
*Вікторія
Березіна*

ПЕРЕКЛАД — МІСТ МІЖ МОВНИМИ СВІТАМИ? (на підґрунті філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера)

Тема перекладу є загальним топосом філософських міркувань Ганса-Георга Гадамера. Переклад, з одного боку, стосується конкретно-історичної мови, з іншого — мовності (мовотворчої здатності) людини. Мова і мовність, своєю чергою, увиразнюються за допомоги феноменологічного аналізу життєсвіту (світу). Використовуючи поняття ритуалу, Гадамер засвідчує відмінність людської мови від тваринної комунікації, обґрунтовує нерозривну єдність мови і мислення, показує спосіб конституювання мовних спільнот.

Вже в «Істині і методі» Г.-Г. Гадамер говорить про очевидну неможливість повного об'єктивування мови, тобто редукування її до предметності. Ця неможливість уґрунтована передусім нерозривним зв'язком мови і світу. Подальшого розвитку ця тема набула у феноменологічних студіях пізнього Гадамера, де він звертається до Гусерлевого поняття життєсвіту. «У слові “життєсвіт” зосереджене те, що насправді вже довго шукали і запитували», — пише Гадамер у праці «Феноменологічний рух» [Gadamer, 1994: p. 44]. Але недогляд Гусерля полягає в тому, що він, тематизувавши цю фундаментальну структуру, не приділив належної уваги принциповому зв'язку між мовою і життєсвітом. У «Феноменології ритуалу і мови» Гадамер уживає поняття світу і життєсвіту як синоніми. У цій праці він пере-

осмислює своє перебільшено уважливе ставлення до мови і доходить переконання, що в життєсвіті «дія важить не менше, ніж слово» [Gadamer, 2005: р. 166—167]. Гадамер дає феноменологічний опис мови та «ритуалу», які становлять різні рівні конституювання світу і є необ'єктивовуваними частинами життєсвіту. Нове поняття ритуалу подібне в нього за значенням до поняття традиції, проте вони не тотожні, принаймі сам філософ цього не зазначає. Разом із тим, не підлягає сумніву зв'язок понять ритуалу і гри, свята, що переконливо доводить Жан Гронден у статті «Гра, фестиваль і ритуал у Гадамера» [Grondin, 2001]. Тематизація ритуальності, або так званого буття-разом, допомагає Гадамерові глибше розкрити місце людської мови у життєсвіті. Колективне буття-разом характеризує й поведінку тварин. Проте «ритуали» людей не є такими простими, як у тварин, майже повністю детерміновуваних природою. У людей вони формуються соціально і є вкрай варіативними залежно від культури. Різна наповненість «ритуалу» у людей і тварин вочевиднюється у зв'язку з поняттям довкілля (Welt — у людей; Umwelt — у тварин). У широкому значенні навколишнє середовище (Milieu) стосується як тварин, так і людей і передбачає їх залежність від сукупності зовнішніх обставин існування. У вузькому, первинному значенні — це поняття суто соціальне і стосується лише людини, тобто вказує на залежність її від суспільного світу. Людині, на думку Гадамера, притаманний спосіб буття, абсолютно відмінний від зв'язку тварин із навколишнім світом [Гадамер, 2000а: с. 409—410].

Переінтерпретовуючи Аристотеля, Гадамер вважає мовність визначальною рисою людського світу. Лише людина має «світ», який завжди мовно структурований і при цьому не є уречевленим у словах двійником довкілля. Інші живі істоти не знають ставлення до світу в людському розумінні, але ніби допущені (eingelassen) у світ довкола них. Гадамер розрізняє мову (Sprache) і мовність (Sprachlichkeit): «універсальність» філософської герменевтики уgruntована на засновку про універсальну мовність розуміння, а не на універсальній редукованості до того, що є розмовною мовою. Отже, з одного боку, постульовано трансцендентальний горизонт мови, ніколи не тотожний горизонту національної мови, певної культури чи емпіричної традиції [Богачов, 2006: с. 385—356]. З іншого — як ми бачимо, людська мовність, попри множини мов, пов'язана з єдиним світом.

Мовне ставлення до світу передбачає дистанціювання від фактів. Таке піднесення над довколишнім світом характерне лише для людини: «(...) вона не покидає свого довкілля, але стає щодо нього в іншу позицію — у вільний, дистанційований стосунок, здійснення якого завжди було і є мовним» [Гадамер, 2000а: с. 411].

