

Олег  
Хома

## ПІЗНАВАЛЬНІ ІНСТАНЦІЇ В ДЕКАРТОВІЙ ТЕРМІНОЛОГІЇ<sup>1</sup>

---

Кожне глибоке філософське вчення є по-своєму складним для перекладу. Декарта складно перекладати, передусім, через його білінгвічність. Дивовижний контраст полягає в тому, що латинські Декартові тексти є вельми нюансованими, враховують тонкі розрізнення й термінологічну чіткість, властиві схоластичній термінології. Натомість, хоч як це дивно, від авторизованих французьких перекладів цих текстів аналогічної чіткості годі чекати. Це констатували, наприклад, Жан-Марі та Мішель Бейсад ще у білінгвічному виданні «Медитацій» 1979 року, наголошуючи, що йдеться про «дві публікації для двох різних типів публіки. Декарт спочатку презентував свою метафізику вченим усіх країн їхньою мовою, себто мовою схоластики, щоб знайти собі суддів і покровителів; згодом, щоб знайти собі читачів, він подав її мовою народною і адресував світському загалові, до якого дедалі більше схилив його власний досвід» [Descartes, 1979: p. 18]. Утім, Ж.-М. і М. Бейсад відзначили, зокрема, що французькі переклади герцога де Люїна і Клода Клерсельє приховують специфіку важливого для Декарта дієслова *intueri*, несистемно відтворюючи його через *connaître*, *concevoir* чи *considerer*; послаблюють строге розрізнення між *inte-*

---

<sup>1</sup> Основою цієї статті є текст доповіді Олега Хоми «Термінологія Рене Декарта» на семінарі Лабораторії наукових перекладів від 17 грудня 2010 року.

*lligere* і *comprehendere* [Descartes, 1979: р. 19] тощо. 1990 року зазначені дослідники взагалі видали новий французький переклад «Медитацій», переконливо обґрунтувавши потребу в ньому [Beysade J.-M., Beysade M., 1990; огляд цієї статті див.: Хома, 2005]. Про неможливість відобразити специфіку Декартових латинських дієслів *intelligere*, *comprehendere* і *conscipere* через французькі відповідники писали чимало авторів (див., напр.: [Buson, Kambouchner, 2002: р. 34; Фає, 2011, с. 82]).

З іншого боку, Декартова філософія належить модерній добі; за сутністю своєю вона вже не є схоластичною, відтак, у своїх французьких текстах Картезій досить легко відмовляється від нюансів латини, дозволяючи, наприклад, нечіткому і всеохопному французькому *esprit* поглинути *animus*, *ingenium* і *mens*, а також *spiritus*. Утім, в авторизованому латинському перекладі «Дискурсії про метод» подибуємо зворотну процедуру, адже в цьому тексті *esprit*, знову увідповіднюється колишньому спектрові латинських термінів (див.: [Хома, 2011, § с]. Яким чином відобразити це складне термінологічне сплетіння схоластичної латини та модерної французької?

Термінологію французьких авторизованих перекладів творів Декарта, на мою думку, належить неодмінно інтерпретувати через термінологію латинських оригіналів. У його французьких термінах контекстно розпізнаються ті чи ті латинські відповідники, хоча відповідність виявляється то більш, то менш чіткою. Але, послуговуючись французьким лексиконом, Декарт, і з цим важко сперечатися, водночас створював, критикував, удосконалював його крізь призму значно потужнішого лексикону латинського, тому його французькі терміни незрозумілі без латинських аналогів. Особливо це стосується термінології, покликаної відобразити пізнавальні інстанції. Як було зазначено, Декарта не можна вважати «схоластом», навіть попри його термінологію та подекуди істотний схоластичний компонент його концепцій. Зрештою, й суто схоластичні терміни Картезій не раз і не два уживав, так би мовити, «неортодоксально». Але, відкидаючи уживані у Школі сенси деяких термінів, він все одно орієнтувався на те, що ці слова означають у латинській мові (див.: [Reg. III, AT, t. X, р. 369: 7—10]).

