

Эйкозисы ШЛЕЙЕРМАХЕРА: СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПЕРЕВОДА¹

Исследование представляет собой обсуждение идей Фридриха Шлейермачера о методах перевода с позиций социальной экологии, или концепции эйкозиса. Статья состоит из двух частей: в первой обсуждаются ключевые положения, высказанные немецким философом в его лекции 1813 года. Среди этих положений – вопрос взаимоотношений между автором текста, переводчиком и читателем; проблема опосредованного общения; соотношение чувства и математической абстракции в оценке перевода; возможность метафорического представления перевода как путешествия.

Во второй части статьи предлагаются ответы на наиболее спорные вопросы, возникающие в процессе анализа идей Шлейермачера. Ключевым понятием в представленном обсуждении является понятие социальной экологии, или эйкозиса – процесса конструирования социальной реальности через коллективное признание правдоподобия. Понятие эйкозиса объясняет, каким образом “свободные” действия автора текста и переводчика формируются под воздействием социальных процессов. Поскольку эйкозис способствует конвенционализации речи и процесса коммуникации, этот процесс может служить объяснением высокой степени конвенционализации переводов в некоторых сферах. Действия автора художественного текста также могут объясняться с помощью понятия эйкозиса: отступления от существующих конвенций возможны только при параллельном воздействии ограничений, накладываемых на автора социальной группой.

Эйкозисы объясняют, почему процесс и результат перевода не могут быть сведены к арифметическим действиям сложения и вычитания: арифметика не учитывает эмоциональной составляющей перевода.

¹ Авторизованный перевод с английского В. Б. Кашкина. Заглавие оригинала: Douglas Robinson. *Schleiermacher's Icoses: Social Ecologies of the Different Methods of Translating*

Ключевые слова: перевод, социальная экология, эйкозис, автор, читатель, метафора путешествия, форенизация, доместикация

DOUGLAS ROBINSON (HONG KONG). SCHLEIERMACHER'S ICOSES: SOCIAL ECOLOGIES OF THE DIFFERENT METHODS OF TRANSLATING. The paper discusses Friedrich Schleiermacher's thoughts on the different methods of translation from the point of view of social ecology, which the author renames "icosis." The paper is divided into two parts: the first part addresses the key points of Schleiermacher's lecture: the relationship between the author, the translator and the reader; the problem of mediated communication; the balance of feelings and mathematical abstraction in the evaluation of translation; the possibility of a metaphorical treatment of translation as a journey.

The second part of the paper attempts to answer the most debatable questions that arise in the course of analysis of Schleiermacher's ideas. The concept of social ecology, or icosis, i.e., the process of group reality-construction through the collective "plausibilization" of opinion, is used as the key idea. Firstly, it explains how the "freedom" of the author and the translator are shaped by social processes. Secondly, since icoses contribute to the conventionalization of speech, the concept explains why certain types of translations are highly conventionalized as well. Finally, the writer's deviations from existing conventions can also be explained with the concept of icoses: they become possible only if parallel constraints imposed on the writer by the social group exist.

Icoses also account for the reason why the process and the result of translation cannot be reduced to simple arithmetic operations of addition and subtraction: math does not take the emotional component of translation into account.

Keywords: translation, social ecologies, icosis, author, reader, journey metaphor, foregnization, domestication

Jene Nothwendigkeit auch innerhalb der eignen Sprache und Mundart zu übersezzen, mehr oder minder ein augenblickliches Bedürfniß des Gemüthes, ist eben auch in ihrer Wirkung zu sehr auf den Augenblick beschränkt, um anderer Leitung als der des Gefühls zu bedürfen; und wenn Regeln darüber sollten gegeben werden, könnten es nur jene sein, durch deren Befolgung der Mensch sich eine rein sittliche Stimmung erhält, damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe. (Schleiermacher "Methoden" 39)¹

Сейчас, по прошествии двух столетий с 1813 года, когда Фридрих Шлейермакер прочитал лекцию о разных методах перевода, она все ещё продолжает возбуждать умы исследователей и подталкивает их идти дальше простых ответов на сложные вопросы, и даже дальше, чем те простые ответы, которые появились в развитие идей самой этой лекции, как, например, популярные версии противопоставления «доместикации» и «форенизации». И даже дальше и глубже, чем собственные знаменитые метафоры Шлейермакера для этого противопоставления: вести писателя навстречу читателю, либо читателю идти навстречу писателю. Но что это значит на самом деле? Является ли двунаправленное пересечение границ языков и культур только лишь географической метафорой перевода как переписывания, или в этом содержится некий эмпирический (герменевтический или феноменологический) элемент реальной истины? Это один из вопросов, ответ на который я попытаюсь дать в этой статье, причём в терминах социальной экологии, или того, что я называю эйкозисом.

¹ «Необходимость перевода внутри одного языка или наречия порождается сиюминутной потребностью души, настолько преходящей, что она может подчиняться исключительно чувству; и если здесь и можно чем-то руководствоваться, то только нравственностью: смысл переводимого должен быть открыт для другого». Здесь и далее перевод лекции Шлейермакера даётся по изданию: Шлейермакер, Ф. О разных методах перевода. Лекция, прочитанная 24 июня 1813 года / пер. с нем. Н. М. Берновской под ред. А. Л. Зиновьевой и А. Ю. Борисенко/ Ф. Шлейермакер // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. – 2000. – № 2. – С. 127–145.

То, что я имею в виду под эйкозисом, в общих чертах намечено в эпиграфе к данной статье. Это слова из начала шлейермахеровской лекции: существует (а) необходимость, *Nothwendigkeit*, которая также является (б) *Bedürfniß des Gemütes*, потребностью души, которую я понимаю как эмоциональную потребность, длящуюся всего лишь миг, мгновение ока, *einen Augenblick*; но она обладает (в) силой правила (*Regel*) или системы правил, которая требует (г) *Befolgung* или следования (д) *sittliche Stimmung*, понимаемого как нравственное состояние (хотя *Stimmung* может также означать настроение; чаще это именно расположение духа или другое эмоциональное состояние). Ничто не мешает допустить биологическую интерпретацию потребности в пунктах (а-б) – ведь всё же, хотя и имеется в виду потребность *переводить*, то есть, социальная необходимость, потребность эту Шлейермахер связывает с человеческим нравом (*Gemüt*), который может лежать в природе человека. Однако добавление позиций (в-д) практически не оставляет аргументов в пользу биологического объяснения, поскольку в них говорится о следовании «правилу», что фактически так же туманно, как и нравственный порыв. То, что здесь имеется в виду, говоря другими словами, – это не биологический импульс, но скорее некий общественный порядок, который ощущается внутренне (эмоционально), как направляющий (*leitend*) импульс. Это не совсем правило, но этот импульс обладает регулирующей силой правила, понуждая к следованию ему. Это не внешнее давление, действующее принуждением или убеждением, он ощущается как собственная необходимость действовать в соответствии с собственным состоянием души или расположением духа. Я утверждаю, что движущим импульсом, регулирующим все аспекты поведения, которые пытаются определить Шлейермахер, является что-то наподобие этой социопсихической силы (*socioaffective force*) – или эйкозиса, определение которому будет дано позднее в данной статье.

Разбор лекции Шлейермахера будет сделан мной в двух разделах. В первом я ограничусь простым прочтением ключевых фрагментов из начальных страниц лекции, цитируя и комментируя их – скорее, отмечая проблемы и ставя вопросы, нежели предлагая решения и ответы. Не только читатели Шлейермахера обычно не замечали тех сложностей, которые буквально пульсируют под

спокойной поверхностью его аргументации, – он и сам их не всегда осознавал.

Во втором разделе статьи я предложу некоторые ответы на вопросы, поднятые в первом разделе, основываясь на новой теории социальной экологии, или на понятии эйкозиса (эйкозисов, англ. *icoses*, мн. ч.)¹.

Раздел I: Читая «О разных методах перевода»

1. Перевод «необходим для общения людей, живущих в разных концах Земли»². Этот вопрос является ключевым и именно на нём я хочу остановиться в данной статье: что подразумевается под общением? *Berührung* в немецком языке обычно обозначает физический контакт, соприкосновение, даже если мы понимаем такое соприкосновение метафорически, как троп, который обозначает отношения, включающие взаимодействие, не обязательно связанное с соприкосновением. Вызывает интерес вопрос о том, в какой степени Шлейермакер подразумевает телесное взаимодей-

¹ Возможно, для лучшего понимания стоит обратиться к цитатам из ещё одной публикации Д. Робинсона по проблематике эйкозиса: <...> what I call “icosis”, from Greek *eikos* “truthy”: if *ta eikota* or “the probabilities” or “things that seem true” are a communal construct, then the social ecology by which opinions are collectively transmuted into (the appearance of) truth is the sociological baseline of all knowledge-translation (83). We are not bees. We help shape the ways in which we are collectively shaped (87). Icosis, you will recall, is the socioecological process through which a community transforms individual-becoming-collective opinions into what come to feel like ontologically reliable realities and truths (88). By “icotic subjectivity” I mean that the “subject” that I call “I” is in large part a collective construct, the sedimentation out of socioecological solution of an identity collectively designated as individual, and as individually mine. By “in large part” in that previous sentence I mean that subjects are not merely passive receptacles of social conditions; we also contribute to the itericotic processes by which the group shapes us. By “itericotic” I mean that I inevitably – because icosis conditions me to do this – repeat or reiterate formations I have seen before, read before, and have seen and read specifically as contributions to icosis, so that what I am “expressing” iteratively is not just “myself” but the group (88–89); цитируется по: (Robinson 2012b) – примечание переводчика

² „Wenn auf der einen Seite dadurch Menschen in *Berührung* kommen können” (38). Здесь и далее оригинальный текст лекции Шлейермакера приводится по: Schleiermacher 1963 (1813), см. библиографический список.

ствием в прямом смысле и подразумевает он ли его вообще. Если это всего лишь приятная метафора для украшения чтения, то она ничего конкретного об этом не сообщает, хотя определённо важно то, что Шлейермахер, как один из основателей герменевтики, действительно должен понимать чтение как взаимодействие в социальном контексте (*situated social interaction*). Возможно, он как бы намекает на расширенную модель взаимодействия в социальном контексте, которое происходит, когда мы читаем? Иначе говоря: возможно, это не просто метафора?

2. «... с другой стороны, с таким же положением вещей мы сталкиваемся и в пределах одного языка»¹. «Ведь в посредничестве переводчика нуждаются не только разные племена одного народа, использующие разные изводы одного языка или наречия, но даже и современники, не разделенные диалектами, а всего лишь происходящие из разных классов, получившие разное образование и не связанные постоянным общением»². Что имеется в виду под посредничеством? Шлейермахер, разумеется, имеет в виду перевод, либо что-то в герменевтическом плане близкое переводу; но что подразумевается под посредничеством как основой того, что он называет в широком смысле переводом, либо связывает с ним? «И разве редко возникает у нас потребность перевести для себя речь другого, даже похожего на нас человека иных взглядов и иного характера, когда мы чувствуем, что те же слова в наших устах имеют совершенно иной смысл, или по крайней мере звучат сильнее или слабее, так что, желая выразить его мысли на свой манер, мы должны употребить совершенно другие слова и обороты»³. Откуда берётся эта тяга к переводу?

¹ „So dürfen wir auf der andern Seite nicht einmal über das Gebiet einer Sprache hinausgehen, um dieselbe Erscheinung anzutreffen” (38).

² „Denn nicht nur daß die Mundarten verschiedener Stämme eines Volkes und die verschiedenen Entwicklungen derselben Sprache oder Mundart in verschiedenen Jahrhunderten schon in einem engeren Sinne verschiedene Sprachen sind, und nicht selten einer vollständigen Dolmetschung unter einander bedürfen; selbst Zeitgenossen, nicht durch die Mundart getrennte, nur aus verschiedenen Volksklassen, Welche durch den Umgang wenig verbunden in ihrer Bildung weit auseinander gehen, können sich öfters nur durch eine ähnliche Vermittlung verstehen” (38).

³ „Ja sind wir nicht häufig genötigt, uns die Rede eines andern, der ganz unseres gleichen ist aber von anderer Sinnes- und Gemüthsart, erst zu

3. Шлейермахер обосновывает использование слова «интерпретатор» (*Dolmetscher, interpreter*) для делового перевода, а «переводчик» – для художественного и научного – тем, что «искусству и науке письменная форма перевода более пристала, поскольку она сохраняет их достижения, которые бесполезно, да и невозможно было бы передавать устно. А в деловом общении письменная форма – лишь механическое средство [устное общение первично], закрепляющее уже состоявшиеся устные переговоры»¹. Мне в данном случае интересно не столько просто заметить, что различие, проводимое Шлейермахером, несколько парадоксально, сколько то, что [а] он и сам, кажется, догадывается, что его утверждения скорее всего будут восприняты как противоречащие здравому смыслу – и тем не менее, они являются, по крайней мере, правдоподобными или могут с успехом быть представлены как таковые. Откуда ему это известно? Откуда он знает, что другим покажется очевидным либо противоречащим здравому смыслу, правдоподобным либо неправдоподобным? Откуда берётся такое совместное понимание «истины», которое позволяет нам различать тончайшие оттенки правдоподобия? [б] Рассмотрим эту проблему подробнее, вспомнив, как мы обычно проверяем утверждения, схожие с данным: мы представляем ситуации, которые могут служить возможными контраргументами, например, вечера поэзии со свободным микрофоном, либо различные традиции устных рассказов (догомеровский эпос, баллады и т. д.), либо – в деловом общении – электронную почту, слайд PowerPoint, протокол собрания, доклад, – и задаём себе вопрос: применимы ли эти утверждения к данным ситуациям? Но,

übersezten? Wenn wir nämlich fühlen daß dieselben Worte in unserm Munde einen ganz anderen Sinn oder wenigstens hier einen stärkeren dort einen schwächeren Gehalt haben würden als in dem seinigen, und daß, wenn wir dasselbe was er meint ausdrücken wollten, wir nach unserer Art uns ganz anderer Wörter und Wendungen bedienen würden” (38).

¹ „Dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft eignet die Schrift, durch welche allein ihre Werke beharrlich werden; und wissenschaftliche oder künstlerische Erzeugnisse von Mund zu Mund zu dolmetschen, wäre eben so unnütz, als es unmöglich zu sein scheint. Den Geschäftsmännern dagegen ist die Schrift nur mechanisches Mittel; das mündliche Verhandeln ist darin das ursprüngliche, und jede schriftliche Dolmetschung ist eigentlich nur als Aufzeichnung einer mündlichen anzusehen” (39-40).

далее, откуда нам «известно» или «неизвестно», правдоподобна ли данная модель всякий раз, когда мы применяем её к ситуации? Проверяем ли мы это чисто логически, пропозиционально? Или в этой проверке имеется и эмоциональный аспект, «внутреннее чувство»? [в] И, разумеется, всегда остаётся возможность того, что Шлейермахер *прав* в том, что письмо является центральным для словесных искусств и науки, в то время как для делового общения оно периферийно и вторично. И если это так, то каковы те силы, которые таким образом структурируют общественное взаимодействие, что всё это становится правдой?

4. «Переговоры, при которых используется устный перевод, обусловлены взаимодействием двух языков [их содержание понятно в обоих языках]¹. Также и письменный перевод чисто повествовательного или описательного текста, где все понятия уже ранее определены, содержит в себе много такого, что, в сущности, является материалом для перевода устного. Чем меньше проявляет себя создатель исходного текста, ограничиваясь ролью инструмента восприятия и следя требованиям места и времени, тем больше его работа – предмет устного перевода»². [а] Почему это так легко понять? Как представляет Шлейермахер, это происходит вследствие полного подчинения человека внешнему миру (объекту, пространственному и временному порядку), и поскольку

¹ Опубликованный в 2000 г. перевод лекции Шлейермахера часто не содержит оборотов речи, которые есть в оригинале или в тексте Робинсона. В тех случаях, когда метафора или другой троп являются существенными для понимания концепции Шлейермахера или Робинсона, нам приходится прибегать к добавлениям, комментариям [в квадратных скобках], заменам фрагментов «официального» перевода или возвращаться к оригиналу – прим. переводчика.