Щодо тварин доречніше говорити про комунікацію як здатність порозумітися між собою за допомоги сигналів. Мова у власному сенсі слова —

це можливість показати щось за допомоги слів, порозумітися між собою із приводу речей та обставин, сукупність яких і є світом. Оскільки всі форми людської комунікації та смислотворення за своїм призначенням покликані нам щось сказати, звідси впливає принципова перевага вербальної мови. «Справи та обставини — ось що набуває вираження у мові. Справа, що ведеться так чи так, тут є визнанням самостійного іншобуття, коли передбачено особливу відстань між мовцем і справою» [Гадамер, 2000а: с. 411]. У цьому полягає специфічна фактичність мови. Тому Гадамер каже, що мова тварин існує лише *per aequivocationem* (за уподібненням).

Мовний світ виражає універсальну єдність мови й мислення. Те, що наш досвід світу є досвідом мислення (*logos* як *ratio*), добре усвідомили ще давні греки. Проте питання про власне буття мови вони так і не порушили. На перешкоді стала безмежна близькість мови до мислення, яка сприяла надмірному заглибленню в ідеальність смислу і негативному ставленню до влади слів. Платон, зокрема, припускав, що мова є лише одним з етапів мислення, тобто що певна частина мислення за своєю суттю безмовна. Гадамер пояснює це надмірною захопленістю греків фактичністю мови. Постулювання розриву змісту і форми мови, іншими словами — подвоєння світів, втілюється, зрештою, в інструментальній теорії мови, а також в ідеї штучного, раціонально обґрунтованого конвенціоналізму щодо буття мови, зокрема у сумнівному ідеалі *characteristica universalis*. Гадамер знаходить у Августина позитивний розв'язок цієї фундаментальної суперечності в його рецепції стоїчної доктрини внутрішнього слова (*logos* як *verbum*), тобто внутрішньої мови мислення. «Зовнішнє слово» завжди пов'язане з певною мовою і є озвученням слова голосом. Ніколи не повна тотожність зовнішнього слова і внутрішнього зумовлюється процесуальним характером мислення (*emanatio intellectualis*): саме у слові й вивершується пізнання, тобто саме в ньому мислимий зміст є цілком помисленим [Гадамер, 2000а: с. 394]. Слово і є вираженням самої речі. Справжнім «словом» є не саме слово, що дійсно звучить: справжнє «слово» позначене словом, що звучить, як знаком, тобто справжнє «слово» є тим, що розуміють, що мислять [Гадамер, 2000а: с. 390]. З одного боку, мові притаманний спосіб буття світла. Саме світло слова, як пише Тома Аквінський, робить барви уперше видимими. З іншого боку, спосіб буття мислення — це нескінченний діалог із самим собою, що ніколи ні до чого не приводить остаточно, проте в такому розгортанні із себе множинності мислимого дух є даним собі самому [Гадамер, 2000а: с. 446].

Спосіб конститування спільнот Гадамер пояснює за допомоги поняття ритуалу. Спільність певного світу, життєвого простору є необхідною передумовою існування мови, яка, своєю чергою, «бере участь у реалізації того ставлення до світу, у рамках якого ми живемо» [Гадамер, 2000а: с. 415]. Отже, світ поєднає між собою усіх, хто розмовляє один з одним. Ідеться про

мовну комунікацію, яка дає членам однієї мовної спільноти змогу порозумітися. З буття-разом мови (*syntheke*) виростає буття-один-з-одним мови, або взаємність (*methéxis*), що суттєво відрізняє людську мову від тваринної. Мовні спільноти на ґрунті успадкованих узвичаєнь, звичаїв та норм поведінки (що функціонують на рівні «ритуалу», тобто необ'єктивованої угоди стосовно того, що вважати правильним), через повільне зростання мовного обміну зрештою досягають буття-один-з-одним у розмові й відкривають таким чином вільну сферу взаємності — співучасті у події істини буття. Цей процес зростання мовної спільноти є аналогом наслідувального вивчення рідної мови дитиною, що, як відомо, не є свідомим. Лише поступово відбувається наше вростання в мову і світ. Через мовний обмін з іншим світ зростає для нас: «(...) [у мові. — *В.Б.*] не просто відображається будова буття, — на шляхах її вперше формується і постійно змінюється порядок та структура самого нашого досвіду» [Гадамер, 2000а: с. 422]. Конвенційна природа мови (успадкування через традицію) виконує, отже, консервативну функцію і передбачає, що ми не можемо довільно змінювати значення слів, коли вже хочемо, аби мова лишалася мовою [Гадамер, 2000а: с. 376]. Мова не є певним суб'єктивним інструментарієм, не є набутком рефлексивного мислення. Чим більшою мірою мова дістає живе здійснення, тим менше її усвідомлюють. Згідно з Гадамером, не ми говоримо мовою, а мова «говорить нами» [Гадамер, 2000а: с. 428]. Отже, мова за своєю сутністю не може бути простим засобом узаєморозуміння. Кожна мова є певним горизонтом світу, тобто світобаченням, завдяки тому, що цією мовою говорять.

