

МАРК ДЕ ЛОНЕ

Какая герменевтика требуется для перевода?¹

Ставя вопрос «Какая герменевтика требуется для перевода?», мы предполагаем, что, во-первых, таких герменевтик может быть несколько, а во-вторых, что среди них требуется выбрать ту, которая представляется наиболее соответствующей практике перевода. Вместе с тем с самого начала нам следует понять, что подобный вопрос диктуется отнюдь не теоретическим энтузиазмом, нацеленным на то, чтобы предоставить некий ответ — возможно даже, единственно верный, — настолько самодостаточный, возможно даже, самодержавный, что он вполне может показаться выходом из эмпирии, чудесным образом освобожденной от имманентности философских концепций и, следовательно, противоборства оных. Тем не менее в переводе с самого начала задействуется понятие того, каковы первоисточники смысла, при этом такое понятие отнюдь не сводится к лингвистике. Собственно, оно, это понятие, управляет любой герменевтикой. В самом деле, существует, две, по меньшей мере, противоборствующие герменевтики, и каждая из них увлекает перевод на различные, если не противоположные, пути. Для первой единичность, сингулярность текста оригинала не является препятствием для перевода; напротив, это одно из условий его возможности; для второй из оригинала мы переводим лишь то, что поддается универсализации. В рамках последней экспрессивные элементы текста представляют собой нечто случайное, тогда его содержание — нечто необходимое; работа переводчика в том и заключается: он должен выявить универсалии, то есть отделить их от языка, на котором они были

¹ Доклад на международной конференции «История и философия перевода во Франции и России в XX веке» (Санкт-Петербург, 27–28 мая, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов, научный руководитель проекта С.Л. Фокин).

выражены, чтобы найти им эквивалент на другом языке, нейтрализовав тем самым их историчность.

Вторая герменевтика восходит к Аристотелю. Она основывается на оппозиции, объясняющей «Поэтику» Стагирита: мыслительное начинание (*dianoia*) осуществляется на таком уровне, который остается недоступным для выразительных средств, которыми располагают отдельные языки. Собственно словесное выражение (*lexis*) ставит проблемы второго плана («Поэтика», 1450b, 14): важно лишь определить соответствующий способ выражения и добиться в нем совершенства или превосходства. И если способность устанавливать аналогии остается способностью собственно философского порядка — выявить подобное в том, что с виду различается — талант словесного выражения является скорее исключительным даром («Риторика», 1404b, 32–33). Итак, если содержание мысли остается соответствующим универсальному разуму, логике, освещаемой естественным светом, то перевод действительно возможен, более того, он гарантирован подобным положением вещей: вся проблема исключительно в более или менее удачном выборе риторических средств, которые, следовательно, должны быть в той или иной мере соответствующими собственно содержанию мысли, каковое застраховано от случайностей выбора различных выразительных средств.

Разумеется, что то, что имеет смысл в отношении перевода теоретических текстов, относится также к переводу текстов философских. Можно даже побиться об заклад, что эти приемы, посредством которых осуществляется ампутация всего того, что может сойти за универсалии, прекрасно известны с самых давних пор, поскольку к ним прибегали из аллегоризма. Действительно, всякий текст в той или иной мере поддается такому подходу, когда в нем реконструируется то, что заведомо предназначено для реконструкции, поскольку аллегорическая конфигурация, нацеленная на язык-приемник, предстает своего рода матрицей интерпретации текста-источника, смысл которого порождается в такой ситуации задним числом, *ex post*. Аллегоризм и типология доминировали в переводе с давних пор, правда сейчас они не в моде, хотя ничто и никто не может гарантировать, что они не вернутся на круги своя. Когда, например, Поль Рикёр настаивает на том, что к переводу следует подходить через понятие «эквивалентности без тождественности»², он оставляет открытым вопрос о том, как оценивать эту самую эквивалентность, пусть и освобожденную от миражей тождества, или идентичности. В самом деле, ничто не мешает, чтобы аллегория также потребовала того, чтобы осуществляемые во имя нее транспозиции и трансформации приобрели «универсальность», эквивалентную той, каковая полагается за первоисточник генерализаций, хотя последние и не рассматриваются с этой стороны. Так или иначе,

² Ricœur P. Sur la traduction. Paris: Bayard, 2004.