Зрештою, навіть у сприйнятті більш-менш освіченої широкої публіки Декарт асоціюється насамперед із *cogito*, *res cogitans*, *intuitus mentis* тощо. Принаймні, важко переоцінити значення «просто» латинських або й «схоластично-латинських» термінів, що позначають різні інстанції «речі, що мислить», навіть для тлумачення суто модерних тез Декартової метафізики та гносеології.

Варто нагадати, що у французьких авторизованих перекладах деякі з цих термінів мають цілком усталені відповідники (*anima/âme*, *intellectus/intellect*, *ratio/raison*), натомість *animus*, *ingenium* і *mens*, а також *spiritus*, як зазначалося вище, зазвичай мають один спільний відповідник *esprit*.

Ми неодноразово висловлювалися про цю неоднозначність французького *esprit*, що становить величезну проблему не лише для перекладу, а й для чіткого розуміння. Принаймні термін, у якому поєднано поняття «інтелектуального центру», «мисленневої субстанції», «духовної природи в теологічному сенсі», а також «тваринних духів» (тобто, за Декартом, «найтонших частинок крові»), не може не створювати проблем. *Специфіка в тому, що французькі філософи, як правило, не вживали і не вживають цей омонім в усіх щойно перелічених сенсах одразу*. Здебільше вони мають на увазі якийсь один із них; це і є ситуація, яку П.-А. Кане описав як загальну залежність французького перекладу Декарта від «коментаря» (див. нижче, с. 128—129).

До таких коментарів, до речі, французькі філософи, а надто історики філософії, вдаються постійно, коли потребують прояснення думки коментованого філософа класичної доби. Наприклад, Жан Лапорт, витлумачуючи вчення Декарта, постійно оперує латинськими термінами Декартових оригіналів (*ingenium, mens*): «Однак Декарт переймається лише культивуванням інтелектуальної потуги [intelligence] або, говорячи його мовою, *ingenium*. Що таке *ingenium*? Можна було б, — згідно з поширеними перекладами *Regulae*, — відтворити це слово французькою як *esprit*, за умови, що *esprit* ми братимемо у точному сенсі для XVII століття (в тому сенсі, в якому його вживав Людовік XIV, коли сказав мадам де Севін'є після вистави "Естер": "Скільки розуму в Расина! [Racine a beaucoup d'esprit]"). Але слід остерігатись отождоження його з *mens* чи навіть з *bona mens*. *Bona mens*, або "добрий глузд", змішуючись з природною здатністю бачити, перебуває в кожному з нас, оскільки ми є людьми. Натомість *ingenium* є тим, унаслідок чого деякі люди застосовують цю здатність краще за інших, отже, є здібнішими досягати істини і від того удатнішими навчати подібних до себе» [Laporte, 2000: p. 29].

Венсан Каро, вважаючи Паскалеву теорію трьох порядків альтернативою Декартовій теорії субстанції, наголошує, що *esprit* у понятті *ordre de l'esprits* відповідає Декартовому *mens* [Carraud, 2007: p. 235—236]; Женев'єва Родис-Левіс у тлумаченні відомого тексту II Медитації прояснює *esprit* латинським відповідником *mens*, без якого сенс французького терміна був би незрозумілим [Rodis-Lewis, 1997: p. 141]. Такі приклади можна наводити до нескінченності. Зрештою, надміру синтетичний характер *esprit* у царині історії філософії постає переважно як недолік, оскільки не надто зручно повсякчас наголошувати, що ось тут *esprit* означає *ingenium*, ось тут *mens*, а там — *spiritus*, тобто речі досить різні, що, за іронією долі, збіглися в одному французькому терміні.

Обґрунтування концептуальних засад нашого перекладу матиме таку послідовність: спочатку доречно «типологізувати» проблемні терміни, розташувавши їх згідно з їхнім функціональним рівнем; потім слід коротко схарактеризувати їхній статус в усталеному схоластичному словнику, за-

своєному Декартом у Колежі Ла-Флеш; лише після цього можна повернутися до проблеми іменування: як саме перекладати цей термін, щоб відрізнити його від іншого.

