

СЕРГЕЙ ФОКИН

# Перевод как незадача русской философии

## Шестов, Бахтин, Подорога... Пушкин<sup>1</sup>

### К философии перевода

Один из коренных вопросов философии, а именно: есть ли у философии свой собственный язык? — мог бы вызвать к жизни такой ответ: у философии нет своего языка, поскольку она вынуждена исходить из языка национального, но насущная задача философии в том и заключается, чтобы внутри национального языка создать свой собственный язык, который в отношении родного языка философа, стал бы чем-то вроде языка иностранного. Язык философии должен быть языком философским, то есть языком истины, языком истинным. Очевидно, что именно в принятии или неприятии такого рода устремленности мысли задача философа как нельзя более тесно сближается с «задачей переводчика», как сформулировал ее в одноименном эссе 1923 года немецкоязычный философ-переводчик Вальтер Беньямин, чьи отношения с родным домом и родным языком были до того проблематичны, что личина чужого всему и вся стала его второй натурой. Беньямин, безнадежно бившийся в свое время над переводами на немецкий язык таких гениев французского языка, как Ш. Бодлер и М. Пруст, писал, настаивая на родстве философии и перевода:

<sup>1</sup> Расширенный вариант доклада 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).

...Если существует язык истины, который в тишине и спокойствии хранит все высшие тайны, над раскрытием которых бьется мысль, то этот язык истины — истинный язык. И именно он — язык, в предсказании и описании которого заключено то единственное совершенство, на которое может надеяться философ — именно он в концентрированной форме (*intensiv*) сокрыт в переводе. Не существует музыки философии, как и нет музыки перевода. Но вопреки претензиям сентиментальных художников, ни философия, ни перевод не являются чем-то утилитарным (*banal-sisch*). Ибо есть философский гений, характеризуемый в первую очередь тоской по тому языку, который проявляется в переводе<sup>2</sup>.

Мысль Бенямина о сокровенном родстве философии и перевода не так проста, как может показаться на первый взгляд: это родство, заметим, не столько в лишенности философии и перевода каких бы то ни было муз, покровительствующих изящным искусствам и отдельным наукам, не столько в абсолютной бесполезности всякой истинной философии, равно как и всякого истинного перевода, сколько в своего рода устремленности к некоему исходному, единому, истинному языку, заключенному или рассеянному в каждом отдельно взятом национальном языке. Словом, близость философии и перевода предопределяется тем, что первая, исходя из национального языка, все время ищет языка единого, тогда как вторая, исходя из языка иностранного, только на основе допущения о существовании некоего единого, первоисходного языка, способен пробудить в родном языке голос логоса оригинала.

Задача переводчика состоит в нахождении той интенции в отношении языка перевода, которая будит в нем эхо оригинала. В этом заключен основной признак, по которому перевод радикально отличается от поэтического творчества, поскольку интенция последнего никогда не направлена на язык как таковой в его целокупности, но лишь на отдельные структуры языкового содержания... Интенция перевода отличается от интенции поэтического творчества не только в том, что, беря начало в отдельном иноязычном произведении, она устремлена на весь язык в целом. Помимо своей направленности, она иная и по существу: интенция поэта наивна, изначальна и наглядна, в то время как переводческая — производна, окончательна и умозрительна. Ибо работа переводчика исполнена великим мотивом интеграции множества языков в единый, истинный<sup>3</sup>.

В свете этой идеи о трансцендентальной близости философии и перевода моя задача здесь не столько в том, чтобы родство это лишний раз подтвердить, сколько в том, чтобы на основе обозначенного метафизического родства наметить очертания новой науки, в которой фи-

<sup>2</sup> Бенямин В. Задача переводчика / Пер. с нем. Е. Павлова // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения М.: РГУ, 2012. С. 264.

<sup>3</sup> Там же. С. 263.

лософия и перевод соединились бы в живых прениях о философии перевода. При этом с самого начала следует принять такую мысль, что философия перевода не есть только деятельное признание философией своего родства с переводом; нет, философия перевода заключает в себе историческое становление идеи перевода в тесной связи с идеей философии, как она развивается в той или иной национальной культуре. Более того, в этом отношении философия перевода жестко переплетается не только с историей философии, но с философией истории. Таким образом, задача этой грядущей науки в том, чтобы попытаться понять, что вопрос о переводе возникает в национальной культуре исключительно в кризисные, или пороговые, моменты исторического становления, когда нация сталкивается с необходимостью помыслить самое себя.

Другими словами, важно понять, что вопрос, *что такое перевод*, прямо соответствует вопросу, *что такое нация*. И оба этих вопроса немислимы без вопроса, *что такое язык*. Рискну высказать предположение, что через ответы на эти вопросы, если ими всерьез задается культура, определяется мера зрелости, или взрослости, национального разума. Иначе говоря, представляется, что пресловутый вопрос «Что такое Просвещение?», на который когда-то отвечал Кант, сводя свой ответ к известному наказу, или девизу, «имей мужество пользоваться своим умом», необходимо перевести в современную ситуацию разума, когда разум, то есть философия, вынужден признать, что у него нет никакого будущего, если он не станет политикой. И как бы ни определять политику разума, она не может обойтись без ответа на сформулированные выше вопросы, которые в современной политической ситуации могли бы выстраиваться в несколько ином порядке и с необходимыми уточнениями: *что такое нация? Что такое язык (национальный)? Что такое перевод как взаимодействие или даже дуэль национально и инационального?*

Таким образом, в утверждении насущности или даже неизбежности этих трех вопросов современный политический разум вынужден будет признать национальный характер. Поэтому наказ Канта мог бы звучать в современности следующим образом: имей мужество пользоваться национальным разумом. Очевидно, что это предварительное замечание относительно философии будущего и философии перевода идет вразрез с традиционным самосознанием новейшей западной философии, которой, вслед за Кантом, хотелось видеть себя мыслью не национальной, а универсальной. Очевидно также, что именно универсализм философской мысли, то есть ее нежелание вместо света Просвещения окунуться в темноты национального самосознания, определяет на удивление аполитичный характер современной русской философии.

На жесткую связку рефлексии о переводе с критическим моментом в истории определенного национального языка обратил в свое время внимание философ, которого трудно было бы назвать апологетом какого бы то ни было философского национализма, хотя именно из под его

пера вышел этот концепт-монстр<sup>4</sup>. Речь идет об Ж. Деррида, еще одном философе-переводчике, который не только начинал свой интеллектуальный маршрут с перевода из Гуссерля, но и разработал своеобразную методу философствования – деконструкцию, – каковая в исходных аналитических установках строго аналогична герменевтической ситуации перевода. Откликаясь в своей работе «Вокруг вавилонских башен» (1985) на статью В. Беньямина «Задача переводчика», Деррида прямо указал, в свойственной ему парадоксалистской манере, на симптоматичность связи вопроса о переводе с языком, точнее говоря, с определенной ситуацией в истории языка:

Никогда нельзя обходить молчанием вопрос о языке, на котором ставит себя вопрос о языке и переводит себя рассуждение о переводе<sup>5</sup>.

Я позволил себе радикально изменить перевод В. Лапицкого, где переводчик несколько сглаживает парадокс Деррида и дает русскому читателю более привычную и более понятную форму глагола на «-ся»:

Никогда нельзя обходить молчанием вопрос о языке, на котором ставится вопрос о языке и на который переводится рассуждение о переводе<sup>6</sup>.

Я позволил себе несколько усилить русский текст и сделать его не то чтобы более непонятным, но, скорее, менее привычным, странным, обращающим на себя особое внимание, следовательно, заставляющим задуматься: а о чем же тут речь? В переводе Лапицкого страдательный залог *вопроса, который ставится*, несколько сглаживает оттенок возвратности, то есть обращенности действия на самое себя, более того, в переводе Лапицкого сам *вопрос*, равно как *рассуждение о переводе*, почти напрочь лишаются всякой активности и, добавлю, всякой субъективности; в переводе Лапицкого не *вопрос* ставит *сам себя*, не *рассуждение себя* переводит, а негласно действует кто-то третий, кто и ставит вопрос и переводит рассуждение. Однако эта возвратность, то есть обращенность вопроса и рассуждения на себя, является, как известно, существенной характеристикой философской рефлексии.

