

ПЕРЕКЛАД ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Андрій
Богачов

МОЖЛИВІСТЬ ПЕРЕКЛАДУ До герменевтичної феноменології перекладу

Люди вірять у переклади. Довіряють словам, які обіцяють виразити іншомовне. Мають потребу різномовно висловлювати схоже. Отож люди хочуть сполучати мови, але часто по-різному уявляють собі межі й умови того чи того міжмовного зв'язку. Врешті, проблема перекладу — не так проблема освоєння чужого взагалі, як проблема окремих розбіжностей в уявленнях про те, які мови як поєднуються, а також хто і як — вірогідно чи ні — здатен перекладати.

Неминуче обмеження людей: незнання більшості мов і незмога щось певне перекласти. Тому мусимо вірити, що іншомовні значення освоєно нами *завдяки іншій людині*, котрій варто довіряти у справі *перекладу* — інтеграції мов задля порозуміння. Отже, феномен перекладу вможливлено досвідом виправданої довіри до *іншої* людини, котра вміє зближувати різні мови та дискурси. Думка, що має передувати всім дальшим міркуванням, полягає в тім, що феномен перекладу постає як різноманітний зв'язок способів висловлюватися і взаємодіяти, який не є змістом і наслідком розуміння окремої людини, перекладача, а існує як практика комунікації посередника та інших людей, тобто як *медіальна практика*.

Переклад не описується цілковито як граничний випадок розуміння і/або як структура будь-якого розуміння. Прикладом обох цих підходів до питання перекладу мені служитимуть погляди

Г.-Г. Гадамера (1900–2002). Спробую показати, що Гадамер здебільшого обмежився досвідом зіставлення кількох мов і тлумачення іншомовного. Цей досвід, на мою думку, не вихідний для опису феномена перекладу. Слід насамперед зважати на неодмінний стосунок Іншого як посередника, перекладача, до нашого сприйняття чужомовного, відповідно, неодмінний стосунок Іншого — яким також є той, хто сприймає переклад — до перекладацького розуміння нашого й чужого слова. Існує типова недооцінка інтерсуб'єктивності феномена перекладу.

То як можливий переклад? Найперше, переклад уможливлено Іншим як адресатом перекладу. Істотною є інтенція перекладу до того, хто не володіє чи недостатньо володіє мовою, яка, одначе, якось може вплинути на його життя. Вага стосунку адресата до перекладу виявляється в тім, що той, хто розуміє іншу мову, її *для себе* не перекладає. Гадамер тут слушно підкреслює: «Де потрібен переклад, там треба змиритися з невідповідністю між точним смислом того, що сказано однією мовою й відтворено іншою мовою, невідповідністю, що її ніколи не щастить побороти. (...) Де ж досягнуто взаєморозуміння, там не перекладають: там розмовляють. Адже розуміти чужу мову — це, власне, означає, що не потрібен переклад на свою власну мову. Якщо ми справді володіємо мовою, то нам уже не тільки не потрібен переклад, але переклад видається нам неможливим» [Гадамер, 2000: с. 356].

Стосунок Іншого і перекладача постає як *довіра*. Причому вона складається не тільки з оказіональної довіри до кваліфікації, статусу та порядності окремого перекладача, а й із принципової віри в можливість перекладу певної мови на іншу, в можливість сполучення різнопланових дискурсів, тобто в можливість і потребу наблизити оте далеке. Цю тезу, вважаю, слід розуміти в широкому соціальному контексті. Наприклад, ідеться про суспільно потрібну довіру адресата до суддів чи політиків, які перекладають мову його найближчих та щоденних інтересів на мову загальної справедливості та спільного блага. Отже, переклад насамперед постає як практика соціальної інтеграції (об'єднання близького й далекого), коли адресат і перекладач можуть по-різному визначитися соціальними інститутами й т. ін. Звісно, судді та політики самі мусять вірити в можливість такого перекладу, інакше він не буде переконливим. Тут переклад править за істотну умову співжиття у високодиференційованому суспільстві. Соціальна патологія часто викликана нездатністю особи чи спільноти поєднати близьку семантику з далекою, власну мову — з іншою.

