даже о критериях науки как таковой. Можно сказать, что тем самым сквозь ткань конкретных познавательных практик прорастают вопросы, которые традиционно считались прерогативой философии: они так или иначе связаны с субъект-объектными взаимодействиями, с критериями обоснования знания и др.

Со второй половины XX в. методологическая рефлексия в гуманитарных науках приобретает особое значение; это связано с их переходом в ряде разделов от эмпирической стадии к теоретической, с использованием методов формализации и математизации и, следовательно, с неизбежно возникающим при этом вопросом об отличиях (и сходствах) их норм и критериев от норм и критериев естественно-научного типа. При этом методологическая рефлексия,

¹ Данная статья является фрагментом монографии. См.: Автономова Н.С. Познание и перевод: Опыты философии языка. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 482–501; 504.

направленная на процессы обоснования гуманитарного знания, не выявляет какой-то один образец, стандарт точности и строгости. Скорее она сталкивается с целым спектром позиций, расположенных, условно говоря, между полюсами – точности и размытости, «овеществленности» и «персонифицированности», объективности естественно-научного типа и «понимающего» проникновения в «чужой» мир. Тем самым уже внутри гуманитарного знания воспроизводится та дихотомия («объяснение – понимание»), которая некогда фиксировала противостояние естественно-научного и гуманитарного знания. Предел веществности – это предел «монологического» уподобления гуманитарного объекта и гуманитарного познания естественно-научному. Предел персонифицированности – это искомое или предполагаемое «многоголосие» понимающего общения с иными культурами. На первом полюсе сосредоточивается то, что есть общего между естественными и гуманитарными науками, на втором – то, что есть между ними различного. Устремления первого рода указывают на возможность воспроизведимости «экспериментов», верификации результатов, а устремления второго рода «восполняют» объективирующую рефлексию естественно-научного типа напоминанием о специфических чертах гуманитарного объекта. Между этими полюсами вскоре обнаружились взаимные тяготения, проявившиеся в разнообразных поисках иных конфигураций и скрещений структурализма с герменевтикой, феноменологии с семиотикой и др.

Если окинуть взглядом полуторавековую историю гуманитарного знания, можно обнаружить смену образов научности или, иначе говоря, смену основных моделей и аналогий, которые лежат в основе построения объекта и вместе с тем определяют выбор средств его исследования. Применительно к знанию, нацеленному из «овеществление», такие модели строились по образцу механики, физики, биологии, социологии (иногда они сменяли друг друга, иногда оказывались сосуществующими в одной и той же области знания в одно и то же время); применительно к знанию, нацеленному на «персонификацию», главной областью заимствований были гуманистические ответвления психологии, искусство, литература. Особенностью развития гуманитарного знания во второй половине XX в. стало объединяющее обе тенденции применение языковой модели: объект исследования уподоблялся особого рода языку, а

средства его постижения – средствам исследования языка. В самом деле, обращение к языку и языковой методологии характеризует, с одной стороны, структурно-семиотические подходы, которые в принципе предполагают формализацию объекта как особого рода языка, и с другой стороны – историко-герменевтические подходы усматривают в языке анализируемых текстов средоточие неформализуемой, «переживаемой» исторической традиции. Отмечая это интересное совпадение, мы сталкиваемся с проблемой, средствами специально-научной рефлексии не разрешимой: каков методологический и мировоззренческий смысл такого «схождения» к языковой проблематике в тех сферах гуманитарного знания, где прежде использовались различные познавательные средства? В какой мере такое обращение к языку определяется внутренними потребностями познания предмета, или, быть может, каким-то новым витком превращений¹ в самом исследовательском сознании? Богатым материалом для прояснения этой проблемы служит эволюция схем рефлексии от ее классических конфигураций к неклассическим и те изменения предмета и средств рефлексии, которые при этом происходят.

Под рефлексией обычно понимается определенный подход к анализу сознания²: он не может быть подвергнут верификации исходя из каких бы то ни было в内在лежащих оснований, и предполагает такую самонаправленность сознания, при которой оно предстает как область самопричинения и саморазвертывания. Для рационалистической философии, в которой рефлексивный подход к анализу сознания представлен наиболее широко, фундаментом рефлексив-

¹ Понятие превращенных форм сознания и деятельности, выдвинутое Марксом и разработанное М.К. Мамардашвили (См.: *Мамардашвили М.К. Форма превращенная // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 386–389*), несколько не потеряло своей актуальности – в частности для современной философии и методологии науки.

² Рефлексия как направленность души на саму себя принимает в философии разные формы. Декарт отождествил рефлексию со способностью индивида сосредоточиваться на содержании своих мыслей, связав рефлексию с существованием мыслящего субъекта; Локк разделил внешнее, чувственное, и внутреннее восприятие и познание (это последнее и есть самонаблюдение или рефлексия). Кант и Гуссерль вновь подчеркнули характерную для европейской философии в целом связь рефлексии с субъектом при анализе разных форм опыта.

ного движения становится безграничное доверие разуму, его способности к прояснению внутренних и внешних содержаний на основе очевидности *cogito*. В эмпирико-сенсуалистской философии рефлексия как внутренний опыт ума, самонаправленно анализирующего свои собственные построения, необходимо дополняет внешний опыт. Все то, что выходило за рамки таким образом понимаемой рефлексивности и выступало, следовательно, как нерефлексивное, трактовалось разумом как нечто несущественное.

Вследствие смены мировоззренческих и познавательных ориентиров при переходе от классической философии к современной маргинальное оказывается центральным: на первый план выходят те самые нерефлексивные содержания и образования, которые ранее не были предметами философского интереса. Общий знаменатель самых разнообразных содержаний этого опыта – их непредъявленность сознанию и вместе с тем их воздействие на сознание, нарушающее представление о его самопричинности и саморазвертывании. Это такие образования, как тело, желание, инстинкты, архетипы, воля, стремление к власти; в них видятся подспудные основания мысли. Соответственно и в языке как орудии рефлексии, осуществляемой на этом новом материале, подчеркиваются додискурсивные и дорефлексивные его аспекты, равно как и его способность к прояснению других нерефлексивных содержаний: это язык как бессознательное (структурный психоанализ), язык как стихия обыденного сознания, язык как орудие социального господства (Хабермас, Фуко), язык как скрепа любого опыта полисемичности и метафоричности (Рикёр) и др. Все эти столь разнородные по своим формам «прорывы» поля рефлексии, некогда казавшегося однородным, основываются на отрицании «пустого» *cogito* трансцендентальной философии и попытках проработать материал под новым углом зрения, обнаружить те или иные элементы нерефлексивного, «анонимного», не поддающегося рационалистической редукции опыта.