Фактичний зміст мови зумовлений прагматичним контекстом природного утворення понять, уґрунтованого на живій метафоричності мови. «Водно [природне утворення понять. — *В.Б.*] йде слідом за винятково людським аспектом речей, за потребами та інтересами людини. Мовна спільнота може підводити те, що важливе для неї у цій речі, під однакове означення з іншими за своєю природою речами, коли всі ці речі мають якусь однакову, суттєву для неї властивість» [Гадамер, 2000а: с. 402—403]. Позаяк джерелом конститутування смислу є не окремий індивід, а анонімний інтерсуб'єктивний життєсвіт, то передумовою будь-якої розмови є спільність мови.

Гадамер досліджує у життєсвіті й те, що є безмовним або ще не є мовою. В есе «Межі мови» він описує домовну царину через поняття навколомовного, передмовного та надмовного. Як бачимо, ці межові явища філософ визначає на підставі їхнього прагнення стати мовою. Йдеться про герменевтичний досвід мови у його спекулятивному русі. Принцип мовності розуміння, «гіпостазування мови до ідеалізованого медіуму буття» [Rodi, 2004: р. 24] у філософії Гадамера, на думку багатьох дослідників, є найвразливішим для критики місцем.

Отже, придивімося ближче до стосунку буття і мови, «розрізнення, якого саме й не повинно бути» [Гадамер, 2000а: с. 438], з боку герменевтичного досвіду меж мови, зокрема у досвіді пошуку слухного слова. Мовність людини становить невгамовну жагу знайти потрібне слово й завжди здійснюється у живому процесі конкретно-історичної мови: у переході від зрозумілого, до того, що ще має стати зрозумілим. У «Феноменології ритуалу і мови» Гадамер називає мовлення «вітальним інстинктом» [Gadamer, 2005: р. 160].

Мовність є необхідною рисою людського пізнання, але сутнісно вона пов'язана не з пізнанням, а із самими речами, що пояснює нерозривну єдність мовної форми і вираженого у ній змісту. Різні мови передають свої «мовні відтінки» світу (самих речей), при цьому мовна структура досвіду людини потенційно здатна ввібрати їх усі, охопити будь-які життєві зв'язки.

Герменевтичний феномен розмови (як життєвий процес побудови розуміння) має колову структуру запитання та відповіді. Гадамер стверджує первинність запитання, чим обґрунтовує, що висловлювання є водночас відповіддю. «Кожне висловлювання має свій обрій смислу в тому, що воно походить від запитальної ситуації» [Гадамер, 2000б: с. 51]. Але й саме запитання — це завжди вже відповідь. Мислення і є мистецтвом запитування, виведенням запитуваного у відкрите через трансцендування потойбіч «тут» скінченного слова, яке у нескінченності свого самовиявлення залучає безліч зникнень *не*-сказаного. Водночас мислення — це намагання вийти за межі звичного значення слів, спроба вимовити невимовне. Коли мова — це шлях до смислу, у ній неодмінно реалізується індивідуалізувальна тенденція мовного вжитку, або генеративна, творча функція.

