

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

3' 2010

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Філософія
перекладу

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори
тематичного випуску
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Олег ХОМА

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА

Редактори
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ,
Оксана ПОБЕРЕЖСЬКА

Коректор
Любов ТЮТЮННИК

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 07.07.2010
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 13,81. Обл.-вид. арк. 14,10
Наклад 490 прим. Зам. № 2736

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

Зміст

До читачів	4
ПЕРЕКЛАД ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА	<p>5 <i>Андрій Богачов (Київ)</i> Можливість перекладу. До герменевтичної феноменології перекладу</p> <p>22 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Переклад. Топос. Етос</p> <p>32 <i>Олексій Панич (Донецьк)</i> Переклад філософських термінів: філософія і технологія</p> <p>49 <i>Олег Хома (Вінниця)</i> Філософський переклад і філософська спільнота</p>
КЛАСИЧНІ ПЕРШО- ДЖЕРЕЛА	<p>67 <i>Ашар Сен-Вікторський</i> Про єдність Бога та множинність творіння (переклад з латини Ірини Листопад)</p> <p>80 <i>Ірина Листопад (Київ—Париж)</i> Невідоме XII сторіччя: Твір Ашара Сен-Вікторського «Про єдність Бога та множинність творіння»</p> <p>96 <i>Георг Вільгельм Фридрих Гегель</i> Феноменологія духу. Вступ (переклад з німецької Івана Івашенка)</p> <p>111 <i>Іван Іващенко (Київ)</i> До питання про умови можливості перекладу філософського тексту (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г.В.Ф. Гегеля)</p>
ПЕРЕКЛАД НЕПЕРЕКЛАД- НОГО	<p>124 <i>П'єр Коса (Париж)</i> Проба пройти крізь апорії філософського перекладу (переклад з французької Олега Хоми)</p> <p>138 <i>Андрій Васильченко (Київ)</i> Перекладання неперекладностей: семіотична проблема і філософський метод</p>
Переклад як адаптація і як пригода: презентації Європейського словника філософій	<p>148 <i>Катерина Гончаренко, Ярослава Харькова (Київ)</i> «Неперекладність є чинник розвитку філософії»</p> <p>154 <i>Інна Голубович (Одеса)</i> «Неперекладність — природна умова перекладу»</p> <p>157 <i>Марія Кравчик (Одеса)</i> «Відчути себе повноправними членами європейської філософської спільноти»</p>
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	<p>160 <i>Неллі Іванова-Георгієвська (Одеса)</i> Традиції дослідження сміху в Одесі. IX Міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху» (6–8 квітня 2010 року)</p> <p>163 <i>Олександр Білокобильський (Донецьк)</i> Філософія і релігієзнавство: Всеукраїнська студентська олімпіада</p>
Abstracts	167

Серед багатьох складових філософського дискурсу переклад посідає поважне, але, зрештою, підпорядковане місце — як буцімто творчо вторинна, чи не суто технічна (хоча й вельми складна) процедура. З цим усталеним стереотипом ніяк не можна погодитись. Інтелектуальна вага перекладу суттєво більша. Без цього взагалі немає мислення. Розуміння завжди містить прочитування сенсів, а відтак, імпліцитно передбачає переклад. І з огляду на сказане, він набуває універсального значення.

Матеріали цього випуску часопису покликані привернути увагу гуманітаріїв до ключової ролі перекладу в напрацюванні філософської мови, розширенні горизонтів мислення, виробленні нових теоретичних концептів та ідей. І в забезпеченні однієї з головних передумов філософської культури — строгості.

У радянський період українські філософські переклади у нас були відсутні як жанр, тож ситуацію останніх двох десятиліть можна вважати справжнім перекладацьким проривом. Але філософський переклад, на жаль, так і не став у повному сенсі справою вітчизняної філософської спільноти. Зусилля окремих інтелектуалів та певних видавництв, фондів тощо створюють якісно нову ситуацію в царині філософського перекладу. Проте власне академічні, державні інституції, які мали б найбільше опікуватися цією важливою справою, на жаль, якнайменше долучаються до неї. Перекладання функціє у нас, так би мовити, за радянською інерцією: фахівці використовують книжки, які з'являються в них фактично «нізвідки», позаяк не містились у науково-дослідницьких планах жодної академічної інституції. Використовують ці переклади здебільшого некритично, як газету «Правда», в якій не може бути помилки; іноді, в поодиноких випадках, — критично, але цей критицизм є вельми «локальним». Рецензування і критика перекладів мали б становити нині лівову частку принаймні історико-філософської літератури (адже для позначення філософських ресурсів минулого у нас в дуже багатьох випадках елементарно бракує слів), але щось не видно цього буму. І хоч останніми роками деякі приватні ініціативи набули справді світового рівня (як-от проект української версії Європейського словника філософії), проте ані в навчальних планах філософських факультетів, ані в нормативних документах ВАКу чи Міносвіти практично не знайти і слова про філософський переклад, про вимоги до нього, ба навіть просто про оригінали класичних чи сучасних філософських текстів. А вже про плани створення адекватних термінологічних і поняттєвих словників, які б мали принаймні кодифікувати й обґрунтувати філософський терміновжиток, годі й говорити.

Парадокс життя: наша філософська спільнота неофіційно зазнає обнадійливих зрушень, офіційно ж — продовжує позиціонувати себе як вторинну, компілятивну, позбавлену власного історико-філософського фундаменту. Філософська культура має ґрунтуватися передусім на опануванні оригінальних текстів, створенні власних (а не бездумно запозичених) масивів ефективної термінології, на засвоєнні світової думки крізь призму власної філософської мови, а в нашому випадку — на створенні цієї мови згідно з чинними в академічному світі дослідницькими процедурами.

Філософський переклад нині — щось більше, ніж просто переклад. Він є мірою нашої філософської цивілізованості, нашого звільнення від «примар» минулого, доречності наших надій на гідне місце у світовій філософській спільноті. Тому він має стати об'єктом нашої найпильнішої уваги та наших найрішучіших дій.

ПЕРЕКЛАД ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Андрій
Богачов

МОЖЛИВІСТЬ ПЕРЕКЛАДУ До герменевтичної феноменології перекладу

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

² Лат. *adaequatus* — «прирівняний».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Однак чисте *самовиявлення сенсу* в письмовому слові щоразу унеможливується *невдалим застосуванням*. І справа не лише в тім, що, як уважав Платон, нашому розумінню письмового твору не допомагає те, що неабияк важить у *дружній розмові*, коли самовиявлення сенсу завдячує діалоговому розгортанню думки, самотлумаченню через психологічні особливості: тон і темп мовлення, модуляція та артикуляція звука. Справа в іншому. Безпосереднє сприйняття «ідеальності» слова як самовиявлення сенсу — це, врешті, *ідеал безперекладності*, на тлі якого кожне застосування є невдалим, бо вже не є вихідною *самоданістю* сенсу, тобто безпосередністю його сприйняття (принцип феноменології). Гадамер водночас і наголошує — як феноменолог — цей ідеал, і констатує, що перекладу неможливо уникнути.

Відома теза Гадамера про *розуміння як злиття горизонтів тексту й читача* вказує на діалектичність цієї суперечності, адже переклад як перенесення мовного сенсу в мовний горизонт читача тоді справді вдалий, коли він найменш помітний, тобто коли злиття горизонтів уможливує *самоданість* сенсу. Однак слід наголосити, ця *самоданість* — лише тимчасовий *ефект*, минулий через історичність нашого розуміння. Ось чому кожне застосування колись стає невдалим. Проте для Гадамера цей ефект — *буттєвий*, він таки удача розуміння, отож він — як вияв часовості буття — не «лише» ефект, а ефект буття.

Часто його нам бракує. Звичайно, брак його болючіший у взаєминах, ніж у разі перенесення змісту письмового твору в мову інтерпретатора. Мені спадає на думку фільм Софії Копола «Невдача перекладу» (*Lost in Translation*, 2003), у якому герої Біла Мюрея і Скарлет Йохансон мають проблеми не так із перекладом з японської мови, як із перенесенням своїх незрозумілих почуттів у мову їхнього спілкування. Тут неможливість перекладу японської культури — це важливий натяк на те, що героям фільму бракує такої культури, власне — американської, яка відіграла би роль перекладача їхніх почуттів і очікувань, котрому можна *довіряти*. Довіри якраз немає. Тому справжня невдача героїв фільму — це брак мови для успішного вираження своїх почуттів, для комунікативної самореалізації. Тоді лишається грати ролі, обмежуватися перекладним, стереотипним. Не дарма герой Мюрея — кіноактор, який знімається в Японії для міжнародної реклами.

Фільм Софії Копола показує, як доводиться жити тим, хто пригнічений усвідомленням тимчасовості й ненадійності порозуміння. Справді-бо, кожний переклад колись неминуче зраджує. Як казав Б. Кроче, *traduttore — traditore*, перекладач — зрадник. Переклад, здається, подібний до надання метафорі однозначності. Однак врешті-решт має рацію Гадамер, а не Кроче. Бо можна, цілісно розглянувши феномен літературного перекладу, виправдати віру в переклад. Гадамер тут налаштовує на діалектичні висновки.

Перший висновок. Коли перекладач хоче прояснити й наголосити один момент оригіналу, він змушений затемнити або пропустити інші. Це природна властивість будь-якого *розуміння* [Гадамер, 2000: с. 357]. Тому навіть найкращий переклад примітивніший за оригінал, позаяк не вичерпує змісту останнього. А от другий висновок такий. Переклад, як і будь-яка інтерпретація, «перевисвітлює» (*Überhellung*) предмет, поєднує сенс перекладеного з «нескінченністю» мови перекладу [Гадамер, 2000: с. 357]. «Нескінченність» же, як єдність актуального і потенційного, тільки одна, вона — і мови оригіналу, і мови перекладу. Переклад і його оригінал потенційно еквівалентні.

* * *

Зробімо остаточні зауваження та висновки. По-перше, звернімося до мови. Наша мова дає змогу висловити основну думку Гадамера найяскравіше, бо для перекладу та інтерпретації вона має спільну назву — «тлумачення»¹³. Гадамер доводить, що будь-яке розуміння — це переклад, а українці, як бачимо, про це знають від предків, що назвали розуміння тлумаченням. Оскільки переклад — це мовний феномен, то й розуміння, назване тлумаченням, одразу постає як мовне.

По-друге, основне прагнення Гадамера — показати, що розуміння за своєю суттю є мовленням, оскільки воно *переносить* сенс предмета в мовлення інтерпретатора. Відповідно, він доводить, що перетворення тексту в думку читача — це завжди інтерпретація, бо воно визначене герменевтичною відстанню застосування. Гадамер висновує так: «аби надати вираження думці тексту в його фактичному (*sachlichen*) змісті, ми повинні *перекласти* [курсив мій. — А.Б.] його своєю мовою, тобто ми проводимо його до взаємодії зі сферою всіх можливих думок, в якій рухаємося ми самі, коли висловлюємося й готові до вислову» [Гадамер, 2000: с. 366].

Мені здається, наведена цитата виявляє деяку *недоречність метафори перекладу як індивідуального розуміння*, що визначає Гадамерів опис феномена перекладу. Зіставмо. *Переклад* передбачає — як свій перший крок — перекладацьке розуміння предмета в середовищі мови, з якої здійснюємо переклад. Отже, маємо спочатку з розуміти «думку тексту в його фактичному змісті» *до* її вираження (перекладання) іншою мовою. Натомість процес *розуміння*, за Гадамером, ніяк не уможливлює перебування (в сенсі першого кроку розуміння) у смисловому горизонті *самого* предмета. Тут принципова розбіжність. Перший крок *перекладу* — це розуміння оригінального тексту, а другий — зіставлення мови вихідного розуміння і мови

¹³ Перекладача раніше в нас називали «толмачем» (той, хто тлумачить). До речі, німецьке *Dolmetscher* — усний перекладач — походить від слов'янського «толмач».

перекладу. Навпаки, перший крок *розуміння* — це аж ніяк не розуміння *самого* предмета (тексту), тобто його власної мови. Перший крок розуміння — це вже початок злиття горизонтів, це вже залучення нашої мови. Отже, *предмет розуміння* не варто розглядати за аналогією з оригінальним текстом як *предметом перекладу*. Предмет перекладу — це вже наслідок злиття горизонтів, це вже розуміння; тому здійснення перекладу — це розуміння розуміння, неодмінно *рефлексивне розуміння*. Тоді як предмет розуміння — це тільки припущення існування власного горизонту предмета, абстракція. Аналогія існує тільки між застосуванням сенсу предмета розуміння і застосуванням сенсу предмета перекладу: у кожному разі відбувається залучення мови «реципієнта», тобто переклад на його мову.

Ще кілька слів про предмет розуміння. Для *розуміння* істотним є те, що ми в «рецепції» предмета здобуємо його сенс лише в мовному медіумі як герменевтичному процесі запитання і відповіді. Отже, сенс предмета ми розуміємо тією мірою, якою він здатен заторкнути нас і здобути від нас відповідь. Позаяк ця діалогічна структура розуміння розкрита Гадамером як неодмінна умова скінченності та історичності нашого розуміння, цим, у принципі, унеможливлено перебування в горизонті самого предмета, так сказати, знання його *власної* мови поза нашим досвідом. Тому також *предмет розуміння* не слід уподібнювати предметові перекладу. Знову підкреслюю, згідно з основним змістом Гадамерової теорії розуміння, не ми самі *перекладаємо* предметний сенс, а він *звертається до нас* у події утворення спільної з ним мови, не ми осягаємо його власну мову, а він уперше промовляє до нас мовою, яка є наслідком злиття його і нашого горизонтів. І це набуття *предметом розуміння* свого голосу відбувається *спонтанно*, за непомітності наших мовних упереджень (передпонять, передрозуміння), тобто у «мовній несвідомості».

Саме звідси випливає, що зворотне перетворення тексту на мову не є ані відтворенням сенсу, ані його довільним створенням. Мовність процесу розуміння врешті означає, що тлумачення поєднує свій предмет з «ідеальним» мовним горизонтом, завдяки якому предмет отримує невичерпну потенцію сенсу, але предметний сенс актуалізується («переноситься») залежно від наших понять і за логікою запитання і відповіді. «Спроби усунути з витлумачення свої власні поняття не тільки неможливі, а й безглузді. Адже тлумачення саме й означає: ввести до гри свої власні перед-поняття (Vorgbergiffe): аби думка тексту дійсно здобула мову» [Гадамер, 2000: с. 367].

Отже, єдність мислення (розуміння) і мовлення (інтерпретації) яскраво виявляється в тім, що звичайний критерій правильного тлумачення — це непомітність уведених до гри понять того, хто розуміє. «Поняття, що їх ми застосовуємо при витлумаченні, взагалі не тематизовані в розумінні. Їх призначення переважно — щезнути, розчинитися в тому, чому вони, ви-

тлумачуючи, дозволяють заговорити. Парадоксальним чином витлумачення правильне тоді, коли воно спроможне до подібного зникнення» [Гадамер, 2000: с. 368]. Як видно, інтерпретація доводить свою правильність через *безпосередності розуміння*.

Безпосередність розуміння як *самовиявлення сенсу в мовленні* означає, що досягнуто єдності передрозуміння і розуміння певного предмета. Отже, мовний горизонт розуміння, що містить поняття, котрі ми несвідомо застосували, тепер став також горизонтом предмета, отже, відбулося «правильне входження» до герменевтичного кола. Як відомо, Гайдегер у «Бутті і часі» висунув вимогу не розмикати герменевтичне коло, а вміти правильно до нього ввійти [Heidegger, 1993: S. 153]. Тепер ми бачимо, як відбувається «правильне входження», тобто процес досягнення єдності моментів герменевтичного кола, самовиявлення самої справи, про яку йдеться феноменологам. Цей процес, по-перше, мовний, по-друге, він відбувається за логікою запитання і відповіді.

Однак його характер не дискурсивний. Навпаки, мовний горизонт цього процесу неможливо об'єктивувати в «мовній формі» мислення (Гумбольдт, Касирер), яка б, з одного боку, визначала зміст мислення і сенс, а з іншого — була би придатна для об'єктивного вивчення. Гадамер, висловлюючи незгоду з популярними міркуваннями про обмеженість розуміння через національну мову, «мовний світогляд», підкреслює, що мова «настільки тісно переплетена із самим процесом мислення при витлумаченні, що ми не багато чого досягнемо, коли, відкинувши все змістове, почнемо розглядати мову лише з точки зору форми. Мовна несвідомість як була, так і лишилася дійсним способом буття мови» [Гадамер, 2000: с. 375].

Однак *процес перекладу* не можна описати поняттям *спонтанності*, що властива звичайному розумінню, буттю мови. Гранічність випадку перекладу в тім, що він є розумінням-для-Іншого, а не індивідуальним *осягненням* сенсу. Коли давні люди уявляли розуміння лише як розуміння-для-Іншого й називали його *тлумаченням*, причиною була природна непомітність спонтанного розуміння. Останнє навіть не мало назви (сучасні назви: «психіка», «свідомість» тощо). Для них і розуміння письма настільки не було «для себе», що здатність читати без голосу — тобто не для Іншого — до Нового часу здавалося дивом.

Можна думати, *розуміння як предмет розуміння*, тобто розуміння розуміння, спочатку і тривалий час було доступне тільки як феномен перекладу, бо тут найвиразнішим є упредметнення, чи об'єктивація, сенсу як усвідомлення мовної несвідомості, точніше: усвідомлення сенсу як чогось *перекладного* — відокремлюваного від його мовної самоданості. До упредметнення вихідного сенсу, вочевидь, спонукав пошук його відповідника в іншій мові. Без потреби пред'явити сенс Іншому не було й потреби

упредметнювати самозрозуміле. Водночас таке усвідомлення, що неодмінно скорочує горизонт певного сенсу, уможливорює його варіативність, отже, ситуацію вибору істинного сенсу поміж варіантів. Словом, рефлексивне розуміння потребує керування вибором, тому воно інтендоване до авторитетного Іншого. Крім того, вимога вибору істинного сенсу може спричиняти «діалог із самим собою», що насправді є зустріччю «Я» і «Ти» в самому мовному медіумі розуміння (Логос).

ЛІТЕРАТУРА

- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000.
- Эко У.* Сказать почти то же самое. — СПб.: Symposium, 2006.
- Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 1. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gadamer H.-G.* Die Kunst des Wortes (der Titel des Teils) // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. — S. 240–295.
- Gadamer H.-G.* Der »eminente« Text und seine Wahrheit // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990a. — S. 286–295.
- Gadamer H.-G.* Lesen ist wie Übersetzen // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990b. — S. 279–285.
- Gadamer H.-G.* Philosophie und Literatur // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990c. — S. 240–257.
- Gadamer H.-G.* Philosophie und Poesie // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 8. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1990d. — S. 232–239.
- Gadamer H.-G.* Europa und die Oikoumene // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. — Bd. 10. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. — S. 267–286.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Waldenfels B. Antwortregister. — Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1994.

Андрій Богачов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло інтересів — герменевтика, епістемологія, практична філософія.

ПЕРЕКЛАД. ТОПОС. ЕТОС

Переклад. Метафора. Міф

Перекладач — творець метафор. Переклад починається з усвідомлення метафоричної сутності мови. Перекладати — це переносити сенс зі слова одної мови на слово мови іншої. При цьому варто усвідомлювати, що в цьому перенесенні завжди щось втрачаєш. Адже слово іншої мови ніколи не може мати той самий сенс, що і слово мови оригіналу. Отже, переклад — це завжди надання нового сенсу. Запорукою вдалого перекладу, отже, є усвідомлення того, що кожне слово може мати інший сенс, а кожний сенс можна виразити іншим словом, скажімо, словом іншої мови. Утім, і цього замало для вдалого перекладу. Адже певний сенс кожне слово має лише в контексті. Сенс завжди зумовлений горизонтом сенсу. Отже, перекладати окремі слова, речення і навіть тексти неможливо. Переклад — це відтворення горизонтів сенсу іншої мови засобами мови перекладу. Таке відтворення завжди невдале, якщо прагне бути атомарно точним, тобто якщо прагне зібрати з відповідних слів мови перекладу речення мови оригіналу, з речень мови перекладу — текст мови оригіналу. Шлях до досконалого перекладу, якщо він взагалі можливий, лежить через творче переключення оригінального тексту, сміливе насильство, зухвалу гру зі словами та сенсами. Утім ця гра мусить мати правила, аби переклад залишався перекладом, а не перетворювався на безсоромне й беззастережне ошуканство. Перекладач має бути перевізником, а

не вбивцею сенсу, хоча транспортацію сенсу завжди супроводжує його зміна. Мутації сенсу впродовж перекладу мають бути не надто потужні, аби не вбити сам сенс. Отже, перекладач має коритися правилам, що забезпечують сенс від загибелі. Ці правила, своєю чергою, задані вже наявною традицією перекладу. Справжнього перекладача стосується те, що колись Томас Стернз Еліот написав про справжнього поета: «Передумовою традиції є історичне чуття, яке ми можемо визнати майже обов'язковим для кожного, хто хотів би залишатися поетом і після досягнення двадцяти п'яти років» [Еліот, 2002: с. 46]. Справжня адекватність перекладу можлива лише завдяки тонкому відчуттю історичного контексту, адже час плине і слова змінюють свій сенс. Так само змінюється і переклад цих слів. Ця стала мінливість є водночас і пасткою і дарунком перекладачеві. Адже перекладач завжди не лише відтворює, а й водночас створює традицію перекладу. Переклад — це одвічне джерело нових сенсів, ніколи остаточно нездійснений перехід від мови до мови, від слова до слова, від звуку до звуку, адже навіть голоси тварин різними мовами артикульовані по-різному. Ми що, чуємо інакше? Чи ми перекладаємо мову тварин не так, як інші. Дуже складно перекладати тексти, складніше окремі речення, ще складніше окремі слова, але найскладніше — вигуки, адже нам бракує чітких відповідників. Повертаючись до мови тварин, запитаю: чому ми перекладаємо англійське «Wow-wow!» українським «Гав! Гав!»? Що, собаки в Англії гавкають інакше? Чи вони взагалі не гавкають, а бовкують чи бововкують? Річ у тім, що тут ми взагалі не перекладаємо у звичному сенсі слова, тобто не віднаходимо в рідній мові відповідник слову з чужої мови. Наш переклад опосередкований тут досвідом нашого слухання. Ми саме так чуємо голос собаки, а отже, відтворюємо те, як це чує англієць, звуками, дуже далекими від тих, що виражають його спосіб чути. Але чи не так відбувається будь-який переклад? Словники вводять нас в оману, породжуючи ілюзію того, що кожному іноземному слову можна віднайти відповідник із рідної мови, не опосередковуючи переклад досвідом вживання цих слів. Інакше кажучи, двомовні словники створюють ілюзію чистої від прагматики семантики. І лише найкращі, тобто найбільш розлогі з них, упроваджують прагматичний вимір завдяки залученню ідіом і мовних зворотів, у яких уживають те чи те слово. Проте горизонт сенсу кожного слова — це мова в цілому і той життєсвіт, у якому ця мова функціонує, який висловлює, а отже, почасти і створює. Лише в контексті всієї тотальності мовного досвіду можна зрозуміти, що друге значення німецького прикметника «sauert» (кислий) українською варто артикулювати прикметником «злий», а не сумний. Отже, маємо ще один рівень метафорики, а саме внутрішню метафорику кожної окремої мови, метафорику, яка не завжди може бути адекватно відтворена метафорикою іншої мови. Ця невідповідність метафорик наявна

Мова	Прислів'я	Дослівний український переклад
Англійська	Beggars can't be choosers	Жебраки не вибирають
Німецька	In der Not frisst der Teufel Fliegen	У скруті диявол жере мух
Російська	На безрыбье и рак рыба	Без риби й рак риба
Українська	Голодному й опеньки м'ясо	

навіть у таких споріднених мовах, як українська і російська, адже якщо російською «вопрос ставят», то українською «питання порушують». Несумірність мов особливо дається взнаки в перекладі ідіом. У таблиці наведено приклад того, як у різних мовах різні прислів'я виражають схожий сенс¹.

Ми бачимо, як при переході від мови до мови сенс вислову дещо модифікується, причому в близьких мовах подибуємо схожу метафорику. Так, і в російській, і в українській ідеться про цілком реальну їжу для людей. Натомість у німецькій, хоча й ідеться про їжу, але вона вже така, що насправді їсти її не можна, та й споживає її вже не людина, а диявол. В англійській взагалі йдеться вже не про їжу, а про неспроможність жебраків щось вибирати. Проте незважаючи на розмаїття сенсових відтінків, загальний сенс вислову зберігається майже однаковим у всіх чотирьох мовах.

Міф, як і переклад, починається з метафори. Щоденна мова стає мовою міфу, коли стає метафоричною. Прагматична комунікація у чистому вигляді має бути позбавлена метафор. Адже метафора — це загроза еквівокації. У прагматичному дискурсі повсякдення кожне слово мусить натомість мати конкретний сенс, як товар на ринку конкретну ціну. Ідоли ринку Бейкона страшні не так тим, що затемнюють сенс слів, котрими ми послуговуємося, як тим, що спустошують їх через прагнення до однозначності аж до цілковитого зникнення будь-якого сенсу. У щоденній мові багато слів, які не позначають уже нічого через прагнення позначити щось дуже конкретне. Відсутність денотату знищує значення і перетворює слово на позбавлений сенсу зойк. Найважливіші людські переживання натомість можна виразити лише метафорами. Кохання — це метафора. Вона надає певним щоденним жестам, рухам, словам і вчинкам універсальний сенс, що його не можна звести до цих конкретних жестів, рухів, слів і вчинків. Вимога однозначності зводить нанівець сенс кохання, перетворюючи його на товар, що має на ринку певну ціну. Отже, міфологізація дійсності потребує метафоричності мовлення, а метафора, в найширшому сенсі, споріднена з перекладом.

¹ У пошуках цих прикладів я послуговувався «Довідником англійських, німецьких та українських ідіом і виразів».

Міф, як і переклад, надає словам нового сенсу, він перетворює імена пересічних людей на імена героїв і богів, а звичних топонімів — на назви сакральних місць. Міфічні персонажі — це не просто люди чи боги, це — метафори. Їхня метафоричність зумовлює їхню поза- або надісторичність. Тому їх так легко перекладати, тобто переносити до власної мови. І сьогодні кожен із нас може відчувати себе Одисеєм, Ясоном або Агамемноном. Ба більше, ми здатні створювати нові міфи, надаючи старим іменам нові сенси, вписуючи їх до нових контекстів, до нових горизонтів сенсу. Яскравий приклад цього — Едипів комплекс Фрейда. Міфічний цар із давньогрецької трагедії зазнає нового народження у позначенні причини психічних розладів в одній із найвпливовіших наукових концепцій ХХ сторіччя.

Утім, наскільки міф близький до перекладу тим, що базується на метафорі, настільки переклад здатний міфологізувати дійсність. Це дається взнаки насамперед у перекладі чи транслітерації географічних назв і власних імен. Тут міфологія стикається з політикою.

Переклад — це не лише інтелектуальна чи мистецька, а також політична справа. Вже сама ідея перекладу з однієї мови на іншу — це рішення політичне. Одним з найяскравіших прикладів політичної значливості перекладу в історії Європи є початок формування національних мов, а отже й самоусвідомлення націй через переклад Біблії національними мовами. Особливої геополітичної значливості набуває переклад географічних назв. Про це йтиметься у другій частині цього есею.

Культурна топографія замість фізичної географії

Сучасне людство живе у містах, або точніше, воно живе містами. Сучасні міста людей — це точки перехрещення мережі їхньої культурної топографії. І ця мережа охоплює весь світ, тому великі міста набувають метафоричного, а через це й загального значення. Назви міст конституують культурно-історичний простір існування людства. Столиці держав подеколи перебирають на себе значення самих держав. Адже, кажучи «Вашингтон», «Москва», «Київ», «Пекін», ми часто-густо маємо на увазі Сполучені Штати, Росію, Україну, Китай. Проте не лише офіційні столиці відіграють роль таких культурно-історичних топосів. Адже, наприклад, кажучи «Кани», ми зазвичай маємо на увазі славнозвісний кінофестиваль. Назва «Давос» позначає не так маленьке швейцарське містечко, як всесвітній економічний форум. Оксфорд — це вже не просто місто, а радше символ університетського життя. Інколи таку роль геополітичних і культурних або контр- і навіть антикультурних топосів відіграють певні місцевості, але частіше все ж таки саме міста.

Утім міста зникають і виникають, збільшуються, залучаючи до себе і розчиняючи в собі інші міста та містечка, і зменшуються, перетворюючись із потужних культурних, політичних і економічних центрів на провінційні притулки невдах або втомлених від сучасної культури людей.

Ми живемо, отже, не так у фізичному, як у культурно-історичному просторі, в якому немає усталених позицій, де все мінливо. Саме в цьому сенсі я, покликаючись на феноменологію культури Бернгарда Вальденфельса, волюю говорити про культурну топографію: «Як спосіб дослідження топографія вказує на такий спосіб опису, який окреслює шляхи, межові лінії, зв'язки та перехрестя і який, отже, віддає перевагу розвідці відкритих і обмежених зв'язків перед систематичним закріпленням...» [Вальденфельс, 2004: с. 8]. І хоча сам Вальденфельс говорить про те, що ця топографія близька до географії саме через те, що зорганізована не так темпорально, як просторово, втім цей культурно-топографічний простір докорінно відрізняється від фізично-географічного простору саме через культурно-історичну зумовленість. Проте історію тут слід розуміти вже не як послідовність фактичних подій, а як переплетення наративів, що часто-густо суперечать одне одному. Сама історія структурується вже не діахронно, а синхронно. Її структурує не лише час, а й простір, але простір не фізичний, а культурний, який має вивчати не фізична географія, а культурна топографія. Яскравим прикладом літературного втілення такого бачення історії є твір Мілорада Павича «Хазарський словник», у якому історію хазар представлено у трьох паралельних наративах — християнському, іудейському та мусульманському.

Історія постає, отже, як певна «історія», як оповідь (history like story), що її завжди оповідають певною мовою. Спільна історія людства, якщо така взагалі є, сплетена з різних історій, які розповідають різними мовами в різних місцях різні оповідачі. Єдина, спільна історія, отже, або взагалі неможлива, або потребує якоїсь універсальної мови загального наративу. Інколи в історії людства виникали інтелектуальні спроби створити таку метамову. Таку роль у Європі певний час відігравала латина. Утім, як відомо, насправду вона саме в ролі такої метамови виявилася мовою невеличкого осередку інтелектуалів і потроху її місце навіть в академічному дискурсі посіли нові живі мови, носіями яких були не лише науковці, а й всі учасники й оповідачі історії та історій. За такого культурного й мовного розмаїття саме переклад відіграє роль каталізатора процесу утворення з різних історій єдиної спільної історії. Різні мови і різні наративи конкурують між собою у створенні такої єдиної загальної історії. Цей процес сповнений уже згадуваних міфологізацій, а подеколи й відвертих або витончено прихованих містифікацій. Приклад такої містифікації наводить Ларі Вульф у своєму творі «Винайдення Східної Європи», посилаючись на одну з карт цього

регіону, яка вийшла друком за доби Просвітництва в Європі Західній: «Ця карта також була незвичною, адже зображувала “минувшину й теперішність”, розташовуючи поряд Угорщину і Панонію, Україну і Сарматію, Болгарію і Мезію, Волощину і Дакію, Богемію і Бойогемум. Проте ці поєднання цілком доречні на мапі Східної Європи, що й сама перебувала десь між давниною та сьогоденням; і якщо Богемія не мала античної назви, її належало винайти, навіть коли довелося б калічити латину».

У цьому прикладі для нас є особливо цікавими такі моменти:

1. Тут ідеться про називання місцевостей і країн, тобто про географію, або точніше, як це стає зрозумілим із наступних моментів, — топографію в нашому сенсі цього слова.

2. На цій карті відбувається змішування часу і простору: колишні назви постають поруч із тогочасними.

3. Для реальної тогочасної Богемії довелося вигадати античну Бойогемум, аби приховати той факт, що латиною ця країна взагалі не називалася, а отже не була залучена до артикульованої нею західноєвропейської оповіді про цю територію.

Із цього прикладу стає зрозумілим, наскільки для культурного, а разом і політичного опанування певної території, важливо залучити її до власного наративу, ба більше, показати, що вона вже з давніх-давен була до нього залучена. Переназвати на власний штиб означає зробити перший крок культурного засвоєння, яке є важливим чинником геополітичного привласнення.

У сучасній агресії Росії проти Грузії, хоч як це дивно, переклад також відіграє свою особливу роль. Імперським націям взагалі притаманно не відтворювати географічні назви, а називати їх наново, так Мткварі перетворюється на Куру, а Тбілісі — на Тіфліс. У сучасній російській мові столиці Грузії повернено її автентичну назву, а колишня заміна, на перший погляд, здається майже непомітною. Утім, ця заміна нехтує легендою заснування грузинської столиці. Адже назва «Тбілісі» походить від прикметника «тбілі» (теплий). За легендою, грузинський цар Вахтанг I Горгосалі заснував Тбілісі на місці теплих сірчаних озер. Ця легенда живе в назві «Тбілісі». Перекласти це слово інакше — означає не просто змінити літери в назві, а й позбавити значення історичну подію заснування стародавнього міста. Трансформація сенсу, що відбувається внаслідок такого перекладу, залишається майже непомітною на географічних картах. Натомість для культурної топографії ця трансформація має неабияке значення. Назва втрачає питому метафорику, перетворюючись на просту позначку місця у фізичному просторі.

Новітня історія Грузії дає нам ще один приклад того, як переклад або заміна топонімів на інші мови слугує політичним цілям, легітимуючи

військові вторгнення і захоплення чужих територій. Частина Грузії, яка сьогодні захоплена російськими військами і визнана Росією незалежною державою — «Південна Осетія», має стародавню грузинську назву «Самачабло». У перекладі з грузинської це означає «Земля Мачабелі», тобто земля, що належить грузинському роду князів Мачабелі. Назва «Південна Осетія» натомість виводить цю територію з історії Грузії і легітимує її захоплення російськими військами.

Ці приклади свідчать про те, що географічні назви майже завжди мають культурно-історичне значення. Якщо австрієць чи німець називає Львів Лембергом, то він не просто перекладає назву цього міста своєю рідною мовою, а певним чином залучає його до свого культурного простору, конституюючи в такий спосіб власну ідентичність. Але чи може ця ідентичність бути чітко визначеною? І якщо так, то чим вона визначена: мовою, етнічним походженням, віросповіданням? Чи ідентичність сучасної людини не визначена нічим?

Метисний етос замість ідентичності

Едвард Саїд у своєму творі «Культура і імперіалізм» пише: «Культурний досвід або взагалі кожна культурна форма засадничо, у своїй суті, гібридна...» [Саїд, 2001: с. 104].

Те, що Саїд пише про культуру, можна застосувати і для самовизначення людей як творців і носіїв культури.

Сучасна людина — це гібрид. Вимога расової чи етнічної чистоти — це не лише цинічна зухвалість, а й примітивна недолугість, позаяк відстежити чистоту походження часто-густо просто неможливо. Окрім того, етнічне походження аж ніяк не може слугувати достатнім критерієм для національної ідентифікації. Адже до цього долучаються культурні, релігійні, історичні й, не останньою чергою, мовні чинники. Проте ми не лише етнічні, а й водночас мовні гібриди. Ба більше, головним проявом і водночас умовою нашої етнічної гібридності є гібридність мовна. Навіть мова людини, що спілкується лише рідною мовою, просякнута іншими мовами через сталі запозичення і доместифікації. Мертві мови оживають у нашому мовленні. Латина й давньогрецька активно присутні в сучасних європейських мовах. Старослов'янська пронизує всі сучасні слов'янські мови. Сучасні мас-медіа і спілкування в Інтернеті породжують дуже цікаві гібридні форми. Наприклад, ми майже ніколи не говоримо одне одному: «Дай мені свою електронну поштову адресу», а кажемо: «Дай мені свій e-mail». До цього долучаються такі універсальні практики, як, скажімо, спорт, наприклад футбол, у якому назви ампула гравців майже в усіх мовах мають англійське походження, хоча в самій англійській ті самі ампула можуть мати й альтернативні назви. Адже, наприклад, форварда в Англії

частіше називають «striker», гавбека — «midfielder». Часто-густо у спортивних вокабулярах різних країн виникають дивні мовні покручі, які з часом починають сприйматися як абсолютно нормальні мовні одиниці. Так, німецьку національну команду з футболу часто називають «Bundesteam», що є сумішшю німецької з англійською. Мовну гібридність унаочнює ціла низка «мов», походження яких має гібридний характер. Мовою міжнародного спілкування дедалі більше стає «international English» («міжнародна англійська»). Цією мовою спілкуються між собою представники різних країн, націй і континентів. Вони доволі добре розуміють одне одного, але часто-густо при цьому майже не розуміють самих англійців. Швейцарця, рідною мовою якого є німецька, але так звана швейцарська німецька, не розуміє німець, який говорить на «Hochdeutsch» — високій, тобто літературній німецькій. Андерсон в «Уявлених спільнотах» указує на той парадоксальний факт, що мовою національно-визвольного руху Індонезії стала мова, штучно сформована європейськими бюрократами для керування підлеглими територіями в цьому регіоні: «...не можна ігнорувати того курйозного факту, що в 1920-х роках з'явилася “індонезійська мова”... Сталося так, що повільно й переважно стихійно на основі давньої між-острівної lingua franca виникла дивна адміністративна мова... На початку ХІХ ст. вона вже посідала значне місце в бюрократичному апараті... Сформована двома поколіннями міських письменників і читачів, вона вже була готова для визнання її 1928 року “Молодою Індонезією” національною (націоналістичною) мовою *bahasa Indonesia*. З того часу вона вже ніколи не озиралася назад» [Андерсон, 2001: с. 165—166]. Народжений в Україні суржик — суміш української і російської — ще один приклад гібридної мови. При цьому цікаво, що різні носії суржику ідентифікують його або як російську, або як українську мову.

Як же визначити природу сучасної людини, якщо ані етнічне походження, ані мова, якою вона говорить, не може бути достатнім критерієм її ідентифікації? Для такої ідентифікації я пропоную використовувати термін «метисний етос», покликаючись на те, як розуміє поняття етосу сучасний феноменолог Клаус Гельд: «І в майбутньому “глобально” зорганізованому людстві гуманність базуватиметься на етосі, тобто на взаємозв'язку чеснот. Це переконання протистоїть позиції багатьох сучасних філософів. Вони вважають, що те, що в стародавній європейській традиції було названо “етосом”, у “глобалізованому” світі зникне; адже кожний етос пов'язаний із певною культурою» [Held, 2006]. Розвиваючи думку Гельда, можна сказати, що в глобалізованому світі етос не зникає, а стає метисним. Етос сучасної людини конституйований різними культурними традиціями, релігійними віруваннями, запозиченими з різних релігій, різними мовами та наративами.

Це має певні наслідки для розв'язання проблеми перекладу імен іншомовного походження. Спробую унаочнити це на прикладі прізвища видатного науковця минулого сторіччя Зигмунда Фройда, якого я вже згадував на початку цього есею. Фройд — яскравий приклад метисного етосу. Юдей, що народився в колишній Австро-Угорщині на території сучасної Чехії, зробив кар'єру у Відні, всі свої видатні твори написав німецькою, а помер, рятуючись від нацистського режиму, в Англії. Мій друг і колега Вадим Менжулін [Менжулін, 2010], покликаючись на юдейське походження цього науковця, наполягає на тому, що його прізвище варто писати українською «Фрейд», мовляв, так воно звучить на ідиші, тобто мові його повсякденного спілкування принаймні в дитинстві. Утім, чи можемо ми в науковому дискурсі редукувати геніального мислителя до його етнічного походження — Фройда, як він звучить німецькою, тобто мовою, якою він написав свої твори, до Фрейда, як його здогадно називала мати? (Хоча напевно чи мати зверталася до свого сина за прізвищем.) Менжулін у своєму творі відповідає на це запитання іншим запитанням: «...чи обмежується ідентичність людини її професійною діяльністю?» [Менжулін, 2010: с. 386]. «Звісно ні!» — відповів би я, якби взагалі був згоден послуговуватися поняттям ідентичності. Натомість я запропонував поняття метисного етосу. Етос Фройда має метисний характер. Ми, намагаючись, відтворити його прізвище українською, маємо це розуміти й брати до уваги релевантні для нас аспекти цього етосу. Як на мене, в науковому дискурсі релевантним для нас є його належність до німецькомовної інтелектуальної традиції. Тому я й пропоную називати його українською Фройд, розуміючи, що наше відтворення іноземних імен ніколи не буде цілком адекватним.

У нашому життєвіті, що його структурує не так фізична географія, як історико-культурна топографія, ми впізнаємо себе не так у структурах чітко окресленої ідентичності, як у строкатому розмаїтті «метисного етосу» нашого походження та існування. У так зрозумілому світі відтворення топонімів та імен перетворюється з рутинної технічної справи на захопливу авантюру, що вона має геополітичну значливість. Адже в цьому відтворенні ми змінюємо метафорику, що створює засади нашого розуміння світу.

ЛІТЕРАТУРА

- Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. — К.: Критика, 2001. — 272 с.
- Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії з феноменології Чужого. — К.: ППС (2002), 2004. — 206 с.
- Вульф Л. Винайдення Східної Європи. Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва. — К.: Критика, 2009.
- Еліот Т.С. Призначення критики. Вибрані есеї. — К.: Критика, 2002.

Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: — К.: НаУКМА; Аграр Медіа Груп, 2010. — 455 с.

Саїд Е. Культура й імперіялізм. — К.: Критика, 2007. — 608 с.

Шерік А.Д., Савічук В.Я, Старко В.Ф. Довідник англійських, німецьких та українських ідіом і виразів. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. — 173 с.

Held K. Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos // Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives. — Ljubljana, 2007. — 320 p.

Вахтанг Кебуладзе — докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія.

Олексій
Панич

ПЕРЕКЛАД ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕРМІНІВ: філософія і технологія

Horatio:

— Is't not possible to understand in another tongue?

You will do't, sir, really.

Shakespeare, Hamlet, Act 5, Scene II.

Я більше не людина, ніж людина

Відоме прислів'я каже: «Скільки мов ти знаєш, стільки разів ти людина». Я беру цю тезу як за сновок, виконую просте логічне перетворення і отримую висновок: «Скільки мов я не знаю, стільки разів я не людина».

У цих словах є велика правда: адже кожен з нас здійснює в собі хіба мікроскопічну частку того, що ми осягаємо у словосполученні «людські здібності». Звернувшись до кожної з подібних до мене людських істот, я можу переконатися, що вона знає і вміє щось таке, чого я не знаю і не вмію — далебі, чого я ніколи не знатиму й не вмітиму; здібності ж їх усіх разом перевершують мої незліченною мірою. Але для мене це привід для втіхи, а не для суму. Справді, якби я знав і вмів усе те, що знають та вміють інші люди, навіщо взагалі вони були б мені потрібні?

Правду кажучи, подібне зазіхання — знати і вміти все те, що знають і вміють геть усі інші людські створіння — не спадало на думку, здається, навіть Ніцшевому Заратустрі.

Але те, що виглядає майже трюїзмом у застосуванні до людської спільноти, миттєво забувається, коли ми звертаємося до настанов перекладу (зокрема й філософського). Коли людина наївно каже: «в принципі, <українською мовою> можна перекласти все», — це те саме, як сказати: «в принципі, я особисто можу грати на фортепіано як Горовіц, разом із тим займатися фізикою як Гайзенберг, а ще танцювати як Вадим Пісарев і стрибати з жердиною як Сергій Бубка». Адже жодна мова — як і жодна людина — не може (ба більше: не мусить і прагнути!) здійснити усе те, що можуть здійснювати усі інші людські мови.

Насправді ідея універсальності окремої людини та ідея універсальних здатностей окремої людської мови виростають з того самого просвітницько-романтичного культурного коріння. Переконав Ломоносова, що неспроможність виразити щось російською мовою виникає лише через брак суб'єктивних здібностей, оскільки ця мова сполучає в собі «великолепие ишпанского, живость французского, крепость немецкого, нежность италиянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка» (передмова до «Російської граматики» [Ломоносов, 1952: с. 391]), добре втворює романтичне шелінгіанство Тютчева: «Час тоски невыразимой!.. / Всё во мне, и я во всем!..» Утім, Тютчев, як пізній романтик, уже добре усвідомлював, до якої вселенської туги насправді веде навіть і примара такої вселюдськості.

Кожна інша мова — це інший спосіб бути людиною. Саме тому іншомовний текст постає переді мною як Інший: той самий Інший, інакшість якого, у різних модусах і з різним рівнем радикалізму, свого часу намагалися, на гіркому досвіді Першої та Другої світових війн, осмислити Бубер, Бахтін та Левінас. Я намагаюся зрозуміти його; я приймаю його в будівлі своєї мови; я докладаю всіляких зусиль, аби осмислити його думку — хоч би як парадоксально це звучало — водночас у його та моїх власних мовних категоріях. Але він залишається невиважено Іншим, і прагнути цілком охопити його собою (своїм мисленням, своєю мовою) було б справжнім етичним злочином.

Стародавні мови добре відбивали той факт, що пізнання, за своєю суттю, є проникненням. Давньоєврейські «даат» [דָּאָת] і «яда» [יָדָא], як і старогрецьке γινώσκω, означають водночас «пізнати» (Бога) і вступити в інтимний зв'язок із жінкою: «ве-га-Адам **яда** ет Хава» / אָדָם דָּעַ עָרַב עִוּוֹן תְּהָוָה יוֹנָיִקָא אִיטוֹף (Септуагінта) / «**І пізнав** Адам Єву, жінку свою» (Буття 4: 1). Ще більше вражає, між іншим, гра смислів, що виникає в англійському перекладі продовження цього вірша — «And Adam knew Eve his wife; and she conceived» (King James Bible), де дієслово «conceive», за контекстом, позначає вагітність, хоча головне його значення — «збагнути, зрозуміти».

Але проникнення, здійснене людиною, ніколи не буває абсолютним, ніколи не позбавляє Іншого, в якого проникаєш, його самоправної самості.

Адже батьки залишаються батьками, кожен собою, навіть тоді, коли вони мають спільний плід цього пізнання/проникнення: дитину. Або текст перекладу — якщо йдеться про плід пізнання перекладачем взятого ним до роботи іншомовного оригіналу.

Халепа

Слово «халепа» потрапило в українську повсякденну мову прямисінько зі старогрецької. Не виключено, що це запозичення відбулося завдяки спудеям Києво-Могилянської академії, які, бувало, заробляли собі на проживання говорінням на вільну тему на місцевих ринках (неписьменні торговки й торговці, які спонсорували ці виступи, реагували на них, очевидно, у стилі Гоголя: «Оце так довго говорить людина!»). Хоч би як воно було, запозичення сталося, і українська «халепа» практично зберегла смислові контури свого давньогрецького прародича.

Отож, коли ми читаємо, як Сократ підсумовує свою розмову з Гіппієм про прекрасне тезою *Χαλεπά τὰ κάλα* («Гіпій Більший», 304 e8), половину цього вислову українською можна й не перекладати. Сократ просто каже: «краса — то халепа». Або, якщо все ж таки підібрати найближчий український синонім для старогрецького *χάλεπος*: «краса — це тяжко» (а зовсім не «складно для розуміння», як міг би подумати той, хто звик думати про цей діалог в категоріях російського перекладу: «прекрасное — трудно»). Краса є тяжкою тому, що філософ, зваливши на себе страшний тягар питання «що таке прекрасне», *ὄτι ἐστὶ τὸ κάλον* («Гіпій Більший», 287 d6), почувается ніби Геракл, якому Атлас дав потримати на собі небесне склепіння: першому, під цією інтелектуальною вагою, так само важко поворухнути думкою, як другому — своїми могутніми, як для людини, кінцівками.

Коли перекладач зустрічається з іншомовним — надто філософським чи художнім — текстом, він завжди потрапляє у халепу. Він прагне якомога глибшого проникнення власного розумового та мовного устрою у чужомовний, усвідомлюючи те, що врешті-решт перед ним завжди постане темрява: за кожною перекладністю неодмінно відкриється неперекладність. У цьому розумінні його праця завжди чимось нагадуватиме «працю» Сизифа — ще одного славетного тягароносця античності.

Але й темрява заслуговує на те, аби вглядатися — або ж вслухатися — в неї з усією уважністю. Не випадково Камю вбачає винагороду Сизифа саме в тому, що він, зробивши своєю долею камінь, здатний почути, як у «несподівано вщухлому світі» (*Dans l'univers soudain rendu à son silence*) піднімається «тисяча чудесних маленьких голосочків землі» (*les mille petites voix émerveillées de la terre*). Цю «тисячу голосочків» без великого перебільшення можна було б осягнути і як тисячу «земних мов», що їх здатний розчутити Сизиф. Такими, згідно з Камю, є «необхідний спід і ціна перемоги» (*l'envers*

nécessaire et le prix de la victoire): адже «немає сонця без тіні, і слід пізнати ніч» (*Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit*).

У певному розумінні ця остання формула є справжнім девізом перекладацької праці. «Пізнати ніч» — тобто віддатися тим самим «голосочкам землі», сприйняти кожен з них у його внутрішній цілісності й неповторності, в жодному разі не зводячи цю дорогоцінну поліфонію до безроздільного панування однієї-єдиної мови, своєї власної. А втім, на «виході» перекладацького зусилля ми таки маємо той самий невиправно одномовний текст перекладу — ніби пласку проекцію багатовимірного й неоднорідного мовного простору. Це висвітлена Сизифом поверхня каменю: те, що йому, як перекладачеві, вдалося вивести з «темряви» на «світло»; ті смисли, що їх він спромігся оприявнити для інших членів своєї мовної спільноти. Решта залишається у «темряві», в надрах «ночі»: Сизиф може розчути це, але, маючи у розпорядженні лише один власний голос (одну мову), не може в усій повноті передати іншим.

Але Сократове Χαλεπά τὰ καλά має ще інший бік, більш утішний, з яким, напевне, погодився б і фундатор французького екзистенціалізму. Адже якщо «краса — то халепа», має бути правильним і зворотне: «без халепи немає краси». А якщо буде краса — то і праця Сизифа, врешті-решт, не виявиться марною.

Підступне запозичення

Слово «халепа» в українській мові виявилось напрочуд прозорим запозиченням, яке істотно допомагає висвітлити деякі смислові обертони старогрецького оригіналу. Але прямий шлях від мови до мови не завжди веде просто до цілі. Навпаки, інколи запозичене іншомовне слово (або його місцева калька), вжите на місці свого іншомовного (пра) родича, можуть повести переклад якраз у хибному напрямку (бути *misleading*, як економно висловлює це англійська).

Відносно простим прикладом тут може бути українське «ідіома», взяте у порівнянні з пізньолатинським *idioma*, англійським *idiom* або французьким *idiome*. Всі три останні суміщають у собі позначення: (1) специфічного сталого звороту чи вислову; (2) суспільно-групового чи місцевого варіанта певної мови; (3) мови як такої, або специфічного природного способу користування нею, притаманного її природженим носіям (в останньому розумінні кажуть, наприклад, про «*idiomatic English*»). Натомість українське «ідіома» відповідає тільки першому з названих трьох значень, доповнюючись у сучасній українській (аналогічно й у російській) мові лише технічним терміном «ідіом» (в однині чоловічого роду), що вживається для найзагальнішого позначення різних форм існування мови (мовна норма, місцеві та професійні її варіанти) всіх разом, без уточнення, про який з них наразі йдеться. Відтак, коли у

французькому тексті (*Vocabulaire européen des philosophies*, стаття «Langue») зустрічаємо фразу «Dante passe ensuite, avec le terme *idioma*, à des modes d'expression incarnés, historiques, “propres” à un individu ou une communauté, de l'idiome hébreu d'Adam aux premiers idiomes post-babéliques», було б справді *misleading* вживати в українському перекладі термін «ідіома» на місці не лише цитованого латинського, але й двічі вжитого за ним французького терміна: «Потім, звертаючись до терміна *idioma*, Данте переходить до втілених, історичних, “властивих” індивідові чи спільноті способів вираження: від давньоєврейської *idiomu* Адама до перших післявавилонських *idiom*». Натомість тут добре підійде українське «мова», або, ще краще, «говірка»: достатньо поставити це останнє слово двічі замість «ідіома» в останній частині цитованого речення, і воно одразу стане інтуїтивно зрозумілим українському читачеві.

