

ПРЕВОДЪТ В ЕВРОПА

Ирена Кръстева

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. Въз основа на развитието на превода през вековете статията се опитва да обоснове необходимостта от критично описание на явлениято превод, обособяващо полето и очертаващо измеренията му. Изложената теоретична рефлексия би могла да намери приложение в обучението по превод и подготовката на преводачи.

Keywords: definitions, historical periods of translation, translation studies

*„Европа се ражда от превода и в превода.“
(Анри Мешоник, Поетика на превода)*

Развитието на превода в Европа през вековете би могло да се раздели условно на четири периода. *Философски*, чиято цел е предаването на знанието за *космоса* посредством *логоса*, обхващащ времето на превеждането на древногръцките философи на латински език. *Теологически*, който изисква безусловна вяроност към Словото, свързан с появяването на християнството и първите преводи на Свещеното писание. *Културно-политически*, който отчита националната традиция и културния контекст, чието начало е положено от Лутеровия превод на Библията. *Критическо-филологически*, който освобождава от изкушението преводът да бъде схващан като „произволна“ или „вдъхновена“ творба (Cf. De Launay, 2006: 17 – 26).

Философски период

Европейската история на превода започва в древния Рим. *Одисеята*, преведена от гръцкия роб Ливий Андроник през III век пр.Хр., става основополагащ текст за латинската литература. Преводът се проявява в Рим не само като форма на пренос на знания, а следователно и на авторитет, но и като форма на усвояване на гръцкото философско и културно наследство.

Новият светоглед, а вследствие на това и новото отношение към езика, търсенето на сходството между смисъла и неговото езиково изразяване се нуждаят от понятие за обозначавање на преводаческата дейност. Ала тъй като не съумяват да постигнат съгласие относно употребата на един-единствен термин, древните римляни използват различни латински глаголи: *vertere* (обръщам), *convertere* (преобръщам), *transvertere* (превърщам), *exprimere* (изразявам), *imitare* (подра-

жавам), *mutare* (изменям), *transfere* (пренасям). Голямото терминологично разнообразие се обяснява с това, че преводаческият акт не е отчленен от другите отношения към текста като тълкуването, обяснението, подражанието.

Римските мислители и писатели – Цицерон, Хораций, Сенека, Катул, Плиний Млади, Квинтилиан – съпровождат своите преводи от гръцки език със собствени размишления. Те дефинират интерпретацията спрямо словото, а превода – спрямо смисъла, като така разделят словото и смисъла.

През I век пр.Хр. Цицерон подчертава реторическата насоченост на превода, като разграничава *interpretes* (тълкувателя) от *orator* (прототипа на преводача): първият действа *verbum pro verbo*, а вторият – *sensum de sensu*. Той обяснява своя метод на превеждане в озаглавения *За най-добрите оратори* предговор към своя превод на двете прочути пледоарии на Есхин и Демостен, свързани със спора за отношенията между Македония и Гърция: „Преведох ги [речите на Есхин и Демостен] не като тълкувател на текст, а като оратор, като се постарах да предам със съответстваща на облика на нашия език лексика средствата и начините на изразяване на мисълта им. Затова не ги предадох дума по дума, а запазих същността и изразителната действеност на самите думи“ (Cicero, 2009: 57 – 58)². Реторическата насоченост на превода на Цицерон е обобщена в неговия „ораторски подход“, който цели постигането на определен ефект върху читателя. Този подход е изцяло обърнат към целевия език. Ораторът играе с означаващата способност на собствения си език, черпи от неговите формални възможности, вдъхновява се от неговото красноречие.

Хораций излага няколко десетилетия по-късно своето схващане за преводача в *Поетическото изкуство*: „Дума по дума не следващ досущ преводач свръху-сърден, не подражаващ по робски“ (Хораций, 1992: 133 – 134). Римският поет не свързва превода нито с буквализма, нито с имитацията, а с вярното предаване на същността на творбата, т.е. с нейния дух. И тъй като намира за еднакво незадоволителни и буквалния превод, и угодническото подражание, той въвежда въпроса за тълкуването, а оттам и за разбирането, свободата и избора на преводача.