I. Ідеться, звісно ж, не про однорівневі терміни, вони істотно відрізняються за рівнем загальності. Таких рівнів можна вирізнити три:

- 1) рівень *anima*;
- 2) рівень *mens, animus*;
- 3) рівень *ingenium, intellectus, ratio, imaginatio...*

II.1. Найзагальнішим є, звісно ж, термін *anima* (основний фр. відповідник — *âme*). У схоластиці він несе у собі всі можливі сенси, що стосуються життєвісного начала і, як би ми сьогодні висловились, «внутрішнього світу»: вегетативне, пристрасне, а також певний вищий рівень, який іноді називають «раціональним», іноді «інтелектуальним».

Таким чином інтерпретовану *anima* не зможе замінити жоден інший термін. Власне, якщо йти за Жильсоном і вбачати в Декарті схоластановатора, то однією з ключових його новацій є спроба ототожнити *anima* і *mens*. Утім це можливо лише коштом заперечення наявності *anima* у тварин, теорії «тіл-автоматів» тощо. Зрештою, як показує аналіз текстів Декарта, французький філософ так і не визначився термінологічно, оскільки «коливання “авторизованих” версій перекладу терміна *mens* між *âme* і *esprit* не впорядковується суворою конвенційністю: кожен із цих термінів є носієм конотацій, що стосуються самої сутності Декартової теорії, а це означає, що жоден з них певним чином не є прийнятним» [Балібар, 2010: с. 186—187]. Тобто у перекладах текстів Декарта для *anima* варто закріпити спеціальний відповідник, оскільки цей термін не є повним аналогом *mens*.

II.2. Другий рівень утворюють *mens* і *animus*.

*Mens* у схоластичній традиції загалом позначав найвищий рівень *anima*. Він має поставати як синтез великої кількості здібностей. Дуже примітно: *mens* не має якоїсь специфічної, власне «менсівської» функції, у схоластичній термінології відсутнє спеціальне дієслово для позначення діяльності суто цієї інстанції! *Mens виявляє себе через дію всіх підпорядкованих йому інстанцій*. Якщо ж таке дієслово підшукати, то це буде *repraesento*, себто репрезентування, переведення у «презентний», теперішній, наявний, явний стан. У широкому сенсі, ця здатність включає всі інші — як окремі способи репрезентації.

Дуже характерно — цьому термінові надають приблизно однакового значення і Августин, і схоласти, і, зрештою, мислителі XVII сторіччя. Вельми показова в цьому сенсі перша фраза Мальбраншевого «Пошуку істини»: «За своєю природою людський *esprit* перебуває, так би мовити, між своїм Творцем і тілесними створіннями, оскільки, за словами святого Августи-

на, понад ним немає нічого, окрім Бога, а під ним — нічого, окрім тіл» [Malebranche, 1991: р. 9]. *Esprit*, в цьому випадку, є відповідником *mens*, як свідчать цитати з Августинового оригіналу, що їх наводить Мальбранш у примітці. *Mens* якнайкраще відображає специфіку людської природи порівняно з іншими природами, він посідає своє чітке місце в порядку творіння, він — той додаток, що робить людську *anima* такою, якою вона є, відмінною від інших *muniv animarum*. Цей найзагальніший зміст пройшов крізь віки і чітко асоціювався з *mens* аж до часів, коли латина втратила статус робочої мови філософії.

Другий термін, *animus*, не має сталого місця в системі схоластичної термінології, як, зрештою, і в термінології св. Августина, в якого у одних трактатах провідне місце посідає *animus*, в інших — *mens*. *Animus* потрапив у схоластичні лексикони багато в чому завдяки Августинові, але лишився в них, так би мовити, на маргінесі, так і не увійшовши до схоластичного канону.

Передісторію цього терміна чудово описав Ричард Брокстон Оніанс у своїй відомій праці «Походження європейської думки про тіло, ум, душу, світ, час і долю» [Onians, 1951], розділ «*Anima* і *animus*». Оніанс пов'язує співвіднесення цих термінів у розвиненій римській культурі з попередніми подіями у грецькій філософії V ст. до н.е, коли термін *ψυχή* здобув провідний статус стосовно терміна *θυμός*. Під грецьким впливом такий самий процес відбувся пізніше і в римській думці, коли *anima* інкорпорувала в себе *animus*.