В свете мысли Беньямина об избирательном средстве перевода и философии нельзя не заметить, что одна из главных проблем русской философии XX века заключается в невнимании к языку, исходя из которо-

<sup>4</sup> Ср.: Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции / Пер. с фр. В.В. Библихина. М.: Академический проект, 2007. С. 126–145.

<sup>5</sup> Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен / Пер. с фр. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2002. С. 102. С. 210.

<sup>6</sup> Ср. французский вариант: «On ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction» (Derrida J. Des tours de Babel // J.F. Graham (Ed.). Difference in Translation. Ithaca: Cornell University Press, 1985. P.210).

го вынуждена работать мысль. Как это ни парадоксально, но русская философия, изначально тяготевшая к союзу со словесностью, за редкими исключениями оставалась невосприимчивой к стихии *поэзии*, в предельном воплощении последней в форме чисто языкового начинания (греч. ποιησις, от ποιέω — делаю, создаю, творю). Обостренное внимание к языку в русской культуре первых десятилетий XX века (символизм, акмеизм, «ОПОЯЗ», Бахтин, Шпет) не вылилось в России в полноценную философию языка, хотя книга *Марксизм и философия языка* явно оказалась новаторским сочинением, плодотворные связи с которым стали ощущаться и даже культивироваться в конце прошлого столетия<sup>7</sup>.

Вместе с тем в пренебрежении речевыми основаниями мышления, отличающем классическую русскую философию, можно видеть не столько ущербность национального образа мысли, сколько родовую — жанровую и институциональную — характеристику философии как формы творческой работы с действительностью. В невнимании к языку сказывается та устремленность философии, в русле которой она порой сознательно, порой бессознательно отождествляет себя со своего рода универсальным языком, стоящим над единичными национальными языками. В русской философии эту универсалистскую тенденцию со всей определенностью выразил М.М. Бахтин в поздних заметках, получивших известность под заглавием *К методологии гуманитарных наук*. Определяя ситуацию философии в поле гуманитарных наук, мыслитель писал: «Место философии. Она начинается там, где кончается точная научность и начинается инаучность. Ее можно определить как мета-язык всех наук (и всех видов познания и сознания)»<sup>8</sup>. Здесь перед нами в свернутом виде основная проблема философии, остающейся в бессознательном состоянии в отношении языковой (поэтической) стихии мышления. Строго говоря, иным философам до того свойственна убежденность, что они изъясняются на некоем свержязыке, что коренное условие мысли — национальный язык — просто-напросто выпадает из топоса отправления, или осуществления, мысли, превращая такого рода философию, независимо от субъективных наклонностей отдельных мыслителей, в сплошной «апофеоз беспочвенности».

С другой стороны, признавая, что в классической русской философии нет своей философии языка, невозможно не заметить, что именно это пустое место обуславливает дурную возможность вековечного топтания вокруг проблематики «русской идеи», «русского пути», «русского духа», в ходе которого до последнего времени не было сделано ни од-

<sup>7</sup> Аллатов В. Лингвистическая теория М.М. Бахтина — В.Н. Волошинова // Русская теория. 1920–1930-е годы / Отв. ред. и сост. С.Н. Zenkin. М.: РГГУ, 2004. С. 380–92; Гаспаров Б. Язык, память, образ: лингвистика языкового существования. М.: НЛО, 1996. С. 23–41.

<sup>8</sup> Бахтин М.М. Рабочие записи 60–70-х годов // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 6. М.: Языки славянских культур, 2002. С. 424.

ного сколько-нибудь заметного прорыва в сторону «русской буквы», то есть полноценной и самостоятельной философии языка. Точнее говоря, если такие прорывы и случались, то обязана ими русская мысль не философам, а лингвистам, литературоведам и писателям, и здесь в первую очередь следует назвать работы В. Айрапетяна.

Вместе с тем нерелексивное, почти бессознательное, отношение к философии языка оставляет собственно философию невосприимчивой к еще одной проблеме, которая со второй половины XX века выдвигается на передовой край гуманитарных наук, обратившихся, вслед за определениями разного рода универсалий («структур»), к более зыбким элементам индивидуальной, социальной, культурной, национальной и сверхнациональной (европейской, например) идентичностей. Именно в этом сложносоставном плане «своего» (самости), «другого» (инакости), и «чужого» (чуждости как категорически неотчуждаемого в его самости) вырисовывается в поразительном многообразии триединая проблема перевода/переводимости/непереводимости дискурсов, культур и языков.

С одной стороны, с возникновением теории перевода как науки в середине XX века, равно как с развитием разного рода региональных (постколониальных) штудий, проблемы перевода оказываются камнем преткновения для классических лингвистических учений.

Это новое положение науки о переводе одним из первых в языкознании того времени сформулировал Р. Якобсон:

Наука о языке не может интерпретировать ни одного лингвистического явления без перевода его знаков в другие знаки той же системы или в знаки другой системы. Любое сравнение двух языков предполагает рассмотрение их взаимной переводимости<sup>9</sup>.

К сожалению, эта фундаментальная эпистемологическая формула не была тогда продумана в ее фундаментальных гносеологических и онтологических импликациях, хотя из нее прямо следовала необходимость представить сам акт мышления (рефлексию) в понятиях перевода, то есть исходить из того, что мышление есть не что иное, как переход от еще немислимого (неизреченного) в мыслимое (изреченное) через уже установленные или заново определяемые формы субъективности и речи.

Как это ни парадоксально, но именно философы в большинстве своем не желали признать или просто понять, что философия, по меньшей мере западная, немислима без феномена перевода; что последний составляет элементарную схему самого акта мысли как взаимодействия неизрекаемого, неизреченного и изреченного; что воображаемая онтология перевода составляет первое и последнее условие преобразования

<sup>9</sup> Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. М.: Международные отношения, 1978. С. 17.

невербального содержания сознания в артикулированные, грамматические и дискурсивные формы.

В сущности, эта воображаемая онтология перевода предваряет любой из трех его основных эмпирических видов, установленных в статье Р. Якобсона – внутриязыковой (перифраз), межъязыковой (перевод как таковой), интерсемиотический (трансформация знаков одной семиотической системы в знаки другой или других семиотических систем). Онтологический характер перевода становится еще более очевидным, если эту типологию дополнить, включив в нее перевод бессознательного, структурированного как язык (Ж. Лакан), в дискурсивные формы сознания.

Таким образом, вопрос, который перевод ставит исподволь перед современной мыслью, затрагивает условия возможности отправления разума: может ли мышление двинуться вперед или вообще сдвинуться с места, не сознавая при этом своего переводящего характера? Не оборачивается ли философия топтанием на одном месте, пережевыванием того же самого, перепевами старых и чужих песен, если ее движущие силы лишены того рефлексивного момента, посредством которого она способна самостоятельно определять свои пути, при условии ясно-го сознания, что перевод, то есть повтор того же самого в иных исторических, национальных и языковых обстоятельствах, есть не что иное, как исток и основная движущая сила Различия в противовес диктату Тождества?

Разумеется, нельзя сказать, что вся философия осталась глуха к проблеме перевода. Однако в силу определенных институциональных, исторических, культурных, литературных, политических и прочих обстоятельств, случилось так, что такого рода глухота поразила сильнее всего русскую философию, не желавшую признавать перевод в виде собственной проблемы. В отличие, например, от немецкой философской культуры, где начиная с рубежа XVIII–XIX веков складывается полноценная философия перевода, то есть сознающая себя идея в отношении того, *что такое перевод* в его пересечениях с философией, историей философии и философией истории, в русской культуре перевод, вплоть до самого последнего времени, оставался вне внимания философов. Словом, если в немецкой и французской культурах перевод осознается как философская задача, то для русской культуры приходится говорить о переводе как о задаче русской философии<sup>10</sup>.