Философът Сенека отбелязва, на свой ред, през I век, че определящото при превода от един език на друг е предаването на смисъла, на *същността* на превежданото, която поражда преводаческите му терзания: „Как ще се преведе *οὐσία* – нещо, без което не може, което по самата си природа съдържа в себе си основата на всичко? Затова те моля да ми позволиш да използвам думата *essentia*... Но каква полза от твоята снизходителност, като не мога по никакъв начин да изразя на чист латински точно понятието, заради което охулих нашия език? (...) Струва ти се, че умът ми е тронав, че преводът е под ръка, че може да се предаде така: „това, което е“. Но аз виждам голяма разлика: принуден съм да превеждам име с глагол“ (Сенека, 2001: 200 – 201). В това свое писмо до Луций Сенека отрежда второстепенно значение на красноречието на преводача и изяществото на стила му. Отбелязва обаче развитието на езика, трудността за

намиране на еквиваленти на понятията и това, че в ситуацията на превод майчиният език изглежда беден, необработен и несъвършен спрямо чуждия.

Така, често дори без да назовават по специфичен начин превода и без да го разграничават от другите форми на пренос на знания (*имитацията* и *адаптацията*), древните римляни поставят теоретичните и практическите основи на превода, като определят неговото поле и подход.

Теологически период

С появяването на християнството актът на превеждане се превръща в акт на вяра. Според легендата гръцкият превод на Библията, известен като *Септуагинта*, т.е. Преводът на седемдесетте старейшини, е осъществен на няколко етапа от „екип“ от седемдесет и двама еврейски мъдреци – по шест от всяко от дванадесетте племена на Израил. По съвет на основателя на Александрийската библиотека Деметрий Фаларей *Птолемей II Филаделф* – най-начетеният гръцки цар, провъзгласен за фараон от египетските жреци, нарежда Старият завет да се преведе от иврит на гръцки език. В началото на III век пр. Хр. са преведени петте части на *Петокнижието*, известни като книгите на Мойсей. През следващите три века към тях са прибавени и други еврейски свещени книги, написани направо на гръцки или запазени единствено в гръцката си версия. Една по-късна легенда гласи, че всеки един от седемдесет и двамата старейшини превел сам целия текст, а когато сверили преводите си, те се оказали съвършено еднакви.

Високо ценената от говорещите гръцки евреи преди и по времето на Исус Христос *Септуагинта* има голям принос за разпространението на монотеизма. Уместно е да се запитаме обаче защо Библията се превежда тогава именно на гръцки. В еленистичната епоха гръцкият е общоупотребим език, *койне*, преди да стане малко по-късно официален език на Римската империя. Вследствие на Вавилонското преселение много евреи вече не говорели иврит – най-вече живеещите в Александрия и Рим. Гръцката версия на Стария завет задоволрила следователно духовните потребности на евреите от диаспората, които искали да спазват Закона, и допринесла за разпространението на еврейската изконна вяра и за приобщаването на нови вярващи към нея.

Латинският превод на Библията, известен като *Вулгата*, е дело на свети Йероним. През 383 г. Папа Дамас I възлага на своя секретар – Йероним от Стридон, да преработи стария латински превод *Vetus latina* и да отстрани несъответствията между него и еврейските свещени книги. Йероним осъществява своя превод на Стария завет от иврит, като така слага край на езиковите противоречия на евреите и християните, използвали дотогава съответно еврейските свещени книги и *Септуагинтата*. Що се отнася до Новия завет, свети Йероним внася поправки в стария латински превод. *Вулгатата* официално е призната за каноничен превод от Католическата църква на Тридентинския събор през 1546 г.