Бувають, утім, і ситуації більш контроверсійні, коли обидва рішення — вжити чи не вжити відповідне запозичення — тягнуть за собою, як здається, дещо дискомфортні для української (як мови перекладу) наслідки, коли узвичаєним українським словам (або їхнім смислам) так чи так доведеться «посунутися», аби надати місце новоприбулому значенню. Така ситуація, як видається, склалася навколо французького та англійського *proposition*, на роль українського відповідника якого (у логіко-філософському контексті) нині претендують одразу три кандидати: «висловлювання», «пропозиція» і «твердження».

Латинське *propositio*, нащадками якого є французький та англійський омографи, і в античності, і за часів середньовіччя мало як лінгвістичне, так і логічне значення: воно позначало і оповідальне висловлювання, яке може означати щось істинне (одним з нащадків цього вжитку латинського *propositio* стала російська калька «предложение», у лінгвістичному значенні цього терміна), і також засновок у доведенні. Ця засадова подвійність, успадкована модерними нащадками *propositio* і на концептуальному, і на термінологічному рівні, врешті-решт по-справжньому вибухнула в західноєвропейській логіці та філософії мови ХХ сторіччя, коли там постало руба питання про те, що є справжнім носієм істиннісного значення: словесна формула або ж та ментально-логічна конструкція, яка начебто виражена цією словесною формулою. Різні позиції німецьких, британо-американських та французьких філософів у цьому питанні відбилися у різних тлумаченнях навіть тих самих термінів у одній і тій самій мові, а це, своєю чергою, призвело до ще більшої й справді драматичної плутанини на переходах від однієї мови до іншої (зокрема, у взаємних перекладах засадових філософських текстів першої та другої третини ХХ сторіччя між англійською, французькою, а також німецькою мовами).

Впливовим чинником осмислення і переосмислення французького та англійського *proposition* стала також еволюція німецького *Satz*, яке до бри-

танських філософів початку ХХ сторіччя потрапило насамперед разом із творами Фреге та Вітгенштайна. В контексті термінології Фреге *Satz* вочевидь стосується «плану вираження», натомість англійське *proposition*, у перекладі знаменитої статті Фреге «Sinn und Bedeutung» («Смисл та значення»), вживають, навпаки, для позначення «плану змісту», «помисленого», чому в оригіналі Фреге відповідає *Gedanke*. Відповідно, ствердження Фреге «Wir fragen nun nach Sinn und Bedeutung eines ganzen Behauptungssatzes. Ein solcher Satz enthält einen Gedanken» («Тепер нас цікавлять сенс і значення цілого оповідного речення. Таке речення містить певну думку») в англійському перекладі Г. Файгла (H. Feigl, 1949) виглядає як «We are now going to inquire into the sense and the nominatum of a whole declarative sentence. Such a sentence [Satz] contains a proposition [Gedanke]» (приклад запозичений з: *Vocabulaire européen des philosophies*, стаття «Proposition»).

Натомість у контексті Вітгенштайнового «Трактату» картина різко ускладнюється. Здебільшого оригінальне *Satz* тут перекладають саме як *proposition*, як-от у пункті 4.022 «Der Satz zeigt seinen Sinn. Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist», який в англійському перекладі Д. Пірса і Б. МакГінеса (D.F. Pears, B.F. McGuinness, 1961) перетворюється на «A proposition shows its sense. A proposition shows how things stand if it is true» — де *proposition* явно є позначкою насамперед помисленого, висловленого, а не самого вислову. Втім, щойно вжите мною туманне «насамперед» добре відбиває плинність самої ситуації: адже, як стверджує у своєму «Companion» до «Трактату» Макс Блек, «слово *Satz* вживають німецькою для позначення того, що ми назвали б „sentence”, і також для того, що ми назвали б „proposition” (або „statement”)» [Black, 1964: p. 98—99].

Саме ця плинність, між іншим, дала змогу російським та українському перекладачам Вітгенштайнового «Трактату» підкреслити у його *Satz*, навпаки, той суто словесний бік справи, який в англійській мові загалом відбивається перекладом *Satz* як *sentence*. Відповідно, в тому самому пункті 4.022 маємо: «Предложение *показывает* свой смысл. Предложение *показывает*, как обстоит дело, если оно истинно» (І. Добронравов і Д. Лахуті, 1958), «Речення *показує* свій зміст. Речення, коли воно правдиве, *показує*, як стоять справи» (Є. Попович, 1995). Але англієць, крізь призму цитованого вище перекладу Пірса і МакГінеса, сприймає той самий пункт 4.022 принципово інакше — відтак, якби ми перекладали його з англійської, «речення» (на місці *proposition*) у нас би тут явно не фігурувало.

Для порівняння можна послатися на вживання того самого *proposition* у текстах раннього Расела, який багато в чому визначив весь подальший філософський ужиток цього англійського терміна. Коли, наприклад, у «Проблемах філософії» (*Problems of philosophy*, 1912) ми натрапляємо на принципову для Расела тезу: «The fundamental principle in the analysis of

propositions containing descriptions is this: *Every proposition which we can understand must be composed wholly of constituents with which we are acquainted* («Засадовим принципом в аналізі *propositions*, що містять описи, є такий: Кожне *proposition*, яке ми здатні зрозуміти, мусить складатися лише з таких компонентів, з якими ми [безпосередньо] знайомі») [Russell, 1999: p. 40], — ми одразу бачимо, що *proposition*, складене подібним чином, є тим, що позначене словами, а не самою словесною формулою: адже у Расела вочевидь ідеться не про ознайомлення читача зі словами певної мови, а про його ознайомлення з речами, про які наразі йдеться.

На цьому етапі міркування один з трьох кандидатів на роль українського аналогу *proposition* — «висловлювання» — здається, мусить зійти з дистанції й припинити змагання. Адже «висловлювання», безумовно, стосується плану словесної форми, а не плану донесеного нею змісту — а для цього першого в англійській мові існують принаймні три більш однозначні (при цьому по-різному нюансовані) маркери: *expression*, *utterance* та *statement*. Відтак, залишаються «пропозиція» і «твердження», вибір між якими не є однозначним, бо в кожному разі він пов'язаний зі специфічними складнощами.

Принциповим недоліком перекладу *proposition* як «пропозиція» є те, що в повсякденній українській мові це слово вживають досить активно, але... у відчутно іншому значенні, з якого логіко-філософське значення англійського і французького *proposition* не впливає з інтуїтивною самоочевидністю. Те саме стосується і дієслова «пропонувати», яке має значно вужчий спектр застосування, ніж його давній прашур, латинське *propono* («виставляти, оголошувати, *пропонувати*, піддавати, замислювати, викладати, встановлювати, висувати засновок силогізму»). Відтак, приписавши Раселу тезу «Кожна *пропозиція*, яку ми здатні зрозуміти, мусить складатися лише з таких компонентів, з якими ми [безпосередньо] знайомі», ми мимоволі наводимо українського читача на (хибне у цьому контексті) враження, що йдеться про звичну для нього «пропозицію» як «пораду чи вказівку щодо можливого способу дії».

Цієї незручності, до речі, цілком позбавлене слово «пропозиція» як нещодавнє термінологічне запозичення в російській мові — саме через відсутність у російському контексті його узвичаєного побутового значення.

Переклавши *proposition* як «твердження» («Кожне *твердження*, яке ми здатні зрозуміти...» тощо), ми уникаємо такої незручності. Але натомість наражаємося на іншу. Адже термін «твердження», хоча й стосується радше «плану змісту», ніж «плану словесної форми», звично асоціюється з менш технічними франко-англійськими омографами *affirmation* та *assertion*, а також англійським *statement*, яким усім в цьому разі потрібно підшукати якісь інші термінологічні аналоги.

Частковим полегшенням тут може бути хіба те, що жодний з цих французьких та англійських термінів не має того яскравого концептуального навантаження, з яким в обох мовно-філософських контекстах пов'язують омограф *proposition*. Але підшукати їм усім безспірні і притому різні лексичні відповідники в українській мові виявляється доволі складною проблемою. Якщо, скажімо, термінологічно розрізнити «твердження» і «ствердження», зарезервувавши останнє за франко-англійським омографом *assertion* та англійським *statement*, виникне проблема з франко-англійським омографом *affirmation*, якому переклад «ствердження» пасує ще більше¹.

Якщо, натомість, погодитися із парою «ствердження/*affirmation*» і перекласти *assertion/statement* як «висловлювання» (відповідно, *affirmative statement* = «ствердне висловлювання»), виникне небажаний збіг з концептуально важливими французьким *énoncé* та англійським *utterance*, для яких «висловлювання» справді є найбільш природним українським відповідником. Нарешті, можна облишити і «ствердження» і «висловлювання», і вдатися (для *assertion/statement*) до розширеного тлумачення українського «заява» (спираючись на очевидну паралель *make a statement* — «робити заяву»); але чи буде «заява» при цьому виглядати природніше, ніж розширено розтлумачене слово «пропозиція»? Наприклад, Раселів вислів з тих самих «Проблем філософії»: «It will be seen that no sentence can be made up without at least one word which denotes a universal. The nearest approach would be some such statement as „I like this”. But even here the word „like” denotes a universal» [Russell, 1999: p. 67], — тоді будемо перекладати як: «Ми побачимо, що жодне речення не можна побудувати без принаймні одного слова, яке позначає [=вказує на] універсалію. Найбільшим наближенням [до речення без універсалій] могла б бути заява на зразок „Мені подобається це”. Але й тут слово „подобається” позначає універсалію».

Особисто я наразі схилиюся, як до меншого зла, саме до цього останнього рішення (*proposition* — «твердження», *affirmation* — «ствердження», *énoncé/utterance* — «висловлювання», *assertion/statement* — «заява»). Але який із двох альтернативних варіантів, *proposition*/твердження чи *proposition*/пропозиція, приживеться в українському професійному слововжитку, покаже лише майбутнє.

Новотвір

Навіть ті, хто вже мало що пам'ятає про розвідки Олексія Лосева з історії античної естетики, як правило, добре пригадують характерне слівце «чтойность», системно вжите ним для перекладу Ари-

¹ Спостереження Андрія Васильченка, зроблене ним у нашій спільній нещодавній дискусії в Інституті філософії НАНУ.

стотелевого вислову τὸ τί ἦν εἶναι. Термін «чтойность», у цьому контексті, видався Лосеву настільки вдалим, що він супроводив його вжиток радикально-гордовитою заявою: «переклад “чтойность” не лише точний, але точніше за нього неможливо собі й уявити хоч би то який інший переклад» [Лосев, 1975: с. 94]. Але по суті цей переклад — який насправді є не більше ніж калькою латинського *quidditas*, що вживалося для перекладу τὸ τί ἦν εἶναι від часів раннього середньовіччя — зовсім не є ідеальним. Адже він відтворює лише половину вказаного Аристотелевого вислову, залишаючи другу його половину зовсім без перекладу.

Найбільш буквально вислів τὸ τί ἦν εἶναι можна було б відтворити українською як «те, чим (завжди) було “бути”» (більш розгорнутий запис — «те [в значенні визначеного артикля, аналогічно англійському the, французькому le чи німецькому das], чим [або: що] (завжди) було [або: “було і є”] “бути” [для когось/чогось]»), або, в альтернативній інтерпретації граматики цього вислову, «бути тим, чим (завжди) було [або: було і є]» (дещо)². Найскладнішим для розуміння тут є дієслово «бути», вжите у цьому вислові двічі поспіль: спочатку в третій особі однини імперфекту ἦν (значення якого в українському перекладі, через відсутність у сучасній українській мові форми імперфекту, умовно передається як «(завжди) було» або ж як «було і є», позначаючи у такий спосіб *розпочату в минулому дію невизначеної тривалості*), і одразу за тим також в інфінітиві εἶναι.

По суті, цей вислів є карколомним і граматично і концептуально, що у сукупності робить його одним з найскладніших місць для перекладу в усьому корпусі Аристотелевих текстів. Разом із тим цей вислів позначає одне з найважливіших понять Аристотелевої онтології, як це можна побачити навіть і з вкрай невиразного у цьому моменті російського перекладу О. Кубицького, який ставить на місці τὸ τί ἦν εἶναι інтуїтивно темний для російського читача вислів «суть бытия», як-от у перекладі «Метафізики» (1029b 14—15): ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό — «суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе».

Гайдегер у «Бутті та часі», в маргінальній примітці до вісімнадцятого параграфу *Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt* («Стан справ і значущість: світськість світу»), згадує вислів τὸ τί ἦν εἶναι у зв'язку з тим, що він в основному тексті твору називає «апріорним перфектом» (*ein apriorisches Perfekt*), характеризуючи «Das auf Bewandnis hin freigebende Jeshon-bewenden-lassen» [Heidegger, 1993: S. 85], що дуже умовно можна перекласти як «звільнена для Вже-присутнього коли-б-то-не-було-вже-порахованість-з» (або, у цілком дослівному й від того ще більш варварському російському перекладі В. Бібіхіна: «Отпускающая в именование дела

² Цей дослівний переклад зроблено спільно з Юрієм Вестелем.

всегда-уже-допущенность-имения-дела»), чим для Гайдегера характеризується «власний спосіб буття *Dasein*» (*die Seinsart des Daseins*).

У логіці міркування Гайдегера ця його думка є насправді цілком зрозумілою. Гайдегеру йдеться про те, що *Dasein* завжди має справу зі світом як даністю, як «тим, що вже було», і тепер наявне для *Dasein* як *Zuhanden*, «те, що поруч» (у перекладі Бібіхіна чергова загадковість: «подручное»), Відтак, на це неможливо не зважати. *A priori* світ «вже є», і він проявляє себе в тому, що завжди вже є «поруч» для *Dasein*.

Саме в цьому контексті Гайдегер і посилається на Аристотеля [Heidegger, 1993: S. 441—442]. Але при цьому Гайдегер і не думає розглядати «те, що є» в аспекті його власної буттєвості. «Те, що є» не цікаве Гайдегеру саме тим, чим воно цікаве Аристотелю — «як таке» (καθ' αὐτό); а отже, вислів τὸ τί ἦν εἶναι насправді виривається Гайдегером з того Аристотелевого контексту, на який він у цій примітці посилається. Конкретно Гайдегер вказує фрагмент «Метафізики» 1025b 28—30; але у цьому фрагменті, як і слід було очікувати, не йдеться про жодну «вже-наявність», або «те, що завжди вже-є для», а просто сказано: «необхідно, щоб не були прихованими [у дослідженні] τὸ τί ἦν εἶναι і логос», оскільки без цього «не буде здійснене жодне дослідження» (δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πᾶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδὲν ἐστὶ ποιεῖν).

Імперфект Аристотеля (ἦν) Гайдегер при цьому свідомо перетлумачує як перфект — тобто як указування не на тривкість сушого як такого, що вже розпочало бути й досі перебуває собою, а на самий факт того, що це суше, яке «вже-було» раніше, є зараз (для *Dasein*) — а отже, вислів Аристотеля фактично зводиться тут до простої констатації «те, що зараз є, і раніше вже було». Відтак, у Гайдегера, порівняно з Аристотелем, формулюється принципово інша онтологічна теза, яка навряд чи дає Гайдегеру змогу спиратися у цьому моменті свого міркування на авторитет Стагірита (якщо Гайдегер взагалі потребує опертя на будь-який інший авторитет, крім свого власного). Таким чином, Гайдегер, посилаючись на τὸ τί ἦν εἶναι, насправді вирішує суто свої філософські завдання, по ходу розв'язання яких йому явно не до того, аби вслухатися, що, власне, прагнув висловити відповідною формулою сам Аристотель. Подальша розмова на цю тему може бути цікавою, але не в плані тлумачення Аристотеля, а суто в контексті тлумачення ідей самого Гайдегера.

Лосєв, як і Гайдегер, також свідомо тлумачить імперфект Аристотеля як «шлях до перфекту»: «дещо ставало і ось тепер зупинилося, стало. Воно “стало бути”. Чим же воно стало бути?» [Лосєв, 1975: с. 704]. Але таке тлумачення є принаймні «платонізацією», якщо не «гегелізацією», Аристотеля — тобто прочитанням Аристотеля крізь призму тієї «діалектики Платона», яку й саму Лосєв розглядає головним чином крізь призму пізнішої

(зрештою, радикально іншої за змістом) діалектики Гегеля. Насправді ж текст «Метафізики» дає підстави для цілком протилежного висновку: то ті $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ для Аристотеля — це не те, що «поставало і стало», а те, що робить кожне «оце» тим, чим воно є, хоч би скільки воно було (ще краще: *перебувало*) «як таке» — іншими словами, допоки воно є собою, і не «постає», а *ідентифікується*. Відтак, то ті $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ пов'язане у Аристотеля не зі становленням у часі, а якраз навпаки — з позачасовим, причому одразу у двох значеннях, як вказування на (1) тривку у часі самототожність «цього» і (2) довічну, позачасову причину того, що «це» набуло буття, отримало спроможність бути собою.

Відходом від Аристотеля є також і лосевська теза, що то ті $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ має «символічну природу» [Лосев, 1975: с. 706], яка знов-таки походить від радше Платонової, ніж Аристотелевої, логіки філософського опису становлення. Наявне, «те, що є», як і його наявні характеристики (зокрема видова — «це стіл»), є символом настільки, наскільки воно символізує нескінченно конкретну історію становлення того, що наразі вже «сталосся», «відбулося». Але для Аристотеля наявне зовсім не є «символом своєї причини» — як і, тим паче, «символом свого становлення», хоча з приводу наявного, «того, що є», можна легітимно спитати, що, власне, робить саме це існуюче тим, *чим* воно є. Адже, якби Аристотелю хоча б віддалено йшлося про «символ», «означення» тощо, він мав би (і міг би) замість подвійного дієслова «бути» (імперфект + інфінітив) використати дієслово $\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\omega$, поставивши питання про те, «що для цієї речі *означає* “бути”?» — або, у ще більш лосевському стилі, «що *означає* оце тим, що (або: тим, чим) воно є?». Втім, такого питання Аристотель якраз і не ставить, і це не дивно, бо насправді йому йдеться не про знакове чи символічне, а безпосередньо про «першобуттєве», і шлях до нього пролягає не через споглядання «цього» як символу (від якого, по висхідній, можна дійти історії його становлення та/або його «першої причини»), а через спробу одразу умоглядно вхопити цю «першу причину» як таку.

Згадаймо, як ілюстрацію, часто цитований фрагмент «Метафізики» 1041b 5—6: $\omicron\iota\omega\nu$ $\omicron\iota\kappa\iota\alpha$ $\tau\alpha\delta\acute{\iota}$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\acute{\iota}$; $\delta\tau\iota$ $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ $\delta\epsilon$ $\eta\nu$ $\omicron\iota\kappa\iota\alpha$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ («через що ці [матеріали] будинок? тому що наявне [$\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ = “розпочало + спричинило + є у наявності + (цьому) притаманне”] те, чим (завжди) було “бути будинком”»). Думка Аристотеля тут вочевидь рухається не від будинку до означеного цим будинком його ж власного становлення (або причини), а просто навпаки: від умоглядно встановленої причини до того, що нею у цьому разі спричинене. Думка ж Лосева рухається у протилежному напрямку, яскраво демонструючи його відданість не стільки Аристотелю, скільки Платону та неоплатонізму: адже для великого російського філософа неоплатонізм був єдиним дозволеним радянською цензурою псевдонімом

християнства, а філософування з його приводу — єдиною доступною Лосеву «перетвореною формою» його власної християнсько-неоплатонічної філософії. В контексті власних філософських інтересів Лосева Аристотель, по суті, виявляється насамперед філософським містком від Платона до Плотіна — так що у певному розумінні, як і для Гайдегера, Аристотель тут просто опинився *Zuhanden*, «поруч» із тим, про що Лосеву насправді найбільше хотілося філософувати.

Я обрав цей спосіб полеміки з тлумаченнями τὸ τί ἦν εἶναι у Лосева і Гайдегера, аби найкоротшим шляхом (враховуючи обсяг журнальної публікації) дістатися того тлумачення, яке у цьому разі зумовлює й вибір найкращого перекладу. Залишилося коротко підсумувати вже сказане. Аристотелю у вислові τὸ τί ἦν εἶναι йдеться *не* про постале як результат чи символ минулого становлення, а навпаки — про наявне як тотожне собі, і питання полягає у тому, що саме у бутті зумовлює цю самототожність сушого, попри всі можливі супутні зміни у його вигляді та складі. Цю самототожність Аристотель якраз і схоплює своїм загадковим висловом τὸ τί ἦν εἶναι, «те, чим (завжди) було “бути”» — як-от, приміром, «те, чим для будинку (завжди) було “бути будинком”». Ознака, про яку йдеться, є для Аристотеля не тим самим, що οὐσία (*essentia*, *сутність* — посилаючись на найбільш традиційний, хоча по суті й принципово неадекватний переклад), але не цілком збігається і з *quidditas*, для якого в українському слововжитку на сьогодні вже усталився переклад «щосність». Адже останнє робить наголос лише на «тому, що» і при цьому цілком випускає надзвичайно принциповий для Аристотеля аспект буттєвості (двічі повторене дієслово «бути»). На щастя, українська мова дозволяє згорнути вислів «те, чим було і є “бути”» без втрати цього останнього аспекту буттєвості: замість «щосність» вона у цьому разі дає змогу сказати: *чимбутність*.

Чи не є цей останній варіант перекладу τὸ τί ἦν εἶναι для української мови саме таким, про який свого часу мріялося Лосеву: «не лише точним, але й таким, що точніше за нього неможливо собі й уявити хоч би то який інший переклад»?

Неперекладність

Пояснити, говорячи певною мовою, що саме цією мовою з якоїсь іншої неможливо перекласти, — завдання заздалегідь парадоксальне. Йдеться неначе про те, аби якимось чином, мов у казці, «виразити невиразиме» й «висловити невисловлюване». Але ця і без того парадоксальна ситуація ускладнюється ще більше, якщо йдеться про іншомовний термін, якоюсь мірою знайомий вітчизняній аудиторії — якщо не по професійно-філософському, то принаймні по його повсякденному вжитку, де його з певною (доволі приблизною) мірою наближення можна

піддавати навіть не одному перекладу, а цілій низці взаємно доповняльних українських перекладів.

Саме така ситуація склалася навколо англійського *belief* — терміна, неперекладність якого з ходу, до отримання докладного коментаря, досі не визнавав жоден з моїх українських колег-співрозмовників.

На окремий філософський концепт слово *belief* вперше перетворив Х'юм³, позначивши цим словом у «Трактаті про людську природу» той загадковий світоглядний феномен, з яким він зіткнувся внаслідок констатованої ним тотальної кризи усїєї ранньомодерної епістемології. Х'юм із неабияким жахом виявив, що жодні людські, зокрема й філософські, переконання про зовнішній світ не мають у жодному разі стовідсоткової гарантії своєї вірогідності — і водночас, що людська природа змушує нас спиратися на ці переконання у своєму повсякденному житті так, як *нібито* вони є стовідсотково вірогідними. Цей світоглядний статус і був позначений ним як *belief*, а стан переживання такої світоглядної настанови позначило споріднене з ним дієслово *believe*. Отже, від часів Х'юма одна з центральних проблем усїєї англосмовної епістемології полягає саме в аналізі *belief* як такої думки про навколишній світ, яку ми переживаємо як більш вірогідну, ніж це дають змогу припустити доступні нам свідчення, і яка при цьому скеровує наші практичні дії так, як нібито вона є абсолютно істинною.

Так поставлена проблема заторкує водночас і емоційну, і інтелектуальну, і навіть вольову сферу людської свідомості, чим і зумовлюється родова невизначеність «феномена *belief*», що в англосмовній філософії відіграє роль надзвичайно плідного подразника й породжує неймовірне розмаїття його можливих інтерпретацій. Водночас ця продуктивна невизначеність, зона якої інтуїтивно відчутна для природного носія англійської мови, робить практично нездійсненним скільки-небудь точний переклад *belief* іншими європейськими мовами. У кращому стані тут перебувають хіба мови романської групи, в яких ще до того, як в англійській мові, упродовж XVII сторіччя, поступово розрізнилися *belief* та *faith* («віра» у суто релігійному значенні), виникло, починаючи ще з античної латини, аналогічне (хоча й не цілком тотожне британському) лексичне розрізнення (лат. *credo/fides*, фр. *croiance/foi*, італ. *credenza/fede*, ісп. *creencia/fe*). Принципово складнішою є ситуація з тими європейськими мовами, де все чи майже все семантичне поле, покрите двома вказаними романськими чи англійськими лек-

³ Пишу це прізвище згідно з власними правописними переконаннями. Докладне вмотивування, чому українською слід писати «Х'юм», а не «Юм» і не «Г'юм», див. у: Панич О.О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: ДонНУ, 2007. — С. 24—28.

сичними одиницями, охоплене одним-єдиним терміном (грецьк. πίστις, нім. *Glaube*, укр. *віра*, рос. *вера*, польськ. *wiara* тощо).

В українській мові *belief*, у першому грубому наближенні, можна, залежно від контексту, перекладати, певна річ, і як «віра», і також як «переконання», «думка», «вірування» чи «погляд» (*I believe in God* — «я вірю в Бога», *religious beliefs* — «релігійні погляди» або «вірування», *I believe it's raining in Kyiv now* — «я думаю, що в Києві зараз дощить», *I firmly believe that my faith is true* — «я твердо переконаний, що моя віра є істинною»). Але неперекладність знаходиться зовсім поряд: вона полягає в тому, що: (1) жоден з українських відповідників не здатний відтворити ту серцевинну «пізнавально-емоційно-прагматично-вольову» орієнтацію *belief*, яка власне й створює глибину цього концепту в середовищі англомовного філософування; (2) жоден з українських відповідників не здатний заступити *belief* універсально, а отже, не дає змоги відтворити його як сталий концепт, що не просто вживається автором по ходу міркування, але перебуває в самісінькому центрі його дослідницької рефлексії.

Після констатації неможливості послідовно відтворити *belief* як філософський концепт жодним з існуючих українських термінів наступний логічний крок — проаналізувати також і можливість його прямого запозичення (про калькування, певна річ, тут йтися не може). Але навіть якщо ми введемо в українську мову неологізм **belif*, який буде відтворювати відповідний англійський іменник, то що робитимемо з дієсловом, яке неодмінно мусить піддаватися дієвідміні за законами української мови? Не писати ж, справді, «я **belivaю* — ти **belivaєш* — він (вона, воно) **belivaє*»...

Між тим, саме дія — *believe* — має насправді першочергове значення у відповідному контексті англомовного філософування, де «феномен *belief*», що його вивчає не менш як окрема «філософія *belief*» [Flew, 1966], завжди позначає активний, інтенційний світоглядний стан людського суб'єкта — стан, коли людина *believes* — і вже похідними від цього стану постають конкретні *beliefs* людини стосовно тих чи тих предметів та явищ навколишнього світу. Для опису цього стану зовсім не пасує українське «я вірю» (чи пак «я вірую») через неусувні у цьому разі релігійні конотації (які для *belief* зовсім не обов'язкові); що ж стосується «переконання», другого головного претендента на роль відповідника *belief*, то цей іменник в українській мові взагалі не має спорідненого дієслова, яке позначало б активне воління чи активну інтенцію суб'єкта, а відтак, може позначати лише пасивний стан свідомості («я є переконаним», «я переконаний, що...»). Ризикну сказати, що якби таке дієслово існувало (не «я переконаний», а «я **перекон...?*» — як дієслово в активному стані, утворене за моделлю «я вірю»), воно, у парі з наявним іменником (який у цьому разі позначав би не пасивний, а активно-інтенційний стан суб'єкта), і становило б достатньо повноцінний україн-

ський відповідник для англійської пари *belief/believe*. Але такого наша мова якраз і не дозволяє.

Завершу цю частину міркування одним практичним прикладом. У відносно свіжому числі «Моніста» (*The Monist*) можна знайти цитату з Бітті (Beatti), яка в оригіналі виглядає таким чином: «*that to us is and must be truth which we feel that we must believe; and that to us is falsehood, which we feel that we must disbelieve*» [Fieser, 2007: p. 288]. Як це можна було б перекласти українською? «*Істиною для нас є і мусить бути те, що ми відчуваємо, що мусимо...*» що? «Вірити?» — але цей варіант, як і завжди, вносить у перекладений текст надто багато релігійного, що викликає численні непорозуміння, на яких, зокрема, базована класична мантра радянської російськомовної літератури з історії британського емпіризму («Юм мистифицирует процесс познания, основывая знание на фундаменте веры»). Якщо ж не «мусимо вірити», як можна висловитися ще інакше? «Мусимо бути переконаними»? Але цей останній варіант одразу докорінно скасовує всю ту активну інтенційність суб'єкта, без якої цей концепт просто перестає бути собою.

І хіба є ще варіанти?

Я вже не кажу про таку англомовну родзинку, як *disbelieve* — похідне від *believe* дієслово, аналогом якого, певна річ, не може бути ані «зневіритися», ані «не вірити» («хиба — це те, у що ми відчуваємо, що мусимо *не вірити*?!»), ані, тим паче, жодне похідне від «переконання» («мусимо бути *переконаними-ні*?!?»).

Певна річ, контекстуально-описовий переклад цього вислову можливий, і відтак, можна обійти проблему неперекладного *disbelieve* у такий, завжди доступний за умовчанням, спосіб (наприклад, «*disbelieve* щось» = «мати психологічну настанову переживання чогось як хибного *та* схильність практично діяти, виходячи з його хибності»). Але варто пам'ятати, що подібний «обхідний» опис завжди з необхідністю знищує єдність оригінального концепту в усіх його різноманітних граматичних і смислових проявах (*belief/believe/disbelieve*), що у цьому разі означає — знищує самісінький фокус, на який спрямовано увагу того чи того англомовного філософа.

Аби хоч якось зберегти цей фокус, залишається вжити останнє — непопулярне, але наразі цілком змушене — рішення: залишити термін *belief* в українському тексті у його оригінальному вигляді й вживати його на правах «терміна-гостя», який (втім, як це й годиться Левінасовому Іншому) принципово не може бути «одомашненим» нами настільки, аби відповідний концепт не лише в англійській, але й у нашій українській мові почувався «як ніби у себе вдома». Взявши, наприклад, класичне для англомовної філософії першої половини ХХ сторіччя визначення знання (*knowledge*) як «*justified true belief*», ми, замість непродуктивних і, по суті, *misleading* дискусій стосовно того, чи йдеться тут про «виправдану істинну віру», або ж

про «думку» чи «переконання», вчинимо значно розумніше, якщо просто погодимося на формулу «виправдане істинне *belief*» — і вже потім, крок за кроком, поступово реконструюватимемо значення *belief* з контексту того чи того перекладеного українською мовою філософського міркування.

І хай думка про те, що Інший, наразі цілком унаочнено, залишається Іншим, стане для нас приводом потішитися, розмірковуючи над неосяжним для жодного окремого народу розмаїттям загальнолюдських пізнавальних та мовних здібностей.

Каменяр

Сизиф береться за камінь, щоби знов котити його на вершину. Поверхня каменя, після безлічі подібних спроб, вже знайома йому в усіх своїх найдрібніших деталях. Але він знайшов-таки спосіб бачити її щоразу наново. Для цього він просто записує на клаптиках відносно рівної кам'яної поверхні між пругами усе те, що почує навколо себе. Щоправда, записані слова не дуже схожі на те, що дійсно було ним почуте; деякі звуки й цілі смисли так і залишаються незаписаними у підземному повітрі; та й записане, щоразу як камінь скочується донизу, виявляється дедалі менше схожим саме на себе. Але з цим уже нічого не вдієш, бо такою і є примхлива вдача його кам'яної перекладацької праці.

Ні, ми невольники, хоч добровільно взяли

На себе пута. Ми рабами волі стали:

На *схилі* поступу ми лиш каменярі.

ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафізика / Пер. А.В. Кубицкого // Собрание сочинений : В 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1.
- Витгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Пер. з нім. Є. Поповича. — Київ: Основи, 1995.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова, Д. Лахути. — М.: Наука, 1958.
- Ломоносов М.В.* Российская грамматика // Полное собрание сочинений : В 10-ти т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 7: Труды по филологии 1739—1758 гг. — С. 389—578.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. — М.: Искусство, 1975.
- Платон*. Гиппий Большой / Пер. А.В. Болдырева // Собрание сочинений : В 4-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 386—417.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003.
- Αριστοτέλης*. Μετα та Φυσικά: 2 τ. — Αθήνα: Παπυρος, 1975.
- Πλάτων*. Ἰππίας Μειζων. Ἰππίας Ελασσων. — Αθήνα: Κεκτος, 1992.
- Black M.A* Companion to Wittgenstein's «Tractatus». — Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Camus A. Le Mythe de Sisyphe. — Paris: Gallimard, 1942.

Fieser J. The Rise and Fall of James Beattie's Common-sense Theory of Truth // The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry. — Vol. 90. — № 2. — April 2007 — P. 287—296.

Flew A. Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry. — London [etc.]: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

Hume D. A Treatise of Human Nature / Reprinted from the original edition in three vol. and ed., with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge. — Oxford: Clarendon Press, 1965.

Russell B. The Problems of Philosophy. — New York: Dover Publications, 1999.

Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin. — Paris: Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.

Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. The German text of Ludwig Wittgenstein's Logisch-philosophische Abhandlung with a new Translation by D.F. Pears & B.F. McGuinness. — London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Олексій Паніч — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, старший науковий працівник Європейського центру гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

Олег
Хома

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПЕРЕКЛАД І ФІЛОСОФСЬКА СПІЛЬНОТА

Чи потрібно вдосконалювати переклади філософських творів? Себто, чи є в цьому сенс не лише для історії філософії як дисципліни, а й для філософії в цілому? На це зовні риторичне запитання не так уже й легко відповісти. Певна річ, точніший переклад адекватніше відтворює сенс, нюанси оригіналу, але наскільки вони важливі у філософії? Згадаймо один повчальний приклад: критику, якій Леонардо Бруні піддав схоластичні переклади творів Аристотеля.

Бруні вважав свій переклад «Етики до Нікомаха» незрівнянно досконалішим за середньовічний, і його позицію поділяли гуманісти. І справді, оскільки Аристотель — майстер риторики, довершеного викладу, стилістично недосконалі переклади його творів слід вважати спотвореннями як форми, так і змісту.

Переклад «Політики», зроблений Вільгельмом ван Мербеке, таки містить чимало недоліків (див.: [Aristotle, 1894: p. 71—77]). Проте середньовічні переклади, як намагався показати кардинал Алонсо де Гарсія, сучасник і опонент Бруні, зорієнтовані на дещо відмінну мету, вони покликані відобразити не літературну вишуканість, а філософську істину. Відтак, Бруні сам припускається помилок, коли жертвує буквальністю на догоду літературній формі.

Ця дискусія є ще одним свідченням неперекладанності, що постійно супроводжує будь-який

переклад. Неізоморфність мов призводить до багатопланової неізоморфності текстів, тому перекладач дуже часто опиняється в ситуації вибору: він має чи-мось жертвувати і чомусь надавати перевагу. Бруні вважав, що захищає філософську істину, коли надавав риторично досконалої форми латинському перекладові Аристотеля, схоластичні перекладачі (яких захищає Алонсо де Гарсія) — коли прагнули буквалізму, жертвуючи літературними прикрасами. В цій ситуації немає однозначно правих чи неправих. Роблячи вибір, перекладач постає радше як носій цінностей певної наукової спільноти, ніж як школяр, що може або правильно, або помилково розв'язати задачу. Таким чином, поняття доброго перекладу релятивізується.

Але наразі мені йдеться не про цю вічну дилему змісту і форми у філософському перекладі. Хай там як, а спадщина середньовічної філософії є без перебільшення видатною. Філософська геніальність Томи Аквінського чи Вільяма з Окама не збільшується і не зменшується через якість перекладів Аристотеля, якими вони послуговувались. Хіба ж, у підсумку, має якийсь значення той ґрунт, з якого виростають вишукані філософські конструкції? Кому потрібен адекватний переклад «Політики», а іншому досить поглянути на «Чорний квадрат» чи, скажімо, Ван Гогові дерев'яні селянські черевики. Хіба, візьмемо сучасніший приклад, авторитет Яна Лукасевича применшується через не надто глибоку обізнаність з нюансами Декартового *Cogito ergo sum* [Лукасевич, 2006: с. 166]?¹ Зрештою, згаданий щойно Декарт стверджує, що тексти давніх авторів взагалі заважають відкривати істину у філософії, тому слід не поринати у чийсь книжки, а шукати в собі природного світла рації². В останньому випадку переклади не потрібні взагалі, відтак і добрі, і погані зрівнюються у спільній «непридатності». На щастя, Декартів радикалізм є радше артистичним жестом³, ніж щирою порадою

¹ Або зовсім уже свіжий випадок: досить критичні висловлювання Г.-Г. Гадамера про Гайдегерову освіту в інтерв'ю 1992 року: Гайдегер, виявляється, «[...] не был особенно культивированным читателем. Он вышел из провинции, из Констанца. Он был [...] значительно менее образован, чем мы, но дар у него был уникальный. Нас всегда поражало, как он умел преобразовывать то, что узнавал из случайных бесед» [Гадамер, 1992: с. 228—229]. А Гайдегерові переклади-тлумачення давньогрецьких слів, переклади, що склали цілу епоху у філософії XX століття, — хіба втрачають вони хоча б частку значущості через філологічну чи лінгвістичну неканонічність? (див., наприклад: [Михайлов, 1993: с. XXIX—XXX]).

² Див., наприклад, початок II частини «Дискурсії про метод»: «Отож, мені й подумалось, що книжкові науки, принаймні ті, які послуговуються лише ймовірними раціями і не мають жодних доведень, — позаяк вони склалися і поволі примножувались з опінії багатьох різних осіб, — не настільки близькі до істини, як прості раціональні розмірковування, що їх може природно здійснити людина доброго глузду стосовно речей, що постають» (АТ, т. VI, р. 12: 25—31—13: 1).

³ Згадаймо, зрештою, що словом «дискурсія» і за часів Декарта, і пізніше позначали у Франції особливий літературний жанр головно риторичного спрямування, присвяче-

людини, яка відмінно навчалася, — отже, перечитала купу книжок, — у чи не найкращому колеґіумі Європи.

Отже, навіщо вдосконалювати переклади? На мою думку, така потреба існує і вона безпосередньо не стосується геніальності корифеїв. Річ у тому, що, на жаль, далеко не кожен філософ — геній, і поганий переклад, не шкодячи напівбогам, простих смертних робить невігласами. На якість філософування переклади впливають не безпосередньо, пряма ж їх мета — формування філософської культури тут і тепер. Геніальні філософи з'являються лише у спільноті філософів, спільнота ж філософів від зграї шарлатанів відрізняється передовсім тим культурним шаром, на який спирається мислення. В цьому сенсі схоластика може виглядати «варварством» в очах Бруні, проте його оцінка є полемічно заангажованою, отже — односторонньою. Схоластика XIII століття створила саме ті переклади, яких потребувала, які виглядали органічними в її системі духовних орієнтирів. Ці переклади, якщо судити з абсолютних позицій, не виглядають бездоганно, але хіба існує переклад, що зміг би витримати такий суд? І кому до снаги посісти позицію абсолюту?

До речі, показово, що нова гуманістична культура чи не з перших кроків дбає про переклади, адекватні її світовідчуттю, адже саме через них вона створює себе, апропріюючи надбання попередніх філософських епох. Мабуть, у цьому зв'язку слід говорити не про «вдосконалення», а про зміну критеріїв досконалості, про появу нової культурної цілісності, що потребує самотутніх форм, несумірних із попередніми.

Особливого значення переклади набули при формуванні національних європейських філософій у XVI—XVII століттях. Ідеться не лише про переклади творів давніх. Багатьом мислителям цього періоду притаманний білінгвізм: Гобс пише частину творів латиною, частину англійською, Декарт — частину латиною, частину французькою, обидва дбають про переклад своїх латинських текстів рідною мовою і навпаки. З'являється небачений досі у філософії простір для суміщення схоластичного і гуманістичного підходів. Скажімо, Декарт, що ніколи не перекладав своїх творів сам, вимагав від французьких перекладів «Медитацій» і «Першооснов філософії» передовсім загальнодоступності, відтак, доброї літературної форми, від латинських перекладів «Дискурсії про метод» і «Пристрастей душі» — точності.

Ці міркування вельми актуальні для оцінки ситуації, в якій нині перебуває український філософський переклад і українська філософська спіль-

ний певному сюжетові [Le Dictionnaire, 1762: р. 542]. В цьому сенсі *discours* є синонімом *dissertatio*, себто різновиду твору, що його мали писати учні ліцеїв чи колежів при вивченні філософії або особи, що претендували на ліценціат факультету *des lettres*. Цим жанровим вимогам цілком відповідає стиль Декартової «Дискурсії», текст якої містить безліч метафор і порівнянь, автобіографічних відступів тощо.

нота в цілому. На мій погляд, українська філософська спільнота початку ХХІ століття переживає приблизно той самий період, що французька чи, скажімо, англійська, у другій половині ХVІІ, себто період переходу на національну мову. Попереднє існування в межах значно глобалізованіших гуманістичної й тим паче — схоластичної спільнот, у світі академій і університетів, у світі латини як незаперечного койне, закінчується дискусією «стародавніх і модерних» у широкому сенсі, що не зводилась до суперечок філологів. Уже у творах Декарта, Паскаля, Мальбранша зустрічаємо чимало зауважень щодо переваги сучасної їм доби над давньою, переваги в обізнаності та інтелектуальній озброєності. У мовному питанні ситуація була приблизно така ж. Після Декарта й Гасенді жоден помітний французький філософ уже не вдаватиметься до латини, принаймні в головних своїх творах (це стосується навіть Антуана Арно, вихідця з університетських кіл), і якщо Декарт переходить на національну мову радше під тиском необхідності, то мислителі молодшого покоління вже не мислять себе поза її стихією.

Теперішня українська філософська спільнота теж поступово набуває власного обличчя, але, певна річ, в іншій історичній ситуації, ніж французька. По-перше, за рівнем і опрацьованістю дослідницького інструментарію схоластика істотно перевершує радянський марксизм, перед яким стояли куди простіші інтелектуальні завдання. Картезіанці мали істотно спростити схоластичну картину світу, відмовитись від значної частини спадщини, але чимала її частка все ж надалася до корисних запозичень (згадати хоча б загальну номенклатуру пізнавальних здатностей, тематику природного права тощо). Натомість українській філософії довелось майже від усього відмовитись, тобто майже нічого не успадкувати. Це стосується не лише концепцій, які не так уже й важко змінити за наявності достатніх термінологічних і методологічних ресурсів⁴, але й найелементарніших основ філософування, оскільки навіть українська філософська термінологія початку 90-х років ХХ століття становила радше набір неперевіраних калюк з російської, придатних до вжитку *ad hoc*, ніж термінологію у власному сенсі. По-друге, нова французька філософія мала позафілософських «гарантів» своєї «релевантності», як-от нове математично-експериментальне природознавство і нові політично-правові ідеї, що відображали істотні суспільні трансформації тогочасної Європи. Натомість, українська філософія пізньої радянської доби не долучилася ані до світового сплеску когнітивних наук, ані до дискусій про оновлене розуміння прав людини чи

⁴ Достатньо сказати, що схоластичне філософування вже наприкінці ХVІ століття породило цілком життєздатні новаторські форми, безпосередньо запозичені модерною добою (див., наприклад: [Секундант, 2005: с. 51—52]).

мультікультуралізм. Отже, з розпадом держави, що була фактично єдиним «замовником» її послуг, вона виявилася абсолютно не інтегрованою у світові філософські та інтелектуальні процеси і, з іншого боку, не надто потрібною новій державі, що підтримує її існування за інерцією, схоже, так і не визначивши сфери її практичної придатності.

Важливою є й така обставина. Французька інтелектуальна культура XVII століття була достатньою, щоб дати початок цілком «конкурентоспроможному» продуктові. Вона мала в наявності потужні освітні осередки (колежі, університети), визнаних у Європі мислителів, як-от Монтьєн, інтерес суспільства до науки (досить згадати, що фізичні експерименти були поширеним захопленням освіченої позауніверситетської публіки, а Блезе Паскаля запрошували демонструвати арифметичну машину у світських салонах), була інтегрована у загальноєвропейську наукову спільноту. Українській філософській спільноті не сприяв жоден чинник, аналогічний згаданим, причому ані 1991 року, ані тепер. На додаток ми маємо ще одне ускладнення. Розвиток філософії сьогодні неможливий без потужної історико-філософської науки, що у XVII столітті лише починала формуватися. Декарт міг собі дозволити протиставлення «наук» «історіям»⁵, нині ж воно виглядало б у царині філософії як безперечний анахронізм. Сьогодні думки самого Декарта, як і решти видатних філософів минулого, становлять настільки самостійний предмет дослідження, що висловлювані ними речі потребують зовсім іншого типу «твердих суджень», ніж ті, що їх вимагав засновник картезіанства. Сучасна історико-філософська наука не потребує спеціальної легітимізації, вона не повинна навіть бути «науковою» у сенсі Канта чи Гегеля⁶. Втім, рівень саме історико-філософських досліджень є тим індикатором, який чітко засвідчує місце тієї чи тієї національної філософської спільноти серед інших. Історія філософії, окрім того, що є резервуаром евристичних ідей, також становить основу філософської освіти, є одним із головних каналів термінотворчості, визначальним для академічних перекладів, зрештою, основним носієм колективної пам'яті спільноти, а відтак, її самоідентичності.

⁵ Правила для керування розумом II: «[...] наприклад, ми ніколи б не стали математиками, — хоч би й утримували в пам'яті всі доведення інших, — якби не мали ще й розуму [ingenio], придатного розв'язувати будь-які проблеми, чи філософами — якби зібрали усі аргументи Платона й Аристотеля, а стосовно пропонованих ними речей виявились неспроможними скласти твердого судження; бо тоді ми б виглядали як ті, хто вивчає не науки, а історії» (АТ, т. X, р. 367: 16—23).

⁶ Тут, звісно, існують свої стандарти роботи із джерелами, тлумачення і коментування, перекладу тощо. Принаймні сучасна історія філософії прагне фіксувати вірогідні емпіричні тенденції розвитку і взаємодії вчень, епох тощо, а не етапи «необхідного» розгортання якоїсь позаісторичної логіки, що прокладає собі шлях серед випадковостей історичного становлення окремих учень.

Без високого рівня історико-філософських досліджень годі й говорити про високий рівень філософування як такого. Щоправда, у глобалізованому світі, через загальну поширеність англійської мови, електронні засоби комунікації та відносну відкритість кордонів, окремі дослідники мають чимало каналів самореалізації поза спільнотою, проте це безпосередньо не пов'язане із самореалізацією спільноти (йдеться про щось, подібне до шляху Гоголя, який став, безперечно, видатним письменником, проте його шлях не збігся зі шляхом української літератури). Щоби відбутися в сучасних реаліях, філософська спільнота повинна передовсім *виробити власну мову*, здатну виражати істотні нюанси змісту класичних і сучасних філософських учень, а для цього перекласти певну критичну масу іншомовних текстів, як давніх, так і найновіших, що дало би змогу виробити достатньо багатий термінологічний тезаурус. Бо якщо в XVII столітті філософську мову створювали автори переважно оригінальних учень, то нині її, у вельми істотному обсязі, створюють також історики філософії.

* * *

Розгляньмо у світлі щойно сказаного теперішнє становище української філософської спільноти. Вельми прохолодний суспільний інтерес до філософії (варто сказати, для справедливості, і до інтелектуальних занять як таких) доповнений у наших умовах виразною кризою освіти, надзвичайно слабкою залученістю у світову фахову комунікацію, а звідси і браком світового визнання. До того ж, маємо ще й складну постколоніальну ситуацію, яка притлумлює розвиток історико-філософських досліджень, отже, і української філософської мови. Річ у тому, що в Україні часів СРСР розвивалися досить вузькі та вкрай нечисленні сегменти історико-філософських досліджень, причому з оригінальними текстами мали справу лише дослідники спадщини Києво-Могилянської академії, натомість навіть фахівці з німецької класики послуговувалися здебільшого російськими перекладами⁷. Таким чином, у радянській Україні україномовних історико-філософських текстів було дуже мало, перекладів українською — ще менше, а переважну більшість тем взагалі не досліджували.

За часів незалежності маємо справжній перекладацький бум, упродовж якогось десятиліття вийшли друком деякі тексти Боеція, Августина, Спінози, Канта, Гадамера, Декарта, Гегеля, Лока, Гобса, Г'юма, Платона, Аристотеля, Геракліта й інших мислителів, якщо говорити про класику; ще більше коло авторів представлене у перекладах сучасної філософії та гуманітаристики.

Проте кількість — далеко не завжди синонім якості. Попри те, що переклади в нас дедалі частіше видають у супроводі покажчиків, приміток і на-

⁷ Докладніше див.: [Хома, 2009: с. 32—39].

віть коментарів, тобто вони хоча б зовні набувають цивілізованого вигляду, вельми гострою й надалі залишається проблема термінології. А зазначена вище відсутність з тих чи тих причин цілих розділів термінології, мимоволі призводила чи до калькування, чи то до прямого вживання російських термінів замість запровадження українських шляхом перекладу відповідних оригіналів. Поганим тут є не калькування саме по собі, воно якраз досить часто виявляється єдиним засобом збагатити філософський лексикон. Однак калькування не має заступати досвіду власної науково-перекладацької роботи, що їй первинно слід здійснювати без «посередників». Термінологія, властива тому чи тому філософському вченню, значною мірою належить і відповідній епосі в цілому, тож їй завжди слід розглядати в ширшому контексті й узгоджувати з традиціями терміновжитку «великої тривалості».

Наприклад, згідно з усталеною російською традицією, Кантові *Verstand* і *Vernunft* у нас і посьогодні, відповідно, «розсудок» і «розум», хоча обидва ці варіанти не надто вдалі. Так, *Verstand* є пізнавальною здатністю, аналогічною англ. *understanding*, фр. *entendement*, лат. *intellectus*, однак ці терміни в російській традиції перекладати як «рассудок» не прийнято. Тож, за такого перекладу, втрачається зв'язок Кантового вчення з попередніми новочасною і середньовічною традиціями. У той час, як *verstehen* означає здебільшого «понимать»/«розуміти» (як, до речі, й *understand*, *entendre*, *intelligere*), *Verstand*, здебільшого, — «рассудок» (укр. «розсудок» чи ще невдаліший варіант «розсуд»⁸). Навряд чи це є доречним способом підкреслити «коперніківську революцію» Канта. Адже в цьому випадку революція стосується *змісту терміна, а не його форми*. Тобто Кант специфічно тлумачить традиційну для модерної доби «здатність розуміти», саме цю особливість і мав би відобразити переклад, натомість він відриває Канта від попередньої, «до-революційної» епохи, з якої той вийшов і термінологію якої запозичив⁹.

⁸ Українське слово «розсуд» вказує не на «рассуждение», а на вільне прийняття рішення: «покишаю це на ваш розсуд», і тому є майже ідеальним відповідником для *liberum arbitrium*.