Поет, як ніхто інший, знає, що слова ніколи не тотожні; поетичне слово має характер «абсолютної» метафори [Гадамер, 2001: с. 46]. Тому поезія — це завжди повернення до мови, до швидкоплинного буття-мови буття, яке вислизає з безпосередності розуміння. Поетичне слово є «зупиненням близькості», де близький не той чи той зміст мовлення, а сама близькість, відтак «задіюється вся мова» [Гадамер, 2001: с. 48—49]. Тобто слово дозволяє бути присутнім в ось цей момент його вимовлення й усьому несказаному, ба навіть несказанному [Гадамер, 2000а: с. 423]. Таким чином, ми можемо говорити про істину щодо витвору мовного мистецтва, яке має свою власну автономію. Бути словом означає бути тим, що промовляє, при цьому предметний зміст підноситься до статусу абсолютної присутності завдяки способу промовляння — загадковій формі невідрізнення сказаного від форми його промовляння [Гадамер, 2001: с. 162]. Посилаючись на свого вчителя Гайдегера, Гадамер каже, що слово покликане не лише розкривати приховане (повернути слову первинну промовлювальну силу [Гадамер, 2001: с. 47]), а й бути таким, що приховує і ховає [Гадамер, 2001: с. 31]: «(...) вірш веде розповивальну розмову, вказуючи на смисл, якого ніколи не досягти

цілком» [Гадамер, 2002: с. 148]. Отже, спекулятивна діалектика слова, — коли кожне слово набуває внутрішнього, ніби помножувального щодо нього виміру, — відображає життєву віртуальність мовного процесу, який уводить у гру всю цілісність смислу, хоча й не спроможний висловити його повністю [Гадамер, 2000а: с. 423]. Звідси — висновок Гадамера, що ми мислимо з осереддя мови (*die Mitte der Sprache*) [Гадамер, 2000а: с. 426].

У російському та українському виданні «Істини й методу», як слушно зауважує Андрій Богачов, помилково *die Mitte der Sprache* перекладено виразами «середовище мови» та «середовище мови», натомість дослідник пропонує свій переклад — «осереддя мови». Він пише: «Середовищу завжди бракує власного центру, воно — довкілля, оточення, воно — те, що існує *серед* іншого, це буття-поряд, а не буття-в-собі. *Медіальність мови*, навпаки, означає неподільність на окремо існуючі мову, світ і мовця, котрі лише сполучаються деінде» [Богачов, 2006: с. 387]. Співналежність буття і мислення у мовній онтології Гадамера набуває вигляду специфічної діалектики неухильного слухання, пафосного підпорядкування самій справі. Тобто наш мовний досвід світу визначається загалом не суб'єктивно, а буттєво [Богачов, 2006: с. 387—378]. Тому мову, зрештою, належить називати «мовою речей» [Гадамер, 2000b: с. 68].

Вище було розглянуто мовні форми вірша та розмови, які найкраще засвідчують своєрідність та закритість мови. Оскільки живе ціле мови не можна звести до системи правил, у сучасній лінгвістиці послуговуються поняттям мовної компетенції, яка є «не опис того, до якої міри, згідно з правилами, ми послуговуємося мовою, а що в мові вказує на можливе правильне вживання» [Гадамер, 2001: с. 187]. Ідеться про володіння мовою як різновид практичного знання, «фронезису», як мовне відчуття.

Гадамер пропонує говорити не стільки про рівень перекладності з однієї мови іншою, скільки про рівень неперекладності [Гадамер, 2001: с. 186], і, позбавляючи переклад традиційного статусу провідної теми в герменевтиці, робить його особливим випадком інтерпретації. Отже, парі «розуміння — переклад» романтичної герменевтики протиставлено пару «розуміння — інтерпретація» філософської герменевтики. Філософ називає герменевтичним скандалом суперечність між нашою вкоріненістю у рідній мові (замкненістю у ній), належністю до певної традиції, і водночас — здатністю зрозуміти чужий нам переказ [Гадамер, 2000а: с. 372—373]. Інакше кажучи, проблема полягає в обґрунтуванні інтеркультурності життєсвіту попри нероздільну пов'язаність між собою того, що являє себе, і способу, яким воно себе являє. Гадамер визнає фактичну плюральність мов (мовних горизонтів світу), які протистоять загальному мовному ставленню до світу (мовності, яка первинно пов'язана з рідною мовою), але не надає їхній чужості самодостатнього значення, робить їх принципово доступними для освоєння у про-

цесі досвіду шляхом так званого «злиття горизонтів». Отож у філософській герменевтиці йдеться першою чергою про плюральні засади самого досвіду.

Наш життєсвіт як усеосяжний горизонт світу є історично зумовленим, ми перебуваємо в його центрі й шукаємо свої скромні орієнтири. Ми спрямовуємо свій погляд у нескінченність далечі, і ця нескінченність із кожним нашим зусиллям відсувається ще далі, і чим швидше ми рухаємося, тим ширшими стають горизонти. Тому розуміння насправді — то саморозуміння світу [Гадамер, 2001: с. 170].

