

ВЕЧНЫЕ ОБРАЗЫ

Н.С. Автономова

ПУТЕШЕСТВИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ МЕЖДУ ФИЛОЛОГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

Аннотация. Статья посвящена историческим и современным аспектам взаимодействия двух опор европейской и русской культуры – философии и филологии, слова и понятия. При этом автор исходит из личного опыта филолога, философа, переводчика и проводит некоторые параллели между собственными интеллектуальными «путешествиями» в филологии и философии и работами тех мыслителей, которых она изучала, переводила на русский язык, вводила в русскую культуру. В центре – проблемы понимания, интерпретации, перевода и неперевода, значимые как для филологии, так и для философии на «лингвистическом повороте». Автор защищает статус филологии как области исследования, которая сохраняет свою целостность, несмотря на возникновение различных специальных дисциплин, связанных с анализом текстов, и как классической университетской дисциплины, дающей широкий культурный кругозор, – в противоположность современной педагогике узкого, прагматически ориентированного овладения языками.

Автор пользуется методами историко-философского и историко-культурного анализа, приемами интеллектуальной биографии. Фокус использования всех этих методов – эпистемологический.

В качестве новых результатов отметим, прежде всего, демонстрацию расширения категориального аппарата философии за счет современного понятия перевода, трактуемого не только в узком лингво-культурном, но и в широком философском смысле. Намечены некоторые новые перспективы взаимодействий между философией и филологией в современной культуре в связи с более объёмной трактовкой познавательных и коммуникативных практик (в частности, трактовка перевода как познания и познания как перевода).

Ключевые слова: философия, филология, «топосы философии», «лингвистический поворот», понимание, интерпретация, перевод, деконструкция, феноменология, эпистемология.

Abstract. The present article is devoted to the historical and contemporary aspects of the interaction between the two bases of European and Russian culture, philosophy and philology, word and concept. Noteworthy that the author analyzes her own experience as a philologist, philosopher and translator and draws parallels between her own intellectual 'journeys' into philology and philosophy and researches of the philosophers whose works she translated into Russian and thus introduced into the Russian culture. The research is focused on such issues as understanding, interpretation, translation and untranslatability. These are important issues both for philology and philosophy at the 'linguistic turn'. The author proves the status of philology as the sphere of research that preserves its integrity despite appearance of new special disciplines that deal with the text analysis as well as a classical university discipline that provides broad-based knowledge about cultures unlike modern narrow and pragmatically oriented teaching of languages. In her research the author has used methods of historical philosophical and historical cultural analysis as well as intellectual biography. All these methods are focused on analyzing the epistemological aspect. The results of the research include expansion of philosophy's framework of categories and concepts as a result of a new concept of translation that involves not only linguistic and cultural, but also philosophical aspects. The author outlines some new prospects for the relationship between philosophy and philology in contemporary culture as a result of a wider interpretation of cognitive and communication practices including interpretation of translation as knowledge and interpretation of knowledge as 'translation', i.e. the transfer of meaning.

Key words: philosophy, philology, understanding, 'linguistic turn', 'topoi of philosophy', translation, interpretation, deconstruction, phenomenology, epistemology

«Топосы философии»

Так называется недавно опубликованная юбилейная книга, подготовленная мною вместе с друзьями – её ответственными редакторами Борисом

Пружининым и Татьяной Щедриной [1]. Я радуюсь тому, что книга привлекла внимание читателей и критиков [2]. Топосы – это места встреч, общений, обсуждений, столкновений, взаимодействий, важных и памятных не только для меня, но и для моих

коллег из философского и научно-гуманитарного сообщества. Один из этих «топосов», шестой и последний в книге, построен вокруг «филологии»: он посвящён международной конференции в Москве 1996 г., озаглавленной «100 лет Роману Якобсону». Мне довелось быть участником этой конференции, где вместе с выдающимся российским филологом Михаилом Леоновичем Гаспаровым мы выступали с пленарным докладом. Во вступлении к разделу «Филология» я рассказываю о том, как мы готовили этот доклад, как в этом процессе и в другие моменты нашей совместной работы взаимодействовали те или иные стороны наших подходов – философского и филологического. Однако эти области в моей жизни нельзя чётко и однозначно разделить, так что для меня подтекст любых размышлений о филологии в этой книге – наличие некоторого философского фона, а также самой возможности взаимодействий между философией и филологией как двух опорных для европейской и, в частности, для русской культуры областей мысли. В целом череда «топосов» в книге – это встречи на тех или иных конгрессах или семинарах – в Москве, в Иерусалиме, в Софии, в Париже, в Тбилиси и ещё где угодно. И вместе с тем это ряд погружений в самые разные проблематики, такие как рациональность в науке и в культуре, эпистемология гуманитарных наук, современная западная философия, перевод – в узком и широком смысле слова, бессознательное и др.

Соотношения и взаимодействия философии и филологии – это одна из таких тем, которую, как я думаю, актуально рассматривать в данном журнале, особенно – в связи с теми современными тенденциями, которые принижают роль филологии как научного и педагогического предмета, призывают заменить её более прагматичным и, стало быть, ограниченным, изучением языка (без этого, разумеется, никакой филологии нет, но всё дело в обрубании более сложных материй), противопоставляют филологию – «словесности», хотя «словесность» и есть, строго говоря, не что иное, как предмет филологии. А потому даже тогда, когда я далее говорю о себе, я не расстаюсь с мыслью о том, что мои опыты существования в филологии и в философии важны для всей современной русской культуры. Для меня, в прошлом студентки филологического факультета Московского государственного университета, движение в сторону философии, в которой я потом осталась на всю жизнь, было определяющим. Но столь же важными были, так сказать, и «возвраты», когда, уже укрепившись в философском поле, я чувствовала, что меня вновь тянет в сторону филологии – но не той, с которой я когда-то начинала, а той, которая становилась мне нужной в связи с моим продвижением в области фи-

лософских исследований. Наверное, это был запрос на позицию «философствующего филолога», для которого равно важно и слово, и понятие. А потому для меня взаимодействия философии и филологии, о которых здесь идёт речь, – это не только внешний предмет изучения, но и внутренний жизненный стержень, экзистенциальный опыт.

Философия и филология в личной перспективе

Немного личной истории. Филологии я училась с любовью ко многим предметам, в том числе и тем, которые никак потом «в жизни» негодились. В этой широте предметного культурно-исторического охвата и заключалась специфика университетского филологического образования (в отличие, скажем, от институтов иностранных языков, где языкам учили более прагматично), так что я до сих иногда открываю тетрадки по готскому или древнеанглийскому, поражаясь тому, что ведь мы действительно читали (конечно, читали – это сильно сказано: скорее ползали по страницам, но радовались каждому расшифрованному обороту) на этих языках древние памятники. Но в университете мы были причастны и древним, и современным культурным явлениям (так, одна из моих курсовых работ была посвящена романам Айрис Мердок, модной тогда английской романистки, восходящей звезды – в контексте её размышлений об экзистенциализме и философской доктрине Жана-Поля Сартра).