Разбира се, завършената през 405 г. *Вулгата* далеч не е „съвършеният“ превод. Удивителното в нея е пресъздаването на библейския стил, синтаксис и ритъм с вълнуваща простота и съзнателна свобода и в същото време с уважение към *Vetus latina*, от която запазва вече навлезлите в употреба гръцки и еврейски думи. В коментарите на свети Йероним, който съблюдава „ораторския подход“, се забелязват наченки на теоретична рефлексия върху превода. И той като Цицерон се опитва да обясни своя метод на превеждане: „Признавам и дори заявявам на висок глас, че в моите преводи от гръцки на латински език, с изключение на Свещените книги, където дори редът на думите съдържа една-та тайна, аз не се стремя да предам оригинала дума по дума, а да възпроизведа изцяло неговия смисъл“ (San Gerolamo, 2009: 66).

Библията безспорно е най-превежданата книга в цялата история на превода. Нейните преводи в зората на тази история са опит да се хвърли мост между два свята, да се улесни духовният обмен между Изтока и Запада, да се възстанови прекъснатото от Вавилонската катастрофа общуване между говорещите различни езици хора. Някои от тези преводи бележат повратна точка в развитието на преводаческата дейност. Преводите на църковнославянски от братята Кирил и Методий през IX век, на немски от Лутер през 1545 г., на английски – *Библията на крал Джеймс* – през 1611 г., лишават иврита, старогръцкия и латинския език от привилегията да бъдат единствените „свещени езици“. Те променят характера и структурата на целевите езици (Йероним), служат за образец на по-късните преводи (Кирил и Методий), допринасят за формирането на националната и езиковата идентичност (Лутер).

Мартин Лутер си поставя за цел да предложи достъпен за немския читател превод на Свещеното Писание в новия религиозен дух на Реформацията. Той работи над него от 1521 до 1534 г. с екип от ерудирани помощници въз основа на гръцкия и латинския превод, като понякога прибегва и до еврейския първоизточник. И залага собствената си идентичност на вярващ: „О, превеждането не е работа за всекиго, както си мислят лъжеапостолите. За него се изисква истински благочестиво, вярно, прилежно, богобоязливо, християнски обучено, опитно, подготвено сърце. Ето защо считам, че никой лъжлив християнин или размирен дух не може да превежда вярно...“ (Лутер, 1984: 118). Като оставим настрана изискването за религиозно сетиво на преводача (което все пак е желателно, ако не и задължително при превеждането на теологически текстове), посочените качества на преводача, свързани с моралните ценности, надхвърлят езиковата компетентност, задълбоченото познаване на оригинала и практическия опит на преводача. Верността, която има предвид Лутер, не е „механичната вярност“ към оригинала, а вярност с „теологична целеустременост“, „която бихме могли да наречем херменевтична“. Тази вярност „изхожда от текстуалната интерпретация на оригинала като основа на преводаческия семиозис и е насочена към определено комуникативно намерение, което ще може да се схване в средата, за която е предназначено,

щом преводът се разпространи в нея“ (Arduini & Stecconi, 2007: 79 – 80). Тя прилага принципа на Реформацията – *Sola Fide, Sola Gratia, Sola Scriptura*.

Културно-политически период

Лутеровият превод на Библията на националния език слага край на църковния авторитет и контрол над преводаческата дейност. Той става, разбира се, възможен и благодарение на Ренесанса, в чиито години се разширява полето на превода спрямо Средновековието и се сменя необходимостта от одобрението на превежданите текстове от църковните власти. Не бива да забравяме обаче, че Средновековието е и времето на свързвания с преноса на знания – най-вече с усвояването на интелектуалните постижения на Античността, предавани от образованите хора в Европа – топологичен и езиков процес *translatio studii*.

Европейската литература е плод на дълго асимилиране, актуализиране, потенциализиране и пренасяне на класическото наследство. Това предполага превод. С установяването на националните езици преводът се вписва в обширен идеологически и религиозен проект, чиято цел е националното утвърждаване и независимост. Културната идентичност минава през езиковия обмен, тъй като езикът е „привилегированата обвивка на една цивилизация“ (Marcel, 2002: 76). А преводът се оказва основен елемент в развитието на културата, защото допринася за изграждането на националната и езикова идентичност в Европа посредством достъпа на европейските народи до Словото.