На мій погляд, Гадамер звужує проблему перекладу, бо пояснює та оцінює лише віру в здатність щоденної та літературної мови висловлювати чужомовний сенс. Справді, ця віра — головна проблема *літературного перекладача*, що, утім, відображає його суб'єктивну стурбованість *принципом*

вірності, який вимагає не зраджувати сенсові чужомовного повідомлення. Тож природно, що літературний перекладач, аналізуючи феномен перекладу, воліє скористатися поняттями, що диференціюють можливість мови дарувати нам зміст чужомовних текстів. Проте він ніяк не диференціює стосунки автора, перекладача й адресата, бо в літературній республіці всі вони спроможні самостійно і безпосередньо осягати дух творів.

Для Гадамера, як спробую показати далі, головні поняття зазначеної диференціації пов'язані з розбіжністю літературної та інформаційної мови, зрештою — мистецтва і техніки. Чи не весь опис феномена перекладу він підпорядковує з'ясуванню *міри перекладності* — від майже повної неможливості перекладу ліричної поезії до майже повної можливості перекладу мовних репрезентацій реальності. Я намагатимуся роз'яснити, чому це так важливо. При цьому не заплющуймо очі на те, що людське життя складається з безлічі зіткнень різних інтересів, перекладного і неперекладного, з безлічі зв'язків і розривів між дискурсами, що ніяк не підпорядковуються конституції літературної республіки.

Гегель казав, що рани *духу* не лишають по собі рубців. Тоді переклади — це нитки, які зшивають рани *спілкування*. Звичайно, вони лишають по собі рубці.

* * *

Цей вступ має увиразнити тло філософії перекладу, на якому можлива критична реконструкція Гадамерового бачення теми. Спробую її здійснити. А сперш одне зауваження. Як зазначено, проблема перекладу починається з віри в переклад, отже, і недовіри до нього. Чому осягнення близькості й неповноти будь-якого перекладу зазвичай не руйнує цю віру? Словом, чому вона узгоджується з усвідомленням принципової неадекватності перекладу, чому вона часто перемагає недовіру?

Для літературного перекладача неминуча неточність перекладу — «майже те саме», за У. Еко [Еко, 2006] — порушує питання про слушний ступінь близькості. Ось чому Гадамерові йдеться про диференціацію можливості перекладати, або про «градацію перекладності» [Gadamer, 1993a, d: S. 236, 291]: яка міра неточності в яких різновидах перекладу прийнятна.

Зрозуміло, віра в переклад не мусить з'ясовувати, чи відповідає певний переклад якомусь суто формальному критерію прийнятної неточності. Віра ця радше ґрунтується на тім, що переклад має бути *еквівалентним* (а не адекватним!). Отже, поняттю віри відповідає якісне поняття *цінності*¹, а не

¹ Лат. *aequivalens* або *aequivalentis* від *aequus* — «рівний» і *valens, valentis* — «те, що має силу, значення, ціну».

кількісне поняття *рівності*². Питання філософії перекладу: що вможливує еквівалентність, однакову значливість, перекладу й оригіналу.

Гадамер відповідає на це питання переважно в пізніх (1981—1989) статтях про *мистецтво слова* [Gadamer, 1993: S. 240—295]. Тут він згадує таке порівняння Поля Валері [Gadamer, 1993с: S. 248]. Значення будь-якого тексту подібне до вартості золотої монети або грошової банкноти. Золота монета не втрачає своєї ціни, хай там знищено державу, що карбувала її, чи монету деформовано. Натомість паперові гроші нічого не варті без держави походження і підтримки їхньої купівельної сили. Так от, мистецький текст є самоцінним, як золота монета. *Значущість* мистецького твору не залежить від мінливої дійсності, бо вона не є для нього референтом, позамовною даністю для опису. Він існує *сам по собі*. Як бачимо, значення одних висловів (приміром, поетичних) — це *значливість* їх самих, тоді як інші (вислови природничих наук, щоденності) мають значення тільки в сенсі *референції*: відповідність реальності, яку описують.