В университете у нас была возможность специализироваться в лингвистике или же в литературоведении, и я выбрала лингвистику, не колеблясь ни минуты, а на последнем курсе писала диплом, который считался профилированным по лингвостилистике – была такая дисциплина, которая находилась как раз на грани между языковой и литературоведческой проблематикой. В научные занятия филологией меня посвятил уже упоминавшийся известнейший исследователь античности, а также русского и европейского стиха Михаил Леонович Гаспаров (он был неофициальным руководителем моих курсовых и диплома). Помню, как я впервые почувствовала вкус к самостоятельной научной работе и бежала домой, отрываясь от любых других дел или развлечений, чтобы усестись за письменный стол под зелёной лампой. Первая работа, которую я делала под руководством Гаспарова (мне уже доводилось об этом говорить), была сопоставительным анализом сонетов Шекспира и переводов Маршака, которые в России считались лучшими, едва ли не «русским Шекспиром». Исследование направлялось интуицией Гаспарова о радикальном несходстве стилистик оригинала и перевода, которую, как он говорил, он хотел проверить моими ру-

ками. И в самом деле, как выяснилось в результате исследования, включавшего и статический анализ лексик различных «семантических полей», сонеты Шекспира и переводы Маршака были построены совершенно по-разному: автор сонетов использовал блистательные метафоры барочной стилистики, а его русский переводчик – приемы романтической поэзии русского XIX века, звучавшие как нечто уравновешенное, спокойное и вполне соответствующее эстетике «советского классицизма» 1940-х гг., когда создавались эти переводы сонетов. Когда наша совместная с Гаспаровым статья о сонетах Шекспира и переводах Маршака была опубликована [3] и получила резонанс, это сыграло решающую роль в моей дальнейшей судьбе. Преподаватели английской кафедры увидели в этой статье незаслуженное развенчание Маршака, и мне пришлось искать места для продолжения занятий, о котором я мечтала, за пределами филологического факультета МГУ. Этим местом, к счастью для меня, стала аспирантура Института философии АН СССР.

Ещё в университетские годы я читала разные философские книги, например, «Исследования по эстетике» Романа Ингардена, последователя Гуссерля: в этой книге говорилось о том, как происходит построение особых, не-реальных, эстетических предметов – на материале литературы, скульптуры, музыки, и эта книга меня захватила. Фрагментами читала кантовскую «Критику чистого разума», которая как раз тогда вышла в 6-томном собрании сочинений; это было трудно, но мысль притягивала своей стройностью. Но больше всего меня потянула к себе та область, которую можно было бы назвать логикой и методологией науки. Например, когда я использовала методы статистического анализа и сопоставления семантических полей по схемам Трира и Вайсгербера, я вскоре поняла, что не могу этим ограничиться. И прежде всего – потому, что не нахожу ответа на некоторые важнейшие вопросы, при этом возникавшие: например, вопрос о том, какие слова наиболее значимы в том или ином произведении – наиболее частые или, напротив, наиболее редкие (по-гречески: «единожды сказанное» – «гапакс легоменон»). Объяснения филологов и даже моего руководителя меня не удовлетворяли, и я поняла, что ответа надо искать где-то ещё. Поэтому, узнав о самой возможности поступать в аспирантуру Института философии АН СССР, я загорелась желанием туда попасть, чтобы дальше заниматься тем, что сейчас называется философией науки. Можно было бы сказать философией гуманитарного познания, хотя такой дисциплины тогда не существовало, а были только философские вопросы естествознания. И потом уже в аспирантуре я фактически собственными исследованиями пробивала

место этой новой философской дисциплине: во всяком случае, моя первая диссертация и книга по ней назывались «Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках» [4]. Случилось так, что как раз в год моего поступления в философскую аспирантуру было решено принимать не только профессиональных философов, но и людей других специальностей, интересующихся проблемами метода своей дисциплины (не знаю, как долго продержалась такая установка). И это был именно мой случай: так началось моё движение из филологии в философию.

Где-то в середине аспирантского срока, после долгих поисков диссертационной темы в области философии языка (это были символические формы Кассирера, концепции языковой относительности и др.) я вышла к проблематике т.н. французского структурализма в гуманитарных науках. Она была, можно сказать, идеальна для человека, пришедшего в философию из филологии – с преимущественным интересом к проблеме языка и его исследования как источника методов и аналогий для других областей гуманитарного познания. В то время французский структурализм был одним из самых ярких феноменов гуманитарного познания, суть которого заключалась как раз и заключалась в приложении методов изучения языка к самым различным явлениям культуры и общества – правилам родства у Леви-Стросса, системам моды у Барта, соотношениям уровней осознанного и бессознательного в психоанализе у Лакана и др.); цель была в том, чтобы получить в гуманитарной области полноценное, «объективное», а не произвольное, субъективистски заостренное знание. Отсюда для «структуралистов» – живые, иногда ожесточенные дискуссии с представителями «философий субъективности», прежде всего экзистенциалистской – во главе с Сартром и персоналистской. С чего, спрашивается, нужно начинать, желая понять человека в его контексте: с субъекта и сознания, как в экзистенциалистской модели, или с языка и бессознательного, как в структуралистской модели? Являются ли сознание и субъект изначальными постулатами или скорее итогами мыслительного движения? Эти споры, привлекавшие во Франции широкое общественное внимание и прямо выводившие в философию, были для меня тем было увлекательными, что в российском/советском варианте гуманитарного структурализма – московско-тартуской семиотической школе – выяснение отношений с философией не только не приветствовалось, но напротив специально (и вполне разумно!) уводилось в тень, а проблематика сберегалась именно таким ограничением специально-научными вопросами. Осуществлением моего филологического тяготения

к философии, результатом изучения философских проблем структурного анализа в гуманитарных науках стали уже упомянутая диссертация (1973) и книга (1977) – первая и на долгое время единственная по этой теме в России.

Некоторая философская самостоятельность, конечно, не далась мне раз и навсегда: постепенно развивалась концептуальная система средств, которыми я пользовалась. Наверное, вершиной независимости от филологии стал трактат о рациональности «Рассудок, разум, рациональность» (1988) [5], который затем лёг в основу докторской диссертации. Сменив тематические каркасы, отойдя от структурализма и погрузившись в историко-филологическую проблематику, я, кажется, сумела построить довольно стройную систему соотношений рационального и эмпирического, с одной стороны, рационального и иррационального, с другой, объединив оба эти плана в общей картине взаимодействий рассудочного и разумного. Это и давало, как мне представлялось, образ рациональности, не замкнутой в научном мире, но открытой в культуру и социум. Однако параллельно с темой филологической рациональности продолжалась работа над структуралистским и «постструктуралистским» материалом и соответственно – над темами языка и понимания, языка и бессознательного, эволюции интеллектуальных процессов в современной французской гуманитаристике, эволюции интеллектуальных траекторий моих отдельных героев – Фуко, Лакана, Леви-Стросса, Деррида.