«источникисты» всегда подозревали «целевистов» в том, что те выступают за своего рода академизм восприятия, каковой по праву разоблачала еще мадам де Сталь: «Не следует... придавать собственный колорит тому, что мы переводим; даже если нам пришлось бы тем самым обратиться в золото все то, чего мы ни касаемся, ...нам не найти в этом случае ничего нового для своей мысли, перед нами будет все время одно и то же лицо с более или менее различными румянами»³. Вот почему Жан-Рене Ладмираль подчеркивает, что «идея перевода, начисто лишённого понятия интерпретации, абсолютно фантастична», и переводчикам это прекрасно известно, поскольку в своей работе они следуют, не всегда это сознавая, «теореме» ринсепс переводческой *чтойности*, ибо им все время приходится решать, принадлежит ли «самый минимальный элемент информации, на каком бы лингвистическом уровне он ни располагался в тексте-источнике..., языку автора или языку-источнику, которым этот автор пользуется»⁴. Данная «теорема», которую автор справедливо считает «метатеоремой», предполагает целый ряд сопутствующих положений, поскольку определение переводческой «чтойности» сводится в сущности к реконструкции оригинала, а завершённый перевод можно по праву сравнивать с произведённой интерпретацией, коль скоро он складывается из суммы решений, на которых в конечном итоге остановился переводчик в ходе своей работы. Более того, было бы пустой затеей воображать себе, что идентификация, определение, фиксация того, что можно назвать смыслом текста, может осуществиться как-то иначе, нежели посредством герменевтики.

Утверждение такого рода в самой своей формулировке подразумевает некий философский выбор, касающийся сразу двух вопросов: во-первых, вопроса об источниках смысла, который уже формулировался выше; во-вторых, вопроса об отношениях между мышлением и речью. Проблема здесь в том, что в историческом плане можно говорить о двух, по меньшей мере, герменевтиках: в первой текст рассматривается как *прибытие* смысла, речь идет о смысле *традиции*, авторитет которой требует, чтобы смысл был вписан в некое первоначало (не суть важно, божественное или нет); во второй, напротив, текст рассматривается как *событие*, то есть как составная часть действительной истории.

Традиция, наметившаяся у Аристотеля, продолжается и после него: Спиноза, например, подхватывает эстафетную палочку, когда в «Теолого-политическом трактате» разворачивает атаку на библейский текст, пытаясь разоблачить в нем все то, что не соответствует естественному разуму, то есть он сразу оказывается во власти предвзятого восприятия самого статуса текста, соотнося его с некоей стадией культурного развития, что предшествует тому периоду, когда в нем воцарился раз-

³ De Staël J. De l'esprit des traductions // De Staël J. Œuvres complètes. T. II. Paris: Firmin-Didot, 1836. P. 294.

⁴ Ladamiral J.-R. Traduire: théorèmes pour la traduction. Paris: Gallimard, 1994. P. 230.

ум, поскольку речь идет об откровении. Разоблачение темнот и несообразностей библейского текста выливается, в конечном счете, в стародавние обвинения против Библии. В итоге текст оказывается нечитабельным: первая книга «Бытия» критикуется с точки зрения и во имя прогресса современного научного знания, и самоуверенность критики лишь возрастает оттого, что библейскому тексту приписывается статус космогонии.

Герменевтический поворот, то есть тот момент, когда герменевтика высвобождается от своих специальных юридических или собственно теологических задач, соответствует усилению филологии приблизительно в середине XVIII века и когда между двумя «герменевтиками» вполне определенно вырисовывается линия водораздела: с одной стороны, перед нами герменевтика «универсальная», которая, например, в лице Августа Бёка, будет соотносить себя с Гегелем, с другой — герменевтика «генеральная», скорее кантовского толка, которая будет разрабатываться как «наука» индивидуального в творчестве Шопенгауэра.

Философия Канта не основывается лишь на не-критической предпосылке «чистого разума», воспринимаемого как человеческая способность, позволяющая удостовериться в истине. Для него эпоха *Aufklärung* является в то же время эпохой «критики», Кант — первый философ, который ставит под вопрос «горизонт» собственного философского начинания, определяемого его «эпохой». Он определяет свое время как «век критики», которой должно подчиняться все, включая религию с ее «святостью» и законодательство с его «величеством»⁵; вместе с тем он не шадит и самого «Разума», поскольку понятие разума развивалось в истории. В противовес метафизической традиции, приписывающей безграничному «в себе» человеческому разуму, возможность достичь — благодаря «причастности» *visio Dei* — объективного знания, не ограниченного ни временем, ни пространством, Кант полагает, что «наш» человеческий разум в своем «бытии в мире» не имеет такой способности всеобщего и безграничного воззрения на мир. «Наш» разум не имеет права противопоставлять себя в виде «чистого разума» какому-то «другому» разуму, каковой, с «внутримировой» точки зрения, на которой остается Кант, показался бы ему «чужим» или «странным»; напротив, «наш» разум должен понимать себя так, чтобы он мог показаться «чужим» и «странным» другим людям, поскольку «было бы дерзостью возжелать определить горизонт других людей, ибо мы не достаточно знаем либо их способностей, либо их намерений».