² „Nämlich jede Verhandlung, bei welcher das Dolmetschen vorkommt, ist auf der einen Seite eine Thatsache, deren Hergang in zwei verschiedenen Sprachen aufgefaßt wird. Aber auch die Ueberersetzung von Schriften rein erzählender oder beschreibender Art, welche also nur den schon beschriebenen Hergang einer Thatsache in eine andere Sprache überträgt, kann noch sehr viel von dem Geschäft des Dolmetschers an sich haben. Je weniger in der Urschrift der Verfasser selbst heraustrat, je mehr er lediglich als auffassendes Organ des Gegenstandes handelte und der Ordnung des Raumes und der Zeit nachging, um desto mehr kommt es bei der Uebertragung auf ein bloßes Dolmetschen an” (40).

действие как орган восприятия объекта в прямом смысле невозможно, это подчинение будет скорее восприниматься как метафора пассивного отношения к материальному миру. Каково это отношение? Опираясь на положения Гегеля об инструменте, а также Кларка и Чемберса о расширенном сознании, можно сказать, что образ объекта [предмета], вбирающего в себя человека как орган осознания себя, является, фактически, метонимией для человека, вбирающего в себя объект как овнешнённое сознание, которое использует человека в качестве своего органа осознания (см. более подробно в моей работе “FEELING EXTENDED”). Но что делает воображаемые взаимодействия, наподобие этого, хотя бы в малой степени достоверными? [6] А с другой стороны, как становится возможным для читателей ощущать присутствие автора в тексте, и как удаётся авторам заставлять читателей ощущать их присутствие в тексте? [в] Наконец, как удаётся Шлейермахеру, просто намекнув на эти отношения [а/б], доверить нам в большей или меньшей степени понимание того, что он подразумевает? (Должна быть какая-то взаимосвязь через разделённую интенциональность, которая делает возможным хотя бы предположение понимания в подобных случаях, – но мы обычно принимаем такие вещи как данность).

5. «... чем больше собственного видения вещей и оригинальных ассоциаций выказал автор в своей работе, чем более он свободен в выборе своей задачи, тем более его труд приближается к высокой художественной сфере»¹. Это наводит на мысль о том, что различие между устным переводом / деловым общением и письменным переводом / художественной коммуникацией является различием между коллективизмом (бизнес) и индивидуализмом (искусство). Имеем ли мы дело просто с элитаризмом романтического идеалистического философа, или это можно понять иначе? Массы суетятся в повседневных заботах, занимаясь обыденными делами, как муравьи. Поэт-романтик стоит на вершине горы, как Моисей в ожидании десяти заповедей. А философ-идеалист – неудавшийся романтический поэт – стоит

¹ „Je mehr hingegen des Verfassers eigenthümliche Art zu sehen und zu verbinden in der Darstellung vorgewaltet hat, je mehr er irgend einer frei gewählten oder durch den Eindruck bestimmten Ordnung gefolgt ist, desto mehr spielt schon seine Arbeit in das höhere Gebiet der Kunst hinüber” (40).

чуть ниже на той же горе, как старший брат Моисея Аарон, не самый главный, но всё же могущественный пророк, способный представить (и в несколько ином смысле – услышать) пророческий глас, звучащий в ушах Моисея (и конечно, также слышать в своих собственных ушах голос Баала, призывающий отлить Золотого Тельца). Принимая во внимание уничтожительную оценку романтизма, как «размазанной религии», данную Томасом Хьюмом¹ – секуляризованной религии, которая всё же звучит, как трубный звук пророчества – может ли быть так, что пророческий глас, который поэт слышит и воспроизводит на письме, на самом деле звучит из менее возвышенного источника, из источника, который хотя бы частично является коллективным?

6. «Чем необычней случай [перевода в сфере правовых отношений], тем более осмотрительности и знаний требуется переводчику [тем больше потребуется переводчику научного знания предмета и уровня владения языком], чтобы понять его и выразить в новой языковой форме. Так, карабкаясь по этой [удвоенной] лестнице, письменный переводчик всё более возвышается над устным и приближается к той сфере духовного творчества, где господствует способность автора к свободному поиску и дух языка в его неповторимом своеобразии [в основе которого лежит целая система видения и ощущения], а предмет утрачивает своё главенствующее положение, полностью подчиняясь мысли и чувству, возникает и существует только в речи»². [а] Шлейермахер здесь,

¹ Томас Хьюм (Thomas Ernest Hulme, 16 сентября 1883 – 28 сентября 1917) – английский критик и поэт, оказавший значительное влияние на становление модернизма – прим. переводчика

² „Je weniger diese selbst wieder als ein besonderes unter einem hinreichend bekannten allgemeinen können betrachtet werden, desto mehr wissenschaftliche Kenntniß und Umsicht erfordert schon die Abfassung, und desto mehr wissenschaftliche Sach- und Sprachkenntniß wird auch der Uebersezer zu seinem Geschäft bedürfen. Auf dieser zwiefachen Stufenleiter also erhebt sich der Uebersezer immer mehr über den Dolmetscher, bis zu seinem eigenthümlichsten Gebiet, nämlich jenen geistigen Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft, in denen das freie eigenthümliche combinatorische Vermögen des Verfassers an der einen der Geist der Sprache mit dem in ihr niedergelegten System der Anschauungen und Abschattung der Gemüthsstimmungen auf der anderen Seite alles sind, der Gegenstand auf

во-первых, противопоставляет рутинное и тем самым обезличенное общение, которое следует за предметом (материализм), – общению художественному, которое следует за субъектом (идеализм), но такой подход не может найти обоснования в рамках романтизма. Шлейермахер как истинный философ-идеалист не может не замечать, что [б] объекты также не что иное, как мыслительные конструкты, объективируемые с помощью языка. В терминологии Гегеля, [в] тезисом является доминирование объекта над субъектом, антитезисом – отказ субъекта от объекта и расширение собственной субъективности, а синтезом является признание того, что сама пара «тезис-антитезис» опосредуется объективизацией субъективности. [г] Однако далее интересен вопрос: в каком смысле объект настолько может быть «подчинён мысли и чувству», чтобы застыть в «целой системе видения и ощущения»? [д] Я допускаю, что то, что Шлейермахер подразумевает под духом (*Geist*) языка, является тем самым гегельянским синтезом, *Aufhebung*¹ субъекта и объекта в субъективной объективизации, а следовательно также и системой, объединяющей индивидуальное творчество и правила. Но откуда всё это берётся? Или нам придётся всё объяснить таинственной «человеческой природой»?

7. «Такой перевод [в сфере торговли] является почти механической работой, для которой не требуется особенно глубокое знание языков, и при отсутствии грубых ошибок хороший перевод мало отличается от плохого»². [а] Сложность определения, в какой степени знание языков считается «не особенно глубоким (*mäßiger Kenntniß*)», какие ошибки – «явно «грубыми (*das offenbar falsche*)», насколько «мало отличается (*wenig Unterschied*)» хороший перевод от плохого, – опровергает шлейермахеровское сведение торгового перевода к простой «механической работе

keine Weise mehr herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird, ja oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist» (41).

¹ *Aufhebung* – снятие, преодоление диалектического противоречия (прим. переводчика)

² „Deshalb ist das Uebertragen auf diesem Gebiet fast nur ein mechanisches Geschäft, welches bei mäßiger Kenntniß beider Sprachen jeder verrichten kann, und wobei, wenn nur das offenbar falsche vermieden wird, wenig Unterschied des besseren und schlechteren statt findet” (42).

(*nur ein mechanisches Geschäft*)». Если бы всё было так просто, как «почти механическая работа», ему не надо было бы давать ограничительные определения «глубине знаний», «ошибкам» и «отличию». Здесь для меня в первую очередь интересен вопрос [б] о том, что определяет границы этих определений. Граница между «не особенно глубоким» и, скажем, «достаточно глубоким» знанием языка не является каменной стеной. Есть люди, которые думают об этом и обсуждают подобные вещи, даже устанавливая жёсткие деления по уровням владения языком, ср.: начальный, средний, продвинутый курс иностранного языка или, скажем, результаты теста IELTS, – но эти люди достигают консенсуса по поводу границ, и эти границы подвижны в зависимости от конкретного курса или конкретного кандидата. На крайних полюсах имеется тенденция соглашаться с оценкой явных ошибок и явно правильным употреблением, но в середине – а это большая часть случаев – кто-то назовёт некоторое употребление ошибкой, в то время как другие будут настаивать на том, что это на грани правильности. А то, что имеется *некоторое* различие между лучшей и худшей передачей смысла означает, что некоторые (как Шлейермахер) этим различием пренебрегут, назвав его «незначительным», в то время как другие будут в большей степени обеспокоены по этому поводу, назвав такое различие «значительным».

8. «Если каждое слово одного языка имело бы точное соответствие в другом <...> то в области искусства и науки любой перевод, как устный, так и письменный, был бы столь же механическим, как в сфере деловых отношений, и о каждом переводе можно было бы сказать, что [за исключением воздействия фонетики и интонации] иностранный читатель воспримет произведение и автора так же, как читающий на исходном языке»¹. [а] Что

¹ „Wenn nämlich in zwei Sprachen jedem Worte der einen ein Wort der andern genau entspräche ... so würde dann auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft alles Uebersezen, sofern dadurch nur die Kenntniß des Inhalts einer Rede oder Schrift mitgetheilt werden soll, eben so rein mechanisch sein, wie auf dem des Geschäftslebens; und man würde, mit Ausnahme der Wirkungen welche Ton und Tonfall hervorbringen, von jeder Uebersezung sagen können, daß der ausländische Leser dadurch zu dem

подразумевается под восприятием «фонетики и интонации»? [б] Откуда оно берётся и чему подчиняется? [в] Насколько значимо такое «исключение»? [г] Насколько высоко это «исключение» поднимает письменный перевод над «просто механическим» в деловой сфере, в которой это, вероятно, единственный аспект, поднимающий его над простым механическим действием? И почему это так? [д] Каковы выводы из этого?

9. «Такого рода иррациональность [состоящая в том, что между языками очень мало точных соответствий] пронизывает все сферы обоих языков, и она, конечно же, распространяется и на бытовое общение. Но очевидно, что здесь её влияние сильно ограничено. Все слова, которые обозначают существенные предметы и действия, могут быть определены; и обращение непосредственно к сущности предмета всегда улаживает дело»¹. Что значит «сущность предмета улаживает» несоответствия? «Сущность предмета» в данном случае – не совсем точное образное выражение, обозначающее силы конвенционализации, – но каковы эти силы? Родственны ли они тем «иррациональным» силам, которые поддерживают различия? Не принимая во внимание туманную «иррациональность», зададимся вопросом: может быть, это силы общественной регуляции?

10. «Совсем иначе обстоит дело в области искусства и науки, везде, где преобладает мысль, опирающаяся на речь, а не на дело [в оригинале и в переводе Робинсона: *вещь, Sache, thing*² – прим.

Verfasser und seinem Werk in dasselbe Verhältnis gesetzt werde, wie der einheimische» (42).

¹ „Indem diese Irrationalität, daß ich mich so ausdrücke, durch alle Elemente zweier Sprachen hindurchgeht, muß sie freilich auch jenes Gebiet des bürgerlichen Verkehrstreffen. Allein es ist offenbar, daß sie hier weit weniger drückt, und so gut als keinen Einfluß hat. Alle Wörter, welche Gegenstände und Thätigkeiten ausdrücken, auf die es ankommen kann, sind gleichsam geachtet, und wenn ja leere übervorsichtige Spizfindigkeit sich noch gegen eine mögliche ungleiche Geltung der Wort verwahren wollte, so gleicht die Sache selbst alles unmittelbar aus.” (42).

² «Вещь» или «die Sache» может также означать предмет или тему разговора. Я понимаю этот термин здесь как синоним к «Gegenstand/object/предмет» в п. 6. Обратите внимание также на то, что в п. 6 Шлейермахер ссылается на “wissenschaftliche Sach- und Sprachkenntniß”, которые я перевожу как “technical and linguistic

переводчика], произвольным, но вполне определенным знаком которого является слово»¹. Противопоставление мысли и вещи, очевидно, подразумевает противопоставление идеализма – материализму, и Шлейермахер, как философ-идеалист, полностью на стороне первого (отсюда его иерархия, в которой речь составляет единое целое с мыслью, а слово – всего лишь знак вещи). Но обратите внимание на вновь появляющиеся ограничители: «везде, где преобладает мысль, опирающаяся на речь, а не на вещь», – в каком смысле мысль или речь могут преобладать, и как эти отдельные царства обладания соединяются или пересекаются? В п. 6 он замечает, что «предмет», который «преобладает», фактически, и не предмет вовсе, а предмет, объективированный мыслью; это значит, что мысль всегда «правит бал». В п. 9 и затем в п. 10 он явно забывает об этом своём замечании, либо использует «предмет» как сокращённое обозначение «правила» мысли, воплощённой в имени предмета. Но какие же силы работают внутри мышления, чтобы казалось, что преобладает именно «предмет»? Мысль в торговой сфере или в бытовом общении явно не составляет единое целое с мыслью, – это речь более «высокого» порядка, некий поэтический эквивалент мистического нео-платонического (или иудео-христианского) Логоса. Это опять напоминает фигуру речи, но каковы же тогда те силы мысли, которые заставляют её казаться единым целым с этим Словом?

11. «Каждый человек находится во власти языка, на котором он говорит. Он и всё его мышление суть творения языка. У него не может возникнуть никакой сколько-нибудь определенной мысли вне языка; языком, с которым он родился и вырос, предопределён характер его представлений, тип и пределы их сочетаемости, а также его разум и фантазия»². Эти слова усложняют и частично

knowledge". Технические знания, знания о предмете, по определению, – это знания о *вещах*, не о человеке (*nonhuman things*) – прим. Робинсона.

¹ „Ganz anders auf jenem der Kunst und Wissenschaft zugehörigen Gebiet, und überall wo mehr der Gedanke herrscht, der mit der Rede Eins ist, nicht die Sache, als deren willkürliches vielleicht aber fest bestimmtes Zeichen das Wort nur dasteht” (42-43).

² „Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken ist ein Erzeugniß derselben. Er kann nichts mit

развенчивают романтическое понимание единства мысли и речи в п. 10: каким образом это работает? Если «всё наше мышление», а следовательно, и истинное «я» каждого человека, является *продуктом языка*, то каким образом мысль может быть единым целым с речью?

12. «С другой стороны, каждый свободно мыслящий, духовно независимый человек создаёт свой собственный язык¹. <...> Живая [жизненная] сила каждого человека создаёт в языке новые формы, которые сначала служат [ситуоментным] потребностям самовыражения [способом поделиться преходящим состоянием сознания], но затем большая или меньшая часть их сохраняется в языке и распространяется, воспроизводится, становясь достоянием многих»². Слова «свободно мыслящий (*freidenkend*)» вроде бы предполагают, что данный мыслитель вправе свободно думать и говорить всё, что хочет, – и именно эта свобода формирует язык. Однако Шлейермахер также указывает на то, что формирующим воздействием обладает некая *жизненная сила* (*die lebendige Kraft* индивида). [а] Есть ли здесь противоречие? Только если «свободу мысли» понимать рационалистически, как полностью независимую движущую силу разума. Если «свобода мысли» предполагает осознанное *решение* мыслить свободно, тогда утверждение, что «[жизненная] сила каждого человека создает в языке новые формы [из строительного материала языка]», судя по всему, противоречит полной свободе разума в

völliger Bestimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derselben läge; die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen ist, Verstand und Fantasie sind durch sie gebunden” (43).

¹ в «официальной» версии перевода здесь явная неточность: имеется в виду, скорее, вклад, который индивид вносит в построение общего языка, а не создание своего отдельного языка: *bildet <...> auch seinerseits* (досл. «со своей стороны») *die Sprache* – прим. переводчика

² „Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache. ... In diesem Sinne also ist es die lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildsamen Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, ursprünglich nur für den augenblicklichen Zweck ein vorübergehendes Bewußtsein mitzutheilen, von denen aber bald mehr bald minder in der Sprache zurückbleibt und von andern aufgenommen weiter bildend um sich greift” (43-44).

принятии таких решений. [б] Может быть, будем считать, что жизненная сила сама по себе не настолько иррациональна, а является своего рода топливом, которым разум индивида питается для достижения собственной свободы? Может ли, например, свобода индивида быть этой жизненной силой? Или жизненная сила индивида обеспечивает ему свободу? [в] Формирующее воздействие говорящего на свой собственный язык, как представляется, также лежит за пределами его влияния: говорящий просто говорит, удовлетворяя «сериозную потребность поделиться преходящим состоянием сознания», и эта выразительность может оказаться формирующим воздействием на то, как говорят другие люди, в зависимости от того, что они с этим делают. Можно ли связать жизненную силу каждого говорящего, обеспечивающую его свободу или являющуюся таковой, с её усвоением? Иначе говоря, может ли она быть общественной силой какого-либо рода?