Качественно новый период взаимодействия этих траекторий – философской и филологической – связан уже с периодом входа в постсоветское интеллектуальное пространство. С начала 1990-х гг. открылась дверь в современную западную философию: её стало возможно уже не только пересказывать и более или менее тонко критиковать, но и переводить, публиковать, чтобы читатель мог сам делать выводы из прочитанного. Правда, мой первый перевод – «Слова и вещи» Мишеля Фуко (1977) [6] – был сделан много раньше: его публикация была и остаётся чудом эпохи застоя. Но в постсоветскую эпоху к этому добавились новые переводы: «Словарь по психоанализу» Лапланша и Понталиса (1996; 2-е изд. испр. и доп. 2010), «Структура и целостность» Патрика Серио (2001), «О грамматологии» Жака Деррида (2000) и др. Вполне понятно, что всё это уже не было сопоставлением и анализом чужих переводов, как в случае с Шекспиром и Маршак: они предполагали мою личную ответственность перед авторами и читателями. Размышления над философскими и культурными потребностями этого нового периода, над стратегиями перевода современной западной философской литературы,

почти не переводившейся в советское время (в отличие от античной и классической философии, особенно – той, которая считалась предтечей марксистской концептуализации мира), определили перспективу моих новых обращений к филологической работе над претворением мысли в слово, поиска новых форм взаимодействия философии и филологии. Этому способствовал и опыт преподавания за рубежом, во Франции и Швейцарии, и вставшие в связи с этим в полный рост проблемы понимания, соизмерения культур, языков, концептуальных схем восприятия. При этом сама проблема перевода стала приобретать для меня философский смысл, расширяясь от узкой, технической, лингвистической практики до общекультурной работы со словами и понятиями, поиска динамических соответствий между ними.

За двадцать пять постсоветских лет трудами философов и исследователей-гуманитариев были заполнены колоссальные лакуны в советско-русской библиотеке западной научной литературы, переведены многие десятки и сотни книг – по философии и основным гуманитарным дисциплинам. Одной из новых форм связи философии и филологии стала для меня актуальнейшая проблема выработки русского философского языка (и других концептуальных языков) – в результате тесного соприкосновения с теми формами современной западной гуманитарной мысли, которые ранее на советской интеллектуальной сцене фактически не присутствовали – это были классический и современный психоанализ, классические и современные формы феноменологии, различные виды постструктуралистской рефлексии, т.н. деконструкция и др. Необходимость перевода, то есть нахождения нужных слов (и понятий) в русском языке или, в случае необходимости, их изобретения, стала одним из главных методологических вызовов этого времени – импульсом одновременно и филологическим и философским.

В переводе, как в фокусе, собрались другие вопросы, затрагивавшие как философское, так и филологическое содержание научно-гуманитарной мысли. Остро вставала проблема понимания и непонимания, перевода и непереводаемости, возможностей интерпретации и диалога. Для российской постсоветской культуры и для других культур, приобретающих национальную и культурную самостоятельность, проблема перевода и выработки культурных языков выступает как проблема культурного выживания. На мой взгляд, перевод во всех его аспектах становится в XX и тем более в XXI вв. одним из важнейших философских вопросов и, быть может, даже философской категорией. Во всех этих сдвигах от филологии к философии и обратно,

используя ресурсы обоих регистров мыслительной работы, я чем дальше, тем больше отходила от противопоставления этих подходов (в чем был очень склонен М.Л. Гаспаров), ощущая их взаимную релевантность, и это нашло своё выражение в ряде работ, обобщающих поиск собственных культурных языковых и концептуальных средств для передачи «чужого», для выражения новых идей, представления нового мыслительного материала. Но это относится уже к моим текстам, написанным в XXI в.: в них обобщаются десятилетия опыта работы с переводом и непереводаемостью, пониманием и непониманием. Любопытно, что сейчас книга «Познание и перевод» [7], получившая множество заинтересованных рецензий, переведена на хорватский и готовится к публикации в издательстве «Диспут» в Загребе. Как я думаю, это не случайно: культурное развитие, борьба за самостоятельность языков, ранее существовавших в единстве (сербского и хорватского), все перегибы на этом пути, возвратные движения – это проблемное и спорное становление хорватского концептуального языка в последние десятилетия, по-видимому, и привлекло внимание исследователей к этой книге. Они почувствовали в ней нечто необходимое. В мире с меняющимися географическими, политическими и культурными границами проблемы языков, их взаимодействия, перевода и восприятия другого, общения с ним, развития коммуникативных практик становится кардинально важной. И коль скоро решение всех этих вопросов – общекультурное дело, в нем принимают участие разные дисциплины, прежде всего, филологические и философские.

О филологии в европейской перспективе

И всё-таки – что мы имеем в виду, когда говорим о филологии? Ведь традиции понимания этого термина в разных культурах разные. Так, для ряда европейских традиций (Англия, отчасти Франция) филологией считается изучение древних и восточных языков и культур – в той мере, в какой они опираются на словесные памятники. В России, как и в Германии, это понятие можно трактовать широко, и я пользуюсь этим, несмотря на современные тенденции – об этом уже говорилось – упразднения самого понятия «филология», изъятия его из списка научных дисциплин и преподаваемых предметов и замены его более конкретными номинациями – лингвистика, анализ текстов и др. Что касается современной русской культуры, то слово «филология» нередко рассматривается авангардными философами как нечто архаичное. Последние дискуссии философов и филологов были скорее диалогами глухих при агрессивности философов и подчас

некотором высокомерии филологов. Острую дискуссию о статусах, позициях, критериях философии и филологии см. в [8; 9].

Как уже отмечалось, мне представляется более оправданным мнением о ценности целостного понятия филологии. И не только мне. Так, мне случалось обсуждать эту тему с французскими коллегами, прежде всего, с Катрин Перре, профессором современного искусства в университете Париж-8: она считает, что отсутствие идеи филологии как целого, характерное для французской и английской интеллектуальных полей, – это существенная культурная нехватка – в сравнении с немецкой (а мы добавим: или русской) интеллектуальной культурой. Ведь одновременно с этим во Франции и в Англии исчезает и сама идея «логики», «науки», знания – в области слова, но за рамками лингвистики, а то, что остаётся, так или иначе дрейфует либо в сторону «критики», либо в сторону «искусств», в то время как в немецкой и русской культуре общая «филология» играет связующую роль – как особый модус существования свойств и процессов, связанных со словом, а также их исследования – в отвлечении от узко-дисциплинарной специфики того или иного конкретного подхода.