Поняття літературного твору, передусім його найвищого різновиду — поезії, вочевидь конфліктує в окресленому аспекті з поняттям літературного перекладу. Вірш — це «мова, яка не тільки дещо значить, а є тим, що вона значить» [Gadamer, 1993с: S. 248]. Тому поезія — і не лише вона, а взагалі література як словесне мистецтво — суттєво втрачає через переклад. Гадамер навіть схильний думати, що справжня поезія — це те, що неперекладне. Мистецькі тексти, більшою (поезія) чи меншою мірою (роман), становлять єдність *звучання* (Klang) і *сенсу* (Sinn), яку Гадамер позначає терміном *ideales Sprachgebilde* (ідеальний мовний образ, ідеальне формоутворення мови) [Gadamer, 1993с: S 247], що певним чином відсилає до терміна «внутрішня форма слова»³ і принципу елоквенції⁴. Отже, певний *мовний образ*, згідно з зазначеною суттю, неодмінно належить *окремій* мові й не може змінити свій мовний горизонт на інший, тобто через переклад потрапити в іншу мову. Перекладач «кладе» лише якісь частини мистецького образу в царину іншої мови, але суть цього образу в тім, що він — говорячи метафізичною мовою — є цілим, яке більше за сукупність своїх частин. Словом, літературний переклад — це завжди втрата первісного і часто-густо брак буттєвої повноти мистецького твору. Ніде так очевидно не виявляється *єдність істини й походження*, тобто предмета і мови, як у словесному мистецтві.

² Лат. *adaequatus* — «прирівняний».

³ Не слід плутати з «внутрішньою формою мови». «Слово» тут означає твір. Поняття вказує на досконалий і нерозривний зв'язок між фізичною і смисловою сторонами мовного твору, що вможливує повноту буття твору. Гадамер уживає термін «внутрішнє ухо» на позначення здатності відповідного сприйняття вірша, чий повноті буття можуть завдати особливості декламації.

⁴ Те, що говоримо, залежить від того, як говоримо.

Феноменологічний *принцип інтенційності предмета* найбільш унаочнено в бутті мистецького слова. Мова походження, яка найповніше опосередковує предмет розуміння, розчиняє його у своїй «ідеальності», тому про нього неможливо знати щось істинне як про «реальний». Гадамер згадує в цьому контексті Гусерлеву думку про те, що в мистецтві *ейдетична редукція*⁵ відбувається не методично, а спонтанно [Gadamer, 1993d: S. 234]. Це означає, що твір мистецтва є незалежним від дискретної реальності, автономним узагальненням реальності, «ейдетизацією» її; через те справжнє розуміння його змісту (предмета) — це «життя в ньому», тобто без жодного зіставлення з реальністю потойбіч. Гадамер проводить тут паралель із мовою. Мову розуміють спонтанно. Це значить: не перекладають, не відволікаються для зіставлення мов, а «живуть у мові». Не уречевлюють її, а мають за прозоре середовище⁶. Отже, мова як *медіум* цілісно опосередковує предмет розуміння, будь-яке видалення предмета з властивого середовища неминуче нищить предмет, що найпомітніше в перекладах ліричної поезії.

Принагідно зауважмо, лірична поезія — це найбільш авторська, індивідуалізована поезія, тож мова походження тут важить найбільше. Однак що менше текст є мистецьким, то менше ясності щодо його оригінальної мови. Зрештою, для більшості мовних значень, з якими стикаємося, надзвичайно складно вказати, де їх оригінал, а де переклад, яка мова для них первинна, а яка — ні. Більшість значень і мовних виражень, що зазвичай впливають на людей, не зв'язані достеменно з мовою походження як медіумом істинного розуміння. Ось чому вирішальну роль щодо їх збагнення відіграє *авторитет перекладача* (експерта, керівника, судді тощо). Словом, більшої ваги для мови загалом набирає не авторство, а посередництво. Перекладач — це *медіум*, котрому, як правило, довірено визначати, яка мова для чого первинна, де певне значення «у себе вдома», звідки починати бачити сенс і де він перекладений правильно.

Якщо в очікуваннях людей усталюється, що медіумом є перекладач-передавач, а не оригінальна мова, то віра в переклад повсюдно опиняється в полоні технічного уявлення про *інформаційне повідомлення*. Звісно, його істотною рисою вважають цілковиту перекладність і безсторонність. Правдивість інформації передбачає, що вона щоразу лишає позаду свою пер-

⁵ Тобто ідеалізація через відкидання усього одиничного і випадкового в реальності задля здобуття її «ап'юріорних», ідеальних визначень.