⁹ У статті Дені Туара «Здатність розуміти» [Thouard, 2004: р. 350—352] ретроспективно описано трансформації змісту новоєвропейських аналогів середньовічного «інтелекту» в доктринах Декарта, Гобса, Спінози, Лока, Г'юма і Канта (див. розд. III і IV): в новочасних ученнях «здатність розуміти» поступово перетворюється на суто людську (на відміну від переважно ангельського інтелекту Середньовіччя: див., наприклад: [Faye, 2004: р. 598—599]), згодом — на аналог буденного «доброго глузду, відтак Кант перебуває в річищі саме цієї традиції, коли тлумачить *Verstand* як найвищу пізнавальну здатність, але здатність суто людську, скінченну, дискурсивну, протилежну інтуїтивному охопленню. Отже, Кантів *Verstand* увінчує собою певну тенденцію в новочасній філософії, загалом протилежну середньовічній тенденції розглядати *intellectus* як вищу здатність, порівняно з *ratio*. Якщо ж зважити на відновлення пріоритету *Verstand* щодо *Vernunft* Шлегелем, Шляєрмахером і подальшою герменевтичною традицією, то стає цілком зрозуміло, що переклад Кантової термінології варто здійснювати у згоді з перекладом термінів попередньої і подальшої філософських традицій.

Справді, якщо ми звернемося до тексту «Критики чистої рації», то побачимо цілий спектр характеристик, приписуваних *Verstand*. Наприклад, у першій книзі «Трансцендентальної аналітики» (§ 9, В 94) читаємо: *Verstand* «можна взагалі представити як здатність судити¹⁰» (*der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann*) і, водночас, він є «здатністю мислити» (*er ist [...] ein Vermögen zu denken*). Звісно, обидві здатності тут не протиставлені одна одній, а, навпаки, органічно співвіднесені, проте переклад, через нечутливість до історії термінів, істотно втрачає. На мій погляд, фраза «*рассудок* можна вообще представить как *способность составлять суждения*» [Кант, 1994: с. 80] є значно менш інформативною, ніж «*здатність розуміти* можна взагалі представити як *здатність судити*». Адже в першому випадку судить «*рассудок*», у другому — «здатність розуміти». Отже, в першому ми співвідносимо із судженням «*рассудок*», і таке співвідношення не привертає жодної уваги через однокореневість застосованих термінів. У другому ж випадку ситуація нетривіальна, позаяк із судженням співвіднесене «розуміння» (*Verstand — verstehen*), якому надано специфічний відтінок. Наприклад, якщо виникне потреба співвіднести Кантів *Verstand* і Декартів *intellectus*, ми побачимо, як далеко впало «яблуко від яблуні», оскільки перший може бути ототожнений зі здатністю судити, тоді як другий взагалі позбавлений доступу до суджень. Одразу впадає у вічі, що, в цьому аспекті, Кант ближчий до схоластики¹¹, в межах якої *intellectus* відповідає за судження про теоретичну істину.

Звісно, з наведеними щойно міркуваннями можна погодитись чи не погодитись. Мені ж ідеться про те, що, в будь-якому разі, українська історико-філософська наука має звернутись до оригіналів, причому це звернення не слід розуміти у суто філологічному сенсі. Сучасний переклад філософського тексту передбачає знання не лише мови оригіналу, а й — сучасного історико-філософського канону.

* * *

Поясню свою думку прикладом. Історико-філософські дослідження є багато в чому фактологічними, звідси — доведені в них тези мають примусову силу. Отже, в історії філософії неможливо ігнорувати доведені тези попередників. Накопичення таких тез і формує традицію, перебування поза якою еквівалентне перебуванню поза історією філософії як науковою справою.

¹⁰ *Vermögen zu urteilen* слід ретельно відрізнити від *Urteiskraft*, «сили судити», яка постає аналогом лат. *ingenium*.

¹¹ Див., наприклад: Тома Аквінський, *Sentencia De anima*, III, l. 4, n. 15: «Адже інтелект має судити, — тут сказано “розпізнавати”, — і схоплювати, — тут сказано “розуміти”» (*intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere, et apprehendere, et hoc dicitur intelligere*).

Бажаючи перекласти українською, скажімо, якийсь твір (або й одну цитату) Декарта, ми повинні зважати на канонічні вимоги сучасного декартознавства, без яких наш переклад буде різновидом радше поезії, ніж філософії.

«Кодекс» таких вимог востаннє було оприлюднено у нещодавній статті Жан-Люка Марійона [Marion, 2007: p. 11—14]. Один із найавторитетніших декартознавців формулює чотири критерії методологічної коректності сучасного дослідника Декартового вчення.

1. *Буквальність*. Ця вимога, якою завдячуємо Анрі Гуйє, означає, що нині не прийнято висувати жодного твердження без опори на точні тексти. Одним із наслідків цієї вимоги є необхідність відмовитись від анахронічних нині інтерпретаційних моделей, як-от ужиток понять «суб'єктивність» чи «дуалізм» для характеристики Декартового вчення в цілому; перекладу *intuitus* як «інтуїція», *mathesis* — як «математика»; ужитку *cogito ergo sum* в контексті «Медитацій» (адже там присутні інші формули, як-от *ego sum*, *ego existo* чи *cogitatio est*) тощо. Слід за кожної нагоди звертатися до термінологічних покажчиків, створених на основі опрацювання електронних текстів Декартових творів. Слід повсякчас прагнути автентичності картезіанської лексики, причому не лише тієї, яку пояснюємо, але й тієї, що пояснює.

2. *Вичерпність*. Ідеться про підхід Фердинанда Альк'є. Ми маємо брати до уваги всі без винятку тексти, не поділяючи їх на першорядні та другорядні. Наприклад, «Regulae» тривалий час не знаходили належного опрацювання, тексти, пов'язані з «Утрехтською суперечкою» або більшість ранніх творів взагалі ігнорувались дослідниками чи не до кінця 80-х років ХХ століття, натомість значення «Розмови з Бурманом» іноді переоцінювали. Відтак слід надати перевагу хронологічному вивченню реального розвитку Декартової думки і відмовитись від ілюзорних реконструкцій, що сприяють виробленню і тиражуванню величезної кількості хибних стереотипів.

3. *Контекстуальність*. Ця вимога є розвитком підходу Етьєна Жильсона. Декарт незрозумілий без якомога повнішої реконструкції джерел його думки, впливів його попередників, історії питань, якими він займався, його кола спілкування, його опонентів, ефекту його тез, творів учнів та їхніх інновацій, девіацій тощо. Декарт мав дуже розмаїте коло читання (доведено, що він читав, зокрема, Августина, схоластів, латинських поетів, Сенеку), був добре обізнаний із дискусіями своєї доби, як літературними, так і теологічними. Йдеться не про приниження оригінальності Декарта. Просто слід розуміти, у розв'язуванні яких традиційних питань він брав участь, чим відрізнявся від інших, які питання ігнорував. Це є запобіжником щодо спокуси нічим не стримуваних, фантастичних інтерпретацій.

Разом із тим, не можна зневажати жодного з Декартових опонентів, усі вони важливі. Тож не слід приховувати своїх лінощів у набутті ерудиції за ширмою того, що Декарт, мовляв, — геніальний неук. Він більше нас знав про свій час і його інтелектуальні традиції.

4. *Врахування пізніших спекулятивних інтерпретацій*. Історія філософії ніколи від них не звільнить, бо що таке вплив Декарта на думку пізніших часів, як не його прочитання Мальбраншем, Гегелем, Гайдегером тощо? Вони краще розуміли його, ніж будь-який історик філософії. І вони не так заперечують чи спростовують, як показу-

ють вплив картезіанських тез на них. Через наступників ми бачимо, що саме цікавило Декарта. Не дарма ж дві найпотужніші сучасні традиції (феноменологія і аналітична філософія, що мають спільне, в якомусь сенсі, навіть картезіанське походження) найбільше актуалізували декартознавчі дослідження і відкрили перед ними широку перспективу. На них треба спиратися, щоби не втрапити у дріб'язковість, оскільки ерудиція без концепту сліпа, а концепт без ерудиції — порожній.

Зіставивши ці вимоги з вітчизняними історико-філософськими стандартами (наприклад, з типовими тлумаченнями Декартових текстів, присутніми в дисертаціях, статтях, монографіях), можемо визнати певну відповідність пункту 4, оскільки у вітчизняній історії філософії спекулятивним інтерпретаціям завжди приділяли належне місце. Стосовно ж трьох перших пунктів, що, власне, і відрізняють сучасну історію філософії від панівної у ХІХ столітті, ми відверто не маємо чим похвалитись. Причина в тому, що ці вимоги є надто емпіричними, надто «конкретизованими» для вітчизняних реалій, передбачають надто високу культуру роботи з оригінальними текстами. Варто уточнити, що я маю на увазі.

Наявні українські переклади Декарта (див.: [Декарт, 2000, 2001]) не відповідають вимогам 1—3, оскільки позбавлені чіткої термінологічної концепції, зокрема стосовно співвідношення латинської і французької термінології; є перекладами лише «тексту як такого», бо не враховують усього вчення у його динаміці; не беруть до уваги джерел Декартової думки, наприклад схоластичних. Якщо й можна говорити про концептуальну основу цих перекладів, то нею є, безперечно, радянська російськомовна традиція. Остання ж виявляється далеко не бездоганною, щоби правити за надійний зразок.

Так, останній російський переклад «Discours de la méthode» (Рассуждение о методе) датований 1953 роком (перекладачі Г. Слюсарев і А. Юшкевич), саме його, після зіставлення з оригіналом, було відтворено у I томі ФН-івського двотомовика (1989). Нині цей переклад є багато в чому архаїчним, оскільки, фіксуючи деякі особливості авторизованого латинського перекладу твору (вийшов друком 1644 року), все ж не враховує особливостей відтворення в ньому французького *esprit* через *animus*, *ingenium*, *mens*. *Esprit/animus* у російському перекладі постає переважно як «ум», зрідка «дух», *esprit/ingenium* та *esprit/mens* — здебільшого як «ум». Відповідно, в українському перекладі всі ці терміни зазвичай мають за відповідника «розум», що ним позначено ще й *raison/ratio*, чого немає навіть у російському варіанті. Термінологічно невиразним є також і російський переклад «Meditationes de prima philosophia», і ці невиразності ретельно повторює українська версія 2000 року¹².

¹² Детальніший розгляд російського перекладу «Медитацій» див. у: [Хома, 2006: с. 175—178].

* * *

Спробуємо з'ясувати причини певної поверховості російських перекладів Декарта щодо відтворення термінології. На мій погляд, вони містяться в особливостях історичного розвитку філософії в Російській імперії, а згодом в СРСР. Вловити різницю між *animus*, *ingenium* і *mens* неможливо без ретельного засвоєння середньовічної схоластики. Наголошую, йдеться не про загальне знайомство, а саме про засвоєння, аж до нюансів. Натомість ані російська, ані радянська філософія не виробили адекватних термінологічних і концептуальних засобів для засвоєння схоластики, що автоматично призвело також і до втрати значної частини змістів модерної філософії, яка багато чим завдячує схоластиці. Українська філософія, цілковито залежна впродовж останнього століття від російськомовних концептів, просто не могла не запозичити і їхніх вад.

Ця особливість російської філософської традиції добре відома, а надто впадає у вічі нині, коли здійснюються масштабні російські проекти з перекладу спадщини схоластів, передовсім Аквінатової. На мій погляд, найліпше її описала Тетяна Бородай у Передмові до перекладеної нею «*Суми проги поган*» [Бородай, 2000: с. 30—31]:

«На русский язык *Сумма против язычников* переводится впервые. Перевод представлял значительные трудности, в первую очередь, потому, что в русском языке пока не выработано языка, вполне адекватного схоластической латыни. У нас есть давняя традиция перевода греческой патристики и древней греческой философии. [...] Впрочем, нужно сказать, что с переводами Аристотеля возникают те же трудности, что и с переводом латинской схоластики. Тексты, имеющие реальный денотат, как *Этика* или *Политика*, легче поддаются переложению, в то время как более строгие и отвлеченные *Метафизика*, *О душе* или *Органон* (в первую очередь, *Категории*) пока не получили вполне адекватного русского перевода. И дело здесь не в переводчиках, а в отсутствии соответствующей традиции в русском языке и, пожалуй, в русской философской культуре, освоившей и вобравшей в себя традиции платонизма и немецкого идеализма: Аристотель пока так и не стал для нее “своим” [...]

Строгое, краткое, сухое, схоластическое рассуждение по-русски неизбежно утрачивает легкость, прозрачность и красоту. Предельно четкая, выверенная терминология Фомы отчасти расплывается, ибо нет однозначного перевода для таких терминов, как *res* — вещь, дело, реально сущеє в связи с *realis*; *ratio* — разум, рассудок, понятие, смысл, слово, способ, расчет, счет, отчет и проч.; *actus* (акт, действие, действительность) — в связи с *agere* (действовать, делать), *actualis* — и в оппозиции к *potentia* (потенция, сила, мощь, спрособность), *posse*, *potentialis*; *ordo* (порядок, иєрархия, целеустремленность) в связи с *ordinare* (подчинять, упорядочивать, ориєтировать к цели) и др. Поневоле приходится балансировать между двумя равно скверными крайностями: переводом каждого латинского термина только одним русским, отчего текст становится єдва читаемым и малопонятным, и вольным пересказом, который мог бы быть удачен лишь при наличии переводчика, конгєниального Фомє Аквінскому. Серьєзному читателю и исследователю

томизма призван помочь латинский текст суммы, помещенный параллельно русскому переводу».

У наведеному фрагменті гранично виразно описані труднощі освоєння філософської мови, з якою не підтримується справжня взаємодія. Вона постає як *terra incognita*, для її слів не існує відповідників, що були б одночасно прийнятними та усталеними. Стратегія «балансу», яку часто обирають творці перших перекладів якогось класичного твору, є своєрідною реакцією відчаю, яку можна зрозуміти, проте не варто вітати. «Баланс» і «освоєння» постають як антоніми. В цьому зв'язку розгляньмо приклад застосування такої стратегії. Фразу Томи «*Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat*» (*S. contra gent.* I, 68: 1) Т. Бородай перекладає як «Теперь нам нужно доказать, что Богу ведомы помышления [человеческих] умов и воля сердец» і додає вельми показовий коментар [Бородай, 2000: с. 450]:

«Словом *ум* или *разум* мы уже переводим латинское *intellectus*; поэтому латинское слово *mens* — тоже ум, мы будем передавать как человеческий ум. — Вообще же, латинское слово *intellectus*, производное от *intelligere* — *разбивать, понимать* — перевод греческого *нус* — философского термина Платона, Аристотеля и платоников, который означает высшую, т.е. созерцательную, часть или способность человеческой души, или разума, — ту, которая мыслит не дискурсивно, а посредством умного видения или созерцания (лат. *интеллектуальная интуиция*); а *mens* — *ум, душа, сознание* со всеми его функциями, включая волю, эмоции, воображение, ощущение, вся ментальная сфера человека — это собственно латинское слово, встречающееся в любом, а не только преимущественно в философском контексте. — Следует иметь в виду, что значение этих двух слов определяется наличием в латыни близких им по значению *ratio* — *разум, рассудок* (а также *счет, расчет, отчет, слово, понятие, смысл, причина, цель, тип, образ* и проч.), которым переводится греч. *логос*; *апита* — *душа (дыхание, жизнь)*; *апитус* — *душа (дыхание), дух, мужество, душевный подъем*; *спиритус* — *дух, дыхание* (в стоической терминологии перевод греч. *пневма* — тонкая материальная субстанция, источник движения, тепла, жизни, ощущения, мысли, разума, носитель божества); *ингениум* — *ум* (не как способность вида *homo sapiens*, а как редкое врожденное свойство умного человека, сообразительность). Все эти слова могут противопоставляться телу — как вторая из двух частей, составляющих человека, что делает их в известной мере синонимами».

Показовість цієї примітки в тому, що перекладачка демонструє досить чітке розуміння основних значень наведених нею латинських термінів, проте, не знаходячи жодної опори в традиції, вдається до непослідовних рішень. Адже *intellectus*, *mens*, *animus* та *ingenium*, що найчастіше перекладаються як «ум» або «разум» і рідше як «рассудок» чи «дух», — картина, як кажуть, не для слабкодухих.

Коли перекладачка усвідомлює, що, наприклад, *intellectus* — це «высшая, т.е. созерцательная, часть или способность человеческой души, которая мыслит не дискурсивно, а посредством умного видения или созер-

цания»; *mens* — це «ум, душа, сознание со всеми его функциями, включая волю, эмоции, воображение, ощущение, вся ментальная сфера человека»; *ingenium* — «ум не как способность вида homo sapiens, а как редкое врожденное свойство умного человека, сообразительность», — то чому слово «ум» так чи інакше увідповіднене всім цим термінам? Невже «редкое врожденное свойство умного человека» — це те саме, скажімо, що «вся ментальная сфера человека»? Як остання може бути «редким врожденным свойством»? І, звісно, перекладати *mens* як «человеческий ум» — не надто вдале рішення, бо *mens* для схоластів — не лише «ментальна сфера людини», але й інстанція, властива Богові.

У цьому випадку будь-яке «балансування» лише затемнює суть справи, перетворюючись на жонгливання термінами, яке не виправдати навіть поданням паралельного тексту оригіналу. Оригінал — дуже добра річ, однак неорганічний переклад не приведе до справжнього засвоєння тексту спільнотою, бо цей текст не звучатиме мовою спільноти. Але, погоджуся з Т. Бородай, річ тут «не в перекладачах, а у відсутності відповідної традиції в російській мові й, мабуть, у російській філософській культурі», що дуже часто вважає «балансування» цілком прийнятним перекладацьким підходом.

* * *

Зрештою, ці міркування дещо пояснюють відсутність у сучасній українській філософській мові усталених термінів і прийомів для перекладу схоластичної (і модерної — в частині, похідній від схоластичної) термінології. Зрозуміло також, що вироблення більш-менш несуперечливого підходу в цій сфері пов'язане з неминучими і вельми істотними термінологічними новаціями, що полягатимуть як у ретельніше регламентованому використанні вже наявних термінів, так і в неминучих запозиченнях.

Так, грецький термін λόγος ще багатозначніший, ніж латинський *ratio*. Однак запозичення його калькованого відповідника свого часу розв'язало, хоч, можливо і не ідеально, проблему перекладу і засвоєння грецьких текстів, що його містять. Склався більш-менш чіткий реєстр випадків, коли λόγος перекладаємо як «логос», коли — як «слово», коли — як «поняття» тощо. Увівши в мову термінологічну одиницю, що відповідає неперекладанній глибині грецького слова, ми досить чітко впорядкували і його перекладанні часткові аспекти. Зрештою, саме такий шлях, причому спираючись на власні термінологічні ресурси і власні можливості їх поповнення, має пройти українська філософська спільнота в засвоєнні філософської латини. Звісно, термінологія, що постане результатом такого засвоєння, буде в чомусь специфічною, в якихось аспектах вона відрізнятиметься від термінології, застосовуваної до перекладу філософської греки чи філософської англійської (наприклад, ми навряд чи застосовуватимемо «логос» як відповідник для ла-

тинських термінів), але в ситуаціях неперекладанності, коли неможливо досягнути ідеального перекладу, слід просто уникати більшого зла.

Спробуємо накреслити не більш як можливий проект систематизованого слововжитку в цій царині, розглянувши тексти Аквіната, що містять наведені вище *ingenium*, *intellectus*, *mens* і *ratio* у значенні пізнавальних здатностей.

a. *Ingenium*.

S. th. I. II. 4: 5, c:

«*velocitas ingenii* pertinet ad perfectionem hominis»

«жвавість **розуму** належить до досконалості людини».

b. *Intellectus*.

S. th. I. 64: 1, c:

«[...] duplex est cognitio veritatis, una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex, una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae. Harum autem trium cognitionum prima in Daemonibus nec est ablata, nec diminuta.

Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam **intellectus** vel **mens**, propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo puniatur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi».

«[...] подвійним є пізнання істини: те, яке маємо від благодаті, й те, яке маємо від природи. А те, що маємо від благодаті, теж подвійне: спекулятивне, подібне до об'явлення комусь божественних таємниць, і афективне, яке виробляє любов до Бога і залежить, власне, від дару мудрості. Перше з цих трьох різновидів пізнань не може бути відняте від демонів, ані применшене в них.

Ангел, за самою його природою, є **інтелектом** або **умом**¹³. Але, через простоту його субстанції, ніщо не може бути віднято від його природи задля його покарання, тут не те, що стається із людиною, коли її карають відняттям руки чи ноги тощо».

Exp. Peryermen., рг. I a:

«Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio **intellectus**: una quidem, quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet **intellectus** apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividit. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod **ratio** procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis».

«Як каже Філософ у III [книзі] Про душу, операція **інтелекту** є подвійною: перша, називана інтелектуальним сприйняттям неподільних, це та, через яку **інтелект**

¹³ Я вживаю тут слово «ум», по-перше, як українське, по-друге, як термінологічний відповідник латинського *mens* у значенні здатності душі, не однопорядкової з іншими вищими здатностями, а такої, що їх охоплює і об'єднує. Докладніше див.: [Хома, 2008—2009: с. 143—146].

схоплює у самому собі сутність кожної одиничної речі; друга є тією, через яку **інтелект** складає і розділяє. До них додають і третю операцію, а саме раціональне розмірковування, через яке **рація** йде від відомого до невідомого. З-поміж цих операцій, однак, перша підпорядковує другу: бо не може бути складання і розділення, окрім як щодо вже схоплених найпростіших [сутностей]. Друга ж підпорядковує третю, адже саме від відомої істини, з якою погоджується **інтелект**, переходять до набуття впевненості щодо речей невідомих».

c. *Mens*.

29 *quest. verit.* 10, ad 7, c:

«ita etiam **mens** non est una quaedam potentia praeter memoriam, **intelligentiam** et voluntatem ; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria ; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes ; et sic de aliis».

«так само, ум не є якоюсь однією спроможністю поруч з пам'яттю, **інтелектуальним сприйняттям** і волею, але певною спроможністю-цілим, що містить у собі тамтих трьох; ми ж-бо бачимо, що спроможність побудувати будинок містить спроможності обтесувати каміння, зводити стіни тощо».

d. *Ratio*.

S. th. I, II, 90: a, 1 ad 2:

«[...] sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus **rationis** est considerare ipsum actum **rationis**, qui est **intelligere** et **rationari**, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa **ratione** primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia **ratio** etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus [...]».

«[...] у наших зовнішніх діях слід розглядати [окремо] операцію і здійснення операції, наприклад, будівництво і збудоване; так само і в оперуваннях **рації** слід розглядати [окремо] саму дію **рації**, що полягає у **інтелектуальному сприйнятті й раціональному розмірковуванні**, й те, що цією дією конституюване. Бо щодо спекулятивної **рації** тим першим, що конституює її дія, є визначення, другим — висловлювання, третім же — силізізм і доведення. Практична ж **рація** також використовує силізізм у своїх операціях [...]»

Ця добірка цитат показує, що розглянуті пізнавальні здатності, за Томою, іноді постають досить близькими, іноді розрізняються, проте такий слововжиток у будь-якому разі не є довільним використанням синонімів, бо автор постійно підкреслює якісь особливі аспекти, закріплені за тим чи тим терміном. Отже, цілком можливою є і певна уніфікація термінології перекладу.

* * *

Щоби відповідати сучасним історико-філософським вимогам, ми маємо передовсім змінити перекладацькі підходи, а саме — навчитись розрізняти терміни і поняття. Чому в цитованому вище коментарі до російського перекладу так часто вживано відповідник «ум»? На мій погляд, тому, що «ум» у російській традиції розглядається радше як поняття, ніж

як термін з власною історією, що має відповідати іншомовним термінам, теж не позбавленим їхньої історичної спадщини. Словники чітко засвідчують цю ситуацію. В радянському «Філософському енциклопедичному словнику» ум визначається вкрай загально: як «характеристика способности мышления и понимания. В истории философии — то же, что и разум, дух (курс. мій. — О.Х.); славянський переклад древньогрецького поняття нус. В индийской философии — манас, читта» [ФЭС, 1983: с. 701]. Не вдаючись у нюанси індійської термінології, зазначу лише, що «ум» тільки у двох випадках є «тем же, что и разум, дух»: або у власне буденному слововжитку, в межах якого це справді синоніми, або за спроб перенести нечіткий буденний слововжиток на відтворення термінології філософських учень минулого.

Але чому це можливо? У французькому словнику Лаланда знаходимо принаймні чотири (без урахування субкатегорій) основні значення *esprit* [Lalande, 2002: р. 300—301], терміна не менш багатозначного, ніж російський «ум», чітко співвіднесені з історичними ужитками. В радянському словнику маємо, власне, лише одну історичну локалізацію: слов'янський відповідник давньогрецького «нус», а ще — прямий дозвіл сміливо ототожнювати «ум» в історико-філософських контекстах з «духом и разумом».

Власне, це порівняння і є відповіддю. Традиція російського, а потім радянського терміновжитку принагідно до відтворення класичної латинської (і не лише) термінології є вкрай нечіткою, довільною, ба навіть хаотичною. Цей хаос, кодифікований у словниках¹⁴, є прямою протилежністю сучасних історико-філософських підходів, що набули точності й науковості, небачених раніше. Висновок: ми не зможемо модернізувати вітчизняну історико-філософську науку (а це, як зазначалося — ключовий чинник модернізації вітчизняної філософської спільноти в цілому), не видаливши з нашого «колективного несвідомого» тих «ідолів роду», що їх отримали у спадок від радянської історії філософії. Йдеться про подолання в собі паростків того радикального (і гранично антигуманітарного) позитивізму, який практикувала радянська історія філософії. «Суть справи» не знецінює, не «знімає» словесної форми, в якій втілюється мислення. Історія філософії як процес — не просто історія понять, це історія слів, термінів, що несуть у собі поняття, часто постаючи при цьому багатозначними, парадоксальними, неперекладаними. Поняття не співвідносяться з поняттям

¹⁴ Достатньо подивитися деякі інші статті того самого ФЭС: «Интеллект», «Рассудок и разум». Вони справляють враження уривчастих, фрагментарних, таких, що заплутують, замість пояснювати. Зрештою, словник — передовсім відображення попередньої йому традиції (хоча — одна з основ подальшої).

напряму, а лише через семантичну мережу термінів [ЄСФ, 2010: с. 15]¹⁵, що впродовж століть (інколи — тисячоліть) накопичують досвід своїх історичних взаємодій. Не зваживши на це, ми приречемо себе на автаркічне існування серед безнадійно застарілих перекладів, історико-філософських лекцій, дисертаційних висновків тощо.

У цьому плані українська мова як робоча мова спільноти дає нам шанс полегшити звільнення. Її просто слід навчитися зіставляти з іншими як із рівними, а не вибудовувати кризь їхню призму. Ще одним шансом, хоч як це парадоксально, є сама відсутність великих академічних напрацювань у переважній більшості галузей української історико-філософської науки, адже це істотно зменшує рівень академічного консерватизму, який завжди у таких ситуаціях гальмує поступ.

Можна з приємністю констатувати, що нині ситуація у царинах історії філософії і філософського перекладу дає підстави для принаймні дуже обережного оптимізму. По-перше, з'являється дедалі більше вдумливих, справді наукових перекладів. Водночас вже чимало вітчизняних істориків філософії, особливо молодого покоління, спираються у своїх розвідках суто на оригінальні тексти, враховують досвід провідних досліджень світового рівня¹⁶. Наразі важко передбачити долю цих позитивних трансформацій, адже жодна філософська спільнота (як, зрештою, і жодна країна, бізнес-установа, сім'я тощо) не має гарантій того, що вона по-справжньому відбудеться, знайде своє надійне місце під сонцем на довгі роки. З іншого боку, відсутність гарантій додає сили й мобілізує інстинкт самозбереження.

То чи потрібно вдосконалювати переклади філософських творів?

ЛІТЕРАТУРА

Бородай Т.Ю. Примечания // Фома Аквинский Сумма против язычников. Книга первая. — М.: Долгопрудный; Вестком. — 2000. — С. 430—463.

Бородай Т.Ю. Фома Аквинский и его «Сумма против язычников» // Фома Аквинский. Сумма... — 2000. — С. 9—31.

¹⁵ Європейський словник філософій, робота над українською версією якого триває нині, може добре прислужитися модернізації вітчизняної філософської спільноти. Зорієнтований на історію слів, а не понять, точніше — на відображення неперекладанності філософських термінів, він є потужним носієм нового, суто гуманітарного досвіду, здатного підважити чимало стереотипів нашого філософського повсякдення. Особливо це стосується нашої перекладацької справи, яку методологічна зорієнтованість на історію слів здатна змінити докорінно.

¹⁶ У зв'язку з зарубіжною історією філософії можна згадати Андрія Баумейстера, Вахтанга Кебуладзе, Михайла Мінакова, Олексія Панича, Віктора Котусенка, Юрія Чорноморця, Сергія Секунданта, Віталія Терлецького, Ірину Листопад, Івана Івашенка. І це далеко не повний перелік.

- Гадамер Х.-Г. Русские в Германии (Беседа с В. Малаховым) // Логос: философско-литературный журнал. — № 3. — 1/1992. — С. 228—232.
- Декарт Р. Метафізичні розмисли / Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського. — К.: Юніверс. — 2000.
- Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Пер. з фр. В. Адрушка і С. Гатальської. — К.: Тандем. — 2001.
- Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. — Москва: Изд-во АН СССР. — 1953.
- Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. — М.: Мысль. — Т.1. — 1989. — С. 250—296.
- Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера. — 2010 (скороч. — ЄСФ).
- Кант И. Критика чистого разума, пер. с немецкого М. Лосского. — М.: Мысль. — 1994.
- Лукашевич Я. Картезий (пер. с польского В. Домбровского) // Sententiae XIV—XV. — 2006. — № 1—2. — С. 166—171.
- Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис. — 1993. — С. VII—LII.
- Секундант С. Трактат Джакомо Забареллы «De natura logicae». К проблеме формирования методологических принципов философии модерна // Sententiae XIII. — 2005. — № 2. — С. 29—53.
- Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. — 1983 (скороч. у тексті статті — ФЭС).
- Хома О. Від «Розмислів» до «Медитацій»: сучасне декартознавство і українська історія філософії // Sententiae XIX—XX. — 2008. — № 2 — 2009. — № 1—2. — С. 121—157.
- Хома О. Історія зарубіжної філософії в сучасній Україні: радянська “різома” // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 32—39.
- Хома О. Про необхідність нового підходу до перекладу творів Декарта // Sententiae XIV—XV. — 2006. — № 1—2. — С. 172—210.
- Aristotle *Politics*: books 1—5; a rev. text, with introd., analysis and commentary by Franz Susemihl and R.D. Hicks. — London: Macmillan. — 1894.
- Descartes R. *Œuvres de Descartes*, tt. I à XI, éd. Charles Adam et Paul Tannery. — Paris: Vrin. — 1996 (скороч. — АТ).
- Faye E. *Intellect* // *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*. — Paris : Le Robert/Seuil. — 2004. — P. 598—600.
- Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. — Hamburg: F. Meiner. — 1967.
- Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de philosophie*. — Paris : PUF, coll. Quadrige. — 2002.
- Le Dictionnaire de L'Académie française*, 4th Edition. — PARIS. — Chez la Vve B. Brunet. — 1762.
- Marion J.-L. *Descartes: état de la question* // *Descartes*. — Paris : Bayard. — 2007. — P. 7—24.
- Thouard D. *Entendement* // *Vocabulaire européen...* — 2004. — P. 349—353.

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова Співки дослідників модерної філософії, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus» ВНТУ.

КЛАСИЧНІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА

Ашар Сен-Вікторський

ПРО ЄДНІСТЬ БОГА ТА МНОЖИННІСТЬ ТВОРІННЯ

(DE UNITATE <DEI> ET PLURALITATE CREATURARUM)

PRIMUS TRACTATUS

Primum capitulum

⁽¹⁾In creaturis non est vera pluralitas, quia nec vera unitas. ⁽²⁾Non enim aliud est pluralitas, nisi multiplicata unitas, vel totiens unitas quanta ipsa pluralitas, ⁽³⁾nisi tamen alicubi reperiri possit pluralitas vera, nec erit omino pluralitas aliqua.

⁽⁴⁾Impossibile namque est pluralitatem vel esse vel dici proprie, nisi quia est ipsa pluralitatis unitas, ⁽⁵⁾id est vera pluralitas, vel quia imitatur eam. ⁽⁶⁾Imitari autem eam nequit quin ipsa sit. Ipsa igitur est;

⁽⁷⁾esse autem non potest nisi ubi et unitas vera, nec unitas vera nisi in Deo. ⁽⁸⁾Ibi ergo et veram consistere oportet et pluralitatem et unitatem, sed non secundum idem.

Secundum capitulum

⁽¹⁾Creaturarum quoque pluralitas tam longe est ab unitate summa, ut ei inhaerere

ПРО ЄДНІСТЬ БОГА ТА МНОЖИННІСТЬ ТВОРІННЯ

ПЕРШИЙ ТРАКТАТ

Перша глава

⁽¹⁾В усьому створеному немає істинної множинності, оскільки немає істинної єдності. ⁽²⁾Ніщо інше є множинність, ніж помножена єдність, або стільки раз єдність, наскільки великою є сама множинність. ⁽³⁾Таким чином, не можна буде віднайти ніде істинну множинність, якщо не буде досконало якоїсь множинності.

⁽⁴⁾Отже, неможливо, щоб множинність була або називалась властиво, хіба що, якщо це є сама єдність множинності, ⁽⁵⁾тобто істинна множинність, або якщо щось їй уподібнюється. ⁽⁶⁾Уподібнюватися ж їй неможливо, якщо не бути нею. Самою [множинністю], отже, є [те, що їй уподібнюється];

⁽⁷⁾бути ж вона не може деінде, ніж там, де є істинна єдність, яка є лише в Богові. ⁽⁸⁾Отже, там з необхідністю містяться і істинна множинність і єдність, але не згідно з тим самим [способом].

Друга глава

⁽¹⁾Множинність усього створеного так далеко є від найвищої єдності, що не

immediate non possit. ⁽²⁾Non solum enim ab ea distat, quia haec pluralitas, illa unitas est, ⁽³⁾sed quia haec temporalis est, cum illa sit aeterna, haec in mensura, cum illa sit immensa, ⁽⁴⁾haec mutabilis atque corruptibilis, cum illa sit immutabilis atque incorruptibilis, haec creata, illa increata.

⁽⁵⁾Exigit itaque ratio super hanc pluralitatem a Deo remotam constitui aliquam superiorem, ⁽⁶⁾quae illi summae unitati cohaereat immediate, ⁽⁷⁾et quasi mediata sit inter illam unitatem et hanc pluralitatem.

⁽⁸⁾Media autem intelligatur, non loco aut dignitate, sed causa atque imagine, ⁽⁹⁾id est, quae sit ex illa, et qua sit ista,

⁽¹⁰⁾similitudine etiam commune, scilicet aliquid habens cum utraque; ⁽¹¹⁾cum ista, quia pluralitas est, cum illa, quia increata est, ⁽¹²⁾quia immutabilis, et cetera quae de unitatis natura sunt dicta

⁽¹³⁾ut sic pluralitas ista, per hoc quod habet cum illa commune, ⁽¹⁴⁾ei posset aliquatenus inhaerere et unitati etiam mediante pluralitate.

3m capitulum

⁽¹⁾Sed aliud est quod pluralitatem ibi consistere aliqua arguere videntur. ⁽²⁾Nulla enim est res etiam creata, sed nec esse potest, quae non in aliquo illam imitetur unitatem veram et summam.

⁽³⁾Similitudo autem omnis creaturae ad illam secundum aliquid est, et ideo ex parte et imperfecta est. ⁽⁵⁾Imperfectum vero non dicitur quid, nisi respectu perfecti a cuius perfectione deficit, ⁽⁶⁾et ita subsistit alicubi,

може бути безпосередньо до неї приєднана. ⁽²⁾Не тільки через те від неї віддалена, що ця, [нижча], — множинність, а та, [вища], — єдність, ⁽³⁾але і оскільки ця є минуща, а та — вічна, ця має виміри, а та — неосяжна, ⁽⁴⁾ця — змінна та тлінна, натомість та — незмінна та нетлінна, ця — створена, та — нестворена.

⁽⁵⁾Рація, отже, вимагає, щоб над цією множинністю, віддаленою від Бога, була встановлена якась вища [множинність], ⁽⁶⁾яка була б з тією найвищою єдністю пов'язана безпосередньо, ⁽⁷⁾і немовби посередині була між тією єдністю і цією множинністю.

⁽⁸⁾Середню [множинність] тут належить розуміти не як місце чи ступінь якості, але як причину та образ, ⁽⁹⁾тобто як таку, що є від тієї [вищої єдності], і через яку є ця [нижча множинність],

⁽¹⁰⁾і яка має щось спільне через подібність з кожною з них; ⁽¹¹⁾з цією, [нижчою множинністю] оскільки є множинністю, з тією [вищою єдністю] оскільки є нествореною, ⁽¹²⁾оскільки є незмінною і все інше, що сказано про природу єдності.

⁽¹³⁾Так щоб ця [нижча] множинність, завдяки тому, що вона має спільного з тією [вищою множинністю], ⁽¹⁴⁾могла певною мірою бути приєднана до неї, а також до єдності, що, таким чином, опосередковується множинністю.

Третя глава

⁽¹⁾Але є ще інше [пояснення] того, як там міститься якась множинність, і очевидно, що потрібно це довести. ⁽²⁾Немає і не може бути такої створеної речі, яка в чомусь не уподібнювалась би тій істинній та найвищій єдності.

⁽³⁾Подібність же будь-чого, що було створено, до неї є згідно з чимось, а отже, часткова і недосконала. ⁽⁵⁾Про те, що щось є недосконале, можна сказати тільки з точки зору чогось досконалого,

ergo in aliquo similitudo est et unitatis illius plena atque perfecta.

⁽⁷⁾Quae <cum> tamen in creatura, ut dictum est, esse non possit, super creaturam necessario in ipsa divinitate consistit. ⁽⁸⁾Similitudo autem nulla, nisi inter plura, nec plena et secundum totum, nisi inter aequalia. ⁽⁹⁾Unitati vero summae nihil potest esse aequale, quod non sit ubi ipsa est, id est in summa deitate. ⁽¹⁰⁾Ibi ergo non sola unitas, sed et pluralitas.

4m capitulum

⁽¹⁾Inde praeterea illam quam quaerimus pluralitatem astruit ⁽²⁾quia similitudo ipsa, cum sit res aliqua una, non potest non esse similis unitati propositae in aliquo.

⁽³⁾Cum autem ei ex aliqua participatione similitudinis sint similia caetera, et ideo secundum partem, non secundum plenitudinem,

⁽⁴⁾similitudo se ipsa <m> participare nequit, ⁽⁵⁾sed [se] tota et sic perfecta et plena similitudine illi est similis, ⁽⁶⁾quare et per omnia aequalis.

5m capitulum

⁽¹⁾Unitas etiam quae rebus inest secundum quandam ipsarum aequalitatem, ⁽²⁾pluralitatem et similitudinem tantam obtinet ⁽³⁾cum pulchritudine in convenientia et congruentia plurium, ⁽⁴⁾sive corporum, sive spirituum, sive ad invicem amborum, ⁽⁵⁾ut nullo inde tollenda sit modo ubi est summa pulchritudo.

⁽⁶⁾Tanta etiam causa dignoscitur esse pulchritudo hujus unitatis pluribus communis, ⁽⁷⁾ut pulchrior esse nequeat unitas singularis, id est eorum quae inest singulis, ⁽⁸⁾sed inferior ubique istius occurrit pulchritudo,

досконалості якого бракує. ⁽⁶⁾Таким чином, десь, а отже, в чомусь, є подібність до тієї єдності повна і досконала.

⁽⁷⁾Оскільки вона, як уже було сказано, не може бути в творінні, то з необхідністю міститься над ним у самій божественності. ⁽⁸⁾Подібність же є лише між багатьма, а повна і згідно з цілим — тільки між рівними. ⁽⁹⁾Найвищій єдності насправді нічого не може бути рівне, що не є там, де й вона сама, тобто в найвищій божественності. ⁽¹⁰⁾Отже, там є не тільки сама єдність, але і множинність.

Четверта глава

⁽¹⁾Крім того, до тієї множинності, яку ми розшукуємо, відтак можна додати наступне: ⁽²⁾оскільки вона є сама подібність, то, з тієї причини, що є якоюсь однією річчю, вона не може не бути в чомусь схожа на єдність, розглянуту вище.

⁽³⁾Якщо ж їй через якусь причетність до подібності є подібні якісь інші [речі], то [така подібність є] лише щодо частини, а не щодо цілого.

⁽⁴⁾Подібність же сама не може бути до себе причетною, ⁽⁵⁾але через свою повну і, отже, досконала і цілковиту подібність є подібною тій [найвищій єдності], ⁽⁶⁾а отже, і рівною їй в усіх [аспектах].

П'ята глава

⁽¹⁾Єдність, що є в речах завдяки певній рівності їх самих, ⁽²⁾обіймає настільки велику множинність та подібність ⁽³⁾разом з красою, [яка полягає] у відповідності та узгодженості багатьох, ⁽⁴⁾або тіл, або духів, або їх обох стосовно одне одного, ⁽⁵⁾що жодним чином не може бути винесена за межі, в яких перебуває найвища краса.

⁽⁶⁾І розглядається далі, що краса цієї спільної єдності, яка існує в багатьох [речах], є настільки вагомою причиною, ⁽⁷⁾що красивішою за неї не може бути окрема єдність, тобто [єдність] тих, які є

⁽⁹⁾nisi cum creatura suo unitur creatori,
⁽¹⁰⁾et ei *adhaerens unus efficitur spiritus*;

⁽¹¹⁾ubi tamen multo praestantior et gratior est unitas qua in unum conglutinantur spiritum, quam ea quae in solo spiritu creato, ⁽¹²⁾quamvis illius quae in superiore, id est in spiritu consistit increato, pulchritudinem aequare non possit,

⁽¹³⁾quod inde utique evenit quia unitas creata unitati increatae, licet ad aliquid, ad omnia tamen respondere non valet.

⁽¹⁴⁾Si quid vero primae et summae unitati ad plenum ex toto respondet, ⁽¹⁵⁾impossibile omnino est, in hac tali congruentia summa unitate illorum perfecta, imparem cuilibet eorum exprimi pulchritudinem.

⁽¹⁶⁾Utriusque enim pulchritudo secundum se totam in unitatem illam alterius concurrat et quodammodo confluit pulchritudini. ⁽¹⁷⁾Unde etiam et illius pulchritudo unitatis singulorum necessario excedet pulchritudinem, ⁽¹⁸⁾nisi quia ipsa in utroque est immensa, et adeo aequalis et una, ⁽¹⁹⁾ut major esse non possit simul in utroque quam in utrolibet eorum considerato per se.

⁽²⁰⁾Sic namque in creatione quoque, cum aequalis est et una plurium sapientia, ⁽²¹⁾non utique minor reperitur in eorum singularis quam in universis.

⁽²²⁾Liquet igitur quia pulchritudine unitatis praefatae et summae illius convenientiae pulchrius nihil vel majus esse, sed nec excogitari potest.

⁽²³⁾Ipsam itaque in Deo esse, sed et Deum esse est necesse; ⁽²⁴⁾alioquin enim Deo al-

в окремих [речах], ⁽⁸⁾але скрізь краса цієї [другої єдності] виникатиме як нижча.

⁽⁹⁾Інакше буває лише коли творіння об'єднується зі своїм творцем ⁽¹⁰⁾і *прилучене* до нього утворює *один дух*;

⁽¹¹⁾хоч і набагато значнішою та милішою є та єдність, через яку вони поєднуються в один дух, ніж та, що є в самому створеному дусі, ⁽¹²⁾та все ж її з тією [єдністю], яка у вищому, тобто нествореному, дусі міститься, красою не може зрівнятися,

⁽¹³⁾і все це виводиться з того, що єдність створена єдності нествореній не може відповідати у всіх [аспектах], але хіба що в деяких.

⁽¹⁴⁾Якщо ж щось дійсно відповідає першій та найвищій єдності цілком і повністю, ⁽¹⁵⁾то є абсолютно неможливим, щоб у цій такій значній відповідності досконалий через їх найвищу єдність було б помітно, що краса одного з них нерівна [іншому].

⁽¹⁶⁾Краса є кожного з них згідно із собою загалом до тієї єдності стікається і, певним чином, зливається з красою іншого. ⁽¹⁷⁾Відтак [зрозуміло], що краса тієї єдності з необхідністю переважає красу окремих [її частин]. ⁽¹⁸⁾Інакше буває тільки якщо краса кожної з них сама по собі є неосяжною, а отже, рівною і однією, ⁽¹⁹⁾і тоді не може бути більшою в обох, взятих разом, ніж у будь-якій із них, взятій окремо.

⁽²⁰⁾І насправді так само і в процесі творіння, що якщо мудрість багатьох є рівною й однією, ⁽²¹⁾то її завжди в окремих з них знаходиться не менше, ніж у всіх разом.

⁽²²⁾Отже, ясно, що за красу згаданої вище єдності та тієї найвищої відповідності нічого красивішого, або кращого, не може існувати, або бути вимисленим.

⁽²³⁾І тому сама [ця краса] знаходиться в Бозі, і з необхідністю є Богом; ⁽²⁴⁾а

iquid pulchrius et majus esset, vel esset sive excogitari posset.

⁽²⁵⁾Eadem autem et circa mutuam caritatem occurrit ratio; ⁽²⁶⁾ipsa enim ut unitas praedicta nequit esse nisi in pluribus, ⁽²⁷⁾nec ea melius aliquid mente concipi potest sive jucundius.

6m capitulum

⁽¹⁾Manifestum quoque ex praemissis est ⁽²⁾quia si quid est pulchritudo, qualis in assignata unitate determinata est, ipsum profecto immensa est pulchritudo. ⁽³⁾Si quid autem immensa est pulchritudo, sine eo nihil potest pulchrum esse.

⁽⁴⁾Quare, etsi non determinata pulchritudine impossibile est quid pulchrum esse, ⁽⁵⁾ipsa igitur est, aut nihil pulchrum;

⁽⁶⁾sed nec alibi quidem, nisi in Deo videlicet, nec aliud nisi Deus ipsa potest esse, ⁽⁷⁾a quo pulchrum est quidquid pulchrum est, et sine quo nihil pulchrum esse potest.

7m capitulum

⁽¹⁾In creaturis namque assignata unitas tam perfecta esse non potest, ut secundum eam prorsus unum sint. ⁽²⁾Quantumlibet enim duo convenient corpora, eundem tamen non occupant locum. ⁽³⁾Sed nec spiritus quilibet creatus, quantumcumque ad alium creatum accesserit spiritum, in eo essentialiter esse poterit.

⁽⁴⁾Solius siquidem increati et incircumscripti id videtur esse Spiritus spiritus videlicet creatos et circumscriptos penetrare, et eis infundi essentialiter posse; ⁽⁵⁾quamvis in corpore ante spiritus sit creatus, non tamen in ipso similiter est corpus, ⁽⁶⁾et longe eorum licet personaliter etiam cohaerentium, natura dissidet.

інакше було б, або можна було б вимислити щось красивіше і краще за Бога.

⁽²⁵⁾Так само це є підставою і для того, щоб говорити про взаємну милість; ⁽²⁶⁾адже вона сама, як і згадана вище єдність, не може існувати інакше як у багатьох [речах], ⁽²⁷⁾і не може бути збагнuto умом щось краще чи втішніше за неї.

Шоста глава

⁽¹⁾Також є очевидним із раніше сказаного, ⁽²⁾що оскільки щось є такою красою, яка була встановлена в означеній єдності, то, звісно ж, воно саме і є неосяжною красою. ⁽³⁾Якщо ж щось є неосяжною красою, то без цього нічого не може бути красивим.

⁽⁴⁾Саме з того, що якби не була встановлена [ця неосяжна] краса, неможливо, щоб щось було красивим, ⁽⁵⁾[доводиться], що або така краса існує, або не існує нічого красивого;

⁽⁶⁾і очевидно, що вона не є деінде, крім як у Богові, і сама вона не може бути нічим іншим, ніж Богом, ⁽⁷⁾від якого все, що є красивим, отримує свою красу, і без якого нічого красивого не може бути.

Сьома глава

⁽¹⁾В усьому створеному означена єдність не може бути настільки досконалою, щоб цілком [все] було одним завдяки їй. ⁽²⁾Адже, хоч як би близько сходились два тіла, та все ж не займають одне і те саме місце. ⁽³⁾І жоден створений дух, хоч як би близько він підійшов до іншого створеного духа, не зможе перебувати в ньому сутнісно.

⁽⁴⁾Адже очевидно, що це є буття Духа єдиного нествореного і необмеженого, яке саме і проникає в створені та обмежені духи, і може їх сутнісно наповнювати; ⁽⁵⁾хоча дух перед тим твориться в тілі, та не так в ньому самому існує тіло, ⁽⁶⁾і хоча вони пов'язані між собою персонально, та природа [їх самих] сильно відрізняється.

⁽⁷⁾Unde et Veritas, ut summam sui et Patris, qualis reperiri nequeat alibi, commendaret unitatem: ⁽⁸⁾Ego, inquit, in Patre, et Pater in me est. ⁽⁹⁾Hoc enim in creaturis quibuslibet naturae etiam ejusdem inveniri non potest.

⁽¹⁰⁾In quibus id quoque unitatis impedit perfectionem, ⁽¹¹⁾quia si sint etiam aliquae earum adeo unum ⁽¹²⁾ut nihil sit haec, quod non illa, ⁽¹³⁾nihil faciat haec, quod non illa, ⁽¹⁴⁾nihil fiat de altera, quod si de altera nihil fiat, ⁽¹⁵⁾nihil etiam sit in altera, quod non aequae in altera, ⁽¹⁶⁾et omnino quantum fieri potest, in nullo discrepent,

⁽¹⁷⁾possibile tamen est, vel apud naturam, vel apud eum, qui illas sic univit, auctorem naturae, ⁽¹⁸⁾ut faciat altera quod non altera, ⁽¹⁹⁾vel fiat de hac sive <in> hac quod non in illa sive de illa.

⁽²⁰⁾Unde extra et supra creaturas, in ipsa videlicet imagine rerum increata, in ipso scilicet Deo, hanc congruentiae unitatem consistere oportet perfectam, ⁽²¹⁾quam imitetur, et a qua profluat, secundum aemulationem aliquam istarum creaturarum ad invicem, et ad Creatorem, unitas qualis-cumque.

8m capitulum

⁽¹⁾Absurdum est dicere etiam alicubi secundum partem <aliquid> esse quale ibi vel alibi non posset Deus facere secundum totum esse;

⁽²⁾propter alteritatem vero, quae etsi non <secundum> communia, saltem tamen secundum particularia inest creaturis omnibus naturaliter, ⁽³⁾in nullis earum haec unitas omnimoda compelli potest, ⁽⁴⁾multominus autem inter creaturam et creatorem.

⁽⁷⁾Відтак і Істина, яку не можна віднайти деінде, адже вона підкреслює найвищу єдність себе та Батька: ⁽⁸⁾Я — говорить — в Отці, а Отець — у Мені є. ⁽⁹⁾Таке неможливо віднайти в будь-якій зі створених речей, навіть якщо вони однакової природи.