Для меня (вслед за М.Л. Гаспаровым) филология как целое – это наука о том, как понимать культуру через памятники словесности, через тексты. В неё входит многое – концентрические кругами. В центре её современной формы – лингвистика (знать что-либо мы можем, только зная естественный язык), далее вокруг располагается литературоведение (в той мере, в какой его внимание сосредоточено на специфических особенностях языка отдельных категорий текстов), ещё шире – изучение культуры во всём многообразии её аспектов: оно позволяет объяснить, что значат те или иные упоминаемые в текстах предметы и их связи. В любом случае филология имеет дело, прежде всего, – с текстами, но ведь и для философии тексты – главный способ закрепления знания, главная форма существования понятий.

Нельзя сказать, чтобы философия и филология в истории познания осознанно взаимодействовали, скорее, наоборот – до какого-то момента эти взаимосвязи прослеживаются слабо. Исторически филология (точнее, знание о языке, риторика, они ещё не были отчётливо расчленены) стала интенсивно развиваться у софистов, но в более оформленном и отчётливом виде – уже как толкование тех или иных авторов – появилась в Александрии в III в. н.э. Правда, по отзывам специалистов [10], уже в раннегреческой философии опорой для доказательств фактически создавали именно филологические знания – языковые примеры, языковедческие рас-

суждения: логос имел в себе как лингвистический, так и абстрактно-логический смысл. Можно сказать, что уже тогда, пусть и неосознанно, язык был для философов «осязаемой» основой философствования, а философские наблюдения над языком (и прежде всего – принципы соединения и разделения слов и понятий) стали основанием позднейшей филологической традиции.

М.Л. Гаспаров, известный переводчик «Поэтики» Аристотеля, удивлялся тому, что «Поэтика», в которой, с его точки зрения, очень внятно излагаются предпосылки связи филологии и философии, по-видимому, никого в этом плане не заинтересовала и была на протяжении веков предметом совсем других дискуссий. А были и такие эпохи, когда между этими областями царил, казалось, полное отчуждение: так, эстетика классицизма вырабатывалась без каких-либо отсылок к классической философии – Декарту, в первую очередь. Очевидно, что статус филологии в глазах философии явно повышается в послегегелевский период, в связи с сомнениями во всеобщности разума и перенесением внимания на иную форму человеческой общности – человеческий язык. Язык начинает восприниматься не только как средство выражения мысли, но и как прямой участник её формирования, способный определённым образом влиять на этот процесс.

Катализатором обсуждений всех этих проблем стал в современной культуре и философии феномен «лингвистического (языкового) поворота» – несмотря на неясность его границ и параметров; на него успели уже наслаиться и другие «повороты» в культуре (например, антропологический) и различные «повороты» в философии (например, герменевтический в феноменологии), однако от этого он не перестал играть свою важную роль в понимании бытия знания и культуры. Далее будут представлены примеры разных философских подходов, по-своему трактующих отвечающих на вызовы, связанные с лингвистическим поворотом, углубляющихся в сферу языка, интерпретации, перевода, то есть, в сферу «филологической философии» (А.М. Пятигорский относил эту категорию к Деррида [11], но по некоторым основаниям её можно отнести и к другим мыслителям). При этом нам будут важны скорее индивидуальные траектории, а не те более общие подходы, которые они так или иначе представляют.

Все современные философские направления, сколь бы различными или даже взаимно противоположными по ряду своих посылок они ни были (например, аналитическая философия и герменевтическая философия, выстроенная на феноменологических посылах), по-своему откликнулись на проблемные вызовы, возникающие на «лингвисти-

ческом повороте». Это можно видеть, например, в размышлениях и спорах об онтологическом и методологическом статусе языка, о проблеме смысла и значения, о возможностях и невозможностях перевода. Как известно, среди философов аналитического направления наиболее остро поставил эти вопросы Куайн с его тезисом о радикальной непереводимости. Менее известно другое: что продолжил дискуссию о переводе и непереводимости, наметив выход из тупиков философии науки, не кто иной, как Томас Кун, см. об этом [7, с. 541–546]. Он стремился увидеть в переводе, в самих попытках выработать общий концептуальный язык возможность преодоления ситуации несоизмеримости теорий в научном сообществе. Независимо от того, насколько это реально получается, все мы должны к этому стремиться. Разумеется, тут мы видим проблему перевода в широком виде: речь идёт о переводе концептуальном, а не узко лингвистическом, но тем она для нас интереснее. Мне кажется, это методологический вопрос огромной значимости; я ставлю его в книге «Познание и перевод», и на это положительно откликаются некоторые философы и историки науки [12].

А теперь обратимся к тем значимым фрагментам философских концептуализаций и споров второй половины XX в., которые развёртывались не в рамках аналитических подходов, но на посылах феноменологии, герменевтики, деконструкции. Так, Поль Рикёр артикулировал переход от своей начальной проблемы «конфликта интерпретаций» – к переводу как общезначимой философской проблеме. Что же касается, например, Деррида и Гадамера, то они, несмотря, кажется, на непродуктивность того «диалога глухих», который между ними происходил, смогли, кажется, несколько сдвинуть в итоге свои «несоизмеримые» концепции в направлении друг друга; даже этот небольшой сдвиг для нас важен. При всех различиях между этими мыслителями, они повлияли и продолжают влиять на наше восприятие широкого поля проблематики, имеющей отношение к философии и филологии, – в частности, проблем понимания и непонимания, перевода и непереводимости, культурного восприятия, интерпретации и др.

Фигуры в поле «филологической философии»

Гадамер и Деррида

Герменевтический поворот представляется мне вариацией лингвистического поворота на конкретной философской почве [13]. Именно Гадамер некогда сказал: заметьте, философия уже давно видит в языке тот опорный пункт своих размышлений, который она раньше видела в мышлении,

мыслящем самого себя. Когда мы читаем Гадамера, мы начинаем думать, что мыслить – это и значит искать слова для того, что стремится быть сказанным. Отсюда и тезис об универсальности языкового элемента в гадамеровской герменевтике: мысль не может воплотиться без языка, бытие понимается лишь в той мере, в какой оно артикулировано в языке. Тем самым поиск понимания выступает как поиск языка. Хотя мы постоянно сталкиваемся с ситуациями, когда слов нам не хватает, этот опыт только подтверждает, по Гадамеру, всеобщность языковой стихии. Герменевтический поворот феноменологии и означает стремление мыслить само наличие этой языковой стихии как условие любой интенциональности, любого смыслополагания и вообще – сознания.

Гадамер, опирающийся на понятие понимания, и Деррида, для которого оно вовсе не является опорным, неоднократно пытались встретиться для дискуссии, однако содержательного результата не получалось. Так или иначе, проявлялись явные и скрытые концептуальные конфликты, однако, быть может, именно они подспудно подталкивали обоих мыслителей к некоторым переменам – если и не концепций, то, по крайней мере, некоторых концептуальных акцентов. Так, можно полагать, что именно Деррида, несмотря на радикальное отличие его философских позиций от концептуальных установок Гадамера, подталкивает позднего Гадамера к некоторой ревизии концепта понимания [13, р. 116-118]. В самом деле, в некоторых поздних работах Гадамера, где идёт спор с Деррида, понимание предстаёт уже не в модусе присвоения другого, что свойственно более ранним его работам, но скорее – как ответ на обращение, на призыв другого. И, кроме того, Гадамер в своих поздних работах больше говорит о пределах языка, нежели о его универсальности [14, S. 350-361].