За Оніансом, для римлян життєвісний принцип, життя локалізувались у голові людини; був це не *animus*, а *genius*, також його можна було б позначити і як *anima*. З іншого боку, в латинській літературі, *animus* є здебільшого принципом свідомості. Тобто свідомість з усіма своїми варіаціями як у царині емоцій, так і в царині думки, закріплена за *animus*. Дуже характерно, що *mens* за тієї доби, згідно з Оніансом, є вторинним і належить до складу *animus*. Звідси Овідієві вирази *mens animi*, *atens animi* (Мистецтво любити III, 745 і далі).

*Animus*, таким чином, у текстах I сторіччя до н. е. був переважним позначником найвищого рівня людської *anima*; в Августина вже спостерігаємо ситуацію своєрідного паритету між *animus* і *mens* як позначниками вищих функцій *anima* (часто, хоч і далеко не завжди, перший вказує на «інтелектуальну» природу *anima*, другий — на те, що містить у ній образ Трійці), натомість у схоластиці *mens* бере переконливий «реванш». Тобто за право позначати цей вищий рівень *anima*, який Оніанс називає «свідомістю», вели історичне змагання два терміни, у підсумку ж панівне місце посів *mens*. І в цьому сенсі Декарт, зрештою, зберігає вірність схоластичній термінології, бо намагається ототожнити *anima* саме з *mens*, інтерпретованим як *res cogitans*, *ego cogitans*, *substantia cogitans* або й саме *cogitatio*, іноді ото-

тожнюване з *mens/anima*. Тобто Декартова революція розгорталась у межах традиційних термінологічних кліше! Традиційним тут лишався навіть невизначений у схоластиці статус терміна *animus*.

І *mens*, і *animus* є суто «структурними» інстанціями. Тобто вони властиві загальному устроєві нашої природи, вони є в усіх людей, і в усіх діють за однаковою схемою. А як тоді врахувати індивідуальні відмінності між людьми, те, що в одного є, а в іншого відсутнє? Адже структурних здатностей не буває «більше» чи «менше». Вони або наявні, або відсутні, тут неможливі «проміжні стадії», бо варіації структурних здатностей означають зміну «природи», перетворення на інше, втрату «цієї-ось» *quidditas*.

Якщо ж розглядати діяльність *mens* крізь призму таких здатностей, як винахідливість, творчість, кмітливість тощо, то у всій своїй цілісності він постає як *ingenium*. Це кількісний, «інтенсивний» прояв *mens*, наші структурні здатності з огляду на індивідуальні здібності їхніх носіїв. *Mens* однаковий в усіх (ця теза є загальником і не містить жодного відкриття), кожна «*anima*, обдарована *ratio*», містить волю, інтелект, здатна до дискурсивних висновків та інтуїтивних схоплень. Якщо ж розглядати чийсь окремиї *mens* у плані розвиненості чи нерозвиненості, сили чи слабкості, досконалості чи недосконалості, непересічності чи пересічності вроджених здібностей, він постане як *ingenium*; цей термін зазвичай вказує не лише на певну структуру, а й на *кількісну специфіку* цієї структури. Наприклад, воля властива будь-якому *menti*, проте воля, що прагне дискурсивних висновків, а не «повелінь серця», буде елементом *ingenium mathematicum*. Іншими словами, *mentes* в усіх принципово однакові, *ingenia* ж відмінні, бо вказують як на специфіку вродженого хисту, так і на ступінь обдарованості.

II.3. Третій рівень — рівень спеціальних здатностей. Тут маємо передусім *intellectus* і *ratio*.