За словами Фрїтїйфа Роді, «Гадамер розглядає окремі мовні світи як відтінення одного зрозумілого світу, тотожного собі, якщо не “у собі”» [Rodi, 2004: р. 26]. Іншомовність постає лише як межовий випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання [Гадамер, 2000а: с. 358]. У книзі «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» Бернгард Вальденфельс пропонує свою оригінальну концепцію «чужого», але в її контексті робить цікаві зауваження щодо філософської герменевтики Гадамера (у цій статті я не беру до уваги розбіжності поняття «чужого» у згадуваних двох філософів), зокрема, що герменевтичне коло не має чіткого «ззовні», поза-як досвід «чужого» опосередкований «своїм». Якщо для нас кожне «інше» є «іншим» нас самих, а кожне «чуже» є «іншим» «свого», то в «іншому» я приходжу до себе, а в «чужому» ми приходимо до «свого» [Вальденфельс, 2004: с. 70]. Водночас не можна однозначно сказати, що Гадамер нівелює чужість інших мовних світів. Проте безперечно, що він нехтує їхньою національною специфікою. Наприклад, Ф. Роді вважає, що саме поняття мовності засвідчує спустошення такої перспективи. На його думку, Гадамер оминув ту проблему, що кожна конкретна мовна спільнота «здобуває свою внутрішню єдність, створюючи у своєму власному мовно побудованому світі загальний порядок речей та цінностей» [Rodi, 2004: р. 26].

У філософській герменевтиці припускають, що між народами, культурними спільнотами, релігійними громадами відбувається процес, аналогічний спілкуванню між «Я» і «Ти». «Всюди ми стикаємося із тією ж такою проблемою: ми повинні зрозуміти, що під час слухання співрозмовника виникає власний шлях, на якому й вибудовується солідарність» [Гадамер, 2001: с. 172]. «Я» і «Ти» завжди залишаються чужими одне для одного, бо не підкорюють одне одного і не стають чимось одним. Ідеться про герменевтичний принцип відкритості розуміння, який передбачає безпосереднє, моральне, а не логічне, рефлексивне ставлення до іншого. «Своє і Чуже є несумісними в доволі особливому сенсі. Вони не є несумісними в тому сенсі, в якому одна життєва форма або одна мова є цілком іншою, ніж інша. На противагу цьому Чуже як таке є тим, з чого ми вже виходимо, коли запитуємо, чим воно є» [Вальденфельс, 2004: с. 65]. Тому Гадамер закликає не намагатись упорядкувати розмаїтість мов шляхом раціоналізації чи формалізації,

а домогтися, щоб кожен учився зводити мости через прірви нерозуміння і суперечностей [Гадамер, 2001: с. 172]. Розмаїття мов має для філософа суто позитивне значення. Проблеми однієї спільної для всіх мови не існує взагалі. Переформульовуючи Б. Вальденфельса, можна сказати, що єдина мова є ілюзією зняття «своїості» та «чужості» в «загальності» [Вальденфельс, 2004: с. 70]. У такому разі маємо заперечення особливої свободи людини — висловлювати одне й те саме по-різному. Не може бути «свого» без «чужого». «Своє» виникає у відповідь на чужі домагання: «(...) все напруження бажання зрозуміти починається з того, що щось, що трапляється, видається чужим, зухвалим, дезорієнтуючим» [Гадамер, 2000b: с. 168]. Для означення цього універсального аспекту розуміння Гадамер вживає термін старогрецької філософії *atapon*. Отже, у філософській герменевтиці йдеться не про прості мовні маскування; вона визнає своєрідність кожної мови, її продуктивну силу, але, можна сказати, не переоцінює.