⁶ Якщо пізнавальний зв'язок із предметом можливий тільки за посередництва мови, то характер мови накладає свій карб на ніби безпосередньо даний предмет. Питання в тім, чи в когнітивному стосунку до предмета наявні лише такі риси мови, що є загальними, упредметненими, властивими кожній розвинутій національній мові, і чи ми здатні повністю «вбезпечити» наукову мову від неконтрольованого «передрозуміння» повсякденної мови.

вісну форму й існує тільки при тому, на що вказує. Форма змінювана, зміст — ні; сенс перекодовують, але він не змінюється. У. Еко в «Сказати майже те саме» ілюструє цей — урешті ідеологічний — *принцип адекватної трансформації* різними спробами перекладати літературні тексти за допомогою комп'ютерних програм («машинний переклад»). Ідеться про так звану «оборотність» перекладу, коли його текст знову перекладають мовою оригіналу і потім зіставляють результат із первинним текстом. Таке зіставлення зазвичай дуже кумедне. Але крім того воно демонструє, що мистецька література — не інформація. «Оборотність», як виявляється, — властивість лише інформації; утім, ця властивість і тут більше ідеал, ніж дійсність того, що мають за інформацію.

Отже, переклад мистецької літератури — хоча віра в переклад спонукає поширювати на нього ідеал «оборотності», той же принцип адекватності — насправді не оборотний і не справа техніки. А переклад наукової літератури? Науковці певні, що переклад їхньої літератури цілком зберігає інформативність текстів, які перекладено. Філософи теж часто запевняють, що філософський зміст — це те, що залишилося тотожним і осмисленим у його перекладах різними мовами⁷. З огляду на ці питання ще раз окреслимо Гадамерове застосування *принципу диференціації перекладності*.

Гадамер пояснює «підвищення ступеня перекладності» [Gadamer, 1993c: S. 254–257] так: що більше текст не автономний, то більше він перекладний. Отож лірична поезія за цією градацією, звісно, перекладна найменше, бо не відсилає до одиничної реальності, а інформація — найбільше, бо має бути лише «відбитком» зовнішньої реальності. Між тими крайніми мовними явищами знаходимо і шойно згадувані, і чимало інших, зокрема епос, трагедію, роман, листування та інші. Що ж до філософського слова, то Гадамер — як і Гайдегер — принципово зближує його з поетичним, бо, рухаючись винятково у «медіумі поняття» [Gadamer, 1993d: S. 237], філософія є континуумом думок, що, «як кожний континуум, причетний до нескінченного» [Gadamer, 1993d: S. 239], тому «і поетом, і філософом керує однакова діалектика відкриття і втаємничення в мові» [Gadamer, 1993d: S. 239]. Обидва різновиди слова не заперечуванні через їх незбіг із зовнішньою реальністю, однак і не довільні. Вони в змозі заперечувати самі себе.

Але чи цілком відповідає такий характер Гадамерової «шкали перекладності» принципу еквівалентності перекладу? Зрозуміло, який саме різновид перекладу здаватиметься «найбільш» еквівалентним, якщо критерій перекладності — ступінь залежності від позамовної дійсності. Переклад найменш значливого мовного явища, інформації, буде «найбільш» екві-

⁷ До речі, Гегель, попри те що вірив у науковість своєї філософської мови, зауважував, що французька мова не придатна висловити його вчення.

валентним (незначні речі рівнозначні у своїй незначності). Однак що в такому разі визначатиме цінність перекладу найзначнішого слова, тобто перекладу мистецького чи філософського твору, або, як називає Гадамер, «емінітного» тексту⁸? Такий переклад, згідно з підходом Гадамера, має цілком відсилати до оригіналу як свого референта і водночас — як еквівалентний автономному оригіналові — ні до чого не відсилати, лишатися самоцінним, «емінінтним». Отже, у контексті порівняння Валері «емінінтний» переклад виглядає як неймовірна «золота банкнота».