*Intellectus* це здатність сприймати, в широкому сенсі. У схоластиці ця здатність має значно ширший спектр функцій, наприклад, відповідає за безпосереднє сприйняття або судить про гносеологічну істинність, і такий присуд має назву *assensus* (на відміну від судження волі про моральну істинність, яке називалось *consensus*); в Аквіната *intellectus* часто навіть постає як заміна *mens*. У ранніх творах Декарта схоластичні риси *intellectus* цілком явні, в розвиненому ж картезіанському вченні цю здатність істотно обмежено, оголошено пасивною, тобто позбавленою статусу центру складання присудів і спеціалізованою лише на сприйнятті, ідеаторенні (до речі, Кантів *Verstand* є прямим спадкоємцем *intellectus* і виразно схожий із ним, звісно, за всіх належних тут історичних застережень).

*Ratio* є здебільшого здатністю доказово міркувати. Співвідношення термінів *ratio* й *intellectus* історично змінювалося. Спочатку *intellectus* розглядали як здатність переважно інтуїтивну, *ratio* ж — як здатність до дискур-

сивного мислення (хоча Гераклітовий «Логос», що внутрішньо, тобто безпосередньо, промовляє до кожної людини, був історичним попередником *ratio*). Згодом посилився зв'язок *ratio* з «природним світлом», і в Декарта це вже цілком безпосередня здатність «розрізнити істинне й хибне», яка відображає у своїх схопленнях (у «Правилах» Декарт ще називає їх *intuitus*) правильний порядок речей. Разом із тим, Декартова *ratio/raison* постає ще й як низка *raisons*, «підстав», тобто як дедукція (дуже характерна для Декарта діалектика: дедукція постає як низка *intuitus*!)

III. Отже, зрозуміло, що йдеться про різні інстанції. *Ratio* не те саме, що *ingenium*, а *intellectus* — не те саме, що *mens*. Кожен із цих термінів несе своє власне семантичне навантаження і системно відмінний від кожного іншого.

У цьому випадку вельми недоречним виглядає відверте зловживання терміном «розум» в українських перекладах текстів XVII сторіччя і Середньовіччя. У тому й суть схоластичної термінології, що терміни маркують якісь загальні поля сенсів, і, за всіх розбіжностей точок зору, схоласти за ці загальні маркери загалом не виходили. Отже, треба мати систему українських відповідників (тобто не просто набір, а набір співвіднесених між собою термінів, більш-менш впорядкований, щоби відповідник *mens*, бажано, не застосовувався замість відповідника *ingenium* тощо) — систему, спроможну відтворити дистинкції оригіналів, хоча б у царині історії філософії. Інакше ми ризикуємо ніколи не досягнути до сенсу цих оригіналів.

Фрагмент такої системи я пропоную нижче. Почнемо з усталених в українському філософському слововжитку відповідників, які є, на наш погляд, цілком вдалими.

*Anima* — «душа».

*Intellectus* — «інтелект» (фр. *entendement*, еквівалент цього лат. терміна в авторизованих фр. перекладах творів Декарта, пропонуємо перекладати як «здатність розуміти», тим паче, що цей відповідник є цілком доречним і для аналогів *entendement* — англ. *Understanding* і німецького *Verstand*).

*Spiritus* — «дух».

Отже, для решти термінів, згідно з окресленим підходом, потрібні інші відповідники, відмінні від шойно наведених.

*Ingenium*, оскільки вказує на рівень обдарованості, кмітливості, удатності до розв'язання складних проблем, є, на мою думку, найліпшим відповідником укр. «розум». У перекладі слід вживати «розум» суто в цьому значенні.

*Ingenium* має власні здатності, що постають «практичними» відповідниками ідеальних операцій інтелекту: «[...] *duas praecipuas ingenii facultates* [...] *perspicacitatem scilicet, res singulas distincte intuendo, et sagacitatem, unas ex aliis artificiose deducendo*» («дві найголовніші здатності розуму, себто прони-

кливо́сть, виразне прозирання одиничних речей, і тонкочуйність <до висновку>, себто майстерне висновування однієї речі з іншої») (Reg. XII, AT, t. X, p. 400: 20-23). Не важко побачити, що *perspicacitas* є відповідником *intuitus*, а *sagacitas* — *deductionis*. Проникливість постає як культивована якість, що дає змогу індивідуальній душі досягнути до *intuitus mentis*, тою чи тою мірою опанувати його. Проникливість розрізняє, прагнучи виокремити найпростіше, ініціювавши таким чином дію *intuitus*. Отже, йдеться про аналітичну здатність розрізняти просте, від якої так чи так залежать перші три правила, сформульовані в «Дискурсії про метод» (частина II).