Належність людини своїй рідній мові є екзистенційною. «У рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній — звичаї, традиції й знайомий світ» [Гадамер, 2001: с. 188]. За словами Донателли Ді Чезаре, це є поширеним прочитанням герменевтики, коли наголошують близькість. Але разом із тим треба зважати на інший бік герменевтичного аналізу мови, який виразняє не-близькість. Рідна мова є, за Гадамером, найближчим місцем щодо у-собі-буття, є «тривожно близькою» до буття, проте вона виходить із ще більшої фундаментальної не-близькості. Швидкоплинна батьківщина, пропонована мовою, є здобутою через відсутність батьківщини і визначає нашу скінченність у мові раніше, ніж у світі. Мова є оселею людини більше, ніж домівкою буття, і часто стає для неї задушливою шкаралупою [Cesare, 2007: р. 208—210]. У такому разі мовотворча здатність людини виявляється немовби замкненою у капсулі, яку вона сама собі й зробила і починає перетворюватися на лялечку, що — на відміну від метелика — неспроможна ворухнути своїми крильцями [Гадамер, 2001: с. 181].

Узаємодія з іншими мовними світами є необхідною умовою пізнання свого рідного мовного світу, це — нескінченне подолання передсудів на шляху поглиблення свого досвіду світу загалом: «(...) маючи історичні знання й добре усвідомлюючи історичну зумовленість усього людського мислення про світ, тобто і свою власну зумовленість, ми зовсім не приєднуємось до будь-якої безумовної точки зору» [Гадамер, 2000a: с. 414]. Натомість ми вчимося підноситися над собою до загального й на основі загального визнавати особливе. У цьому полягає суть справжньої освіченості — вміння тримати дистанцію як щодо себе, так і щодо іншого, і це дається взнаки у почутті такту. Зокрема, у здатності почути і прийняти відмінні погляди інших як цілком можливі. Словами Гегеля: «Освіта — це вміння дивитись на речі з позиції когось іншого» [цит. за: Гадамер, 2001: с. 175].

Гадамер наголошує необхідність вивчати чужоземні мови, долати мовний бар'єр у пізнанні. Лише так ми можемо досягти справжнього обміну між чужими одна одній культурами [Гадамер, 2001: с. 193]. Засвоєння мови вимагає життя у ній — занурення у мову шляхом живого спілкування із чужоземцями, читання чужоземної літератури. Адже володіти мовою означає бути у ній як удома, тобто вільно мислити з осереддя іншої мови у самотній відданості висловлюваному. При цьому абстрагування від рідної мови завжди неповне і передбачає повернення на свою мовну батьківщину для віднайдення своєї ідентичності. Перехід зі свого мовного світу в інший уможливлений «мовною віртуальністю нашого розуму» з його критичною здатністю виходити за межі нашої зумовленості й усього заздалегідь схематизованого досвіду [Гадамер, 2000b: с. 184]. Гадамер вважає у методологічному сенсі цілком слухним збіг слів однієї мови зі словами іншої мови [Гадамер, 2000a: с. 404]. На цьому, зокрема, ґрунтована вимога до кожного перекладу бути якомога ближчим до оригіналу.

Проте у практичному вжитку завжди залишається «невідповідність, що її ніколи не щастить побороти» [Гадамер, 2000a: с. 356]. Тому переклад як еквівалентна заміна висловів є цілком штучним заходом, узаєморозуміння тут здійснюється шляхом свідомого опосередкування. Отже, переклад, згідно з Гадамером, є не просто межовим випадком, а радше аномальним, незвичайним і нетиповим випадком щодо норми ставлення до чужої мови, тобто до ситуації діалогу, навіть якщо йдеться про діалог чужоземною мовою.

Протиставивши переклад розмові, філософ відокремлює його й від розуміння. Якщо ми справді володіємо чужоземною мовою, ми не перекладаємо її своєю, переклад навіть видається нам неможливим [Гадамер, 2000a: с. 356]. Лише там, де зустріч із чужим обмежує говоріння, розмова вироджується в переклад. У такому разі переклад завжди є втратою, самообмеженням мовців, які визнають, що не можуть нічого сказати без переріпки, штучної затримки. Злиденність перекладання полягає у продукуванні «літери без духу» [Гадамер, 2000b: с. 178]. Модель «духу і звуку» (за аналогією «духу і літери») використовують у філософській герменевтиці для передавання усності мови. Де вдаються до перекладу, наявна «дистанція» між «духом» звуку і «духом» його втілення. Це спотворює первинний простір говоріння, контекст смислу сказаного, унеможливує вільне порозуміння.

Але без перекладів не обійтися, особливо у разі шедеврів світової літератури, які має знати освічена людина. Читання їх дає загальне уявлення про те, *що* та *як* мовлено в оригіналі [Гадамер, 2001: с. 193]. Передаванню підлягає смисл тексту і саме він, перевисвітлений у світлі рідної мови, доноситься до читача. Звукові ж образи різних мов залишаються такими, що перекладу не підлягають. Вони світять, мов сузір'я, що роз'єднані світловими роками [Гадамер, 2001: с. 150].