13. «... поэтому любую свободную, возвышенную речь надо воспринимать двояко: во-первых, исходя из духа языка, которым она связана и обусловлена и на основе которого творит живой образ, а во-вторых, исходя из ситуации и внутреннего состояния говорящего»¹. [а] Вспомним здесь романтическое представление о «духе языка», затронутое в п. 6; может ли этот «дух» считаться социализированной «жизненной силой» из п. 12с? [б] Как происходит взаимодействие этих двух концепций? Каким образом представление, «связанное и обусловленное» духом языка, преобразуется в свободный акт выражения в индивиде? Или [в] они совсем не взаимодействуют? Возможно ли так, что тот «двойственный» способ (*zwiefache Weise*) представления речи, о котором пишет Шлейермакер, на самом деле – два слегка различных способа сказать то же самое: что язык управляет группой, но индивиду кажется, что он появился из глубокого таинственного колодца внутри его собственной «сущности»?

¹ „Daher nun will jede freie und höhere Rede auf zwiefache Weise gefaßt sein, theils aus dem Geist der Sprache, aus deren Elementen sie zusammengesetzt ist, als eine durch diesen Geist gebundene und bedingte, aus ihm in dem redenden lebendig erzeugte Darstellung; sie will auf der andern Seite gefaßt sein aus dem Gemüth des redenden als seine That, als nur aus seinem Wesen gerade so hervorgegangen und erklärbar“ (44).

14. «Речь воспринимается как действие говорящего только если заметно, где и когда он оказался во власти языка, если видно, как вспыхивают молнии мысли, как язык отражает фантазию [языковые формы схватывают и удерживают блуждающую фантазию]»¹. [а] Что представляют собой разряды молний мысли, являющиеся под воздействием языка? Этот оборот мог бы стать примером романтического воображения, но ведь язык «схватывает и удерживает блуждающую фантазию». [б] Является ли молния тропом коллективного схватывания и обработки «блуждающей фантазии» посредством форм языка? [в] Или Шлейермахер выдвигает идею о том, что романтическое воображение каким-то образом усиливает фиксирование в языке самого же романтического воображения?

15. «Речь понимается как творение говорящего и отражение его духа; мы ощущаем, как мог думать и говорить, например, эллин, как мог в человеческом духе проявиться неповторимый этот язык; мы ощущаем также, что только этот эллин мог именно так думать и говорить, только он мог так воплощать этот язык, обнаруживая свое умение распоряжаться его богатством, свое деятельное чувство меры и благозвучия, способность мыслить и творить»². Высказанная здесь мысль частично подобна п. 14: язык как связывает, так и усиливает фантазию своих великих писателей. Однако Шлейермахер в данном случае также хочет добавить к своей формулировке что-то вроде встречной взаимной индивидуализации: греческий язык делает неповторимым Гомера настолько,

¹ „Man versteht die Rede auch als Handlung des redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo an ihrer Leitung die Blize der Gedanken sich hingeschlängelt haben, wo und wie in ihren Formen die umherschweifende Fantasie ist festgehalten worden” (44). “The verbal lightning has snaked down out of the sky of thought” – мой достаточно вольный перевод 1992 года фразы “an ihrer Leitung die Blize der Gedanken sich hingeschlängelt haben,” досл. «под его (языка) руководством грозовые разряды мысли змеились вниз» (примечание Робинсона).

² „Man versteht die Rede auch als Erzeugniß der Sprache und als Aeußerung ihres Geistes nur, wenn, indem man z. B. fühlt, so konnte nur ein Hellen denken und reden, so konnte nur diese Sprache in einem menschlichen Geist wirken, man zugleich fühlt, so konnte nur dieser Mann hellenisch denken und reden” (44).

насколько сам Гомер делает неповторимым греческий язык. Но, разумеется, это касается не только «объективной» «оценки» величия греческого языка и Гомера Шлейермахером или кем-то ещё. Разумеется, как я уже говорил в пп. 12с и 13а, дух языка является коллективной силой. Шлейермахер в какой-то степени прав в отношении двустороннего влияния «духа греческого языка» на «Гомера» и «духа Гомера» на «греческий язык», – но если учесть миллионы людей, которые читали Гомера на греческом и греческий язык Гомера на протяжении последних трёх тысячелетий, то как это взаимовлияние происходит?

16. «Сводя иноземного писателя и своего соплеменника так близко, как если бы они общались на одном языке, переводчик должен быть очень осмотрителен»¹. Что же делает это последнее отношение настолько «близким» (*unmittelbar*, досл. непосредственным)? Только лишь то, что писатель и читатель говорят и читают на одном и том же языке? Это, конечно, даёт преимущество читателю на языке источника перед читателем на языке перевода – но не настолько большое преимущество, как если бы волшебным образом убрали любое посредничество между писателем и читателем. Читающие на целевом языке не все одинаковы. Не каждый носитель английского языка сможет прочитать «Дублинцев» Джойса, не говоря уже о «ПОРТРЕТЕ художника в юности» и тем более об «Улиссе» (мы оставим в стороне вопрос о том, на английском ли языке написан роман «Поминки по Финнегану»).

17. «Если читатель хочет понять произведение, он должен проникнуться духом языка, на котором пишет писатель, воспринять его своеобразную манеру мыслить и чувствовать; переводчик же не может воспользоваться для этого ничем иным, кроме своего родного языка, ни в чём не соответствующего языку писателя, и своего собственного прочтения – того, как он то больше, то меньше понимал писателя, то больше, то меньше им восхи-

¹ „Soll er sich vorsezen, zwei Menschen, die so ganz von einander getrennt sind wie sein der Sprache des Schriftstellers unkundiger Sprachgenosse und der Schriftsteller selbst, diese in ein so unmittelbares Verhältniß zu bringen, wie das eines Schriftstellers und seines ursprünglichen Lesers ist?” (45).

щался¹. [а] Фрагмент до точки с запятой выражает идею эквивалентности в романтизме, связанную с восхищением гением. Единственный инструмент, о котором забыл Шлейермахер, то третье, что переводчик может предложить своим читателям для постижения духа языка оригинала, – это их собственная индивидуальность, их возможное ощущение родства с автором, которое, как им кажется, позволит им досконально понять его, возможно даже лучше, чем многим читающим на языке оригинала. (Если мы вдруг скажем, что они неправы, что они не в состоянии понять автора лучше, чем читатели на языке оригинала, основываясь лишь на этом сродстве, либо на сродстве и переводе, то есть, не будучи в состоянии прочитать текст в оригинале – то на чём будет основано это наше утверждение? Просто на предрассудках?) [б] Вероятно, Шлейермахер более прагматичен, нежели его друзья-романтики: есть такие, кто мог бы утверждать, что гений и есть тот третий инструмент, которые делает возможным понимание даже без языка. Эти романтики-провидцы вряд ли являются теоретиками перевода, возможно, что серьёзные размышления о переводе делают даже самого ярого романтика более прагматически настроенным, чем, например, Уордсворт или Эмерсон. Но, в принципе, ничто не мешало бы крайним формам романтизма встроиться в такую теорию перевода, которая полностью игнорировала бы межъязыковые барьеры. Автор оригинала был гением, я тоже гений, и хотя я не читаю на языке оригинала, всё, что мне нужно, это подойти близко к тесту оригинала и меня «понесёт». Я могу уловить дух произведения, как ауру, с помощью «третьего глаза». [в] А нет ли менее таинственного способа объяснения нашей способности понять человека, на языке которого мы не говорим, без перевода? Часто способность читать язык тела называют способностью читать мысли. Я считаю, что способность «читать» телесный язык мысли (*bodies-becoming-minds*) следует признать эйкотическим навыком, который приобретается во множе-

¹ „Wenn seine Leser verstehen sollen, so müssen sie den Geist der Sprache auffassen, die dem Schriftsteller einheimisch war, sie müssen dessen eigenthümliche Denkweise und Sinnesart anschauen können; und um dies beides zu bewirken, kann er ihnen nichts darbieten als ihre eigene Sprache, die mit jener nirgends recht übereinstimmt, und als sich selbst, wie er seinen Schriftsteller bald mehr bald minder hell erkannt hat, und bald mehr bald minder ihn bewundert und billigt” (45).

стве обычных встреч друг с другом. А можно ли использовать данный навык при воспроизведении исходного текста и во время чтения его перевода? С первого взгляда это не кажется логичным, если имеется в виду *чтение письменного текста*, но это в полной мере соответствует шлейермахеровскому представлению о чтении как взаимодействии в социальном контексте.

18. Многие переводчики приходят в отчаяние от невозможности передать живое впечатление исходного текста, и одним из способов преодоления этого является парадигма. «Парадигма стремится преодолеть иррациональность языков, но чисто механически <...> путем введения ограничительных или расширительных определений. Так парадигма с трудом пробивается между утомительным “слишком много” и мучительным “слишком мало”, нагромождая ненужные подробности. Таким образом, она, может быть, и способна достаточно точно передать содержание, но впечатление живой речи будет безнадежно утрачено, ибо читатель почивает, что в таком виде речь никак не могла возникнуть в душе человека. Парадигма использует элементы обоих языков так, как если бы это были математические величины, которые можно было бы уравнять путем сложения и вычитания. Но при таком подходе пропадает как дух исходного языка, так и дух языка перевода»¹. [а] Предположение Шлейермахера, что вербальное выражение возможно свести даже к психологическому восприятию математических символов читателем, опирается в значительной степени на имплицитную социальную психологию чтения. [а-1] Переводчик принимает решение расширить или скать конструкцию текста-источника при переходе к целевому тексту для

¹ „Die Paraphrase will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechanische Weise. ... So arbeitet sie sich zwischen lästigem zu viel und quälendem zu wenig schwerfällig durch eine Anhäufung loser Einzelheiten hindurch. Sie kann auf diese Weise den Inhalt vielleicht mit einer beschränkten Genauigkeit wiedergeben, aber auf den Eindruck leistet sie gänzlich Verzicht; denn die lebendige Rede ist unwiederbringlich getötet, indem jeder fühlt daß sie so nicht könne ursprünglich aus dem Gemüth eines Menschen gekommen sein. Der Paraphrast verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob sie mathematische Zeichen wären, die sich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurückführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Ursprache Geist kann in diesem Verfahren erscheinen” (45-46).

того, чтобы объяснить то, что не будет понятно читателю перевода, поскольку это выражение тесно связано с реалиями исходной культуры, к которым у читателя перевода, скорее всего, нет прямого доступа; либо переводчик намекает более экономным способом на конструкцию текста-источника, которая показалась бы слишком многословной в целевом языке. [а-2] Автор делает довольно большой логический скачок от этого решения сначала к простой арифметике – к допущению, что объясняющие добавления и безжалостные сокращения являются простыми действиями «сложения и вычитания» – а затем к допущению, что [а-3] математическое уравнение сводит величины «к одному значению» [б] Есть математики, которые относятся к числовым выражениям количества как к чистой абстракции, но большинство людей всё же так не считает. Для мыслителя-романтика, каким был и Шлейермахер, довольно чуждо заявление, что в некоторых употреблениях язык сводится к арифметике, и что это сведение приводит к чистой абстракции «одинакового значения». [б-1] Человеческие существа не только «очеловечивают» любое словесное выражение, помещая его в полноценный герменевтический контекст, даже если прибегающий к парафразе переводчик рассматривает его арифметически. [б-2] Человеческие существа в конкретном социальном взаимодействии «очеловечивают» всегда и математику. Если я покупаю книги онлайн, и в моей корзине уже есть десять книг, а я решаю купить ещё десять, то для меня это решение будет иметь эмоциональное значение, сильно отличающееся от того, когда бы у меня было тридцать книг в корзине, а я бы решил десять из них удалить. Уравнения $10 + 10 = 20$ и $30 - 10 = 20$ на бумаге вроде бы приводят к одинаковым величинам – и действительно, каждая единица в числах 10, 20 и 30 имеет одинаковое значение – но тот способ абстрактного мышления, что позволяет нам «обесчеловечивать» численные значения, которые предметы имеют для нас в феноменологическом смысле, является сам по себе тем, что я называю эйкотическим режимом, который предписывается простым людям научным эйкозисом, предназначенным для удаления «человеческого фактора» из математических расчётов. [в] «Но при таком подходе пропадает [точнее, не может появиться (*erscheinen*) – прим. переводчика] как дух исходного языка, так и дух языка перевода», – здесь мы видим типичные для романтизма метафоры: появиться (*erscheinen*) и дух (*Geist*), обе из какой-то

истории про призраков; и они затемняют социальную экологию, которая *создаёт* язык таким образом, что появляются фигуры речи, наподобие «духа» и т. п. Что бы Шлейермахер ни подразумевал под «духом» языка, это – неразложимый конструкт культуры, коллективная эмоциональная ориентация, поддерживаемая давлением нормы на носителей языка, и это давление нормы заставляет владеющих данным языком придавать всем словесным выражениям в данном языке живую интенцию (включая арифметические выражения, типа «*Думаю, что мне лучше купить на десять книг меньше*»).

19. «Что касается пересказа, то он отступает перед иррациональностью языка. Он признает, что невозможно на другом языке так отразить произведение искусства, чтобы каждая часть перевода соответствовала языку оригинала. При существующем различии языков не остается ничего иного, кроме как создать подобие оригинала – нечто целое, составленное из частей, очевидно отличающихся от соответствующих частей оригинала, но при этом в общем создающее впечатление настолько близкое к нему, насколько это допускает различие материала. Такое подобие, конечно, уже не есть само произведение, в нём отсутствует дух исходного языка, и то чужеродное, что привносит с собой этот дух, получает как бы иное толкование¹. [а] Что удивляет в формулировках Шлейермахера, так это то, что в этот раз *именно он*, как кажется, склоняется к сведению перевода к арифметике. Неважно, что пересказ как подобие оригинала достигает более или менее того же воздействия на целевую аудиторию читателей,

¹ „Die Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verschiedenen Theilen zusammengesetzt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte. Ein solches Nachbild ist nun nicht mehr jenes Werk selbst, es soll darin auch keineswegs der Geist der Ursprache dargestellt werden und wirksam sein, vielmehr wird eben dem fremdartigen, was dieser hervorgebracht hat, manches andere untergelegt” (46).

как и текст-источник на читателей в исходной культуре (это то, что Найда позднее назовёт динамической эквивалентностью), если при этом не срабатывает арифметика, если «части очевидно отличаются». Любое представление о том, что «дух» языка выходит за пределы арифметического понимания и должен восприниматься (с помощью чувств) холистически, здесь исключается: единственное представление духа языка источника в тексте перевода требует точно таких же частей или элементов, как в количественном, так и в функциональном смысле. Иначе говоря, недостаточно, чтобы текст целиком был функционально эквивалентен своему оригиналу, как в радикальных работах Найды; каждая часть, каждый элемент должен быть функционально эквивалентен своему оригиналу. [б] В данном случае Шлейермахер настаивает на том, что подобные «интерпретативные» отклонения от утопической переводческой арифметики «дают иное толкование чужеродности», и это явно предвосхищает последующую идеализацию им «форенизации». Обратите внимание на то, однако, что предвосхищение Шлейермахером найдовской концепции динамической или функциональной эквивалентности содержит в себе внутреннее противоречие, которое проявляется и у современных сторонников форенизации. А именно, Шлейермахер как бы предлагает, что [б-1] каждая часть и каждый элемент текста оригинала должны быть идеально точно переданы – как в количественном, так и в функциональном отношении – в тексте перевода, так чтобы дух языка оригинала полностью был воспроизведен в переводе, но воспроизведен именно как чужеродный, то есть, с функциональным сдвигом от близкого к чужому при переходе от оригинала к переводу. [б-2] Разумеется, это один из ключевых парадоксов перевода вообще: то, что текст перевода одновременно является и не является тем же, что и текст оригинала. Шлейермахер указывает здесь на отрицательный аспект этого парадокса: «Такое подобие [в переводе Робинсона: *имитация (imitation)* – прим. переводчика], конечно, уже не есть само произведение (“*Ein solches Nachbild ist nun nicht mehr jenes Werk selbst*”). Здесь подразумевается утопическая идея о том, что истинный перевод, определение которому он и пытается дать, был бы «тем самым произведением (*jenes Werk selbst*)». Но он явно был бы «тем самым произведением», превращённым в чужеродное, а как следствие уже и не «тем же самым произведением». [в]

Разрешением этого парадокса, который вытекает из собственного философского идеализма Шлейермакера, будет то, что [в-1] «то самое произведение» является не стабильным предметом, который обладает некоторыми количественными характеристиками, а социокультурным конструктом, феноменологической фикцией – тем, что мы ощущаем как стабильный предмет, называемый «тем самым произведением», поскольку наше восприятие организуется культурой. В этом идеалистическом (социоконструктивистском) ключе имитация, которая «в общем создаёт» впечатление настолько близкое к нему [оригиналу], насколько это допускает различие материала», может с успехом быть принята за «то самое произведение». Но [в-2] то же самое можно сказать и о парофразе, и о метафразе, и о любом другом воспроизведении произведения, которое в целевой культуре стало прочно ассоциироваться с текстом оригинала. [в-3] «Чужеродный» характер шлейермакеровского «истинного перевода» также будет феноменологической фикцией или тем, что отказывается поддаваться «научной» или «арифметической» объективации, как обладающее правильным количеством, нужной последовательностью и качеством частей или элементов. Шлейермакер в данном случае сел не в свои – идеалистические – сани.