Единство самосознания уже более не скрепляет фрагментарный опыт культуры, а потому объединяющим различные опыты моментом становится поле и проблема языка, заведомо лишенного той центрации, которой, казалось, могло обладать сознание в рефлексивном повороте. Следовательно, в обращении к языковой проблематике, «занявшей в философии место мышления, мыслящего

самого себя» (Гадамер), можно видеть естественную реакцию на исчерпанность рефлексии традиционного типа. В отличие от позиции, отказывающейся от какого-либо прояснения нерефлексивного опыта, обращение к языку, в каких бы формах оно ни проявлялось, позволяет надеяться на прояснение и рационализацию этого опыта – таковы, прежде всего, попытки построения «неклассической», или «конкретной», рефлексии. Если «классическая» рефлексия замкнута в сфере сознания и с очевидностью удостоверяет данность сознания сознанию, то неклассическая, «конкретная» рефлексия, неизбежно развертывается в ситуации погруженности в культуру. Следовательно, она не притягает на постижение абсолютных первоначал своего собственного движения, не ищет непосредственных очевидностей, не требует беспредпосылочности. Поскольку ей заказана целостность, самодостаточность и самопрозрачность *cogito*, постольку и движется она косвенным, окольным путем, как это, собственно, и предполагает этимологический смысл латинского слова *reflexio*¹. Выступая в качестве условия возможности для рефлексии нового типа, язык в любых несоизмеримо различных философских интерпретациях так или иначе берет на себя весьма ответственную миссию – артикулировать ту нерефлексивную почву, на которой вырастает любое движение рефлексии. При этом неуловимая амбивалентность языка, который и связывает, и разъединяет людей, его способность одновременно и к обнаружению, и к сокрытию тех или иных содержаний, его отягощенность невыразимым и вместе с тем его способность постоянно раздвигать пределы выражимого – все это позволяет надеяться на возможности прояснения дорефлексивных контекстов и подтекстов мысли. Эта амбивалентность и многоипостасность языка в полной мере проявляет себя и в работе перевода – как новой области рефлексии и одновременно нового ее средства.

Наряду с классической философской рефлексией и методологической рефлексией науки я предлагаю в дополнение к ним рассмотреть шансы историко-эпистемологической рефлексии о переводе и выработке концептуальных языков. В ней есть и философские, и научно-гуманитарные аспекты. По материалу и способам осуще-

¹ Reflecto, flexi, flexum, reflectere – загибать, закидывать назад, поворачивать; в страд. залоге – поворачиваться, обращаться.

ствления это – рефлексия нового этапа, возникающая на новом витке лингвистического поворота – вслед за проблемами языка, понимания, коммуникации. В ряду других форм рефлексии, существовавших в истории философии (эмпирическая, логическая, абсолютная, трансцендентальная, конкретная и др.), рефлексия перевода (и о переводе) выступает как смешанная, эмпирико-трансцендентальная¹. Так, она опирается на конкретику переводческих и других познавательных актов в культуре, но одновременно видит в этих актах и самой их схематике условие возможности любого гуманитарного познания, отсюда – этот эмпирико-трансцендентальный дублет. Рефлексия о переводе не подменяет, но расширяет, актуализирует целый ряд философских вопросов. Представляется, что эта рефлексия еще не дала в качестве своего результата общую теорию (хотя, наверное, многие авторы лингвистических теорий перевода с этим не согласятся), однако, безусловно, можно видеть – на протяжении веков, а в наши дни десятилетий – нарастание внятности в мысли о переводе, более четкое осознание того, о чем мы ведем речь, какими словами можно назвать это явление и эту практику (происходила специализация лексики, относящейся к переводу), как и зачем делается и может делаться перевод. Здесь я не буду пытаться жестко увязывать различные позиции, однако намечу между ними ряд связей и взаимосвязей, образующих то густую и плотную, то более разреженную сеть.

¹ Фуко периода «Слов и вещей» считал эмпирико-трансцендентальной любую рефлексию современной философии (Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977. – С. 436). При этом Фуко сетовал на то, что отсутствие рефлексии или же ее недостаточность погружает современную философию в сон, только уже не догматический, как в трактовке Канта, пробужденного Юмом от догматического сна, но антропологический. По сути, современные формы антропологии, исходящей из вневременной сущности человека, и выступают у Фуко как современные формы догматизма. Представляется, что этот вопрос об антропологическом сне современной философии с излишней поспешностью был сдан в утиль вместе со структурализмом. Мыслям о человеке на основе априорных сущностей Фуко противопоставлял «философский смех», но это вовсе не означало отказа от рефлексии. Напротив, требуется со вниманием отнестись к новому опыту, к свидетельствам о том, что при отнесении человека к немыслимому (*impensé*) все привилегии традиционной рефлексии как мысли, мыслящей самое себя, должны были исчезнуть, и весь вопрос теперь заключается в том, как и где обрести иные опоры для мысли (там же. – С. 418).

Само понятие рефлексии и близкие ему понятия, образованные от того же латинского корня, исторически существовали в трех главных регистрах – умственном (размышление, направленность на самого себя), оптическом (отражение от гладкой поверхности) и физиологическом (непроизвольный ответ на раздражение). Таким образом, наиболее важная для нас здесь рефлексия в первом смысле входит в такие ряды бинарных сопоставлений и противопоставлений, как осознанный – неосознанный, преднамеренный – спонтанный, направленный на себя – направленный вовне, контролируемый – бесконтрольный. Рефлексия в оптическом смысле является частым обертоном этой умственной рефлексии. А рефлексия в третьем смысле слова выступает в современной российской культуре в качестве некоего исторического казуса, укорененного в постмодернистских практиках визуальных искусств¹, где рефлексивный – как правило, незаметно для пользующихся этим словом – сближается с «реактивным».