Гадамер, як на мене, не знайшов способу усунути цей парадокс, а може, його і не помітив. Окреслю його ще раз стисло. З одного боку, за Гадамером, *переклад принципово поступається оригіналові*, цілковита еквівалентність на ділі неможлива, а ступінь перекладності зменшується пропорційно зростанню цінності слова. Найвагоміше слово, бо самотутнє, — поезія. Тому Гадамер позначає переклад поезії словом *Nachbildung* [Gadamer, 1990: S. 389], що близьке за значенням до слова «копія». З іншого боку, Гадамер інколи визнає високу якість поетичного перекладу, відтак порівнює його не з копією, а з переспівом (*Umdichtung*) чи наслідуванням (*Nachdichtung*) [Gadamer, 1993b: S. 284], отож визнає його «емінінтність», повноцінність. Копія, хоч би якою досконалою вона була, за Гадамером, не має мистецької ваги, бо за способом свого буття посилається на оригінал, є референційною, не самою для себе. Виходить, мистецька цінність — це не так властивість самого предмета, як наш із ним стосунок, залежний від нашого бачення того, чи самотутнім виявляється твір⁹. Зрештою, «золота банкнота» поетичного перекладу, за Гадамером, означає, що той менший за оригінал, проте більший за копію.

Думаю, пояснити спосіб буття мистецького перекладу як градацію від копії¹⁰ до «емінітного тексту», від банкноти — до золота, слід тим, що оригінальний текст як «референт» перекладу є зовсім не те саме, що реальність як референтна сфера для висловлень природничих наук чи щоденного життя. Мистецький переклад радше має за «референта» чужу мову, втілену в «емінітному» тексті. Перекладач звертається до оригінального тексту не як до ізольованого об'єкта, образу для копіювання, а як до пред-

⁸ Слід зазначити, що Гадамер поділяє Гайдегерів погляд, що камінь колони грецького храму, який стоїть на своєму місці, є каменем істотнішим за випадковий камінь. Так само поетичне чи філософське слово. Це слово у найвищому значенні «емінінтне». Див. статтю Гадамера *Der «eminente» Text und seine Wahrheit* у 8-му томі його зібрання творів.

⁹ Ось чому, за підходу Гадамера, підробка мистецького твору, тобто таємна копія, викликає — якщо зроблена майстерно — естетичне захоплення лише доти, доки не викрито її фальшиву самотутність. З цієї ж причини найякісніші репродукції мають ознайомчу, а не суто мистецьку цінність (самоцінність).

¹⁰ Приміром, якщо взяти підрядковий переклад вірша, це очевидна копія.

мета в горизонті мови цього тексту і традиції. Однак кожний мистецький твір теж існує через посилання на інші твори, він неодмінно тлумачить їх, отож його автономія дорівнює самодостатності мови чи навіть усієї — так званої — світової літератури. Його спосіб буття не відрізняється принципово від способу буття мистецького перекладу.

З урахуванням цих зауважень спробую окреслити можливий зв'язок двох тем Гадамера: теми *валентності перекладу* і теми *універсальності феномена перекладу*. Якщо перша тема, як зазначалося, наявна переважно в статтях про мистецтво слова (1981–1989), то друга — в «Істині і методі» (1960). Перша тема, окреслена вище, породжує гадку, що нееквівалентність перекладу, яку постійно зауважує Гадамер, — це здебільшого наслідок автономності оригінального твору. Проте в контексті другої теми з'ясовується хибність цієї гадки. В «Істині і методі» наголошено, що *розуміння — завжди переклад*, кожний перекладач — інтерпретатор і кожний інтерпретатор — перекладач. Отже, згідно з таким поняттям універсальності феномена перекладу, розуміння мистецького твору — теж переклад. Нееквівалентність будь-якого перекладу лише увиразнює скінченність, неостаточність і обмеженість будь-якого розуміння. Увага Гадамера саме до перекладу іншомовних висловлень викликана тим, що цей переклад, на його думку, якнайкраще демонструє застосувальний (аплікативний, практичний) характер будь-якого розуміння. «Іншомовність означає лише граничний випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання» [Гадамер, 2000: с. 358]. Далі покажу, чому це так.

Свою *феноменологічну онтологію розуміння* Гадамер орієнтує на дескрипцію відмінностей мовних феноменів. Відповідно, ітиметься також про письмовий і усний переклади. Визначальним для цієї онтології є стосунок того чи того тексту (предмета) до *мови як буття*. Цей стосунок може бути конкретним чи абстрактним; отож, природно, градація конкретності цього стосунку виглядатиме як уже згадувана ієрархія: від «емінентного» тексту до інформації. В «Істині і методі» основним критерієм буттєвості висловлень є «ідеальність» — або «спекулятивність» — їхньої мови. Щоб одразу якось пояснити це твердження, наведу думку Аристотеля, часто повторювану Гадамером, що поезія вища за історію, бо *узагальнює*, тоді як історія тільки, сказати б, *інформує* про одиничне минуле. Отже, поетичні вислови «ідеальніші» за історіографічні.