Италианските хуманисти обръщат внимание на активното участие на превода в изграждането на националните литератури и култури. Интересът към класическата култура води до увеличаване на количеството и тематичния обхват на преводите. Други фактори, като изобретяването на печатарската машина, движението за езиково, художествено и духовно обновление, интелектуалното любопитство към древните или съвременните литератури благоприятстват преводаческия порив.

Всичко това предизвиква важен поврат в историята на превода, като превръща последния в „хоризонт на всяко писане“ (Berman, 1988a: 25). В резултат на новопридобития авторитет на преводача преводаческата дейност се разраства неимоверно, което крие опасност от увеличаване на лошите преводи. Оттам се появява необходимостта от структуриране и дефиниране на тази дейност.

Добре осъзналият този проблем френски поет Жоашен дю Беле предлага в четвърта глава на своята *Защита и прослава на френския език* (1549) истинска критика на превода. Той заявява, че преводът е удачно средство за изтъкване на богатството на френския език, но същевременно има ограничено поле на действие; че античното наследство трябва да се познава, но не и да се имитира; че преводът не е адаптация; че поезията е непреводима (Cf. du Bellay, 2003). Дю Беле се опитва да приложи на практика своите теоретични предписания. Неговият частичен превод на *Енеидата* на Вергилий обогатява

френския език с неологизми и архаични заемки, но не избягва присъщото на всеки поет изкушение да наложи собствената си реторика върху превода.

Докато Ренесансът предизвиква истинска интелектуална и художествена революция, самата Реформация представлява религиозна революция, насочена срещу хуманизма и завръщането към класическата култура. Ала въпреки противоположния си характер Ренесансът и Реформацията полагат началото на Модерността. Новият културно-политически модел, който задават, историцизира превода и го вписва в националната традиция.

Сблъсъкът между френския просветенски универсализъм, възхваляващ превъзходството на френския език, и немския романтически универсализъм, търсещ идеалните форми в собствената си културна идентичност, дава силен тласък на рефлексията върху превода през XIX век. Текстовете на немските романтици поставят *in nuce* основните въпроси, с които ще се занимава теорията на превода през XX век. За членовете на групата *Athenaïm* – братята Фридрих и Аугуст фон Шлегел и Новалис – преводаческият акт е критически акт. Тази романтическа идея за превода е обобщена в писмо на Новалис до Аугуст фон Шлегел от 1797 г. (Novalis, 1954: 366 – 368). Повдигнатите проблеми биха могли да се сведат до три категории. Първата засяга същността на превода: преводът е едновременно *ποίησις* и *τέχνη* (творение и умение), *ars* и *scientia* (изкуство и наука). Втората – отношението между превод и оригинал: преводът превъзхожда оригинала, тъй като потенциализира неговото съдържание. Третата – формата на превода: преводът е по-висшата степен на живот на оригинала, който разширява и завършва.

Размишленията върху превода на Йохан Волфганг фон Гьоте, преводача на *Племенника на Рамо* от Дени Дидро, остават ненадминати през целия XIX век. Теоретичното есе „Преводи“ от неговия *Западно-източен диван* (1819) търси основанията и основите на културата, като се стреми да осветли нейната същност от различни страни, включително и превода. За Гьоте преводът е кръг, който сближава своето и чуждото, познатото и непознатото. Алтернативата *или* отвеждане на чуждото към собствената култура и неговото асимилиране, *или* отиване към него с оглед усвояването на неговия начин на мислене и изразяване, го подтиква да намери трети път, който търси взаимното изясняване на своето и чуждото: „Има три вида преводи. Първият ни запознава с чуждото съобразно нашия собствен усет и затова няма нищо по-добро от обикновения превод в проза. [...] Следва второ време, когато наистина полагаме усилия да се нагодим към проявленията на чуждото, ала в действителност се стремим само да присвоим чуждия дух, пренасяйки го в нашия собствен. [...] Ала тъй като продължителната устойчивост както в съвършенството, така и в несъвършенството, е невъзможна, а едно преобразуване винаги е последвано от друго, достигахме до третия период, който би могъл да бъде наречен най-възвишен или последен, когато бихме искали да направим превода тъждествен на оригинала, така че да го замести, а не да го подмени“ (Goethe, 1969: 430 – 431).