20. «Теперь о переводчике, который действительно стремится сблизить писателя и читателя, не принуждая последнего покинуть сферу своего родного языка и обеспечив ему полноценное наслаждение произведением. Каков должен быть его путь? Я считаю, путей только два. Либо переводчик оставляет в покое писателя и заставляет читателя двигаться к тому навстречу, либо оставляет в покое читателя, и тогда идти навстречу приходится писателю¹. Это, разумеется, основное противопоставление в

¹ „Aber nun der eigentliche Uebersezer, der diese beiden ganz getrennten Personen, seinen Schriftsteller und seinen Leser, wirklich einander zuführen, und dem letzten, ohne ihn jedoch aus dem Kreise seiner Muttersprache heraus zu nöthigen, zu einem möglichst richtigen und vollständigen Verständniß und Genuß des ersten verhelfen will, was für Wege kann er hiezu einschlagen? Meines Erachtens giebt es deren nur zwei. Entweder der Uebersezer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen” (47).

шлейермахеровской лекции. Вернёмся к вопросу, который я задавал во введении: до какой степени сравнение перевода с путешествием через границы можно считать *всего лишь метафорой?* [а] «... оставляет в покое писателя (*lässt den Schriftsteller möglichst in Ruhe*)». [а-1] В прямом смысле, переводчик не сможет оставить писателя «в покое», или, в географическом смысле, *на месте*, разве только если писатель жив и, например, ездит представлять свои книги в страну перевода. Оборот речи, употреблённый Шлейермахером, фактически, представляет дело так, что переводчик должен «беспокоить» или «заставлять двигаться» не физически самого писателя, а [а-2] некую сущность, связанную с текстом-источником, которую можно было бы назвать «Общей авторской интенцией», включающей не только то, что писатель пытался сказать и сделать, написав произведение, но и [а-3] суммарное культурное бессознательное текста (то, что Шлейермахер называет духом языка-источника) и текст оригинала как речевой акт автора. [а-4] Автор – это фигура речи не собственно для текста, а для «духа» текста. [б] «Оставить в покое читателя» в зеркале шлейермахеровской метафоры значит, по меньшей мере, [б-1] не заставлять его путешествовать, чтобы повстречаться с автором оригинала. А в широком смысле это значит [б-2] не заставлять читателя изучать язык оригинала на таком уровне, чтобы прочитать текст-источник. И ещё, [б-3] в шлейермахеровской метафоре переводчик представлен как «беспокоящий» или «заставляющий двигаться» не собственно физическое тело читателя перевода, а некую читательскую психологию, склад характера, настроение читателя, что очень близко к “*sittliche Stimmung..., damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe*” или (см. эпиграф) к «нравственности [досл. моральному состоянию, состоянию духа]: смысл переводимого должен быть открыт для другого [досл. менее родного]». [б-4] Шлейермахер предполагает, что действуют следующие правила: географическое расположение читателя как метафора для морального состояния; путешествия через государственные границы как метафора для изменения в состоянии духа читателя: из зоны привычно-спокойного перехода от эмоционального к когнитивному – в состояние духа, когда действуют принципы мультикультурализма, толерантности и плюрализма. Как известно, эти идеи активно эксплуатируются также и новым

поколением сторонников стратегии форенизации. [в] Но есть ли некий смешённый смысл, в рамках которого переводчику удаётся таки обеспечить реальное общение, встречу, даже взаимоотношения между читателем перевода и автором оригинала? Как я уже отмечал, эта возможность, судя по всему, является квинтэссенцией шлейермахеровской герменевтики: чтение как взаимодействие в контексте социальной среды.

Раздел II: Эйкозисы Шлейермахера

В данном разделе ещё раз рассмотрим двадцать выше сформулированных пунктов, предлагая ответы на вопросы, заданные ранее, с тем, чтобы вывести из этих ответов теоретическую модель социоэкологического или «эйкотического» изучения перевода. Для облегчения перехода от ответов на отдельные вопросы к построению целостной модели, сгруппируем параграфы вокруг общей тематики: 1 и 20 – о взаимодействии в контексте социальной среды; 2 и 16 – об опосредованном общении; 4-5, 9-10, 12-15 – о противопоставлении «мысли» и «предмета», свободы и обязанности; 8 и 17 – о прочтении языка тела; 18 и 19 – о чувствах в противопоставлении математическим абстракциям; 3 и 10-11 – о принятии или непринятии предметов за данность; и снова 20 – о путешествии как любимой метафорической теме (*Tropic*¹) Шлейермахера.

Параграфы 1 и 20: взаимодействие в контексте социальной среды. Одним из наиболее интересных и даже радикальных моментов лекции Шлейермахера является его акцент на том, что чтение – это взаимодействие автора и читателя в контексте социальной среды. Это не просто социальное взаимодействие или «диалогическое» – как, например, в моей книге “THE TRANSLATOR’S TURN”, где это было ключевой идеей – имеется в виду диалог в контексте, в том смысле, что диалогическое взаимодействие происходит в определённой ситуации, в определённом месте и контексте, опосредованных языком. Высшая форма такой опосредованности контекстом в лекции Шлейермахера, очевидно, связана с вопросом в п. 20: приводят ли читателя перевода к автору оригинала или наоборот, – ведь эта встреча должна произойти где-

¹ *tropic* – от греч. τροπικός, τροπή «оборот, манера, способ» – прим. переводчика

то, а автор оригинала и читатель перевода «живут» в разных местах, и, по крайней мере, один из них по определению должен «путешествовать», чтобы принять участие в такой «встрече».

Замечание 1. «Место взаимодействия» – это место или контекст, который имеет границы (см. “THE MOVING TEXT” Энтони Пима: Рут 2004), но эти границы в лекции Шлейермахера не получают определения, но для его квази-метафорических задач, возможно, даже лучше оставить их расплывчатыми и, вследствие этого, подвижными. Если это географическое местоположение, то таким может быть моноязычная страна – как, кажется, понимает это Шлейермахер – но это также может быть и небольшая область в этой стране, или отдельный город, или даже, теоретически, отдельный квартал города или дом. Если это языковой ареал, он может включать много стран: испаноговорящие страны, арабоязычные страны, англоговорящие страны и так далее, или он может быть ограничен определёнными районами одного города (Чайнатаун, Маленькая Италия и т. д.).

Замечание 2. Шлейермахеру, видимо, не пришло в голову, что оба, автор и читатель, могут отправиться в некое третье место. Хотя, возможно, и пришло, но он решил, что развитие этой идеи испортит двучленную элегантность его формулировок. Однако он допускает наличие некоторой небольшой отгороженной комнатушки, в соответствии с чем, если читатель перевода направляется к автору оригинала, то автора оригинала оставляют в покое/на месте настолько, насколько это возможно, и наоборот. Судя по всему, это должно значить, что автору оригинала придётся подняться и выйти из-за письменного стола и подойти ко входной двери, или, может быть, пойти в кофейню на противоположной стороне улицы, или даже направиться на другой конец города. В двуязычном городе, наподобие Бреслау/Вроцлава, где Шлейермахер родился и жил до момента поступления в университет Галле в 19 лет, у автора оригинала сохранялась бы возможность оставаться в покое насколько это возможно, но при этом всё же пересекать языковые границы, скажем, чтобы выпить кофе в кофейне.

Для Шлейермахера географический (физический и/или культурный) контекст социального взаимодействия между автором и читателем – явно метафора чтения, но в п. 20 был поставлен во-

прос, не является ли это более, чем метафорой. Есть два варианта ответа, сильный и слабый:

А. Слабый вариант. Читатель представляет себя как бы в разговоре с автором. Иначе говоря, метафора остаётся метафорой, но при этом направляет воображение читателя таким образом, что читательский опыт преобразуется. Например, мы читаем работу Шлейермакера как письменный текст, но представляем его себе читающим этот текст как лекцию: мы начинаем «слышать» его просодию, интонации, ритм, громкость, тембр и высоту тона; мы начинаем «видеть», как он движется за кафедрой, его жесты, меняющуюся позу, выражение лица и т. д. Эта мысленная проекция, по большей части, является плодом воображения, мысленного взгляда читателя, но она также обусловлена просодическими свойствами и стилем напечатанных на странице слов, и она открывает глаза читателю на те сложности в тексте, которые иначе были бы недоступны. (Разумеется, остаётся и возможность того, что эти сложности находятся не в тексте, а в проекциях читателя).

Б. Сильный вариант. С точки зрения идеалистической философии, географическая (физическая/культурная/контекстуальная) привязка речевого общения осуществляется не в каком-то месте и времени, а в головах участников. Даже если детали контекста окружают участников в материальном мире – например, столы, стулья, чашки, блюдца, ложки, сахар, сливки и посетители кофейни – участники общения всё же должны выстроить чувственные данные, представляющие эти вещи, как когерентный контекст кофейни. Если они по какой-либо причине не в состоянии сделать этого, например, из-за сильной физической боли или глубокого опьянения, то для них деталей контекста не существует, либо они не существуют как знаки когерентного контекста, так что контекст сам по себе не существует. Принимая во внимание то, что человеческий мозг моделирует ситуации с высокой степенью детализации, а соответствующие им состояния тела настолько успешно, что иногда трудно отличить реальность от воображения (ср. власть сновидений, которые заставляют нас думать, что они происходят на самом деле, психические феномены проекции, переноса, индуцированной памяти и т. п.), воображаемое речевое взаимодействие в социальном контексте – например, возможность слушать автора читаемого текста, как если бы он читал лекцию – может создать феноменологию физи-

ческого помещения в контекст. Кто-то рассказывает Вам, как он ездил на велосипеде в жаркий летний день в шортах и футболке, как налетел на ямку и перелетел через руль, проехавшись носом по горячему асфальту... а Ваше тело думает, что это происходит с Вами. Вы морщитесь от боли – от боли, которую некоторые исследователи социальной неврологии эмпатии признают лишь «аффективной» (см. Singer 2004), в то время как другие обнаруживают, что испытуемые чувствовали как аффективную, так и сенсорную боль (см., например: Loggia 2008).

Каждая из данных объяснительных моделей позволила бы Шлейермахеру предложить более убедительный пример метафоры путешествия, чем признание того, что это *всего лишь метафора, а сильный вариант подхода*, признание того, что это больше, чем метафора (б) полностью соответствует немецкому идеализму в целом и герменевтике, в частности; хотя следует признать, что эта модель несколько более радикальна, нежели сам Шлейермахер мог предвидеть.

Параграфы 2 и 16: опосредованное общение. В теории Шлейермахера обнаруживается некоторая проблема с «посредничеством», потому что, с одной стороны, он называет общение между автором оригинала и его читателем на том же языке (см. п. 16) *unmittelbar* «непосредственным», но переводчик осуществляет дополнительное *Vermittlung* «опосредование», «посредничество» между автором оригинала и читателем перевода. С другой же стороны, он отмечает, что (п. 2) подобное переводу посредничество также необходимо для общения и в рамках одного языка. В п. 2 он подразумевает, что всякое общение опосредовано, и это более правдоподобное заявление, нежели в п. 16 о том, что общение в рамках одного языка не опосредовано. И, разумеется, коммуникативное «посредничество» (*mediacy*) значительно более насыщено в социально-экологическом плане, чем непосредственность.

Возьмём, к примеру, *убеждение*, предмет аристотелевской риторики, где оно носит именование *πίστις*. Фактически, *πίστις* – это не только убеждение вообще, это ещё и аргументативное высказывание или структура, довод, требование. В этом смысле «Риторика» имеет дело с наиболее эффективными *πίστεις* или аргументативными структурами и традиционно понимается исключительно таким образом. Но *πίστις* в аттическом греческом Аристо-

теля означает также: «вера», желаемый результат убеждения. Во многих фрагментах текста Аристотеля переводчики на английский дают противоречивые интерпретации *πίστις*: в одних случаях это «убеждение», в других – «вера». Одно из наиболее интересных производных – *πίθανόν*, во фразе *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν* (1.2.1, 1357b26), что обычно переводится как «доступные средства убеждения». Это не полностью ошибочный перевод, но он уводит отчасти в сторону, поскольку это может также значить: «доступные пути веры», «доступные способы стать убеждённым». Переводчики на английский также переводят *πίστις* как «средство убеждения», когда это значит «аргумент», и поскольку в английском одно слово обозначает попытку заставить кого-то другого поверить, а другое – становление убеждённым, то если мы переводим как *πίστις*, так и *πίθανόν* как «средства убеждения», читатели перевода лишаются возможности оценить, в какой степени *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν* является феноменологией аудитории, которую (в идеале) разделяет говорящий, в которую говорящий себя вводит, занимая текущее сознание аудитории и таким образом упрощая убеждение.

Один из примеров *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν*, приводимый Аристотелем в 1.2, – это энтилема. Под энтилемами часто понимаются усечённые силлогизмы, а поэтому они являются средствами убеждения, потенциальными аргументативными структурами, которыми пользуется ритор для воздействия на публику. Но эти аргументативные структуры имеют убеждающий потенциал именно потому, что эти вещи люди уже говорят, это те аргументативные структуры, которые ритор, в идеале, узнаёт от других людей. Принимая во внимание, что корнем слова *ἐνθύμημα* является *θυμός* «смелость, доблесть, сердце, чувство» и что энтилемы воздействуют как через *πάθος* (эмоция, ещё один случай *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν*), так и через *λόγος*, Джейфри Уокер считает наилучшим переводом *ἐνθύμημα – encouragement* «воодушевление, побуждение» (Walker 2008: 84–85), попытка убедить путем эмоционального воздействия на личность «изнутри». Как и *τόποι*¹, энтилемы являются, по существу, банальностями, и тем самым эмоциональными посредниками между убеждением и верой, или, скорее, между верой (что, собственно, уже имеет воспринимающую

¹ греч. *κοινός τόπος* (мн. ч. *τόποι*) – общее место (прим. переводчика)

аудитория) и убеждением (что пытается делать говорящий), а также между убеждением и состоянием после того, как поверили (что в идеале будет с воспринимающей аудиторией после того, как на неё подействует убеждение со стороны говорящего). Понимание *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν* в более широком смысле – как канала-посредника группового участия, через который говорящие убеждают свою аудиторию, а аудитория переживает переход из одного состояния веры в другое и направляет этот переход – помогает нам избежать того недалёкого редукционизма, который превращает риторику в простой набор аргументов, которые нужно говорящему запомнить и потом использовать для воздействия на других людей.

Говоря в терминах, в соответствии с которыми ведётся изложение в данной статье, *τὸ ἐνδεχόμενον πίθανόν* – это ситуативно привязанная социальная экология убедительности. И это именно эйкозис – введённый мною термин, основанный на аристотелевском понятии *εἰκός*¹, та *εἰκότα*, то, что кажется людям истинным, потому что это или вероятно или правдоподобно (“likely” or “probable”). *Τὰ εἰκότα* – это что-то наподобие «вероятностей» (*the probabilities*), но точнее это коллективная «истина» (или то, что Стивен Колберт называет правдоподобием – “*truthiness*”)², основанная на групповом *конструировании* вероятности, и таким образом – приблизительная прагматическая истина. Иначе говоря, *Τὰ εἰκότα* – это социальное конструирование реальности; а эйкозис, в моей интерпретации – это процесс, посредством которого группа вырабатывает такие конструкции из индивидуальных мнений. Эйкозис – это посредничество между верой и убеждением, которое делает и то, и другое возможным, как эмергентную нелинейную групповую феноменологию.