Философия, которая, наподобие философии Канта, подвергает критике свои собственные возможности и свое собственное понимание разума, детерминированное временем и порожденное исторической эволюцией, обнаруживает тем самым, что она вполне сознает, что не-

⁵ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 8.

возможно преодолеть горизонт, присущий каждой особо ориентированной ситуации в мире. Тот, кто «хочет знать побольше», то есть хочет, в принципе, знать больше и лучше, что такое иное в виде иного, а не только с отличной, то есть своей, точки зрения, «кончает тем, что вообще перестает что-либо знать». И наоборот: тот, кто полагает, что иные вещи его совершенно не касаются, также часто впадает в заблуждение; это когда, например, философ воображает, что может обойтись без знания истории, основываясь на том а-историческом знании себя, которое он о себе имеет.

Просвещенная философия, то есть та, что сознает, что она такое и каковы ее пределы, сознает также, что когда она «подвергает» критике «величие» законодательства, она не может обнаружить «изысканных оттенков» или сформулировать абсолютные требования. Да, европейская философия обязана своим появлением различию между «рациональным» убеждением и обыкновенным «риторическим» воздействием; однако ни один разумный человек и, следовательно, ни один философ не может счесть себя убежденным и только прочих рассматривать как жертв риторического воздействия. Что непосредственно ведет к отказу принимать во внимание различие статуса текстов: нет никаких сакральных текстов, текстов, восходящих к откровению, как нет никакого начала смысла, не подчиненного смыслу истории, как нет никакого чистого или даже «данного» языка. Всякое теоретическое притязание, равно как притязание философское или понятийное вообще, излагается в самом тексте, характеризующемся некоей историчностью, историческим состоянием языка, каковые порождают собственные смыслы во всякого рода смещениях и диалогах с прочими смыслами.

В конечном счете существует лишь три способа воспринимать отношения между языком и мыслью: первый является «концептуалистским», он восходит к аристотелевской традиции и всегда так или иначе притязает завершить или увековечить ее; два других способа относятся к герменевтике: один соотносится с герменевтикой, сливающейся с определенной философией истории (Бёк, Хайдеггер, Гадамер); другой связан с общей герменевтикой (Шлейермахер), каковая остается методом и не поддается никаким соблазнам метафизики истории.

Словом, либо мы постулируем как нельзя более строгое соответствие между языком и мыслью, либо мы полагаем, что мысль лишь выражает некий смысл, коего изначальным носителем остается язык, купаясь в изобилии и доподлинности, так что мысли всякий раз приходится совершать своего рода паломничество наоборот, по направлению к тому, что только видится новым, но пребывает все время на историческом горизонте, неизбежно ее ограничивающем. Или же, наконец, эта мысль все время обладает большими возможностями, нежели язык или речь, внутри которых она пребывает: последняя вероятность отвечает нашей убежденности. В предельно широкой перспективе ее можно выразить в следующей формуле: «Semper mens est potentior quam

sint verba». Она принадлежит Маттесилано, итальянскому юристу эпохи Возрождения: при этом мы не должны обманываться на тот счет, что «мысль» и «язык» различаются здесь исключительно в целях анализа. Реальная их неразрывность ничуть не препятствует наличию некоего поля возможностей, позволяющего всякому языку выступать против самого себя или же предоставляющего ему выбор средств выражения, которые никоим образом не способствуют какой бы то ни было незаметной субстанциализации языка.