⁽¹⁰⁾Адже в них також заважає досконалості єдності те, ⁽¹¹⁾що навіть якщо серед цих речей і є такі, що є одним, ⁽¹²⁾таким чином що жодна не є тим, чим не є інша, ⁽¹³⁾жодна не чинить так, як не чинить інша, ⁽¹⁴⁾і жодна не постає від чогось, якщо з цього більше нічого не постає. ⁽¹⁵⁾Тобто щоб нічого не було в одній так, щоб рівною мірою не було в іншій, ⁽¹⁶⁾і щоб у цілому все, наскільки щось може бути, нічим не відрізнялось,

⁽¹⁷⁾та все ж можливим є, як щодо природи, так і щодо того, хто всі вказані [речі] об'єднує, сотворителя природи, [щоб він зробив таким чином, що] ⁽¹⁸⁾якось одна річ робить те, чого не [робить] інша, ⁽¹⁹⁾або щоб поставала з того, або в тому, з чого б, або в чому не [поставала б] інша.

⁽²⁰⁾Відтак поза і над усім створеним, і, звісно ж, у самому нествореному образі речей, тобто в самому Бозі, з необхідністю міститься така досконала єдність узгодженості, ⁽²¹⁾якій уподібнюється і від якої походить, завдяки певному наслідуванню тими створеними речами одна однієї та Творця, будь-яка єдність.

Восьма глава

⁽¹⁾Абсурдно й сказати, що десь є щось таке [встановлене] відповідно до часткового буття, що Бог не міг би там чи деінде зробити відповідно цілісного буття;

⁽²⁾завдяки відмінності, яка, хоч і не через спільні, але хоча б через окремі [риси], є в усьому створеному природно, ⁽³⁾ні в яких з них ця єдність не може бути насправді зібрана, ⁽⁴⁾і тим менше [це можливо] між творінням і творцем.

⁽⁵⁾Sed nec in deitate potest Deus facere aliquid esse quod ibi non sit. ⁽⁶⁾Est igitur ibi plena unitas ista.

9m capitulum

⁽¹⁾Inventa est itaque cum summa unitate vel etiam in summa unitate quae quaerebatur pluralitas superius, ⁽²⁾quoque pluralitatis simul ostensa est aequalitas. ⁽³⁾Unitas enim ista communis sive, ut ita dicam, quodammodo pluralis qualem in Deo comprobavit ratio,

⁽⁴⁾sive huiusmodi unitatis perfecta illa de qua praefati sumus pulchritudo, ⁽⁵⁾sive etiam plena illa quam praemonstravimus unitatis similitudo, ⁽⁶⁾nequit utique esse non plurium, nec eorum certe nisi aequalium, ⁽⁷⁾nec nisi eisdem aequalibus ipsa quoque, ut ex sequentibus elucebit, non minus aequalis.

10m capitulum

⁽¹⁾Amplius autem et per ipsius aequalitatis naturam haec ipsa alia investigentur via, aliisque instruentur rationibus.

⁽²⁾Duobus quibuslibet propositis, si quid sequitur esse aequale eorum uni, quia est aequale alteri, et illa duo aequalia non esse est impossibile. ⁽³⁾Si autem aliquid unitati summae est aequale, ipsum etiam aequalitati ipsi non potest esse inaequale, ⁽⁴⁾alioquin enim non tanta est eorum aequalitas quanta ipsa sunt aequalia, et est aequalitas imperfecta vel nulla. ⁽⁵⁾Aequalitas igitur unitati est aequalis.

⁽⁶⁾Item, si aequalitas primae et summae unitati aequalis est, ipsa dicendum est. ⁽⁷⁾Non autem si ipsa est aequalis illi non est aequalitas ipsa, ⁽⁸⁾veluti non si color est album, album ipsa non est albedo, eo quod ipsa substantia albedinis est album modo participatione. ⁽⁹⁾Non ergo si aequalitas est Deus, ipsa non est aequalitas; ⁽¹⁰⁾quod enim

⁽⁵⁾Але не може бути таким чином у божестві, щоб Бог зробив, щоб було десь щось, чого б не було там. ⁽⁶⁾Отже, там є та повна єдність.

Дев'ята глава

⁽¹⁾Отже, з найвищою єдністю, чи в найвищій єдності, віднайдена була множинність, яка розшукувалась вище, ⁽²⁾а також одразу ж показана і рівність множинності. ⁽³⁾Та єдність є спільною чи навіть, я би сказав, певним чином, множинною, адже рація посвідчує, що у Бозі єдність саме така,

⁽⁴⁾оскільки такого роду та [вища] досконала краса єдності, про яку ми раніше говорили, ⁽⁵⁾або ж та повна подібність єдності, яку ми вже продемонстрували, ⁽⁶⁾ніколи не може бути не серед багатьох, і, звісно ж, тільки серед рівних, ⁽⁷⁾і сама також цим рівним має бути не менш рівною, що буде висвітлено далі.

Десята глава

⁽¹⁾Далі ж цю саму [множинність] варто віднайти іншим шляхом, через природу самої єдності, та обґрунтувати на інших підставах.

⁽²⁾Якщо взяти будь-які два [терміни], так, що щось буде рівне одному з них, оскільки рівне й іншому, то те, що ці два не є рівні, неможливо. ⁽³⁾Якщо ж щось є рівне найвищій єдності, то воно саме не може бути нерівним самій рівності, ⁽⁴⁾інакше не настільки великою буде їх рівність, наскільки вони самі є рівні між собою, і буде рівність недосконала, або ніяка. ⁽⁵⁾Рівність, отже, є рівна єдності.

⁽⁶⁾Так само, якщо рівність є рівна першій і найвищій єдності, то треба сказати, що [вона є] нею самою. ⁽⁷⁾Не є таким чином, що якщо сама [рівність] є рівна тій [єдності], то сама не є рівністю, ⁽⁸⁾як, наприклад, не є так, що якщо колір є біле, то біле не є сама білизна, оскільки сама субстанція білизни є білим тільки

non sequitur ad antecedens, nec ad consequens.

⁽¹¹⁾Juxta quam regulam etiam nec si quid est Deus ipsum non est aequalitas. ⁽¹²⁾Deus igitur aequalitas est sive aequalitas Deus esse potest, ⁽¹³⁾alioquin namque sequitur illud, aequalitatem scilicet non quid esse ad ipsum Deum esse. ⁽¹⁴⁾Deus autem aliquid esse non potest, nec aliquid Deus, quod Deus non sit. ⁽¹⁵⁾Quare et aequalitas Deus est. ⁽¹⁶⁾Non enim, ut ostendimus, si aequalitas unitati summae est aequalis ipsam amittat substantiam aequalitatis. ⁽¹⁷⁾Quod utique prorsus necessarium esset si substantia aequalitatis summae unitatis substantia inferior esset.

⁽¹⁸⁾Quod autem si non solum non sequitur aequalitatem, si illi est aequalis unitati, aequalitatis substantiam amittere, sed et retinere.

⁽¹⁹⁾Sic enim nec ipsa unitas una nec sapiens esset sapientia nisi utraque suam servaret substantiam. ⁽²⁰⁾Non enim participando sed existendo ea quae ipsae sunt, id est unitas et sapientia, haec est una, illa sapiens.

⁽²¹⁾Juxta quem modum, et aequalitas si cui aequalis est se ipsa, utique non aequalitate, alia ei aequalis est. ⁽²²⁾Hoc autem impossibile, nisi ipsa remaneat aequalitas.

⁽²³⁾Quare si aequalitas praedictae aequalis est unitati, et ipsa retinet substantiam aequalitatis quae ei possit esse aequalis; ⁽²⁴⁾non enim participatione aequalitatis potest esse aequalitas alicui aequalis, ut caetera quae dicuntur aequalia, sed existendo aequalitas ipsa. ⁽²⁵⁾Rursus autem, si aequalitas unitati est aequalis propositae, et ipsa ejusdem est cum illa substantiae.

через причетність. ⁽⁹⁾І не є, отже, так, що якщо рівність є Богом, то сама вона не є рівністю; ⁽¹⁰⁾це не призводить ні до antecedента, ні до консеквента.

⁽¹¹⁾Адже згідно з цим правилом не є так, що якщо щось саме є Богом, то не є рівністю. ⁽¹²⁾Бог, отже, є рівність, і рівність може бути Богом, ⁽¹³⁾адже інакше виходило б так, що рівність не є чимось таким, що відноситься до самого Бога. ⁽¹⁴⁾Але Бог не може бути чимось, а щось — Богом, що не було б Богом. ⁽¹⁵⁾Саме тому рівність і є Бог. ⁽¹⁶⁾Бо, як ми показали, не є так, що якщо рівність є рівна найвищій єдності, то покидає саму субстанцію рівності. ⁽¹⁷⁾Адже у такому випадку було б необхідно, щоб субстанція рівності була нижчою за субстанцію найвищої єдності.

⁽¹⁸⁾А якщо це не є так, то не тільки не впливає з рівності, що, якщо вона є рівною тій єдності, то має покидати субстанцію рівності, але [навпаки доводить, що вона має її] триматися.

⁽¹⁹⁾І сама єдність не була б однією, а мудрість мудрою, якби кожна з них не зберігала свою субстанцію. ⁽²⁰⁾Не тільки через причетність, але і через існування вони, тобто єдність та мудрість, є тим, чим самі вони є, тобто перша — єдиною, а друга — мудрою.

⁽²¹⁾Згідно з цим способом і рівність, якщо є рівна чомусь через саму себе, але не через рівність, то якась інша [рівність] є їй рівна. ⁽²²⁾Це не є можливим, якщо сама ця рівність не зберігається.

⁽²³⁾Саме тому, якщо рівність є рівна згаданій єдності, і сама тримається субстанції рівності, яка їй може бути рівна; ⁽²⁴⁾отже, рівність може бути рівна будь-чому не через причетність рівності, як інші, які називаються рівними, але через існування самої рівності. ⁽²⁵⁾І, навпаки, якщо рівність є рівна запропонованій єдності, то і сама є з нею тією

(26)Eadem ergo unitatis illius aequalitatis substantia est.

11m capitulum

(1)Etenim ostensum est: si aequalitas illi <unitati> est aequalis, manens utique aequalitatis substantia est illi aequalis; (2)si autem aequalis est ei, manens id quod ipsa est et ipsa manens quod ipsa est et tamen ipsa Deus est: (3)unde et ipsam Deum esse necesse est.

(4)Alioquin enim si unitati illi esset aequalis, sequeretur quidem modo ipsam Deum esse, et nequaquam id quod ipsa est manere, (5)sed ex hoc ipso quod Deus esset, et ipsa aliud, quia modo est, necessario esset,

(6)nisi vel et ipsa modo Deus esset, quemadmodum est homo: (7)si ipse lapis esset, non id esset quod est, quare homo modo lapis non est; (8)si autem homo animal est, non inde sequitur ipsum aliud esse, quare ipse modo est; (9)unde et inferri potest quia ipse modo animal est.

(10)Ubicumque autem et qualitas est et aequalitas est. (11)Non enim nisi modo aliquo plurium esse potest vel dici aequalitas.

14m capitulum

(1)Est enim aliud quod impedit hanc nostram de personis inquisitionem. (2)Cum enim plura sint, ut ostendimus, in deitate una, rationalis quidem naturae sunt omnia. (3)Unde et in eis personalitas negari non potest, sine qua rationalis natura nunquam est.

(4)Hinc ergo inferri forsitan posset plures ibi personas, (5)sed obviant ea quae sunt in

самої субстанції. (26)Одна і та сама, отже, є субстанція тієї єдності та рівності.

Одинадцята глава

(1)Адже показано: якщо рівність є рівна тій <єдності>, то завжди є рівною тій [єдності] так, що зберігається субстанція рівності; (2)якщо ж [єдність] є рівна їй, зберігаючи те, чим є сама, і сама [рівність] зберігає те, чим сама є, то, таким чином, сама [рівність] є Богом: (3)звідси необхідно є, що ця сама [рівність] є Богом.

(4)Інакше, якби з того, що [рівність] була б рівна тій єдності, слідувало б тільки те, що вона сама є певним чином Богом і ніяк те, що сама є такою, що зберігається, (5)з цього ж самого (з того, що вона була б і Богом і чимось іншим), оскільки була б певним чином, необхідно було б так,

(6)хіба що була б таким чином для Бога, яким є для людини: (7)якби сама (людина) була каменем, то не була б тим, чим вона є, оскільки людина не є певним чином каменем; (8)якщо людина є твариною, то з цього не випливає, що вона є чимось іншим, оскільки є певним чином собою, (9)звідси і можна зробити висновок, що людина є певним чином твариною.

(10)Скрізь же, де є якість, є і рівність. (11)Отже, тільки якимось чином [щось із] багатьох може бути, чи називатись рівністю.

Чотирнадцята глава

(1)Є ще щось інше, що плутає цей наш пошук персон. (2)Якщо є якісь численні [сутності], як ми вже показали, в одному божестві, то всі є раціональної природи. (3)Саме тому в них не можна заперечити персональність, без якої раціональна природа ніяким чином не є.

(4)Звідси, можливо, і можна було б зробити висновок, що там є багато персон,

anima, quae utique sunt plura, ⁽⁶⁾nec tamen in eis est nisi personalitas una, ⁽⁷⁾eo quod omnia sint unius partes animae, nullum anima tota.

⁽⁸⁾Unde nec aliquid eorum nomen personae suscipit per se; ⁽⁹⁾quod etiam cum a pluribus illis unius deitatis exce<r>ptum fuerit, ⁽¹⁰⁾nec sic sequitur persona, et non ibi pluralitas.

⁽¹¹⁾Resistit namque personalitas humana, ⁽¹²⁾quae cum in duobus subsistat, id est in corpore et anima, ⁽¹³⁾alterum de illis, id est anima, nomen personae suscipit per se; ⁽¹⁴⁾non tamen ibi sunt duae per se, eo quod corpus persona est una cum anima, ⁽¹⁵⁾sed per se non potest dici persona, ut anima.

⁽¹⁶⁾Non tamen ita se habet personalitas divina. ⁽¹⁷⁾Non enim in praedictis pluribus sic esse potest ut vel omnia simul personae nomen suscipiant sed nullum per se—nec partes sunt unius personae—, ⁽¹⁸⁾et ita unum <non> sit in singulis qui in universis, vel aliquod eorum per se dicatur et sit persona et non reliqua,

⁽¹⁹⁾ut namque singula inter se sunt plena et perfecta, ita inter se omnia sunt aequalia, ⁽²⁰⁾ut de uno quolibet eorum dici nihil possit secundum substantiam quod non aequè in reliquorum singulis assignari queat. ⁽²¹⁾Una siquidem omnium et indivisa est substantia.

⁽²²⁾Rationali autem naturae cuilibet et personalitas substantialis est. ⁽²³⁾Oportet itaque unumquodque eorum personam posse dici per se ut sigillatim, quamvis ipsorum substantia pronuntiarì potest rationalis naturae.

⁽⁵⁾але заважають це зробити ті, що є в душі, яких завжди є багато, ⁽⁶⁾і, таким чином, нічого в них не може бути, крім однієї персональності, ⁽⁷⁾оскільки всі є частинами однієї душі, але ніяк не цілою душею.

⁽⁸⁾Саме тому жодне з цих не приймає ім'я персони прямо; ⁽⁹⁾навіть якби з тих численних утворилась частка єдиного божества, ⁽¹⁰⁾то з цього б не випливало, що це є персона, або що там є множинність.

⁽¹¹⁾Насправді і людська особистість протиставляється цьому, ⁽¹²⁾адже оскільки вона міститься в двох, тобто в тілі та душі, ⁽¹³⁾то [тільки] друге з них, тобто душа, приймає ім'я персони прямо; ⁽¹⁴⁾адже не є їх там двоє окремих, бо те, що є тілом є однією персоною з душею, ⁽¹⁵⁾а тому не може бути назване персоною прямо, як душа.

⁽¹⁶⁾Не так тримається персональність божественна. ⁽¹⁷⁾Не так, як у згаданих багатьох може бути, щоб усі разом водночас приймали ім'я персони, але жодна прямо — бо не є частинами однієї персони, — ⁽¹⁸⁾але не так, що є одне [й те саме] в окремих, що і в цілому, або що якесь із них прямо називається і є персоною, а решта — ні,

⁽¹⁹⁾але ж насправді, окремі між собою є повні і досконалі, і, таким чином, між собою всі є рівні, ⁽²⁰⁾відтак не можна було б щось сказати про будь-яке одне з них згідно із субстанцією, чого не можна було б приписати рівною мірою тим окремим, що лишилися. ⁽²¹⁾Оскільки є одна субстанція всіх, та ще й неділима.

⁽²²⁾А для будь-якої раціональної природи існує субстанційна персональність. ⁽²³⁾Отже, необхідно, щоб будь-яке з них могло бути назване персоною прямо як окреме, натомість субстанція їх самих може бути проголошена раціональної природи.

⁽²⁴⁾Quidem ergo numquid jam hinc colligitur plures ibi personas quia plura ibi sunt, quorum unumquodque seorsum suscipit praedicationem personae?

⁽²⁵⁾Sed venit ex adverso, hanc impediens illationem, personae illius quae in Christo est consideratio. ⁽²⁶⁾Ibi namque duae sunt naturae, quarum utraque persona dici potest per se, ⁽²⁷⁾nec tamen duae sunt ibi personae, sed una in naturis duabus: ⁽²⁸⁾in Deo hominem assumente, id est in Verbo, ex ipsius natura; ⁽³⁰⁾il homine autem assumpto ex assumptis Verbi beneficio et gratia.

⁽³¹⁾Nihil tamen hujusmodi <in> illa pluralitate prima admittit ratio, ubi nec diversa potest esse natura, ⁽³²⁾nec in eadem prorsus natura aliquid <in> uno ex gratia quod in altero ex natura. ⁽³³⁾Non ergo [si] talis est personalitas in pluribus qualis in duabus Christi naturis.

⁽³⁴⁾Quid igitur amplius occurrit quin jam ingerere liceat personalem ibi consistere pluralitatem? ⁽³⁵⁾Numquid illa in rerum rationibus aeternis superius assignata pluralitas? ⁽³⁶⁾Ipsa utique: in rationibus etenim illis, cum sit ejusdem naturae et nihil gratuitum, non tamen plures sunt personae.

⁽³⁷⁾Quamvis nulla earum [dici] possit per se et dici et esse persona, ⁽³⁸⁾differt tamen pluralitas haec ab ea quae superius jam inventa est, ⁽³⁹⁾in unitate scilicet et eo quod aequale est unitati et ipsa aequalitate, ⁽⁴⁰⁾eo quod hic rationum una ab alia non est,

⁽⁴¹⁾ibi vero, ut post ostendetur, id quod unitati est aequale, ab ipsa est, vel procedere oportet <ab> unitate, ⁽⁴²⁾aequalitatem ab utroque.

⁽⁴³⁾Sic itaque forsitan in hiis tribus pluralitatem fateri tandem cogemur persona-

⁽²⁴⁾Отже, чи можна вже з того, що їх там багато і кожна з них окремо приймає предикацію “персона”, зробити висновок, що там є численні персони?

⁽²⁵⁾Але розгляд тієї персони, що є в Христі, виходить з протилежного і суперечить такому умовисновку. ⁽²⁶⁾Оскільки там є дві природи, кожна з яких може бути названою персоною прямо, ⁽²⁷⁾і, таким чином, не є дві там персони, але одна в двох природах: ⁽²⁸⁾в Бозі, коли приймає людину, тобто в Слові, з природи його самого; ⁽³⁰⁾та в людині, що прийняла через благодать і милість приймаючого Слова.

⁽³¹⁾Отже, нічого такого в тій першій множинності не допускає рація, адже в ній не може бути ні відмінної природи, ⁽³²⁾ні щоб у тій самій природі щось було в одному від милості, що в іншому від природи. ⁽³³⁾Отже, не є така персональність у багатьох, яка є в двох природах Христа.

⁽³⁴⁾Отже, що ж іще виникає, про що не можна сказати, що там міститься персональна множинність? ⁽³⁵⁾Невже та множинність, що виокремлена вище, у вічних підставах речей? ⁽³⁶⁾Саме вона: в тих підставах, хоча [множинність] є однакової природи і немає нічого доданого, та все ж немає там численних персон.

⁽³⁷⁾Та все ж жодна з них не могла б прямо називатись і бути персоною, адже відрізняється множинність ця від тієї, що вже віднайдена вище, ⁽³⁹⁾а саме в єдності і тому, що є рівне в єдності та самій рівності, ⁽⁴⁰⁾оскільки тут, серед причин, одна [причина] від іншої не походить,

⁽⁴¹⁾там же, як пізніше буде показано, необхідно є, щоб те, що є рівне єдності, було від неї самої, тобто походило від єдності, ⁽⁴²⁾а рівність [щоб походила] від кожного з них.

⁽⁴³⁾Отже, нарешті ми, мабуть, змушені будемо визнати в цих трьох множинність

rum, ⁽⁴⁴⁾vel si unam personam hic tria dixerimus, et unam a se ipsa esse personam, quod impossibile est, consequenter dicere compellemur.

⁽⁴⁶⁾Ista autem si irrefragabilis foret ratio, nihilominus in Christo quoque ubi cum duae sunt naturae, altera est ab altera, humana scilicet a divina, personarum constituet numerum; ⁽⁴⁷⁾sed a praedictis tribus unitatem excludit naturae sive substantiae, ⁽⁴⁸⁾ne si una fuerit natura aliqua sive substantia, quod idem impossibile est, a se ipsa videatur procedere.

16m capitulum

⁽¹⁾Non enim unitas et id quod aequale est unitati persona est una ⁽²⁾cum, ut diximus, ab unitate prorsus sit quod ei est aequale. ⁽³⁾Unitas vero a se ipsa, id est non ab alio; unitas utique illa est persona a se.

⁽⁴⁾Quod autem ei est aequale non a se sed ab ipsa unitate, a qua ipsum est quicquid quoquo modo est. ⁽⁵⁾Hujusmodi igitur differentiae in personalitatem habendo, ea[n] demque erit causa.

⁽⁶⁾Numquid substantia quae eadem est amborum ⁽⁷⁾vel proprietas quaelibet communis, ut est aequalitatem ipsam quam inter se habent ⁽⁸⁾a se ipsis habere et ex se ipsis quodammodo, veluti ostendetur, procedere?

⁽⁹⁾Sed quod idem est vel commune quibuslibet differentiam inter illa[m] non constituit. ⁽¹⁰⁾Singularis itaque proprietas erit in causa, cum unitas a se ipsa sit persona illa.

⁽¹¹⁾Cum autem aliunde, ut dictum est, <in> ipsa nihil esse possit, quod assignatur in causam cur sit quaelibet a se ipsa, ⁽¹²⁾id ipsum quoque causam esse oportebit ut

персон. ⁽⁴⁴⁾Хіба що ще скажемо, що ці три, які є тут, є лише одна персона, і тоді нам доведеться сказати, що вона походить сама від себе, що є неможливо.

⁽⁴⁶⁾Цьому була б незаперечна підстава, якби в Христі, в якому також є дві природи, з яких одна [походить] від іншої, тобто людська від божественної, утворилося б число персон. ⁽⁴⁷⁾Але в трьох вищезгаданих [це] робить неможливим єдність природи чи субстанції, ⁽⁴⁸⁾і не було б тут однієї якоїсь природи чи субстанції, що є неможливо, оскільки вона б походила сама від себе.

Шістнадцята глава

⁽¹⁾Не є єдність і те, що є рівне єдності, однією персоною, ⁽²⁾оскільки, як ми вже сказали, від єдності цілком походить те, що є їй рівне. ⁽³⁾Єдність же від самої себе, тобто не від чогось іншого; тобто сама та єдність є персоною, що походить від себе.

⁽⁴⁾Те, що є їй рівне, не від себе є, але від самої єдності, від якої є будь-що таке, що в якийсь спосіб існує. ⁽⁵⁾Отже, в наявності однакової персональності і буде причина такого роду відмінності.

⁽⁶⁾Хіба ж є [такою причиною] субстанція, що є тою самою для них обох, ⁽⁷⁾або якась спільна властивість, як от сама рівність, яку вони між собою мають, ⁽⁸⁾таку, що мають її від них обох і що походить з них самих (далі буде показано як саме)?

⁽⁹⁾Але те, що є однакове, або спільне для будь-яких [термінів], не утворює між ними різниці. ⁽¹⁰⁾Отже, окрема властивість буде причиною, як от для єдності [це те, що вона] є тією персоною, яка походить від самої себе.

⁽¹¹⁾Якщо ж, з іншого боку, як уже було сказано, в самій [єдності] нічого не може бути, що можна було б вважати причиною, чому будь-яка [річ] може бути

ipsa id idem sit et ⁽¹³⁾simpliciter idem esse dici possit.

⁽¹⁴⁾Quare si singularis proprietates causa est ut ipsa sit persona illa, ⁽¹⁵⁾proprietates igitur illa singularis unitati <s> ipsa erit personalis ⁽¹⁶⁾et secundum eam unitas singulariter erit persona illa.

⁽¹⁷⁾Unde et quod unitati est aequale, persona necessitate dicitur alia, constat ergo ex superioribus, quia nec ipsum potest non esse persona[m].

⁽¹⁸⁾Eadem etiam ratione et in ipsa earum aequalitate persona reperietur tertia. ⁽¹⁹⁾Si enim unum quodlibet istorum <habeat> singularem suam propriam personalitatem, ⁽²⁰⁾similiter et reliquorum singula suam oportebit habere, nihilominus specialem, ⁽²¹⁾alioquin siquidem eo ipso ei erunt inaequalia quod minus habentia.

від самої себе, ⁽¹²⁾то саме це з необхідністю буде причиною того, що сама [єдність] буде цим самим ⁽¹³⁾і можна буде просто сказати, що вона є цим самим.

⁽¹⁴⁾Саме тому, якщо якась окрема властивість є підставою того, щоб сама [єдність] була тією персоною, ⁽¹⁵⁾тоді та властивість окремої єдності сама буде персональна ⁽¹⁶⁾і завдяки їй єдність окремо буде тією персоною.

⁽¹⁷⁾Звідси і [той факт, що] те, що є рівне єдності, з необхідністю називається іншою персоною, впливає із сказаного вище, оскільки не може воно не бути персоною.

⁽¹⁸⁾Через ту саму підставу і в самій їх рівності віднаходиться третя персона. ⁽¹⁹⁾Адже якщо будь-яке одне з них має свою окрему власну персональність, ⁽²⁰⁾то схожим чином необхідно буде, щоб і окремі з решти мали свою, хіба що особливу, ⁽²¹⁾бо інакше буде таким чином, що [ці двоє] будуть тому [першому] нерівні, оскільки матимуть менше.

Ашар Сен-Вікторський (Achardus de Sancto Victore) — французький єпископ, філософ та теолог (1110—1171), учень Гуго Сен-Вікторського (1096—1141), представник містичного напрямку в схоластиці XII сторіччя.

НЕВІДОМЕ XII сторіччя: твір Ашара Сен-Вікторського «Про єдність Бога та множинність творіння»

Ашар Сен-Вікторський та філософський контекст доби

Ашар Сен-Вікторський (1110—1171) є типовим персонажем своєї доби: магістр, який зробив кар'єру від каноніка до єпископа, пастир, який писав проповіді, присвячені окремим релігійним святам, містик, який створив власну версію вчення про зв'язок між душею, духом та умом людини.

Життєвий шлях Ашара пов'язаний із Сен-Вікторським абатством. Про його життя до вступу в монастир ми майже нічого не знаємо. Перебуваючи в обителі, Ашар навчався у Гуго Сен-Вікторського (1096—1141), але, на відміну від свого вчителя, який присвятив життя виключно філософії, зробив стрімку політичну кар'єру. 1155 року він став абатом Сен-Вікторського монастиря, а 1161 року — єпископом Авраншу (округ в Нормандії, що на півночі Франції).

Ашар Сен-Вікторський залишив по собі такі твори: «Sermones» («Проповіді»), «De discretione mentis, spiritus et animae» («Про розрізнення уму, духу та душі») та «De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum» («Про єдність Бога та множинність творіння»). Всі вони (крім кількох проповідей) були написані до 1155 року, коли Ашар був ще простим каноніком та магістром.

«Проповіді» є риторико-екзегетичним твором, призначеним для публічного читання у дні церковних і монастирських свят. Дослідник Ашара Сен-Вікторського Ж. Шатильйон так характеризує їх зміст: «Вони являють собою щось на кшталт вченого катехізису, який стоюється передусім духовної історії людини: її створення за образом і подобою Бога, падіння та вигнання з місця

подібності, згодом спокутне Втілення, що принесло їй спасіння, і, зрештою, шлях, який кожен має пройти тут, під животворним впливом милості, щоб знову стати схожим на Бога, розділити його життя і досягнути остаточного розквіту слави» [Chatillon, 1969: p.153]. Ашар також розвиває тут дві метафізичні доктрини: вчення про схожість людини до Бога через царини подібності, які є всередині неї, та вчення про три причини існування світу, які ототоженні з особами Трійці [Chatillon, 1969: p.284—289].

«Про розрізнення уму, духу та душі» є маленьким метафізичним трактатом, в якому Ашар викладає свої міркування щодо існування в людині трьох здатностей її субстанції: душі, тіла та уму, завдяки яким вона пізнає світ і Бога.

Твір «Про єдність Бога та множинність творіння» складений з двох трактатів, в яких Ашар доводить можливість існування трьох персон у Бога в одній субстанції та показує, яким чином завдяки такій своїй структурі Бог пов'язаний зі світом.

Особливістю Ашара Сен-Вікторського є його «спеціалізація» на тринітарних питаннях. У всіх його творах так чи так присутня Трійця: чи то як предмет дослідження, чи то як допоміжна метафора. Проте це та деякі термінологічні особливості — ось, мабуть, і все, що єднає його твори. Ні систематично, ні доктринально вони не є одним цілим.

Як і в інших середньовічних філософів, напрямок думки та проблематика творів Ашара тісно пов'язана з інтелектуальним середовищем, у якому він перебував. Сен-Вікторське абатство було засноване на початку XII сторіччя, а вже за кілька десятків років філософська школа, що діяла при ньому, стала доволі впливовою у вченому світі. Вчення цієї школи характеризують як неоплатонізм XII сторіччя. Доктрина Платона на той момент була відома через невеликий уривок з «Тимея», перекладений Халкідієм, та перекази Платона в творах Сенеки, Апулея, Макробія, Марціана Капели та Северина Боеція. У творах представників Сен-Вікторської школи можна також помітити вплив таких інтерпретаторів Платона, як Плотин, Псевдо-Діонісій Ареопагіт та Еріугена, зокрема це проявляється в доктринах про першопричини, що є зразками речей, та про шляхи походження всього, що є, від Бога.

Найяскравішим представником цієї школи є вже згаданий Гуго Сен-Вікторський. Він написав близько 50-ти творів, присвячених структурі та викладанню наук тривіума та квадривіума, екзегетичній теорії, теології, а також шляхам духовного зростання людини. Учнями Гуго були такі мислителі, як Андре, Ашар, Ришар і Годфруа Сен-Вікторські та Томас Гал.

Педагогічна діяльність та використання широкого кола пізньоантичних джерел дають змогу говорити про гуманізм та ренесансні мотиви у творчості сен-вікторіанців, а риторичний запал та антропологічний пафос окремих творів — про містичне спрямування філософії. Проте всі ці розвої думки мали місце в межах середньовічного типу філософування, представники якого ніколи не забували про різницю між людиною та Богом і повагу до Святого Письма.

Коли ми говоримо про філософію XII сторіччя, то першим, хто спадає нам на думку, є Абельяр — єретик та вільнодумець, борець за статус вільного, не підпорядкованого церкві інтелектуала, автор нової позиції у розв'язанні проблеми універсальності. Але ми часто нехтуємо тим фактом, що постать Абельяра є яскравою на тлі консервативніших мислителів того часу. До когорти таких мислителів і належать

представники Сен-Вікторської філософської школи. Якщо протосхоластичні, дискурсивні трактати Абеяра вказують філософії XII сторіччя новий, плідний шлях розвитку, то поміркований містицизм сен-вікторіанців, в якому присутні вкраплення логічного аналізу та екзегези, потлумаченої як строга наука, демонструє оригінальний характер філософії латинського заходу того періоду.

Структура та зміст твору «Про єдність Бога та множинність творіння»

Трактат «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського дещо відрізняється від двох його інших творів та від творів інших представників Сен-Вікторської школи. Власне сам по собі цей трактат є доволі еkleктичним. Якщо в першій його частині Ашар розглядає типово схоластичну проблему існування трьох персон у субстанційній єдності Бога, то в другій він викладає власну версію походження Бога від світу, що є ближчим до містичного платонізму Псевдо-Діонісія або Еріугени. Аналогічно змінюється і стиль трактату: від безособового наведення аргументів з використанням логічних засобів до викладу проблеми, спираючись на Святе Письмо або коментуючи його.

Трактат «Про єдність Бога та множинність творіння» поділяється на два різні за обсягом трактати, перший містить 50 глав, другий — 21. Домінік Пуарель наотмість пропонує детальніший змістовний поділ на дві частини [Poirel, Sicard, 2008: р. 510—511]:

1. (I, 1—36): єдність і множинність у Трійці.

А) (I, 1—11): доведення того, що множинність у творіннях відповідає множинності у Бозі;

Б) (I, 18—22): множинність сформована з персон;

В) (I, 25, 26—29, 30—36): особливості кожної з трьох персон, включно з обґрунтуванням їхніх імен.

2. (I, 37—50), (II): єдність і множинність у творіннях.

А) (I, 39—42): вчення про підстави речей, які потрібні для зв'язку множинності в Трійці та в речах створених;

Б) (I, 43—50) та (II, 1—15): один вид підстав — формальні.

В) (II, 19—21): інший вид підстав — фінальні.

У (I, 11) Ашар показує, що у Бозі (вищій несотвореній реальності) існують водночас вищі множинність та єдність. Для цього він використовує такі аргументи: повинна існувати якась множинність, що є посередині між єдиним Богом та множинним світом; оскільки світ і Бог схожі, то в них обох має існувати пропорція (подібність), а це можливо тільки між множинними речами; в Бозі повинні міститись досконалі члени будь-якої пропорції, отже, там досконалі краса, подібність, єдність та рівність; всі ці властивості мають одну субстанцію. Далі Ашар показує, що множинність персон може існувати тільки якщо персони походять одна від одної і визначає складові Трійці як Єдність, те, що є їй Рівне, та саму Рівність. Таким чином, логічна схема утворення Трійці відповідає теологічній, прийнятій в католицькій традиції (Отець походить від Сина, а Святий Дух від них обох).

У (I, 18—36) Ашар доводить, що кількість осіб має дорівнювати трьом, і обґрунтовує імена окремих осіб Трійці.

Важливою частиною трактату «Про єдність Бога та множинність творіння» є глави (I, 37–42), оскільки саме в них Ашар викладає своє вчення про вищі підстави-форми речей. Завдяки цій доктрині два онтологічно протилежні рівні реальності (Бог та світ) можуть бути поєднані таким чином, що перший є прототипом для другого. Мислитель пропонує піти іншим шляхом, «який від тих, що були створені, звертається до тих, що є нестворені, тобто до підстав (*rationes*) та начал... які існують у вищих причинах (*causis*) речей» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 37]. Якщо речі в цьому світі є створені, мінливі, часові (*temporaliter*), то підстави є вічні (*aeternaliter*) та нестворені (I, 38). «Отже, є три підстави речей: «з причини яких» (*propter quas*), «згідно з якими» (*secundum quas*) і «через які» (*per quas*), що може бути сказано щодо всіх їх і спільно... перші — фінальні (*finales*), другі — формальні (*formales*), або зразкові (*exemplares*), треті — експлікаторні (*explicatrices*)... Ці три розрізнені є в наших ділах (*operibus*), так, як у книзі, яку пишуть, одне є те, з причини чого пишуть, тобто ми, або якісь інші... інше — те, згідно з чим, тобто форма книги, яку пізнає душа... а ще інше — те, через що пишуть, тобто мистецтво» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 39]. Ці три причини існують у Бозі, а саме у Слові Бога (I, 40). Вони відмінні не тільки тому, що ми як недосконалі істоти їх пізнаємо, але ще й тому, що вони відрізняються вже в самому Бозі [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 41], причому «не тільки за родами речей, але й за індивідами» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 42].

Очевидно, що ця доктрина є неоплатонічною інтерпретацією вчення про чотири первоначала Аристотеля (форма, матерія, причина та мета руху). Ашар опускає матеріальну причину, оскільки згідно з християнським ученням Бог є нематеріальним, форму він інтерпретує як першоформи речей, причину руху — як експлікаторні підстави (причини, через які починається розгортання форм у світі), а мету руху — як фінальні причини. З неоплатонізму Ашар запозичує уявлення про те, що вічні незмінні підстави речей знаходяться на онтологічно вищому рівні реальності (в божественній сутності), а все, що перебуває в нижчій реальності (світі), просто походить від них.

Розділи (I, 43–50) та (II, 1–15), на нашу думку, є найцікавішими, адже тут у межах учення про форми-підстави речей ідеться про теорії пізнання та універсалій.

Теорія пізнання Ашара Сен-Вікторського має подвійну спрямованість: з одного боку, Бог зусиллям свого інтелекту пізнає світ і водночас створює його, а з іншого — людина пізнає створені Богом речі. Порядок пізнання Богом світу є таким: Бог спочатку творить першу форму, яка є його мудрістю; з неї походять форми, що містяться в божественному інтелекті; нарешті, ці форми є зразками для речей, що існують у світі. В речах містяться «відбитки» першоформ, які є формами в акті. Для розрізнення форми в інтелекті та в акті Ашар вживає платонічні терміни ідея (*idea*) та ейдос (*eidos*). Таким чином, порядку пізнання Бога відповідають три рівні існування форм: першоформи, форми у божественному інтелекті та форми в акті.

Що стосується людини, то тут Ашар розглядає лише те питання, яким чином вона може пізнавати істину. Він вважає, що людина може пізнати істину про Бога та світ, оскільки істинні твердження про Бога та прообрази всього, що є в світі, мають особливий статус в ієрархії буття і є пізнавані як вічні, істинні форми.

Ашар також детально розглядає різновиди форм, що існують у божественному інтелекті. До них належать окремо прообрази всіх речей, що є в світі, окремо їхніх родів, видів та акцидентів, а також усе, що Бог може створити згідно з природою цього світу, і навіть усе, що не може. Таким чином, кількість форм в інтелекті Бога є нескінченною. Проте серед них можна виокремити два різновиди: ті, що є зразками для речей створених і тому пізнаються як такі, що існують водночас інтелігібельно і як творіння (в інтелекті та в акті), і ті, що не є такими зразками, і тому просто пізнаються як такі, що існують лише інтелігібельно.

Одним із різновидів цих форм є універсалії. Вони існують у божественному інтелекті і можуть бути прообразом водночас для багатьох речей, які є до них причетними. Ми називаємо універсалії не прямо, але через речі, до яких вони причетні, але пізнати їх можна, як і інші сутності у божественному інтелекті.

Невеличка частина тексту (II, 19—21) присвячена розгляду фінальних (каузальних) підстав. На відміну від попереднього виду причин, фінальні причини інтерпретовані в жанрі священної історії. Згідно з Ашаром, це моменти, коли Бог втручається в справи світу, щоб вплинути на життя людини і просвітити її світлом істини.

Таким чином, очевидно, що змістовно трактат лишається незавершеним, адже бракує викладу ще одного типу причин — експлікаторних.

Короткий зміст перекладених глав

1. У світі може існувати будь-яка множинність тільки тому, що в Бозі існує досконала множинність, яка є єдністю множинності.

Доведення множинності Бога:

2. Вища множинність необхідна як посередниця між єдністю Бога та множинністю світу.

3. Множинність у найвищій єдності можлива, оскільки там існує досконала подібність.

4. Властивості подібності в світі та в Бозі: Бог є множинний, оскільки він є досконалою подібністю.

5. Краса як властивість єдності та що вона дає для розуміння множинності в Бозі.

Доведення єдності Бога:

1. Бог є єдністю, пов'язаною з множинністю світу, оскільки він є неосяжною красою, без якої нічого не може бути красивим.

2. Найвища єдність є в Бозі, оскільки вона не може існувати в світі.

3. В Бозі з необхідністю міститься повна досконала єдність, адже без неї не існувало б часткової єдності в світі.

4. Підсумок: у Бозі існує єдність рівних.

5. В найвищій єдності є принаймні дві складові: сама єдність та рівність, які мають одну субстанцію.

6. Те саме доводиться від припущення протилежного.

14. З'ясування того, яким чином існують персони в Бозі, шляхом розгляду співвідношення персони та природи в людині, Ісусі Христі та вічних підставах речей.

16. Експлікація тринітарної формули: що саме є трьома персонами Бога.

Текстологічна інформація

Твір «Про єдність Бога та множинність творіння» був написаний у другій чверті XII сторіччя (до 1155 року). Текст імовірно мав шкільний характер та призначався для використання в процесі навчання в стінах Сен-Вікторського абатства. Тлумачення Трійці було популярним предметом філософських міркувань у першій половині XII сторіччя. Це питання розглядав ще Росцелін наприкінці XI сторіччя, а згодом його обговорювали представники Шартрської та Сен-Вікторської шкіл. Гуго Сен-Вікторський також порушував проблему Трійці в своїх творах, а от колега Ашара Ришар Сен-Вікторський присвятив цій темі окремий трактат («Про Трійцю»).

Історія видання твору «Про єдність Бога та множинність творіння» є майже детективною [Martineau, 1987: p.11—45]. Свого часу цей текст загубився і впродовж тривалого часу дослідники навіть не підозрювали про його існування, а Ашар Сен-Вікторський був відомий лише як автор «Проповідей», що збереглися в бібліотеці Сен-Віктору і їх аж до XIX сторіччя використовували в богослужіннях та для особистого читання. 1944 року Андре Комб, який досліджував схоласта середини XIV сторіччя Жана де Ріпа, перевідкрив твір «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського, знайшовши в коментарях Жана де Ріпа на «Сентенції» Петра Ломбардського уривок з нього. Спочатку дослідник приписав авторство твору Ансельму Кентерберійському, але, не знайшовши в його текстах відповідної цитати, розпочав реконструкцію твору невідомого автора шляхом аналізу текстів Жана де Ріпа. 1956 року співробітниця бібліотеки монастиря Сент-Ануан в Падуї та дослідниця західної містики Марі-Терез д'Алверні знайшла серед манускриптів Ансельма непідписану інкунабулу (першодрук) 1352 року. Це був саме той трактат, на який посилався Жан де Ріпа. Остаточно атрибутувати й узгодити текст допомогли праці дослідника, який вивчав Ришара Сен-Вікторського, Жана Рібає (1958 р.) та праці Жана Шагильона (1969 р.). Повне видання трактату «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського було здійснене аж 1987 року Емануелем Мартино [Achard de Saint-Victor, 1987b]. Видання супроводжене перекладом на французьку та коментарем і є єдиним повним виданням твору «Про єдність Бога та множинність творіння».

Сучасний дослідник Сен-Вікторської школи Домінік Пуарель вважає що текст, який ми маємо на сьогодні, є неповним. Задум твору розкритий не повністю, бракує риторичного початку (традиційна для середньовічних трактатів частина, в якій автор пояснює задум та мету написання), закінчення (адже третій різновид підстав (експлікаторні) лишається нерозглянутим), поділ трактату на глави є штучним і подекуди порушує композицію твору, різночитання, що існують між падуанською інкунабулою та цитатами з твору у Жана де Ріпи, можна інтерпретувати порізно [Poirel, Sicard, 2008: p. 511]. Проблемною також є 12-та глава трактату, в якій викладено план твору, що не відповідає дійсності. Навіть сама назва «Про єдність Бога та множинність творіння» є сумнівною. Дослідник, який першим повністю видав твір Ашара, — Емануель Мартино — вагається, розглядаючи джерела, в яких твір називається по-різному («Про трійцю», «Про єдність божественної сутності та множинність творіння» та «Про єдність та множинність»), і зрештою схиляється до варіанта, взятого з падуанського манускрипта («Про єдність та множинність творіння»). Частки <Dei> (<Бога>) немає в оригіналі, Мартино додає її,

адже вважає, що саме так заголовок точніше відобразитиме зміст тексту [Martineau, 1987b: p.46—52].

Адже вона була взята з падуанського манускрипта і ніде більше не зустрічається, а деякі автори доби Відродження називали твір Ашара Сен-Вікторського «Про Трійцю» [Martineau, 1987b: p.45—46].

Переклад зроблено за виданням Емануеля Мартино. Традиційно, цитуючи цей твір, прийнято вказувати латинськими літерами номер трактату (I або II) та арабськими літерами номер розділу (1—50 у першому трактаті та 1—21 у другому). Для зручності читачів ми запровадили внутрішню нумерацію глав (арабські цифри в дужках), яка розбиває оригінал і переклад на еквівалентні фрагменти, полегшуючи зіставлення. Поділ на речення та пунктуація взяті з видання Емануеля Мартино, поділ на параграфи запровадили ми для зручності роботи з текстом.

Для перекладу ми обрали глави (I, 1—11), оскільки саме в них подано багатий методологічний апарат, а також наведено логічне обґрунтування тринітарної доктрини філософа. У главах (I, 14 та 16) Ашар розкриває теологічні аспекти вчення про Трійцю та пов'язує їх з логічними.

Українською цей твір перекладено вперше.

Текст перекладу зіставлено з доступною нам французькою версією Е. Мартино. У процесі складання приміток ми користувались коментарями Мартино до французького перекладу, а також працями Домініка Пуареля [Poirel, Sicard, 2008: p. 504—518] та Жана Шатильйона [Chatillon, 1969]. Ми також листувались з Домініком Пуарелем, тому окремі зауваження висловлені ним особисто й ніде не публікувались. Щоб показати залежність Ашара Сен-Вікторського від попередньої філософської традиції, а також розкрити особливості вживання ним окремих філософських термінів, ми користувались такими джерелами: «Про Трійцю» Августина [Августин Аврелий, 2005], «Теологічні Трактати» Северина Боеція [Боецій Аніцій Манлій Северин, 2007] та «Твори» Ансельма Кентерберійського [Ансельм Кентерберійский, 1995].

ПРИМІТКИ ДО ТЕКСТУ

До гл. 1

... якщо не буде досконало якоїсь множинності... У цій фразі виражена сутність підходу Ашара до розв'язання проблеми Трійці. На відміну від фундаторів тринітарної традиції на Заході — Августина та Боеція, які прагнули обґрунтувати єдність Бога і показати, що його множинність ніяк не може бути його субстанційною властивістю, а також на відміну від Ансельма Кентерберійського, який розвивав неоплатонічне вчення про Бога як єдину причину світу, вихідним пунктом стосунків «Бог — світ» для Ашара є ідея множинності в Бозі як прообразі множинності у світі.

Omino — ймовірно, друкарська помилка, ми читаємо як *omnino*.

До гл. 2

Вказівні займенники *haec* (ця) і *illa* (та) відіграють важливу роль у метафізичній системі Ашара Сен-Вікторського. *Haec* (ж.р., одн.) у контексті (I, 2) позначає множинність, яка знаходиться в світі, а починаючи з (I, 37) форми цього вказівного займенника в різних родах однини та множини вказують на сутності, речі та ін-

телігібельні форми, що існують у створеній реальності. *Illa* (ж.р., одн.) в (I, 1—36) вживане для позначення нествореної єдності, яка перебуває у вищій реальності, тобто в Богові, а в другій частині твору форми цього займенника вказують на інтелігібельні форми та підстави речей, що перебувають в інтелекті Бога. Аналогічно в творі вживано і прислівники *hic* (тут) та *ibi* (там). Таким чином, можна зробити висновок, що словник Ашара має метафізичне підґрунтя в доктрині про два онтологічні рівні реальності: вищу, нестворену (Бога), та нижчу, створену (світ). Також ця дихотомія характерна для іншого твору Ашара Сен-Вікторського — «Проповіді» [Chatillon, 1969: p.279—280].

Уривок (I, 2: 8—12) створює додаткові труднощі для перекладача, адже тут до згаданої вище дихотомії додається третій займенник *ista* (ж.р., одина), який в латинській мові доповнює попередні два і вказує на те, що знаходиться посередині між ними. Керуючись прагненням узгодити переклад, вище ми запропонували варіант, близький до версії Мартино, в якому він ототожнює *ista* та *haec*. Основою для цього стали такі аргументи Домініка Пуареля: 1) у XII сторіччі у зв'язку з розвитком французької мови трихотомія *haec/ista/illa* трансформується в дихотомію *haec/illa*, або рідше *ista/illa*, що відповідає займенникам *ci* та *la* у французькій мові; 2) метою Ашара є довести, що в Трійці множинність осіб перебуває на тому ж онтологічному рівні, що і єдність; у разі виокремлення середньої множинності ми ризикуємо втратити онтологічну рівність єдності та множинності і тоді вийде, що множинність персон є нижчою за єдність Бога.

За порадою Домініка Пуареля ми змінили пунктуацію, запропоновану Мартино (*Etc. Quae de unitatis natura sunt dicta*) в (I, 2: 12), на *et cetera quae de unitatis natura sunt dicta*, що вплинуло на переклад.

В (I, 2: 13) ми прийняли варіант Мартино й інтерпретували *illa* як «вищу множинність», а не «вищу єдність», адже далі в цьому ж реченні йдеться також про вищу єдність, тому у випадку перекладу *illa* як «вищу єдність» ми б допустили зайве повторення.

До гл. 3

Ашар використовує термін *creatura*, який уже зустрічався в першій главі. Проте в (I, 1) термін вжито у множині, і означав він «усі створені сутності». В (I, 3) *creatura* вжито в однині, причому якщо (I, 3: 3) дає змогу припустити, що йдеться про «будь-яку створену сутність», то далі (I, 3: 7) *creatura* вжито в однині як метафору для позначення всього створеного. Ризикуємо припустити, що Ашар уживає цей термін у множині, щоб підкреслити, що в світі є множинність створених сутностей, а в однині — щоб указати на єдність творіння, тому в першому випадку ми перекладаємо цей термін як «все створене», а в другому — як «творіння». Для підкреслення різниці в значенні ми перекладаємо *creatio* в (I, 5: 20) як «процес творіння».

Винятком з вищенаведеного правила є переклад у назві твору («De unitate <dei> et pluralitate creaturam») терміна *creatura* як «творіння», хоч воно і вжите тут у родовому відмінку множини. Ми вважаємо, що назва «Про єдність бога та множинність творіння» краще передає парадоксальність та неординарність питання, поставленого автором.

Термін *similitudo* означає «схожість», «подібність». Ми обрали другий варіант перекладу, зважаючи на те, що в теологічній традиції, а також в іншому творі Ашара «Проповіді» присутня термінологічна пара *imago* та *similitudo* — «образ» та «подоба» [Chatillon, 1969: p.156]. Ми вважаємо «подібність» компромісним варіантом пере-

кладу, який водночас указує на теологічне підґрунтя цього слова і передає його логічне значення як властивості.

Подібність же будь-чого, що було створено, до неї є згідно з чимось, а отже, часткова і недосконала. Про те, що щось є недосконале, можна сказати тільки з точки зору чогось досконалого, досконалості якого бракує. Таким чином, десь, а отже, в чомусь, є подібність до тієї єдності повна і досконала. Цей уривок є варіацією на тему теорії аналогії в теологічному застосуванні (вчення про те, що, якщо в світі є пропорційні відносини якогось класу об'єктів чи властивостей, то над світом, тобто в Бозі, повинна бути міра — найбільший член пропорції — з якою б порівнювали представників указанного класу об'єктів чи відносин, які є в світі) [Ashworth, 2009]. Яскравим прикладом такої аналогії є доказ буття Бога як найвищого блага у Ансельма Кентерберійського («Монологіон», гл. 1—2). У випадку Ашара подібність є конститутивною рисою класу об'єктів, задіяних в аналогії. Відповідно аналогія має такий вигляд: у світі всі об'єкти є подібні недосконало, в Бозі — досконало. Виразніше ця ідея експлікована Ашаром у наступній главі.