Как мы увидим в дальнейшем, эйкозисы – это социоэкологические каналы группового давления на отдельных индивидов – чле-

¹ у Платона – *εἰκῶς* – прим. переводчика

² Стивен Тайрён Колльбер (англ. *Stephen Tyrone Colbert*, /kɔl'bɛr/; 13 мая 1964 года, Вашингтон) – американский актёр, сатирик, режиссёр и писатель. Семейная легенда говорила о французском происхождении, поэтому он поменял произношение своей фамилии с Колберт на Колльбер. Изобрёл слово *truthiness* (прибл. «правдоподобие, интуитивно ощущаемая истинность»), которое в 2006 году было объявлено «словом года» (по материалам Википедии) – прим. переводчика.

нов группы с целью подчинения их групповым нормам. Но при этом индивиды, как и в случае с *encouragement/ένθυμημα*, чувствуют это давление изнутри, как «необходимость» (*need, eine Notwendigkeit*) или «эмоциональную потребность» (*ein Bedürfnis des Gemüthes* или *ein Bedürfnis des Gefühls*) – а именно, потребность принадлежать к группе, быть включённым в неё.

Параграфы 4-7, 9-10, 12-15: мысль и предмет, свобода и зависимость. В этих параграфах Шлейермакер пытается упростить ту сферу, которую он описывает, до простых противопоставлений. Для «высших» форм перевода, которые он называет письменным переводом (*die Ueberersetzung*), – общение свободно, поскольку им управляет «мысль». Для «низших» форм, которые он называет устным переводом, интерпретацией (*die Dolmetschung*), – общение находится в пленах «объекта», «предмета», а, следовательно, в зависимости. Подчинённое предмету общение, которое он приблизительно связывает с коммерческими отношениями – становящееся обыденным общение в сфере торговли – всегда легко понятно, поскольку оно в большой степени конвенционализировано. «Свободомыслящее» (*freidenkend*) общение, которое он связывает со словесным искусством, – сложнее и поэтому труднее для перевода.

В модернистской версии этого утверждения добавилось бы: чем труднее, тем лучше. Как говорит Виктор Шкловский: «приёмом искусства является приём «остранения» вещей и приём затруднённой формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как воспринимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлён» (Шкловский 1929: 13)¹ Один из вопросов, который я затрагиваю в книге “ESTRANGEMENT AND THE SOMATICS OF LITERATURE” («ОСТРАНЕНИЕ И СОМАТИКА ЛИТЕРАТУРЫ») – это формирование модернистской теории и практики остранения на основе поэзии и философии немецкого и английского романтизма: Новалиса, Фридриха Шлегеля, Уордсворта, Кольриджа, Шелли

¹ Перевод Робинсона: “art’s device is a device for the ‘estrangement’ of things, a device of belabored form that increases the laboriousness and duration of perception, because in art the perceptual process is self-purposive and should be prolonged” (Robinson 2008: 89); см.: В. Б. Шкловский О теории прозы. – М.: Круг, 1925. – С. 7-20 (14); В. Шкловский. Искусство как прием, в его кн. О теории прозы. М., Федерация, 1929, С. 13 – прим. переводчика.

(Robinson 2008: 80–81), и особенно, Гегеля (Глава 4; см. также приложение этой работы к описанию лагеря «форенизации» в переведоведении в “TRANSLATION AND THE PROBLEM OF SWAY”: Robinson 2011: Chapter 4). Версия шлейермахерского «общения, связанного предметом», которую даёт Шкловский, заимствована им не у немецких романтиков, которых он не мог читать, а у Анри Бергсона: «При таком алгебраическом методе мышления вещи берутся счётом и пространством, они не видятся нами, а узнаются по первым чертам» (Шкловский 1929: 12)¹.

Такое принижение обыденной разговорной речи настолько часто повторяется в (пост)романтической/модернистской теории литературы, что мы уже больше не замечаем этих нападок. Искусство слова от романтиков до модернистов *просто есть* тем, что они считают искусством слова. Обыденный язык, на который они нападают, не обязательно в прямом смысле алгебраичен или подвержен влиянию «предмета», или что-то ещё. Суть нападок, как нам кажется, действительно, в каком-то общем смысле отражает истинную нищету языка рыночной площади. Вопросы, которые я задавал по этому поводу в первом разделе, все свелись к двум проблемам: какие общественные силы способствуют конвенционализации обыденной речи, и можно ли действие тех же самых общественных сил выявить в высоком романтическом или высоком модернистском письме?

Ответ на первый вопрос очевиден: социоэкологический канал группового давления, который я называю эйкозисом, действительно, способствует конвенционализации речи. Он также конвенционализирует тематику (общие места), которые считаются достойными обсуждения в отдельных дискурсивных контекстах или сферах, и точки референции во внешнем мире («предметы», «объекты»), к которым обычно привязывается эта тематика, а также, как в п. 7, ограниченные «рамки» (см. работы Гоффмана), в которых определённые способы дискурсивного поведения допускаются, осуждаются, либо отвергаются. Если иметь в виду многочисленные сферы не-литературной деятельности, в которых делается большая часть профессиональных переводов, то Шлейерма-

¹ Перевод Робинсона: “In this algebraic method of thought, things are taken as calculation and space; they are not seen by us, but recognized by their primary outlines” (119).

хер, разумеется, прав (хотя он допускает преувеличение ради эффекта): например, перевод в сфере фармацевтики в высокой степени конвенционализирован в плане синтаксиса (пассивный залог для врачей как читателей перевода, простые глаголы в индикативе во втором лице для пациентов как читателей), структуры абзаца (дозировка, клинические испытания, показания, противопоказания, взаимодействие с другими лекарственными средствами и т. д.), обсуждаемых «предметов» и «объектов», и т. п. Он также прав в том плане, что перевод вкладышей к лекарствам достаточно прост, намного проще сейчас, в эпоху Интернета, чем три десятилетия назад, но и тогда он был достаточно прост, поскольку эквиваленты имеют весьма высокую степень конвенционализации. И должно быть ясно, что одной из первейших функций эйкозиса является конвенционализация, с помощью которой эйкозис организует поведение группы и чувства, переходящие в мысль, которые это поведение поддерживают, так что оно ощущается как «естественнное», даже «универсальное».

Нам также очевидно и то, что остранный эффект «высокого» искусства представляет собой отклонение от этого конвенционализированного использования языка. Истинный художник чувствует себя чрезмерно скованным «повседневным» узусом и стремится освободиться от него. Так до сих пор в унисон продолжают нам говорить специалисты по эстетике из романтического течения: большое искусство ни во что не ставит конвенциональность, преобразует обыденное таким образом, что это сперва кажется близким к непонятному, но на самом деле просто требует некоторого количества нелёгкой работы, чтобы объяснить и понять его. В значительной мере «большое искусство», или «высокое искусство», или то, что мы хотим так называть, становится в результате этого противоположным эйкозису по своей природе, *контр-эйкозисом*. Оно находится в открытой оппозиции к конвенциализирующими порывам эйкозиса.

Однако показательно то, что чувство очевидности само по себе является одним из признаков эйкозиса. Сам факт того, что «истинная природа» «большого искусства» настолько очевидна, для нас есть явный признак того, что высокий романтический или высокий модернистский контр-эйкозис также по природе своей эйкотичен. То, как именно любой конкретный художник в любой конкретной работе будет отклоняться от существующих конвен-

ций, допускает определённую долю индивидуального выбора («свободы»). То, что любой ищущий признания художник должен отходить от существующих конвенций не предполагает этого. Отклонение от существующих конвенций является эйкотическим «наказом» для *данной конкретной группы*, то есть, для других больших художников и их критиков. Более того, в то время как некоторое «удивление» (эффект остранения как модернистская феноменология оригинальности) эйкотически необходимо, степень интенсивности этого удивления или его содержание ограничивается также эйкотически. Если отклоняющаяся от общепринятого новая работа слишком странна, никто не сможет оценить её оригинальность. Вместо того, чтобы стать блестящим отходом от стандартов, она будет просто бессмысленна, «сумбурна». Само существование таких отклонений и их вполне определённые границы опять же являются признаками действия эйкозиса.

Значительное отличие эйкозисов, которые конвенционализируют общение в сфере торговли, от эйкозисов, которые (де)конвенционализируют выразительность в «высокой» литературе, состоит в том, что они являются эйкозисами различной принадлежности, с различными эйкотическими потребностями. Эйкозис, действующий в сфере обращения вкладышей к лекарствам, движим мотивированной вопросами здоровья потребностью в достоверности, которая связана с использованием любого лекарства. Как доктора, которые его выписывают, так и пациенты, которые его принимают, хотят снять симптомы, не усугубить болезнь или не привести к летальному исходу. Эйкозис, который (де)конвенционализирует великое искусство, имеет совершенно иные потребности в достоверности, но это тем не менее именно потребности в достоверности: мы хотим знать, кто крупнейшие писатели этого поколения? Какие их произведения являются самыми лучшими? Что стоит прочитать? Каким образом они преломляют традицию? Что сейчас происходит в сфере художественной литературы, и как мы до этого дожили?

Обратите внимание и на то, что потребность в создании достоверности (*truthifications*) также действует на разных уровнях. Есть целый пласт литературы, которую можно было бы назвать литературой средней руки (*middle-brow*), которую высмеивают знатоки высокого искусства, но её внутренняя организация подчиняется собственному эйкозису, в ней существуют собственные

понятия об отклонении от стандарта и оригинальности, а тем самым и о появляющейся «традиции» (см. Harker 2007). Разнообразные жанры популярной литературы имеют не только собственных фанатов, но и собственные фанатские журналы, сайты, «фанфики»,¹ жесткая организационная структура которых также подчинена действию эйкозиса. С выявлением правдоподобной истины в них также связана градация различных оттенков одобрения либо неодобрения верности либо отклонения от традиции. Любому, кто не принадлежит к избранному кругу внутри сферы действия соответствующего литературного эйкозиса – сообщества читателей и критиков литературы «средней руки», которые пытаются понять, например, постмодернистские эксперименты или популярный сайт фанатов – эйкотические нормы и социальное давление, которые действуют в их рамках покажутся либо бесмысленными (это же всё одно и то же, зачем же тратить своё время?), либо несуществующими.

Что же вытекает из этого раздела, из п. 6?

А вытекает то, что на подобной двойной шкале письменный переводчик поднимается выше над устным, пока не достигнет истинного царства перевода, где вся работа вращается вокруг произведений искусства и научных знаний. С одной стороны, эту работу характеризует свободное использование автором собственных способностей сочетать слова, с другой – дух языка, наполненный целой системой видения и чувствования, где больше не царит предмет, а им самим руководит чувство и мысль, где он воистину объективируется и тем самым обретает существование только в речи и через речь.

Как я уже намекал, «объект» или «предмет» вовсе не царствует в коммерческой или другой какой-нибудь «приниженной» сфере общения. То, что Шлейермахер представляет образно как «царствование» объекта или предмета, является, фактически, конвенционализированной референцией в семантическом понимании: это не объект, и даже не референт (мысленный образ объекта), а сам акт референции к нему и организации общения вокруг этой референции. Согласно моей теории эйкозиса, общение в презираемых Шлейермахером «низших» сферах концентрируется вокруг

¹ от *fan fiction* – книги, созданные фанатами по мотивам известных и любимых ими литературных произведений – прим. переводчика

объектной референции (и других дискурсивных стратегий, собственных данной сфере) не посредством «речи», а под эйкотическим давлением, направленным на нормотетику речи, на превращение речи в проводника «истины», *τά εικότα*, социально-конструируемой истины, которая *ощущается, как реальная*. Это теоретическое переосмысление шлейермахеровских положений идёт немного дальше его собственного понимания этих утверждений, но оно вполне соответствует его заявлению о том, что «объект» «объективируется»: *“der Gegenstand auf keine Weise mehr herrscht, sondern von dem Gedanken und Gemüth beherrscht wird, ja oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist”* «предмет утрачивает своё главенствующее положение, полностью подчиняясь мысли и чувству, возникает и существует только в речи». Объективация через речь, и шире, через дискурс – это ключевое действие эйкозиса. Через эйкотическое давление на членов социальной группы, направленное на нормотетическую унификацию их чувств и мыслей, объекты становятся объектами, не говоря уже о том, что члены группы и начали, собственно, думать таким образом об этих предметах и испытывать соответствующие чувства именно благодаря эйкотическому давлению. До этого эйкотического преобразования в материальном мире существует нечто, но поскольку (в кантианском понимании идеализма) мы не имеем прямого доступа к материальной вещи, и поскольку нам приходится создавать образ материальной вещи, интерпретируя тысячи данных от наших органов чувств, – это нечто становится *объектом* (особенным объектом с наименованием, как, например, лекарственный препарат) только через эйкотический процесс нормативной интерпретации (и интерпретативной нормотетики).

Более того, Шлейермахер особым образом указывает на то, что на «высших» уровнях объект (и далее всё остальное) настолько «подчиняется мысли и чувству», что застывает в виде «духа языка, наполненного целой системой видения и чувствования». Именно это и происходит в отдельных ситуациях в социальной экологии, и именно это я называю проявлениями эйкозиса: нормативное групповое мышление и чувство принуждает каждого члена социальной группы соответствовать «правилу» собственных групповых внутренних норм. В результате все они должны начать видеть и ощущать объекты в высшей степени одинаковым образом – до

такой степени, когда их эйкотические конструкты будут приниматься за саму реальную действительность. Именно об этой «целой системе видения и чувствования» и пишет Шлейермакер. Это система, ощущаемая изнутри как когерентная норма, и это когерентность, которая кажется таковой, потому что кажется, что она точно воспроизводит внешний мир в сознании. На самом деле, нет никакого систематического или полностью надёжного способа проверить точность такой эйкотической системы. В лучшем случае мы время от времени обнаруживаем, что какие-то наши предсказания или ожидания опровергаются, из чего делаем вывод, что существует некоторое неприятное несоответствие между тем, что мы считаем реальностью, и материальным миром за пределами нашего эйкозиса. А значит, когда мы не чувствуем этого несоответствия, мы предполагаем, что наши представления в точности воспроизводят реальную действительность – но в этом и состоит природа эйкотических процессов, чтобы *внушить* представление, привить веру (*belief*) в адекватность собственных представлений.

В следующем заявлении Шлейермакера содержится ещё одна перспектива, вытекающая из понятия эйкозиса: «Живая [жизненная] сила каждого человека создаёт в языке новые формы, которые сначала служат [ситомоментным, преходящим] потребностям самовыражения [поделиться ускользающим состоянием сознания], но затем большая или меньшая часть их сохраняется в языке и распространяется, воспроизводится, становясь достоянием многих» (п. 12). Сначала эти заявления кажутся противоречивыми: «жизненная сила» воспринимается как нечто крепкое, единое, мощное, даже мистическое, но всё, на что кажется способной эта сила – это «поделиться ускользающим состоянием сознания». А то, что, как кажется, «создает в языке новые формы [в оригинале: «из строительного материала языка», в переводе Робинсона: «лепит из глины языка» – прим. переводчика]» – это вовсе не жизненная сила индивида, а аудитория его слушателей и читателей. Подобно убедительности, распространение новых форм, которые знаменуют изменения в языке, – это эффект получателя, аудитории, а вовсе не героический подвиг, который самостоятельно совершает говорящий. Так что же такое эта «жизненная сила»? Что в ней такого жизненного и откуда она берёт свою силу?

Величайшее достоинство таких фраз, как «жизненная сила» состоит в том, что она позволяет обозначить ситуацию причинной зависимости без необходимости указывать действительную причину. Какова бы ни была та сила, что лепит новые формы из строительного материала языка, я могу чувствовать, как она работает внутри меня, и я чувствую это в живом состоянии, что и делает её жизненной, и, как представляется, она обладает творческим потенциалом, хотя я даже и не пытаюсь понять этот потенциал, и точно не могу управлять им. Я полагаю, что эта сила находится во всех человеческих существах – я не сторонник идеи исключительности – но очевидно, что у меня нет способа узнать, является ли это предположение обоснованным.