Рідний мовний світ і чужий є незалежними один від одного, тому вони вимагають діалогічного акту перекладу. Перекладач має створити в собі широкий простір для говоріння, який відповідав би сказаному чужою мовою [Гадамер, 2000b: с. 139]. Перевагу надають рідній мові, якою здійснюють переклад. Перекладач має відмежуватися від каркасу мови-джерела та її риторики й водночас брати до уваги чуже або навіть вороже у тексті та його виразах [Гадамер, 2001: с. 173]. Герменевтичну проблему становить різноманітність можливостей розуміння й, відповідно, подання сказаного іншою мовою.

Ясно, що перекладом неможливо охопити всі виміри оригіналу, відтворити все сказане «між рядків». Тому межі перекладу (або рівень перекладності чи неперекладності) визначені можливістю саме смислового перекладу. Сумлінний перекладач має максимально упрозорити, усвідомити своє розуміння оригіналу, бо переклад за своєю сутністю є нічим іншим, як інтерпретацією оригіналу: «(...) проблема мовного вираження є проблемою самого розуміння» [Гадамер, 2000a: с. 360]. Переклад не заступає оригіналу, водночас він не є певним другим твором, накладеним на перший [Гадамер, 2000a: с. 369]. Говоріння інтерпретатора слугує текстові в особливому сенсі. Істинна інтерпретація становить «приріст буття», саме вона дає творові змогу виявити себе. «Власний зміст зображення [перекладу. — В.Б.] онтологічно зумовлюється в ролі еманції першообразу [оригіналу. — В.Б.]» [Гадамер, 2000a: с. 136].

Отже, Гадамер визнає, що завжди залишається нездоланна відстань між оригіналом і перекладом. Принципова неадекватність будь-якого перекладу пов'язана із загадковим феноменом мови як герметичного живого цілого. Межі перекладу — це водночас межі мови і світу. Процес перекладання охоплює всю таємницю людського світорозуміння й суспільної комунікації [Гадамер, 2000b: с. 185]. Метафора мосту дає Гадамерові змогу передати герменевтичні можливості та обмеження перекладу. За його словами, вмілі перекладачі вибудовують мости між різними мовними світами. «Через такі мости постійно струменить жвавий транспортний потік» [Гадамер, 2001: с. 152]. Таким чином, переклад опосередкований розмовою перекладача з текстом, сам текст містить її у собі. Тобто перекладач нав'язує розмову з мовою і, розмовляючи, рухається разом із нею. Він не відтворює сказане в окремих словах чи реченнях, а йде у напрямку смислу сказаного. Його завдання — передати нескінченний потік осягнених думок та образів у живому говорінні рідною мовою. Тому переклад вимагає трансформації, що межує із творчістю. Лише опосередкована у такий спосіб власна істина іншого мовного світу набуває істини для читача перекладу. Те саме стосується усного перекладу, де перекладач є посередником у розмові двох носіїв різних мов.

ЛІТЕРАТЕРА

- Богачов А.Л.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС—2002, 2004.
- Гадамер Г.-Г.* Вірш і розмова. Есе. — Львів: "Г", 2002.
- Гадамер Г.-Г.* Герменевтика і поетика. — К.: Юніверс, 2001.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000a.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. — Т. 2. — К.: Юніверс, 2000b.
- Di Cesare D.* Gadamer. — Bologna: Il Mulino, 2007.
- Gadamer H.-G.* Il movimento fenomenologico / Tr. di C. Sinigaglia. — Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Gadamer H.-G.* Fenomenologia del rituale e del linguaggio // Gadamer H.-G. Linguaggio / Tr. di D. Di Cesare. — Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Grondin J.* Play, Festival, and Ritual in Gadamer: on the theme of the immemorial in his later works / Tr. by L. K. Schmidt // L. K. Schmidt (Dir.). Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics. — Lanham (ML): Lexington Books, 2001.
- Rodi F.* Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica / Tr. di M. Gardini // Gadamer: bilanci e prospettive, a cura di Gardini M. e Matteucci G. — Bologna: Quodlibet, 2004.

***Вікторія Березіна** — аспірантка кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — герменевтика, феноменологія, сучасна західна філософія.*