Якщо мистецький твір, як сказано раніше, є ідеальним мовним образом, бо складає досконалу єдність звуку і сенсу, то зараз ідеальність «емінентного» тексту слід побачити в ґрунтовнішому онтологічному сенсі. Отже, «нескінченність» як природа ідеального відбивається в мовному образі як невичерпність його змісту: будь-яке тлумачення твору не забирає простору для інших тлумачень. Тому в «нескінченності» мистецького слова

осягаємо суть *життя у мові*: ми «закинуті до рідної мови» і відчуваємо це як тривожну наближеність до Unheimliches — до того нерідного, Чужого, біля чого почуваємося в небезпеці, бо воно неясне, темне; це щось протилежне до Heimat, рідної сторони, вітчизни. Гадамер наголошує цю суперечність: тривога, яку породжує рідна мова, є істотною рисою нашої вітчизни. Ми вочевидь удома, справді чуємо рідну мову, коли відчуваємо непроглядну глибину, змістовну недомовленість гарного вислову. Іншими словами, у рідній мові ми зустрічаємо Чуже як щось страховинне (Ungeheures). Попри її спонтанну зрозумілість щось лишається прихованим. Усякий справжній вислів, що упрозорує, водночас щось утаємничує, позаяк улягає певному тлумаченню, яке спрощує та збирає до купи.

Інтенція справжнього мовлення завжди виходить за межі сказаного. Звідси ключова теза Гадамерової онтології мови: ми ніколи не можемо сказати все, що хотіли би сказати [Gadamer, 1995: S. 274]. У кожному вислові відбивається невисловлене. Оце і є, якщо просто, «спекулятивність» мови. Мовлення нескінченно віддзеркалює нову можливість свого змісту. Через цю «нескінченність» — чи смислову горизонтність — «емінентного» тексту ми не здатні зрозуміти все, що маємо зрозуміти. Отож ми приречені на невичерпність осмислення, значить, неодмінну скінченність нинішнього тлумачення. Тільки інформаційна мова, що має віддзеркалювати реальність, а не саму себе, скидається на таку, яку вичерпує певне розуміння. Словом, градація стосунку до мови як буття сповнена діалектики скінченного і нескінченного. Що «ідеальнішим» («більш» нескінченим) є текст, то обмеженішим («більш» скінченим) є розуміння тексту, і навпаки.

Відомий вислів Гадамера «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» («буття, яке можемо розуміти, є мовою») [Gadamer, 1990: S. 478] у світлі сказаного, зокрема, означає, що буття — це не предмет, який у цілому схоплюється думкою, а навпаки, неупредметнюване, бо нескінченне, «ідеальне», «спекулятивне», тому можемо його розуміти тільки як мову — тобто в невпинних скінчених тлумаченнях. Утім, Гадамер принципово наголошує зв'язок поняття мови не тільки з поняттям буття, а й з поняттям досвіду: «Аби віддати їй [скінченності] належне, ми й пішли слідами мови, в якій не просто відображується будова буття — на шляхах її вперше формується і постійно змінюється порядок та структура самого нашого досвіду» [Гадамер, 2000: с. 422]. Гадамерове поняття *досвіду* так об'єднує мову і скінченність розуміння, що діалектика скінченного і нескінченного постає як діалог Чужого і Свого, водночас діалогічність досвіду тут виступає як застосувальність розуміння.