Первый способ, предполагающий абсолютное соответствие между языком и мыслью, всегда находил возможности утверждать свои требования и притязания в самых разнообразных и постоянно обновляющихся формах. Это хорошо известно философам, ведь они всегда должны оправдывать выдвигаемые ими понятия; это известно также и филологам и переводчикам, которых извечно упрекают в том, что они не перевели в своих переводах текст оригинала. Вариации на эту тему бесконечны, о чем более чем двусмысленно свидетельствует следующее замечание Деррида: «Не думаю, что хоть что-нибудь было непереводаемо — ни, впрочем, переводимо»⁶. Очевидно, что в этой формуле сказывается известное сожаление Малларме, говорившего, что языки «несовершенны в том, что их множество» и что «недостает высшего»⁷. Амбивалентность подобных формулировок вполне могла бы оправдать использование эсперанто, призванного положить конец историческим языкам. Вместе с тем эта формула отсылает к известной традиции, в которой, начиная с Декарта и Лейбница и кончая Гуссерлем и его последователями, восторжествовала греза о законченном соответствии понятий их референтам: язык здесь приобрел всемогущество прозрачного выражения сущностей. С другой стороны, к ней относится область, описанная Витгенштейном в формуле «*Was der Fall ist*», царство радикального молчания. Чтобы избавиться от подобных грез, недостаточно уверовать в непрерывный прогресс концептуальной строгости или неуклонное развитие лексических возможностей языка, ибо условие первого подрывается невозможностью совершенного метаязыка — который, в конечном счете, был бы языком божественным (без всякого намека на злокозненного духа!), тогда как второе опровергается силой научных инноваций, каковая, беспрестанно смещая научную проблематику через новую постановку все тех же проблем, постоянно обесмысливает предыдущие номенклатуры, более того, многие из обозначений, заимствованных из различных естественных языков, почти сразу становятся устаревшими: достаточно вспомнить названия различных элементарных частиц в субатомной физике («boson», «beauty», «shadow»).

⁶ *Derrida J. Qu'est-ce qu'une traduction relevante? // Derrida. Cahier de L'Herne. Paris: L'Herne, 2004. P. 563.*

⁷ *Малларме С. Кризис стиха // Малларме С. Сочинения в стихах и прозе / Сост. Р. Дубровкин. М.: Радуга, 1995. С. 331.*

Как нет никакой возможности истории, в которой примирились бы «язык» и «мысль», став абсолютно конгруэнтными, так нет и такой стадии языка, восходящей к абсолютному завершению всех наук, где логика встала бы на место идиома, лишенного наконец всякой идиолектности. В недавнем времени Ганс Блуменберг предложил рассматривать философский язык так, будто тот направляется тенденцией к «контролируемому многоголосию», что гораздо лучше совпадает с теми приемами, которые используют в своем имманентном чтении толкователи философских текстов.

Вторая тенденция также нам знакома; она нашла выражение в XX веке в поразительной формуле Хайдеггера «*die Sprache spricht*» или в не менее величественной максиме Гадамера: «Смысл текста превосходит автора, причем не от случая к случаю, а всегда»⁸. В этом отношении этимология превращается в поставщицу всякого рода архаизмов, которые, как считается, обретаются вблизи первоисточка смыслов: в итоге мы совершаем довольно странные путешествия — во времени, возможно, но, скорее, в истории языковых обыкновений, и уж наверняка в понимании текста, если этот последний сам понимается как событие истории, каковое не обязательно отзывается эхом на то, чем должна быть история с точки зрения некоего установленного начала. Ибо, если признать, что смысл предшествует тексту и тем самым внеположен тексту, каковой только и может что быть его эхом, тексты абсолютно лишаются своей высшей функции — в силу которой они, собственно, и порождают смысл. Но достоинство текста не в том, чтобы быть эхо-камерой: так спасают свое собственное достоинство те, кто признаёт за ним только такую роль; они становятся тем самым оракулами первоисходного смысла и если и читают переводы, то лишь для того, чтобы обнаружить в них некие подобию смысла, позволяющие им утвердиться в собственных прочтениях. Более того, коль скоро авторы не властны ни над своими сочинениями, ни над своим искусством, то есть не властны в отношении собственного языка, они подпадают под древнюю платоновскую критику вдохновения, обреченного мимесису. Стало быть, поэты в своих текстах лишь выражают, передают или осуществляют некие предварительные, заведомые поэтические возможности, присутствующие в качестве первоисходных феноменов или в виде неких конфигураций, возникших в ходе определенной истории, движущие силы которой совершенно неподвластны не только умению, но и пониманию авторов. Стало быть, чтение и умпостигаемость такого рода проблем требуют, чтобы мы превратились в таких ловких археологов, выискивающих и обнаруживающих более или менее разрушенные или более или менее сохранившиеся страты смыслов и что, проделывая такую работу, мы заведомо знаем, какое отношение к истоку мы должны выявить. Ницше не упустил случая ущипнуть подобных искателей предваритель-