Тем самым, на первый план выходит опыт пределов сказанного, а не опыт предпонимания, обеспечивающего понимание. Нельзя ли предположить, что феноменологическая герменевтика, которая ранее не заостряла своё внимание на многоязычии в философском смысле, начинает всё больше узнавать себя в одном из дерридианских девизов – «больше одного языка» (*plus d'une langue*): и действительно, один-единственный язык – этого никогда не достаточно. Однако и поздний Деррида становится более внимателен если не к проблеме, обозначаемой как «понимание», то, хотя бы отчасти, – к традиции, которая формирует понимание и выступает как опора понимания для Гадамера. Так, традиция положительно трактуется – фактически как смысловая и человеческая опора – например, в последнем интервью Деррида для интеллектуаль-

ной газеты «Монд» [15]. Нахождение в традиции, в своем уже ушедшем «поколении», восстановление традиции интеллектуального общения 1960-х гг., далёкой от современного разгула масс-медиа, перевешивает для Деррида стремление раннего деконструктивизма выламываться из всякой традиции, спорить со всеми. И в этом процессе можно видеть, пусть малый, намёк на возможность перевода между различными концептуальными языками.

Отмечу здесь ещё одну важную вещь касательно проблемы понимания – в философском и общекультурном смысле слова. На уровне обыденного здравого смысла в понимании есть два главные составляющие: это понимание через понятия и понимание как моментальное схватывание, инсайт. Когда-то в книге о рациональности [5] я предложила трактовку понимания как одной из рациональных функций, не разделённых в своём осуществлении барьерами «рассудочное vs рациональное» и «иррациональное vs рациональное». Это была попытка конфигурировать, соединить понимание через понятия (рассудочное) и понимание как инсайт (иррациональное). Сейчас, не отказываясь от возможности такого подхода, я осознанно ввожу дополнительный опосредующий механизм – перевод. Понимание как инсайт это неизбежно скачок, а перевод – это пошаговое вербально выраженное заполнение преодолённой скачком пропасти. Тем самым механизм перевода опосредует и запускает в действие то, что разделяется в процедуре расчленения понятия, с одной стороны, инсайта – с другой.

Деррида

Как известно, Деррида определений не любил и насколько мог, им противился. Невозможность определения деконструкции связана для него, прежде всего, с тем, что всякое такое определение само подлежит деконструкции. Одно из свойств, или одна из спецификаций деконструкции у Деррида звучит так (повторим эту формулу): «больше одного языка» (*plus d'une langue*). Это выражение, которое встречается у Деррида неоднократно, звучит двусмысленно – и в целом, и в составляющих его элементах. Замечательный анализ этой формулы даёт Ж. Гронден [13, р. 100-109]. Не вполне ясно уже и словопонятие язык («*langue*»): идёт ли здесь речь о языке вообще, о каком-то конкретном языке, о каком-то первозданном или же наоборот мессианском языке? Но ещё более неопределённо выражение «*plus de*»: оно может иметь различные и даже противоречивые значения. Например, значение увеличения, умножения: «больше одного языка» (одного не хватает). Или же *plus de* может читаться как «хватит, довольно, не надо никакого языка»: язык структурирует, разбивает наш опыт,

не достигая того, что мы действительно хотим сказать. Вот эти-то структурирующие схемы и порядки и надо деконструировать, освободиться от них. И в этом смысле *plus d'une langue* означает: не доверяя существующим конструкциям, постараться уловить то, что не переводится в язык, чему так и не удастся стать языком. Но возможно ли это? Ведь деконструируя один язык, мы неизбежно оказываемся в другом, выходя (допустим) из-под власти одного, подпадаем под власть другого: мы не можем быть ни в каком языке, продолжая жить в членораздельном человеческом мире. Наконец, есть ещё и такой смысл: «больше из языка», то есть извлекайте из языка всё, что в нём производится, что является событием дискурса и др.; следуя Деррида, это можно было бы назвать «прибавочной стоимостью», которую деконструкция стремится выявить в дискурсе.

Таким образом, эти три понимания фразы Деррида – а именно, умножение, отрицание и аллегория (внимание к несказанному) – по смыслу антонимичны, но в чём-то солидарны. Ведь стремление к умножению языков возникает вследствие страдания, которое приносит нам любой язык (от конкретного языка до «языка метафизики»): ни один язык не выполняет обещанного. Однако чем больше языков, тем заметнее для нас их пределы и границы. Страдание от неадекватности и неподвластности языка – это один из важных моментов опыта и мысли Деррида о деконструкции. В своих последних сочинениях, быть может, отчасти осознавая неудачу в трансляции в коммуникации опыта посредством предложенных им понятий, Деррида, вслед за своими героями, Августином, как раньше – Руссо, всё больше прибегает к «исповедям», к автобиографическим объяснениям, которые, разумеется, тоже не всё объясняют. Он исходит из того, что обрести твёрдую точку самоидентичности всё равно невозможно: «Идентичность никогда не дана, не получена или не достигнута – нет, имеется лишь бесконечный процесс идентификации, неопределённо фантазматический» [16, p. 53].

Другая важная тема, позволяющая понять мотивы деконструкции, это его признание: у меня лишь один язык, да и тот не мой [16, p. 13]. Оно неоднократно звучит в последние десятилетия его жизни. Конкретная подоплёка этого утверждения такова: Деррида (по своему происхождению алжирский еврей) в раннем возрасте был отрезан как от арабского, так и от еврейского языка; его единственным языком был французский, язык метрополии, который он не чувствовал своим. Отсюда и это признание: единственно моё – не моё: однако я могу любить лишь идеальный французский без малейшего акцента и становлюсь нетерпимым к

другому, который в публичной речи не владеет этим языком в совершенстве (отсюда все попытки Деррида избавиться от собственной южной интонации). Это напряжённое отношение к языку культуры заставляло его стремиться сделать его своим, подчинить его себе, оставить на нём собственную мету, и он выполнял этот внутренний замысел, изобретая новые слова и понятия – но не ради чистого изобретательства: в этом процессе, как мне представляется, он не уходил от реальности философского переживания со всеми её противоречиями и апориями, но приближался к ней, осознавая, что существующие средства её выражения оказываются недейственными.