Для того чтобы понять, что дает нам рефлексия, учитываяющая практику и осмысление перевода, мы должны будем погрузиться в конкретный историко-культурный материал. Речь здесь пойдет о практике перевода, который выступает как аналитический и синтетический, научный и художественный акт. Рефлексия о переводе в широком смысле возникает в тот момент, когда свой собственный язык оказывается в позиции не единственно возможного: тогда мы начинаем осознавать его границы и одновременно – его возможности, иначе не заметные, в сравнении с другими языками, другими способами верbalного выражения. Этот трудный опыт рефлексии, осложненной многоязычием, постоянно сопровождает нас в процессе переводческой работы. Постановка проблемы переводимости и непереводимости – это новая ступень в осознании языковой (точнее многоязычной) составляющей любого человеческого опыта и его выражения. Рефлексия о переводе, с одной стороны, продолжает движение неклассической рефлексии, имеющей дело с нерефлексивным опытом как базовой очевидностью, а с другой – усиливает шансы классической установки на схватывание и

¹ Схематика этой понятийной подмены рассмотрена в статье: Баранов Е. Стадия рефлексии // Рефлексия. – М., 2005.

прояснение всей этой массы неподконтрольных сознанию содержаний и механизмов.

Как уже неоднократно отмечалось, рефлексия – это непрямое движение, огибание, возвращение на свои следы, отступление, возврат – нечто такое, что позволяет иначе увидеть уже свершившийся опыт. Введение проблематики перевода усложняет рефлексивную схематику. Перевод ведет за собой сразу целую сеть новых отношений: перевод и подлинник, перевод и другие переводы (если они есть) – в своей культуре и в других культурах, переводы современные и прошлые – а также и будущие – в той мере, в какой иногда удается уже сейчас наметить области несделанного, которые могут стать средоточием новых переводческих усилий. А как сравнивать переводы: есть ли у нас «третья» (помимо оригинала и вырабатываемого перевода) область, из которой можно было бы заимствовать критерии для сопоставлений? Готовой площадки для сравнения у нас нет, однако в процессе рефлексии над переводом мы постепенно строим и расширяем эту сферу умопостигаемости: это не платоновские идеи, и не «третий мир» Поппера, но динамичная область многообразно детерминированных взаимоотношений между людьми. Парадоксальным образом перевод, предполагающий выход за пределы как иностранного, так и родного языка (в том виде, в каком он предшествовал переводу), дает нам новые шансы приближения к универсальному – только не заранее заданному, но искомому и отчасти достигаемому в процессе постоянного расширения интеллигibleльного пространства. Проблематика перевода не устраниет другие философские и научные проблемы, но способствует их проявлению и развертыванию; примером такого развертывания послужат для нас в этой книге проблемы рефлексии, перевода и понимания.

Осознание специфики перевода и его значения происходило в истории постепенно¹. Критерии точности, верности, адекватности тоже складывались постепенно, меняясь от эпохи к эпохе. Поучительна история выковывания слов, означающих перевод в европей-

¹ Среди множества исторических очерков на эту тему не могу не отметить тексты об истории перевода, написанные группой авторов (C. Auvray-Assayas, C. Berner, B. Cassin, A. Paul, I. Rosier-Catach). См.: *Vocabulaire européen des philosophies / Sous la dir. de B. Cassin.* – Paris, 2004. – P. 1305–1319.

ской культуре. В греческом и латыни не было даже специальных глаголов, означающих перевод с языка на язык: как правило, это были вполне конкретные и вещественные глаголы, которые при случае могли означать также и межъязыковой перевод. Французский термин *traduire* возник из латинского *traducere* – слова, которое буквально значит «выводить вовне», «выводить за пределы». Чтобы переводить, нужно иметь как минимум два языка. Древние греки, даже говоря на других языках, стремятся оставаться в своем собственном логосе, в своем языке, в гордом одноязычии¹. Как утверждают специалисты, глагол *ellenizein* может значить «говорить по-гречески», «говорить правильно» и даже «вести себя по-человечески». Получается, что правильно (хорошо) говорить, хорошо мыслить и хорошо жить – это вещи взаимосвязанные. Чтобы хорошо говорить, нужно соблюдать правильный порядок слов, учитывать семантическую нагруженность слов (употреблять правильные слова, избегая двусмысленностей), их грамматическую принадлежность и предметную отнесенность. «Ellenizein» могло значить также «учить греческий язык», а позднее, уже во времена перевода Священного Писания на греческий, – «выражать на греческом языке», «переводить на греческий». Значение перевода передается и другими греческими глаголами с приставками мета- иperi- (в значении пере-нос, пре-образование). В классическом греческом языке все эти понятия обозначают различные формы работы с текстом, однако значение «переводить» встречалось лишь изредка, как одно из возможных значений. Коль скоро перевод не вычленялся как отдельная проблема, это означало, что различие между языками пока еще не принималось всерьез: чем больше слов могли обозначать перевод, наряду с совершенно другими действиями, тем меньше перевод был выделен в культуре, тем слабее осознавалось его значение. Важным моментом в формировании слов, обозначающих собственно перевод, был период работы над переводом Священного писания на греческий язык (Септант), заказанным в Александрии; так, глагол *hētēpēneiōn* стал означать смысловую связку между интерпретацией и переводом.

¹ Впрочем, эта точка зрения оспаривается. О роли языковых и диалектных взаимодействий в генезисе понятий, выраженных в терминах греческого языка, см., например, в работах французского германиста П. Пенисона.

Известные нам переводы с греческого на латинский лишь частично удовлетворяют современным критериям перевода; все глаголы, которые в латинском относятся к переводу (*vertere, convertere, exprimere, reddere, transferre, interpretari, imitari*), – могут одновременно обозначать и «буквальный» перевод, и свободную адаптацию греческого текста к потребностям публики. В классической латыни перевод воспринимался как этап рецепции греческой культуры: переводить – значило придавать чужому тексту блеск в своем собственном языке. Плавт, например, употреблял слово *vertere* для обозначения вольного перевода-адаптации греческой пьесы: речь вообще шла не о подчинении языку оригинала (на фоне греческого все остальное – только варварское), но о том, чтобы писать на своем языке, создавать свой язык.