Роз'яснімо *онтологічне поняття досвіду*. Гадамер не трактує досвід у сенсі Гусерля, котрий мислив його передусім як наповнення інтенційних актів, які на щось спрямовані [Waldenfels, 1994: S. 123]. Натомість він

бачить досвід як заторкнення Чужим, котре заперечує наші очікування і смислові проекти. Як зауважує Б. Вальденфельс, таке бачення досвіду відповідає Гусерлеву розумінню «практичного збудження»; ми тут не породжуємо сенс, а набуваємо його в зіткненні з тим, що вимагає від нас збагнення [Waldenfels, 1994: S. 123]. Досвід за своєю структурою завжди *відкритий* до Чужого в рідній мові, тобто це не відкритість загалом, а *відкритість запитальна*, визначена власним минулим досвідом, «передрозумінням». Зрештою, кожний у мові надибує *своє* Чуже, бо кожний отримує *свої* тексти, здатні заторкнутися несподівано, руйнуючи упередження і викликаючи запитання. Тому-то Гадамер і позиціонує будь-яке справжнє слово, також письмове, що звертається до нас, як «Ти». «Я» знаходить у «Ти» — завдяки спільній з ним мовній традиції — як освоєне і близьке, так і чуже й нескінченне. Поняття *герменевтичної відстані*, яку, за Гадамером, годі здолати, означає цю діалектику «Я» і «Ти» як умову плідного діалогу. Здається, принципова відмінність письмового тексту від усної розмови знімається за такого визначення діалогу (як структури мовного досвіду), отже, діалог універсалізується.

Проте, слід одразу зазначити, Гадамерова онтологія мови постає передусім як *феноменологія герменевтичної відстані*, на що я вказав, говорячи про градацію стосунку текстів до мови як буття. Наприклад, зауважмо в сенсі цієї феноменології, що часова відстань між нами і ліричним твором має зникати, чого не скажеш про епічну поему (для сприйняття, приміром, Гомера істотним буде архаїчність його мови). Водночас відстань між нами і ліричним твором, розглянута не в часо-просторовому значенні, а як «ідеальна» чужість його мови¹¹, напевне більша за відстань між нами і епосом, змістова чужість якого для нас переважно okazіонально-історична. Або та ж відмінність відстаней, які «Я» має до письмового й усного тексту, оригіналу і перекладу. Кожний феноменологічний опис герменевтичної відстані типів мовного феномена врешті специфікує його буттєву інтенційність. Отож коли *медіальність мови* тлумачать як неусувну мовність предмета розуміння, варто пам'ятати, що ступінь мовності, відповідно, буттєвості предмета увиразнюється особливістю герменевтичної відстані до нього.

Гадамер не випадково починає третю частину «Істини і методу», що містить начерк онтології мови, з опису феномена перекладу [Gadamer, 1990: S. 387–393]. Ясна річ, він починає з граничного випадку, адже переклад потрібен, якщо предмет розуміння і той, хто має зрозуміти його, *ціл-*

¹¹ «Уже читання поетичних текстів, написаних рідною мовою, — це як переклад, майже як переклад іноземною мовою. Адже воно є перенесенням нерухомих знаків у стрімкий потік думок і образів». І трохи далі: «Кожний читач — це наполовину перекладач» [Gadamer, 1993: S. 283–284].

ком розділені, бо про предмет ідеться чужою мовою. Граничність випадку — це потойбічність предмета щодо певної мови як медіума розуміння. Тому перекладач мусить кожного співрозмовника забезпечити мовою, яка б поєднала предмет і процес його розуміння. Справа перекладача — усунути брак спільної мови обговорення предмета. Для цього перекладач відшукує мовне вираження предмета обговорення. Точніше, як вірять, він знаходить у двох — чи більше — мовах спільний предметний сенс, що якимось відповідає контексту життя всіх співрозмовників.

За рахунок чого здобувається цей спільний сенс? Як на мене, можна відповісти однозначно: за рахунок насамперед істотного скорочення смислового горизонту предмета, «ідеальності» його мови. Успішний переклад бесіди — це така *мовна подія*, коли перекладач упорався зі згаданим скороченням і таким чином прояснив ситуацію, отже, в ідеалі, створив довіру між учасниками. Як видно, переклад є граничним випадком розуміння саме тому, що в ньому розуміння має статися за рахунок об'єктивації смислового горизонту предмета, сказати просто, збіднення сенсу через усунення тих його нюансів і конотацій — причому в обох мовах бесіди, — які є неперекладними і, будучи незбіжними, заважатимуть актуальному порозумінню. Зрештою, *усний переклад* створює абстрактний предмет і його багатомовне вираження в бесіді, адже звертається до ресурсів одразу двох і більше мов. Отак зазвичай здобувають сенс, прийнятний для сторін міжмовної бесіди, але ця прийнятність украй ситуативна.