Я долго не могла приняться за книгу о философском языке Деррида [17]; работа сдвинулась с мёртвой точки лишь тогда, когда мне удалось, надеюсь, проникнуть, хотя бы отчасти, в персональные мотивации моего персонажа и в их динамику. Тут мне пригодился собственный опыт отношения к языку, к письму, размышления над их экзистенциальным и онтологическим смыслом. Больше того: параллельно тому, как я наблюдала в Деррида переход от ранней жёсткой позиции деконструирования всего и вся к более гибким и толерантным её реализациям, отчасти готовым к работе над пониманием концептуального другого, я смогла и в самой себе наметить некий переход, хотя он реализовался не сразу. В плане нашей темы философии и филологии это был для меня, можно сказать, переход от стремления к «филологической» фактической точности – как оно осуществилось в моем вступительном очерке к переводу «Грамматологии» [18], где на ста страницах в нарочито безличном стиле описываются определенные концептуальные шаги, к признанию эпистемологической ценности иного подхода – интуитивного скачка и погружения в «чужие» мотивации – как это представлено в моей книге «Философский язык Жака Деррида». Однако такой переход вовсе не означает смирения перед неточным: просто здесь улавливаются и, надеюсь, артикулируются – с иной, можно сказать, нефилологической, точностью – напряжения внутреннего опыта и некоторые скрытые мотивации всего проекта деконструкции как особой работы с текстами, во многом на стыке между философией и филологией.

Рикёр

У Рикёра были свои внутренние основания для того, чтобы сказать своё слово о понимании, интерпретации, переводе. Много даёт нам попытка определить логику концептуального движения Рикёра от интерпретации к переводу или, точнее, от «конфликта интерпретаций» к переводу [19]. Прав-

да, этот переход был сформулирован лишь к концу его жизни, однако он воспринимается нами теперь как важное открытие и как человеческое завещание. Его книжечка, в которой объединены три очерка о переводе, символически названа «Большие трудности и малые радости перевода» [20]. Хотя переводческие трудности – «большие», а радости «малые», поздний Рикёр трактует перевод как духовной опыт огромной человеческой значимости. Прежде всего, Рикёр выступает против весьма распространённой сейчас идеи непереводаемости и соответственно идеи различных «языковых миров», в какой бы версии она ни представляла, а кроме того он советует нам отказаться от самого навязчивого противопоставления непереводаемого и переводимого. Перевод есть процесс, в котором как раз и конструируется переводимое, соизмеримое, сопоставимое – пространство интеллигибельности между языками и культурами (развивая эту мысль, Рикёр ссылается на Марселя Детьенна, который, правда, анализировал процесс конструирования соизмеримого вне связи с переводом) [21]. На месте мечты о всеобщем языке, которая подчас одушевляла наших предшественников, лучше представить себе сеть всеобщего перевода: нечто вроде всеобщей библиотеки, где мир как книга разветвляется сетью переводов всех произведений на все языки? Ту же грёзу, только в более романтическом виде, мы видим и у Бенямина.

Подступом к проблематизации перевода была для Рикёра долгая, в течение всей жизни работа с посткантианской дихомией объяснения и понимания. Можно сказать, что для философов второй половины XX в. было характерно не столько противопоставление «объяснения» и «понимания», как это было у неокантианцев или Дильтея, но скорее стремление показать их взаимодополнительность. И Рикёр ярко выражает эту тенденцию: он ставит саму эту дихотомию под вопрос и предлагает рассматривать её члены не как взаимоисключающие полюса, но как относительные моменты в сложном процессе, называемом интерпретацией. Что же касается понятия интерпретации, то оно в творчестве Рикёра – сквозное. Интерпретация у него выполняет функции, которые обычно разводят по разным полюсам, она парадоксальным образом взаимоувязывает объяснение и понимание. Так, объяснение оказывается необходимым этапом в процессе интерпретации тех или иных данных, это момент абстрактно возможного на пути от события к системе, тогда как понимание, напротив, – это момент актуализации возможного на пути от системы к событию, в частности, от языка как системы к конкретному высказыванию. В рамках этой логики момент аналитического объяснения становится частью

общего процесса интерпретации, продвигающейся от первоначального «наивного» понимания, через объяснение, к пониманию зрелому и умудрённому. Можно сказать, что объяснение и понимание соотнесены, но не замкнуты друг на друга: между тем и другим (например, между объективным анализом структур повествования и субъективным пониманием его значений) находятся «мир текста» и «мир возможных путей реального действия».

Полагаю, мы вправе сказать, что проблема перевода как условия, без которого невозможны ни интерпретация, ни понимание, стала у Рикёра новой стадией его творческой эволюции. Рикёровская книжка о переводе вышла одновременно с его фундаментальной философской книгой «Путь признания» [22]. И это совпадение во времени двух его работ, последних опубликованных при жизни, представляется символичным: столь важная для Рикёра идея признания (признание себя, признание другого, признание себя другим или иначе идея взаимной направленности человеческих жизненных усилий) переплетается с идеей перевода и находит в ней своё методологическое, «операциональное» обоснование.

Главный тезис программы изучения перевода, в которой он, по собственному признанию, идет за Дж. Стайнером и его книгой «После Вавилона», следующий: «понимать – это и значит переводить» [20, р. 50-51]. Притча о вавилонском столпотворении, так же как библейский рассказ о потере человеком невинности и изгнании его из рая, символизируют наступление зрелого и ответственного человеческого возраста [20, р. 34]. Так, убийство Авеля символизирует момент, после которого братство уже не могло рассматриваться как простая природная данность, оно стало этическим императивом, тем, к чему надо идти, чему надо учиться. Точно так же и смешение языков – это призыв к тому, чтобы учиться языкам, овладевать искусством перевода [20, р. 35]. И это – возможно: ведь человеку даны средства для борьбы с некоммуникабельностью: это его способность выучивать чужие языки, а кроме того, рефлексивно относиться к своему собственному языку – говорить о нём, смотреть на него как бы со стороны, трактовать его как один из многих, а не единственно возможный, – всё это обеспечивает в конечном счёте и возможность перевода.

В итоге можно сказать, что перевод у Рикёра ставит перед нами не только интеллектуальную задачу – теоретическую или практическую, но также этическую задачу. На месте всех страхов перед чужим и другим и возникающих при этом заместительных конструкций Рикёр предлагает – в связи с переводом и посредством перевода – этически ёмкое понятие «языкового гостеприимства» – удо-

вольствия проживать в чужом языке и удовольствия принять в своём доме чужую речь [22, р. 20]. Он пронизательно увидел, что вне обсуждения вопроса о переводе, поставленного в широком философском плане, проблема понимания теряет собственные импульсы к дальнейшему развитию и обогащению. В его подходе к переводу, не развёрнутом, но глубоко продуманном, слышны отзвуки всех предыдущих этапов, через которые прошёл Рикёр, анализируя вопросы языка, понимания, интерпретации, роли повествований в человеческом мире. Его последняя программа – «парадигма перевода». Так многозначительно называется одна из статей в книжке о переводе [20, р. 21-52]: она собирает всё ранее сказанное под сень единого замысла – создания пространства умопостигаемости посредством работы перевода и понимания.