Для иллюстрации этого негативного положения вещей мне бы хотелось остановиться на позициях трех русских мыслителей, которых, при всех очевидных и неочевидных различиях и сходствах, роднит последовательное и симптоматическое несознание перевода как проблемы

<sup>10</sup> Подробнее о понятии «философии перевода» в связи с проблемами будущего русской философии см.: Фокин С.Л. К философии перевода: будущее одной науки // Будущее философии / Под ред. И.В. Кузина. СПб: Изд-во РХГА, 2011. С. 38–48.

философии. Итак: три русских мыслителя — Шестов, Бахтин, Подорога; и три едва ли не детские, инфантильные сцены, которые каждый из троих устраивает в отношении перевода, не желая ни видеть, ни слышать, ни понимать, что когда нам думается, что мы думаем, мы просто забываем, что переводим, кого переводим и с какого языка. Инфантилизм, как следует из латинской этимологии, диктуется, прежде всего, неимением голоса, своего голоса, равно как своего мнения, которое возможно лишь в сознании другого. Как не без язвительности заметил В. Айрапетян: «Владимир Набоков был инфантилен даже в этимологическом смысле латинского *infans* — “неговорящий”»<sup>11</sup>. В определенном отношении моя задача здесь в том, чтобы показать, что инфантилизм этот не Набокова — а целого крыла русской философии и литературы. В заключение, в виде своего рода предэпилога этой интеллектуальной комедии, которую ломают русские мыслители в отношениях с переводом, мне хотелось бы представить нечто такое, что мне видится вроде архи-сцены русской мысли, когда она в некоем, скорее воображаемом, споре Пушкина с Вяземским впервые, наверное, в лоб столкнулась с «задачей переводчика», выйдя из этого столкновения с твердым убеждением в лице Пушкина-всепобедителя, что перевод — не задача для русской мысли.

### Сцена первая: Шестов и Бубер

Как сообщает Н. Баранова-Шестова<sup>12</sup>, 2 мая 1928 года Шестов поехал из Франкфурта в Бердин, где гостил у Эйтингона. Незадолго до этого Мартин Бубер взял у него статью *Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы*<sup>13</sup>, переведенную к тому времени на немецкий; статья вышла в журнале «Креатур» под заглавием «Kinder und Stiefkinder der Zeit». Однако публикации предшествовал эпистолярный диалог между Шестовым и Бубером, который я и хотел бы здесь воспроизвести с небольшими купюрами.

Проблема была в том, что эпиграфом к этой статье о Спинозе Шестов взял один темный текст из 6 главы книги Исая:

И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите.

Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис., 6, 9–10).

К этому фрагменту Священного писания русский мыслитель предложил следующее толкование:

<sup>11</sup> Айрапетян В. Русские толкования. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 182.

<sup>12</sup> Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. 2. Paris: La Presse libre, 1983. С. 14.

<sup>13</sup> Современные записки. 1925. № 25.

Бог послал своего пророка, чтобы он ослепил и связал людей и чтоб связанные и слепые считали себя свободными и зрячими. Зачем так нужно было? Исая объясняет: чтобы они обратились и исцелились. Знал ли это Спиноза, знаем ли мы, читающие Исая и Спинозу?

Бубер решил высказать свои сомнения именно в отношении этой цитаты из Священного писания, а также и толкования этого места Шестовым:

Разрешите обратить ваше внимание на ваше неправильное толкование текста Библии, который вы взяли в качестве эпиграфа к своей статье. В конце вы говорите: «Зачем так было нужно? Исая объясняет, чтобы они обратились и исцелились». Но не это объясняет Исая; смысл его слов еще более болезнен; еще более жесток. Он говорит [...]: Пророк должен сделать «бесчувственным» («Вульгата») сердце народа, или «непроницаемым» (Лютер), или «ожиревшим» (таков смысл древнееврейского слова), дабы он не обратился и дабы Бог не был принужден его исцелить вследствие этого обращения. Таков жуткий смысл этой вести — народ не должен обратиться, но должен идти вдаль, должен быть «выжженным»<sup>14</sup>.

На это замечание Шестов, который обыкновенно за словом в карман не лез, нашелся ответить лишь словами благодарности за присланный ему немецкий перевод Библии, оставшись при своем мнении о возможности вести свое рассуждение исходя из принятого им толкования:

Сердечно благодарю за ваше любезное письмо и великолепный экземпляр Библии [...]. Что касается перевода из Исая, то я полагаю, что вы вполне правы. Я сам не знал, как надо перевести это место. Но мне казалось, что если принять мое толкование, оно будет достаточно тяжелым...и загадочным для человеческого ума, и я решил этим удовлетвориться.

Прежде чем дать свое объяснение, разумеется, не этому месту из Исая, а столкновению двух принципиально различных методов философствования, отмечу, что в конечном итоге Шестов исключил из своей статьи о Спинозе и эпиграф из Библии, и спорное его истолкование, так что окончательная редакция этого текста должна восприниматься в свете этого «зияния», «пустого места», исходя из которого была выстроена философская интерпретация Спинозы русским философом. В действительности, тут важно даже не столько то, в какой мере неверна была мысль Шестова букве древнееврейского текста, сколько самопроизвольное признание философа в том, что его мысль словно бы нуждалась в некоторой доле незнания: в свете этого случайного, казалось бы, признания наглядно обнаруживается, что философу пришлось чуть не сознательно закрыть глаза на буквальное толкование текста, как если бы эта слепота

<sup>14</sup> Там же.

и это неведение и составляли то изначальное условие мышления, которое требовалось Шестову для того, чтобы его философское слово о Спинозе возымело вес и силу. Разумеется, можно было бы без всякого труда связать характер этого эпизода с тем героическим и борцовским пониманием философии, которое Шестов многократно излагал на страницах своих трудов, но в разрезе заявленной темы важнее будет подчеркнуть, что этот жест русского философа, закрывающего глаза на проблему перевода, можно и должно интерпретировать не как прихоть, или произвол, отдельно взятого мыслителя, но как выражение определенной тенденции в русской культуре, литературе и философии. Словом, там где «немец» (то есть немой, не имеющий слова, если следовать высокомерному именованию иностранцев в русской речи) испытывает потребность в сознании онтологического многозначия, достигаемом через сознание Различия в различных языках, русский мыслитель, согласно собственному выражению Шестова, полагает более плодотворным удовлетвориться единственным смыслом, вольно и невольно превращая его в единственный возможный. Там, где Бубер, перебирая истолкования заветного слова в Вульгате и в переводе Лютера, сталкивает их с буквальным значением, на которое отваживается в своем переводе, Шестов обнаруживает склонность или даже волю к своего рода абсолютному монологу и монолингвизму, каковые и видятся мне родовыми чертами русской философии, следы которых словно бы сами по себе проступают в отдельных эпизодах и сценах из истории русской мысли. Повторяю, по-человечески вполне понятно, что Шестову очень хотелось, чтобы его труды выходили по-немецки и по-французски, тем не менее в самом жесте самоудовлетворения единственным смыслом, на основе которого выстраивается философическая концепция, не лишенная литературного изящества и мыслительной убедительности, равно как в жесте позднейшего устранения этой моносемантической опоры, следует видеть не столько проявление субъективной воли отдельно взятого мыслителя, сколько некую установку самого образа (склада) философского мышления, всегда готового начать, но не с того начала, где в начале было слово, а с белого листа. Строго говоря, это зияние, пробел в тексте Шестова заключает в себе исключение проблемы перевода из поля философии, в чем сказывается нечто большее, чем произвол или злая воля русского философа.