⁸ *Gadamer H.-G. Vérité et méthode. Paris: Le Seuil, 1996. P. 318.*

но заданных в языке смыслов: «Сколь неимущими были до сих пор философы, коль скоро язык, по меньшей мере, грамматика, в общем, все, что в них от “народа”, до сих не играет для них роли суфлера. Будто бы слова заключают в себе истины, по меньшей мере, предчувствия истины: вот во что они твердо верят!» (Ницше. Черновики и наброски. Август-сентябрь 1885. 40 (6)). Если взять поэтов, то Пьер Реверди открыто протестовал против этой идеи, будто поэтический элемент предшествует поэме: «Нет таких вещей, нет таких слов, которые были бы более поэтичны, нежели другие... Ни одна вещь, ни одно слово не заключает в себе поэзии. Все заключено в воздействии духа... на вещи при помощи слов и через слова»⁹. Такое понимание вещей разделяется и Владимиром Набоковым, который, представляя в романной форме свои размышления о творчестве, пишет: «Готовые фразы ему негодились, ибо то, что он хотел сказать, было совершенно исключительного покроя, и к тому же он знал, что настоящая мысль не может существовать без облегающих ее слов, сшитых по мерке. Поэтому (если воспользоваться еще более близким сравнением) мысль только кажется голой, а она просто нуждается в том, чтобы одежды ее сделались видимы, и в то же время слова, прячущиеся вдаль, — не пустые скорлупки, какими кажутся, а только того и ждут, что уже таящаяся в них мысль воспламенит и приведет их в действие.»¹⁰.

В заключение своей статьи «Состояние языка и имманентная поэтика», где обсуждается формула Поля Валери, согласно которой собственно поэтическое содержание заключается в «вероятности невероятного», Ганс Блуменберг решительно отвергает возможность существования заведомо, так сказать, конституированного эстетического объекта, заключающего в себе «сумму эстетических прелестей»: «Эстетическая привлекательность определяется наращиванием первичного многоголосия, исходящего из целого ряда смысловых сочетаний и производных; однако для создания эстетического объекта необходимо, чтобы этой структурной расплывчатости воспротивилось по контрасту некое “тем не менее” определенной формальной интеграции, установления контроля над тем, что граничило с семантическим исключением»¹¹. Валери резюмирует поэтизацию языка в следующей формуле: «Мы ждем неожиданного слова»; Блуменберг напоминает, что поэма реализуется в форме неожиданного удовлетворения ожидания, отмеченного сомнением или даже отчаянием. Речь именно о неожиданном удовлетворении особенно тогда, когда эстетическая прелесть поэмы нацелена на целостность, используя ее для обнаружения динамики, присущей самому язы-

⁹ Reverdy P. En vrac. Paris: Flammarion, 1929. P. 46.

¹⁰ Набоков В. Истинная жизнь Севастьяна Найта / Пер. Ген. Барабтарло. СПб: Азбука, 2011. Гл. 9.

¹¹ Blumenberg H. L'imitation de la nature / Trad. I. Kalinowski et M. de Loney. Paris: Hermann, 2010.

ку. То, с чем соотносится прямой смысл текста, образует его внеположность в зависимости, прежде всего, от внутренней динамики. Германн Брох отчетливо заметил проблему внутренней темпоральности языка в одном из эссе 1946 г.: «Примечательный феномен “внутрифразовой данности”, феномен статичной стабилизации... также должен, в свою очередь, стать временным феноменом... Иначе говоря, динамика фразы вписывается в темпоральную прогрессию, ...однако она ограничивается отношением субъект/объект во внутреннем пространстве фразы и обращается тем самым в статичный элемент, так что это отношение, хотя и порожденное вербальной динамикой, теряет, похоже, всякое временное измерение, поскольку субъект и объект помещены в отношение одновременности»¹². Эта иллюзия статизма образует основу лингвистического субстанциализма.

