
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, довшеного 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 буквральністю 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 склались 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]).

мультикультуралізм. 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 І 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 сущее 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, иерархия, целеустремленность) в связи с *ordinare* (подчинять, упорядочивать, ориентировать к цели) и др. Поневоле приходится балансировать между двумя равно скверными крайностями: переводом каждого латинского термина только одним русским, отчего текст становится едва читаемым и малопонятным, и вольным пересказом, который мог бы быть удачен лишь при наличии переводчика, конгениального Фоме Аквинскому. Серьезному 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., pr. 1 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 роздуми / 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.
- Лукасевич 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.