Цицерон определял свои принципы философского перевода («переводить – приспосабливать – творить») в связи с практикой основателей латинской литературы: подобно поэтам, переводящим греческие пьесы, переводчик Платона или Аристотеля должен сослужить добрую службу своим согражданам, приблизив к ним божественных гениев. Иначе говоря, речь фактически шла о том, чтобы отобрать философские привилегии у греков и перенести их в Рим. Одним и тем же глаголом *transferre* (переносить) Цицерон обозначал и переводческое действие, и перенос смысла в метафоре. Тем самым, заметим, он установил связь между переводом и собственным письмом как способами обогащения языка. Отныне Рим воспринимает себя как место, где деятельность перевода важна и нужна, где перевод и литературное письмо (точнее метафоры в риторике) – это способы заимствовать то, что нужно сделать своим. Так, для Лукреция его поэма «О природе вещей» была лишь переводом учения Эпикура и тем самым – средством придать блеск туманным открытиям греков: по логике зрительной метафоры, переводить – значило обеспечивать свечение смыслов, делать чужое живым и непосредственно воспринимаемым.

В дальнейшем послевавионская культурная ситуация в мире постоянно демонстрировала значимость переводов фундаментальных текстов культуры – Священного писания, Гомера, Шекспира или Сервантеса, причем эти фундаментальные переводы всякий раз выступали как ответ на запросы времени, как форма поиска идентичности, как переопределение своего отношения к культурному

наследию. Средоточием аналитических, герменевтических, интерпретативных усилий на протяжении столетий была исполненная драматизма история переводов Священного писания: сколько ошибок и неточностей было исправлено последующими переводчиками, сколько переводов было обвинено в ереси против канонических текстов и сколько еретических текстов становилось со временем каноническими.

Перевод Библии на греческий в известном смысле не только не опровергает, но, скорее, подтверждает «монолингвизм» греков¹, так как дух этого перевода, считают историки культуры, в большей степени еврейский, чем греческий: этот перевод возник из стремления сделать эту книгу доступной на греческом как важнейшем культурном языке. Согласно легенде, в конце II в. до н.э. 70 (или 72) ученых, получив заказ от главного хранителя Александрийской библиотеки, – в ответ на пожелание Птолемея филадельфийского создали каждый свой перевод, причем результаты этой работы оказались совершенно идентичными. Это был перевод Моисеева Пятикнижия. Филон Александрийский считал греческий перевод Священного писания столь же «боговдохновенным», как и его древнееврейский оригинал. Моисей выступал истолкователем (*hermeneus*), выражителем всей полноты смыслов божественной речи: термины *hermeneia*, *hermeneus* (от глагола, смысл которого – выражать, обозначать, интерпретировать) постепенно специализировались и стали обозначать собственно перевод. Знаменитым продолжателем великого переводческого дела становится Св. Иероним (348–420) – впоследствии святой – покровитель всех переводчиков, переводчик и писатель, способствовавший развитию христианской латыни, в противоположность латыни классической; занимался поначалу пересмотром существовавших переводов Священного писания, исправлением ошибок и устраниением приписок, но затем предпринял собственный перевод – непосредственно с древнееврейского на латинский. В XIII в. латинская библия, созданная на основе работы Иеронима, но включавшая также другие, «девтеро-

¹ Содержательный анализ множества исторических примеров перевода религиозных и философских текстов мы находим в «Словаре непереводимостей» под ред. Б. Кассен: *Vocabulaire européen des philosophies (dictionnaire des intraduisibles)* / Sous la dir. de B. Cassin. – Paris, 2004.

канонические» тексты, получила название *Vulgata* (что значит «общепризнанная»), стала официальным текстом Священного Писания для римского католицизма и прослужила в этом качестве до середины XX в., заложив основу для переводов на европейские национальные языки¹.

Еще один термин, относящийся к переводу, – это средневековый термин *translation*, который находился на пересечении различных наук и искусств (грамматики, логики, риторики) с теологией. В широком смысле слова речь здесь шла о «переносе», «переводе», смещении смыслов – от собственного к несобственному, а в более узком смысле (вслед за Квинтилианом) – о тропах как украшающих изменениях значений. Средневековые знатоки грамматики и лексикографии стремились определить, на каких основаниях два термина могут быть соотнесены. Таких оснований два: одно из них обретается при движении назад (этимология), другое – при движении вперед (интерпретация). Эти рассуждения не являются собственно переводческими, но они близки смыслу переводческой проблематики. Важная тема средневековой мысли – *translatio studii* («перенос знаний»), путешествовавших из Греции в Рим, а из Рима далее – в христианский мир; подобно этому, о переводе (переносе) философии (*translatio philosophiae*) говорил Роджер Бэкон, и эта тематика переноса и перевода ближе подходит к нашей теме познания и перевода.

Нередко утверждают, что современный немецкий язык был создан во многом именно лютеровским переводом Библии. Рассуждая о своем переводе, Лютер употреблял глагол *verdeutshen* (буквально: «онемечивать»). Уравнивая два немецких глагола, обозначавших перевод, – *dolmetschen* (этот глагол означает устный, обыденный перевод) и вышеупомянутый глагол *verdeutschen* – он стремился сделать такой перевод, который был бы понятен простому человеку². Шлейермакер считал отношения «толмачества»

¹ Кстати, именно Св. Иерониму приписывается переводческий принцип *verbum pro verbo*, хотя его конкретные переводческие шаги были на деле далеки от действительного буквализма.

² В своем «Послании о переводе» Лютер обосновывает те изменения, которые он внес в переводимый текст. Так, в «Послании к римлянам» он перевел слова ап. Павла *Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus* (мы признаем, что

(искаженное русское от *Dolmetscher*) «простым обменом» в отличие от подлинного, письменного перевода (глагол *übersetzen*), требующего рефлексии, а Гадамер в «Истине и методе» употреблял слово *Dolmetscher* просто в значении «устный переводчик». В дальнейшем глагол *übersetzen* стал покрывать более широкое поле значения, а слово *dolmetschen* было фактически полностью вытеснено из философского словаря. Другая важная пара понятий – *übersetzen* и *übertragen*: последнее означает любой тип переноса, передачи, перевода как трансмиссии, тогда как *übersetzen* предназначено для перевода (переноса) написанной речи. У Канта («Религия в пределах только разума») эти два термина выступают как взаимодополнительные: недостаточно знать Священное Писание в переводе (*Übersetzen*), его нужно также передать (*übertragen*) потомству. Близость терминов «перевод» и «передача» связывает во французском языке перевод с традицией (*traduction/tradition*), а в итальянском – перевод с предательством (*traduttore/traditore*). Хайдеггеровский немецкий подразумевает под переводом (*Übersetzung*) переправу с одного берега на другой, осуществляемую переводчиком как перевозчиком: перевести с языка на язык значит ввести произведение в другую среду и другую культуру. Перевод – это не просто лингвистическая процедура, но этап в становлении духа. Эта мысль присутствовала уже у Лютера, Гердера и Новалиса, которые рассматривали языковой обмен как условие воспитания¹. Хайдеггер усиливает эту традицию немецкой мысли о переводе,