Застосувальність розуміння проглядає тут якнайкраще, бо в усній розмові власні упередження, мовна запрограмованість, «передрозуміння» учасників одразу — у комунікативній поведінці цих учасників — наштовхуються на опір, заперечення, а відтак трансформуються чи виключаються з гри, тобто нейтралізуються через *застосування* в розмові. Отже, хоча переклад — це «штучний захід», що не є нормальною розмовою [Gadamer, 1990: S. 388], але Гадамер визнає здатність перекладача виразити в новій мові предмет, який він зрозумів у горизонті іншої мови, і виразити так, щоб це була й мова самого предмета. Тобто вдалий переклад має самоусунутися, стати непомітним на тлі самої справи. Майстерний перекладач, відповідно, не керує розмовою, а дає розмові «вести нас»¹².

А це загалом є властивістю живого діалогу, яку помітив Платон. «Слабкість письма», за Платоном, у тім, що розумінню письмового тексту якраз бракує такої очевидної застосувальності розуміння. Отже, ясно, що ми

¹² Гадамер згадує, що під час свого післявоєнного ректорства у Ляйпцизі він переконався, що у перемовинах з росіянами слід заручитися підтримкою перекладача, а не намагатися переконати аргументами [Gadamer, 1993: S. 347]. Це, як на мене, значить, що іноді ліпше доручати прихильному перекладачеві керувати розмовою.

збагачуємо наше розуміння предмета, коли у відповідь на застосування власного досвіду отримуємо його *змістове* заперечення з боку Чужого, і в змісті цього заперечення маємо знайти те, що слід додати до минулого досвіду, аби відповідно до заперечення з боку Чужого «переформувати» своє попереднє розуміння. Це так звана *негативність досвіду*.

Гадамер — цілком у душі гегелівської універсалізації негативної (заперечувальної) структури досвіду — діалектично уточнює Платона, а саме його зіставлення письма і розмови. Гадамер указує також на «перевагу письма». Вона теж обумовлена *застосувальністю розуміння*, тобто ситуацією додання незбігу поступово виявленого текстового смислу і смислових очікувань читача, яких спочатку «застосовано», тобто з якими розпочато читання письмового тексту. Однак у разі осмислення письма окреслене застосування (аплікація) нашого «передрозуміння» ситуативне по-іншому. Це застосування по суті *нескінченне*, бо додання вказаного незбігу ніколи не довершиться вичерпним осягненням сенсу письмового тексту, бо завдяки своїй письмовій формі, він, зі свого боку, долає межі будь-якої ситуації його тлумачення, і будь-ким. Отже, найуспішніше тлумачення літературного тексту вічно попереду, тоді як найуспішніше порозуміння в розмові має відбутися тут і зараз (якщо розмова «веде нас»). Ця відмінність застосування, очевидно, повністю зберігається в разі письмового й усного перекладу.

Тепер ясно, чому Гадамер указує на письмовий твір як предмет розуміння, що найкраще відповідає *принципові інтенційності*, тобто єдності предмета і нашої мовної свідомості. Адже письмовий твір і загалом літературна традиція *безпосередньо* стосуються нас, на відміну від творів образотворчого мистецтва та інших «об'єктивацій життя». Саме «ідеальність» письмового слова підносить мовне над рештою залишків минулого, бо в письмовому тексті свобода від автора, переписувача й адресата набуває справжнього значення. Такий текст — це відчужена мова; а зворотнє перетворення його на мову дає можливість отримати лише те сказане, що впливає із самої мови й текстового горизонту, адже саме мовлення (*Sprechen*) причетне до чистої ідеальності сенсу, який виявляється в мовленні. «У писемності смисл того, що сказано в усній мові (*des Gesprochenen*), існує в чистому вигляді й для себе, звільнений від усіх емоційних моментів вираження та повідомлення» [Гадамер, 2000: с. 363].

Як бачимо, за Гадамером, «методична перевага, властива писемності», полягає в тім, що зворотнє перетворення її на мовлення, зняття відчуження унеможливорює будь-який зв'язок перетвореного з особою автора, зі знанням його замислів, з психологічними моментами. Завдяки письму ми здатні через зняття відчуження мати *прямий* мовний стосунок до сенсу. Зрештою, іншого стосунку до сенсу, крім мовного («читання»), немає. Лише в ньому може отримати свій голос сам предмет розуміння.