### **Сцена вторая: Бахтин и Любимов**

Во второй сцене, которую русская философия устраивает переводу, основным действующим лицом выступает М.М. Бахтин; вторым персонажем, который в ней задействован, является известный советский переводчик Н.М. Любимов, прославившийся своими гладкими переложениями из Боккаччо, Мольера, Пруста, Рабле, Сервантеса. Сцена разыгрывается как в истории русской философии, так и в истории одного из ключевых ее текстов: речь идет о книге Бахтина *Творчество*

*Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса* (1964). Строго говоря, речь идет о двух оценках Бахтиным русского перевода Рабле, осуществленного Н.М. Любимовым.

Напомню, что первая глава книги Бахтина завершается настоящим панегириком Н. М. Любимову, незадолго до этого опубликовавшему свой перевод бессмертной книги Рабле:

И вот благодаря изумительному, почти предельно адекватному переводу Н.М. Любимова Рабле заговорил по-русски, заговорил со всей своей неповторимой раблезианской фамильярностью и непринужденностью, со всею неисчерпаемостью и глубиной своей смеховой образности<sup>15</sup>.

Впоследствии эта похвала из уст Бахтина стала много значить для известного советского литератора, который не упускал случая вспомнить об этой оценке, распространяя ее на свое переводческое искусство и, в частности, оправдывая этим отзывом свое более чем вольное переложение «Беглянки» М. Пруста. Лишь в 2008 году, после публикации И.Л. Поповой первого полутома четвертого тома собрания сочинений М.М. Бахтина, стало понятно, что оценка перевода Н.М. Любимова была не более чем позднейшей вставкой, включенной мыслителем в книгу как знак благодарности за то активное участие, которое Н.М. Любимов, в числе прочих деятелей советской культуры, принял в судьбе его работы в начале 60-х годов, о чем ранее можно было лишь догадываться, судя по воспоминаниям редактора книги Бахтина<sup>16</sup>.

Публикация архивного варианта книги «Франсуа Рабле в истории реализма» подтвердила и до того ощущавшуюся неуместность, если не вымученность этого хвалебного пассажа. В самом деле, буквально через тридцать страниц после открытого панегирика советскому переводчику Рабле Бахтин раздражается настоящей диатрибой против него; правда, на сей раз оценка оказывается скрытой, негласной, запрятанной в подстрочное примечание: «В русском переводе Н.М. Любимова это передано так: "Все они вертишейки, подслушайки, подглядуны, блядуны, беспослушники, сиречь наушники, вот она их ученость"». Хочется думать, что это очень важное примечание; представляется, что это чисто карнавальная жест Бахтина: если в тексте книги исследователь поэтики Рабле почти везде работает с оригиналом, что представляет собой чисто филологический жест, то в примечании дает русский перевод Любимова, из которого любому филологу-романисту ясно, что перевод не просто неадекватный, но как-то беспомощно неверный, чуждый не только букве, но и духу Рабле, а главное ритму, то есть дыханию Рабле.

<sup>15</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Дюссельдорф: Антиквариат, 1986. С. 156.

<sup>16</sup> Лейбович С.Л. Тридцать лет спустя. Редактор «Рабле» С.Л. Лейбович вспоминает о подготовке книги к изданию // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1997. № 1(8). 1997. С. 156.

Вместе с тем, очевидная амбивалентность самой «идеи перевода», как она выражается в этой книге, с одной стороны, в потребности работать с французским оригиналом, а с другой стороны, в крайней нетребовательности к уровню верности перевода Любимова языку Рабле, заставляет задаться более общим вопросом о месте, точнее говоря, неуместности перевода в философии языка Бахтина и Волошинова.

Если исходить из того, что проблема перевода является краеугольным камнем любой филологической теории, нацеленной на то, чтобы изучать «чужое слово» в стихии своего языка, который постулируется либо как «родной» (идиома русского языка), либо как «материнский» (идиома, характерная для трех «великих» языков Европы — английского, немецкого и французского), то нельзя не удивиться тому, что Бахтин по существу обходит ее стороной, в частности, в своих размышлениях о методологии гуманитарных наук. Для позднего Бахтина не существует проблемы перевода, точнее говоря, он снимает ее одним методологическим постулатом, который, при всей серьезности автора работы *Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках* столь беспомощно повисает в воздухе, что вызывает в мысли образ не ответственного философско-филологического хода, а отчаянного карнавального кульбита, в котором утверждается не метод гуманитарных наук, а стихия философского поступка.

Приведем это место:

Всякая система знаков (то есть всякий язык), на какой узкий коллектив ни опиралась бы ее условность, принципиально всегда может быть расшифрована, то есть переведена на другие знаковые системы (другие языки); следовательно, есть общая логика знаковых систем, потенциальный единый язык языков (который, конечно, никогда не может стать конкретным единичным языком, одним из языков). Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов<sup>17</sup>.

Мысль Бахтина необыкновенно противоречива. Положение об абсолютной переводимости всякого языка на другие языки основывается на редукции языка к знаковой системе, что идет вразрез не только с современными философиями языка и поэтики перевода (А. Берман, Ж. Деррида, А. Мешонник, П. Рикёр, Д. Стейнер), но и с той социологической концепцией речевой деятельности, что была представлена в ранней работе круга Бахтина *Марксизм и философия языка*, где резко критиковалась сосюрювская оппозиция языка и речи. Строго говоря, не что иное, как допущение об абсолютной переводимости всякого языка на все другие языки переводит мысль Бахтина из плана филологии в план философии, каковая, по собственному позднему признанию

<sup>17</sup> Бахтин М.М. Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках. URL: <http://www.infolib.info/philol/bahtin/probltext.html>.

мыслителя, нуждается даже не в языке (естественном, родном, материнском), а в особом рода метаязыке, более того, она, философия, таковым «метаязыком» и является. Чем объясняется такая глухота позднего Бахтина к проблеме перевода? Как соотносится она с его теорией диалогизма и общей лингвистической ситуацией в Советской России 20–30-х годов, когда складывались основные идеи мыслителя? Каким образом симптом бессознательности в отношении проблемы перевода может быть характеристикой стилей национального образа мысли?

Заметим сразу, что именно в разделе *Проблема чужого, иноязычного слова* прорывается как нельзя более определенно *антилингвистический* и *антифилологический* пафос авторов «Марксизма и философии языка» и сказывается вместе с тем глухое стремление поставить «свое» выше «чужого»: «Родное слово — “свой брат”, оно ощущает как своя привычная одежда или, еще лучше, как та привычная атмосфера, в которой мы живем и дышим»<sup>18</sup>. При этом прямо говорится, что «чужое слово» поработает народное сознание, срастается в нем с идеей власти, идеей силы, святости, истины.

В этой связи необходимо заметить, что если карнавализация, смеховое развенчание какого-либо устоявшегося дискурса и входила в задачи авторов, то лингвистика и филология пострадали в этой книге куда больше марксизма или марризма:

Нужно со всей настойчивостью подчеркнуть, что эта филологическая установка в значительной степени определила все лингвистическое мышление европейского мира. Над труппами письменных языков сложилось и созрело это мышление; в процессе оживления этих труппов были выработаны почти все основные категории, основные подходы и навыки этого мышления<sup>19</sup>.

В свете этого постулата становится очевидно, что задача философа, как она рисуется авторами, заключается в освобождении из-под гнета омертвело-лингвистического мышления. Задача философа в этом отношении связана с переходом в пространство опыта, испытания себя в стихии свободы, в том числе от власти слова: как бы ни оценивать лингвистическое содержание этой книги, невозможно отрицать, что ее философский пафос был устремлен к утверждению свободы.

Тем не менее из этого следовало, что одна из задач современной философии языка заключалась в освобождении от ига «чужого слова», тормозящего творящее начало родного языка. Это положение мысли «Марксизма и философии языка» вполне отвечало характерной черте русской мысли, которую Ф.М. Достоевский в знаменитой речи о Пушкине определял как всевосприимчивость, но которая в отношении собственно «чужого слова» выражала тенденцию к экспроприации чуждоты как таковой, безоглядному превращению чужого в свое.

<sup>18</sup> *Он же*. Тетралогия. М.: Лабиринт, 1998. С. 369.