человек оправдывается лишь верою, независимо от дел закона), добавив от себя – для усиления мысли – это «лишь верою», которого в тексте не было, и Лютер это хорошо знает. Но он все равно дополняет текст, считая, что этого требуют, во-первых, смысл, а во-вторых, чистый и ясный немецкий язык, не доступный его критикам-папистам, которые просто не умеют говорить по-немецки (разумеется, в первом отношении – прояснить смысл – Лютеровский довод вполне уместен, однако к понятному разговору на немецком данный случай все же отношения не имеет). Или еще пример: ангел говорит Марии: «полная милостью» (*gratia plena*). А по-немецки, утверждает Лютер, нужно сказать «благодатная», а еще лучше – просто «милая Мария»... При этом Лютер утверждал, что перевел Новый Завет как только мог добросовестно, что он не заставляет никого читать его перевод, оказывая услугу тем, что не может сделать это лучше.

¹ Этот вопрос рассматривается, в частности, у Антуана Бермана: *Berman A. L'épreuve de l'étranger*. – Paris, 1984.

подчеркивая, что перевод выступает как передача традиции (*überliefern*); вслед за ним эту мысль развивает Гадамер. Во всех этих примерах мы видим, как некоторые формы языковой специфики подталкивали размыщение о переводе в том или ином направлении; общее между ними – то, что во всех этих случаях перевод, предполагающий возможность сдвига в понимании, становится своего рода безосновным основанием мысли.

Таким образом, осознание специфики перевода как практики происходило в истории постепенно. Первой и, наверное, самой крупной переводческой антиномией является антиномия «по духу» и «по букве», а в некоторой модификации – антиномия «вольного перевода» и «буквального перевода». Однозначного решения она не имеет ни в теоретическом, ни в историко-культурном плане, так как примеры шедевров мы находим в русле обоих подходов. Так, среди вольных переводов есть такие шедевры, как лютеровский перевод Библии или лермонтовский перевод «Горных вершин» Гёте¹, а среди шедевров точности, например, переводы Шекспира, сделанные Лозинским.

Должен ли перевод передавать слова оригинала или же идеи оригинала? Стиль оригинала или же стиль переводчика? Должен ли перевод читаться как перевод или же как оригинальное произведение? Должен ли он читаться как произведение, современное оригиналу, или же произведение, современное переводчику?² И т.д. и т.п.

¹ В русской литературной традиции установка на вольный перевод представлена, например, переводами Жуковского – в ту эпоху, когда задачи точного перевода еще не стояли, или же Пастернака – в ту эпоху, когда они уже стояли достаточно остро, но сам автор, работая над переводами, из-за невозможности писать свое, предпочитал считать перевод таким же видом творчества, как и оригинальное. Из этого следует, что читать пастернаковские переводы «Сонетов» Шекспира можно из интереса к Пастернаку, но не стоит из интереса к Шекспиру, потому что в пастернаковских переводах Шекспира мы видим Пастернака, а о Шекспире подчас не можем даже догадываться... (*Швейцер А.Д.* Пастернак – переводчик: к вопросу о стратегии перевода // Язык. Поэтика. Перевод: Сб. научных трудов МГЛУ. – М., 1996. – Вып. № 426. – С. 155–161). Столь же вольными, хотя и на иных основаниях, были и переводы Сонетов Шекспира Маршаком, о чём уже говорилось.

² Все эти антиномии и некоторые другие перечислены в книге. Ср.: *Savory T.* The art of translation. – Boston, 1968. Сходные мысли и аналогичные антиномии (со ссылками на Сейвори или без таких ссылок) высказывали И. Левый,

Но есть и еще более важная антиномия: должен ли перевод подводить читателя к пониманию текста на оригинальном языке или же так преобразовать текст, чтобы сделать его доступным культуре и читателю языка перевода? В наши дни нередко звучит позиция, согласно которой рассуждать об оригинале вообще нет смысла: зачем спорить о верности оригиналу, если у каждого цивилизованного народа в ту или иную эпоху есть свой Гегель, свой Кант, а теперь вот уже и свой Хайдеггер... И к тому же в каком-то смысле перевод все равно невозможен – во всяком случае при радикально разных структурах языков... На это можно ответить, что человеческий опыт в основных своих чертах соизмерим, равно как соизмеримы и способы его осмысления, а потому и доводы сторонников тезиса о непереводимости нельзя считать убедительными, несмотря на множество аспектов оригинала, которые реально не переводятся, а также те аспекты перевода (например, связанные со структурой и семантикой языка перевода), которые в оригинале отсутствуют, а в переводе появляются. Даже в случае работы с текстами радикально несходных языков перевод все равно возможен: более того, он может указать культуре оригинала и культуре перевода важные пути взаимопояснения. На примере греческого и китайского это ярко демонстрирует в своих многочисленных работах французский исследователь Франсуа Жюльен¹. Общность между радикально различными языками и культурами может быть найдена в самой способности перемещаться от одной формы умопостижаемости к другой: в итоге таких перемещений происходит многократное реконфигурирование, рекатегоризация мысли и в итоге намечается общая сфера интеллигibility.

Швейцер, Комиссаров и многие другие крупные теоретики перевода. Ср. также: Крюков А.Н. Антиномии в теории перевода и их разрешение // Язык. Поэтика. Перевод: Сб. научных трудов МГЛУ. – М., 1996. – Вып. № 426. – С. 100–111.

¹ Жюльен Ф. Трактат об эффективности. – М., 1999; ср. также: *Jullien F. Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières.* – Paris, 1995; *Idem. Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce.* – Paris, 1995; *Idem. L'ombre au tableau. Du mal ou du négative.* – Paris, 2002. Думаю, здесь намечается плодотворная аналогия между проблемой соизмеримости теорий и проблемой соизмеримости различных форм интеллигibility. Ср.: Лысенко В.Г. О переводе санскритских философских текстов // Труды Русской антропологической школы. – М., 2004. – Вып. 2. – С. 220–228.