За Гьоте образец на първия тип е Лутеровият превод на библията. Класическият френски метод на превеждане, познат като *неверните хубавици*³⁾, онагледява втория тип. Колкото до третия тип, най-адекватният, но също и най-трудният за приемане, той зачита не само смисъла, традицията и светогледа на оригинала, но и неговата форма, стилистични особености и ритъм. Приносът на Гьотевия опит в рефлексията върху превода е именно усилието за осъществяването на взаимодействие между собственото и чуждото с оглед на плавното, но трайно усвояване на последното.

Критическо-филологически период

Развитието на превода се вписва още от началото на XIX век в критическата херменевтика благодарение на Фридрих Шлайермахер. Проявявайки една нова чувствителност към езиковото и културното различие, XX век – векът на превода – разклаща установените модели. Днес всички ние сме убедени, че може и че трябва да се превежда. Въпросът, който ни разделя, е как да се превежда.

Еднозначното дефиниране на превода за всеки контекст е изключително трудно начинание, което зависи до голяма степен от избрания подход: дедуктивен в теорията или философията на превода, индуктивен, основан на личния опит или конкретен емпиричен материал, в приложната лингвистика. С други думи, дефинирането на превода е свързано с избрания преводачески метод. Това обяснява съществуването на толкова разнообразни дефиниции, които биха могли да се групират според определени критерии.

Дефинициите, съсредоточени върху *същността* на превода, го определят като *взаимодействие* между езиките, културите, традициите (Cordonnier, 1995: 10 – 11), като *размишление* за самия него и за неговото въздействие (Meschonnic, 1986: 9), като пренос на смисъл, речеви актове, образи, ритми, форми, афекти (Berman, 1988b: 91), като *комуникация* (Ladmiral, 1994: 144).

Друга група дефиниции се обединяват около преводаческата дейност. Превеждането е *активен процес*, който засяга означаемото независимо от неговия референт (Pergnier, 1973: 38), *енергия*, която пренася означаващи от един език в друг (Мешоник, 2007: 159), *преобразуване* на мъртвия текст в живо слово, на Танатос в Ерос (Vance, 1982: 182).

Третата категория дефиниции се отнася до функцията на превода. Преводът изпълнява *комуникативна функция* – той е част от схемата на комуникацията (Steiner, 1978: 56), и *служебна функция* – той служи на двама господари (Rosenzweig, 1998).

Еднозначното дефиниране на превода би означавало да се построи нова Вавилонска кула. Оправдано ли е тогава усилието? Струва ми се, че е оправдано и дори е наложително, защото, за да преценим методологичните проблеми и да определим критериите за анализ на превода, се нуждаем от хипотеза, колкото и несигурна и произволна да изглежда тя. Тази хипотеза би трябвало да установи равновесие между личния опит, емпиричните познания и теоре-

тичните средства, с които разполагаме, да опише явлението превод, да обособи неговото поле, да очертае неговите измерения.

Подобно обобщаващо предложение, без каквито и да било претенции за изчерпателност или релевантност, би могло да бъде двустранното разглеждане на превода като процес и продукт: „Преводът е езиково произведение и комуникативно действие, рецептивна и оценъчна способност, интерпретативен и перформативен акт, предаване на форма и съдържание, пренос на смисли и ритми, на образи и чувства“ (Kristeva, 2009: 35).

Преводът дава възможност за запознаване с чуждите литератури, начини на мислене, култури, традиции. Като всички творения на духа, той не е просто обект сред много други, а друга перспектива, друг поглед към света, друго отваряне към осъществяващите се в езика диалог и разбиране.

Преводът е граничен опит. Между него и оригинала винаги остава междинна, чието проблематично запълване поражда необходимостта от критична рефлексия, от метаязык, способен да опише и да обясни съотношението между чуждия и родния език, т.е. от теория.