Оскільки конститутивною рисою, що визначає клас аналогічних об'єктів, є властивість, теорія аналогії перетинається з теорією предикації, яка в середньовічній філософії стосувалась не лише логіки, але й метафізики. П.В.Спейд описує це вчення в середньовічній філософії після Северина Боеція як теорію предикації божественних ідей до матерії [Spade, 2009]. Вище ми вже показали, що християнсько-платонічна дихотомія «світ — Бог» притаманна філософській системі Ашара Сен-Вікторського. Детальніше теорію існування ідей у божественному інтелекті можна експлікувати з (I, 16—II, 43) «Про єдність». Проте варто зауважити, що подібна теорія предикації загалом притаманна Ашару і вчення про те, що всі речі причетні до однієї властивості, яка існує в Бозі, є її різновидом.

Ідея аналогії та термін *similitudo* були присутні ще у творі «Про Трійцю» Святого Августина, але там ішлося лише про те, щоб «шукати в творінні ознаки вищої Трійці» (XV, 2, 3) [Августин Аврелий, 2005: с.178]. Ще до Ашара застосування логічного інструментарію для пояснення Трійці зустрічаємо у Северина Боеція («Про Трійцю», гл. IV—V), але говорити про вплив цього автора на Ашара важко.

До гл. 5

І прилучене до нього утворює один дух... Цитата з Біблії (1 Кор. 6: 17): «А хто з Господом злучується, стає одним духом із Ним». Екзегетична ремінісценція, яка вказує на те, що до рангу потенційно красивих об'єктів, крім окремих випадків краси в світі та краси загалом, як вона є в Бозі, зараховується ще й надприродна краса, яка є наслідком поєднання божественної та людської природ. Імовірно, тут приховано натяк на Ісуса Христа, що, як відомо, є таким дивовижним поєднанням двох природ в одній субстанції, та на можливість появи такого чуда знову.

У цій главі до поняття краси застосовано: 1) теорію аналогії; 2) арифметичний принцип мереології (вчення про співвідношення цілого та частин у середньовіччя). Імовірним джерелом цього вчення для Ашара могли бути «Арифметика» та «Про поділ» Северина Боеція [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.265], твори, в яких ідеться про властивості чисел, виводжуваних з властивостей речей, позначених цими числами. Ашар Сен-Вікторський розглядає такі різновиди множин краси (розглядуваної як властивість єдності): 1) краса окремих груп об'єктів у світі (I, 5: 7), 2) краса поєднання божественного та людського (I, 5: 9—10), 3) сукупна краса всього в світі, порівнювана до найвищої краси (I, 5: 1—5). Побудувавши цю ієрар-

хію множин зчисленних об'єктів, Ашар переходить до множин нескінченних об'єктів, що мають властивість збігатися між собою (*Інакше буває тільки якщо краса кожної з них сама по собі є неосяжною, а отже, рівною їй однією*), і показує, що саме ця властивість дає красі і єдності змогу бути у Трійці множинними і водночас рівними (I, 5: 15—17). Прикладами такого мереологічного відношення для Ашара є також мудрість (I, 5: 20—21) та милість (I, 5: 25—27).

Читача може здивувати, що цей аргумент наведений у формі заперечного речення *nisi* + індикатив, або кон'юнктив теперішнього часу, але варто зауважити, що така побудова аргументації є типовою для Ашара. Він спочатку показує, що щось може бути тільки певним чином (I, 5: 17), що нібито зовсім не відповідає наміру автора і заперечує його теорію, проте одразу ж потому наводить якийсь винятковий випадок або умову (I, 5: 18—19), які і є справжнім розв'язанням проблеми. Схожу конструкцію Ашар використовує, коли хоче показати, що протилежне або виняткове щодо початкового припущення неможливе. У таких випадках він після підрядного негативного сполучника вживає кон'юнктив минулого часу. Наприклад (I, 5: 24): *alioquin + esset*. («інакше могло б бути якби»).

До гл. 7

Personaliter (персонально) — прислівник, що характеризує тіло та душу як такі, що ділять на двох одну особу (*persona*). Подібне термінотворення характерне для схоластики, варто згадати хоча б термінологічний ряд *substantia — substantialis — substantialiter* (субстанція — субстанційний — субстанційно). Так само утворюється і *persona — personalis — personaliter* (персона — персональний — персонально), а оскільки це слово в Ашара, та і в схоластиці взагалі, означає абстрактну властивість, від нього утворюється ще й форма *personalitas* (персональність).

Я — в Отці, а Отець — у Мені... (Ів. 14: 10—11). Цитата з прощальної промови Ісуса перед учнями під час Таємної Вечері. *Відтак і Істина...* Епітет «Істина» (*veritas*) на позначення сина також узято з цієї промови (Ів. 14: 6). Ашар наводить приклад Ісуса Христа як виняток, адже тільки він був пов'язаний з іншою особою, тобто з іншим духом таким чином, що фактично був з ним одним. Ашар хоче підкреслити, що за звичайних обставин таке неможливо.

«Євангеліє від Івана» відіграє важливу роль у творчості Ашара. Так, розділ (II, 1) «Про єдність» ґрунтований на аналізі (Ів. 1: 1—14), саме в цьому уривку, а особливо в «І Слово сталося тілом» (Ів. 1: 14) філософ знаходить теологічне обґрунтування походження всіх інтелігбельних форм від Бога.

Схема аргументації цієї глави така:

(1—3): В усьому створеному не може бути досконалої єдності, адже ні тіла, ні духи не можуть бути тим самим.

(4—6): Така єдність можлива як виняток лише завдяки божественному втручанням.

І навіть якщо і є такі речі, які між собою нічим не відрізняються (10—16), то Бог може зробити так, що вони відрізнятимуться (17—19).

(20—22): Отже, досконала єдність міститься лише в Бозі.

Ця глава фактично була присвячена аргументу від протилежного: єдність міститься в Бозі, оскільки вона не може міститись у світі.

До гл. 8

Однією з версій тлумачення цієї глави є розгляд її як експлікації теорії універсалий:

(2—4): Аргумент — відмінність є в усіх створених речах завдяки особливим рисам, які роблять їх несхожими одна на одну. Контекст: у речах є спільні риси, які роблять їх схожими, але рівень цієї спільності є недостатнім для досконалої єдності.

(5): У Бозі ці риси існують у всій своїй повноті та досконалості.

Тобто в світі універсалії існують недосконало через часткове існування в речах, а в Бозі досконало. Глава (I, 8) перегукується з (I, 4), проте якщо в (I, 4) автор прагнув довести множинність у Бозі, розглядаючи дихотомію недосконало/досконало подібність, то в (I, 8) він розглядає дихотомію недосконало єдність (спільність)/досконало єдність. Ашар доводить, що Бог є єдиний, оскільки він — досконало єдність, і що він є множинний, оскільки він є досконало подібність.

До гл. 10

Положення (4—6) є повторенням аргументу, викладеного в (I, 4).

Інакше не настільки великою буде їх рівність, наскільки вони самі є рівні між собою, і буде їх рівність недосконало, або ніяка... Див. коментар до (I, 5: 15—19) про властивості множин нескінченних об'єктів, що існують у вищій реальності.

Не є так, що якщо колір є біле, то біле не є сама білизна, адже сама субстанція білизни є білим тільки через причетність... Тут знову йдеться про теорію універсалій, яку ми вважаємо за потрібне тлумачити як теорію множин. В (I, 4: 3) Ашар говорить про те, що речі причетні до властивостей (*Якщо ж їй через якусь причетність до подібності є подібні якісь інші [речі]*), а в (I, 5: 1) — що властивість є в речах (*Єдність, що є в речах завдяки певній рівності їх самих*), так само і в (I, 8: 2) (*завдяки відмінності, яка, хоч і не через спільні, але через окремі [риса], є в усьому створеному природно*). Тобто є множина якоїсь властивості, що існує досконало в Бозі та недосконало (частково) в речах, які є в світі. Речі ж є причетними до неї. Так само можна тлумачити і (I, 10: 8): *якась біла річ є білизою, оскільки білизна є в ній, і білизна є білою, оскільки біла річ причетна до білизни*. Таким чином, теорія універсалій узгоджується з метеорологічною теорією. Адже якщо в досконалій реальності (Бозі) існує якась конститутивна властивість, то її можна розуміти як множину, а всі прояви такої конститутивної властивості в світі фактично є її частинами.

Теорія універсалій Ашара Сен-Вікторського, як вона викладена у главах (I, 1—11), безумовно належить до реалізму. Е.Мартіно також пов'язує цю теорію з поняттям *methexis* (зовнішня причетність) Платона [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.78]. Детальніше Ашар говорить про універсалії у главі (II, 8).

Це не призводить ні до антецедента, ні до консеквента... Під «антецедентом» та «консеквентом» тут маються на увазі «єдність» та «рівність». Адже саме завдяки існуванню вищої єдності ми можемо довести, що є щось рівне їй. Е. Мартіно тлумачить (9—10) таким чином: «Тобто ні єдність не перестає бути єдністю, якщо їй щось є рівне, ні рівність не перестає бути рівністю, якщо вона є рівна якійсь єдності» [Achard de Saint-Victor, 1987: p.78].

Не тільки через причетність, але і через існування вони, тобто єдність та мудрість, є тим, чим самі вони є, тобто перша — єдиною, а друга — мудрою... Ашар стверджує, що множини-універсалії, які існують у Бозі, мають свої конститутивні якості (єдність — єдина, мудрість — мудра, рівність — рівна.). Далі (I, 10: 21 та 24) з останнього факту він може перейти до множинності Бога: адже щоб рівність була рівна, повинно існувати щось, чому вона була б рівна. У цій главі множинність Бога доводиться через властивість множин універсалій, що існують у ньому, збігатися при перетині.

Згідно з цим способом і рівність, якщо є рівна чомусь через саму себе, але не через рівність, то якась інша [рівність] є їй рівна. Тут ставиться питання, чи може множина, конститутивною властивістю якої є рівність, предикуватись як звичайна річ. Тобто бути причетною до чогось через властивість, що є в ній. Розв'язок Ашар пропонує в наступній главі, коли розрізняє два способи предикації.

До гл. 11

(I, 11: 2) — *ipsa* (сама). У цьому уривку для кращого розуміння інтерпретовано за пропозицією Е.Мартіно перший раз як «єдність», а три інші — як «рівність» [Achard de Saint-Victor, 1987: p.81].

(I, 11: 4—9). У цьому уривку розглянуто предикацію родів та видів у контексті, що походить ще від «Категорій» Аристотеля та коментарів на них Порфирія та Боєція. Причому вказану схему предикація наведено як антитезу, адже в попередній главі вже було доведено, а в (I, 11: 1—3) підсумовано, що предикація родів-універсалій (єдності та рівності) в Бозі не є ідентичною до предикації, як вона є в світі. Тут має місце наступна схема: *якби сама (людина) була каменем, то не була б тим, чим вона є, оскільки людина не є певним чином каменем; якщо людина є твариною, то з цього не випливає, що вона є чимось іншим, оскільки є певним чином собою*. Ми вважаємо, що *modo* (певним чином) у цьому контексті означає зв'язок предикації між родом (каменем, твариною) та видом (людиною), адже в людині є тваринність, але нема кам'яності (уявлення Ашара про предикацію та універсалії ми роз'яснили в коментарі до 10-ї глави). Тезою у цьому випадку є таке твердження: *рівність є рівна тій <єдності>...так, що зберігається субстанція рівності...* У випадку предикації в світі людина є рівна тварині, оскільки в ній є тваринність. Якби у божественній сутності працювала б та сама схема предикації, то з того, що [рівність] була б рівна тій єдності, випливало б, що є певним чином Богом, і ніяк те, що вона сама є такою, що зберігається, тобто рівність була б причетна до Бога (Бог = Єдність) і Бог був би в ній як рід, але вона не була б рівною йому. Тобто у цьому контексті зберігати субстанцію означає бути рівним. На нашу думку, цей аргумент також схожий на тезу (I, 5: 15—19) щодо перетину нескінченних множин краси, тільки в (I, 11) йдеться про множини-роди, які є в Бозі досконалими, а отже, нескінченними. Таким чином, шляхом опису особливого способу предикації, який застосовується до Бога, Ашар доводить субстанційну єдність Бога і вказує, що в ньому є принаймні два роди-універсалії (єдність та рівність), завдяки яким про нього можна говорити як про множинного.

Е. Мартіно пропонує на додачу до інтерпретації (I, 11: 4—9) як предикації ввести також розрізнення сутнісної та модальної предикації. Перша має місце у випадку повної ідентифікації об'єктів (як це є з рівністю та Богом), а друга — коли йдеться про зв'язок родів (як у тварини та людини). Тому в своєму перекладі він інтерпретує *modo* як «модально» (*modalement*) [Achard de Saint-Victor, 1987b: p. 81]. Ми вважаємо зайвим вводити цей поділ у текст, тому лишаємо за *modo* значення «певним чином».

Скрізь же, де є якість, є і рівність. Отже, тільки якимось чином [щось із] багатьох може бути, чи називатись рівністю. Це підсумок (I, 11: 6—9). Тут узагальнено теорію предикації, зокрема вказано, що предикація рівності можлива тільки там, де є якості, проте у світі (серед багатьох) рівність можлива тільки, якщо вона предикована як рід до виду (*якимось чином*).

На нашу думку, тут бракує частини тексту. Наразі, глава (I, 11) виглядає як теза (1—3) — антитеза (4—11). В ній явно не вистачає підсумку, або ж він перенесений

на початок глави. Підтвердженням цього є також той факт, що наступна 12-та глава не стосується попередніх і містить у собі Ашарів план твору, що не відповідає його реальному поділу.

До гл. 14

У цій главі Ашар намагається відповісти на запитання, чому саме в Бозі є множина персон, і тому розглядає різні випадки множинності в єдиному, щоб встановити, за яких умов щось може мати ім'я персони. Зокрема:

1. Множинність у душі людини (I, 14: 4—10).
2. Душу і тіло (11—15).
3. Умови божественної множинності (19—21).
4. Персони Ісуса Христа (25—33).
5. Вічні підстави речей (37—40).
6. Множинність персон у Бозі (41—48).

Варто зауважити, що, починаючи з (I, 13), стиль аргументації стає більш догматичним, що доволі різко контрастує логічним викладкам попередніх глав.

Якщо є якісь численні [сутності], як ми вже показали, в одному божестві... Йдеться про множинність у Бозі, що було доведено в (I, 2—5) та (I, 10—11).

...персональність, без якої раціональна природа ніяким чином не є. Натяк на визначення персони, запропоноване Северином Боецієм у трактаті «Проти Євтихія та Несторія»: «Персона — неділима субстанція раціональної природи» (гл.3) (хоча у Боеція вжито термін *rationabilis*, а у Ашара просто *rationalis*). Ашар модифікує цю дефініцію таким чином, що персональність стає властивістю раціональної субстанції, і відповідно ставить питання: яким чином у Бозі можуть існувати три персони, якщо є тільки одна раціональна субстанція (I, 14: 22—23)?

Саме слово *personalitas* означає «властивість мати персону», але часто вживається Ашаром у значенні «персона» (наприклад: *і, таким чином, нічого в них (частинках душі) не може бути, крім однієї персональності*).

Ми перекладаємо термінологічний ряд *ratio-rationalis* як «рація-раціональний» з метою розрізнення видів розуму. Загалом Ашар використовує три поняття для позначення розуму: *ratio* (рацію), *mens* (власне розум) та *intellectus* (інтелект). Перше означає «глузд» та вживається найчастіше в риторичних реченнях, на кшталт «рація нам підказує», наприклад, (I, 2: 5) або (I, 9: 4). Крім того, *ratio* має ще й друге значення — «підстава» (для умовисновку, див. (I, 5: 25), (I, 10: 1) та інші). *Intellectus* (інтелект) з'являється в творі починаючи від (I, 41) та означає здатність пізнавати людське і божественне. Причому в першому випадку він ототожнюється ще й із пізною інтелігібельною сутністю — концептом (II, 4), а в другому — також означає вищу когнітивну реальність, в якій існують форми-підстави речей (I, 45—46). *Mens*, на відміну від *intellectus*, не є значущим для Ашара терміном (чого не скажеш про схоластичну традицію загалом) і вживається або як синонім *intellectus* (I, 46), або просто, коли потрібно вказати на якусь зі здатностей людського розуму (I, 5: 27). Це зумовлено, мабуть, загальнопоширеним (принаймні від часів Августина) статусом *mens* як позначника найвищого рівня людської душі: оскільки всі інші вищі душевні здатності є його частинами, то його цілком можна з ними ототожнювати у деяких контекстах.

...ті, що є в душі, яких завжди є багато... На нашу думку, цей фрагмент перегукується з іншим трактатом Ашара «Про розрізнення душі, духу та уму», в якому йдеться про те, що всередині людини є субстанція, складена з трьох різних здат-

ностей: *anima*, *spiritus* та *mens* (душі, духу та уму), що за аналогію до Трійці мають одну субстанцію, але різні імена. Тобто про душу в цьому фрагменті сказано саме як про єдину субстанцію цих трьох здатностей.

...навіть якби з тих численних утворилась частка єдиного божества... Це твердження також перегукується з теологічним ученням про те, що в людині є частинка Бога, а саме образ Божий («Про розрізнення», 7).

Іменувати, примати ім'я *per se* в (I, 14: 8) перекладаємо як «прямо». Терміни *per se* (прямо, дослівно «через себе») та *per aliud* (опосередковано, дослівно «через інше») вживав Ансельм Кентерберійський у трактаті «Про граматичне», щоб розрізнити випадки, коли ми щось позначаємо (*significare*) через його природу, а коли через природу чогось іншого, до чого воно приєднане [Ансельм Кентерберійський, 1995: с.314]. Так само і Ашар розрізняє іменування *per se* — коли ми називаємо «персоною» людину загалом, та протилежне йому — коли якусь із частин душі, що містяться в ній, або чи окремо тіло, чи душу, що разом складають персону, називаємо «персоною».

Також можна зауважити іншу аналогію зі словником Ансельма, а саме в (I, 5: 22) та (I, 5: 24) *ex cogitari potest* (можна вимислити) схоже на формулу онтологічного доказу буття Бога з «Просологіону» Ансельма Кентерберійського — *cogitari possit* (можна уявити) (гл. 3, 102, 3). Нагадаємо, що перші дослідники праці «Про єдність Бога та множинність творіння» приписували авторство цього твору саме Ансельму Кентерберійському.

(I, 14: 19—21). Властивості імен персон Бога, згадані у цьому фрагменті, Ашар запозичив з тринітарної традиції. Зокрема, про це писав Августин у творі «Про Трійцю» (кн.5, гл.11—13), а також підсумував Северин Боецій у трактаті «Про те, чи «Отець», «Син» та «Дух Святий» є предикатами божества за субстанцією».

...*il homine* — ймовірно, друкарська помилка. Має бути **in**.

...в Бозі, коли приймає людину, тобто в Слові, з природи його самого; в людині, що прийняла через благодать і милість приймаючого Слова... Алюзія на твір Августина «Про Трійцю» (кн.1., гл.7), але введено додатковий образ слова в Бозі з Євангелія від Івана (Ів. 1: 1). Тут розглянуто теологічний догмат про Ісуса Христа, що має дві природи (субстанції), але одну персону. Христологічні суперечки в католицькій церкві мали місце ще в III—V сторіччях, і для латинського філософського середньовіччя визначальним твором став трактат Северина Боеція «Проти Євтихія та Несторія», де обстоювано формулу «в Ісусі Христі існує одна персона з двох природ та у двох природах» (гл. 5).

...а саме в єдності і тому, що є рівне єдності та в самій рівності... — в цьому реченні вперше подано Ашарове формулювання тринітарної доктрини. Воно базоване на обґрунтованих в 10 та 11 главах тезах про те, що в Бозі є єдність та рівність, яка повинна бути чомусь рівна.

Там же... — в Бозі.

...від кожного з них — від єдності та того, що їй рівне.

...в тих підставах, хоча [множинність] є однакової природи і немає нічого доданого... У главах (I, 39—42) Ашар викладає своє вчення про вічні підстави речей, що є їх формами-прообразами. Суттєвою рисою цих форм є те, що вони є інтелігібельні і містяться в інтелекті Бога, а саме в його слові, тобто формально вони всі є однією субстанцією. Пізніше (II, 2) Ашар навіть розвиватиме вчення про те, що всі вони походять від однієї першої форми — Слова, тому доцільно говорити саме про множинність, а не про множину вічних підстав. Додаватися ж може лише друга при-

рода до Ісуса Христа і то дивовижним чином через благодать Божу; з формами, згідно зі вченням Ашара, нічого такого не відбувається.

...оскільки тут, серед причин, одна [причина] від іншої не походить... Пояснення того, чим множинність вічних підстав речей відрізняється від множинності в Бозі. А в Бозі, згідно з тринітарною теологією, персони походять одна від одної: Син від Отця, а Дух Святий від них обох.

...одна персона...що походить сама від себе, що є неможливо. Е.Мартіно вважає аргументи, викладені в (I, 14: 43—47), доволі незрозумілими, зокрема цитований фрагмент суперечить (I, 16: 3), де стверджено, що перша персона походить сама від себе. Можливо, така неясність породжена неповнотою тексту [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.87].

До гл. 16

...як ми вже сказали... Посилання на попередню главу, в якій Ашар знову розглядав природу вічних причин речей та Ісуса Христа і дійшов висновку, що в Бозі обов'язково має бути якість походження (*processio*), або якщо є одна природа і одна персона, то вона просувається до іншої природи й утворюється одна персона у двох природах (як у Ісуса Христа), або, якщо є тільки одна природа, то в ній утворюються кілька персон, що є одна від іншої (як це є в Бозі).

Уявлення про походження персон одна від одної, а згодом світу з Бога (див. (I, 39), адже вічні форми-підстави, що містяться в інтелекті Бога і походять з нього, є прообразами речей, що існують у світі), найімовірніше є результатом платонічних впливів. Подібні ідеї були доволі популярні в XII сторіччі, особливо серед представників Шартрської школи [Gregory, 1988: p.75—80]. Зокрема, дуже подібними є теологічні доктрини Ашара Сен-Вікторського та Теодорика Шартрського (†1155), який також писав про Єдність, те, що їй рівне, та Рівність як три компоненти Трійці, що походять одне від одного [Lemoine, 1996: p.77]. Наразі важко встановити, що тут має місце: пряме запозичення чи спільне джерело.

В (I, 16: 5) ми опускаємо кому, поставлену Е.Мартіно в процесі розшифровки манускрипту, і замість *personalitatem habendo, ea[n]demque erit causa* перекладаємо *personalitatem habendo ea[n]demque erit causa*.

Отже, окрема властивість буде причиною... В наступних розділах (I, 24—36) Ашар описує взаємозв'язок властивостей персон та їх назв.

...*proprietas igitur illa singularis unitati*<*s*>... Можна перекладати також як «та окрема властивість єдності», проте ми схиляємося до варіанта «та властивість окремої єдності», який нам видається ближчим до наступного твердженням: «єдність окремо буде тою персоною».

ЛІТЕРАТУРА

Августин Аврелій. О Троице. — М.: Образ, 2005. — 512 с.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарий И.В. Куреевой. — М.: Канон, 1995. — 400 с.

Боецій Аніцій Манлій Северин. Теологічні трактати / Пер. з латини та коментарі Р. Паранько. — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2007. — 148 с.

Achard de Saint-Victor. Du discernement entre Ame, Spiritus et Mens // Achard de Saint-Victor. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum). — Paris: AUTHENTICA, 1987a. — P. 199—208.

- Achard de Saint-Victor*. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987b. — 298 p.
- Ashworth E.J.* Medieval Theories of Analogy [WWW document]. URL <http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval> (12 травня 2009).
- Chatillon J.* Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard // Etudes de philosophie médiévale. — 1969. — № 58. — 356 p.
- Gregory T.* The platonic inheritance // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. — New York: Cambridge university press, 1988. — P. 75—80.
- Lemoine M.* Théologie et Platonisme au XIIe siècle. — Paris: CERF, 1996. — 138 p.
- Martineau E.* La redécouverte du de unitate // L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987a. — P. 11—45.
- Martineau E.* Remarques sur la titre et le plan du «De unitate» // Achard de Saint-Victor. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987b. — P. 43—62.
- Poirel D., Sicard P.* Figure Vittorine: Riccardo, Acardo et Tommaso // Figure del pensiero meidevale. La fioritura della dialettica, X—XII secolo. — Milano: Jaca Book, 2008. — T. 2. — P. 459—539.
- Spade P.V.* The Warp and Woof of Metaphysics: How to get Started on some Big Themes [PDF document]. URL <http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf> (12 травня 2009).

Ірина Листопад — аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Вищої Практичної Школи (Париж, Франція). Сфера наукових інтересів — історія середньовічної філософії, логіка, філософське термінознавство.

Георг Вільгельм Фридрих Гегель

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДУХУ

Вступ

(1) Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch falsche Wahl unter ihnen, — teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wölken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an Sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das

(1) Природним уявленням є те, що перш ніж у філософії братися за саму суть, тобто за дійсне пізнання того, що є насправді, необхідно заздалегідь порозумітися щодо пізнання, яке розглядають як інструмент, завдяки якому опановують абсолют, або як засіб, крізь який абсолют убачають. Непевність заходить слушно, почасти через те, що існують розмаїті види пізнання і серед них один може бути вдалішим за інший для здобуття цієї кінцевої мети, почасти також тому, що пізнання є спроможністю визначеного виду та обсягу, а без докладнішого визначення його природи та меж засвоюють хмари заблуду замість неба істини. Ця непевність, либонь, має навіть обернутись на впевненість, що все починання здобути свідомість через пізнання те, що є у собі, безглузде за своїм визначенням, а між пізнанням та абсолютот пролягає границя, що розмежовує їх безумовно. Адже якщо пізнання є інструментом, завдяки якому опановують абсолютну сутність, тоді одразу впадає в око те, що застосування інструмента до певної справи не зали-

Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des **Werkzeugs** abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding — hier das Absolute — gerade wieder soviel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein **Medium** uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso

шає її такою, якою вона є сама по собі, натомість формує та змінює її. Або якщо пізнання не є інструментом нашої діяльності, а в певному розумінні пасивним медіумом, крізь який на нас потрапляє світло істини, тоді ми також не отримуємо її такою, якою вона є сама по собі, натомість такою, якою вона постає у цьому медіумі та через нього. В обох випадках ми вживаємо засіб, який безпосередньо породжує протилежність своїй меті. Або безглуздя є радше те, що ми взагалі послуговуємося засобом. Утім, здається, що цьому недолікові можна зарадити через знання принципу дії *інструмента*, адже у підсумку воно уможлиблює виокремлення частини, що належить інструментові, яку ми отримуємо в увявленні про абсолют за допомоги інструмента і, як наслідок, чисте здобуття істини. Але, насправді, це поліпшення лише повернуло б нас туди, де ми були до того. Якщо ми знову позбавимо сформовану річ того, що до цього зробив інструмент, то річ — тут абсолют — залишається для нас знову саме такою, якою вона була до цього зайвого зусилля. Якщо ми взагалі маємо пояснювати абсолют як інструмент, без того, щоби щось у ньому змінювати, на зразок ловлення пташки за допомоги прутика, обмашеного клеєм, то абсолют, либонь, поглузував би над цими хитрощами, якби він у собі та для себе вже не був та не волів би бути в нас. Адже у цьому випадку хитрощами є пізнання, бо воно, через своє неодноразове зусилля чинити щось зовсім інше, удає, що породжує лише безпосередній, отже, позбавлений зусиль стосунок. Або якщо випробування пізнання, яке ми уявляємо як *медіум*, ознайомлює нас із законом заломлення свого променю, то це так само не придатне для того, щоб у підсумку виокремити заломлення променя. Адже пізнання є не заломленням

nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden.

(2) Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich **Vorstellungen** von dem **Erkennen** als einem **Werkzeuge** und **Medium**, auch einen **Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen** voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute **auf einer Seite** stehe und **das Erkennen auf der andern Seite** für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, — eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

(3) Diese Konsequenz ergibt sich daraus, daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wah-

променя, а самим променем, унаслідок чого нас заторкує істина. Виокремлення ж цього променя вказувало б нам лише на чистий напрямок або порожнє місце.

(2) Тим часом, якщо острах припуститися помилки викликає підозру до науки, яка без міркувань такого штибу береться за роботу та дійсно пізнає, то не слід збирати увагу на тому, чому не повинна навпаки викликатись підозра до цієї підозри, оскільки цей страх припуститися помилки вже є самою помилкою. Насправді, цей острах припускає щось, до того ж чимало як істину, та спирає на це свої міркування і висновки, що саме слід задалегідь перевірити, чи є це істиною. Тобто він припускає *уявлення про пізнання як про певний інструмент та медіум, а також відмінність нас самих від цього пізнання*. Але перш за все те, що абсолют перебуває *на одному боці*, а *пізнання на іншому боці* є все-таки чимось реальним для себе та відмежоване від абсолюту, або цим самим те, що пізнання, яке хоча й перебуває поза абсолютном, мабуть, також поза істиною, все-таки є істинним, — припущення, внаслідок якого те, що звать острахом перед помилкою, радше пізнають як страх перед істиною.

(3) Цей висновок тягне за собою те, що лише абсолют є істинним або лише істина є абсолютною. Його можна спростовувати через відмінність, що пізнання, яке, щоправда, не пізнає, як того прагне наука, абсолюту, також все-таки істинне, а пізнання взагалі, якщо воно й не здатне осягнути абсолюту, то все-таки здатне осягнути іншу істину. Але, врешті-решт, ми бачимо, що такі просторікування зводяться до примарної відмінності між абсолютною істи-

ren und einem sonstigen Wahren hinausläuft und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.

(4) Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, sowie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundene Gebrauch von Worten wie dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und

ною та іншою істиною, а абсолют, пізнання тощо є словами, які припускають значення, для досягнення якого слід спочатку попрацювати.

(4) Замість того, щоб вовтузитися з такими непотрібними уявленнями та виразами про пізнання як інструмент опанування абсолютом або як медіум, крізь який ми вбачаємо істину тощо, — стосунки, до яких, либонь, зводяться всі ці уявлення про пізнання, відокремлене від абсолюту, та абсолют, відокремлений від пізнання; замість того, щоб порпатися з відмовками, які черпають неспроможність науки з таких стосунків, щоб водночас вивільнитися від наукового зусилля і разом надати собі вигляду серйозного та старанного зусилля, як і замість того, щоб перейматися відповідями на це все, — їх можна навпростець відкидати як випадкові та довільні уявлення, а тим самим узаємопов'язаний вжиток таких слів, як абсолют, пізнання, об'єктивне та суб'єктивне та незліченних інших, чиє значення припускають як загальновідоме, можна розглядати навіть як шахрайство. Адже удавання, почасти того, що їхнє значення загальновідоме, почасти також того, що ми маємо саме їхнє поняття, радше справляє лише враження того, що треба оминати головне, а саме дати це поняття. На противагу цьому із більшим правом можна уникати зусиль, узагалі брати до уваги такі уявлення та вирази, через які слід відкидати саму науку, оскільки вони становлять лише порожнє явище знання, яке безпосередньо зникає перед наукою, що виникає. Але через те, що наука виникає, вона сама є явищем. Виникнення науки ще не здійснило та не розробило її в її істині. При цьому марно, уявляти собі те, що наука є явищем, тому що вона виникає поряд з іншим знанням, або на-

ausgebreitet. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie **neben anderem** auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen. Durch jene **Versicherung** erklärte sie ihr **Sein** für ihre Kraft, aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß **es ist**, und **versichert**, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; **ein** trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe Sie sich ebenso wieder auf ein Sein, andernteils aber auf sich als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h. auf eine schlechte Weise ihres Seins und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

(5) Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer

зивати таке інше, неістинне знання її явищем. Проте наука має звільнитись від цієї позірності, і вона у змозі на це лише внаслідок того, що вона обертається проти позірності. Бо ж наука не у змозі ні лише відхиляти неістинне знання як загальний погляд на речі та запевняти, що наука є цілком іншим пізнанням, а таке знання є для неї нічим, ні покликаться на передчуття кращого знання у самому неістинному знанні. Через таку *упевненість* наука вважає своє *буття* своєю силою. Але неістинне знання так само покликається на те, що *воно є*, та *запевняє*, що наука для нього є нічим. Проте суха впевненість важить стільки ж, що й інша. Ще менше наука може покликаться на передчуття чогось кращого, що наявне в неістинному пізнанні та було б у ньому самому натяком на науку. Адже, з одного боку, вона знову так само покликається на буття, втім, з іншого боку, вона покликається на себе як на спосіб, у який вона наявна у неістинному пізнанні, тобто на поганий спосіб свого буття, та покликається радше на своє явище, ніж на те, як вона є у-собі та для-себе. З цих міркувань тут слід здійснити виклад позірного знання.

(5) Оскільки тепер цей виклад за свій предмет має лише позірне знання, то, здається, він є не вільною наукою, що рухає себе у своєму властивому образі, натомість з цієї точки погляду його можна розглядати як шлях природної свідомості, що продирається до істинного знання, або як шлях душі, яка мандрує низкою своїх форм як призначених їй природою зупинок так, що вона очищується до духу, оскільки через повний досвід себе самої душа досягає знання того, чим вона є у собі самій.

selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

(6) Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des **Zweifels** angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem **Vorsatze**, in der Wissenschaft auf die Autorität [hin] sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen oder, besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der **Bildung** des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgetan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Über-

(6) Природна свідомість виявляється лише поняттям знання або не-реального знання. Але оскільки природна свідомість радше вважає себе безпосередньо реальним знанням, то цей шлях має для неї негативне значення і для неї це радше означає втрату себе самої, що є реалізацією поняття. Адже на цьому шляху природна свідомість губить свою істину. Тому його можна розглядати як шлях *сумніву* або, присутньо, як шлях розпачу, тобто на цьому шляху відбувається не те, що зазвичай розуміють під сумнівом: розхитування тієї чи тієї гаданої істини, після якого відбувається зникнення сумніву та повернення до тієї істини так, що наприкінці справу розглядають так само, як до того. Цей шлях натомість є свідомим поглядом у неістину позірного знання, для якого найреальніше те, що насправді є радше лише нереалізованим поняттям. Тому цей самоздійснюваний скептицизм також не є тим, через що серйозна старанність заради істини та науки, мабуть, помилково вважає себе готовою та спорядженою для цієї істини та науки, тобто з *наміром* не підкорюватись у науці авторитетові чужих думок, натомість усе випробовувати самому і йти лише за власним переконанням або, ще краще, все виробляти самому і лише власний вчинок уважати істинним. Низка своїх форм, які свідомість проминає на цьому шляху, є радше докладною історією *освітнього перетворення* самої свідомості на науку. Такий намір подає освіту просто — безпосередньо завершеною та усталеною, проте цей шлях, на противагу цій неістині, є справжнім здійсненням. Авжеж, йти за власним переконанням більше, ніж коритися авторитетові. Але через перекручення визнання

zeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letzteren Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das **geradezu** ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

(7) Die **Vollständigkeit** der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dies begreiflich zu machen, kann im allgemeinen zum voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloß **negative** Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das **reine Nichts** sieht und davon abstrahiert, daß Nichts bestimmt das Nichts **dessen** ist, **woraus es resultiert**. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Re-

з авторитету на визнання з власного переконання необов'язково зміниться зміст такого визнання і місце заблуду заступить істина. Спирання на авторитет інших або на власне переконання у системі гадки та передсуду відрізняється одне від одного лише марнославством, що притаманне власному переконанню. Спрямований на увесь обсяг позірної свідомості скептицизм, навпаки, уперше спонукає дух випробувати те, що є істиною, тому що скептицизм породжує розпач з приводу так званих природних уявлень, думок та гадок, для яких байдуже називати їх власними або чужими і якими свідомість, яка *навпростець* йде на випробування, ще наповнена та обтяжена, проте насправді через це нездатна до того, що вона прагне розпочати.

(7) *Повнота* форм нереальної свідомості виявляється через саму необхідність поступу та взаємозв'язку. Щоб це розтлумачити, можна у загальних рисах задалегідь зауважити, що викладення неістинної свідомості в її неістині не є суто *негативним* рухом. Природна свідомість узагалі має такий однобічний погляд на таке викладення, а знання, яке робить своєю сутністю цю однобічність, є одним з образів неповної свідомості, який сам трапляється під час шляху. Тобто ця однобічність є скептицизмом, який у результаті завжди бачить лише *чисте ніщо* і абстрагується від того, що це ніщо, певна річ, є ніщо того, *звідки воно випливає*. Проте лише ніщо, взяте як ніщо того, *звідки воно випливає*, є насправді істинним результатом; цим самим воно саме *визначене* та має *зміст*. Скептицизм, який закінчує абстракцією ніщо чи порожнечу, не у змо-

sultat; es ist hiermit selbst ein **bestimmtes** und hat einen **Inhalt**. Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als **bestimmte** Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

(8) Das **Ziel** aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein **Begriff**, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst, mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, **neben** dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden, es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will — der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und

зі просуватися далі цієї абстракції, натомість має чекати на те, що йому запропонують щось нове, щоб зіпхнути це нове до тієї самої порожньої безодні. Тоді як результат, яким він постає насправді, навпаки, досягають як *визначену* неґацію. Отже, тим самим безпосередньо виникає нова форма, а у неґації здійснено перехід, унаслідок чого виявляється сам поступ крізь певну низку форм.

(8) Але *мета* необхідна знанню так само, як і встановлений ряд поступу. Мета існує там, де знанню більше не треба виходити за межі самого себе, де знання знаходить саме себе, а поняття відповідає предметові і предмет відповідає поняттю. Тому поступ до цієї мети також неупинний і не треба шукати задоволення на попередньому етапі. Те, що обмежене природним життям, не у змозі саме по собі вийти за межі свого безпосереднього оприявленого буття, проте воно, спонукуване чимось іншим, змушене виходити за ці межі, а це проривання назовні є смертю природного життя. Але для себе самої свідомість є своїм *поняттям*, через що вона є безпосереднім виходом за межі обмеженого та, оскільки це обмежене належить свідомості, за межі себе самої. Одночасно з одиничним для свідомості встановлено потойбіччя, яке було б також, як у просторовому спогляданні, лише *поряд* із обмеженням. Отже, цього насилля свідомість заподіює собі сама: псує собі обмежене задоволення. Під час зазнавання цього насилля страх перед істиною, либонь, може відступати і прагнути зберегти те, утрата чого загрожує. Втім, страх не може вгамуватись, тому що він прагне залишатись у без-

seine Unruhe stört die Trägheit — oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in **seiner Art gut** zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheiter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von anderen hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Fürsichsein.

(9) Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über **die Methode der Ausführung** etwas zu erinnern dienlich sein. Diese Darstellung, als ein **Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen** und als **Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens** vorgestellt, scheint nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als **Maßstab** zugrunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit

думній млявості. Думка підважує бездумність, а її неспокій заважає млявості. Або через те, що страх стверджується як чутливість, яка запевняє, що все у *своєму виді добре* (in seiner Art gut)¹. Це запевнення так само зазнає насилля з боку розуму, який саме тому не вважає щось добрим, оскільки воно є видом. Або страх перед істиною може приховатися від себе та інших за позірністю, немовби якраз палке прагнення самої істини настільки ускладнює, ба навіть унеможливує віднаходити іншу істину, крім однієї істини марнославства: завжди бути ще кмітливішим за кожну думку, яку ми маємо від себе самих чи отримуємо від інших. Це марнославство, що знає, як зруйнувати будь-яку істину й повернутися з неї назад та тішитися цим власним глумом, який завжди вміє розчиняти будь-які думки, а замість будь-якого змісту знаходити лише сухе Я, є задоволенням, яке має бути полишене на самого себе, адже воно цурається загального та шукає лише для-себе-буття.

(9) Як уже попередньо та у загальних рисах було сказано про спосіб та необхідність поступу, то може бути корисним ще дещо згадати про *метод здійснення*. Цей виклад, що його зображено як *стосунок науки до позірного знання та як дослідження та випробування реальності пізнання*, здається, не може відбутися без певного припущення, що закладається як *масштаб*. Адже випробування полягає в накладанні схваленого масштабу та у виявлюваній тотожності або нетотожності того, що випробовують, з масштабом, від якого залежить

¹ Тут Гегель удається до гри слів, адже вираз «in seiner Art gut» може означати «по-своєму гарний, добрий», але вже у наступному реченні Гегель уточнює цю гру слів, твердячи про узагальнювальний примус розуму, котрий прагне будь-який вид підпорядкувати родові.

dessen, was geprüft wird, mit ihm [liegt] die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das **Wesen** oder als das **Ansich** angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was es sei sich als das **Wesen** oder als das **Ansich** gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

(10) Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen. Dieses **unterscheidet** nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich **bezieht**; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas **für dasselbe**; und die bestimmte Seite dieses **Beziehens** oder des **Seins** von etwas **für ein Bewußtsein** ist das **Wissen**. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das **Ansichsein**; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als **seiend** auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses **Ansich** heißt **Wahrheit**. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

(11) Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es **an sich** ist. Allein in dieser Untersuchung ist es **unser** Gegenstand, es ist **für uns**; und das **Ansich** desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein **für uns**; was wir als sein **Wesen** behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das **Wesen** oder der **Maßstab** fiele in uns, und

рішення — правильне воно чи ні. А масштаб узагалі і так само науку, якби вона була масштабом, уважають при цьому *сутністю* або *у-собі*. Але тут, де наука лише виникає, не обґрунтовувалась ні сама наука, ні те, що було б сутністю або у-собі, а без цього, здається, випробування відбуватись не може.

(10) Ця суперечність та її усунення виявиться визначенішою, якщо спочатку ми згадаємо абстрактні визначення знання та істини так, як вони наявні у свідомості. Тобто свідомість щось *відрізняє* від себе, до чого вона водночас має *стосунок*; або, як то кажуть, щось існує *для свідомості*. А визначеним боком цього *стосунку* або *буттям* чогось *для свідомості* є *знання*. Але ми відрізняємо *у-собі-буття* від цього буття для іншого. Те, що має *стосунок* до знання, так само відрізняється від нього і покладене як *буття* також поза цим *стосунком*. Бік цього *у-собі* зветься *істиною*. Тут надалі нас не стосується те, чим, власне, є ці визначення, бо через те, що нашим предметом є позірне знання, тому й його визначення сприймаються насамперед так, як вони безпосередньо даються взнаки, а з того, як їх осягнули, либонь, впливає те, що вони даються взнаки.

(11) Якщо тепер ми досліджуємо істину знання, тоді здається, що ми досліджуємо те, чим воно є *у-собі*. Але у цьому дослідженні знання є *нашим* предметом, воно існує *для нас*. А *у-собі* того знання, яке ми виявили б, було б радше його *буттям для нас*. Те, що ми б стверджували як сутність знання, було б радше не істиною знання, а лише нашим знанням про сутність знання. Сутність або масштаб

dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

(12) Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines **für ein** Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies Andere nicht nur **für es**, sondern auch außer dieser Beziehung oder **an sich**; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das **Ansich** oder das **Wahre** erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das **Wissen** den **Begriff**, das **Wesen** oder das **Wahre** aber das Seiende oder den **Gegenstand**, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber **das Wesen** oder das **Ansich des Gegenstandes den Begriff** und verstehen dagegen unter dem **Gegenstande** ihn als **Gegenstand**, nämlich wie er **für ein Anderes** ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, **Begriff** und **Gegenstand**, **Für-ein-Anderes**- und **An-sich-selbst-Sein**, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und **unsere** Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie **an** und **für sich** selbst ist, zu betrachten.

містилися б у нас, а те, що зіставляють з масштабом і з приводу чого слід вирішувати за допомоги цього зіставлення, не конче мало б визнавати цей масштаб.

(12) Але природа предмета, що ми його досліджуємо, звільняє від цього розмежування, або позірності розмежування, та припущення. Свідомість сама собі дає свій масштаб, а тому дослідження буде зіставленням свідомості із самою собою, адже щойно утворена відмінність перебуває у свідомості. У свідомості одне існує *для* іншого, або свідомість узагалі має у собі визначеність моменту знання. Водночас це інше наявне не лише для свідомості, а й поза цим стосунком або *у-собі* воно є моментом істини. Отже, у тому, що свідомість у своїх межах визнає за *у-собі* або за *істину*, ми маємо масштаб, який свідомість сама встановлює, щоб вимірювати своє знання. Якщо ми називаємо знання *поняттям*, а сутність або *істину* бутнім або *предметом*, тоді випробування полягає у тому, щоб простежити, чи відповідає поняття предметові. Але якщо ми називаємо *сутність* або *у-собі предмета поняттям*, а на противагу цьому під *предметом* розуміємо поняття як *предмет*, тобто як він існує *для іншого*, тоді випробування полягає в тому, щоб ми простежили, чи відповідає предмет своєму поняттю. Ми добре бачимо, що перше і друге є тим самим. Але найпосутніше полягає в тому, щоб зафіксувати це для всього дослідження, що обидва ці моменти, *поняття* і *предмет*, *буття-для-іншого* та *буття-у-собі-самому*, самі опиняються у знанні, що ми його досліджуємо, а разом нам не треба залучати масштабів та вживати *наші* ідеї та думки під час дослідження. Через те, що ми відкидаємо це, ми досягаємо розгляду справи, як вона є *у-собі* та *для-себе* самої.

(13) Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen **Prüfung** überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide **für dasselbe** sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird **für dasselbe**, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er **nicht für dasselbe**, sondern wie er **an sich** ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß **ihm** etwas das **Ansich**, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes **für** das Bewußtsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das **Ansich** war, nicht an sich ist oder daß es nur **für es** an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand

(13) Але наша домішка буде зайвою не лише з цього боку, що поняття і предмет, масштаб і випробовуване, наявні у самій свідомості, а ми також позбудемось зусилля зіставлення обидвох та справжнього *випробовування*, так, що — оскільки свідомість випробовує саму себе — нам також з цього боку залишається тільки чисте спостереження. Адже свідомість, з одного боку, є свідомістю предмета, з іншого ж боку, свідомістю себе самої — свідомістю того, що для неї є істиною, і свідомістю свого знання про це. Оскільки і те, і те існують *для свідомості*, сама свідомість є їхнім зіставленням. *Сама свідомість* виявлятиме, відповідає її знання про предмет цьому предметові чи ні. Щоправда, предмет здається для свідомості лише таким, яким свідомість його знає. Здається, що ніби не можна дізнатися, як предмет є *не для свідомості*, а *у-собі*, а, отже, й її знання не можна випробовувати на предметі. Але у тім, що свідомість узагалі знає про предмет, уже наявна відмінність, яка полягає в тому, що *для свідомості* (їм) існує щось *у-собі*, але інший момент — знання або буття предмета існує *для* (für) свідомості. На цій наявній відмінності ґрунтується випробовування. Якщо у цьому зіставленні свідомість не відповідає предметові, тоді здається, що свідомість має змінити своє знання, щоб увідповіднити знання предметові. Але, насправді, зі зміною знання для свідомості змінюється також сам предмет, адже наявне знання, присутньо, було знанням про предмет. Зі знанням предмет також стає іншим, бо він істотно належить цьому знанню. Цим самим для свідомості те, що раніше було для неї *у-собі*, не є *у-собі* або воно було *у-собі* лише *для свідомості*. Отже, оскільки свідомість знаходить своє знання невідповідним своєму предметові, сам предмет також не ви-

selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.

(14) Diese **dialektische** Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, **insofern ihm der neue wahre Gegenstand** daraus **entspringt**, ist eigentlich dasjenige, was **Erfahrung** genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem soeben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtsein weiß **etwas**, dieser Gegenstand ist das **Wesen** oder das **Ansich**; er ist aber auch für das Bewußtsein das **Ansich**; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste **Ansich**, den zweiten das **Für-es-Sein dieses Ansich**. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das **Ansich** zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur **für es** das **Ansich** ist; somit aber ist dann dies: **das Für-es-Sein dieses Ansich**, das **Wahre**, das heißt aber, dies ist das **Wesen** oder sein **Gegenstand**. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

(15) An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegen-

тримує; або змінюється масштаб випробовування, якщо те, чим масштабом він мав бути, не витримує випробовування, випробовування ж є випробовуванням не лише знання, а також масштабу випробовування.

(14) Цей *діалектичний* рух, який свідомість здійснює у собі самій, як у своєму знанні, так і у своєму предметі, *оскільки для свідомості звідси виринає новий істинний предмет*, і є, власне, тим, що називають *досвідом*. У цьому стосунку щодо тільки-но згаданого перебігу слід ще ближче розглянути момент, завдяки якому по-новому висвітлиться науковий бік подальшого викладу. Свідомість знає *щось*, цей предмет є сутністю або *у-собі*. Але цей предмет є *у-собі* також для свідомості, тим самим виникає двозначність цієї істини. Ми бачимо, що свідомість має зараз два предмети, один предмет є першим *у-собі*, другий предмет є *буттям-для-свідомості цього у-собі*. Другий предмет спочатку здається лише рефлексією свідомості у собі самій, уявленням не про предмет, а лише її знанням про той перший предмет. Але, як щойно було показано, при цьому для свідомості змінюється перший предмет, він припиняє бути *у-собі* і стає для свідомості таким, що є *у-собі* лише *для свідомості*. Отже, істиною є *буття-для-свідомості цього у-собі*, але це значить те, що це *сутність* або *предмет* свідомості. Цей новий предмет містить ніщоту першого предмета, він є набутиим на ньому досвідом.

(15) У цьому викладі перебігу досвіду існує момент, через який він, здається, не узгоджується із тим, що зазвичай розуміють під досвідом. Тобто перехід від першого предмета та знання про нього до другого предмета, *про який* кажуть, що набули досвіду, зображували так, що

stande, **an dem** man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das **Für-das-Bewußtsein** des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs **an einem anderen** Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine **Auffassen** dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine **Umkehrung des Bewußtseins** selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten. Es ist aber dies in der Tat auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern notwendig als Nichts **desjenigen, dessen Resultat** es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das **Ansich** zu einem **Für-das-Bewußtsein-Sein des Ansich** wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die **Entstehung** des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hin-

знання про перший предмет, або *для-свідомості* першого у-собі, саме повинно стати другим предметом. Інакше, на противагу цьому, здається, що ми набуваємо досвіду неістини нашого першого поняття *на певному іншому* предметі, який ми виявляємо лише випадково та зовнішньо, так, що у нас міститься взагалі лише чисте *схоплення* того, що є у-собі та для-себе. Проте з такої точки погляду новий предмет видається утвореним *обертанням* самої *свідомості*. Цей розгляд справи є нашою домішкою, унаслідок якої низку досвідів свідомості підносять до рівня наукової ходи і якої немає для свідомості, яку ми розглядаємо. Але насправді це та сама обставина, про яку вже йшлося вище з огляду на стосунок цього викладу до скептицизму, а саме те, що кожен результат, який впливає з неістинного знання, не треба зосереджувати у порожньому ніщо, натомість доконче слід осягати як ніщо *того, чим результатом* воно є, — результат, який містить те, що попереднє знання має у ньому за істину. Тут це відбувається так, що, — оскільки те, що спочатку видавалось предметом, схиляє свідомість до знання про цей предмет, а *у-собі* перетворюється на *буття-для-свідомості цього у-собі*, — це новий предмет, разом з яким виникає також новий образ свідомості, сутність якого є чимось іншим, ніж сутність попереднього образу. Ця обставина є тим, що скеровує усю послідовність образів свідомості в їхній необхідності. Лише сама ця необхідність, або *постання* нового предмета, який дається взнаки свідомості без знання того, як він виник, є тим, що для нас відбувається ніби за спиною свідомості. Унаслідок цього до руху свідомості потрапляє момент *у-собі-буття* або *буття-для-нас*, який не дається взнаки для свідомості, що сама занурена у досвід. Але *зміст* того,

ter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des **Ansich-** oder **Fürnsseins**, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der **Inhalt** aber dessen, was uns entsteht, ist **für es**, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; **für es** ist dies Entstandene nur als Gegenstand, **für uns** zugleich als Bewegung und Werden.