И все же: что за вещи и сущности стоят, например, за Илиадой во всех ее переводах на разные языки – вещи в себе, к которым у нас все равно нет доступа, или какие-то иные, какие-то вневременные идеальные сущности? Реальная практика перевода, чем дальше тем больше, отказывается от однозначных решений. Это относится и к главному вопросу: о переводимости и взаимопереводимости: речь идет, скорее, о мерах, степенях, о некоем асимптотическом приближении к оригиналу, и при этом об интенциях, тенденциях, установках переводчиков. Так что действует здесь не логика абсолютного максимума, но, скорее, логика оптимума, при обязательном наличии компромиссов. Предвидеть весь набор факторов и обстоятельств, которые необходимо учесть при выборе эквивалента, не сможет даже самый продвинутый компьютер, не говоря уже о том архаичном старателе, которому – в забавных примерах, приводимых Умберто Эко, – не удавалось отличить Дух Божий от алкоголя (*spirit*), а Сочинения Шекспира от Предприятий Шakespeare (*Works of Shakespeare*)...

Работа перевода – это очень важный способ понимания познавательной деятельности. В процессе рецепции новых произведений, новых мыслей, чувств, выражений – он может идти и спонтанно и осознанно – происходит перенос текстов, смыслов, концепций из одного культурного контекста в другой. В период культурных кризисов особенно важным становится осознанный подход, учет и преодоление разрыва основных контекстов – прежде всего контекстов создания и восприятия. Подчас переводчик работает, как Сталкер, переводя нас через трясину, через которую нет иного пути. Переводчик выступает одновременно и как проводник, и как перевозчик – через культурные, языковые, концептуальные границы¹. Что мы переводим – слова, идеи? Кто переводит и по какому праву? Для кого и с какой целью осуществляется перевод? Как он делается? В зависимости от ответа на все эти вопросы переводы могут делаться по-разному, они могут быть ориентированы на малоподготовленного или же на опытного читателя, на воспроизведение оригинала или же на развитие национального языка, на первичное знакомство с памятником, когда самое важное – содер-

¹ В словаре Российской академии, вышедшем в конце XVIII в., переводчик предстает как «преводник» (с омегой...).

жание, или же на повторный перевод, когда, как правило, большее внимание уделяется жанрово-стилистической специфике оригинала... Сами термины, обозначающие в культуре то, что переводится и результат перевода на другой язык, в наши дни далеко не всегда называют «оригиналом» и «переводом». Чаще здесь используются две основные метафоры. В английском языке перевод метафорически мыслится как прицеливание, стрельба в тир (соответственно язык перевода именуется *target-language*); при этом процедуры, посредством которых чужой текст втягивается в свою культуру или, наоборот, подтягивает читателя к культуре оригинала, обозначаются, соответственно, глаголами «*domestificate*» и «*foreignize*»¹. В итальянском или французском для этого используется иная, транспортная метафора: язык перевода характеризуется как «пункт прибытия» или «пункт назначения» (*langue ou texte de destination...*)².

И тем не менее среди всего спектра позиций вычленяется одна главная антиномия, которая, полагаю, не может быть ни диалектически синтезирована, ни снята. Именно эта антиномия организует все пространство дискуссии о переводе, и, соответственно, принятие той или иной позиции организует далее всю переводческую работу. Важнейшая заслуга в истории культуры в формулировке этой антиномии принадлежит Фридриху Шлейермахеру. Это сейчас нам может показаться, что сама эта антиномия осознавалась

¹ Когда мне довелось переводить итоговый документ по программе «Сложности перевода текстов социальных наук», составленный по-английски, я решила перевести «*domestificate*» и «*foreignize*» обыденно-юмористическими словами «одомашнить» и «обынностранить», хотя в других переводах с английского мне где-то уже попадались величественно-нелепые в русском языке слова «форенизировать» и «доместицировать»... Боюсь, что в связи с укрепившейся ныне тенденцией к латинизации русскоязычной терминологии, именно эти слова как раз и укоренятся в русском терминологическом языке...

² Соответственно во Франции с легкой руки известного специалиста по теории перевода Ж.-Р. Ладмиралья переводчики, которые ориентируются более на оригинал, именуются *sourciers* (от слова *source* – источник), а те, что ориентируются на язык перевода, – *ciblistes* (от слова *cible* – мишень, цель). При этом Ладмираль совершенно справедливо отмечает, что между теоретическими декларациями переводчиков и их конкретной практикой подчас обнаруживается значительное расхождение. Так, Беньямин и Берман, в теории явные сторонники опоры на источник (*sourciers*), на практике нередко оказывались увлечеными в сторону потребностей читателя перевода (*ciblistes*).

всегда и что ее ясная формулировка никакого открытия в себе не содержит. Однако это не так. Вот как ставит вопрос Шлейермакер в своей знаменитой работе «Различные методы перевода»: «Либо переводчик делает все возможное, чтобы оставить в покое писателя, и движет ему навстречу читателя, либо он делает все возможное, чтобы оставить в покое читателя, и движет ему навстречу писателя. Эти два пути настолько отличны друг от друга, что, встав на один из них, нужно пройти его до конца со всей возможной строгостью. От попытки пройти оба пути сразу можно ожидать лишь самых сомнительных результатов с риском потерять как писателя, так и читателя»¹. Так вот они – два пути, между которыми переводчику приходится выбирать: либо он продвигает читателя в сторону писателя, либо, наоборот, – писателя в сторону читателя. Разумеется, Шлейермакер был не единственным, кто заметил это противоречие², однако именно он выразил его с наибольшей ясностью – как практическую и теоретическую антиномию: пути возможны различные, но идти можно только одним из них, избегая смешения, так как в противном случае писатель и читатель могут вообще не встретиться. Анализируя этот тезис, Умберто Эко полагает, что такой строгий критерий применим либо к древним, либо к культурно несхожим текстам³. Позволю себе с ним не согласиться,

¹ Шлейермакер Ф. О разных методах перевода: Лекция 1813 года. = *Schleiermacher F. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens.* – Paris, 1999. – P. 48.