<sup>19</sup> Там же. С. 365.

При этом, хотели того авторы «Марксизма и философии языка» или нет, подобная философия языка так или иначе перекликалась с установками на нормализацию современного русского языка, каковые, ответвляясь на языковую вольницу первых лет Русской революции, уже формировались в языковой политике пореволюционной России и были направлены, в сущности, на заточение языка в пространстве «своего», «собственного» или «экспроприированного», на закрепощение языкового сознания в состоянии «родного языка», надежно огражденного от губительных или унижительных инородных, иностранных или просто иностранных влияний.

В самой вульгарной форме эта тенденция сказывалась в том, что «страна философов» заговорила на чудовищном языке управдомов, в котором, по точному определению М. Мамардашвили, «уже все есть» и ничего другого не требуется: «Сознание такого рода очень напоминает комнату, в которой вместо окон сплошные зеркала, и вы видите не внешний мир, а собственное изображение»<sup>20</sup>. В ответственных формулах университетского языкознания трансцендентная роль великого русского языка утверждалась, например, Л.В. Щербой в хитроумной диалектике эпитетов «родной» и «наш»:

Слово *родной* – волшебное слово, оно затрагивает сокровеннейшие стороны нашего существа, оно согревает своим интимным теплом все то, к чему прикладывается: *родная страна, родной дом, родная мать, родной язык*. Понятие это в основе всей нашей национальной политики... И тем не менее я сознательно не употребил этого слова, заменив его лишенным всякой эмоциональной окраски словечком *наш* – «наш литературный язык» – и сделал это потому, что для многих из нас русский литературный язык, быть может, и не родной язык, но язык, на котором мы привыкли думать, воспринимать чужие мысли и чувства и выражать свои, язык, общий у нас со всем коллективом граждан нашего братского Союза. Поэтому он *наш*, а это больше чем родной<sup>21</sup>.

В еще более изощренных формах это зеркальное воспроизведение современного состояния русского языка стало проявляться в практике и опытах «теоретического» обоснования более чем вольных переводов зарубежной классической и новейшей художественной литературы, резко противоречивших той традиции «филологического перевода», которая только начала складываться в русской культуре эпохи символизма (В. Брюсов, В. Иванов, Г. Шпет).

Эту ситуацию тогдашней политики литературного перевода в общем верно описывает Г. Тиханов в своем биографическом этюде о Г. Шпете: «В России задача создания литературного канона была нацелена на то, чтобы скрыть глубокую дифференциацию разных этноисторических

<sup>20</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1987. С. 300.

<sup>21</sup> Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 113–114.

проекции внутри многонационального государства, а также несхожесть культурных ориентиров у различных социальных слоев. [...] Таким образом, не вызывает удивления, что практика литературных переводов в 1930-е годы была отмечена существенным расхождением принципов точности (верности оригиналу) и пользы (для целевой аудитории). Первый принцип был заклеен как «буквализм» и должен был уступить место культуре перевода, основанной на заниженных художественных ожиданиях и завышенной политической прибыли»<sup>22</sup>. «Культура перевода», точнее, целенаправленное культивирование и пропагандирование переложения, ориентированного на заниженные эстетические ожидания, на нетребовательного читателя, с радостью узнающего во всем «чужом» свое, родное, близкое, вполне соответствовали философии языка, призывающей освободить мышление от засилья «лингвистики», «филологии», «чужого слова».

В более общем плане философии перевода это означало забвение «другого» или, по меньшей мере, отказ от этого напряженного испытания «своего» через лобовое («буквальное») столкновение с «иностраным языком», со всем «странным» как таковым; означало уход от острашения родного языка через буквальный, дословный перевод. Переводя эту ситуацию в иной понятийный регистр, можно сказать, что уход от филологического перевода, нацеленного, прежде всего, на любовь, верность, почтение к «чужому слову», переход к переводу, озабоченному, главным образом, тем, чтобы его поняли нетребовательные читатели, которым искони своя рубашка ближе к телу, означал выбор в пользу зеркального повторения Тождества в ущерб культуре Различия.

Наверное, может показаться, что Бахтин призывается здесь ответить на вопрос, который перед ним не вставал, что мы пытаем, морочим философа собственными проблемами. Действительно, ни в «Проблемах творчества Достоевского», ни, как можно было убедиться, в «Марксизме и философии языка» проблема перевода не возникла со всей очевидностью на горизонте творческой мысли ученого. На первый взгляд, в этом нет ничего странного; в этих книгах Бахтин работал в основном с русским языковым материалом, не позволявшим рефлексировать на предмет перевода: здесь все свое, родное, близкое; здесь мысль у себя дома, не морочит себя саморефлексией, не спотыкается на каждом слове, здесь она свободно выговаривает свои слова, все время устремляясь к пространству еще не сказанного. Тем не менее, пытаюсь понять другого, то есть развить слова другого изнутри себя, невозможно как уверяет нас Ж. Деррида, размышляющий о «Задаче переводчика» В. Бенямина, обойти молчанием, вопрос о языке, на котором ставится вопрос о языке: в «Марксизме и философии языка» вопрос о языке ставится на языке, который призывает выбросить «филологическую свирель», годную только

<sup>22</sup> Тиханов Г. Многообразие поневоле, или Несхожие жизни Гюстава Шпета // НЛО. 2008. № 91. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/ti4.html>.

на то, чтобы «пробуждать мертвых», и обратить мысль на овладение живой речью в ее непрерывном становлении. Наверное, нет нужды повторять, что это слово философа, а не филолога, мыслителя, а не лингвиста. Но всякий лингвист, всякий филолог, всякий мыслитель, озабоченный сознанием формы мысли, то есть языка, на котором она высказывается, просто-напросто вынужден, сталкиваясь с подобным призывом, задать вопрос, что в таком слове приходится на пафос, а что — на логос<sup>23</sup>.

Завершая рассмотрение второй сцены, которую русская мысль устраивает переводу, заметим, что, несмотря на всю силу устремленности Бахтина и Волошинова к новизне, они в самом своем жесте отрицания ценности «чужого слова» воспроизводили один из самых устойчивых рефлексов русской культуры, старательно избегающей лобового столкновения с чужой культурой в опыте испытания себя таким гостеприимством, в котором свое — «родное», «русское», «домашнее» — отходило бы на задний план, уступая место «чужому», «странному» и «иностранным». Образно говоря, те требования, которые современная философия перевода предъявляет к русскому мыслителю, обязывает его стать «немцем», то есть «немым» в своем языке, обратив его органом не усвоения, не присвоения, не экспроприации другого, а восприятия иного с признанием его неискоренимой чуждости. Строго говоря, проблема русской мысли именно в непризнании, в отсутствии мотива признания среди движущих сил мышления.

### **Сцена третья: Подорога и Фрейд, или Что такое мимесис, если не перевод?**

О том, насколько далеко может быть современная русская мысль от знания такого рода задачи, свидетельствует одна из самых монументальных книг русской философии последнего десятилетия: речь идет о *Мимесисе* (2006) В. Подороги. В книге есть несколько пассажей, в которых русский мыслитель лоб в лоб сталкивается с проблемой перевода, но делает вид, что не видит этой проблемы, что это не его проблема, что перевод — не задача философа, который озадачен исключительно истинной. Один из самых характерных из этих пассажей то место, где Подорога перелагает фрейдовское понятие *Das Unheimliche* в случайное понятие русского языка, точнее, художественного словника Гоголя, не давая себя труда осознать, что покушается на «материнское лоно» немецкости, что касается в сущности непереводаемого, то есть такой сокровенности родного, которое не поддается отчуждению в произвольные формы чужой речи: «Вероятно, если мы откажемся от однозначной интерпретации фрейдовского термина Unheimlich как *жуткого* и примем другие конно-

<sup>23</sup> Подробнее критику позицию Бахтина в отношении перевода см.: Фокин С.Л. М.М. Бахтин и перевод как проблема русской мысли // Вестник Ленинградского университета им. А.С. Пушкина. № 4. Т. 2. Философия. 2010. С. 189-197.