Перевод как эпистемологический опыт на стыке философии и филологии

Сосредоточимся здесь на центральной проблеме, открывающейся перед нами в процессе изучения взаимодействий философии и филологии. Обращение к проблеме перевода позволяет нам по-новому прочертить контуры современной философской (эпистемологической, но также этической) проблематики. Затрагивая все сферы человеческой деятельности, перевод выступает не только как средство познания, но и как *условие возможности* любого познания в социальной и гуманитарной области. При этом и сам перевод оказывается весьма интересным объектом познания: он материально ограничен текстами (оригинала и перевода), но в принципе *незавершим*. Далее, он предельно «фактичен», но кладёт в основу *отношение*, играя как на сходствах, так и на различиях языков и культур. По сути, ввод проблематики перевода требует реструктурирования всей ткани понятий гуманитарного познания – с учётом того, что все культурные объекты выступают отныне в модусе отношений, а не субстанций. В любом случае перевод не ограничивается узкопрофессиональным умением подыскивать эквиваленты к терминам одного языка в другом языке (хотя именно это – центральный момент переводческой работы в любой области): он затрагивает всех и каждого, как в профессиональной сфере, так и в повседневной жизни.

В отличие от иллюзорной презумпции заведомого понимания в диалоге именно перевод представляется мне *парадигмой отношения к другому*. Перевод опирается на тот опыт различия, который даёт нам повседневной практикой столкновения языков. Мы постоянно окружены другими языками, во всяком случае – в гораздо большей степени,

чем мы готовы признать из-за своих монопольных и монокультурных привычек. Вообще в наших размышлениях о переводе постоянно присутствует мысль: «мы говорим на разных языках». Если в обычной речи это – констатация кризиса или даже краха коммуникации, то в работе культуры – это обычная ситуация, с которой всякий раз начинается работа перевода и интерпретации. Чтобы что-то обсуждать, что-то понимать, мы должны осознанно и самоотверженно учить языки друг друга. Только тогда перевод будет для нас не вечным поводом для фрустрации, но шансом отнестись к познанию другого как к трудной, но выполнимой работе, а к собственным привычкам мысли – как к тому, что не является единственно возможным. Но для этого нам как раз и требуется понять, что говорить на разных языках – это сама суть экзистенциального опыта и одновременно – основа культурного самосознания.

Вопрос о переводе в современной культуре, как я стараюсь показать, возникает на стыке многих дисциплин – филологии, истории, текстологии, культурологии, антропологии и других. Но вот теперь – также и философии. На фоне всех этих трактовок перевода меня интересует, прежде всего, стык процессов перевода и процессов познания. На этом пути я прихожу к простой и ёмкой формуле, фиксирующей особый концептуальный ракурс: *перевод как познание и познание как перевод*. См. об этом в моих работах [7], а также отчасти [23]. Я стремлюсь подчеркнуть познавательные, интерсубъективно значимые аспекты перевода как помощника работающей мысли. В анализе механизмов перевода нередко бывает заметно то, чего обычно не удаётся увидеть в других формах познания: например, увидеть, как различные фрагменты опыта переходят из сферы невыраженного в регистр того, что находит свои способы выражения и тем самым становится открытым для интерсубъективных проверок и сопоставлений.

Тем самым проблема перевода становится не только специально-научной или общенаучной, она приобретает философский статус. Это связано с новым вниманием современной философии к проблеме языка и к коммуникативным механизмам вообще; с осознанием эпистемологической специфики перевода как предмета исследования и практики; с открывшейся возможностью трактовать перевод как универсальный механизм работы человеческого сознания, – возможно, более доступный операционализации, чем «диалог». Философский смысл перевода в том, что он помогает нам понять нечто очень важное в любой человеческой деятельности, в познании, а также в разных видах общения. Вместе с тем рефлексия о переводе (рефлексия перевода) показывает нам, что единственно правильных

решений о том, как именно следует переводить, не существует: это зависит от эпохи, от качественной стадии развития культуры – экстенсивной или интенсивной, направленной на охват всё новых слоёв читателей или же на более глубокое овладение новыми содержаниями, от того, впервые или же повторно произведение переводится в данной культуре и ещё от многого другого. В этом смысле слова классические переводы сохраняют культурно-историческое значение, но не являются образцами на века.

Остановимся и оглянемся. Соотношение философии и филологии – любви к мудрости и любви к слову – это универсальная проблема европейской культуры. Она не всегда выходила на первый план, но сейчас, когда в российской культуре вот уже четверть века идёт интенсивное обогащение концептуальных средств философского языка, она приобретает особую актуальность, потому что у этого процесса, очевидно, есть две стороны – филологическая и философская. На примере тех или иных конкретных текстов можно видеть, как философ хранит мысль, предметность, филолог более адекватно представляет стиль; филолог поднимает тексты из архивов истории и реконструирует их, а философ берёт их, не производя филологических проверок и пользуясь ими для своих нужд – иногда для подтверждения своих интуиций и своих ассоциаций. Однако, строго говоря, история философии, немыслимая без анализа текстов, невозможна и без филологов.

По сути, пространство взаимодействий философского и филологического начал и способов работы безгранично: в нём есть, как уже говорилось, понимание, диалог, интерпретация, перевод, анализ нарративов и дискурсов и ещё многое другое. Но это перечисление не окончательное: в этом пространстве могут возникнуть новые явления и новые взаимосвязи. Мы находимся не в конце и не в статике, но в процессе продуктивных и в наше вре-

мя достаточно открытых, хотя и не всегда осознаваемых, взаимодействий между философией и филологией. Так, филологический анализ дискурсивных практик углубляет рефлексивные ресурсы самой философии. А философски-профессиональное прояснение предпосылок, внятный разговор о том, что филология не должна быть служанкой поэзии в модных одеждах или претендовать на непосредственный диалог с любой эпохой и культурой, – всё это очень филологии, и не только ей, но и другим гуманитарным дисциплинам.

Надеюсь, что потенциальные читатели этой статьи, а также и той юбилейной книги про «топосы философии» [1], о которой говорилось во введении, согласятся с тем, что в наши дни осмыслить «филологию» как один из «топосов философии» – это не случайная оговорка, а глубоко продуманный маневр. Именно русская филология выдвинула тот большой спектр подходов к языку, литературе, культуре, который изучают в наши дни на Западе и на Востоке, во Франции, в Италии, в Эстонии, в Китае. В этом году по всему миру проходят крупные международные конференции, посвящённые таким знаменательным годовщинам, как столетие «Общества по изучению поэтического языка» (ОПОЯЗ), положившему начало «русскому формализму», 120-летию Романа Якобсона, который называл себя «русским филологом» и просил написать это на могильной плите, 130-летию Бориса Эйхенбаума и др. Это показывает не только широчайший общекультурный, мировоззренческий, философский смысл открытий, сделанных великими русскими филологами. Так что для российской культуры должно быть особенно очевидно, что, несмотря на все различия концептуальных регистров философии и филологии, несмотря на периоды отчуждения между ними, их современные взаимодействия идут на передних рубежах европейского культурного наследия и являются бесценной защитой человека и его будущего, а значит – взаимопонимания, перевода, взаимодействия между людьми разных культур и разных языков.