² Этот же принцип фактически формулирует и П.А. Вяземский, который работал над своими переводами с французского в тесном контакте с Пушкиным. Ср. у Вяземского: «Есть два способа переводить: один независимый, другой подчиненный. Следя первому, переводчик, напитавшись смыслом и духом подлинника, переливает их в свои формы; следя другому, он старается сохранить и самые формы, разумеется со стихиями языка, которые у него под рукою. Первый способ превосходнее, второй невыгоднее; из этих двух я избрал последний». См.: Вяземский П.А. Адольф. Роман Бенжамен-Констана. От переводчика (1831) // Перевод – средство взаимного сближения народов: Антология – М., 1987. – С. 34. Другой вид той же самой антиномии (перевод перестраивающий – перевод воссозидающий) формулирует блестящий переводчик советской эпохи М. Лозинский.

³ Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. – СПб., 2006. – С. 230. При этом Эко утверждает, что выбор ориентации (на источник либо на адресата) остается критерием, который подлежит обсуждению «от фразы к фразе».

опираясь на авторитет русского филолога и переводчика М.Л. Гаспарова, который в принципе относил то, что можно было бы назвать «строгим критерием Шлейермахера», к любым текстам.

Рефлексия над переводом выводит из этой антиномии несколько важнейших следствий. Любой перевод оказывается не только лингвистическим, но и культурным и концептуальным явлением, а потому не существует перевода лишь с языка на язык, но всегда также и перевод с культуры на культуру. Если недооценить это обстоятельство, перевод может вовсе не войти в чужой контекст или остаться в нем незамеченным. Но если его переоценить, возвеличив инстанцию «читателя» в ущерб «писателю», перевод «с культуры на культуру» может вообще перестать быть переводом и стать как бы самодовлеющим образованием в культуре языка перевода.

Другое следствие этого тезиса о необходимости выбора заключается в признании ограниченности любого перевода. Ни один перевод не переводит абсолютно все, что-то неизбежно остается непереведенным. Что именно – это нам предстоит каждый раз решать, причем желательно, чтобы этот отбор был продуманным, а не случайным. Так, при переводе стиха верность ритму и мелодии неизбежно придет в столкновение с грамматикой и смыслом. Если в художественном произведении переводчика больше интересует этическая сторона, то стилистические красоты отойдут на задний план, если же переводчик постарается полностью овладеть музыкальной стороной, в пренебрежении окажется логический элемент, и т.д и т.п. При этом в работе перевода действуют механизмы компенсации: то, что трудно выразить на одном уровне, можно попытаться провести через другой, то, что невозможно высказать в данном месте, можно ввести в другом, и пр. Всякий, кто хотя бы раз сравнивал стихотворный оригинал с переводом, воочию убеждался в том, как различно распределяются в оригинале и переводе возможное и невозможное, места абсолютных принуждений и места

Позволю себе не согласиться и с последним утверждением. Выбор ориентации при переводе того или иного произведения, разумеется, реализуется и конкретизируется на любом малом фрагменте текста, однако в целом – это стратегический выбор, относящийся ко всему произведению, а не «адхокный», тактический выбор по случаю, хотя, разумеется, в разных конкретных случаях этот принцип может применяться более или менее последовательно, более или менее жестко.

относительной свободы, как при переводе текстов разного рода на общеязыковые ограничения накладываются слои других ограничений и пр.

Среди классических сочинений о переводе стихов – «Фиалки в тигеле» В. Брюсова (1905)¹. Эта фраза – цитата из Шелли. Разложить фиалку на составные элементы и потом вновь ее создать – вот задача того, кто задумал переводить стихи. Тайна стихотворного впечатления связана с его образным строем, а еще раньше того – с языком: в тесноте стихотворного ряда слова ведут себя иначе, нежели в обыденной речи... У поэтов всегда возникает искушение бросить понравившуюся им фиалку чужих полей в своей тигель. Так, Пушкин переводил Парни, Шене, Мицкевича; Лермонтов – Байрона, Гейне, Гёте; Тютчев – Гейне, Гёте, Шиллера, большую часть жизни отдал переводам Жуковский; Фет переводил всю жизнь – немцев, а также Горация, Вергилия, Овидия, Тибулла, Катулла. Все эти поэты и сами были способны творить и творили, однако их постоянно влекло к «бесплодному» и неблагодарному труду – воспроизводить чужезычные стихи по-русски. И делалось это, по-видимому, вовсе не из снисхождения к необразованным людям, но скорее из желания «овладеть чужим сокровищем», показать, что и свой язык может не только вместить чужой творческий замысел, но и достойно развернуть его. И пока с рода человеческого не снимется проклятие вавилонского смешения языков (а этого, сетует Брюсов, никогда не случится), тигели для разложения фиалок на составные элементы останутся во всех поэтических лабораториях²...

Тот же принцип – отбора того, что подлежит переводу, – относится в принципе и к переводу прозы, философских текстов. Так, Ницше можно переводить как писателя, введшего определенную литературную традицию, или как автора философского текста, хотя

¹ Брюсов В.Я. Фиалки в тигеле (1905) // Перевод – средство взаимного сближения народов: Антология. – М., 1987. – С. 291–297. Ср.: «Стремиться передать создания поэта с одного языка на другой – это то же самое, как если бы мы бросили в тигель фиалку, с целью открыть основной принцип ее красоты и запаха. Растение должно возникнуть вновь из собственного семени или оно не дает цветка – в этом-то и заключается тяжесть проклятия вавилонского смешения языков». (Там же. – С. 291).

² Там же. – С. 293.

и непривычного по форме, и соответственно результаты таких подходов будут разными. Кто-то скажет: перевод тем лучше, чем больше он смог учесть всего понемножку: немножко автора, немножко читателя, немножко ситуацию создания, немножко ситуацию рецепции и так далее. Однако такой подход – всего понемножку и всегда непоследовательно – невозможно признать продуктивным: более ценными представляются последовательные переводы, которые акцентируют тот или иной осознанно выбранный аспект произведения. Кроме того, напомним, существенно различны в культуре места первого и последующих переводов: одно дело первый, ознакомительный перевод, который, как правило, приближает подлинник к возможностям и вкусам читателя, другое дело – последующие переводы, которые, как правило, больше ориентируются на подлинник и стремятся точнее его передать...