(16) Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon **Wissenschaft** und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der **Erfahrung des Bewußtseins**.

(17) Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen **Gestalten des Bewußtseins** sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

що постає для нас, наявний *для свідомості*, а ми розуміємо лише формальне змісту або його чисте постання. Це постало наявне *для свідомості* лише як предмет, а *для нас* водночас є як рухом, так і становленням.

(16) Унаслідок цієї необхідності цей шлях до науки сам уже є *наукою*, а за своїм змістом zarazом наукою *досвіду свідомості*.

(17) Досвід, якого свідомість набуває на собі, згідно зі своїм поняттям не може охоплювати собою чогось меншого, ніж усю систему свідомості або все царство істини духу, так, що моменти істини, які зображують у цій власній визначеності, не є абстрактними, чистими моментами, а такими, якими вони існують для свідомості, або як виникає сама свідомість у стосунку до цих моментів, унаслідок чого моменти цілого є *образами свідомості*. Оскільки свідомість прямує до свого істинного існування, вона досягне точки, де вона відмовиться від своєї позірності, якою обтяжена як чужорідним, що наявне лише для свідомості і лише як інше, або точки, де явище відповідатиме сутності, цим самим виклад свідомості збігається із саме цією точкою властивої науки духу. І, врешті-решт, оскільки сама свідомість осягнула цю свою сутність, вона позначатиме природу самого абсолютного знання.

*Іван
Іващенко*

ДО ПИТАННЯ ПРО УМОВИ МОЖЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г.В.Ф. Гегеля)

Під час перекладу філософського тексту перекладач стикається з особливим різновидом метафор — поняттями. У цій статті за відправний пункт я беру умовну класифікацію метафори як метатропу (M^0), яка імплікуватиме три головні різновиди метафори: 1) філософські поняття (M^1); 2) наукові терміни (M^2); 3) художні образи (M^3). Особливість філософських понять полягає в тому, що вони імплікують досвід розуміння (y^1), докорінно відмінний від досвіду розуміння наукових термінів (y^2) чи художніх образів (y^3). Досвід розуміння наукових термінів передбачає емпіричну каузальність (z), яка задає область їхнього значення. Досвід розуміння художніх образів передбачає культурно-історичну каузальність (z^1), яка уможлиблює їхню відносну транспарентність. Одне з головних завдань філософського перекладознавства полягає у виявленні умов можливості досвіду розуміння понять (x), отже, і їх перекладу.

Задля унаочнення засад подальшого ходу аргументації пропоную кілька умовних формул перекладу:

1. Переклад наукового терміна: $P^2 = M^2 + y^2 + z$.
2. Переклад художнього образу: $P^3 = M^3 + y^3 + z$.
3. Переклад філософського поняття: $P^1 = M^1 + y^1 + x$, де x — невідоме.

Можливий варіант розв'язку цього питання, тобто прояснення невідомого члена наведеної вище формули, я спробую унаочнити на прикладі перекладів класичного для філософської традиції тексту: «Вступу» до «Феноменології духу». Втім, перед тим як братися до аналізу

ключових метафор «Вступу», сформулюю кілька відправних припущень, які цей аналіз спробує обґрунтувати та унаочнити.

По-перше, під час перекладу філософських понять їх часто сплутують з художніми образами чи науковими термінами, тобто елементи формул перекладу наукових термінів та художніх образів проринають до формули перекладу філософського поняття. Така ситуація особливо поширена в українських реаліях, коли більшість перекладів філософської класики здійснено філологами. Як наслідок, такі переклади не лише спотворюють поняттєву структуру оригіналу, а й унеможливають використання таких перекладів у навчальних цілях, коли важливо відтворити логіку аргументації певного автора. *По-друге*, стратегію перекладу конкретного філософського поняття слід узгоджувати зі стратегією перекладу поняттєвої мережі, яку пропонує певний автор. Якщо такого узгодження немає, тоді у перекладі відсутній контекст, адже між спорідненими поняттями не буде стосунку відсилання, що дуже важливо для відтворення структури аргументації. Звісно, що такого ускладнення немає, коли працюєш з оригіналом. Це спостереження спонукає до думки про те, що, *по-третє*, головним завданням перекладу філософського тексту є відтворення поняттєвого контексту, в якому (1) конкретне поняття відсилатиме до поняттєвої мережі, розробленої певним автором, а також (2) переклад імплікуватиме таке ж розмаїття інтерпретацій, що й оригінал. На тлі цих припущень спробую сформулювати головну мету перекладу філософського тексту: показати розмаїття інтерпретацій оригіналу, а не обмежувати його точкою погляду перекладача, іншими словами, не уречевлювати горизонт можливих інтерпретацій тексту, адже за умови хибної інтерпретації конкретного поняття та неузгодження конкретних понять з поняттєвою мережею горизонт інтерпретацій оригіналу через переклад істотно звужується чи взагалі зникає. Здається, досягнути такого результату — відкритого горизонту інтерпретацій оригіналу через переклад — можливо лише через узгодження конкретних понять із «цілим текстом».

Отже, перейдімо до аналізу ключових метафор «Вступу», тлом якого є такі його переклади: російський переклад Густава Шпета; український переклад Петра Тарашука; почасти італійський переклад Вінченцо Чичеро. Оскільки формат статті не дає змоги розглянути всі нюанси складної і насиченої аргументації «Вступу», то я зупинюсь лише на тлумаченні найпосутніших понять, викривлення яких у перекладі унеможливує доступ до *внутрішньої* структури аргументації у «Вступі». Інтерпретація засадових понять разом є реконструкцією структури Гегелевої аргументації у «Вступі», без якої годі обґрунтувати доцільність перекладацьких рішень.

(1) natürliche Vorstellung — natürliches Bewußtsein

Перший абзац «Вступу» Гегель починає ключовим для свого проекту поняттям — natürliche Vorstellung, яке відсилає до іншого поняття — natürliches Bewußtsein, тому ці поняття доцільно розглядати у парі. На важливість цих понять указує бодай той факт, що всі значні інтерпретації «Вступу» починають з докладного розгляду саме цієї поняттєвої пари [Heidegger, 1994: S. 131; Graeser, 2000: S. 25; Marx, 2006: S. 21; Sier, 2000: S. 74]. Російський та український перекладачі від самого початку унеможливили схоплення цього фундаментального для Гегеля нюансу, переклавши це поняття звичайним мовним зворотом: «Ес-

тественно предполагать» [Гегель, 2002: с. 41] та «Цілком природно припустити» [Гегель, 2004: с. 67], на відміну від італійського перекладача «Secondo una rappresentazione naturale» [Hegel, 2008: p. 147]. Твердження про помилковість російського та українського перекладів вимагає докладного обґрунтування з осереддя Гегелевої аргументації.

Отже, феноменологія духу починається з природного уявлення, яке природна свідомість (*das natürliche Bewußtsein*) висуває щодо дійсного пізнання того, що є насправді (*was in Wahrheit ist*). Воно полягає у природній необхідності задалегідь порозумітися щодо такого пізнання, отже, прояснити його стосунок до абсолюту. Важливо з'ясувати це природне уявлення, яке подає абсолют та пізнання нібито безумовно відокремленими одне від одного, а природна свідомість не може збагнути того, що є у-собі, бо воно, як їй здається в її уявленні, перебуває за межами пізнання. Саме ж пізнання розглядають або як інструмент (знаряддя), за допомоги якого абсолют опановують, або як засіб (пасивний медіум), який лише зазнає зовнішнього щодо себе впливу абсолюту. Одразу ж впадає в око крихкість обох настанов, що передбачають безумовне розмежування абсолюту та свідомості, а саме: інструментальне пізнання не залишає абсолют таким, яким він є сам по собі, а формує та змінює його, бо ж абсолют немовби перебуває за його межами; якщо ж пізнання є пасивним медіумом, що зазнає зовнішнього впливу абсолюту, тоді абсолют постає не таким, яким він є сам по собі, а лише таким, яким він постає у цьому медіумі. Якщо ж природна свідомість претендує на знання принципу дії інструменту, що уможлиблює виокремлення частин, які належать інструментові, а через таке виокремлення абсолют дається взнаки немовби таким, яким він постає сам по собі, — то й ця претензія зазнає невдачі, адже, відкинувши інструмент (його нашарування), природна свідомість усунула й абсолют, який перебуває за її межами. Жоден інструмент не зміг би прояснити природи абсолюту, «якби він у собі та для себе вже не був та не волів би бути у нас» [Hegel, 1988: S. 58]. У цьому пасажі Гегель уперше вказує на те, що абсолют не перебуває за межами свідомості. Абсолют є самою свідомістю, чого не спроможна схопити природна свідомість, яка шукає абсолют за своїми межами. Пізнання ж є променем абсолюту, а не заломленням його променя (*die Strahlenbrechung*). Твердження про трансцендентність абсолюту можна подати ще й таким чином: природна свідомість уважає пізнання змістово, а не формально синтетичним¹.

У другому абзаці Гегель конкретизує природне уявлення щодо дійсного пізнання, яке постає у вигляді науки (філософії). Для природної свідомості наука послуговується «уявленням про пізнання як про певний інструмент та медіум», до того ж це пізнання відмінне від нас самих, тобто перебуває за межами свідомості

¹ Тут слід зауважити, що пізнання абсолюту не може бути змістово синтетичним, інакше воно перетвориться на природне уявлення, адже розглядатиме принцип самообґрунтування свідомості зовнішнім щодо свідомості, що внеможлиблює достовірність такого обґрунтування. Одне ж із головних домагань «Феноменології духу» — це дедуція внутрішнього принципу самообґрунтування свідомості, отже, унаочнення аналітичності пізнання абсолюту. «Тому Гегелеве положення свідомості (*Satz des Bewußtseins*) слід розуміти як положення, яке висуває домагання, бути аналітично істинним» [Cramer: 1978, S. 372].

(для природної свідомості це так і є), оскільки спрямоване на абсолют, що перебуває у потойбіччі щодо природної свідомості. Втім, природна свідомість не зупиняється на такому припущенні, а запевняє, що хоч і перебуває за межами абсолюту, проте все-таки є істинною. Отже, тезою природної свідомості є уявлення про пізнання, що хоча й відмовляється від абсолюту, тобто від істини, проте все-таки становить щось істинне. Цю тезу Гегель називає страхом перед істиною (*Furcht vor der Wahrheit*). Чи може природна свідомість бути істинною, якщо вона перебуває за межами абсолюту? Ні. Не може. Саме тому природна свідомість охоплена страхом перед істиною.

Цій тезі природної свідомості Гегель одразу протиставляє антитезу, а саме: лише абсолют є істинним, лише істина є абсолютною. Іншими словами, лише абсолют є свідомістю, лише свідомість є абсолютном. Отож істина свідомості полягає в тому, що абсолют перебуває не за її межами, натомість сама свідомість є абсолютном. Вірогідність (*Gewißheit*) свідомості міститься у ній самій. Справою філософії є пізнання абсолюту, або ж абсолютне пізнання, тобто, повертаючись до першого абзацу, дійсне пізнання того, що є насправді, отже того, що свідомість є абсолютном, а абсолют є свідомістю. Це твердження містить фундамент (засаду) пізнання, до якого слід дійти, а не починати з нього, адже у такому разі воно також виглядає як природне уявлення, так само як і примарна відмінність між абсолютною істиною та іншою істиною, яку начебто здатне досягнути пізнання; так можна сприйняти і Кантове розрізнення емпіричної та трансцендентальної істини (*KrV B 185*).

У четвертому абзаці Гегель прояснює походження природних уявлень щодо пізнання, які припускають значення його понять як загальновідоме. Ці уявлення є лише порожнім явищем знання, яке зникає «перед наукою, що виникає (*vor der auftretenden Wissenschaft*)» [Hegel, 1988: S. 59]. Утім сама наука, тобто абсолютне пізнання, є явищем унаслідок того, що вона виникає. Отже, саме через те, що абсолютне пізнання виникає, постає, а не дається одразу, сказати б, аналітично, воно є скінченним, тобто *явищем абсолюту, а не самим абсолютом*. Природні уявлення натомість становлять порожнє явище знання, тобто вони не є явищем (*die Erscheinung*) абсолюту, а лише його позірністю (*der Schein*). Виникаючи, наука ще не є абсолютним знанням, адже джерело конституювання предметності ще невідоме, але *вже становить* явище абсолюту, тотальність якого міститься у кожному моменті діалектичного руху самої свідомості, інакше б діалектичний рух унеможливився. Механізм звільнення науки від цієї своєї позірності Гегель попередньо формулює так: «наука має звільнитись від цієї позірності, і вона у змозі на це лише внаслідок того, що вона обертається проти позірності (*sie sich gegen ihn wendet*)» [Hegel, 1988: S. 60]. У цьому місці Гегель уперше приховано увиразнює принцип обертання, який є головним методологічним принципом усієї «Феноменології духу». Наука як абсолютне пізнання не може ні просто відкидати неістинне знання (природні уявлення), запевняючи, що наука є чимось цілковито відмінним, ні сподіватись на трансформацію неістинного знання в абсолютне. Це шлях природної свідомості, яка вважає абсолют трансцендентним собі, тобто таким, що *змістово* перебуває за її межами. Абсолютне пізнання не перебуває за межами природної свідомості і, що найголовніше, не перебуває з нею у стосунку «потенція → акція», тобто не здійснює якоїсь прихованої можливості природної свідомості, що Гегель називає передчуттям чогось кращого (*die bessere Ahndung*) у неістинному знанні,

тобто у природній свідомості. Природна свідомість є місцем виникнення та розгортання науки, але вона аж ніяк не перетворюється на науку, вона супроводжує абсолютне пізнання впродовж усього його постання, і лише в абсолютному знанні природна свідомість зупиняється, адже досягає джерела предметності, тобто *свого власного* джерела. Те, що абсолютне пізнання обертається проти своєї позірності, увиразнює те, що наука сприймає абсолют як такий, що лише *формально* перебуває за її межами, тобто абсолютне пізнання ще не є абсолютним знанням, адже наука лише виникає, тобто обертається проти своєї позірності. Зрештою, наука не здатна протиставити природній свідомості чогось іншого, крім свого обертання проти неї, адже «неістинне знання так само покликається на те, що **воно є**, та **запевняє**, що наука для нього є нічим» [Hegel, 1988: S. 60]. Проте це запевнення відрізняється від запевнення науки тим, що Гегель називає «сухою упевненістю (ein trockenes Versichern)», тобто беззмістовістю, адже природна свідомість становить лише порожнє явище знання. Втім, наука все-таки перебуває у природній свідомості, про що свідчать природні уявлення щодо абсолютного пізнання, які є способом наявності науки у природній свідомості. Але цей спосіб є поганим способом буття науки (eine schlechte Weise ihres Seins), бо тут наука становить порожнє явище знання, тобто постає як природна свідомість (!), а не як явище абсолюту, тобто абсолютне пізнання.

(2) Darstellung des erscheinenden Wissens, erscheinendes Wissen

Наприкінці четвертого абзацу Гегель упроваджує два засадових для його аргументації поняття — Darstellung des erscheinenden Wissens та erscheinendes Wissen. Український перекладач подав ці поняття малозрозумілими конструкціями, які повністю унеможливили розуміння Гегелевої думки «пояснення пізнання як з'явища» та «пізнання як з'явище» [Гегель, 2004: с.70]. Цей переклад унаочнює перше припущення цієї статті: *сплутування художнього образу з філософським поняттям*. Здається, не потребує особливого обґрунтування твердження, що чітке розрізнення понять «Wissen — Erkenntnis», тобто «знання — пізнання», — наріжне для теорії пізнання. А якими міркуваннями керувався перекладач, подаючи Darstellung як «пояснення», — взагалі суцільна загадка. Російський та італійський перекладачі ухвалили значно очевидніше рішення, ніж П.Тарашук: «изложение являющегося знания», «являющееся знание» [Гегель, 2002: с. 44] та «l'esposizione del sapere fenomenico», «il sapere fenomenico» [Hegel, 2008: p. 153]. На мою думку, українською цю поняттєву конструкцію можна витлумачити як «виклад позірного знання», і хоча у такому разі переклад не відповідатиме літері оригіналу, адже можна було б скалькувати оригінал — «виклад явищного знання», втім, відповідатиме значенню цього поняття у Гегелевій аргументації. Як і у випадку природного уявлення, таке твердження вимагає обґрунтування.

Отже, наука і є природною свідомістю, але це *поганий*, тобто негативний *спосіб її буття*, на чому наголошує Гегель. Саме тому феноменологія духу спочатку є викладом позірного знання, адже природна свідомість становить порожнє явище знання (eine leere Erscheinung des Wissens), її позірність, звільнення від якої відбувається під час викладу позірного знання, тому цей виклад має zarazом негативний

і позитивний аспекти²: (1) негативний — набуття досвіду позірності, її розпізнання, (2) позитивний — звільнення від неї під час діалектичного руху самої свідомості. Втім, негативний аспект переважає, адже мета викладу позірного знання — це звільнення від *позірної* трансцендентності принципу пізнання. Оскільки в оригіналі Гегель грає на спорідненості *Erscheinung* і *Schein*, то в українському перекладі це неможливо помітити, адже «явище» не має негативної конотації, яка для Гегеля головна, про що свідчать четвертий і особливо сімнадцятий абзаци, де Гегель стверджує, що свідомість має відмовитися від своєї позірності. Тому варіант перекладу «позірне знання», на мою думку, має високий евристичний потенціал.

(3) Роль дієслівної конструкції *scheint zu sein* у п'ятому абзаци «Вступу»

На тлі попередніх міркувань дуже важливою видається роль дієслівної конструкції *scheint zu sein* у структурі аргументації «Вступу». У буденній німецькій мові завдяки цьому звороту висловлюють припущення або невпевненість у власному висловлюванні. Гегель підхоплює цю конотацію буденної мови, але надає їй додаткового відтінку, важливого для структури доказу у «Вступі». Вперше Гегель вживає цю конструкцію ще у першому абзаци, коли описує позірну трансцендентність принципу пізнання в природних уявленнях. Але у п'ятому абзаци роль цієї конструкції значно підсилюється, адже Гегель показує, чим *не є* виклад позірного знання. Обґрунтую це твердження.

Оскільки предметом феноменології духу є виклад позірного знання, то може *здатися*, що вона є поступом, шляхом природної свідомості, який вона промандрує на шляху до істинного знання, у кінці якого природна свідомість «досягає знання того, чим вона є у собі самій» [Hegel, 1988: S. 60]. Проте це лише позірність, на що і вказує дієслівна конструкція *scheint zu sein*, яку Гегель використовує для позначення позірності (*der Schein*), до того ж ці слова у німецькій мові однокореневі. Доречно навести п'ятий абзаци в оригіналі, що унаочнить негативний відтінок цієї дієслівної конструкції:

«Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so **scheint** sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft **zu sein**, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist».

Із запропонованого нами тлумачення цього моменту впливає те, що феноменологія духу є не трансформацією природної свідомості або її подоланням, а звільненням науки від поганого способу її буття — релятивізму природних уявлень. До негативного тлумачення цього абзаци також схиляється М. Гайдегер: «Виклад позірного знання не є шляхом (*Gang*), яким просувається природна свідомість. Але

² «Виразу “позірне знання” властива певна двозначність (з одного боку, знання як феномен і, з іншого боку, позірне (*scheinbares*) знання), на яку слід зважати» [Graeser, 2000: S. 74].

він також не є шляхом, який поступово віддаляється від природної свідомості, щоб потім під час його перебігу десь-то потрапити до абсолютного знання» [Heidegger, 1994: S. 144]. Але, підбиває підсумок свого зауваження Гайдегер, виклад позірного знання все-таки є шляхом, який панує (waltet) у «Між» (in einem Zwischen) природної свідомості та науки. Справді-бо, природна свідомість та наука становлять частини одного цілого — самої свідомості.

(4) Hinausgerissenwerden

Досвід свідомості є спочатку негативним рухом, оскільки природна свідомість є нереальним або неістинним знанням, проти якого, як проти своєї власної позірності, обертається наука. Гегель зазначає, що природна свідомість є «лише (nur) поняттям знання» [Hegel, 1988: S. 60]. У цьому контексті прислівник «лише» позначає те, що природна свідомість не є поняттям знання, тобто не є частиною тотальності діалектичного руху самої свідомості, а є поняттям знання, що перебуває за межами діалектичного руху, тобто є природним уявленням щодо пізнання, або, що те ж саме, вона є нереалізованим поняттям. Утім, природна свідомість, про що йшлося в четвертому абзаці, все-таки вважає себе реальним знанням, для якого наука є нічим, саме тому виклад позірного знання для природної свідомості, яка вважає своє буття субстанційним, є негативним, адже на цьому шляху вона втрачає свою істину, тобто свою реальність. Тому виклад позірного знання для природної свідомості перетворюється на шлях сумніву (der Zweifel) та розпачу (die Verzweiflung), оскільки природна свідомість починає сумніватися щодо самозрозумілості своїх понять та опиняється у розпачі через нездатність їх реалізувати. Отже, реальністю природної свідомості є нереальність її понять (природних уявлень).

Цей самоздійснюваний скептицизм, який дає природній свідомості змогу побачити нереальність її понять, є попереднім механізмом, який веде до науки. Зауважу, що цей скептицизм народжується у самій природній свідомості, а не десь за її межами, тобто це акт *самоспонування*, а не зовнішнього щодо природної свідомості примусу, інакше б вона не потрапляла у розпач, а залишалася на шляху порожнього сумніву, який повертає природну свідомість назад до її уявлень. Проте цей скептицизм слід відрізнити від марнославства (Eitelkeit), яке у науці відмовляється від авторитету чужих думок, а йде лише за власним переконанням. Таке марнославство є настановою природної свідомості, яка вважає своє буття тотальністю. Отже, шлях природної свідомості до істинного знання є не просто позірністю природної свідомості, яка намагається вийти за свої межі, натомість цей шлях є шляхом скептицизму, на якому природна свідомість опиняється у розпачі через спробу вийти за свої межі. Природна свідомість починає вагатись щодо наявності якогось істинного знання за своїми межами, але знайти його у собі вона ще не здатна. Саме тому шлях скептицизму є «докладною історією **освітнього перетворення** самої свідомості на науку» [Hegel, 1988: S. 61]. Скептицизм, отже, є природною рефлексією, яка припиняє спроби природної свідомості вийти за свої межі. Скептицизм, «спрямований на увесь обсяг позірної свідомості (des erscheinenden Bewußtseins)» [Hegel, 1988: S. 61], породжує розпач з приводу природних уявлень, але досі обтяжений ними, адже скептицизм є шляхом природної свідомості, а не науки. Скептицизм

становить перший крок переходу від природної свідомості до науки, проте природна свідомість ще не здатна перейти до науки, перехід до якої у природному уявленні постає у вигляді очищення до істинного знання, яке нібито перебуває за межами природної свідомості. Ця нездатність живиться досі панівним природним уявленням, яке є джерелом скептицизму, що починає розхитувати природну свідомість, шукає за її межами, а не у ній самій.

Проте досвід свідомості не полягає в суто негативному рухові, адже нереальна (природна) свідомість не долається після того, як відбувається перехід до абсолютного пізнання, оскільки цей перехід відбувається у ній самій. До цього переходу веде саме скептицизм, який, утім, має дві альтернативи. З одного боку, виклад нереальності понять природної свідомості сприймається нею однобічно, суто як негативний рух, який призводить її до розпачу. Скептицизм стає знанням, яке за своєю лише цю однобічність, тобто він є формою природної свідомості, яка у своєму розпачі стикається з джерелом цього розпачу, тобто з наукою, але не у змозі це побачити, оскільки вона залишається на рівні природних уявлень. Саме тому скептицизм, який на початку відіграв таку значну роль, змусивши природну свідомість засумніватися у трансцендентності абсолюту, перетворюється на порожній нігілізм, який, стикаючись зі своїм джерелом, убачає у ньому лише чисте ніщо і «абстрагується від того, що це ніщо, певна річ, є ніщо того, звідки воно випливає (woraus es resultiert)» [Hegel, 1988: S. 62]. Але, з іншого боку, ніщо того, звідки воно випливає, і є істинним результатом, *визначеною*, тобто змістовою, а не порожньою негацією, тобто саме ця негація і є переходом до науки, але скептицизмові, що вже перетворився на порожній нігілізм, годі це збагнути, бо порожній нігілізм закінчується абстракцією ніщо, тобто природним уявленням, а не визначеним ніщо. Отож скептицизм не є переходом до науки, але він є умовою цього переходу, адже саме він здійснює визначену негацію, хоча для нього самого вона лишається порожньою, він зупиняється на цій абстракції, але й зупиняє всі природні уявлення, які вже не шукають абсолюту за межами природної свідомості, натомість припиняють шукати його взагалі, запевняючи про неможливість абсолютного пізнання. У цьому суть скептицизму як *пізнавального релятивізму*, який не у змозі побачити, що джерело сумніву міститься у самій свідомості.

У восьмому абзаці Гегель розв'язує проблему переходу від природної свідомості до науки. Будь-яке знання потребує мети — це положення, авжеж, так само стосується скептицизму як форми природної свідомості. Метою скептицизму спочатку була наука, але його незмога вийти за межі природних уявлень не дозволила йому збагнути, що умовою переходу до науки є сама свідомість, а не трансцендентний свідомості абсолют. Тому твердження скептицизму у виразено як неможливість абсолютного пізнання, про що вже йшлося. Втім, скептицизм унаочнює головну ознаку абсолютного пізнання, а саме: знання наявне там, де «більше не треба виходити за межі самого себе, де знання знаходить саме себе, а поняття відповідає предметові і предмет відповідає поняттю» [Hegel, 1988: S. 62]. Така відповідність, тобто відповідність природної свідомості (предмета) абсолютному знанню (поняттю), є метою абсолютного пізнання, але скептицизм не доходить до такого розуміння, обмежуючись порожнім нігілізмом, тобто скептицизм зупиняється і лишається лише «напередодні» науки. Це відбувається тому, що природне життя не у змозі вийти за межі своєї безпосередності, «проте воно, спонукуване чимось ін-

шим, вимушене виходити за ці межі, а це проривання назовні (dies Hinausgerissenwerden) є смертю природного життя» [Hegel, 1988: S. 62—63]. У цьому твердженні Гегель прояснює те, як відбувається перехід від природної свідомості до науки, для цього він послуговується новотвором «проривання назовні» (Hinausgerissenwerden). Отже, природна свідомість не здатна вийти за свої межі, тобто за природні уявлення, які спочатку спонукали її шукати абсолют за своїми межами, а потім, у формі скептицизму, перетворились на пізнавальний релятивізм, який взагалі заперечує можливість абсолютного пізнання, задовольняючись марнославством природної рефлексії. Тому той поштовх, джерелом якого є сама свідомість, сприймається природною свідомістю як *зовнішній* примус («спонукуване чимось іншим» у попередній цитаті), джерело якого перебуває за її межами. І дійсно, перехід до науки природна свідомість сприймає як вихід за свої межі, хоча насправді природна свідомість виходить за межі природних уявлень, а не за свої власні межі. Вихід за межі природних уявлень, який Гегель називає «прориванням назовні», стає смертю природного життя. Цей вихід полягає у переході до *самосвідомості*, яка для себе самої є своїм поняттям, тобто виходом за межі природної свідомості, але «оскільки це обмежене належить свідомості, за межі себе самої» [Hegel, 1988: S. 63]. Тут Гегель наголошує, що природна свідомість (обмежене) належить самій свідомості, яка є тотальністю, що уможливує (!) перехід від природної свідомості до абсолютного пізнання. Отже, сама свідомість не є ні природною свідомістю, ні наукою, які становлять лише її частини, натомість вона уможливує взаємодію природної свідомості та науки. Ця взаємодія потребує поняття масштабу, з пошуком якого пов'язана головна методологічна процедура «Феноменології духу» «обертання самої свідомості» та постання нового предмета свідомості.

(5) Die Umkehrung des Bewußtseins selbst

Отже, випробовування (die Prüfung) пізнання, якого прагнула природна свідомість, призвело до смерті природного життя, тобто до виходу за межі природної свідомості і переходу до науки. Це значить, що для продовження цього випробовування потрібен його масштаб, джерелом якого природна свідомість, звісно, бути не може. Проте наука так само не може бути масштабом цього випробовування, адже вона лише виникає. Як бачимо, виклад позірною знання опиняється перед неминучою суперечністю, пов'язаною з масштабом цього викладу, яким не може бути ні природна свідомість, ні наука, що тільки-но виникає. Як тоді може відбуватися випробовування?

Для розв'язання цієї суперечності Гегель спочатку звертається до традиційної теорії істини — відповідності думки та речі. У чому, на думку Гегеля, полягає ця теорія? Отже, згідно з цією теорією свідомість, з одного боку, має справу з предметом, тобто з тим, що відмінне від неї та їй протистоїть. З іншого боку, буття цього предмета для свідомості, тобто визначений стосунок свідомості до предмета, становить знання. Знання відрізняється від свого предмета, оскільки останній є сущим також за межами стосунку до свідомості, тобто за межами знання. Істина полягає у бутті цього предмета за межами його стосунку до знання. Як наслідок, згідно з цією теорією істиною є у-собі предмет, який перебуває за межами знання, тобто за межами свідомості — «бік цього у-собі зветься *істиною*» [Hegel,

1988: S. 64]. Мета науки — істина знання, отже, його у-собі. Але якщо ми досліджуємо істину знання, тоді саме знання становить предмет дослідження. Якби ж ми виявили це у-собі знання, тоді б воно було лише для нас, отже, істина знання як предмет природної рефлексії, а саме про неї тут ідеться, опинилася б за межами самого знання. Отож те, що згідно з такою теорією визнають за сутність або у-собі знання, не містить істини знання, натомість її містить лише наше знання про цю сутність, тобто про те, що така сутність десь існує, тобто перебуває за межами знання, як наслідок, за межами свідомості. Як бачимо, ця теорія повертає нас знову до скептицизму, який заперечує абсолютне пізнання, збочуючи до пізнавального релятивізму, сутність якого полягає у визнанні масштабу випробування таким, що міститься у природній свідомості. Отож дається взнаки те, що пізнавальний релятивізм перетворюється на радикальний пізнавальний суб'єктивізм, який не припускає наявності масштабу свого пізнання за своїми межами. Отже, традиційна теорія істини містить природне уявлення, оскільки не передбачає прояснення сутності або у-собі знання.

На противагу цій теорії істини в дванадцятому абзаці Гегель формулює нову теорію істини, засновку якої було увиразнено ще у третьому абзаці: «лише абсолют є істинним або лише істина є абсолютною», іншими словами, абсолют є свідомістю, свідомість є абсолютном. Гегель стверджує: «Свідомість сама собі дає свій масштаб, а тому дослідження буде зіставленням свідомості із самою собою, адже щойно утворена відмінність перебуває у свідомості» [Hegel, 1988: S. 64]. Щойно утворену відмінність, про яку йдеться, містить стосунок знання і предмета, іншими словами, стосунок науки і природної свідомості. До цього положення призводить визначена негачія, до якої дійшов скептицизм, але не зміг її побачити, оскільки визначена негачія вказує на «визначений момент знання», тобто на те, що знання і його предмет перебувають у межах самої свідомості, адже джерелом скептицизму є безпосередня нереальність понять природної свідомості (природних уявлень), а опосередковано — наука. Співперебування природної свідомості і науки уможливлено самою свідомістю, яка сама дає знанню масштаб, отже, містить істину знання. Отож випробування реальності знання полягає у зіставленні поняття (знання) з істиною (предметом), іншими словами, чи відповідає поняття своєму предметові, знання — істині. Або навпаки, якщо сутність предмета полягає у понятті (наука як сутність природної свідомості), а предметом є поняття як предмет (тобто наука, яка перебуває у поганому способі свого буття, тобто у позірності знання, чим є природні уявлення), тоді випробування полягатиме у зіставленні предмета зі своїм поняттям. Але найголовнішим у Гегелевій теорії істини є те, що самі ці моменти знання (поняття і предмет) вже містяться у самій свідомості, тож ми не потребуємо якогось *свого* масштабу, оскільки такий масштаб уже наявний — це сама свідомість.

Отже, сама свідомість розгортається водночас як свідомість предмета (природна свідомість) та свідомість себе самої (наука), а саме: свідомість предмета є знанням свідомості про існування у-собі або істини, але це у-собі для природної свідомості не міститься у ній, свідомість себе самого натомість полягає у знанні про істину (абсолютне знання), тобто у знанні того, що у-собі, тобто істиною є сама свідомість. Отож масштабом зіставлення поняття і предмета буде сама свідомість. Утім, свідомість може зайти у непевність, що предмет наявний лише для неї,

а з'ясувати його статус поза стосунком до себе самої вона не здатна. У такому разі поняття вже не можна було б зіставляти з предметом. Але відмінність, яка уможлиблює випробовування, вже наявна у знанні свідомості про існування цього у-собі, тобто для природної свідомості є якість у-собі, про існування якого за своїми межами вона знає, але сам предмет, тобто другий момент знання (наука як знання про те, що істиною є сама свідомість), існує для самої свідомості, яка тому і є масштабом випробовування. Це увиразнює те, що *наука є знанням про тотальність самої свідомості (абсолютним знанням), але не самою тотальністю.*

Випробовування реальності пізнання призводить до виникнення нового предмета свідомості. Якщо природна свідомість не відповідає предметові, про існування якого вона знає, але наполягає на його непізнаваності, тоді це знання треба змінити, щоб узгодити його з предметом, але зміна знання призводить до зміни предмета, оскільки знання природної свідомості було знанням про предмет. Отже, те, що раніше для природної свідомості було трансцендентним у-собі, з виникненням нового предмета, тобто одночасно зі смертю природного життя, припиняє бути у-собі, яке було таким лише для природної свідомості.

Діалектичний рух самої свідомості, внаслідок якого виникає новий істинний предмет свідомості, Гегель називає *досвідом свідомості*. Досвід — це стосунок духу до самої свідомості, яка уможлиблює самопізнання духу, тобто перехід від першого предмета (природної свідомості) до другого істинного предмета (абсолютного пізнання, в якому дається взнаки, що трансцендентне у-собі скептицизму є самою свідомістю). Але цей діалектичний рух може збити з пантелику, що свідомість має два предмети замість одного, а саме: у-собі як предмет природної свідомості та буття цього у-собі для свідомості, тобто абсолютне знання. Цю позірність легко усунути на тлі попередніх міркувань. Гегель стверджує, що «другий предмет, вочевидь, є насамперед лише рефлексією свідомості у собі самій, уявлення не предмета, а лише її знання про той перший предмет» [Hegel, 1988: S. 66]. Отже, рефлексія свідомості у собі самій (природна свідомість є частиною самої свідомості), яка призводить до зміни її предмета, є знанням про перший предмет, тобто абсолютним знанням, в якому дається взнаки, що абсолют (у-собі першого предмета) є самою свідомістю. З цього випливає те, що досвід свідомості виявляється умовою саморепрезентації абсолюту в абсолютному знанні, адже саме *перехід* від першого до другого предмета призводить до зміни цього предмета. Істину містить не у-собі першого предмета, а «буття-для-свідомості цього у-собі», це і є новим істинним предметом свідомості. Іншими словами, *буття-для-свідомості абсолюту* тотожне положенню, яке я сформулював на початку: абсолют є свідомістю, свідомість є абсолютном.

Перехід від першого до другого предмета свідомості є необхідним, оскільки перший предмет стає другим. Для позначення необхідності цього переходу Гегель використовує термін «обертання самої свідомості» (*die Umkehrung des Bewußtseins selbst*), яке український перекладач витлумачив як «перетворення самої свідомості» [Гегель, 2004: с. 77], що, на мою думку, є помилковим. Сама свідомість не може «перетворюватися», адже вона увиразнює стосунок тотальності. Обертання свідомості увиразнює перехід від у-собі природної свідомості до буття-для-себе цього у-собі, тобто до абсолютного пізнання, яке за свою мету має абсолютне знання. Кожен новий предмет свідомості постає водночас як її нова форма, оскільки наближає абсолютне пізнання до цієї його мети. Проте під час діалектичного руху дух

ще не знає, як постає новий предмет, оскільки абсолютне знання ще не є предметом досвіду свідомості, тому необхідність діалектичного руху досягається через обертання свідомості.

(6) Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst

Насамкінець слід зупинитися на одному з ключових моментів аргументації «Вступу», який викладено у тринадцятому абзаці. Звернуся спочатку до зіставлюваних у цій статті перекладів:

1. «Ибо сознание есть, с одной стороны, сознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя» [Гегель, 2002: с. 48].

2. «Бо свідомість, з одного боку, — це усвідомлення об'єкта, а з іншого — самоусвідомлення» [Гегель, 2004: с. 76].

3. «Da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell'oggetto, dall'altro lato, invece, è coscienza di se stessa» [Hegel, 2008: p. 163].

Не важко помітити, що російський та український перекладачі ухвалили приблизно однакове рішення щодо другої частини цієї тези: «Bewußtsein seiner selbst», на відміну від італійського перекладача, який переклав буквально «coscienza di se stessa», тобто «свідомість себе самої». У цьому випадку саме буквальний переклад відповідає попередньому розгортанню аргументації. У цій тезі Гегель увиразнює два аспекти тотальності самої свідомості, які взаємодіятимуть під час викладу позірного знання: предметна свідомість (природна свідомість) та свідомість себе самого (абсолютне знання, а не абсолютне пізнання, чим є виклад позірного знання), інакше кажучи, предметна свідомість і абсолютне знання утворюють полюси самої свідомості, між якими розгортається досвід самої свідомості. Якщо ж перекладати другу частину цієї тези як «самоусвідомлення», тобто процесуально, тоді складатиметься враження, що предметна свідомість не бере участі у досвіді самої свідомості, а остаточно долається, що суперечить негативному характеру досвіду самої свідомості.

Підбиваючи підсумок цієї короткої розвідки про умови можливості перекладу філософського тексту на прикладі «Вступу» до «Феноменології духу», зауважу таке: (1) доцільність перекладу конкретних філософських понять слід обґрунтовувати з огляду на ціле тексту; (2) невдалий переклад створює контекст, відмінний від контексту оригіналу, обмежуючи рецепцію оригіналу думкою перекладача, яка в українських реаліях зазвичай узагалі ніяк не обґрунтовується та не легітимується (щонайменше це стосується перекладу П. Тарашука).

Текст цієї статті автор розглядає як обґрунтування та легітимацію свого перекладу «Вступу».

ЛІТЕРАТУРА

Гегель Г.Ф.В. Феноменологія духу. Пер. П. Тарашука. — К.: Основи, 2004. — 548 с.

Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа. Пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2002. — 448 с.

Cramer K. Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes // Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Hrg. und. engl. von Rolf-Peter Horstmann. — Suhrkamp, 1978. — S. 360 — 393.

- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 1988. — 634 S.
- Hegel G.W.F.* Fenomenologia dello spirito. Introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo Cicero. II edizione Bompiani. — Milano, 2008. — 1148 p.
- Hegel G.W.F.* Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. — Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000. — 184 S.
- Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Holzwege. — Vittorio Klostermann. — Frankfurt am Mein, 1994. — S. 115—208.
- Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“. — Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2006.
- Siep L.* Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“. Suhrkamp. — Frankfurt am Main, 2000. — 384 S.

Іван Іващенко — аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — теорія пізнання (філософія самосвідомості, теорія суб'єктивності).

П'єр
Коса

ПРОБА ПРОЙТИ КРИЗЬ АПОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ

Переклад існує так само довго, як і людська культура. Люди ніколи не припиняли перекладати: мандрівники, купці, послы завжди мали і мають потребу в перекладі, змушені або самі собі бути перекладачами, або вдаватися до послуг фахівців. Людство ж бо виявляється різноманітним: мови, практики, світобачення є множинними, розбіжними, ба навіть конфліктними. То не слід дивуватись, що перекладу потребує і філософія. А проте є щось таке, що мимоволі перешкоджає нам приєднати «філософський» переклад до будь-якого іншого. Чи не йдеться тут про специфіку філософських творів (наприклад, порівняно з літературними)? Чи не слід, через невимовне відчуття виняткового достоїнства філософії, вважати її недосяжною для будь-яких підступів перекладу? Узявшись відповісти, зокрема, на ці питання, ми переслідуватимемо дві головні мети, а саме намагатимемось: 1) оприаявнити ті підстави, через які філософський проект протистоїть специфічним проблемам, що не зводяться до традиційних перекладацьких загальників (вірність/зрада — у сенсі *traduttore traditore*¹; перекладанне/неперекладанне); 2) водночас показати, що у царині філософії переклад гранично концентрує і наголошує ті проблеми, що їх викликає процес перекладання як такий.

© П. КОСА, 2010
© Переклад з французької
О. Хоми, 2010

¹ «Перекладач — зрадник» (іт.).

А. Варіативність класичної антиномії: перекладання/неперекладання

а) Для перекладача, що долає спротив тексту, неперекладання зазвичай постає найбільшим жупелом. А коли йдеться про філософію, неперекладання набуває правомірності та засадничої рації. Адже воно приходить сюди від «софії» (σοφία), себто мудрості, «відблиску вічного світла і незаплямованого дзеркала Божого діяння»², що, повністю зливаючись і цілковито збігаючись із нами, охоплює і пронизує нас, як у поемі Парменіда, де сказано: бути й мислити — одне і те ж, себто буття і мислення перебувають у взаємопроникненні, що домінує над будь-яким словом і скасовує його. Вдаватись до процедури перекладу, *tra(trans)-ducere*³, немає жодної потреби, бо тут владарює *super-ducere* абсолютної Присутності.

б) Та щойно опинившись поза цим сновидінням, ми знову стикаємося з реальністю наведених у книжках текстів, що їх нам слід розшифрувати, і таке читання вимагає цілком визначеної компетентності. Чи не стане тоді перекладач простим переповідачем, створеним лише для того, щоби перевести один графічний код у інший, нічого не змінивши у первинному тексті, оскільки йдеться про витворення цілком тотожної його версії, відтак про просте повторення, *repro-ducere*, у якому змінюється лише простір (розташування слів на сторінці)? Показовим прикладом такої моделі є переклади Гегеля французькою, що їх виконали П'єр-Жан Лабар'єр і Гвандолен Ярчик, їм вистачило мінімальної обізнаності з граматичними правилами німецької мови. Тоді лишається хіба займатись детальним калькуванням термінів, що звертає увагу тільки на сувору їх редуплікацію. Саме її помилково визнають за нульовий рівень перекладу, що більше заслуговував би називатися *транслітерацією*. Перекладач тут безсумнівно скидається на статую давньоєгипетського «Писця, що сидить»: він отримує і переписує послання, не висуваючи йому питань. Саме це нам і засвідчує уже згаданий французький «переклад» «Науки логіки».

с) Водночас, зовсім не випадковістю зумовлено те, що свої найочевидніші здійсненності цей феномен продукує саме у зв'язку з Гегелем і його Логікою. У «Постскрипті до “Філософських крихт”» Кіркегор писав, що якби Гегель оприлюднив свою «Логіку» під заголовком «чисте мислення», без імені автора, дати, вступу, приміток, супротивної власному задумові дидактичної форми цього твору, якби він оприлюднив її як самі рухи чистої думки, він би учинив, як чинили греки (див. фр. переклад П.-А. Тисо

² Прем. Солом. 7: 26; перекл. І. Хоменка.

³ Основне значення латинського дієслова *ducere* — «вести», «водити». Відтак, *traducere* буквально означає «пере-водити», «пере-міщувати».

[Kierkegaard, 1977: t. 11, p. 32]). Кіркегор, мислитель, що пристрасно поборював тотожність мислення і буття, разом із Парменідовою поемою, не зміг проігнорувати цю неосягненну для модерного світу претензію: знову, після століть слухняного коментаторства і шалених суперечок, у певний спосіб повторити гру мислення із самим собою. От тільки цього разу згадану гру обтяжили додатки й алюзії, що розкрили її цілковито фіктивний характер, характер тексту, що упав з неба (буквально: «зображення Бога, Яким Він є у Своїй вічній сутності ще до створення природи і скінченного духа» [Hegel, 1986: Bd. V, S. 44]). Саме тому, що об'єктивна думка, за Кіркегором, надається до безпосереднього акту розуміння, ми можемо її висловити [Kierkegaard, 1977: t. 10, p. 72]. Але ж саме ця теза і править за дороговказ згаданим вище перекладачам, і то через подвійну рабську залежність: якщо Філософ (Гегель) підпорядковує себе позачасовому Логосові, то його «дисертантам» (послідовникам) не лишається нічого іншого, як відтворити це у своїх викладах, не змінивши ані на йоту. А це передбачає, що нема ані іншої Філософії, окрім як заснованої на правічному авторитеті, ані іншого Філософа, окрім як проникнутого цією Філософією й примушеного до цілковитої покори. Ми вдовольнимось тут двома заувагами: мабуть, ідеться про надто грубе зображення, бо ми все ж маємо справу з персонажем, що з'явився у певний момент історії й, водночас, будь-яке звертання до історії, що реально відбулась, неминуче формуватиме фантастичний характер таким чином зображеного Філософа, замість того, щоб, можливо, піддати сумнівові, ба навіть зруйнувати сам принцип авторитету. Ми (поки) ще не дійшли до такого стану. Однак хіба те фантастичне не зустрічалось нам у певні моменти історії? Саме так можна сказати про сучасників Гегеля, внутрішньо переконаних, що він зреалізував мету Філософії як такої. Й хіба є сенс нагадувати, що впродовж століть Аристотеля іменували «Philosophus» (себто Філософ понад філософами).

d) Виклад цього розділу не розгортається під знаком антиномії, бо ми мали намір присвятити його варіативності. Настав час завершити його: антиномію розвіяно мірою того, як обидва зовні супротивні один одному терміни виявляються нині нероз'єднаними, бо ніщо не розокремлює керівне і суверенне неперекладанне і шанобливе щодо нього та підлегле перекладанне. У підсумку маємо справу з (не позбавленим лукавства) «збігом» (позірних) «протилежностей», що постають двома боками однієї монети. Перекладати Філософа, вдовольняючись при цьому простою транслітерацією, це лише поглиблювати абсолютну просякнутість Логосом, що покриває його своїм крилом. За таких умов переклад, що наважився б звільнитись від цієї влади, постав би як чисте зрадянство. То чи не було б мудрим навіть не коментувати нічого, а просто відтворювати священні слова. Як-от випадок із Гайдегеровим *Dasein*, що його ретельний пере-

кладач не наважиться зачепити, а надалі крок за кроком змушений буде так само поставитись і до багатьох інших термінів, зарезервованих Філософом *Sein und Zeit* в ім'я «автентичності».

В. По той бік пари «вірність/зрада» або «сенс/нон-сенс»

а) Розвіявши одного разу чари неперекладанного перекладу й увійшовши у царину перекладу дійсного, не фантазмагорійного, ми одразу ж опиняємось у зоні заплутаних операцій, де між текстами, цими підпорками філософського дискурсу, існують вельми різні стосунки, часто — конфліктні, але передовсім — стосунки порівняння. Подибуємо дуальність, позначену зсувом або інтервалом між тим текстом, який називають «джерелом», і його відповідником, що має у французькій мові назву «цілі», «мішені» (*cible, langue-cible*); останній ще належить створити працею перекладача. Але як визначити місце цієї праці? На допомогу тут може прийти нам один текст Ніцше, чеснота якого — у знеціненні очікуваних чи, так би мовити, запрограмованих рефлексів (*Весела наука*, § 83). Йдеться про текст із доволі сухим заголовком «Переклади» (*Übersetzungen*). Одразу ж впадає у вічі множина. Вона вказує на рефлексію не про сутність перекладу, а про цілі й операції, задіяні в акті перекладання. Останній розподіляється на два типи, залежно від наявності чи відсутності «історичного почуття»: відсутність зумовлює переклад як «присвоєння, завоювання», що відкидає переклад, застиглий у пошануванні минулого.

«Можна судити про ступінь історичного почуття, притаманного тій чи тій епоці, за способом, у який вона здійснює переклади і прагне асимілювати минулі епохи й книжки. Французи Корнелевих часів і часів Революції заволодівали [bemächtigen] римською давниною у спосіб, для якого нам нині, через наше вище історичне почуття, бракує сміливості».

Тональність тут цілком недвозначна: маємо справу з критичним, ба навіть засуджувальним закидом, спрямованим проти боязкості модерної епохи, застиглої через «історичне почуття», тобто через філологічну дисциплінованість, через закам'янілу пошану до букви, що забороняє цій епосі перетворити стародавнє на палімпсест для власних письмен, обернутись спиною до стародавніх, які, «здається, кажуть нам: “хіба неправі ми, відновлюючи давнину для того, щоби розпізнати в ній *самих себе*”. Надихаючи душею це неживе тіло [...]?»

Скеровуваний волею до розриву, Ніцше припускається тут хиби. Воно зовсім не неживе, це давнє тіло, що сьогодні надає життя якомусь іншому життю. Обернімо юридичний вислів: мертвий не хапає живого, а, навпаки, тамтому дозволяє схопити себе, провокує його, очікуючи на своє пере-

творення. Однак уточнимо: йдеться про перетворення, позбавлене смертельної антиномії забуття і догматичного повторення.

б. «Колись “перекласти” означало “завоювати”». Цією завершальною рішучою фразою Ніцше звільняє «давніх» від смертоносної підпорядкованості тій доволі інертній антиномії між вірністю і зрадою, що перетворює переклад на подвійно програшну справу. Адже він є або «вірним» і улягає раболіпній буквальності, або вдається до ініціатив, і відтак грішить злочинним надуживанням. Але ж хіба таке звільнення від загального місця (зазначимо: надміру загального) — відмінна риса лише давніх? Коли переклад — щось відмінне від рабського повторення, то неможливо, щоб це загальне місце могло колись віддати належне «авантюрі» (П. Рікер) перекладу, зведеного у цьому випадку до простої функції «товмача-посередника», до діяльності вільного від зобов'язань перекладача, зовнішнього тому, що відбувається у дискурсі, який йому доручено перекладати. За такої редуцції ми маємо справу з абстрактним артефактом, що, мабуть, є побічним продуктом філологічної гіпертрофії, проте не пояснює самої операції перекладу. Адже філософський переклад — і, мабуть, будь-який переклад узагалі — ніколи не зводиться до простої прагматичної функції. Він відповідає чомусь зовсім іншому: можливо — бажанню, але ще більше — очікуванню, закликів їй, навіть, певній провокації, яку важливо виявити і підкреслити. Йоан Скот Еригена, здається, доволі погано знав греку, проте «він одразу ж пройнявся симпатією до Ареопагітової думки. Саме ця симпатія [...] зробила його спроможним отримати послання Ареопагіта й передати його латиномовному світові [...], [що він і зробив] з повною свободою» [Jauneau, 1995: 23, р. 121]. Саме для потреб власного вчення Микола Кузанський захоплював Амброджіо Траверсарі перекладати праці Ареопагіта, а П'єтро Бальбі — Проклову «Теологію Платона». Очевидно, неможливо пояснити простим філологічним інтересом переклади творів арабських філософів латиною за часів Високого Середньовіччя або Лютерів переклад Біблії; навіть коли маємо справу з виразно «перехідною» операцією (французький переклад Локової «Проби» 1690 року, виданий П'єром Костом 1700-го, став основою для полемічних «Нових проб» Ляйбніца, так само як німецькі переклади праць Кіркегора відкрили цього філософа освіченій Європі на початку ХХ століття), йдеться про щось зовсім інше, ніж просто видавничий проект. Ми завжди у таких випадках маємо справу з *актуальною* вимогою, найчастіше — полемічно зумовленою, злободенною тут і тепер, покликаною загострити аргументацію сучасних протистоянь. По тому філологи можуть донесхочу оскаржувати «вірність» перекладеного тексту оригіналові, це завжди будуть лише дріб'язкові доскіпування після битви.