тации, то одним из его эквивалентов и будет *чуждое*<sup>24</sup>. В этой фразе все неверно, как по духу, так и по букве: понятие *жуткого* не может стать основой для *однозначной* интерпретации (в переводе А. Гараджи — *зловещее*<sup>25</sup>, что также далеко как от буквы, так и от *формы* оригинала, но это другой вопрос), равно как не может *одна из возможных* коннотаций стать источником *одного* из эквивалентов перевода; и уж в самую последнюю очередь слово «*чуждое*» придет на ум для попытки передать Unheimlich. Если внимательнее взглянуть в жест философа, пытающегося через немецкое понятие Unheimlich рассмотреть, какими нитями сшита проза Гоголя, то за наивным филологизмом обнаруживается все тот же двойственный, раздерганный жест русского мыслителя: с одной стороны, он «осваивает», ничтоже сумняшеся, абсолютно, неискоренимо «чужое»; с другой — более чем осторожно обходит молчанием все те бездны смысла, которые таит в себе немецкое слово, они ему не подходят, не вписываются в уже готовую интерпретацию. То есть, вместо того чтобы в жесте внимательного перевода попытаться обогатить и русский, и немецкий, он обкрадывает оба языка, прежде всего, потому что до языка ему нет никакого дела, его задача в том, чтобы мыслить. Откуда главный вопрос к нашему философу: на каком же языке мыслит В. Подорога?

Если этот вопрос обратить, например, к тому же Фрейд, то ответ напрашивается сам собой: Фрейд мыслит на немецком языке и испытывает от этого невероятную гордость, буквально любясь всеми оттенками смысла, которые предоставляет ему избранное для анализа понятие. Более того, в самом упражнении своей мысли он испытывает потребность сравнить силу немецкого, явленную в понятии Unheimlich, с другими языковыми стихиями. Строго говоря, если Подорога удовлетворяется первым подвернувшимся ему словечком и выстраивает на основе этого лжетолкования самодовлеющую интерпретацию ряда мотивов в прозе Гоголя, то Фрейд выстраивает настоящую метафизику непереводимости, показывая в первой части своего этюда, что «Unheimliche» не имеет буквальных соответствий ни в латыни, ни в древнегреческом, ни в английском, ни во французском, ни в испанском, ни в итальянском, ни в португальском, ни в арабском, ни в древнееврейском. Там где Фрейд, удостоверившись со словарем в руках, что «Das Unheimliche» это внутреннее дело немецкого языка, испытывает потребность проверить себя в знании самого немецкого и выписывает целиком словарные статьи из ряда немецких толковых словарей XIX века<sup>26</sup>, Подорога глухо упоминает о существовании французского перевода, не удосужив-

<sup>24</sup> Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. М.: Культурная революция, 2006. С. 187.

<sup>25</sup> Фрейд З. Зловещее / Пер. А.В. Гараджи. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php/5?part=article&id=2131>.

<sup>26</sup> Ср. в оригинале: Freud S. Das Unheimliche Gesammelte Werke. Fr.a. M.: Fischer, 1966. Bd. 12. S. 229–268.

шись, правда, сказать, что французские переводчики Фрейда сразу расписались в своей беспомощности перед этим словом, что французский язык так же пасует перед «Das Unheimliche», как и русский. Так вот, вместо всей этой филологии, вместо этого необыкновенно трепетного чувства в отношении немецкого языка, которое обнаруживает в своих размышлениях о *Das Unheimliche* Фрейд, русский мыслитель предпочитает слышать только самого себя, иначе говоря, оставаться глухим к другому.

Разумеется, трудно было бы свести проблематику книги В.А. Подороги к проблеме перевода; тем не менее аналитическая антропология русской литературы в лицах и фигурах — Гоголя и Достоевского — настолько глубоко погружена в самые существенные проблемы философии перевода, что при чтении временами создается такое впечатление, будто автор «Мимесиса» намеренно избегает даже тени рефлексии в отношении проблем перевода, пытаясь развертывать свои размышления исключительно в области самобытия мысли. Очевидно, что следствием самозабвения мыслителя в стихии самопорождающего — не переводного и не переводящего — разума, является та парадоксальная ситуация, при которой воображаемая онтология перевода неотступно сопровождает основные дискурсивные операции, посредством которых В.А. Подорога творит свою аналитическую антропологию русской классической литературы, не замечая, что тень перевода, то есть повтора, маячит за каждым его мыслительным ходом и каждой философской находкой. В самом деле, какую бы стратегию мыслительных построений ни избрал бы философ, на нее сразу же падает тень перевода, хотя сам он не замечает этой тени, словно бы хочет быть *без тени*: коль скоро мыслитель перелагает литературный текст Гоголя или Достоевского на философский язык аналитической антропологии, оснащенный целым рядом определенных категорий, его мысль уже, хочет он того или нет, действует в режиме перифраза; когда В.А. Подорога включает в свой аналитический инструментарий понятие З. Фрейда *Unheimlich*, предлагая при этом отказаться от его интерпретации как *жуткого* и понимать его как *чуждое*, его сознание, сталкиваясь в лоб с проблемой эквивалентности при существовании различия, просто уходит от решения «задачи переводчика», как понимал ее В. Беньямин, предпочитая «освоить» «чужое», грубо редуцировав инстанцию «другого»; наконец, когда философ начинает интерпретировать визуальные образы, идет ли речь об описании картины А. Иванова *Явление Христа народу*, портретах Гоголя или картины Гольбейна мл. *Toter Christus*, его умозрение, осуществляя воображаемый перевод знаков одной семиотической системы в знаки другой семиотической системы, выстраивается как последовательно субъективное откровение, не запятнанное *онтологической вторичностью* любого перевода<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Подробнее критику концепции В.А. Подороги см.: Фокин С.Л. Перевод как незадача русской философии: к критике концепции В.А. Подороги // Драгомощенко А.Т., Савчук В.В., Фокин С.Л. Казус философии. Прения. СПб: Изд-во РХГА, 2011. С. 190–218.

В.А. Подорога хочет мыслить строго по-русски, в стихии «чистого» русского языка, без критики всего того, что в современном его состоянии навеяно иными языками, «чужим словом» вообще. Как это ни парадоксально, именно в этом интеллектуальном жесте он наследует традиции «классицистской» линии русской литературы, с которой думает, что борется. Другими словами, утверждая свою мысль через линию так называемой *малой* русской литературы, он воспроизводит в структуре желания мыслить-без-перевода имперскую интенцию великой и могучей русской литературы, которая всегда была столь всеотзывчива, столь всевосприимчива, что ей было заведомо по плечу любое чужое слово, вмиг становившееся «своим». В этом пункте мысль В.А. Подороги замечательно соответствует известной склонности русской культуры мысли принимать «чужое» за «свое», которую Достоевский определял как всевосприимчивость, но которая в отношении собственно «чужого слова», в плане философии перевода вообще, выражала тенденцию к экспроприации чуждости как таковой, безоглядному превращению чужого в свое.

### **Психоистория русской литературы и философия перевода в России: момент «Пушкин-Вяземский»**

Напомню, что согласно Бенъямину именно у Гёльдерлина стремление очужестранить немецкий язык достигло наивысшей силы, бесповоротной решимости. Однако экзистенциальные и метафизические риски переводов из греков, на которые отваживается Гёльдерлин, усугубляются тем обстоятельством, что в таком отношении к переводу, когда переводчик силится не превращать иностранный язык в родной, а, наоборот, очужестранивать родное наречие, говорит не столько прихоть одинокого ума, не столько экстравагантная причуда романтического сумасбродства, сколько сознание истории в катастрофической форме. Форме дважды катастрофической — во-первых, это осознание истории в форме катастрофы; во-вторых, это постижение современности в катастрофических формах сознания, одним из видов которого и является предельно дословный перевод, ломающий случайное, все время переходное состояние родного языка через внедрение в него форм и установлений языка чужого.