При переводе прозаических текстов культуры, различного рода интеллектуальных документов эпохи, главным проблемным стыком при переводе становится пересечение проблем семантики и прагматики. Так, вопрос о семантической эквивалентности перевода оригиналу поведет нас в дебри проблемы референции, проблемы универсалий, теории значений, проблемы воплощения идеальных значений в терминах конкретных языков и др. Вопрос о прагматической эквивалентности укажет в область реальной прагматики оригинала, которую нам предстоит передать на другом языке (это может быть манифест или руководство к медитативным практикам, научный текст или отчет какой-нибудь неправительственной организации¹ и др.); задачей перевода в любом случае будет воссозда-

¹ Замечательным опытом эксперимента с разнофункциональными переводами было для меня участие в программе, организованной Американским советом научных обществ (ACLS), которое проводило опыт по переводу текстов разных жанров на разные языки и их сопоставительного анализа, результатом которого стало общее «Руководство по переводу текстов социальных наук». Участвовавшие в эксперименте переводчики (с английского, французского, русского и китайского) должны были в сжатые сроки перевести восемь текстов разных жанров, параллельно ведя дневник переводческих сложностей. Среди попавшихся мне как подопытному кролику текстов были главы из научных монографий, статья для широкого читателя (это была замечательная статья П. Рикёра о переводе, впервые опубликованная в интеллектуальной газете «Монд»), годовой отчет о работе «врачей без границ», юридический документ и листовка – из разряда тех, что вешают-

ние коммуникативного эффекта, производимого оригиналом в его культуре, с учетом различий между двумя языками и культурными ситуациями, а также условий рецепции перевода. В любом случае над переводческой эмпирией надстраиваются те или иные типы теорий перевода: они всегда так или иначе ориентированы на практику, но при этом они могут быть и нормативно-предписывающими (делай так), и описательными (делают так), и продуктивно-прагматическими (для такой-то цели можно делать так, для другой – так...).

Таким образом, рефлексия о переводе (рефлексия перевода) показывает нам, что единственно правильных решений о том, как следует переводить, не существует: это зависит от эпохи, от качественной стадии развития культуры (экстенсивной или интенсивной, направленной на охват все новых слоев читателей или же на более глубокое овладение новыми содержаниями), от того, впервые или же повторно произведение переводится в данной культуре, и от много другого. Однако все это вовсе не означает, что не существует вообще никаких переводческих критериев. Они есть, только построить на основе теоретического или практического применения этих критериев общую теорию перевода оказывается задачей пока что невыполнимой, а быть может, и не актуальной. Дело в том, что ныне существующие переводческие теории настолько исключают одна другую, что оказываются не способны конфигурироваться и образовывать общее поле проблематики с надежными внутренними переходами. А потому то, что я здесь предлагаю, это не столько теория, сколько позиция. Она складывается на пересечении различных теорий, учитывая и взаимно ограничивая их претензии. Представляется, что эта позиция, средоточием которой является взаимосвязь познания и перевода, удачнее всего позволяет соотнести и взаимоувязать фрагменты наличного материала.

ся на заборе, привлекая публику к участию в демонстрации или акции протеста. Чувствами и впечатлениями переводчика в экспериментальной ситуации я надеюсь в будущем поделиться с читателями. Текст итогового руководства – *Guidelines for the translation of social science texts. American council of learned societies*, – N.Y., 2006 – вышел в переводах на арабский, китайский, французский, японский, русский, испанский и вьетнамский языки. Ср. также: ACLS Web site: www.acls.org/sstp.htm. Этот текст должен рассматриваться как промежуточный итог в продолжающейся дискуссии и как призыв к дальнейшему обсуждению.

М.Л. Гаспаров, с которым мы много обсуждали проблемы перевода, предложил емкую формулу: «Перевод есть равнодействующая того, что переводчик должен, может и хочет: что он должен, задает подлинник, что он может, определяют средства его языка; что он хочет – это его предпочтения и вкусы, по которым он отбирает что-то из этих средств»¹. В этой формуле, связующей должное, возможное и желаемое, именно соотношение этих трех факторов определяет, каким быть переводу. Она предлагалась в ответ на задачу анализа поэтического перевода. Однако она, безусловно, применима и к переводу философской и научной литературы, где большинство проблем возникают на стыке между лексико-семантическими возможностями оригинала и лексико-семантическими возможностями перевода.

Рефлексия о переводе дает нам важные эпистемологические прояснения. Она позволяет заметить, что в переводческой практике и в осмыслиении перевода нередко улавливается то, что остается незаметным в других познавательных актах: дело в том, что в процессе перевода некоторые важные познавательные приемы впервые получают доступ к верbalному выражению и тем самым переходят в регистр, доступный наблюдению, операционализации, проверке. Рефлексивная установка выявляет в переводе сдвигнутость, несамотождественность всех истоков, корней и первоначал – характеризует любую работу человеческого духа. Несмотря на постоянно действующую тенденцию к образованию гипостазированных сущностей, закрепленных в сращениях слов со смыслами в данном конкретном языке, перевод (совместно с дискурс-анализом) умеет ей противостоять².

Рефлексия о переводе демонстрирует, что мы всегда имеем дело не с чистыми сущностями, а с переработанными, сдвигнутыми

¹ В письме: Гаспаров М.Л. – Автономовой Н.С. (14 октября 2001, из Энн Арбора, Мичиган). В письме он рассказывал о своем докладе и о поиске формулы, которая могла бы связать материал; этот доклад на Мандельштамовской конференции в Принстоне был опубликован: Гаспаров М.Л. 319 сонет Петрарки в переводе О. Мандельштама: история текста и критерии смысла // Человек–культура–история: В честь семидесятилетия Л.М. Баткина. – М., 2002. – С. 323–337.

² Один из способов такого противостояния – отказ от единожды достигнутого как вечного и постоянная готовность к коррекции и самокоррекции в свете иного опыта.

пластами культурных содержаний, хотя само это обстоятельство, как правило, «вытесняется» из актуального поля сознания. Она представляет перевод как одну из неосознаваемых предпосылок мысли, как универсального посредника в человеческой жизни и в культуре. Насущной необходимостью в наши дни становится построение эпистемологии перевода: именно она позволит избавиться в этой переводческой работе как от техницизма лингвистов, так и от спекулятивных импровизаций философов.