Список литературы:

1. Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. ред.-сост. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2015. 807 с.
2. Гуревич П.С. Блеск истины в пророческом глаголе. Рец. на книгу: Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. ред.-сост. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина; науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2015 // Филология: научные исследования. 2016. № 1(21).
3. Автономова Н.С., Гаспаров М.Л. Сонеты Шекспира и переводы Маршака // Вопросы литературы. 1969. № 2. С. 10-112.
4. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (критический очерк французского структурализма). М.: Наука, 1977. 271 с.
5. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. 287 с.
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. Вст. ст. Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. 488 с; 2 изд. СПб., 1994. 407 с.
7. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.
8. Автономова Н.С. Философия филологии. Круглый стол // Новое литературное обозрение. 1996. № 17. С. 45-93.

9. Философия и филология (о российских дискуссиях 1990-х годов) // Ускользящий контекст: русская философия в XX веке. М.: Ad Marginem, 2002. С. 256-283.
10. Гринцер Н.П. Лингвистические основы раннегреческой философии // Язык о языке. Сб. статей / Общ. ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 45-62.
11. Пятигорский А. Краткие заметки о философском в его отношении к филологическому // Philologica. 1995. № 3-4. С. 127-130.
12. Кузнецова Н.И. Перевод и познание в историко-научных исследованиях // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею // Отв. ред.-сост. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 159-180.
13. Grondin J. Le tournant herméneutique de la phénoménologie. P.: PUF, 2003. 127 p.
14. Gadamer H.-G. Grenzen der Sprache // Idem. Gesammelte Werke. B. 8. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993. S. 350-361.
15. Деррида Ж. Бирнбаум П. «Наконец-то научиться жить» (пер. с франц., прим., послесл. Н.С. Автономовой) // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 133-144.
16. Derrida J. Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. P.: Galilée, 1996. 136 p.
17. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 511 с.
18. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с франц. и вст. ст. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7-107.
19. Автономова Н.С. От «конфликта интерпретаций» к переводу: концептуальный шаг позднего Рикёра // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 3(23). С. 63-68.
20. Ricœur P. Sur la traduction. Grandes difficultés et petits bonheurs de la traduction. P.: Bayard, 2004. 120 p.
21. Detienne M. Comparer l'incomparable. P.: Seuil, 2000. 135 p.
22. Рикёр П. Путь признания: три очерка / Пер. с франц. И. Блауберг и И. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010. 268 с. (Ricœur P. Parcours de la reconnaissance. Trois études. P., Stock, 2004. 448 p.)
23. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009. 503 с.

References (transliterated):

1. Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. K yubileyu / Отв. ред.-сост. В.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Politicheskaya entsiklopediya, 2015. 807 s.
2. Gurevich P.S. Blesk istiny v prorochemom glagole. Rets. na knigu: Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. K yubileyu / Отв. ред.-сост. В.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина; науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: Politicheskaya entsiklopediya, 2015 // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2016. № 1(21).
3. Avtonomova N.S., Gasparov M.L. Sonety Shekspira i perevody Marshaka // Voprosy literatury. 1969. № 2. S. 10-112.
4. Avtonomova N.S. Filosofskie problemy strukturnogo analiza v gumanitarnykh nauk (kriticheskii ocherk frantsuzskogo strukturalizma). M.: Nauka, 1977. 271 s.
5. Avtonomova N.S. Rassudok. Razum. Ratsional'nost'. M.: Nauka, 1988. 287 s.
6. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk / Per. s frants. V.P. Vizgina i N.S. Avtonomovoi. Vst. st. N.S. Avtonomovoi. M.: Progress, 1977. 488 s; 2 izd. SPb., 1994. 407 s.
7. Avtonomova N.S. Poznanie i perevod. Opyty filosofii yazyka. M.: ROSSPEN, 2008. 704 s.
8. Avtonomova N.S. Filosofiya filologii. Krugly stol // Novoe literaturnoe obozrenie. 1996. № 17. S. 45-93.
9. Filosofiya i filologiya (o rossiiskikh diskussiyakh 1990-kh godov) // Uskol'zayushchii kontekst: russkaya filosofiya v XX veke. M.: Ad Marginem, 2002. S. 256-283.
10. Grintser N.P. Lingvisticheskie osnovy rannegrecheskoi filosofii // Yazyk o yazyke. Sb. statei / Obshch. red. N.D. Arutyunovoi. M.: Yazyki russkoi kul'tury, 2000. S. 45-62.
11. Pyatigorskii A. Kratkie zametki o filosofskom v ego otnoshenii k filologicheskomu // Philologica. 1995. № 3-4. S. 127-130.
12. Kuznetsova N.I. Perevod i poznanie v istoriko-nauchnykh issledovaniyakh // Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. K yubileyu / Отв. ред.-сост. В.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.: Politicheskaya entsiklopediya, 2015. S. 159-180.
13. Grondin J. Le tournant herméneutique de la phénoménologie. P.: PUF, 2003. 127 p.
14. Gadamer H.-G. Grenzen der Sprache // Idem. Gesammelte Werke. B. 8. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993. S. 350-361.
15. Derrida Zh. Birnbaum P. «Nakonets-to nauchit'sya zhit'» (per. s frants., prim., poslesl. N.S. Avtonomovoi) // Voprosy filosofii. 2005. № 4. S. 133-144.
16. Derrida J. Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. P.: Galilée, 1996. 136 p.
17. Avtonomova N.S. Filosofskii yazyk Zhaka Derrida. M.: ROSSPEN, 2011. 511 s.
18. Avtonomova N.S. Derrida i grammatologiya // Derrida Zh. O grammatologii / Per. s frants. i vst. st. N.S. Avtonomovoi. M.: Ad Marginem, 2000. S. 7-107.
19. Avtonomova N.S. Ot «konflikta interpretatsii» k perevodu: kontseptual'nyi shag pozdnego Rikera // Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke. 2013. № 3(23). S. 63-68.
20. Ricœur P. Sur la traduction. Grandes difficultés et petits bonheurs de la traduction. P.: Bayard, 2004. 120 p.
21. Detienne M. Comparer l'incomparable. P.: Seuil, 2000. 135 p.
22. Riker P. Put' priznaniya: tri ocherka / Per. s frants. I. Blauberger i I. Vdovinoi. M.: ROSSPEN, 2010. 268 s. (Ricœur P. Parcours de la reconnaissance. Trois études. P., Stock, 2004. 448 p.)
23. Avtonomova N.S. Otkrytaya struktura: Yakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov. M.: ROSSPEN, 2009. 503 s.