Очевидно, что мы встаем, скорее, под знамена третьего направления; но не придется ли нам тогда низринуться с высот интеллектуального всемогущества — в отношении до бесконечности послушного, податливого инструмента, всецело подчиненного нашему вдохновению — в бездны отчаяния, поскольку этот самый инструмент может обнаружить свою полную беспомощность перед лицом бескрайнего богатства нашей мысли? И не был ли прав Ницше, заключая одну из своих книг следующим меланхолическим признанием: «Ах, что случилось с вами, моими пером и кистью написанными мыслями... Вы уже утратили новизну, некоторые из вас... готовы стать истинами»¹³. В таком случае письмо не только сводит к определенному набору блистательное множество дионисийских, пышущих красотой и силой интуиций, но и фиксирует их в определенном историческом времени, где восстановлением истинного смысла призваны заниматься другие. Вот почему не приходится удивляться, что Ницше усматривает в таком положении вещей состояние упадка, декаданса; впрочем, он остается в плену аристотелевской оппозиции *dianoia/lexis*, отвергая тем самым ход истории, характерно, что он не очень жаловал перевод в том виде, в каком он понимался немецкой критической герменевтикой, сожалея, что перевод перестал быть завоеванием¹⁴.

Но перевод предполагает погружение в историчность не только потому, что нам надлежит восстановить через интерпретацию то, что означал переводимый текст, но и потому, что нам нужно понять тот способ, посредством которого этот текст устанавливал, прибегая к ресурсам родного языка и зачастую обновляя их характер, отношения с теми истоками и целями смыслополагания, которые он для себя определял.

¹² Bloch H. Des unités syntaxiques et cognitives // Bloch H. Logique d'un monde en ruine. Paris: L'Eclat, 2005. P. 141.

¹³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. прим. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 404.

¹⁴ Он же. Веселая наука. §296.

В формальном плане это отношение остается трансисторическим, но его преломления пронизаны знаками времени. Не говоря уже о том, что великие тексты культуры, создавая новые культурные реальности, отражают на себе приемы использования ресурсов высказывания.

Таким образом, доминирующая позиция сводится к рефлексивной точке зрения; при этом авторефлексивность вводится непосредственно в синтаксическую конструкцию как своего рода ответ — но не как начинательное примирение — на потенциальное превосходство «мысли», мышления в отношениях с «языком», речью, каковые в любом случае представляют собой конкретный язык. Рефлексивность, включенная в сам поэтический процесс, выливается в отрицание ложной альтернативы, вынуждающей нас делать выбор в пользу либо «чистой» мысли, либо невнятного пансемантизма. Но в этом отрицании отрицается также иллюзия полного соответствия мысли и языка, поскольку даже если предположить, что подобная греза осуществилась, нам необходима какая-то иная, третья инстанция, которая могла бы это удостоверить. Рефлексивная точка зрения вводится непосредственно в дискурс, рассуждение, она дает о себе знать не иначе, как через строго языковые средства, подчеркивая неустранимую дистанцию между речью как процессом, речением, и изреченным, изреченной мыслью: это может быть расхождение между содержанием и формой выражения. Такая внутриязыковая дистанция, являясь историчной во всех своих конфигурациях, способна к месту напомнить, что извечный конфликт между философией и риторикой не имеет окончательного решения: в этом отношении переводчики, когда они переводят, являются солдатами на передней линии огня в той мере, в какой они ищут и предлагают некое решение, находясь в реальных, отнюдь не идеальных, исторических условиях, то есть в самом центре сложных юридических, экономических, культурных переплетений, под давлением переплетающихся требований ситуации рынка и ситуации рецепции, равно как непрерывного спора с традициями, которые сами по себе без конца переосмысляются, переиначиваются.

Если мы признаем и исторический характер переводимых текстов, и их внутреннюю историчность, значит мы признаем, что смыслополагание перевода является дважды негативным: оно выстраивается и через отход от традиции и через языковое воссоздание скрытых моментов такого отхода, обретаемых внутри переводимых текстов, которые тем самым обрастают чистыми событиями мысли и языка. Но это значит также признавать ту установку, в силу которой автор именно действует в истории, не имея возможности остаться на бесконфликтной позиции. Недостаточно признать границы любой спекуляции, важно не поддаваться искушению пойти дальше, и когда Поль Валери пишет «Поскольку всякая философия есть метафора, можно задаться целью

соединить эти метафоры в одно целое»¹⁵, он по существу отмахивается от проблемы о жанре или статусе этого синтетического текста, рассуждения. Решение, повторим, не в теоретизации, не в универсализации, напротив, в переводе важно погрузиться в историчность языковых обыкновений, реабилитируя тем самым «риторику», но не в противовес философии, а как неотъемлемую ее часть.

Перевод с французского Сергея Фокина

¹⁵ Valéry P. Cahiers 1894–1914. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1992. P. 407.