БЕЛЕЖКИ

1. Лекция, изнесена на специализирания семинар по превод, в рамките на 51-вия Летен семинар по български език и култура за чуждестранни българисти и слависти, организиран от Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Климент Охридски“, Лозен, 14 юли – 3 август 2013 г.
2. Преводите на цитатите, за които не е посочено име на преводача, са мои.
3. Френският писател Жил Менаж изковава метафората *belles infidèles* към 1654 г., за да окачестви доста свободните преводи на антични текстове на Никола Перо д'Абланкур. Оттогава изразът се използва за характеризиране на уподобяващите преводи, съобразени с езика и културата на преводача и пренебрегващи чуждостта на оригинала.

ЛИТЕРАТУРА

- Лутер, Мартин. (1984). Послание за превода (с. 110 – 124), прев. Борис Парашкевов. В: Мирчев, Богдан (съст.). *Оратори на немската реформация*. София: Наука и изкуство.
- Мешоник, Анри. (2007). *Поетика на превода*, прев. Паисий Христов. София: Панорама плюс.
- Сенека. (2001). *Нравствени писма до Луцилий*, прев. Анна Шелудко. София: Рива.
- Хораций. (1992). *Поетическо изкуство*, прев. Георги Батаклиев. София: Народна култура.
- Arduini, Stefano & Ubaldo, Stecconi. (2007). *Manuale di traduzione. Teorie e figure professionali*. Roma: Carocci.

- Berman, Antoine. (1988a). De la translation à la traduction. *TTR, Etudes sur le textes et ses transformations*, 1, 23 – 40.
- Berman, Antoine. (1988b). Tradition – Translation – Traduction. *Po&sie*, 47, 85 – 98.
- Cicerone. (2009). Libellus de optimo genere oratorum (51 – 62). In: Nergaard, Siri (ed.). *Teoria della traduzione nella storia*, Milano: Bompiani.
- Cordonnier, Jean-Louis. (1995). *Traduction et culture*. Paris: Hatier/Didier.
- De Launay, Marc. (2006). *Qu'est-ce que traduire?*. Paris: Vrin.
- Du Bellay, Joachim. (2003). *La Deffence, et illustration de la langue françoise*. Paris: Champion.
- Kristeva, Irena. *Pour comprendre la traduction*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Goethe, Johann Wolfgang von. (1969). *Divan occidental-oriental*, tr. fr. Paris: Aubier-Editions Montaigne.
- Ladmiral, Jean-René. (1994). *Traduire : théorèmes pour la traduction*. Paris : Gallimard.
- Marcel, Jean. (2002). *Lettres du Siam*. Montréal: L'Hexagone.
- Meschonnic, Henri. (1986). *Les cinq rouleaux*. Paris: Gallimard.
- Novalis. (1954). *Briefe und Dokumente*. Heidelberg: Ewald Wasmuth.
- Pergnier, Maurice. (1973). Traduction et théorie linguistique. *Etudes de linguistique appliquée*, 12, 26-38.
- Rosenzweig, Franz. (1998). *L'Ecriture, le verbe et autres essais*, tr. fr. Paris: PUF.
- San Gerolamo. (2009). *Liber de optimo genere interpretandi* (63-71). In: Nergaard, Siri (ed.). *Teoria della traduzione nella storia*, Milano: Bompiani.
- Steiner, Georges. (1978). *Après Babel, Une poétique du dire et de la traduction*, tr. fr. Paris: Albin Michel.
- Vance, Eugène. (1982). De la traduction au passé composé (179-187). In: Lévesque, Claude & McDonald, Christie (eds.). *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Montréal: vlb éditeur.

TRANSLATION IN EUROPE

Abstract. The paper, exploring the evolution of translation through the ages, shows the need for critical thinking about the phenomenon of translation, able to delimitate its field and define its dimensions. This theoretical reflection must be applied to both Translation studies' teaching and translators' training.

✉ **Irena Kristeva, Assoc. Prof.**

Department of Romance Studies
Faculty of Classical and Modern Philology
Sofia University
15, Tsar Osvoboditel Blvd., Sofia, Bulgaria
Email: irenakristeva@hotmail.com