с) Отож, про «вірність/зраду» сказано досить. Але тут відкривається нове поле для маневрів, інтерпретаційний простір, чії межі важко

позначити. Чи робить відмова від принципу «вірності» прийнятними за- надто сміливі новації, ба навіть вигадки, що призвели б до повного пе- ревертання намірів автора перекладеного тексту? Щойно ми згадували Прокла. Погляньмо на той «переклад», який накидає йому Гегель. Читаючи розлогий виклад, присвячений Проклові у Гегелевих «Лекціях з історії філософії» [Hegel, 1986: Bd. 19, S. 471—472], ми натрапляємо на місце, що фактично є мікроперекладом однієї сторінки Проклового тексту [Proclos, 1974: p. 63]. Прокл там зазначає, що заперечення стосовно Абсолюту (Єди- ного) постають не «позбавлювальними», а, навпаки, «продуктивними». Ге- гель знаходить тут аргумент, щоби фактично обернути позицію Прокла. Німецький філософ тлумачить згадану дистинкцію так, ніби вона позначає «щось досконале, що походить від цілого і перебуває у невимірній повно- щедрості простоти», тобто приписує Проклові тезу, протилежну справжній. Бо для останнього заперечення «продукують» трансцендентність Єдиного, так би мовити, на контрасті, натомість Гегель хоче бачити тут іманентну негативність Єдиного. Маємо явне викривлення сенсу. Там, де Прокл ка- же: «Єдине, звільнене від цілого», Гегель читає: «Єдине, що походить від цілого». Тобто, з одного боку, інтегративність, з іншого — відокремлення. Отже, перед нами безперечне спотворення сенсу.

Ясна річ, Гегель намагається уподібнити в цьому випадку вчення Про- кла своєму власному і перетворити того на свого попередника. Як реагува- ти на цю примусову акультурацію? Просто визнати «помилку в тлумаченні» [Beierwaltes, 2000: p. 180]? Занадто м'яко. Неуважність прочитання? Це бу- ло б ще менш прийнятним, позаяк ідеться про насилля над текстом, здій- снене філософом, що накреслює історію, замість її пережити, себто — про найвищий ступінь анти-філології. Вернер Баєрвальтес надалі висловлю- ється прийнятніше: «[...] запозичене трансформувалось, зазнавши обробіт- ку в полі чужого мислення, динамізувалось, а відтак іноді говорить більше про того, хто запозичував, ніж про себе. Але ж зазначена трансформація може висвітлити те у думці-реципієнті, що раніше лишалося непоміченим» [op. cit.]. Отож виникає сувора дилема: або підкорення написаному, або новаторство з ризиком спотворити сенс. Хто з тих, що називають себе фі- лософами і хочуть ними бути, наважиться зробити тут вибір?

d) Ось одна з причин неусувної нерозв'язності конфлікту між істо- риком (філософії) і філософом. Звісно, можна мріяти про мир чи хоча б перемир'я у цьому конфлікті царин, але такі мрії марні й безпідставні. Над- то вже великий розрив між такими протилежними траєкторіями. Історик завжди знайде що закинути прочитанню філософа, але останній тим не перейматиметься, бо віддавна, ще до появи історика, гнув свою лінію. Постає питання про «добрі» межі, або «добру» міру, вигадок, властивих фі- лософам. Звісно, можна вважати, що ці межі недоречні й що у філософії

все зводиться до спроможності завойовувати ідеї й давати їм оцінку. І то не лише у філософії, якщо йти за Гумбольдтом, котрий сформулював великий принцип будь-якої герменевтики так: «Ніхто не надає слову точнісінько того ж змісту, що й інші [...] Ось чому будь-яке розуміння завжди буде, водночас, і нерозумінням, а будь-яка згода думок і почуттів — незгодою» [Humboldt, 1963: S. 439]. Маємо тут граничну форму такого схоплення сенсу, яке завжди містить трансформацію. Щоби повернутись до перекладу *stricto sensu*, ліпше обрати переклад сміливий і виразно відмінний від оригіналу, ніж боязку кальку, придушену страхом можливих небезпек.

С. Інтервал та історія: неподоланна відмінність

а) Філософ упізнається за тим, що приймає суверенні рішення. Як-от Декарт у «Правилах для керування розумом» (III правило): «Під *інтуїцією* я розумію [...] концепт чистого й уважного уму — настільки легкий і виразний, що не лишається жодних сумнівів стосовно того, що саме ми розуміємо» [Descartes, 1996: t. X, p. 368: 14—18]. Причому це рішення стосується усієї сукупності суб'єктів, що мислять (бо містить перехід від «я» до «ми»). Однак дуже швидко зазначений концепт розкриває свою пов'язаність зі словом, і слово це має історію (адже йдеться про традицію, освячену шкільною латиною). Звідси — ризик «послугуватись одними й тими ж іменами, а в собі відчувати щось інше» [ibid., p. 369: 6—7]. Так виникає зсув, можливо, навіть розрив, між сторонами дискусії, це видно з подальшого викладу: «[...] я зважаю лише на те, що кожне таке слово означає у латині, аби щоразу, як бракує підхожих слів, надавати мого сенсу тим словам, які видаватимуться мені найпридатнішими для того» [ibid., p. 369: 7—10]. Цей текст містить цілу низку не надто узгоджених перестрибувань від одного до іншого: вимога використовувати підхожі слова зрозуміла сама собою, але їх може бракувати; а як тоді те, чого не бракує (латинські слова), чи це царина непідхожого? І що означає прикінцева компромісна формула: «найпридатніші»? Тут вгадується неявна апорія: або концепт («легкий і виразний») охоплює все, і тоді не потребує іншомовних слів (чужинських, непідхожих); якщо ж, попри все, доводиться вдаватись до останніх, тоді концепт не має тієї чистоти, на яку відпочатково претендує. Маємо тут взаємонакладання двох полюсів, образи яких змішуються, циркулюючи між одним і другим. Усе було б «легше», якби концепт мав справу лише із самим собою. Ба ні, він має ще й пройти випробування своїм «перекладом» і ризиком «нечистоти», що звідси випливає.

б) Декарт висловлює ці міркування, говорячи про «новий ужиток слова *інтуїція* та інших слів [...]» [ibid., p. 369: 1—2]. «Новий» вказує на вперту переконаність у розриві з усталеними вжитками, себто з «виразами [...], якими останнім часом послугуються у школах» [ibid., p. 369: 4—6], інак-

ше кажучи, зі стабільною традицією, що має перевагу передущості, а відтак і авторитету, надаваного їй давністю. Це питання авторитету є вельми істотним, і ми ще повернемося до нього. А наразі варто розглянути те, що тягне за собою ця претензія на «новий ужиток», і ті несподівані наслідки, до яких вона призводить. Фраза «я розумію під...» недвозначно вказує на рішення, позбавлене часового виміру. Але воно спричинює неочікуваний наслідок, розкриваючи себе як занурене в історію, рівнопротяжну самому цьому рішенню вдатися до новацій. Звідси — парадокс історії: її не помічають, коли вона тече спокійно, натомість, коли висувають суверенне твердження, що зазіхає вийти за її межі, вона раптово набуває обрисів.

Давнє виявляє себе як тінь нового, що її нове прагне не помічати, проте вже не може спекатись. Не існує реальної думки, котру можна відокремити від того часового інтервалу, в якому вона постала перед іншими думками, якщо тільки не мріяти про безпосереднє злиття з Абсолютним Теперішнім. Ось чому апорія, до якої призводить Декартове рішення, змушує звертатися водночас і до традиції, і до її нульового рівня, що постає як елементарний і засадовий: хоч би якою суверенною була думка, вона не звільниться від необхідності з'ясовувати стосунки з іншими, передущими щодо неї, вступаючи у поєдинок, обставини і перебіг якого не визначити наперед. Захопливою виставою за мотивами цього поєдинку є Платонів «Софіст».

с) Зауважмо: будь-яке «я» передбачає якогось «іншого» (або якесь «інше»), у стосунку чи, точніше, відповідно до якого воно позиціонує і визначає себе. Кіркегор поглиблює Платонове відкриття: «Щодо будь-якої реальності поза моїм “я” слід сказати, що я можу її схопити лише у мисленні. Щоби реально схопити її, я маю спромогтися перетворити “я” на “іншого” [...], а це неможливо. Якщо я насправді перетворюю цю чужу мені реальність на свою власну, це не свідчитиме, що через те пізнання, яке маю про неї, я став чимось “іншим”. Це свідчить лише про нову реальність, приналежну мені через сам факт того, що я від неї відмінний» [Kierkegaard, 1977: t. 11, p. 20]. Кіркегор виражає цю ідею терміном «непряма комунікація». Реальне «я» покладає і конститує себе перед лицем іншого «я», висловлюючись загальніше, перед лицем іншого, у союзі чи у боротьбі з ним, вступаючи, таким чином, у відкриту гру зв'язків і розокремлень, союзництв і антагонізмів, відпливи і припливи яких тчуть тканину рухливої, стрибкоподібної історії, що завжди передбачає відновлення колишнього і продовження наявного. Ці численні взаємонакладання унеможливають остаточну фіксацію позицій чи статусів. Стосовно нашої проблеми це означає відсутність суворо ієрархічного відношення між «перекладеним» і «тим, хто перекладає». Їх поєднує взаємозалежність, що передбачає наявність взаємних боргів. Викриваючи сутнісну неможливість прямої комунікації і протиставляючи їй комунікацію непряму, Кіркегор, власне кажучи, лише

поглиблює дуалізм, відзначений Ніцше: реальний переклад, себто такий, що витворює реальність, існує лише у зіткненні двох партнерів, поєднаних на підставі самої віддаленості їхніх темпоральностей і розбіжності їхніх світобачень. Лише такою ціною досягається реальна, не вигадана, історія.

d] Але це історія фрагментарна, стрибкоподібна, позбавлена помітних і обов'язкових фіксованих точок. Те, що Ганс-Георг Гадамер називав «Wirkungsgeschichte», буквально: «історія здійсненостей» [histoire des effets], хоча буквальність, як і завше, виявляється тут змістовно бідною на тлі впливів і непрограмованих поворотів, позначених нерозкладанною далі контингентністю, що є джерелом раптових і драматичних зустрічей. Бо наступник (у нашому випадку — перекладач) — це щось зовсім інше, ніж «здійсненність» своєї «причини» (текст, який підлягає перекладові). Стосуюнок тут обопільний, позбавлений чийогось виняткового домінування. «Перекладане» повертається до життя через завжди оновлювальну й винахідливу інтервенцію того, хто перекладає. А це тягне за собою питання про принцип авторитету або, певніше, про догму авторитету, яке дає змогу краще окреслити іманентну цьому принципові тавтологію. Дивно, що філософи, які апелюють до рації (до *логосу*, звільненого від *докси*), поступились перед чаклунством логосу, скам'янілого у гнозисі й такого, що керує їхньою власною історією, принаймні тими історіями, що їх вони собі вибудовують, аби вберегтись від вихорів історії переривчастої та конфліктної. Це видно з непереборної спокуси паралізувати становлення, співвіднісши його з джерелом, наділеним якоюсь вищою цінністю, себто цінністю початку, схожого на створення «з ніщо»; звідси виникає, зокрема, й зачарованість «грецьким дивом», яке при цьому одразу ж втрачає власну природу, оскільки його відривають від закорінення в реальності й проєктують у міфічний «пра-світ». Добре відомо, до яких викривлень призвели сучасні повторення цієї утопії, зокрема в Гайдегера, в його «історії Буття», скам'янілій через занепад досократичних осяянь. Проте цього не уникли й ті філософи, що прагнули мислити історію в її глобальності. Безперечний зразок тут — Гегелів дискурс щодо історії, особливо — щодо історії філософії, чие виповнення нібито збігається з цим дискурсом, у якому тамта історія відкривається сама собі. «Нова епоха настала у світі. Виглядає на те, що світовий дух нині спромігся звільнитися від будь-якої чужої предметної сутності [fremden gegenständliche Wesen] й, нарешті, схопити себе як абсолютного духа [...] Боротьба скінченної та абсолютної самосвідомостей, що здавалась першій з них зовнішньою, завершується. Скінченна самосвідомість уже не є скінченною [...]» [Hegel, 1986: Bd. XX, S. 460]. Йдеться про виповнення без останку: минуле і майбутнє примирились у надчасовому теперішньому. Однак це виповнення, перетворюючи становлення на тріумф абсолюту, скасовує таким чином тривалість і складність своїх

миттєвостей, зведених до ролі простих фігурантів у своєрідній зворотній еманациї (на відміну від Платинової еманациї, вона сходить від невиразного й мішаного до повної реалізації есхатологічної слави). Відтак філософові вже нема ані чого перекладати, ані кого кудись вести, йому лишається лише розчинитись у сяйві «невечірного» світла. Хто ж мріятиме бути філософом ціною скасування історії?

е) Але якщо реальна історія — це історія напруженої боротьби — урукопаш, текст проти тексту — без гарантій остаточної перемоги, одразу ж виникає заперечення, що, попервах просто набридливе, згодом перетворюється на головне й невідкладне: хіба обстоювати історію, сповнену боротьби і множинності, — не те саме, що втрапляти у найнестримніший релятивізм, заснований на відкиданні універсального? Це неминуче заперечення має бути розв'язане, навіть якщо його не можна спростувати. У зв'язку з цим слід зауважити: 1) його не спростуєш, розмахуючи на всі боки «універсальним» як якимось талісманом чи фетишем; 2) хіба децентрована, зіткана з контингентних подій (без дивовижного Пришестя) і погрішливих припущень історія приречена поступатися перед гіперболізованою впевненістю антиісторії, скам'янілої в обороні необхідного й непорушного ладу? 3) чи не є релятивізм своєрідним алібі для неспроможності осягнути сталість відносного?

D. В епіцентрі відмінності: мова

а) Суверенне рішення Декарта вдає, ніби його приймають у прозорому ефірі «чистого й уважного уму». Але цей ефір безсилий завадити присутності слів, що ніби силоміць змушують ум повернутись на землю, тобто до історії, ритмізованої, себто затуманеної, грою слів. Тут маємо «інтуїцію», там — «інтелект», «здатність розуміти», майже завжди — у складних констеляціях (*mens/ánima*, інтуїція/почуттєвість, здатність розуміти/рація тощо). Проте «мислення» завжди повинне рахуватись зі словами, що супроводжують його і утворюють його постійний, упертий, войовничий низ, що ніколи не зникає і, водночас, завжди перебуває у «забутті», витіснений, зведений до ролі підлеглого, прислуги. Яскравий приклад цього знаходимо у нещодавній, ще близькій до нас історії: *феноменологічну* авантюру. Авантюру в тому сенсі, що філософ Гусерль, усвідомлюючи свою місію такого собі спокутувача всіх тих зрад, перед якими не встояло стільки псевдофілософів, відчайдушно поринув у створення вчення, чия початкова інтенція ніколи не буде розкрита, оскільки саме вчення зазнавало істотних змін. Незмінним завжди лишався тільки один аспект: байдужість до мови, точніше — зведення останньої до ролі слухняного слуги, що завжди напихваті. У цьому можна переконатись у зв'язку з питанням про статус «виразу»; цей «статус» — радше це використання як вічного «чого зволите» — залишався незмінним від «Логічних досліджень» (1900) до «Логіки фор-

мальної і трансцендентальної» (1929). В останньому творі читаємо: «Хоч би якими були фізичні ефекти, що мають здійснитись, аби стали реальністю самі слова, і хоч би яку роль відігравали вони у тому синтезі, що породжує “вираз”, ми звертаємо свою увагу [...] єдино у [...] напрямі судження, яке виражається у стверджувальному реченні» [Husserl, 1974: § 3, S. 27]. — Справді другорядна мова береться тут до уваги лише як знаряддя, надійність якого ніхто не завдає собі труда перевірити. Перекладанність тут настільки самозрозуміла, що не може постати як проблема, перетворюючись на ніщо у прозорому ефірі мислення, позбавленого плоти (себто плоти виразу).

б) Але проблема не зникає, хоч її і притлумлено, вона може постати знову, і то не як сліпуча блискавка, на кшталт «нової епохи», оспіваної Гегелем, а як «повернення витісненого», що його глибоко приховували й довгий час стримували. Ця подія стається одночасно з оскарженням Кантового критичного починання його сучасниками, Гаманом і Гердером, що фіксують у цій доволі сміливій реформі істотну лакуну, ім'я якій: мова (тим самим вони започаткували те, що за ближчих до нас часів назвуть «лінгвістичним поворотом»). Тон цьому оскарженню задав саме Гаман на кількох коротких і змістовно наповнених сторінках своєї «Метакритики» [Hamann, 1967: S. 219—227]. Тоді коли Кант, докладаючи великих зусиль, силкується перекинути місток між інтуїцією і концептом (у першому розділі Аналітики принципів: *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*), мова, за словами Гамана, вже дала відповідь, що на практиці виявляє себе у *мовленнєвих* звичках, живому джерелі того, абстрактним вираженням чого є «мова» як загальна людська властивість. Кантові «подобалося мріяти, ніби універсальний характер філософської мови, який ще і нині прагнуть відшукати, вже повністю винайдений у духові», натомість це винайдення присутнє тут і тепер у зворотах і варіаціях живого мовлення, що через них воно безперервно здійснює операцію «Übersetzung», «перекладу» в шонайбуквальнішому сенсі цього слова, себто розриву цілісності, виймання, перенесення форм, через які ті наміри, що присутні в інтелекті, здобувають життя і плоть. Філософи, каже Гердер, «розмовляють, як боги [...] для них усе є вродженим», натомість істинна філософія має відмовитися від «трансцендування» й повернутися до скромних операцій, властивих людині, істоті бідній та винахідливій, мовлення якої — справжнє поле вправління *par excellence*. Ці такі ідеї ми знаходимо у герменевтичних рефлексіях Ганса-Георга Гадамера, коли він говорить про «мешкання нашої думки завдяки мові», про глибоку таємницю підпорядкування нашого мислення мові [Gadamer, 1967: S. 95—96]. Таємницю, можливо, неосяжну, проте безмежно продуктивну. Обидві ці її характеристики, мабуть, внутрішньо пов'язані між собою.

с) Складається враження, ніби вигострені стріли Кантової критики влучили в самого автора. Саме цим зумовлено появу у третій *Критиці* нарису

аналізу «естетичних ідей» (*Критика сили судити*, § 49), у якому побачила світ ідея власної сили виображення, визначуваної через її спроможність схоплювати «швидкоплинну гру» і, таким чином, «відкривати [eröffnen] нове правило». Ця сила докорінно відрізняється від дедукції понять, що виходить з «передуших принципів». (Тут варто відзначити наявну в оригінальній фразі опозицію префіксів «*vorhergehen*» et «*vorübergehen*» (*das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft [...] vorhergehenden Principien oder Beispielen*). Останній термін майже еквівалентний «*übersetzen*», оскільки позначає винахідливе переміщення, в якому мовлення постає водночас свідком і дієвцем). Але те, що Кант визнав тут лише принагідно до вузького кола поетів, В. фон Гумбольдт поширив на мовлення в цілому, на кожному мить його тривання. Його глибинна функція є наскрізь поетичною, в тому сенсі, що вона вкидає у світ, як він склався, певну мережу форм, потенційно незмінних у своїй реагувальній та винахідницькій силі. Саме це, мабуть, намагаються висловити через поняття «внутрішньої форми», що є, звісно, сформованою, проте позбавленою фіксованої програми, іманентної її втіленням. Діяльна форма, а не передумовлена субстанція: антиципацію тієї-таки ідеї помічаємо у Фердинанда де Сосюра. «Уформовувальна» форма або потенційне форми, що встановлює напружений лад, відповідний граничній контингентності, пов'язаній із непрограмованою одиничністю відтінків і взаємодій. Зберімо до купи всі ці риси: перед нами сила, що існує у мові й разом з мовою, що в деякі моменти спить, а у деякі — мобілізована, що позначена водночас анархічними і впорядкованими варіаціями і, мабуть, не може бути найліпше виражена іншим словом, ніж «переклад». Останній — не просто якась зумовлена зовнішніми чинниками видозміна цієї сили. Він дорівнює їй за обсягом. В ситуації взаємоузгоджувальної відмінності між мовами (кожна з них закорінена у власній одиничності й усі разом вони упричетнені до однієї і тієї ж формотворчої сили), в діалогічних протистояннях або у найпотаємніших глибинах «самітницького» мислення — скрізь діє почуттєва сила, що зв'язує (*verbindet*) і відосібнює (*vereinzelt*) [Humboldt, 1963: S. 160], причому розподіл зв'язування і відосібнення не має гарантованих пропорцій. Себто йдеться про іншу форму збігу протилежностей, але, цього разу, інноваційну і навіть творчу.

d) Однак зачарованість Простим, Нерухомим або Непохитним ще не сказала свого останнього слова. Вона змогла проникнути туди, де мала б, за нормального стану справ, знайти свого найзатятішого супротивника, — у мову. При цьому, постійно вдаючись до суверенних рішень, вона проголошує, що мова — це остання й абсолютна надія, що «мова мислить» (Гайдегер). Усе це — своєрідна утилізація вторсировини, що приховує подвійний прогріх: вона повторює гностичну спокусу повернення до абсолютного Першопринципу та ще й обирає для цього «об'єкт», що його вона просто

приречена позбавити його власної природи. Ба, маємо навіть потрійний прогріх, бо цей гносис — сучасник важкої Вітгенштайнової праці з розчаклування думки про чаклунство мови (мови, перевдягненої, насправді, під потреби «філософа» й за допомоги його-таки вивертів). Честь рішуче підняти голос проти цього викривлення належить Ернстові Тугендатові: «Поняття — не що інше, як способи застосування слів. А пізнання цього застосування завжди постає результатом мислення. Рух у філософії завжди доходить до протитечії, що поширюється в напрямі, зворотному тому «схиллові, що його утворюють слова [...] тож ми опинятимемось на шляху загибелі щоразу, як полишатимемо весла і віддаватимемось течії. Гайдегерів афоризм — мова мислить — вказує на найтемніший зміст, що його колись могла б висловити філософія, позаяк тут маємо справу з оголошенням про банкрутство всієї філософії і з відвертою відмовою від Просвітництва» [Tugendhat, 1997: S. 106—107]. Проте це банкрутство — лише останнє перевтілення безлічі інших, присутніх щоразу, як мислитель «полишає весла» і поринає у Першопринцип (Буття, Субстанцію, Суб'єкт, Волю чи вирішальний історичний Момент). Мова завжди є контингентністю, що набуває значення лише мірою тієї боротьби, що її провадить вона або її провадять проти неї. Так само, як я мислю у згоді з собою і, водночас, усупереч собі, у напруженій ситуації «übersetzen», що не припиняє спроби надати форми концептові, щонайближчому до «неконцептуалізованого», у союзі скромності й суворості, в якому виявляються поєднаними такі мислителі, як Ганс Блюменберг і Семен Франк.

Висновок

«Хоч ми й мріяли про вежу, що має підвестись до неба...». Саме так Кант (*Kritik der reinen Vernunft*, Transscendentale Methodenlehre, В 735), прагнучи викрити безглуздість усієї справи догматичної онтології, залучає до свого викладу гранднатив Вавилонського стовпотворіння, себто оповідь про будівництво Вежі, символу деспотичної влади, та про знаряддя цієї влади — щільну й суворо обмежену своєю керівною функцією мову. Кант продовжує: «[...] це сміливе починання приречене на невдачу через [...] змішування мов, що мало [...] розпорозити будівничих по всьому світові, щоби змусити їх будувати кожного самостійно [...]». Нонсенс єдиної Вежі, таким чином, виглядає ще виразніше, оскільки безглуздість безмежного будівництва («до неба») тягне за собою безглуздість розпорозення. Кант дотримується тут традиційної інтерпретації, коригуючи її через протиставлення розсіянню системи Чистої Рації, обмеженої у можливостях, проте такої, що спромоглася побудувати величну будівлю (що її Гаман називає «вавилонською архітектонікою»). У такий спосіб він усуває антонім Вавилонського стовпотворіння, новозавітне ди-

во П'ятдесятниці, коли «язики полум'я», знак Святого Духа, зійшли на апостолів, сповістивши їм дар «говорити іншими мовами», так що «кожен чув, як вони говорили його мовою» [Дії 2: 4, 6]. Мова догматичного авторитету поступається тоді місцем мовам нескінченно множинного індивідуального привласнення. В останньому разі розпорошення вже не досягається як втрата і ще менше — як покарання, навпаки, воно може виглядати як звільнення «від нечестивої гордині», про що чудово пише Августин (*De civitate Dei*, XIV, розд. 4): «[...] у мові ж було засуджено гординю [...] Так було зруйновано цю змову, бо кожен віддалився від того, кого не розумів, щоби наблизитися лише до того, з ким міг говорити». Тоді народжуються братні спільноти, різні нації й народи, без примусу зібрані разом у день П'ятдесятниці, аби бути навченими «див Божих», що їх кожен чув своєю мовою, «що в ній народився». Накидання заповіді, котра повинна бути виконана, поступається місцем посланню, що призначене бути почутим й може дещо видозмінитися в індивідуалізованій множинності слухання й голосів, що його доносять. Інваріант послання (або істини) відкриває себе лише у варіаціях індивідуальностей, що його приймають і вступають із ним у резонанс. Так здобувається спосіб подолати безплідну апорію, якою постає протилежність універсального й відносного, та перетворити її на «ейфорію» живого стосунку між первинною тезою і її множинним роз-сіянням [dissémination]. Саме в осерді цього динамічного співвідношення переклад дістає підставу і сенс існування, а також упричетнюється до свого здійснення.

ЛІТЕРАТУРА

- Beierwaltes W.* Platonisme et idéalisme, tr. fr., Paris, Vrin, 2000.
Descartes R. Œuvres in XI tt., éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996.
Gadamer H.-G. Kleine Schriften I, Tübingen, 1967.
Hamann J.G. Schriften zur Sprache, Suhrkamp Verlag, 1967.
Hegel G. W.F. Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.
Herder J.G. Sprachphilosophische Schriften, Hamburg, Meiner, 1960.
Humboldt W. von. Werke in 5 Bänden, Cotta, Stuttgart, Bd. 3, 1963.
Husserl E. Formale und transzendente Logik, Husserliana 17, The Hague, 1974.
Jauneau E. Néant divin et théophanie. Erigène disciple de Denys, Diotima, 1995.
Kant I. Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, Meiner, 1967.
Kierkegaard S. Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, tr. fr., Ed. de l'Orante, 1977.
Proclus. Théologie platonicienne, t. 2, tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1974.
Tugendhat E. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M., 1992.

Іг'єр Коса — відомий французький лінгвіст і філософ, тривалий час викладав в університеті Париж X-Нантер. Нині працює над проблемами сучасної філософії мови, є одним з активних учасників проекту Європейського словника філософії.

*Андрій
Васильченко*

ПЕРЕКЛАДАННЯ НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ: семіотична проблема і філософський метод

Коли ми говоримо, що слово, вислів, зворот є неперекладними, йдеться не про неможливість перекладу. Навпаки, неперекладне — це те, що ми ніколи не припиняємо перекладати [Кассен, 2009: с. 13]. Проблема неперекладності потребує всебічного дослідження, зокрема й логіко-аналітичного. Цю статтю присвячено аналізу проблеми неперекладності в термінах модальної логіки з ідентичністю.

Неперекладність у контексті мовної комунікації

Ю. Лотман у «Семіосфері» зауважує, що передумовою повноцінної мовної комунікації між людьми є певна нетотожність мовця і слухача. Нетотожність означає насамперед відмінність «мовного простору»: кожна розумна істота має свою власну історію і, отже, власну пам'ять. Передання інформації на рівні «коду», тобто структури без пам'яті, гарантує високий рівень ідентичності між промовленим і почутим. Водночас, інформація без історичної, особистісної, індивідуальної компоненти не надто змістовна. Можна сказати, що мовець і слухач, мова яких обмежується позаісторичним кодом, «добре розумітимуть один одного, але їм не буде про що говорити» [Лотман, 2000: с. 15].

Барбара Касен у своєму «Вступному слові» до Європейського словника філософій відкидає два полярні погляди на переклад філософських

текстів. З одного боку — вкрай раціоналістичний та універсалістський погляд, характерний для аналітичної філософії 20-го століття в її класичний період. Згідно з ним філософія базується на універсальній логіці, раціональному мисленні та здоровому глузді, тому у філософських текстах — на відміну від поезії та белетристики — все перекладається, мовні кордони є цілком прозорими для філософських понять. З іншого боку — погляд, згідно з яким існує Філософська Мова, що нею «з найбільшою достовірністю можна говорити безпосередньо про буття» [Кассен, 2009: с. 14]. За такого підходу адекватний філософський переклад практично неможливий, а неперекладність — критерій істини. Так вважають гайдегеріанці.

Зауважмо, що й «аналітичний оптимізм», і «гайдегеріанський песимізм» щодо перекладності неперекладного стверджують те, що Лотман назвав би монолінгвістичною моделлю комунікації. Відмінність між ними полягає лише в тому, що в одному випадку ця модель ґрунтується на універсальному коді, «структурі без пам'яті», яка виконує функцію Ляйбніцевої *characteristica universalis*, а в іншому — на природній мові, наприклад, давньогрецькій або німецькій.

Однак реальна мовна комунікація завжди багатомовна — тією мірою, якою її учасники не тотожні один одному. Це означає, що у мовній комунікації між мною та іншим неодмінно існує частина мовного простору іншого, невідома мені, й навпаки. Для Касен, як і для Лотмана, цінність діалогу якраз і полягає в артикуляції цих взаємно прихованих частин. Чим складніше перекласти, тим ціннішим стає «факт цього парадоксального спілкування» [Лотман, 2000: с. 16]. Найцінніший дарунок діалогу — переклад неперекладного, адже це — єдиний спосіб зрозуміти іншого. Таким чином, потрапляючи у ситуацію багатомовності, ми відразу опиняємось віч-на-віч із проблемою неперекладності, принаймні, якщо щиро хочемо зрозуміти іншого.

Неперекладне — це невідома для мене частина мовного простору іншого; частина, яку я не можу оприявнити у своїй мові, бо завдання її артикуляції перевершує мою виражальну здатність. Видається доречною аналогія з тлумаченням несвідомого як невиразного в деяких семіотично зорієнтованих версіях сучасного психоаналізу. Приміром, згідно з «загальною теорією спокуси» Жана Лапланша [Laplanche, 1992], людина, стикаючись із досвідом, який вона не може асимілювати, витісняє цей досвід у сферу несвідомого. У результаті в пам'яті кожної особистості завжди є «прогалини» — змісти, не інтегровані у свідомість; досвід, що перевершує здатність особи до символізації, вираження, перекладу. Іншими словами, в минулому кожного з нас є події, які ми не можемо ані повністю виразити, ані цілком забути. Натомість, ми несвідомо намагаємося інсценізувати, відтворити їх.

Аналогічний «психоаналітичний ефект» можна спостерігати в контексті дослідження філософських неперекладностей, зокрема у зв'язку зі

створенням української версії Європейського словника філософій. Іншомовні терміни, почуті в емоційно навантаженому контексті, іноді стають осередками спокуси. Ми лише частково розуміємо такі слова, як-от *Dasein*, *jouissance*, *leggiadria*, *belief*, *gogo*, $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ або $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Адже ці неперекладності перевершують наш повсякденний досвід. Їхня загадковість створює певний центр тяжіння, створює поле, в якому ці терміни, або радше те, що вони означають, — стають предметом бажання. Бажання насамперед інтелектуального, але й чуттєвого, бо нам, людям, властиво сприймати речі водночас і через розум, і за допомогою чуття.

Ось чому ми не втомлюємося знову і знову перекладати загадкові терміни напівзнайомих дискурсів. Єдиний спосіб їх зрозуміти — це розповісти історії. Аби пояснити, що означає англійське слово *belief*, можна, наприклад, розповісти історію, вигадану Вільямом Джеймсом, про мандрівника, який заблукав у горах і не знає, куди йти. Мандрівник може врятуватися, тільки якщо вирішить рухатись у певному напрямку. А позаяк жодної достатньої очевидності для вибору напрямку немає, виходить, що задля порятунку треба, знехтувавши страхом помилки, піти на ризик і прийняти якийсь напрямок руху безпідставно, як гіпотезу — тобто слід сформувати *belief* [James, 1896].

Аби пояснити, що означає російське слово *воля*, теж можна розповісти — як це зробив Георгій Федотов — історію про безмежний простір степу, про розбій, бунт і тиранію [Федотов, 1981: с. 183]. А от значення французького слова *liberté*, вочевидь, важко зрозуміти поза контекстом Великої французької революції та її ідеалів.

Отже, щоб зрозуміти таємничі конотації слів інших мов або дискурсів, ми вдаємося до історій, оповідей, наративів. Лише через проживання або розповідання історій нам дається запам'ятати індивідуальне, конкретне, «історичне». Адже історії апелюють не стільки до текстів і дискурсів, скільки до цілісного, позамовного людського досвіду. Тому українську адаптацію *Vocabulaire Européen des Philosophies* [Європейський словник, 2009: т. 1] було б помилково вважати копією оригінальної французької версії. Радше *Vocabulaire* у своєму розгортанні — це безупинний процес розповідання різними мовами історій про неперекладності. З цього погляду, в Європейському словнику є лише одна метамова — *storytelling*, розповідання історій: лише вона надає універсальний спосіб апеляції до досвіду людського існування.

Логіка ідентифікації імен

Побудуємо модальну логіку ідентифікації імен \mathcal{L}_{id} із варіативною областю об'єктів, багатозначними іменами та двома різновидами десигнаторів. Логіка \mathcal{L}_{id} зорієнтована на аналіз неперекладностей і невимовних імен. Вона поєднує основні риси модальної системи з іден-

тичністю Грема Приста [Priest, 2008: ch. 15—16] з елементами Онтології Лесьневського.

Імена, або індивідні константи, поділяються на тверді та гнучкі десигнатори:

a, b, c... — тверді десигнатори

$\alpha, \beta, \gamma \dots$ — гнучкі десигнатори (дескриптори)

Мова також містить індивідні змінні $z, y, x \dots$, символи предикатів $\mathcal{P}, \mathcal{Q}, \mathcal{R}, \dots$, логічні оператори, квантори, дужки. Доповнимо мову спеціальними онтологічними предикатами: введемо предикат існування \mathcal{E} , предикат сингулярності s , епсілон-функтор Лесьневського ϵ , предикат слабкого входження \sqsubset , а також предикат слабкої ідентичності \equiv^1 . Таким чином, у мові \mathcal{L}_{id} маємо два різновиди предикатів: 1) онтологічні предикати, або функтори, та 2) всі інші («логічні» предикати).

Визначимо поняття формули:

1) t_1, \dots, t_n — індивідні константи або змінні, \mathcal{P}^n — n -арний предикатний символ (логічний або онтологічний) $\Rightarrow \mathcal{P}^n(t_1, \dots, t_n)$ — формула [такі формули називають атомарними]

2) φ, ψ — формули $\Rightarrow \sim\varphi, (\varphi \wedge \psi), (\varphi \vee \psi), (\varphi \rightarrow \psi), (\varphi \leftrightarrow \psi)$ — формули

3) φ — формула, x — змінна $\Rightarrow \exists x\varphi, \forall x\varphi$ — формули

4) φ — формула $\Rightarrow \diamond\varphi, \Box\varphi$ — формули

Тепер розглянемо семантику². *Модельна структура* — це трійка $\langle W, R, \{D_w\}_{w \in W} \rangle$, де W — сукупність можливих світів, R — бінарне відношення (досяжності між світами) і для всіх $w \in W$ D_w — область об'єктів світу w . Визначимо універсум об'єктів D , який об'єднує всі області: $D = \cup \{D_w\}_{w \in W}$

Визначаючи інтерпретацію, використаємо концепцію Н. Кок'ярелли про класи як сукупності багатьох (*classes as many*) [Cocchiarella, 2007: ch. 11]. Я пропоную вважати класи як сукупності багатьох значеннями багатозначних імен. У такий спосіб ми зможемо вже на семантичному рівні ствердити, що імена, на відміну від предикатів, здійснюють референцію: однозначні імена — на сингулярні об'єкти, а багатозначні — на класи як сукупності багатьох. Введемо операцію переходу від множини до відповідного їй класу: якщо $M = \{m_1, \dots, m_n\}$ — множина, то клас як сукупність m_1, \dots, m_n багатьох позначатимемо $|M|$. Зокрема, якщо $M = \{m\}$ — одноелементна множина, то $|M|$ — це один об'єкт (атом) m , ідентичний сукупності багатьох, яка складається лише з нього [Cocchiarella, 2007: p. 239].

¹ Я обмежуюсь лише кількома онтологічними предикатами, необхідними для мети цієї статті. Звісно, ніщо не заважає ввести повний спектр функторів Онтології Лесьневського (див., напр.: [Lejewski, 1984]).

² Табличне формулювання \mathcal{L}_{id} залишаю для іншої публікації.

Інтерпретацію задамо таким чином, щоб онтологічні предикати були визначені на будь-яких іменах, а логічні — лише на однозначних. Отже, *інтерпретація* — це функція I , яка зіставляє:

1. а) кожному твердому десигнатору r у будь-якому світі w — певний клас об'єктів $I(r) = |D_r|$, такий, що $|D_r|$ — підклас $|D|$

б) кожному дескриптору δ у кожному світі w — певний клас об'єктів $I(w, \delta) = |D_{w, \delta}|$, такий, що $|D_{w, \delta}|$ — підклас $|D|$

2. кожному n -арному логічному предикату \mathcal{P}^n у кожному світі w — певне n -арне відношення $I(w, \mathcal{P}^n)$ на області D

3. кожному n -арному онтологічному предикату \mathcal{F}^n у будь-якому світі w — певне n -арне відношення $I(w, \mathcal{F}^n)$ на класі $Sub(|D|)$ всіх підкласів $|D|$, зокрема:

— $I(w, \mathcal{E}) = Sub|D_w| \setminus \Lambda$ [клас усіх непорожніх підкласів D_w]

— $I(w, \mathcal{S}) = Atom|D_w|$ [клас усіх атомарних підкласів D_w]

— $I(w, \mathcal{E}) = \{ \langle d, |H| \rangle : d \in H \text{ і } d \in D_w \}$

— $I(w, \sqsubset) = \{ \langle |G|, |H| \rangle : G \subseteq H \}$

— $I(w, \equiv) = \{ \langle |H|, |H| \rangle : H \subseteq D \}$

Звернімо увагу на те, що інтерпретація на атомарних формулах, у яких на аргументних місцях логічних предикатів зустрічаються змінні або багатозначні імена, залишається невизначеною. В усьому іншому функцію інтерпретації поширюють на інші формули звичайним чином [Priest, 2008: ch. 15–16]. Модельна структура разом із інтерпретацією створює *модель*: $M = \langle W, R, \{D_w\}_{w \in W}, I \rangle$.

Лотман у «Семіосфері», обговорюючи специфіку міфологічного мислення, порівнює абстрактне твердження співвіднесення «світ є матерія» із міфологічним твердженням ототожнення «світ є кінь» [Лотман, 2000: с. 525]. Згідно з Лотманом, специфіку міфу становить ототожнення загальних імен із твердими десигнаторами (міфологічними власними іменами). Логіка \mathcal{L}_{id} якраз дає змогу розрізнити між звичайними твердженнями предикації вигляду $P(a)$ або $P(\alpha)$, онтологічними твердженнями співвіднесення (наприклад, $a \in \alpha$, $a \in b$, $\alpha \sqsubset \beta$) і твердженнями ідентичності ($a \equiv \alpha$, $a \equiv b$ тощо). Окрім того, завдяки модальностям \mathcal{L}_{id} надає засоби розрізнення між локальною ідентичністю в актуальному світі та ідентичністю на моделях і модельних структурах.

Проблема неперекладності: спроба семантичного аналізу

Ці особливості логіки ідентифікації імен можна застосувати для аналізу неперекладностей. Розглянемо, наприклад, концепт «свобода». По-перше, введемо одномісний предикат, скажімо, L , який означатиме властивість «бути вільним» і може предикуватися розумним

істотам, їхнім діям, станам тощо. Наприклад, якщо s — власне ім'я «Сократ», то $L(s)$ означатиме «Сократ вільний». По-друге, введемо різномовні дескриптори *свобода*, *freedom*, *Freiheit*, *liberté* тощо. В актуальному світі \emptyset , який я пропоную вважати локусом універсальних раціональних значень, усі ці синонімічні дескриптори мають однакову семантичну інтерпретацію, а саме $|I(\emptyset, L)|$. Тому, наприклад, твердження *свобода* \equiv *freedom* є істинним. Однак ніщо не змушує нас наполягати на необхідності цього твердження, адже в деяких світах (тобто в деяких теоріях або світоглядах) ці дескриптори будуть нетотожними.

Нарешті, розглянемо ім'я *свобода Сократа*. Це — твердий десигнатор, він вказує на сингулярний абстрактний об'єкт із певними характеристиками, що їх можна зрозуміти лише в контексті особистої історії Сократа. Сам по собі він не вимагає перекладу. Можна стверджувати, що *свобода Сократа* — це різновид свободи: твердження *свобода Сократа* \sqsubset *свобода* є істинним в актуальному світі. Водночас, якщо, згідно з поглядами, скажімо, філософа N , саме *свобода Сократа* є свободою *par excellence*, а інші види свободи мають похідний або незначний характер, це створює неперекладність: необхідно пояснювати, що має на увазі N , коли вживає концепт «свобода». Символічно умову появи неперекладності можна виразити так:

\square_N (*свобода* \equiv *свобода Сократа*),

де \square_N — індексований епістемічний оператор « N вважає, що». Отже, згідно з проведенням аналізу, в основі неперекладності лежить той факт, що ідентифікації, чинні в одних контекстах, втрачають свою валідність в інших. Зауважмо, що імена «свобода у Бердяєва» або «*Dasein* у Гайдегера» так само є твердими десигнаторами і, отже, спричиняють аналогічні неперекладності.

Логіку \mathcal{L}_{id} можна також застосувати для аналізу індивідуальних особливостей ідентифікації інтенційних об'єктів. Роберт Краут [Kraut, 1986] порушив проблему розрізнення між емоціями та почуттями, спрямованими на конкретний об'єкт і спрямованими на опис або властивість. Краут проводить паралель між цією проблемою і традиційною логіко-семантичною проблемою розрізнення *de re* / *de dicto*. Краут наводить приклад, де Сандра скаржиться, що кохання її хлопця Вальтера спрямоване не на неї, а на її властивості (приміром, «грати на піаніно»); це дозволяє авторові кваліфікувати його кохання як *de dicto*.

Введемо твердий десигнатор *Сандра*, або скорочено s , а також ім'я *дівчина, яка грає на піаніно*, або скорочено p . Якщо Сандра має рацію щодо об'єкта кохання Вальтера, то ймовірно, що у світі несвідомих фантазій Вальтера ім'я *дівчина, яка грає на піаніно* вказує на цілком реальний сингулярний об'єкт. Тоді, якщо \square_w — інтенційний оператор «в уяві Вальтера», а $L_w(x)$ — інтенційний предикат «Вальтер любить x », то почуття Вальтера,

згідно з характеристикою цього почуття Сандрою, можна описати так:

$$(1) L_w(p),$$

а індивідуальні онтологічні припущення Вальтера про існування інтродуктивного об'єкта можна виразити так:

$$(2) \Box_w \mathfrak{E}(p).$$

Якщо Вальтер несвідомо ототожнює Сандру з «дівчиною, яка грає на піаніно», то уява Вальтера, або його індивідуальний міф, містить відповідну тезу про ідентичність:

$$(3) \Box_w (s \equiv p).$$

З (1) і (3) випливає, що в уяві (або у міфі) Вальтера кохання до Сандри є наслідком його кохання до «дівчини, яка грає на піаніно»:

$$(4) \Box_w (L_w(p) \rightarrow L_w(s)).$$

Тоді, якщо Вальтер любить Сандру:

$$(5) L_w(s),$$

то це не є кохання *de re*, принаймні, якщо ми визначаємо почуття *de re* як спрямовані лише на об'єкти актуального світу³. Понад те, (1) і (4) цілком сумісні із запереченням (5): цілком імовірно, що $\sim L_w(s)$, однак $\Box_w L_w(s)$, тобто Вальтер лише уявляє, що любить Сандру.

Отже, ми стикаємось із неперекладністю імені *Сандра* у приватній мові Вальтера. Цей різновид неперекладності пов'язаний із (радіше несвідомою) індивідуальною особливістю ідентифікації — редукцією Сандри до фіктивного об'єкта «дівчина, яка грає на піаніно». Логіка ідентифікації імен дозволяє сформулювати умову незамінності Сандри як інтенційного об'єкта Вальтера:

$$(6) \forall x (\Box_w (s \equiv x) \rightarrow s \equiv x),$$

а також умову відсутності іншого об'єкта, крім Сандри, який би Вальтер любив і вважав Сандрою:

$$(7) L_w(s) \wedge \forall x ((L_w(x) \wedge \Box_w (s \equiv x)) \rightarrow s \equiv x).$$

Вочевидь, умова (7) і характеризує кохання *de re* в сенсі Краута.⁴

Сформулюємо також загальний критерій неперекладності концептів. *Ім'я с становить неперекладність, якщо його загальноприйняте значення у певних контекстах інтенційно ототожнюється з іншим, відмінним значенням:*

³ Оскільки з загальнолюдської точки зору дівчина, яка грає на піаніно, — дескриптор, то почуття Вальтера можна кваліфікувати як *de dicto*, тобто спрямоване на опис. Однак за такого підходу ми ігнорували б об'єктивацію цього дескриптора в індивідуальному міфі Вальтера. Тому, на мій погляд, кохання Вальтера в даному випадку точніше буде кваліфікувати як кохання *de simulacro* (див.: [Васильченко, 2009]).

⁴ Слід відрізнити це індивідуально-зорієнтоване розуміння кохання *de re* від такого, що задається більш загальною умовою актуального існування об'єктів кохання: $\forall x (L_w(x) \rightarrow \mathfrak{E}(x))$.

(8) $\exists x (\sim(c \equiv x) \wedge \Box(c \equiv x))$.

Інакше кажучи, неперекладності угрунтовуються у варіативності ідентифікацій інтенційних об'єктів.

Метафізика, софістика і філософський партикуляризм

Щоб зрозуміти феномен неперекладності, слід врахувати, що загальні назви в природних мовах виконують три різні функції: предикації, дескрипції та ідентифікації. Зокрема, ідентифікація, в термінах логіки \mathcal{L}_{id} , означає вживання дескриптора із неявною пресупозицією його ідентичності з контекстуально визначеним твердим десигнатором, значення якого залишається нез'ясованим при переході в інші контексти.

З цього погляду, перекладання неперекладностей полягає насамперед у з'ясуванні неявних смислів (конотацій) імен шляхом виявлення контекстуально валідних ідентичностей, що лежать в основі цих смислів. Цей процес зазвичай передбачає оповідання особливих історій, у яких з'ясовуються значення контекстуально чинних твердих десигнаторів, а також артикуляцію контекстуально чинних онтологічних припущень щодо існування, одиничності, співвіднесення, ідентичності тощо об'єктів, які становлять предмет референції цих твердих десигнаторів.

Інакше кажучи, перекладання неперекладностей з іншої мови, з іншого дискурсу, з іншого особистісного міфу можна здійснити завдяки артикуляції *онтології* іншої мови, іншого дискурсу, іншого міфу. Потрактоване таким чином перекладання неперекладностей як метод дослідження інших контекстів можна вважати своєрідним філософським виміром, що складає необхідний компонент роботи історика, біографа, мовознавця, мистецтвознавця, культуролога, психотерапевта.

Цікаво те, що в методі перекладання неперекладностей несподівано зустрічаються дві великі філософські традиції, які протистояли одна одній упродовж століть: метафізика і софістика. Метафізика з часів Платона шукала істину і завжди визначала себе через протилежність софістиці, яка вище за істину ставила спосіб мовлення та ефект слова. Скажімо, в Ансельмовому творі «*De Casu Diaboli*» вчитель попереджає студента: «Мусимо не піддаватися владі неналежного слововжитку, що заступає істину, а прагнути істини, схованої за різними способами мовлення»⁵. Метод Європейського словника філософій, який повною мірою втілює сьогодні парадигму перекладання неперекладностей, базується на цілком софістичній ідеї дослідження взаємних віддзеркалень неперекладних понять. Тобто, авторів і

⁵ *Non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo generi locutionum latenti* [Anselm, 1946: p. 235].

перекладачів Словника цікавлять саме *multimodi generi locutionum*, різні способи мовлення, та *improprietas verborum*, «неналежний» слововжиток. Водночас у перебігу роботи над Словником не полишає сократівське відчуття прояснення смислів і пошуку істини. Вочевидь, це пов'язано зі зміною предмета дослідження: доки йдеться про істину нормативну, універсальну, загальну, метафізика та софістика залишаються взаємодоповняльними дисциплінами, що методологічно опонують одна одній. Однак варто нам зацікавитись істиною конкретною, окремішною, дескриптивною (які конотації цього слова? які приховані смисли цього дискурсу? чому ця людина допускає саме такі обмовки?), як відмінності між метафізикою та софістикою втрачають ґрунт. Метод перекладання неперекладностей створює передумови для тимчасового союзу метафізики та софістики заради виявлення окремих онтологій.

Граничним проявом неперекладності є невимовність. Якщо неперекладність обумовлена певною непрозорістю контекстуальної ідентифікації універсальних дескрипторів, то невимовність пов'язана з труднощами артикуляції певних онтологій у людських мовах узагалі. Йдеться насамперед про онтологічні ідентифікації певних теологічних імен, парадигмальним прикладом яких може слугувати дескриптор «нескінченність». Людина має здатність сприймати світ у обсягах і вимірах, що значно перевершують її обмежену, скінченну природу. Людина у своєму житті часом стикається з нескінченністю, яка її вражає, бентежить, не дає спокою. Тому ми прагнемо артикулювати свій досвід нескінченності. Знаки, витвори мистецтва, вчинки, описи екзистенційних подій, вербальні й невербальні наративи немовби «схоплюють» нескінченність, роблять її частково доступною для ремінесценцій, залучають до психічного вжитку. Однак у цей спосіб ми залучаємо нескінченність не вповні, а лише тією мірою, якою знак оприявнює означуване.

Є певна територія споглядання, на якій матеріальний знак уже майже нічого не означає, але людський розум із його системою теологічних ідентифікацій залишається чинним. Перефразувавши Вітгенштайна, можна сказати, що на цій території нам уже немає про що говорити, але є що почути. Мовчазне споглядання твердих десигнаторів — це межа перекладу, його остання вежа, коли ми ще розуміємо сенс неперекладності, але нам уже бракує слів. Полишаючи розмову задля споглядання нескінченності, можемо почути, як до нас промовляють історії: євангельські оповіді, хасидські притчі, буддійські коани.

ЛІТЕРАТУРА

- Васильченко А.* Дії de simulacro // Філософська думка. — 2009. — №4. — С. 75—83.
- Європейський словник філософії. Лексикон неперекладностей. — Т. 1. — К.: Дух і Літера, 2009.
- Кассен Б.* Вступне слово // Європейський словник філософії. Лексикон неперекладностей. — Т.1. — К.: Дух і Літера, 2009. — С. 13—16.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. — СПб.: Искусство—СПБ, 2000.
- Федотов Г.* Россия и свобода. — New York: Chalidze Publications, 1981.
- Anselm.* De casu diaboli // S. Anselmi Opera Omnia / Ed. by F. S. Schmitt. — Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1946. — Vol. I.
- Cocchiarella N.B.* Formal Ontology and Conceptual Realism. — Dordrecht: Springer, 2007.
- James W.* The will to Believe. — The New World, 1896. — Vol. 5. — P. 327—347.
- Kraut R.* Love De Re // Midwest Studies in Philosophy, 1986. — Vol. 10. — P. 413—430.
- Laplanche J.* La révolution copernicienne inachevée (Travaux 1967—1992). — Paris: Aubier, 1992.
- Lejewski C.* On Leśniewski's Ontology // Leśniewski's Systems. — The Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1984.
- Priest G.* An Introduction to Non-Classical Logic. — Cambridge University Press, 2008.