В предварительном обсуждении этого параграфа в первом разделе п. 12 я выдвинул идею о том, что жизненная сила, о которой говорит Шлейермахер, должна быть некоторого рода социальной силой. Здесь же я добавлю: не имелось в виду, что жизненная сила может быть некой точкой дистанционного управления, встроенной группой в индивида. Это не теория о подобии человека пчёлам. Мы находимся в различных телах, завёрнутых в отдельные куски кожи. И я не только не могу переваривать вашу пищу, я также не могу занимать в точности вашу физическую точку зрения. Как бы близко я ни подносил свою голову к вашей, всегда будет оставаться разница между тем, что видите вы и что вижу я. Как говорит Бахтин, только вы можете увидеть мой затылок, я сам не могу. И так далее. Термин, употребляемый Дерридой в отношении последствий этого биологического разделения – «повторяемость» (*itérabilité*: “*iterability*” в переводе Робинсона; в некоторых русских переводах Дерриды – *повторение* и даже *итерабельность*): любая моя попытка повторить или копировать то, что делаете вы, добавляет малую толику отличия к результату. В любом действии, несомненно, есть элемент индивидуальной «свободы», даже если эта свобода носит непреднамеренный характер. Мы не пчёлы.

Интересно, правда, не может ли наш свободный выбор, независимо от своих масштабов, частично быть зависим от социальной группы, от эйкозиса. Честно говоря, мне это неизвестно; я думаю, что это невозможно узнать. Теория эйкозиса даёт положительный ответ: да, группа оказывает влияние, индивид формируется под влиянием эйкозиса группы. То, что личность является

выражением отличия, инаковости, индивидуальности во многом оказывается групповым конструктом, как персонажи какого-нибудь ТВ-шоу, которых авторы, а может и зрители, дифференцируют как «умника», «комика», «чувствительного» и так далее. Эта теория кажется мне обоснованной – но это всего лишь теория. Я не знаю.

Как ни странно, эту идею скорее поддержит попытка Шлейермакера в п. 15 направить наше восхищение творческой потенцией какого-либо языка на творческую потенцию отдельных *писателей*, творящих на данном языке – настойчивое указание на то, что греческий язык для нас велик настолько, насколько велик, скажем, Гомер, или Сафо, Пиндар, Менандр, Софокл, Аристофан и т. д. «Жизненная сила» любого отдельного писателя не только создаёт новые словесные формы выражения для данного языка лишь путём «[формирующего] воздействия на других пользователей данного языка», так что они продолжают их «распространять».¹ «Гомер» становится «Гомером» только потому, что читающие на языке оригинала его читают, любят, заучивают, цитируют и применяют в повседневных ситуациях, а потом так же поступают и читатели переводов на различные языки. Здесь мы явно близко подходим к тому, что Фуко называл «автором-как-функцией», но это не совсем то, что имеет в виду Фуко: для него автор-как-функция это просто имя или образ автора как социологический маркер. Это то, что, как представляется, имеет в виду Шлейермакер, это *феноменологически интерактивный* констркт авторской «жизненной силы», персонализированный (возможно, только в планах) фонтан словесного творчества, который может частично или в значительной степени внутренне ощущаться читателем. Эйкотическая модель этого взаимодействия представила бы «автора-как-функцию» (если «функцию» здесь не рассматривать как слишком обезличивающий термин) как часть социоэкологического течения общественных ценностей через воздействие на читателей, которое мы называем «языком», «литературой», «литературной традицией (течением)» и т. п. И

¹ В официальном переводе: «воспроизводится, становясь достоянием многих», в оригинале читаем: *von denen aber bald mehr bald minder in der Sprache zurückbleibt und von andern aufgenommen weiter bildend um sich greift*

действительно, это один из ключевых видов эйкотического давления, под воздействием которого читатель должен полюбить определённые имена, произведения, фразы и восхищаться ими.

Можно только догадываться, та же самая ли это сила в п. 12, что «создаёт в языке новые формы», и та, которую Шлейермахер описывает в п. 14 как «разряды молнии мысли, являющиеся под воздействием языка» (*“die Blize der Gedanken[...], die an der Leitung der Sprache] sich hingeschlängelt haben”*). Как я уже отмечал в первом разделе, здесь у Шлейермахера опять наблюдается интересная противоречивость в формулировках: между силой мысли (метафорически представленной как разряд молнии) и силой языка (представленной как направляющая, удерживающая и стабилизирующая инстанция), особенно если сравнивать с его заявлением в п. 10 о том, что мысль едина с речью. Нам даётся три описания проявления «силы языка»: [а] «[говорящий] оказался во власти языка», [б] она вызывает «разряды молнии мысли» и [в] принимает языковые формы, которые «[схватывают и удерживают блуждающую фантазию]». Развивая эту метафору, скажем: молния мысли неуправляема и сама не управляет ничем, она ударяет, когда хочет, и наносит при этом значительный ущерб. Опять же в духе этой метафоры: молния мысли руководима произносимым словом, которое составляет с ней единое целое. Попытка разрешить явное противоречие между этими двумя образами может привести к модели, в соответствии с которой сила языка ограничивает себя и руководит собой, и эти самоограничение и самоуправление усиливают взрывную силу мысли. Можно представить себе разницу между водохранилищем и водосбросом рядом с плотиной: сочетание силы тяжести (которая тянет воду вниз) и наличия канала (который затягивает воду в узкие границы) усиливает мощность потока. Романтические теории возвышенного¹

¹ Таковы примеры И. Канта:

«Нависшие над головой, как бы угрожающие скалы, громоздящиеся на небе грозовые тучи, надвигающиеся с молнией и громами, вулканы с их разрушительной силой, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, разбушевавшийся океан, падающий с громадной высоты водопад, образуемый могучей рекой, и т. д. [Робинсон здесь завершает цитату, а мы продолжим – прим. переводчика:] превращают нашу способность к сопротивлению в нечто совершенно незначительное по сравнению с их могуществом. Однако чем страшнее их вид, тем более он

могли бы посчитать возвышенным волнующееся море, но никогда – водохранилище. А вот переток воды из водохранилища через каналы в водосброс даёт скорость течения, пену и звучание, а следовательно, и возвышенные чувства.

Романтическая теория возвышенного также подходит для обсуждения ситуаций «высокого» эйкозиса, которые формируют наше понимание «великого искусства». Каким бы оно ни было, великое романтическое искусство должно быть мощным. Великое романтическое искусство слова должно придавать сокрушительную мощь обычному языку и, более того, вести далее к возвышенному. Эйкотическое понимание возвышенного, на самом деле, определённо означало бы, что возвышенное не является объективным свойством текста (это признаёт и Кант), но (в противовес Канту) оно не является также и чисто субъективным опытом читательской аудитории. Возвышенное является результатом взаимодействия писателя и читателя в процессе перехода писателя в читателя. Для Канта «возвышенность содержится не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе в той мере, в какой мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас (поскольку она на нас влияет)¹. Его идея о том, что наше чувство возвышенного возникает из нашего ощущения незащищённости перед тем, что больше и мощнее нас, и из нашего чувства безопасности. Примером является бурлящее море, на которые мы смотрим с безопасного места на высоком утёсе. Когда же мы представляем природу как нечто величественное, считая её метафорой высокого романтического искусства, то у природы не будет Автора – или, по крайней мере, Кант не представляет её как нечто, задуманное Автором для произведения на нас возвышенного эффекта – не будет в этом случае и эйкотического взаимодействия. Он ближе всего подходит к этому пониманию на тех страницах, когда он понимает Бога как силу природы:

притягивает нас, если только мы в безопасности; и мы охотно называем эти предметы возвышенными, потому что они возвышают наши душевые силы над их обычным средним уровнем и позволяют нам обнаруживать в себе совершенно новую способность к сопротивлению, которая порождает в нас мужество померяться силами с кажущимся всевластием природы» (цит. по: Кант, И. Критика способности суждения. §28, URL: <http://litrus.net/book/read/4943?p=23>).

¹ И. Кант, цит. соч., §28

«Однако можно считать предмет *страшным*, не испытывая страха *перед* ним, если мы судим о нём только мысля такой случай, когда мы захотели бы оказать ему сопротивление и всякое сопротивление оказалось бы совершенно тщетным. Так, добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха, ибо такого человека не беспокоит мысль, что он когда-либо захочет сопротивляться Богу и его заветам. Однако в каждом подобном случае, который он сам по себе не может считать невозможным, он признает Бога грозным»¹.

Фраза «сопротивляться Богу и его заветам (*i h m und seinen Geboten widerstehen*)» как бы признаёт активное начало за Богом. Но заметьте, что Бог в этом описании не даёт заветы, они у него есть (doesn't give commandments, here: he *has them*). Есть своего рода список: «Заповеди Всевышнего» – они требуют соблюдения и грозят карой несоблюдающему их. Но с данным действующим лицом нет взаимодействия. Здесь нет взаимонаправленной разделённой интенциональности, такой как если бы Бог знал, что мы можем не соблюдать заповеди, а поэтому добавлял бы к своим заповедям такие, которые грозили бы карой тому, кто их не соблюдает; но и такие, из которых мы знаем, что Бог знает о том, что мы можем не соблюдать заповеди, так что мы лукавим, притворяемся верными и добродетельными, а Бог знает, что мы способны лукавить, и знает, что мы знаем, что он может раскрыть наше лукавство, и т. д. Кантовский добродетельный человек не стремится умиротворить легко приводимое в состояние гнева божество путём хитрых манёвров. Бог – просто нечто, вселяющее страх, подобно опасной отвесной скале, на которую пытаются взобраться отважные альпинисты, и перед которой не испытывают страха наиболее опытные из них. (А именно, Кант говорит, что любое другое отношение к Богу является простым суеверием).

Возвышенная словесная молния высокого романтического искусства для Шлейермахера является возвышенной в другом смысле: она создаётся человеком-творцом и предназначена для читателей, она ведома языком, а тем самым – коллективным человеческим деятелем, иначе говоря, тем, что я называю эйкозисом. Действующая сила эйкозиса человеческого языка низвергает на нас молнии мысли с целью испугать нас и одновременно при-

¹ Там же, §28

вести в восторг. Это не штурмливое море и не отвесная скала, которых представляет ужасающими *воображение* наблюдателей из безопасного уголка; это такой канал общения, который предназначен для создания на нас определённого воздействия, с тем чтобы направить энергию на вызывание страха, превращающегося в восторг. Способность автора таким образом на нас воздействовать обусловлена его включённостью в эйкозис литературного страха или восторга в определённый период времени, в рамках определённой литературной традиции. Наша способность быть подверженными такому воздействию со стороны литературного произведения обусловлена нашей включённостью в тот же самый эйкозис. Подобно тому, как говорящий и аудитория, эйкотически подготовленные как к убеждению, так и к подверженности ему, как к вере, так и к убеждению других в необходимость поверить, так сказать, к плаванию в порочном водовороте, который соединяет оба потока – писатель-романтик вместе со своими читателями в рамках эйкозиса подготавливаются к взаимодействию в производстве возвышенного.

Ещё один момент в данном разделе: именно благодаря вовлечённости в эйкозис, который готовит к взаимному производству литературно-художественных эффектов, автор способен добиться «ощущения своего присутствия» в тексте. По словам Кристи Флекенштайн, писатель и читатель встречаются и взаимодействуют в «проницаемом мире текста» – в «месте» которое характеризуется не только разделённой интенциональностью, но и взаимной передачей действующей силы, встречным обменом желаниями и замыслами (см. подробнее вторую часть моей работы “FIRST-YEAR WRITING AND THE SOMATIC EXCHANGE”: Robinson 2012a).

Параграфы 8, 17: язык тела. Здесь мне придётся прибегнуть к чисто умозрительным рассуждениям. Возможно, их не стоит воспринимать всерьёз. Они отталкиваются от настоятельного утверждения Шлейерманхера о том, что перевод литературных произведений «на высшем уровне» невозможен, поскольку целью его является совершенное понимание читателем перевода «своеобразной манеры мыслить и чувствовать (*eigenthümliche Denkweise und Sinnesart*)» автора оригинала. Но в распоряжении получателя находятся только лишь собственно целевой язык (который по определению настолько отличается от исходного языка, что

между ними лежит буквально пропасть) да личность переводчика – то, «как он то больше, то меньше понимал писателя, то больше, то меньше им восхищался (*wie er seinen Schriftsteller bald mehr bald minder hell erkannt hat, und bald mehr bald minder ihn bewundert und billigt*)». Это вполне разумное рассуждение имеет и непосредственно практическое основание: большинство переводчиков, особенно переводивших наиболее яркие литературные произведения, часто впадают в уныние от невозможности уловить «своеобразную манеру мыслить и чувствовать»; но оно же и до невозможности утопично, настоятельно утверждая, что мы должны ставить перед собой эту невыполнимую задачу.

Лично для меня подобной вершиной, блестящим текстом, который я мечтаю перевести, одновременно ощущая уверенность, что я не подхожу для такой задачи, является роман Алексиса Киви «СЕМЕРО БРАТЬЕВ»¹. Как я уже писал в книге “TRANSLATION AND THE PROBLEM OF SWAY”², я впервые познакомился с этим романом ещё до того, когда мог читать по-фински, в переводе Александра Мэтсона 1929 года, и ни за что не мог понять, почему финны так высоко ценят Киви. Как только я освоил финский настолько, чтобы прочитать роман и получить неизгладимое впечатление от него, я понял, что проблема была в переводе, о котором можно сказать словами Шлейермакера: ни личность переводчика, ни целевой язык не соответствовали гениальности Киви. Пойду против интуиции и поставлю вопрос: существует ли иной способ уловить

¹ «СЕМЕРО БРАТЬЕВ», в некоторых переводах – «СЕМЬ БРАТЬЕВ» (фин. “SEITSEMÄN VELJESTÄ”) – роман финского писателя Алексиса Киви, написанный в форме пьесы и отличающийся уникальными языковыми особенностями. Это один из первых романов, написанных на финском языке (по материалам Википедии) – прим. переводчика.

² Эта книга пока не переведена на русский язык. Понятие *sway*, заимствованное Робинсоном у Брафманов: Brafman, O., & Brafman, R. (2008) *Sway: The Irresistible Pull of Irrational Behavior*. New York: Doubleday, – получает толкование приблизительно как «власть иррационального; господствующий взгляд» и т. п. Именно эта сила определяет поведение переводчика при выборе варианта перевода, его колебания между «нормой» и «чувством», прислушивание к авторитетам, общепринятому мнению и т. п. – прим. переводчика.

«своеобразную манеру [автора оригинала] мыслить и чувствовать», кроме чтения перевода или освоения исходного языка?

Я имею в виду пример Витгенштейна: мы видим, как некто наблюдает за великолепным закатом, и этот человек произносит что-то на иностранном языке, слова которого нам непонятны, но интерпретируя восхищение или любование, выраженное языком тела этого человека, мы обычно можем сказать, что говорится что-то вроде: «Посмотри на великолепный закат!» Возможно ли, что читатели, которые совсем не знают языка оригинала, способны на такой же вывод?

Самый легкий ответ, конечно же – нет, разумеется, нет. Хотя мы иногда пытаемся создать у читателя представление о нашем языке тела на письме – особенно в литературном письме – и это представление возникает только у читателей, знающих язык. Я не получаю никакого представления о языке тела писателя из письменного текста, созданного на языке, которого я не понимаю.

Однако признавая полную неприменимость понятия «чтения» письменного текста-оригинала на незнакомом языке путём чтения отсутствующего и невидимого языка тела его автора, важно помнить о том, что сам Шлейермахер метафорически представляет чтение любого текста как личную встречу автора и читателя, и ещё точнее – как встречу автора и читателя, которые не могут общаться вербально, явно испытывая потребность в посредничестве переводчика. Если в герменевтической метафоре Шлейермахера задача переводчика – быть связующим звеном для этой личной встречи: либо в исходной культуре, на территории автора оригинала, либо в принимающей культуре, на территории читателя перевода, то читатель перевода, хотя бы в метафорическом понимании, должен быть способен читать язык тела автора оригинала¹. Действительно, мы воспринимаем их втроём, сидящими

¹ Хотя, как это ни странно, Шлейермахер также пишет о том, что переводчик пользуется «противоположным методом, который не требует от читателя никаких усилий и напряжения и делает автора почти что его современником, пишущим на его родном языке», “Ihrem Leser gar keine Mühe und Anstrengung zumuthend, ihm den fremden Verfasser in seine unmittelbare Gegenwart hinzubürgern” (досл. «волшебным образом перенося чужого автора в непосредственную современность»). Разумеется, поскольку переводчик в этом случае, прежде всего, посредник, то, что имеет в данном случае в виду Шлейермахер – это создание у читателя

вместе, и переводчик письменный (в нашем метафорическом представлении) действует, как устный, «переводя» устно, а не письменно – тем самым мы приближаемся, скорее, к деловому, нежели к художественному переводу. Мы также можем предположить, что читатель перевода замечает несоответствия между словами переводчика и языком тела автора оригинала. Например, автор оригинала выглядит сурово, но в словах переводчика ничего не предполагает суровости, так что вполне естественным образом читатель перевода начинает подозревать, что переводчик что-то утаивает или не замечает чего-то. «Естественное» предположение читателя перевода состоит в том, что язык тела автора оригинала является более надёжным показателем его намерений, чем слова переводчика.