Наверное, это трагическое сочленение, сопряжение перевода, истории, философии и философии истории как нельзя более емко выразил французский философ Филипп Лаку-Лабарт, который был ко всему прочему признанным филологом-германистом и переводчиком Гёльдерлина. В этюде под названием «Перевод и история» он пишет:

Ставки в этой игре непомерны. На кону сама катастрофа. Гёльдерлин полагает, что переводить значит мыслить саму историю, но перевод не заново прочерчивает некую былую историю, он ее именно очерчивает, обнаруживает, дает истории ход. Перевод с ходу высвобождает, или пыта-

ется высвободить, доступ и к грекам, сгинувшим в забвении самих себя..., и к Современникам, к Новым, которые только еще находятся в ожидании самих себя: на пути катастрофического свершения<sup>28</sup>.

Переводы Гёльдерлина, как и сопутствующие филологическо-философические примечания переводчика, относятся к самому рубежу веков; даже если в силу предельной экстравагантности счесть этот опыт чем-то случайным, атипичским, невозможно обойти молчанием то обстоятельство, что приблизительно через десять лет в немецкой культуре появляется сочинение, которое с полным на то основанием должно рассматривать как основополагающий текст философии перевода в Германии: я имею в виду лекцию Ф. Шлейермахера, переводчика Платона, «О различных методах перевода» (1813). В работе Шлейермахера немецкая философия, которая еще не мыслит себя в разрыве с немецкой филологией, более чем определенно обнаруживает рефлексивную связку национальной истории, европейской метафизики и перевода как способа их проблемного сочленения, сопряжения. Таким образом, и поэтический опыт Гёльдерлина-переводчика, и герменевтическая программа Шлейермахера свидетельствуют о своеобразной готовности Германии поставить себя под вопрос, усомниться в тождественности современной немецкости чаемым греческим истокам.

Характерно, что именно в первые десятилетия XIX века, когда в переводах Гёльдерлина ставит себя под вопрос романтическая Германия, когда романтическая Франция, прошедшая после краха Наполеона через опыт чужбины, становится более эксцентричной, гораздо более внимательной к Иному, к языкам Иного и иноязычию как таковому, в России также завязываются прения о переводе в связке с вопросом о русском языке, о русскости и возможностях русской метафизики. Я лишь укажу пунктиром те два направления, которые открываются в то время перед русской мыслью и русской словесностью.

Первое из них очерчивается в мысли П.А. Вяземского, в его размышлениях о задаче переводчика, о русском языке в сопоставлении с русской и европейской историей. Эти метафизические размышления о сущности и призвании перевода рассеяны крохами по письмам русского литератора; они встречаются в знаменитых «Записных книжках»; в наиболее концентрированной форме присутствуют в ряде критических этюдов; в программном виде изложены в предисловии к переводу романа Бенжамена Констана «Адольф», опубликованного Вяземским в 1830 году. В этом предисловии-манифесте Вяземский выдвигает радикально современную поэтику перевода, вполне соответствующую устремлениям Гёльдерлина или, по меньшей мере, Шлейермахера, рав-

<sup>28</sup> *Lacoue-Labarthe Ph. Traduction et histoire // La traduction-poésie à Antoine Berman / Sous la direction de M. Broda. Paris: PUS, 1999. P. 202. См. перевод этой статьи в настоящем издании: С. 134-147.*

но как явственно перекликающуюся с размышлениями о необходимости проверки «своего» чуждостью, которым предавались в то же самое время Шатобриан и Жермена де Сталь:

Есть два способа переводить: один независимый, другой подчиненный. Следуя первому, переводчик, напитавшись смыслом и духом подлинника, переливает их в свои формы; следуя другому, он старается сохранить и самые формы, разумеется, соображаясь со стихиями языка, который у него под рукою. Первый способ превосходнее; второй невыгоднее; из двух я избрал последний. ... Отступления от выражений автора, часто от самой симметрии слов, казались мне противоестественным изменением мысли его... К тому же, кроме желания моего познакомиться русских писателей с этим романом, имел я еще мою собственную цель: изучивать, ощущивать язык наш, производить над ним попытки, если не пытки, и выведать, сколько может он приблизиться к языку иностранному, разумеется, опять, без увечья, без распятия на ложе Прокрустовом<sup>29</sup>.

Я процитировал, не без купюр, лишь ту часть предисловия Вяземского, в которой он говорит о задаче переводчика, воспринимая оную в понятиях весьма близких, как мне представляется, герменевтике Шлейермахера и переводческому начинанию Гельдерлина. Разумеется, переводческую программу Вяземского следует рассматривать в связи с его экспериментальным переводом, а также в свете тех семантических ходов, которыми исполнено весьма многозначительное посвящение этого перевода Пушкину, требующее буквально пословного разбора, то есть истолкования в рамках, заданных литературной традицией и современной филологической ситуацией. Оставляя детальную деконструкцию этого корпуса текстов на потом, замечу, что и текст предисловия, и текст посвящения Вяземского испещрены явными и неявными пометами разнообразных ставок или даже интеллектуальных ударов, умственных укулов, которые, как и в случае истолкования лингвистического поворота Декарта, решающего писать «Рассуждение о методе» по-французски, можно было бы подразделить на биографические, литературные, политические, философские, языковые<sup>30</sup>. Важно, что Вяземский как никто из современников Пушкина сознавал историческую необходимость испытания современного русского языка через буквальный перевод с тем, чтобы поломать его все более и более утверждающуюся имперскость, то есть даже не самодостаточность русскости в духе Шишкова, а именно ту волю к власти русского языка, в стихии которой

<sup>29</sup> Вяземский П.А. От переводчика // Вяземский П.А. Эстетика и литературная критика / Сост., вступ. статья и коммент. Л.В. Дерюгиной. М.: Искусство, 1984. С. 128.

<sup>30</sup> Истолкование жеста Декарта см.: Derrida J. S'il y a lieu de traduire. La philosophie dans sa langue nationale // Derrida J. Du droit à la philosophie. Paris : Galilée, 1990. P. 283–309.

вольные переводы того же Пушкина были не столько невинными забавами кудесника поэтического слова, сколько властными выпадами поэта-завоевателя в духе переводчиков *imperii Romani*, о которых так замечательно писал Ницше в «Веселой науке» (афоризм 83).

Здесь я ограничусь указанием на ту политическую направленность переводческой программы Вяземского, в силу которой чисто языковое, сугубо литературное, казалось бы, начинание по испытанию возможностей русского языка может быть истолковано в виде предельно радикального интеллектуального жеста, нацеленного на разрыв с некоей политикой самобытного русского слова. Строго говоря, буквализм, которому хочется следовать Вяземскому в переводе «Адольфа», выступает как знак изъявления некоей политической воли, направленной на решительное приобщение русского общежития к европейской культуре. Чтобы такое утверждение не выглядело голословным, приведу краткое извлечение из письма Вяземского А.И. Тургеневу, в котором наглядно обнаруживается, что перевод с французского воспринимался русским князем как политическое предприятие по внедрению на русскую почву европейских установлений. Добавлю, что горячий спор, который ведет здесь молодой литератор, касается сделанного Вяземским перевода французской речи Александра I на польском сейме в 1820 году (перевод был послан Вяземским Тургеневу в письме от 16 сентября 1820 года). В числе замечаний Тургенева (в письме от 28–29 сентября 1820 года) были, например, следующие: «Что за *инде* и два раза? Что за *свободы*? Во множественном у нас и в языке ее нет. Это галицизм». Итак, отвечая на письмо Тургенева, сетовавшего, что многие выражения переводчика царственной речи грешат против русского языка или просто отличаются страстью к языковым нововведениям, Вяземский горячо замечает:

Мало ли чего у нас на русском языке нет? Не более *свободы*, чем *свобод*, а для изъяснения мыслей несамодержавных слово *свободы* во множественном необходимо. *Свобода* — отвлеченное выражение; *свободы* — действие, плод, последствие. *Инде* — слово русское и не низкое, и гораздо лучше употребить его, чем сказать: *в других землях, в иных странах*, и прочее<sup>31</sup>.