Андрій Васильченко — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету. Старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — логіка, формальна онтологія, аналітична метафізика. Головний редактор українського видання Європейського словника філософії.

Переклад як адаптація і як пригода: презентації Європейського словника філософій

*Катерина
Гончаренко
Ярослава
Харькова*

«НЕПЕРЕКЛАДНІСТЬ Є ЧИННИК РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ»

Цілком можливо, що ми перебуваємо на порозі небачених досі змін в українському філософському житті. Тривають прилюдні та приватні (зокрема, в студентському середовищі) дискусії щодо перспектив нашої філософії, але, схоже, самими дискусіями справа вже не обмежується. Наразі йдеться про безпрецедентний за складністю і жанровою новизною проект — появу української версії першого тому Європейського словника філософій (вид-во «Дух і Літера», 2009). «Неозброєним» оком видно, що ця книга є вельми нетиповою для нашої філософської продукції і справляє надзвичайне враження. Чи не головний ефект Словника полягає у самій його появі, зокрема з огляду на процес навчання на українських філософських факультетах.

Починаючи із січня у Києві та інших містах відбулися презентаційні семінари, присвячені цьому безпрецедентному за складністю і жанровою новизною проекту. Зокрема 27 січня така презентація тривала у Києво-Могилянській академії (докл. див. ФД, 2010, №1). А 30 березня до презентацій долучився філософський факультет Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

© К. ГОНЧАРЕНКО,
Я. ХАРЬКОВА, 2010

Семінар розпочався зі вступного слова проректора КНУ ім. Т. Шевченка **В. Бугрова**. Порівнявши французьке й українське видання Словника, він зазначив, що особливу вагу має те, що українські дослідники коментували й адаптували матеріал, а не просто перекладали наявне.

Можемо додати, що українська версія містить цілу низку коментаторських текстів українських перекладачів-дослідників, чимало приміток, уточнень, три оригінальні статті, написані А. Баумейстером, В. Малаховим і Д. Морозовою. Поєднання якісного тексту французького видання і «активного» перекладу, коментування, адаптації, зрештою, розвиток проблематики у нових статтях почасти зумовлює ту цікавість, з якою Словник зустріла українська громадськість (у видавництві «Дух і Літера» перший наклад має вичерпатися досить скоро). В. Бугров, власне, відзначив і цікавість Словника, і позитивний вплив сконцентрованої в ньому великої праці авторського і перекладацького колективу.

Костянтин Сігов, директор київського видавництва «Дух і Літера», незмінний керівник «Центру європейських гуманітарних студій» НаУКМА, один з авторів французької версії Словника і співкерівник (разом із Барбарою Касен) українського творчого колективу зазначив передусім, що Словник є результатом міждисциплінарного підходу, долає стереотипи про межі дослідницьких жанрів, залучаючи до спільної праці філологів, медієвістів, і, певна річ, філософів — знавців класичної та сучасної філософії, а також — давніх (грека, іврит, латина) і сучасних мов (англійська, арабська, німецька, французька, італійська, португальська тощо). Привертає увагу відкритість парадигми Словника до різних, навіть т.зв. «маленьких» мов, що не належать до провідних у Європі, як-от португальська, українська чи, наприклад, баскська. Втім, відмінність між «малими» і «великими» нині поступово нівелюється тенденцією до витіснення всіх поспіль «глобалізованою» англійською, таким собі сурогатом, який дедалі менше розуміють носії природної англійської. Європейська філософія знала періоди домінування деяких мов-койне: давньогрецької, латини, французької, нині час домінування англійської. Втім, доповідач уник остаточної відповіді на власне ж запитання про можливу причину того, що саме французькі філософи узяли до своїх рук справу захисту мовного розмаїття, отже, слухачам було залишено простір для власних припущень. Можливо, що йдеться про своєрідне відновлення «імперських» амбіцій французької мови, про реванш щодо англійської. Але за доби національних мов місце «імперськості», мабуть, заступає завдання захисту плюралізму. Натомість українській філософській мові участь у розвитку Словника дає шанс утвердити значущість тих особливостей світобачення, які відображає її лінгвістичний устрій, або принаймні дослідити ці особливості.

За словами К. Сігова, Словник побудований як свого роду коментар навпаки. Словник робить центром викладу примітки, щоб з'ясувати, чому найважливіші для кожної культури поняття так важко перекладати. Ці складнощі пов'язані з тим фактом, на якому наполягали найвидатніші лінгвісти: семантичні сітки різних мов не збігаються. Тому не можна переносити лінгвістичні одиниці з однієї мови в іншу, як деталі універсального конструктора. Потрібна істотна видозміна лексичного матеріалу, що унеможливує «абсолютний переклад». Тому перекладачам належить розлого пояснювати контекст, наприклад, шлях формування французької мови в перекладах з Декартових творів з латини на французьку й навпаки.

Словник є продовженням розвитку філософсько-перекладацької справи в Україні впродовж останніх двадцяти років. Проте, зазначив доповідач, Словник є радше не підсумком, а лишень маленькою перемогою, сенс якої — у подальшому поступі. Перспектива проекту — видати чотиритомовик, що вичерпає увесь обсяг французького оригіналу (звісно, з додаванням українських статей), причому кожного року друкувати новий том, а згодом підготувати інтегральне однотомове видання, яке об'єднало б усі матеріали. Перший том побудований не за алфавітним принципом, як французький оригінал, а за зразком філософського журналу і містить рубрики, що представляють головні ареали філософії й містять статті, присвячені неперекладаності найважливіших філософських термінів.

Задум міжнародного проекту, основою якого стало видання 2004 року французької версії Словника, передбачає переклади англійською в Принстоні, іспанською в Мехіко, арабською в Мароко, фарсі в Тегерані, португальською в Бразилії, українською в Києві. Кожне з цих видань міститиме статті, відсутні у французькому оригіналі, які згодом теж будуть перекладені в усіх центрах мережі, а сам Словник перетвориться на Інтернет-середовище, подібне до Вікіпедії¹. Цей проект якнайкраще відображає сутність сучасного європейського плюралізму. Умберто Еко сказав би з цього приводу: «Європейська мова — це переклад»... Переклад справді відрізняє європейські мовні реалії від, наприклад, китайських чи американських.

Видавнича стратегія, обрана командою Словника, зумовила те, що український переклад випередив інші. Видання окремими томами дасть змогу повною мірою презентувати матеріали громадськості, врахувати в інтерактивному режимі досвід критики, оцінити те, наскільки прийнятними виявилися для спільноти неминучі термінологічні й інші новації, розширити коло авторів українських статей тощо. Отже, в підсумковому томі ми отримаємо текст, що пройшов широку апробацію.

¹ Докладніше про задум та перспективи проекту можна буде дізнатися зі статті його ініціатора Б. Касен в одному з наступних чисел ФД.

К. Сігов наголосив важливість того, що команда Словника об'єднала представників різноманітних українських академічних інституцій, зокрема НаУКМА та КНУ ім. Т. Шевченка. Певні скромні успіхи, про які можемо нині говорити, зумовлені саме духом командної роботи задля завоювання престижу для української філософії в цілому, задля зростання рівня вітчизняної філософської культури. На думку доповідача, цей досвід виходить за межі самої лише філософської спільноти і може бути важливим для всієї держави.

Анатолій Лой, завідувач кафедри філософії філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка, наголосив оригінальність концепції Словника, порівнявши його з дванадцятитомовим німецьким філософським словником за редакцією Ритера. Останній має надзвичайно високий рівень, кожна стаття в ньому написана кількома відомими фахівцями у своїх галузях і відображає історію понять і мовно-семантичний зріз їх ужитку від давніх євреїв і греків аж до сучасності. Натомість Європейський словник філософій присвячений неперекладності понять, відтворенню традиції їх багатоаспектного застосування й засвідчує, що студентам філософських факультетів слід пропонувати курс, присвячений історичній динаміці основних філософських термінів.

Стосовно шляхів розвитку філософських мов А. Лой зазначив, що, наприклад, німецькій академічній філософії важко було перейти на національну мову; повновартісно вона зазвучала лише у Канта, але й у нього часто присутні посилання в дужках на латинські відповідники. Кантів ужиток *Vernunft* або *Verstand* — спроба розпрошатися з традиційними *intellectus* і *ratio*. Підхід, запропонований у Словнику, вельми прислужився би аналізу багатозначних (на кшталт німецького *Geist*) термінів, що відкриває великі перспективи для української філософської спільноти. Поглиблений термінологічний аналіз може показати, наскільки філософія заглиблена, з одного боку, в теологію, а з іншого — і в математику, і у фізику тощо. Відтворенням таких контекстів у працях, подібних до Словника, починається філософія XXI століття.

Завідувач відділу історії філософії України ІФ ім. Г.С. Сковороди НАНУ **Сергій Йосипенко** зазначив певну цивілізаційну розбіжність настанов французької та української команд Словника: ми докладаємо зусиль до консолідування своєї ідентичності, тоді як французи кілька поколінь поспіль працюють над розмиванням своєї ідентичності, над виявленням її немонолітності. Французький Словник, власне, є одним із найпомітніших виявів такого розмивання.

Сучасні французи є ревними прапорonoсцями континентальної філософської традиції з її намаганням включати історію в саме філософування. Коли філософ зважає на історію понять, слів, інструментів, якими ми так

легко оперуємо, коли не маємо справи з досвідом інших, то помічає, що насправді ці поняття не надто йому підпорядковуються. Філософія та її мова співвідносяться як людина та її тіло: замолоду людині здається, що своїм тілом вона може зробити все. Із плином часу наші можливості зменшуються, і ми повинні опанувати цю реальність, щоби бути щасливими. Тож філософи мають засвоїти історію понять і термінів, щоби наблизитись не лише до проблем, а й до насолоди.

С. Йосипенко зауважив зв'язок людської мови і досвіду. Філософи схильні розглядати свої терміни як універсалії. Утім, вони є словами повсякденного життя, адже зараз не Середньовіччя і у філософів немає однієї мови для рефлексій, а іншої — для побуту. Саме тут уявнюється зв'язок людської мови й досвіду.

Один із провідних учасників проекту, автор статті «Imputatio», науковий редактор словникової рубрики «Онтологія», доцент кафедри філософії КНУ ім. Т. Шевченка **Андрій Баумейстер** зазначив, що Словник істотно відрізняється від словників типу Ритеревого, бо присвячений дослідженню пригод слів, термінів, а не концептів. Ця особливість цілком зрозуміла, позаяк Барбара Касен зазнала істотного впливу ідей Гайдегера, який приділяв особливу увагу «вслуховуванню» у слова, поліфонії значень філософських термінів. Отже, Словник не має безпосередніх аналогів, бо історія понять — не історія слів. Доповідач згоден з тезою про опірність слів. Переклад, власне, і є доланням опірності мови й мислення. Щоб досягти чогось, ми докладаємо зусиль, долаємо опір, бо з кожним новим кроком перекладу постають апорії, глухі кути, непорозуміння, які слід долати через засвоєння чужого досвіду. Історія західної традиції взагалі складається з перекладів. Кожен наступний крок перекладу — це чергова маленька перемога на шляху долання опору мислення, що уможливорює нові відкриття, заповнення розривів, наявних у нашому знанні.

Доповідач спинився на історичній зміні проектів філософської мови. Перший, найдавніший, передбачав вироблення універсальної мови. Його невдача потягнула за собою спроби абсолютизації повсякденної мови на межі 30-х років ХХ сторіччя. Натомість Словник відкриває перспективу серединного шляху між розпадом філософії на мовні ігри і безмежною універсалізацією. Доповідач наголосив також, що українська мова як метамова обговорюваного видання виявилася не готовою відтворювати всі сюжети Словника. Перекладачам і науковим редакторам часто доводилось деякі речі не лише вперше перекладати українською, але й уперше вводити у вітчизняну традицію. Тож Словник постає одним із найпотужніших нині стимулів розвитку вітчизняної філософії. Можливо, ми з часом створюватимемо ще потужніші й оригінальні інтелектуальні продукти й увійдемо у світовий контекст зі своїм власним обличчям, однак

Словник ще довго залишатиметься на наших теренах своєрідним стандартом якості філософування.

Завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, редактор словникової рубрики «Право і політика» **Олег Хома** продовжив обговорення проблеми використання української мови як метамови проектів, подібних до Словника. Останній, на його думку, передусім є авансом самому собі. Відсутність історичної традиції українських перекладів класики дається взнаки сьогодні, коли нам бракує термінів для відображення іншомовних відповідників. Українські перекладачі філософських текстів, у значній частині — не філософи, зазвичай долали проблеми ситуативним ужитком синонімів, чим лише заплутували справу. Адже філософські терміни на те й терміни, щоб їх не можна було замінити синонімами. У словнику таке маніпулювання синонімами непридатне, бо тут потрібно в багатьох місцях одночасно вживати те, що може бути замінено синонімом у якомусь окремому творі. Тому робота над Словником передусім є науковою. Науковий пошук термінологічних відповідників засвідчує, що мова не підкоряється нам до кінця, але водночас він пропонує і способи компенсувати цей опір. Утім, остаточна легітимація термінологічних рішень, запропонованих командою Словника — справа філософської спільноти в цілому.

Доповідач привернув увагу до необхідності модернізувати інфраструктуру філософського життя. Робота над Словником унаочнила моральну застарілість і бідність філософських фондів наших бібліотек, обмежену достовірність підручників, що викладають зміст класичних учень без звертання до оригіналів, слабку представленість сучасних зарубіжних досліджень у вітчизняному дискурсі тощо. Словник тут може істотно прислужитись, бо підважує позитивістське упередження щодо домінування змісту філософських текстів над формою і прищеплює класичну гуманітарну культуру. Але не варто забувати, що Словник є позаінституційною ініціативою, ані він, ані проекти, подібні до нього, на жаль, не фігурують у дослідницьких планах офіційних академічних установ. Попри те, що всі його учасники працюють в академічних установах, здійснення проекту уможливилось поза межами останніх. Це ще раз указує на становище, в якому перебувають філософські інституції, але й на резерви розвитку, використати які можна вже нині, було б бажання.

Ганна Трегуб, культурологиня, кореспондентка газети «Дзеркало тижня» зазначила загальногуманітарне значення Словника в плані накопичення якісних наукових текстів, що визначатимуть рівень української гуманітаристики в майбутньому. Заступник з наукової роботи декана філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка **Сергій Руденко** наголосив педагогічну цінність Словника, який показує тяглість та історичний шлях

філософських понять, долучаючи студентів до нефрагментованої історії філософії. Термінознавець, передусім у галузі фізико-математичних наук, **Ольга Кочерга** підкреслила важливість творення словника спільнотою та у зв'язку з проектом створення «Словника наукової мови» закликала філософів, особливо команду Словника, до співпраці.

Інна Голубович

«НЕПЕРЕКЛАДНІСТЬ — ПРИРОДНА УМОВА ПЕРЕКЛАДУ»

На початку травня місцем презентації першого тому української версії Європейського словника філософій став Новосибірськ. Тут пройшла остання сесія міжнародного трирічного наукового семінару «Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World» (Інститут відкритого суспільства, Сибірське відділення Інституту філософії РАН, Центр вивчення античної філософії та класичної традиції Новосибірського держуніверситету; керівник проекту — д.філос.н., професор Є.В. Афонасін). Учасниками сибірської філософської школи були представники різних російських наукових центрів — Москва, Санкт-Петербург, Ростов-на-Дону, Новосибірськ, Перм, Барнаул тощо. В семінарі також брали участь філософи з Одеси (д.філос.н. І.В. Голубович, д.філос.н. О.А. Довгополова, к.філос.н. С.П. Шевцов — філософський факультет Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова). Вони запропонували представити Словник саме в контексті співвідношення між «classics» та сучасним станом Humanities. Проблему перекладу й неперекладностей не раз обговорювали під час роботи семінару, зокрема у виступах, лекціях і reading classes з давньогрецької та латини, що їх проводили відомі в Росії та світі фахівці з антикознавства: Джон Дилон (Триніті Коледж (Дублін), автор книг «Середні платоніки», «Нашадки Платона»), Джон Рист (Університет Торонто, автор досліджень «Ерос та Псюхе: Студії з Платона, Плотина та Оригена», «Плотин: Шлях до реальності»), Домінік О'Мера (Фрайбург, автор досліджень, присвячених Піфагорові, Плотину, Аристотелю, Міхаїлові Пселу), Леонідас Баргеліотис (Афінський університет, керівник Олімпійського центру досліджень з філософії та культури), Дейвід Констан (США, автор досліджень з історії психології та емоцій в античності, перекладач давньогрецьких коментаторів Аристотеля), Тюн Телеман (Утрехт, відомий спеціаліст з філософії стоїків), Світлана Месяц (Інститут філософії РАН, Москва, перекладач і коментатор Ямвліха, Порфірія, Плотина, Аристотеля), а також представники Інституту філософії Сибірського відділення РАН — Василь Горан (автор книги «Міфологема долі» та публікацій

з методології вивчення й викладання історії античної філософії), Євген Афонасін (автор численних досліджень з античного гностицизму, доксографії, російського перекладу Климента Александрійського, текстів неопіфагорійців), Євген Орлов (дослідник та перекладач Аристотеля), Тимофій Мякін (перекладач та коментатор творчості Сафо), Андрій Щетников (дослідник та перекладач творів з античної математики, музики, філософії науки), Ігор Берестов (автор досліджень, присвячених Плотині, а також перекладів), Марина Вольф (автор монографії «Рання грецька філософія і Стародавній Іран»), Павло Бутаков (дослідник творчості Тертуліана, перекладач з латини) та інші. Цей перелік персон і тем дозволяє уявити науковий контекст та специфіку аудиторії, в яких було представлено Словник. Для багатьох учасників школи переклад — це професійна справа, а неперекладність — природна умова такої справи. Здавалося б, що в цій професійній та ангажованій філософським перекладом аудиторії базова ідея Словника та його української версії — створення картографії європейських філософських відмінностей і відтворення українською мовою космосу європейського філософування — мала б сприйматися досить органічно. Проте під час обговорення цієї ідеї виявилися певні труднощі перекладу самого «перекладу» з професійної площини у площину універсально-культурну. В цьому сенсі Словник розв'язує ще одне важливе для Humanities завдання — він постає індикатором власне ідеї та філософії перекладу, що її втілює той чи той фахівець або певна перекладацька традиція. «Зняти» національно-культурні відмінності, створити універсальну філософську метамову чи «зробити ставку на підтримання плюралізму, щоразу підкреслюючи сенс і важливість відмінностей» (Б. Касен)? І це ще одна альтернатива, крім окресленої у передмові: вибір між «панівною» мовою та мовно-культурним плюралізмом. Виявилось, що більшість учасників новосибірської презентації свідомо чи інтуїтивно обрали, зокрема у своїй власній перекладацькій і коментаторській справі, перший, «метамовний» шлях, але аж ніяк не шлях «панівної» мови. Загроза «філософського глобішу» відчувається і за цієї настанови. Водночас присутній страх перед «незалежністю» принципово неперекладних слів, грою у «мовний бісер», перед втратою єдності смислового універсуму раціонального дискурсу. Проте, як було підкреслено під час обговорення Словника в Україні (його результати подано на сайті видавництва «Дух і Літера»), перекладаючи твір, який виріс на французькому ґрунті, коли автори «насолотжувалися нераціональними пригодами смислів слів, і навіть іноді вигадували фантастичні пригоди там, де їх не було», українські фахівці зробили його надто раціональним. «Адже Україна занадто нераціональна країна... У Франції Словник підважує раціональну культуру, в Україні — сприяє її утвердженню» (Юрій Чорноморець «Словник: Філософська містика»).

Під час презентації української версії Єврословника переважна більшість російських учасників уперше дізналася про сам проект Барбари Касен. Лише Світлана Месяц з Інституту філософії РАН (відділ історії філософії) повідомила про те, що її колега, відомий російський філософ А. Ахутін, запропонував їй познайомитися з французьким оригіналом. І майже ніхто не знав, що у різних країнах провадиться робота над не-французькими версіями, а тим паче про те, що першу оригінальну версію вже створили близькі сусіди. На презентації зібралися представники відомих філософських науково-освітніх центрів Росії з тісними міжнародними зв'язками, але така, як мінімум, цікава інтелектуальна євроконструкція залишилась непоміченою, тобто неперекладеною.

Отож, окресливши контекст трирічного міжнародного семінару, звернімося, насамкінець, до певних тем і персон останньої травневої сесії семінару. Головна її постать — Люк Брисон, добре відомий у світі історик античної філософії, автор багатьох публікацій, перекладів творів Платона і Плотина й коментарів до них. Його перу належать такі праці: «Як філософи врятували міф» (2004), «Сексуальна амбівалентність: андрогінізм і гермафродитизм у греко-римській античності» (2002) тощо. Люк Брисон добре знає Барбару Касен, вони мають спільне дослідницьке захоплення — софісти та софістика. До речі, лекції французького історика філософії на цій сесії було присвячено саме софістам і їхній ролі в житті Афін. Б. Касен і Л. Брисон є представниками різних шкіл вивчення античної філософії, різних стилів філософування. Л. Брисон належить до більш класичної традиції «classics», він не надто поділяє тяжіння до «гайдегеріанських» новацій. Його критична, але доброзичлива позиція під час презентації була дуже важливою. Сподіваємося, Люк Брисон поінформує Барбару Касен «з перших вуст», що українська версія її проекту дісталася аж до Сибіру.

Тема попередньої презентації цієї-таки сесії — «Аристотель у Росії». Відомий аристотелезнавець Євген Орлов вказав на необхідність нових російських перекладів філософа, котрий чи не вперше запропонував саму ідею наукового словника. Доповідач послався на досвід західних країн, де існує ціла індустрія перекладів та коментарів Стагірита, натомість у Росії немає певних інституцій, спільнот, команди, установ (академічних або ж ні), які не лише підтримали б, а й утілили б цей задум. Адже, на думку філософа, без його реалізації (уточнення, новий переклад базових понять, категорій, концептів; видання філософського дослівника з різними коментарями; словників Аристотеля та Платона як спеціального жанру тощо) є неможливим розвиток культури перекладу в Росії та російської філософської мови взагалі. Окрім того, Є. Орлов наголосив на необхідності створення певного майданчика для дискусій про переклади й досягнення консенсусу, а також вказав на брак зацікавленості й фінансових потужностей видав-

ництв. (Видавництво «Мысль» має намір відновити серію «Філософское наследие», але поки що не має можливостей).

На цьому тлі ситуація зі «Словником» в Україні виглядає набагато краще. Є «перекладацький майданчик» — лабораторія філософського перекладу з нелегким досвідом досягнення консенсусу, є видавництво «Дух і Літера» — не лише виконавець, а й головний ініціатор проекту. Сама ж ідея «розтягнути» видання багатотомного словника на декілька років та суттєво доповнити його зміст створює «хронотоп» для ширшого і не тільки суто професійного обговорення, що вже розпочалось у Києві, Львові, Дніпропетровську, Харкові, Одесі тощо.

І ще одна обставина, яку акцентував один з ініціаторів та авторів української версії Європейського словника філософій і на яку ми радимо звернути увагу російських колег, котрі дуже гостро відчують «складності перекладу». «Цей масштабний проект було здійснено поза межами офіційних академічних структур. І це при тому, що всі учасники є співробітниками або університетів, або науково-дослідницьких закладів. Це свідчить, що суто людський потенціал вітчизняної філософії починає виразно перевершувати рівень формально-інституційної організації філософської спільноти»².

Марія Кравчик

«ВІДЧУТИ СЕБЕ ПОВНОПРАВНИМИ ЧЛЕНАМИ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ»

7 квітня 2010 року в затишному залі університетської наукової бібліотеки відбулася знаменна для філософської спільноти Одеси подія — презентація першого тому Європейського словника філософій. Її вів професор Олег Хома (м. Вінниця, ВНТУ), відомий дослідженнями з історії західної філософії XVII ст. Серед учасників — як авторитетні, так і молоді університетські викладачі, а також студенти й аспіранти.

Йшлося не просто про перший в Україні філософський проект такого масштабу. Подання вельми солідного як з поліграфічного, так і зі змістовного огляду «заморського» продукту, що його адаптував колектив українських перекладачів і редакторів, розгорталося на тлі ґрунтового аналізу сучасних історико-філософських досліджень і викладання філософії в Україні.

² Хома О. Європейський словник філософій. Презентація першого тому української версії // Філософська думка. — 2010. — № 1. — С. 149.

Власне на цьому акцентував у своїй доповіді професор Хома. Її лейт-мотив можна звести до дилеми «нове вино і старі бурдюки», або: як нам наздогнати (навіть не перегнати!?) філософський світ. Виявилося, що шансів наздогнати в нас не надто багато, ба, участь у цьому проєкті, можливо, єдиний (!) шанс, що надається до здійснення «тут і тепер».

Словник виглядав своєрідним *la carte blanche* у «світ західних філософій» для сучасних українських викладачів. І справді, на тлі деяких вітчизняних філософських видань, зміст статей Словника приємно вражає, і, за інерцією, ще не дуже віриться, що ми справді маємо у своєму розпорядженні такий потужний філософський ресурс. Однак ще привабливішою видається перспектива активної участі в цьому проєкті, тобто написання вставок-додатків до наявних статей, а також оригінальних статей, присвячених неперекладності тих чи інших вітчизняних і зарубіжних філософських термінів (наступні три томи Словника й підсумковий том, поява якого очікується не раніше, ніж за 4—5 років). Як підкреслив О. Хома, рівень цих статей має відповідати не так «вимогам ВАК України», як «європейським стандартам якості». І треба сказати, що в цьому складному питанні доповідачеві вдалося зберегти баланс між Сциллою песимізму й Харибдою оптимізму. Тому презентація неабияк надихнула її учасників.

Не можна оминати увагою й адресованих доповідачеві запитань. Насамперед, вони стосувалися адекватної передачі українською мовою іншомовних філософських термінів, імен, прізвищ тощо, а також можливості вироблення в цій сфері єдиних стандартів. Виявилося, що ці проблеми є каменем спотикання і в Одесі, і в Києві, тому згадані «єдині стандарти» видаються авторові цих рядків справою, на жаль, не близького майбутнього. Також прозвучало побажання щодо спеціальної статті про українську мову, на відсутність якої в першому вступному розділі Словника звернуло увагу чимало учасників презентації. Намір ознайомитися із планом видання наступних трьох томів Словника О. Хома визнав досить доречним і пообіцяв посприяти якнайшвидшій публікації цих відомостей на сайті видавництва «Дух і Літера».

Жвавий інтерес до репрезентованого видання свідчить про те, що всім учасникам презентації таки вдалося (бодай на кілька хвилин), незалежно від освіти, віку, статі, гендеру, ціннісних орієнтацій тощо, відчутти себе повноправними членами європейської філософської спільноти. Звісно, велика заслуга в цьому належить О. Хомі, який зумів не тільки представити «поточний стан справ» і продемонструвати величезну дистанцію, що існує між вітчизняною й світовою філософською думкою, але й (очевидно, шляхом замовчання деяких фактів) переконати слухачів, що ця дистанція подоланна.

Звісна річ, учасники презентації не могли не віддати належне тим, хто з власної ініціативи узявся як за видання Словника, так і за його популя-

ризацію. Цікаво, як виглядав би Словник, якби в його розпорядженні була вся «міць» і ресурси офіційних філософських структур?

Насамкінець, хотілося б додати таке. Попри те, що організатори репрезентованого проекту мають досвід безпосереднього знайомства з нормами й вимогами наукової праці за «сучасними західними мірками», для багатьох ці вимоги не такі вже й зрозумілі. Тому не завадив би певний «лікнеп», причому варто не лише обмежуватися «просвітницькими» лекціями, які теж, безумовно, корисні, але й, скажімо, публікувати матеріали регулярних, за словами доповідача, наукових семінарів колективу Словника або, ще краще, проводити аналогічні семінари за участю більшої кількості колег, і не тільки в Києві. Звісно, той, хто дуже хоче довідатися, так чи інак досягне свого. Однаково це стосується й того, хто не хоче. Проте завжди знайдуться ті, хто сумнівається... Тому, хоч Словник і подає якийсь взірць (адже завжди можна ознайомитися зі змістом опублікованих статей — зокрема тих, що їх написали вітчизняні автори, — або наразі не перекладених, що розміщені на французькому сайті Словника), все ж ліпше одного разу взяти участь, ніж сто разів почути або навіть побачити.

*Неллі
Іванова-Георгієвська*

ТРАДИЦІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ СМІХУ В ОДЕСІ

IX Міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху» (6—8 квітня 2010 року)

Одеса — місто своєрідне, воно народжує і плекає таланти в усіх ділянках людської діяльності, про що свідчать давні видатні досягнення одеситів — починаючи з медицини, мореплавства, підприємництва і завершуючи літературою, образотворчими мистецтвами та музикою. Місто поставало наприкінці XVIII століття в умовах найбільшого економічного розквіту, коли на його теренах проживало понад 100 народностей. Вільна економічна зона, вільне спілкування різних культурних і релігійних традицій, вільна безмежність Чорного моря, що вгамовує свою руйнівну могутність біля ніг упевненої в собі та іронічної красуні-Одеси, — все це формувало особливу вдачу її мешканців, волелюбних, незлостивих та гостинних, що понад усе люблять своє місто і здатні виживати за будь-яких умов завдяки своїй мудрості, надії та непереборному почуттю гумору.

В радянські часи за ініціативи «зверху» в Одесі було запроваджено фестиваль «Гуморина». У період найбільшого ідеологічного тиску його заборонили, але згодом він відродився і тепер відбувається щорічно першого квітня. Навряд чи слід вважати, що одеський гумор по-справжньому розквітає лише під час Гуморинного карнавалу: цей фестиваль радше офіційно засвідчує загально визнаний статус Одеси як «столиці гумору» і нагадує світові про веселу життєздатну вдачу одеситів.

Саме цей фестиваль колись започаткував дослідження природи сміху і сміхової культури, що його запровадило

міське товариство «Одеська гуманітарна традиція», коли під час чергового всенародного одеського свята у квітні 2000 року науковці Одеси спробували проаналізувати особливості одеського гумору, одеської долі, одеського карнавалу, одеської мови — і така є, певніше, була, але поступово згасає, бо майже не залишилось у рідному місті справжніх носіїв веселого, навіть кумедного, мовлення.

Згодом почали відбуватися щорічні міжнародні науково-теоретичні конференції «Про природу сміху», що привертала увагу різних за фахом учених із багатьох країн світу. До речі, одна з тележурналісток, повідомляючи глядачам телеканалу «1+1» про цю специфічну наукову подію, чи не глузувала з нашої витівки: «В той час, коли одесити сміються на вулицях міста, філософи сидять і розтинають сміх».

Відтоді вже вийшло вісім спеціальних випусків збірки наукових праць «Докса» (головний редактор — Віктор Левченко), присвячених дослідженням сміху. Тут опубліковано статті вчених з України, Росії, Білорусі, Німеччини, Болгарії, США, Казахстану, що можуть засвідчити: згаданий «розтин» збагатив людину не тільки розумінням того, що ж змушує її сміятись і від чого звільняє всевладний сміх, а й усвідомленням багатоманіття вимірів сміху, що дає змогу вивчати його прояви в різних науках.

До аналізу сміху вдаються філософія, розкриваючи його метафізичні основи та смисл, пізнавальні та буттєві спроможності; психологія, що описує психічні механізми сміху та його психологічні ефекти; культурологія, яка досліджує національну своєрідність сміхових культур і загальні закономірності їх розвитку; соціологія, котра, вивчаючи

функціонування сміху в соціумі, розкриває його соціальні передумови і наслідки; фізіологія, що виявляє в людському організмі процеси, супровідні сміхові; мистецтвознавство, що досліджує форми комічного в мистецтві, тощо. Отже, сміх є невіддільною рисою людського ества і однією з форм буттєвої реалізації людини, й усі ці виміри аналізу сміху представлено у збірнику «Докса».

Цього року зусиллями товариства «Одеська гуманітарна традиція» (голова правління — доцент, кандидат філософських наук Віктор Левченко) і Центру гуманітарної освіти НАНУ (завідувач кафедри філософії Одеської філії — професор, доктор філософських наук Олександр Кирилюк) було створено Центр наукових досліджень сміху і сміхової культури, що стане організаційним осередком в Україні щодо вивчення різноманітних проявів сміху та сміхових традицій.

6 квітня 2010 року в конференційній залі Одеського національного політехнічного університету розпочала роботу IX Міжнародна науково-теоретична конференція «Про природу сміху». Організаторами її виступили: товариство «Одеська гуманітарна традиція», гуманітарний факультет Одеського національного політехнічного університету, «Баварський дім, Одеса», філологічний і філософський факультети Одеського національного університету ім. І. Мечникова і Одеська філія Центру гуманітарної освіти НАНУ.

В конференції взяли участь філософи, філологи, історики, етнографи, антропологи, мистецтвознавці, культурологи із наукових центрів і вищих навчальних закладів України, Росії, Німеччини, Білорусі, Казахстану тощо.

Поряд з іншим учасники й гості форуму брали участь у презентації Європейського словника філософій, і професор О. Хома, презентуючи Словник, побічно залучив до дослідницьких розмислів про сміх проблему парадоксальності ситуації буття філософської термінології.

Завдяки співпраці «Одеської гуманітарної традиції» із «Баварським домом, Одеса» до програми також увійшли оригінальні арт-акції: виставки сучасних німецьких художників, відеонале, а та-

кож лекції відомого Берлінського арт-критика Людвіга Сайфарта про іронію у сучасному образотворчому мистецтві Німеччини тощо.

Отож, «Одеська гуманітарна традиція» не лише вивчає давні традиції Одеси у гуманітарній царині знань, а й розвиває їх та створює нові. Щодо сміху — то гаслом цьогорічної конференції стали слова американського письменника Генрі Мілера: «Сизий іній нерозуміння розтанув у кольках сміху».

*Олександр
Білокобильський*

ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВО Всеукраїнська студентська олімпіада

23—25 березня 2010 року на базі факультету філософії та релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту (м. Донецьк) відбувся фінальний II тур Всеукраїнської студентської олімпіади з філософії і релігієзнавства.

Неодноразові заклики поживити філософське життя в Україні розбиваються об вічне безгрошів'я й наукову інертність наших вишів. З цього погляду імперативні розпорядження МОН мобілізують майже, по суті, не придатні для мобілізації наукові потуги українських університетів у рамках проведення олімпіад з певних дисциплін. І хоча філософію з природи дуже важко припасувати до змагальних критеріїв (а що то за змагання поза критеріями оцінки результатів?), дух дискусії, диспуту, тобто, певною мірою, змагання їй не чужий.

До оргкомітету надійшло понад 60 творчих робіт і заявок на участь у II турі Всеукраїнської олімпіади. Серед учасників — представники практично всіх філософських факультетів України: київських (КНУ ім. Т. Шевченка та НУ «Кієво-Могилянська академія»), львівського (ЛНУ ім. І.Франка), харківського (ХНУ ім. В. Каразіна), одеського (ОНУ ім. І. Мечникова), сімферопольського (Таврійський НУ ім. В. Вернадського), острозького (Національний університет «Острозька академія»), чернівецького (ЧНУ ім. Ю. Федьковича), донецького (ДУІ і ШІ), івано-франківського (Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника), а також студенти факультету соціології і права НТУ України «КПІ», відділення філософської освіти і науки НПУ ім. М. Драгоманова. У географії Олімпіади були представлені Суми, Глухів, Луганськ, Вінниця, Макіївка, Чернігів, Полтава, Бердянськ, Дрогобич, Черкаси, Умань.

© О. БІЛОКОБИЛЬСЬКИЙ, 2010

Перемогу в конкурсі творчих робіт здобув студент Харківського національного університету ім. В. Каразіна Є. Фунтусов. Його «Економіка дару» засвідчила, серед іншого, професійне розуміння класичної соціально-філософської проблематики. Втім, роботи Є. Невежиної («Проблема людини в “Антропології з прагматичної точки зору” І. Канта», в якій по-новому розкрито основи кантівського вчення про людську сутність), С. Асеєва («Комунікативні умови розуміння Сакрального», присвяченої аналізу інтерсуб’єктивних умов сприйняття сакральних текстів), В. Єрьоміна («Ценностно-смысловой Универсум как базовый архетип культурной монадологии»), В. Загороднюка («Еволюція поняття “ідея” у британському емпіризмі: від Дж. Лока до Д. Г’юма») практично не поступалися переможцям.

Творчі перегони. Після написання філософського есею учасники мали коротко, але ґрунтовно викласти свої думки щодо однієї з тем: 1. «Чи може релігія в добу глобалізації зникнути або перетворитися на одну з ідеологій?», 2. «Яким чином філософія може допомогти сьогодні Україні?», 3. «Що таке свобода? Чи повинна вона бути сенсом життя?», 4. «Історія — святиня, відносна істина чи конструкція?». Вищу оцінку отримав есей М. Ткача, студента V курсу філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, та Є. Невежиної, студентки Києво-Могилянської академії. За ухвалою журі перемогу в номінації присудили М. Ткачу.

За тестами переміг студент факультету соціології і права НТУ «КПІ» Д. Самардак (близькі результати показали С. Асеєв, В. Єрьомін та Є. Невежина). Після тестування учасники парейшли

до захисту творчих робіт, який передбачав крім оприлюднення основних положень та їх аргументації відповіді на запитання з боку аудиторії. Це виявилось найцікавішим і безкомпромісним видом змагань. Жива дискусія дала змогу проявити себе і тим, хто захищався, і тим, хто був «у нападі». Швидкість реакції доповідачів, точність формулювань, логічна побудова захисту допомогли визначити гідного переможця. Адже: більша частина робіт мали безперечну наукову цінність, а деякі відкривали нові можливості для продуктивної співпраці молодих учених, як от роботи Г. Гушпит (Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника) «Науковий статус філософії у сучасному українському суспільстві» та О. Марчука (Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича) «Соціальні ініціативи релігійної молоді України у світлі ідеалів міжконфесійної толерантності та солідарності». Як уже було сказано, вищий бал за захист отримали Є. Фунтусов, Є. Невежина й С. Асеєв.

Зрештою перше місце здобула Є. Невежина, друге — С. Асеєв (Державний університет інформатики і штучного інтелекту), третє — Є. Фунтусов. Переможцям Олімпіади та лідерам в окремих номінаціях вручили почесні дипломи, а спеціальним дипломом журі за «За оригінальність розкриття наукової думки» відзначено студента філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка В. Загороднюка. Крім дипломів, переможцям вручили цінні призи.

Нотатки на полях. Оргкомітет Олімпіади під керівництвом ректора Державного університету інформатики й штучного інтелекту А. Шевченка додавав у студентських змаганнях непересічну можливість налагодження науко-

вих і культурних стосунків між представниками вишів усіх регіонів України, тому, крім власне змагальної частини, учасникам другого туру Олімпіади було запропоновано оглядову екскурсію «Донецьк історичний, Донецьк сучасний». А деякі охочі долучилися до наукового семінару «Роль інтелектуальних (світських і релігійних) еліт у формуванні громадянського суспільства. Українське сьогодні», що зібрав в одній аудиторії представників донецької науки, бізнесу та релігійних діячів. Цікаві виступи й бурхлива дискусія вилилися в загальний «перформативний» висновок про те, що саме публічні обговорення проблеми недостатнього розвитку громадянського суспільства в Україні безпосередньо сприяють зміцненню цього соціального інституту. Перед підбиттям підсумків Олімпіади гості взяли участь у відкритті Дня японської культури, який проходив у рамках українсько-японського форуму з культури і регіональної економіки.

Після привітань і вручення нагород учасники, обмінюючись враженнями, а заодно й адресами і телефонами, будували плани на майбутнє, домовлялися про нові зустрічі на наукових конференціях, одностайно визнали, що Олімпіада таки вдалася — передусім як свято студентської науки і яскрава подія в житті української молоді.

Юлія Вакаренкова (ОНУ ім. І. Мечникова, філософський факультет): Мне очень понравилось участвовать в Олимпиаде! Во-первых, прекрасная организация позволила почувствовать себя желанным гостем. Коллектив факультета философии и религиоведения потрудился на славу. Во-вторых, сам феномен и аура Донецка, а также непосредственно Университета информатики и искусственного интеллекта по-

разили своей приветливостью, теплотой и внутренней организованностью. Знакомство с новыми интересными замечательными людьми, появление новых мыслей и идей, определенные уроки, которые я извлекла для себя — всем этим я обязана Олимпиаде... В общем, масса приятных впечатлений, знакомств и беспредельного желания вернуться сюда снова!

Руслан Халіков (ДУІШ, переможець Олімпіади 2009 року, нині — аспірант): В этом году Олимпиада проходила для меня в третий раз, но я всегда подходил к ней в разных статусах. Первый раз был в команде гостей, второй — хозяев, третий — организаторов, и каждый раз ощущения были новыми... Тем не менее, с некоторыми людьми всё же успел пообщаться и готов поручиться за философскую молодёжь образца 2010 — это увлеченные, независимые и сильные умы.

Олена Копельниста (ПНПУ ім. К. Ушинського, історико-філологічний факультет): Олімпіада з філософії. Найперше згадується неабияка атмосфера захопленого безперервного діалогу, приязного і корисного. Такі заходи, як ця Олімпіада, стирають будь-які кордони і розгортаються у площині інтелектуального мислення і творчого натхнення. Вони дають змогу розширювати власні обрії за рахунок сприйняття світобачення «колег» — таких самих мрійників, критиків та «розумників». Приємним виявився момент обміну, таким собі студентським досвідом, коли розмовляли про перспективи застосування своєї майбутньої професії в життєвій практиці.

Олексій Ніженець (СумГУ, гуманітарний факультет): Візит до Донецька і моя участь в Олімпіаді залишили приємні враження. Дуже гостинні та приязні

місто і його мешканці. Власне Олімпіада та її організація заслуговують на найвищу оцінку. Учасникам створили чудові умови як для продуктивної праці, так і для ознайомлення з містом. Важко висунути якісь претензії. Тому після відвідин Донецька з'являється бажання приїхати сюди знову.

Єлизавета Невєжина (НУ «Києво-Могилянська академія»): По поводу впечатлений от победы, думаю, о них много говорить не стоит — приятно —

что уж скрывать. Замечания: по моему, нужно давать дополнительный стимул за вопросы к докладам, потому что очень тяжело просто высидеть, не говоря уже о внимательном выслушивании. В целом впечатления очень хорошие: доброжелательные организаторы, культурная программа, веселые люди. Возможно, стоит разделить религиоведов и философов, но это вопрос, наверное, к Министерству образования.

Abstracts

Andrii Bogachov — PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy of the Kyiv National University named after T. Shevchenko. The research interests are: hermeneutics, epistemology, and practical philosophy.

The possibility of translation

The article proposes the reconstruction of H.-G. Gadamer's views on the phenomenon of translation. Gadamer attempted to dialectically reconcile contradictory theses. On the one hand, translation is an extreme form of understanding. The more valuable and self-dependent text is, the more it "loses" in its translation. On the other hand, every understanding is translation, since every understanding is the application of a language (preconception) to the subject of understanding. The author demonstrates that Gadamer underestimates the intersubjectivity of the phenomenon of translation. Translation is understanding-for-Other, the first historical form of reflexive understanding.

Keywords: translation, hermeneutical phenomenology, ontology of language

Vakhtang Kebuladze — PhD, Philosophical Department of National T. Shevchenko University of Kyiv. The research interests are: phenomenology, ontology, epistemology, social philosophy.

Translation. Topos. Ethos

In the article, the speech goes about the role of translation in the shaping of cultural and historical topography, which structures the life-world of the modern individual. The author uses Bernhard Waldenfels' phenomenological topography as a methodological matrix of his analysis.

So, the translation is considered as a metaphor-creating practice aimed at mythologization of reality.

Basing on the Klaus Held's conception of ethos, the author suggests introducing the notion of the 'métis ethos' into the scientific discourse.

In addition to that, the methodological background of the research also includes post-colonial studies of imperial literature.

Keywords: identity, cultural topography, metaphor, métis ethos, myth, translation

Oleksii Panych — Ph.D., D.Hab., Senior Research Fellow of European Humanities Research Centre, National University of "Kyiv-Mohyla Academy". The research interests are: history of Western philosophy and culture, epistemology, history of Russian literature of the 19th century.

Translation of philosophical terms: philosophy and technology

It is a very naïve illusion, originally fostered by the ideology of European Enlightenment and Romanticism, that a single human being – or a single human language – can be universal. However, it is this illusion that stays behind a widespread belief that “one can translate anything”. In fact, however, human languages, as well as personalities, mutually supplement each other. This interrelation of human languages is best approached from the background of the European Philosophy of Dialogue: a text written in another language appears to be the Other, “l’Autre” of Emmanuel Levinas, who can be my guest, but never falls completely into my possession. That is why every attempt of translation is actually a subtle balance between translation and untranslatability. It may be even treated as a labour of Sisyphus, if one can imagine him writing down the “voices of land”, which Camus portrays him to hear, at the faces of his stone: a work that contains some beauty, but will never be completed or done satisfactorily. This philosophy of translation is illustrated by three mini-case studies: “deceptive loanword” (English/French “proposition”), “neologism” (Aristotle’s “to ti en einai”) and “untranslatability” (English “belief/believe/disbelieve”), each having peculiar set of options and difficulties when translated into Ukrainian.

Keywords: translation, untranslatability, otherness, dialogue, multiculturalism

Oleh Khoma — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Department of Philosophy of the Vinnitza National Technical University, Chairman of the Association of Studies on Modern Philosophy (Pascalian Society), Director of the Inter-University Center of Researches on History of Philosophy ‘Renatus’.

Philosophical Translation and philosophical community

Philosophical translation is one of a philosophical culture’s constitutive elements. The specific characters of a philosophical community’s historical situation determine a characteristic features of a philosophical translations, as well as the criterions of the translation’s ‘exactness’ and the ‘adequacy’.

In the article, there are confronted the historical situations of French (‘post-scholastic’) and Ukrainian (‘post-soviet’) philosophical communities. The author notes following comparative characters of the Ukrainian philosophical community’s contemporary historical situation: 1) significantly more deep rupture with the previous tradition; 2) isolation from contemporary out-philosophical sources of philosophical ideas’ importance and from the world philosophical process of the time; 3) significantly more high (than in the 17th cent.) status of the history of philosophy as one of the most important philosophical culture’s sources; 4) decline of the educational institutions; 5) post-colonial stereotypes which put obstacles in the way of the Ukrainian philosophical language’s formation.

The author analyses the situation and the perspectives of contemporary Ukrainian philosophical translation. Our philosophical community needs today considerably more developed terminological and conceptual resource for the history of philosophy which must to overcome the soviet positivism’s heritage and pay attention to the history of terms. The matter is to examine any historical object (‘scholasticism’, ‘rationalism’, ‘aristotelianism’ etc.) first of all by way of the terminological systems and respective semantic nets.

Keywords: philosophical translation, Ukrainian philosophical language, philosophical community, 17th century French philosophy, Descartes, scholastic terminology, mens, ingenium, intellectus, ratio, Aquinas, history of terms, history of philosophy

Iryna Lystopad — Graduate student both of the National University of “Kyiv-Mohyla Academy” and of the Higher Practical School (Paris, France). The scientific interests are: history of medieval philosophy, logic, science of terminology.

The unknown 12th century: the work of Achard of Saint-Victor “De unitate <Dei> et pluralitate creaturam”

The first Ukrainian translation of the work of Achard of Saint-Victor “De unitate <Dei> et pluralitate creaturam” is proposed. Translator also adds commentary consisting of two parts. In the first part, author describes circumstances of the life of Achard of Saint-Victor, his place among others 12th century authors and main points of his philosophical teaching. The doctrinal content and history of the “De unitate <Dei> et pluralitate creaturam” are also exposed. In the second part, questions appeared in the process of translation of the Achard’s work to Ukrainian are regarded, notably the problem of translation of philosophical terms in the context of present philosophical tradition.

Keywords: Achard of Saint-Victor, medieval philosophy, theology, trinity, logic, translation

Ivan Ivashchenko — Graduate student of the Kyiv National University named after T. Shevchenko. The scientific interests are: theory of cognition (philosophy of consciousness, theory of subjectivity).

Towards the question on the conditions of possibility of the translation of a philosophical text (by example of Introduction to the Phenomenology of mind by G.W.F. Hegel)

The article is intended to clarify the conditions of possibility of the translation of a philosophical text by example of Introduction to the Phenomenology of mind. The conclusions can be expressed like that: (1) an appropriateness of the translation of certain philosophical notions must be justified in consideration of the whole of a text; (2) an unsuccessful translation implies the context that differs from the original one, in such a way restricting the reception of the original text to the translator’s thought which as a rule can be justified in no way in the Ukrainian reality.

Keywords: reversal of consciousness itself, absolute knowledge, phenomenology of consciousness, natural assumption, natural consciousness, exposition of appearing knowledge

Pierre Caussat — French linguist and philosopher, the former Professor of Paris X-Nanter University, and one of the active participants of the European Dictionary of Philosophies project. The research interests are: the problems of modern philosophy of language.

An essay to thread the way through aporias of the philosophical translation

The main problems of philosophical translation may be condensed into five propositions

1. If by philosophy we understand the transmission of a message from the eternal Logos, it is therefore an immediate communication which needs no translation and may be considered as untranslatable.

2. If we are in need of translation, it means that it concerns a real, i.e. indirect communication, passing through the arcana of language; the translation must be as accurate as possible, as faithful to the original message.

3. But when philosophy is at stake, absolute accuracy is impossible, because the translation cannot be merely philological; it must be above all philosophical, which implies that the translator is himself a philosopher who bears a personal interest toward the text, the deep sense of which has to be elucidated.

4. The translator must understand the text better than the author has understood it himself which means he has to choose between several interpretations, risking misinterpretation or distortion.

5. All that confronts us with the problem of the entwinement between thought and language or, more exactly, the embodiment of thought in language, as there is no pure thinking devoid of means of expression.

Concluding, philosophical translation points out acutely the problems of all translations. Nothing is untranslatable, although no translation is perfect, being always a re-creation of the original text.

Keywords: message, an immediate / indirect communication eternal Logos, philological / philosophical translation, misinterpretation, embodiment of thought in language

Andrii Vasilchenko — PhD in philosophy, Senior research fellow, Department of Logic and Methodology of Science, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine; Senior lecturer, the Department of Philosophy and Religion, National University of 'Kyiv-Mohyla Academy'. The research interests are: logic, formal ontology, analytical metaphysics.

Translating the Untranslatable: Semiotic Problem and Philosophical Method

The article deals with the analysis of untranslatability in terms of modal logic with identity. In the centre of the approach is the idea that generic names in natural languages have at least three functions: predication, description and identification. Untranslatability is considered, following Lotman, as a problem of linguistic communication. A structural similarity is stated between the semiotic problem of untranslatability and Jean Laplanche's psychoanalytic concept of the unconscious as inexpressible. The author introduces logic of name identifications with variable domain of objects, plural names and two kinds of designators. This logic combines the main features of Priest's modal theory of identity with elements of the Leśniewski's Ontology. The logic of name identification is applied to the analysis of untranslatabilities and of the problem of identification of intentional objects. The article ends with discussing the translation of the untranslatable as a specific method of philosophical enquiry.

Keywords: the untranslatable, logic of names, rigid designators, неперекладність, логіка імен, тверді десигнатори, інтенційні об'єкти, індивідуальні онтології