С точки зрения понятия эйкозиса в этой ситуации интересно то, что предположение о большей или меньшей степени надёжности языка слов или языка тела никаким образом не может получить «естественное» обоснование (поэтому в предыдущей части было так мало цитат). Человеческое общение, включая язык тела, является *культурным* конструктом, а не частью биологического (и таким образом, естественного) субстрата нервной системы человека. Знаменитый пример о том, как в Болгарии обозначают утверждение, мотая головой из стороны в сторону, а качая головой назад – отрицание. Это *locus classicus* культурных оснований языка тела. Мы думаем, что наш ответ на язык тела естественен, поскольку он, по большей части, является неосознанным, но между культурами есть значительные различия, которые мешают легкому пониманию с нашей стороны, и тем самым также подрывают наши попытки представить «чтение языка тела» как нечто естественное и в чём-то универсальное, а, следовательно, каким-то образом «записанное» в нашей ДНК. Язык тела, как и словесный язык, подчиняется принципам эйкозиса. Группы, к которым мы принадлежим, – от больших до малых, от целых цивилизаций до небольших семей или узкого круга друзей – оказывают на нас эмоциональное,

перевода иллюзии непосредственного доступа к автору оригинала, ощущения того, что автор оригинала непосредственно говорит с читателем перевода на языке перевода. Очевидно, что и эта иллюзия опосредована.

переходящее в когнитивное, воздействие, формирующее способы передачи сигналов о наших намерениях посредством позы, жестикуляции, выражения лица и того, что Шлейермахер называет (см. п. 8) «воздействием фонетики и интонации», то есть, просодических аспектов нашей речи. Действительно, в соответствии с выдвигаемым мной социоэкологическим подходом к общественному управлению, язык тела непременно должен быть признан не только эйкотическим конструктором, но и первейшим эйкотическим движителем: «миметический соматический перенос» (как я называл это явление в другой публикации¹) от одного индивида к другому, посредством которого в группе распространяются регулятивные эйкотические импульсы, фактически, является именно выстраиванием в один ряд телесных состояний членов этой группы, посредством миметического воссоздания проявления через язык тела телесных состояний других индивидов. Таким образом, эта модель эйкозиса включает такой аспект, благодаря которому чтение языка тела (преимущественно бессознательное) коллективным образом формирует тот самый язык тела, который мы (бессознательно) демонстрируем, а также те значения, которые мы (преимущественно бессознательно) приписываем ему, опираясь на примеры тел других индивидов. По мере того, как различные экспрессивные и интерпретативные моменты в этом групповом распространении (которое в другой публикации я называю «соматическим обменом») формально организуются в систему «соматических маркеров», по Дамазио, и начинают ощущаться как естественный порядок или естественный ход вещей. Мы начинаем ощущать соматику системы, не совсем осознавая этого (хотя мы в состоянии аналитически осмыслить эти чувства).

Менее строгий вариант этого постулата состоит в том, что читатель перевода в состоянии понять переводимого автора настолько же полно, как чувствующий и понимающий читатель, владеющий языком оригинала, а может и полнее – читая средненький или даже плохой перевод, читая как бы между строкой и заполня пробелы, получившиеся из-за несовершенства языка перевода и личности переводчика – благодаря своего рода духовному родству с автором оригинала. От этого абстрактного утвер-

¹ См. (Robinson 2008: 20-23, 30-32; 2011: 170-73; 2012).

ждения всегда легко отказаться как от просто невозможного, или, *a fortiori*, когда это утверждается в конкретной ситуации прочтения («*Видишь?! Ты совсем не понял автора. Это совсем не то, что автор имел в виду!»*). Но должно быть очевидно, что эта презрительная реплика основана на определённом *конструкте* автора оригинала, а о конструктах можно спорить.

Параграфы 18, 19: чувства и математика. В п. 18 и 19 Шлейермахер размышляет о сведении перехода между текстом-оригиналом и текстом перевода к простой арифметике, к сложению и вычитанию. В п. 18 такое сведение выступает как явная противоположность идеалу, так что его *наличие* вызывает критику со стороны использующего перифразу переводчика. В п. 19 оно является подразумеваемым идеалом, так что его *отсутствие* вызывает критику подражателя оригиналу. В п. 18 аргументация основана на том, что парадафразирующий переводчик прибавляет что-то к исходному тексту при его преобразовании в текст перевода, либо вычитает из него что-то. Таким образом, он виновен в том, что сводит полноту сложного человеческого текста к относительной простоте арифметики. В п. 19 аргументация основана на том, что при переходе от текста оригинала к переводу подражатель не уделяет достаточно внимания сохранению каждой части или элемента, и таким образом, виновен в том, что сводит полноту арифметической сложности текста к нечёткой целостной эквивалентности. По-видимому, он не замечает арифметических выводов из своих аргументов в п. 19, откуда и возникает конфликт. Я допускаю, что требование воспроизведения переводчиком каждой части, элемента или аспекта исходного текста в переводе настолько неосознанно нормативно, что он исполняет его, не обращая внимания на возможные результаты. То же самое касается и жалоб на то, что переводчик «добавил» что-то к оригиналу или «убрал» что-то из него во время создания текста перевода: это настолько частая претензия, до боли знакомая тема в разговорах о переводе, что Шлейермахер мог прибегнуть к арифметике как к аргументу против сторонника парадафразы, опять же без достаточного теоретического обоснования.

Я знаю три вещи об этом сведении к простому: две старые и одну новую.

Во-первых, как я указывал в первом разделе, предположение, что добавление или опущение при переписывании текста на другом языке, или говоря более общим языком, при парафразировании чего-либо, произнесённого кем-то другим, является арифметическим, а поэтому неприемлемым упрощением сложности – просто абсурдно. Оно настолько же абсурдно, как и предположение, что существует возможность свести сложность текста оригинала к чётко ограниченным арифметическим «частям» (п. 18), и что неизбежно приветствуется сопротивление соблазну воссоздать («имитировать») целое, не слишком заботясь об отдельных частях (п. 19). Шлейермахер заимствует термины «парафраз» и «имитация» у Драйдена, но критикует оба, не упоминая драйденовский «третий способ», его собственный идеал, называемый «метафраз». Я догадываюсь, что он недостаточно обдумал противопоставление парафразы и подражания, и приводит в пример арифметику непреднамеренно, вскользь, поверхностным образом, поскольку ни в том, ни в другом всерьёз не заинтересован. Противопоставление парафразы и подражания – всего лишь полустанок на пути к его главной станции, где либо автор придёт к читателю, либо читатель к автору. На промежуточную стадию своего изложения он не хочет тратить много времени или сил. Это происходит не только из-за того, что он ещё не прочитал Бахтина о двухголосии или Дерриду о повторяемости; это происходит ещё и потому, что упоминание и обсуждение таких особенностей человеческого общения увело бы его слишком далеко от основной цели.

Во-вторых, как я также уже намекал в первом разделе, человеческие существа всегда будут стремиться «гуманизировать» или «феноменологизировать» даже арифметические упрощения, осмысливая их через «эмоциональный» и «волевой» компонент. В моём примере о покупке книг онлайн решение купить на 10 книг *больше* (сложение $10 + 10 = 20$) ощущается иначе, чем решение купить на 10 книг *меньше* (вычитание $30 - 10 = 20$), несмотря на то, что арифметическое значение (количество книг у меня в корзине «на выходе») в результате получается таким же. «Арифметический» процесс, с помощью которого я дохожу до 20 книг в конце, переживается различным образом, поскольку мотивировать себя на покупку меньшего количества книг и мотивировать себя на покупку большего количества – это совершенно разные ситуации. В результате, после «вычитания» я чувствую, что купил только

двадцать книг, а после «сложения» меня переполняет предвкушение: я получаю целых двадцать книг!

В третьих, сформулирую новое положение: эмоция, переходящая в волевое действие, о чём я говорил в предыдущем абзаце, является первичным каналом эйкозиса, особенно если моя эмоция становится *вашим* волевым действием, или *их* эмоция становится *нашим* волевым действием. Если, скажем, я обнаружу, что каким-то образом я положил в корзину тридцать книг, и передо мной встанет лицо моей жены, а её голос зазвучит в моих ушах с тщательно скрываемым недоверием: «Ты купил *тридцать книг?*», то я могу решить «вычесть» несколько книг. Она никогда не прикажет мне купить только двадцать книг, также как и я никогда не буду приказывать ей, но я считаю эмоции с её лица и голоса (в своём воображении, разумеется, но это не снижает уровня мотивации) и это волевое давление меняет моё поведение. Я предполагаю не вызывать отрицательных эмоций в отношениях между нами. Именно так, очевидно, часто и работает супружество, но шире говоря, именно так работают все человеческие взаимоотношения. Нам необходимо принадлежать кому-то, нам необходимо чувствовать себя полноправной частью группы, поэтому мы соглашаемся, приспосабливая – насколько это возможно и осуществимо – своё поведение к ожиданиям группы. И не только: в соответствии с теорией соматического переноса – основанной на эффекте Карпентера¹, на неосознанном подражании языку тела других, на том, что Дамазио называет «as-if body loop»,² неосознаваемая имитация состояний тел других индивидов в нашем собственном, основанная на имитативной реакции на язык

¹ Эффект Карпентера описывает стремление индивида воспроизводить телесные движения других людей, как реальных, так и воображаемых, что играет важную роль в социализации индивида – прим. переводчика.

² «как если бы петля-тело», ср. *body loop* «петля-тело», досл. «телесная петля». Такой перевод предлагается в Сланевская, Н. М. Мозг, мышление и общество. Часть I. – СПб.: Издательство: ООО Центр Междисциплинарной Нейронауки, 2012. А. Дамасио имел в виду связь эмоций и состояния тела, однако «знакомые ассоциации могут передаваться прямо из ассоциативной коры в соматосенсорную кору, вызывая чувства без первоначального этапа изменения состояния тела, как если бы соматосенсорная кора получила информацию от тела», это и есть *as-if body loop* (с. 190-191) – прим. переводчика.

тела – мы чувствуем отрицательные эмоции, и чувствуем при этом себя плохо, желая избежать таких ощущений. Разумеется, мы не всегда так действуем: если согласие слишком сильно ущемляет наши собственные эмоциональные нужды, мы можем взбунтоваться, сознательно раздув наши отрицательные переживания, и ввести в действие рациональный режим, противостоящий доминантному режиму эмоции, переходящей в волевое действие. Например, можно «образумить» эмоционально возбуждённую группу, направляющуюся к краю скалы, как лемминги (в переносном смысле, разумеется), причём мы скорее действуем именно так, а не иначе. Людям, которые не до конца уживаются с группой, часто трудно в жизни: их считают трудными в общении, высокомерными, замкнутыми, неблагодарными, им трудно найти работу и друзей. Возможно, это не самый привлекательный образ человеческого общественного поведения – человеческие существа, представляемые как стадные животные (особенно если вы сторонник пост-романтической идеализации), но я полагаю, что он вполне реалистичен.

Параграфы 3, 10-и: (*не*) принимать вещи, как они есть. Это представление о человеческом социальном поведении также может уверенно объяснить общественное управление как эйкозис. Оно объясняет, как становится возможным то, что у нас формируются какие-то убеждения в отношении предметов, о которых нам никто не высказывал полных суждений. Причём это убеждение может быть настолько глубоким, что мы часто принимаем то, во что мы верим, за точное представление реальности, но теряемся и даже чувствуем себя ущемлёнными, если эта вера разрушается. Это объясняет, как Шлейермахеру удается ссылаться на отрицательные стороны «сложения и вычитания» при парофразировании и слишком общего приравнивания при подражании, не придавая большого значения выводам из его утопической математики. Отрицательные моменты, которые он критикует, сформировались в его сознании вследствие эйкозиса, в результате его взаимодействия с другими (вероятно, в первую очередь, с образованными немцами его эпохи, особенно с его друзьями среди поэтов-романтиков и философов-идеалистов), так что он знает (не разбираясь, как и даже что именно он знает) – что остальные, скорее всего, согласятся с ним. Он также знает (см. п. 3), что его

утверждение о том, что литература, требующая письма и речи, является основным видом словесного творчества в деловой сфере, слегка противоречит интуиции – оно противоречит эйкотическим интуициям группы. И поэтому, выдвигая эти утверждения, он должен действовать осторожно, уклончиво, не давая понять, что он крайне увлечён своими «идиосоматическими» понятиями. Он знает (см. п. II), что «каждый человек находится во власти языка, на котором он говорит (*Jeder Mensch ist <...> in der Gewalt der Sprache, die er redet*)». Он также знает (см. п. 10), что среди его друзей, романтиков и идеалистов, распространено утопическое равенство: более возвышенной (более романтической) мыслью является «[мысль], опирающаяся на речь (*mit der Rede Eins*; фактически, «мысль, единая с речью»)», несмотря на сомнительную совместимость этих двух утверждений.

Заключение: отправляться в путешествие или оставаться дома?

В одном месте своей лекции Шлейермакер делает остановку и представляет того ученика, чье понимание текста оригинала нужно отобразить переводчику в языке перевода. Он говорит о двух крайностях: начинающий студент, изучающий язык – он смотрит каждое слово в словаре и с трудом понимает синтаксическую структуру. Второй – это гениальный полиглот, которому языки поддаются один за другим без видимого усилия, так что остальным становится завидно. Шлейермакер не одобряет (а) блестящих учеников, которые изучают единственный чужой язык как ещё один родной, «совершенно отчуждаясь от собственной жизни или родного языка»¹, а также (б) тех, для которых «какой бы язык они ни примерили, любой оказывается им впору» так что «они понимают иностранный язык без посредства родного, но загадочным образом проникают в глубины чужого языка напрямую, так что нет ни малейшего зазора между их мыслью и языком, в который она облечена»². Он

¹ „... sich die heimische Welt und die heimische Sprache ganz fremd werden lassen” (50).

² „... sie wie angenossen kleiden,” „... denn da bei ihrem Auffassen fremder Werke auch nicht der mindeste Einfluß der Muttersprache mehr statt findet,

представляет это как высокую похвалу, говоря, что *a* и *b* – замечательные создания природы, хотя сквозь его слова проглядывает явное неодобрение. То, что их объединяет, это разрыв «естественных» отношений с родным языком. Он считает «естественному», что у каждого из нас только один родной язык, и что этот язык становится первым не только по времени, но и по эмоциональному переживанию. Он ближе к сердцу, в нём мы чувствуем себя дома; если возникает выбор: говорить ли на нём, либо на другом языке, который очень хорошо знаем и на котором говорим свободно и естественно, мы всегда выбираем свой язык. Для Шлейермахера это истинный порядок вещей, *правильное* отношение к языкам. Итак:

«Перевод нужен скорее для человека, находящегося на полпути между этими двумя крайностями, и цель переводчика в том, чтобы произвести на читателя такое же впечатление, какое оригинал производит на образованного человека, свободно владеющего иностранным языком, при этом все-таки чужим для него; ему не приходится, как школьнику, сначала думать на родном языке, с усилием лепя из деталей целое – он без труда ощущает красоту произведения, но в то же время ясно сознает разницу между родным и иностранным».¹

Обратите внимание, что этот «энтузиаст» или «любитель», для которого язык оригинала всегда будет чужим, является моделью не переводчика (хотя некоторые сторонники форенизации, действительно, пользуются этой моделью при переводе: они не чувствуют себя как дома в языке-источнике, и не отдаляются от исходного текста, изображая сомнительную переводческую компетенцию), а читателя перевода. В соответствии с

und sie sich ihres Verstehens auf keine Weise in der Muttersprache, sondern ganz heimisch in der Ursprache selbst unmittelbar bewußt werden” (51).