О переводческой программе Вяземского, точнее говоря, о ее несоответствии магистральной линии русской мысли о переводе, писано много, в том числе и самыми именитыми знатоками пушкинской поры русской словесности (А. Ахматова, Л. Гинзбург, Л. И. Вольперт, Ю. М. Лотман, А.В. Федоров); рискну, тем не менее, высказать мнение, что обращавшиеся к этому загадочному тексту исследователи и писатели соотносили его не столько с теми новаторскими тенденциями в европейской философии родной и чужой речи, которые складывались тогда

<sup>31</sup> Цит. по: Русские писатели о переводе / Под. ред. Ю.Д. Левина и А.В. Федорова. Ленинград: Советский писатель, 1960. С. 132.

в немецкой и французской словесности и к которым тяготела мысль русского переводчика «Адольфа», сколько с позднейшими идеями А. С. Пушкина, ниспровергавшего в своих рассуждениях о переводе опытное, экспериментаторское отношение к языку, отстаиваемое князем Вяземским.

В свете идей Вяземского, равно под знаком философии перевода в Германии и Франции, становится очевидно, что мысли Пушкина о переводе были глубоко архаичны, жестко укоренены в классицистической поэтике перевода на французский манер, предполагавший переделку и перелицовку оригинала под господствующие в современной литературе вкусы и мнения об изящном. Более того, те суждения о французском языке, французской словесности и поэзии, которые высказывает в то время Пушкин, наглядно свидетельствуют о своего рода царственной воле первого поэта Империи, которым старается не только быть, но и казаться автор «Бориса Годунова». Возьмем, к примеру, то, как этот былой «Француз» судит о вреде, который может причинить русской литературе «французская культура»: «Я не люблю видеть в первобытном нашем языке европейского жеманства и французской утонченности. Грубость и простота ему более пристали»<sup>32</sup>. В этих словах отчетливо проговаривает себя та же самая властная воля к самоутверждению, которую Ницше замечал в переводах римской Империи.

С другой стороны, как переводы, так и взгляды Пушкина на перевод поражают, если только внимательно всмотреться в них в свете современных ему метаморфоз европейской философии перевода, своей «иррефлексивностью»: для него, например, остался совершенно непостижимым опыт Шатобриана-переводчика Мильтона, хотя именно с этого перевода ведут сегодня отсчет развития новой, экспериментальной, формалистской и буква-центричной поэтики перевода в новейшей Франции, пришедшей на смену эстетике «красивых и неверных». Как известно, опус Пушкина о «О Мильтоне и переводе “Потерянного рая” Шатобрианом» остался незавершенным, однако та роль отца-основателя современного русского языка и ангела-хранителя чистоты русской речи, с которой все больше и больше сживался поздний Пушкин, облекла его отрывочные суждения неизбежностью основоположения чистоты русской науки о переводе, в которой для буквализма не было ни времени, ни места<sup>33</sup>.

В заключение представления этого спора, который остался, скорее, воображаемым, мне хотелось бы вспомнить один вопрос И. П. Смирнова из его «Психоистории русской литературы», которым он задавался в разделе о Пушкине:

<sup>32</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 10. М.: Наука, 1958. С. 76.

<sup>33</sup> См. об этом: *Тонер П. М.* Перевод в системе сравнительного литературоведения. М.: Наследие, 2001. С. 83.

Почему в России... кастрационное творчество было возведено в ранг национальной гениальности? Почему именно русские сделали кастрационную поэзию той инстанцией, которая идентифицировала и идентифицирует их?<sup>34</sup>

Чтобы вопрос этот, равно как и мое обращение к нему, не выглядели только риторическим жестом, я позволю себе его переиначить, то есть перевести из регистра «Психоистории русской литературы» в проблематику русской философии перевода:

Почему именно в России иррефлексивное отношение к иному слову было возведено в ранг фундамента национальной теории литературного перевода? Почему именно русские писатели и мыслители, в подавляющей массе, рассматривали архаичную по глубинному существу своему эстетику перевода Пушкина, узаконившую переложение духа своими словами или своими стихами, как самое последнее, самое веское слово литературной эволюции, которое позволяло им обращаться с чужим словом, со словом Иного, как со своим собственным?

### **О совместимости задач философа и переводчика**

Приближаясь к завершению этого представления прений философии и перевода, замечу, что существует великое множество определений философии. Мне лично ближе всего то, в котором упор делается на сопротивление — философия как сопротивление ходячим мнениям, избитым или прописным истинам, так называемому здравому смыслу или общепринятым суждениям. Но еще ближе мне определение философии как сопротивления языку: и только в этом отношении можно утверждать, что философия может обойтись без языка, если будет воспринимать себя как сопротивление языку, различным языкам, различным наречиям, диалектам, идеолектам и социолектам — только в этой ситуации напряженного сопротивления языку философия получает шанс стать чем-то большим, нежели то пустословие, в которое выливается Повтор без Различия.

Именно в мотиве сопротивления языку философия, как это ни парадоксально, вплотную сближается с переводом. То есть первым шагом в этом опыте выведения существа философии из духа перевода будет признание того, что перевод, подобно философии, есть не что иное, как сопротивление языку. Другими словами, с моей точки зрения обнаруживается, что философия и перевод суть такие упражнения мысли, общей движущей силой которых является сопротивление языку, и речь идет не каком-то отвлеченном сопротивлении, не о прекрасно-

<sup>34</sup> *Смирнов И.П.* Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М.: НЛО, 1999. С. 41.

душном героизме философической поэзии, уверяющей нас в том, что «мысль изреченная есть ложь», нет, дело идет о том, чтобы попытаться понять то, что перевод, подобно философии, есть конкретная форма сопротивления; при этом и философ, и переводчик сопротивляются двум крайне мощным силам, почти естественным стихиям, насилие и враждебность которых тем опаснее, что предстают они в виде чего-то как нельзя более уютного, приветливого, родного, что и было схвачено М. Хайдеггером в знаменитом изречении «Язык есть дом бытия».

С одной стороны, это сопротивление языку национальному, родному, своему, тогда как с другой — это сопротивление языку чужому, иному, иностранному. При этом не очень ясно, какой из двух типов сопротивления труднее. С одной стороны, совершенно естественным кажется жест философа, который возмущается, что русский философский язык наводняется всеми этими концептами, симулякрами и деконструкциями в то время как можно было бы, как мнится философу, обойтись понятиями, подобиями и... перестройкой. Это отторжение, повторяю, кажется совершенно естественным, произвольным, чем-то таким, что само собой разумеется, именно поэтому, впрочем, с ним легче бороться, достаточно будет указать на фатальные семантические расхождения между деконструкцией, как эта практика понималась Деррида, и перестройкой, как этот опыт отложился в современной русской культуре, хотя прямые словарные значения двух слов совпадают почти буквально.

Гораздо большей смелости требует другое сопротивление, а именно сопротивление всему привычному, родному, своему, то есть сопротивление тому самому родному дому, родному разуму, родному языку, наконец, в котором, как уверяет нас Хайдеггер, обитает само бытие. Другими словами, в противовес философу-домоседу, что есть сил ищет бытия по родным углам и закоулкам, что отыскивает его по своим «подпольям» и «чердакам», для философии будущего необходимо помыслить новую фигуру философа — философа-переводчика, которому никогда не сидится на одном месте, который никогда не удовлетворится ни одним домом, ни одним языком, каким бы великим и могучим тот ни казался, который, отнюдь не желая быть «почтовой лошадейю Просвещения» (А.С. Пушкин о переводчиках), равно как не стремясь остаться «слугой двух господ», находит, точнее говоря, отвоевывает себе место между — между двух языков, между двух культур, между двух философий. Прописная истина говорит, что на двух стульях не усидишь — опыт философа-переводчика призван опровергать прописные истины: чем не задача для философии будущего?