¹ „Der Ueberseer muß also sich zum Ziel stellen, seinem Leser rein solches Bild und einen solchen Genuß zu verschaffen, wie das Lesen des Werkes in der Ursprache dem so gebildeten Manne gewährt, den wir im besseren Sinne des Worts den Liebhaber und Kenner zu nennen pflegen, dem die fremde Sprache geläufig ist, aber doch immer fremde bleibt, der nicht mehr wie die Schüler sich erst das einzelne wieder in der Muttersprache denken muß, ehe er das Ganze fassen kann, der aber doch auch da wo er am ungestörtesten sich der Schönheiten eines Werkes erfreut, sich immer der Verchiedenheit der Sprache von seiner Muttersprache bewußt bleibt” (51).

вышесказанным, задача переводчика состоит в создании идеализированного энтузиаста-читателя перевода или читателя перевода-как-функции, чтобы заполнить эту вакансию реальным читателем перевода во время чтения. Читатель перевода во время чтения должен чувствовать некоторый комфорт в чужом языке, как тот, кто может на нём читать, но не совсем свободно. Именно в этом смысле идеальный перевод представляется Шлейермахеру как форенизированный. Текст перевода воспринимается не как текст, написанный на целевом языке с привкусом «иностранных» исходного текста, но как исходный текст для того, кто чувствует себя в нём не совсем как дома.

Я всегда стремился к прямо противоположному идеалу, к тому самому «чуду природы», когда кто-то полностью чувствует себя как дома в пределах нескольких лингвокультур и не всегда осознаёт, на каком именно языке он говорит в данный момент, – поэтому мне интересен вопрос, почему Шлейермахер идеализирует любителя-энтузиаста, который более или менее спокойно справляется с иностранным языком, но всегда воспринимает его как чужой. Убедительное объяснение дано в статье Энтони Пима “SCHLEIERMACHER AND THE PROBLEM OF BLENDLINGE” («Шлейермахер и проблема обманщиков»): «Шлейермахера интересует не перевод как таковой, а понятие неопределённое и объёмное – чувство жизни в сообществе, дома, в гармонии с самим собой и другими, в настоящем и будущем, и что наиболее важно – в определённых пределах, в пространственных границах сообщества как места. Попробую определить эту разностороннюю задачу как проблему социальной “принадлежности”» (Рут 1995: 5-30). Изучать иностранный язык на достаточно высоком уровне, так чтобы чувствовать себя в нём «как дома», даже предпочитать говорить на нём, а не на родном, и жить среди его носителей, как среди своих, является неявным отвержением и даже оскорблением сообщества носителей родного языка. Для того, чтобы подтвердить свою верность «местной» или «домашней» культуре, нужно отказаться от владения иностранными языками в совершенстве. Полезно употреблять такие знаки верности родному языку и сообществу его носителей, как редкое и неохотное говорение на нём, а если уж приходится говорить, то сохраняя сильный акцент и не избегая интерференции ритмических и синтаксических структур родного языка. (Билингв же не должен признаваться в том, что

владеет двумя и более языками, как родными.) По иронии судьбы, наиболее известные последователи Шлейермакера среди современных исследователей перевода пропагандируют принципы форенизации, как этически и даже политически *противостоящие* слишком простому этноцентризму. Объяснение, вытекающее из модели Пима, утверждает, что, напротив, то, к чему они стремятся, фактически, является немного усложнённой формой этноцентризма – как бы гладя их против шерсти.

Второй вопрос, который интересует меня в отношении идеализации Шлейермакером энтузиаста-любителя иностранных языков, уже поднимался в книге “WHAT IS TRANSLATION?” («ЧТО ТАКОЕ ПЕРЕВОД?») (Robinson 1997): может ли этот идеал служить моделью перевода? Возможно ли это вообще, если для Шлейермакера идеальным является такой перевод, когда текст ощущается не как текст, написанный на языке перевода с привкусом чужеродности исходного текста, а как оригинальный текст для того, кто в нём чувствует себя не совсем «как дома»? Возникнет ли у читателя перевода такой отзвук от чтения данного текста, как если бы это было нечто, написанное на иностранном языке, который он недостаточно понимает? Неумелое чтение умело написанного текста оригинала из-за недостаточного уровня владения языком – это совершенно не то же самое, что чтение неумело написанного текста перевода, как беглое, так и затруднённое: беглое, поскольку это Ваш родной язык; затруднённое, потому что текст был специально написан таким образом, чтобы помешать беглому чтению (и это затруднение предназначено как раз для Вашего блага). В первом случае внутренней движущей силой чтения является простейшее чувство великолепия текста. И хотя читатель не обязательно достигнет этой цели, всё же чем усерднее будет его работа над текстом, тем ближе он подойдёт к пониманию смысла последнего. Во втором случае внутренней движущей силой является простейшее ощущение неловкости, служащее условным показателем абстрактного понятия «инородного». Как я писал в книге “WHAT IS TRANSLATION?”, мне всегда казалось, что форенизованный перевод читается скорее как отупляющий дискурс чиновничества или учебников, чем как текст на иностранном языке, который изо всех сил стараются понять – артерии, по которым эйкотическая кровь перекачивается от писателя к читателю, созна-

тельно закупорены жировыми каплями, так сказать, эмболизированы.

Что меня больше всего удивляет в этой ситуации, так это то, что когда бы Шлейермахер ни критиковал несимпатичные ему методы перевода, он всегда утверждает, что *метафора* перевода никогда не может служить *путеводителем* к переводу, так как метафора не может осуществляться в реальности, а поэтому не может и стать путеводителем. Наиболее яркий пример в его лекции следующий: он высказываетя против того принципа, что переводить надо так, как написал бы автор оригинала на языке перевода – это, с его точки зрения, «задача недостижимая и нелепая (*nicht nur unerreichbar, sondern es ist auch in sich nichtig und leer*)», поскольку никто не может хорошо писать на иностранном языке, и «язык не остается лишь механическим средством, его нельзя заменить, как меняют упряжки на почтовых станциях (*niemanden seine Sprache nur mechanisch und äußerlich gleichsam in Riemen anhängt, und wie man leicht ein Gespann löset und ein anderes vorlegt...*)». Поскольку в реальности это невозможно, не стоит пользоваться метафорой для создания иллюзии. Я полагаю, что этот крайний буквализм используется им только для конкретной цели – Шлейермахер не любит этот метод и хватается за соломинку, чтобы его развенчать. Так что не особенно удивляет то, что он приводит аналогичные аргументы в поддержку форенизации: нужно пользоваться метафорой борьбы при чтении иноязычного текста (не ощущая себя в нём «как дома») как путеводителем к созданию форенизированного текста перевода. Моё несогласие с этим предложением выражается в следующем: проблема с метафорой форенизации не в том, что она не работает и не может работать (она работает прекрасно), а в том, что её применение к реальному переводу даёт в результате тексты, которые производят прямо противоположное воздействие: скорее выхощивающее, чем стимулирующее.

Наконец, мой третий вопрос касается идеализации Шлейермахером энтузиаста-любителя с его верностью дому и очагу, время от времени, но вполне определённо прерывающейся форенизацией языка перевода. Этот вопрос в наибольшей степени связан с концепцией эйкозиса: что вызывает желание принадлежать обществу, что предопределяет и формирует принятые знаки принадлежности? Ведь очевидно, что принуждающее воздействие

сообщества, вызывающее необходимость принадлежности, является в прямом смысле телесным воплощением эйкозиса. Принуждающее воздействие, требующее соответствия групповым установкам, эффективно влияет на членов группы именно потому, что мы, как стадные животные, хотим принадлежать к группе, хотим быть принятыми в полной мере и безоговорочно в этот круг. Желание уехать, оставив наши прежние группы, жить за рубежом, жить и работать с иностранцами, говорить непонятным для семьи и друзей образом – противоречит норме. Это бунтарское и даже диссидентское влечение – но до тех пор, пока мы не приедем куда-либо и не пустим там корни, не выучим местный язык, местную культуру и местную систему ценностей, не станем частью новой группы, не начнём соответствовать её нормам и, наконец, не будем приняты в новый круг «своих» полностью и безоговорочно.

Тогда, с одной стороны, задачей переводчика будет «вывезти» своего читателя за границу для встречи с автором оригинала и переводить их разговор. С другой же, переводчик должен обеспечить своему читателю, как читающему субъекту, удобную позицию в рамках принимающей культуры, сохранив наивысшую степень верности языку перевода, выражющуюся в эмоциональном отдалении иностранного, в постоянной осторожной форенизации языка источника. Внешне эти две задачи не согласуются друг с другом: первая из них приветствует путешествия и открытость иному, вторая, в лучшем случае, – путешествия «не сходя с кресла» и осторожную отстранённость от иного. Но, разумеется, обе задачи на самом деле вполне совместимы, поскольку первая из них вновь служит Шлейермахеру метафорой или направляющим образом для второй. Соединение этих двух задач лучше всего описать с помощью образа, который я использовал выше: «путешествовать в кресле». Идеальный читатель для Шлейермахера это *не тот, кто ездит за рубеж, не тот, кто встречается с автором оригинала на почве его культуры, но скорее всего тот, кто остаётся дома, в родном для себя окружении, и просто добавляет немного приправы к своей жизни, читая иностранные книги в форенизированном переводе*. Позднее, сторонники этой точки зрения пытались несколько политизировать «путешествие в домашнем кресле», превращая «приправу», которую форенизированные переводы придают жизни кресельного путешественника, в своего

рода критическую, анти-этноцентрическую позицию, и если и не в позицию в полной мере, то в растущее неприятие этноцентризма. Но и для них центром внимания остаётся читатель перевода, который эйкотически и географически расположен в пределах целевой культуры и не расположен её покидать, кроме как во время кратких туристических поездок. Можно даже сказать, что желаемым является гомеостатический дискомфорт: недовольство как некритическим монолингвистическим / этноцентрическим эйкозисом, так и некритическим полилингвистическим / этноэксцентрическим эйкозисом, что приводит к балансированию между двумя крайностями¹.

Эта формулировка делает позицию Шлейермакера анти-эйкотической. Однако при условии достаточной аргументации любая анти-эйкотическая позиция вскоре начинает перетягивать на свою сторону других и сама становится эйкотической, приводя в этом случае к созданию форенизирующего эйкозиса. И хотя я не уверен, что сейчас уже образовался такой именно *переводческий* эйкозис, кажется вполне ясным, что исследовательский эйкозис в отношении противопоставления форенизации и доместикации уже формируется везде, где изучается перевод. Двадцать лет назад, когда я посещал учебные заведения, где готовили переводчиков, можно было услышать разговоры о Найде и Ньюмарке. Сейчас же, хотя Найду всё ещё упоминают, наиболее общие исследовательские задачи в мире концентрируются вокруг примеров форенизации и доместикации в местной истории перевода. Проблематика Шлейермакера, возможно, и не повлияла на литературный и учебный перевод, как он ожидал, но сегодня, через

¹ И таким образом, он попадает в своего рода «[бездостную середину]»/«*unerfreulicher Mitte*». Середина, в которую Шлейермакер не хочет помещать своего переводчика, – это промежуточная территория между языками: «Не предавшись полностью и безраздельно одному языку и одной стране, человек обречён безрадостно пребывать в пустоте [бездостной середине], без опоры» (*Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltunglos in unerfreulicher Mitte*) (235/63). Середина, в которой, по его утверждению, работает форенизирующий переводчик и в которую, в идеале, должен попасть читатель перевода, находится между двумя крайностями отношения к инородному – полным отвержением и полным приятием.

двести лет после того, как он прочитал свою лекцию, выдвинутая им проблематика эйкоэзиса существенно изменила исследования художественного перевода.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Aristotle. (1959). *tekhnē rhetorikē*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon. [Translated by George Kennedy as *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. 1991. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2007].
- Bakhtin, M. (1929/1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Translated and edited by Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Carpenter, W. B. (1874). *Principles of Mental Physiology, with Their Applications to the Training and Discipline of the Mind, and the Study of Its Morbid Conditions*. New York: Appleton.
- Clark, A., & Chalmers, D. J. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58, 7-19.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- Derrida, J. (1972/1988). Signature Event Context. In G. Graff (Ed.), *Derrida, Limited Inc.* Translated by Samuel Weber and Jeffrey Mehlmann (pp. 1-23). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dryden, J. (1680/2002). The Three Types of Translation. From "Preface" to Ovid's Epistles. In D. Robinson (Ed.), *Translation Theory from Herodotus to Nietzsche* (pp. 172-174). Manchester: St. Jerome.
- Fleckenstein, K. S. (1999). Writing Bodies: Somatic Mind in Composition Studies. *College English*, 61.3 (January 1999), 281-306.
- Foucault, M. (1977/1988). What is an Author? Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. In D. F. Bouchard (Ed.). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault, 1977* (pp. 113-138). Reprint. Ithaca: Cornell University Press.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis*. New York: Harper&Row.
- Harker, J. (2007). *America the Middlebrow: Women's Novels, Progressivism, and Middlebrow Authorship Between the Wars*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hegel, G. W. F. (1802-3/1979). *System of Ethical Life*. Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox. Albany: State University of New York Press.

Hulme, T. E. *Romanticism and Classicism*. (2003). In P. McGuinness (Ed.), Hulme, *Selected Writings* (pp. 68-83). London and New York: Routledge.

Kant, I. (1892/1914). *Kant's Critique of Judgement*. Translated by J. H. Bernard. 1892. 2nd edition. London: Macmillan, 1914. Retrieved from http://files.libertyfund.org/files/1217/Kant_0318_EBk_v6.0.pdf

Kant, I. (1799/1922). *Kritik der Urteilskraft*. Edited by Karl Vorländer. 1799. 5th edition. Leipzig: Felix Meiner, 1922. Retrieved from <http://ia700409.us.archive.org/24/items/kritikderurteilsookantuoft/kritikderurteilsookantuoft.pdf>

Loggia, M. L., Mogil J. S. , & Bushnell M. C. (2008). Empathy Hurts: Compassion for Another Increases both Sensory and Affective Components of Pain Perception. *Pain*, 236, 168-176.

Nida, E. A. (1964). *Toward a Science of Translating: With Special References to Principles and Procedures of Bible Translating*. Leiden: Brill.

Pym, A. (2004). *The Moving Text: Localization, Translation, and Distribution*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Pym, A. (1995). Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge*. *Translation and Literature*, 4, 1, 5-30.

Robinson, D. (1991). *The Translator's Turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Robinson, D. (1997). *What Is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*. Kent, OH: Kent State University Press.

Robinson, D. (2008). *Estrangement and the Somatics of Literature: Tolstoy, Shklovsky, Brecht*. Baltimore: Johns Hopkins University Press,

Robinson, D. (2011). *Translation and the Problem of Sway*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Robinson, D. (2012a). *First-Year Writing and the Somatic Exchange*. New York: Hampton Press.

Robinson, D. (2012b). Rhythm as knowledge-translation, knowledge as rhythm-translation. *Global Media Journal – Canadian Edition*, 5(1), 75-94.

Robinson, D. (2013). *Feeling Extended: Sociality as Extended Body-Becoming-Mind*. Cambridge, MA: MIT Press; Bradford.

Schleiermacher, F. (2002). On the Different Methods of Translating. Translated by Douglas Robinson, 1997. In D. Robinson (Ed.). *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*. Second edition (pp. 225-238). Manchester, UK: St. Jerome.

Schleiermacher, F. (1813/1963). Ueber die verschiedene Methoden des Uebersezens, 1813. In H. J. Störig (Ed.), *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Retrieved from <http://users.unimi.it/dililefi/costazza/programmi/2006-07/Schleiermacher.pdf>

Singer, T, Seymour B., O'Doherty J., Kaube H., Dolan R. J., & Frith C. D. Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain. *Science* 303, 1157-1162.

Walker, J. (2008). *Pathos and Katharsis in 'Aristotelian' Rhetoric: Some Implications*. In A. G. Gross, & A. E. Walzer (Eds.). *Rereading Aristotle's Rhetoric* (pp. 74-92). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Дуглас Робинсон
Гонконгский баптистский университет
Коулун Тонг, Гонконг
robinson@hkbu.edu.hk

Douglas Robinson
Arts Dean's Office, OEW 1102
Hong Kong Baptist University
Kowloon Tong, Hong Kong