Про *sagacitas* слід висловитися докладніше, оскільки у вітчизняній традиції утвердився дещо неточний переклад цього терміна. Лат. *sagacitas* чи похідне від нього фр. *sagacité* насамперед означають «тонкий нюх» і, відповідно, «тонкість чуттів», «тонкий розум». *Sagacitas* містить метафору нюху (*sagire*), *perspicacitas* — зору (*perspicere* від *specere*). *Sagacitas* є вродженою синтетичною здатністю, що, досягнувши належної практичної вправності, відкриває згадані вище *rerum quaerendarum series*, «ряди шуканих речей» (Reg. VI, *ibid.*, p. 383: 24—25). Вона невідступно фіксує найрізноманітніші порядки й «майже вся» полягає у правильному їх дотриманні (Reg. X, *ibid.*, p. 404: 21). Отже, Декартів синтез фактично постає як реконструкція зв'язків між найпростішими елементами думки, здатна поступово доходити висновків будь-якого рівня складності. Оскільки, на наш погляд, цей термін дуже важливо відрізнити від *perspicacitas*, аналітичної «проникливості», ми пропонуємо відповідник «тонкочуйність», який враховує і латинську етимологію, і особливість її філософського застосування.

*Mens* — панівний статус цього терміна в системі термінів для позначення найвищого рівня душі потребує підкреслення. Щоб уникнути часто наявної в українських перекладах плутанини щодо відтворення саме цього терміна, ми пропонуємо створити для нього спеціальний відповідник, запровадивши слов'янізм «ум».

*Ratio* є останнім з нашого переліку термінів, що його теж (як і *mens*, *ingenium*, а іноді й *intellectus*) звикло перекладають як «розум». Однак цей дивовижний синтез *intuitus* і дедукції, що дає тверді підстави («рації») для дій, абсолютно недоречно плутати з оперативною винахідливістю *ingenii*. Згідно з принципом концептуального розрізнення відповідників, ми пропонуємо усталити український термін «рація» для позначення *ratio*, і його французького аналога *raison*. Хоч би яким спірним (чи радше незвичним) виглядало це рішення, воно все ж, на мою думку, менш спірне, ніж, наприклад, ототожнення таких різних інстанцій, як *ratio* і *mens* у звичному для українського філософа відповіднику «розум».

*Animus* — з урахуванням складної історії й часто надлишкового статусу цього терміна ми вдаємось до латинської кальки і пропонуємо позначати



ЛАТИНА/ФРАНЦУЗЬКА	УКРАїнська
<i>anima/âme</i>	душа
<i>animus/esprit</i>	анімум
<i>mens/esprit bona mens</i>	ум; добрий глузд
<i>ingenium/esprit</i>	розум
<i>spiritus/esprit</i>	дух
<i>intellectus/entendement</i>	інтелект/здатність розуміти
<i>ratio/raison</i>	рація; підстава
<i>comprehendere/comprendre; concipere/concevoir; intelligere/entendre</i>	осягати; збагати; розуміти;
<i>imaginare/imaginer</i>	виображувати
<i>imaginatio/ imagination</i>	виображення
<i>intueri/(прямий фр. відповідник відсутній)</i>	прозирати
<i>intuitus; intuitus mentis</i>	прозирання; прозирання уму; умове прозирання
<i>perspicacitas/perspicacité</i>	проникливість
<i>sagacitas/sagacité</i>	тонкочуйність
<i>cognoscere/connaître</i>	пізнавати

його відповідником «анімум». Зрештою, такий його ужиток у перекладах Карла Густава Юнга, наскільки відомо, заперечень не викликає.

На останок варто зазначити відповідники для ще кількох термінів.

*Imaginatio* — це здатність створювати чуттєві образи з матеріалу пам'яті, породжувальниця нової реальності, що може не мати нічого спільного з актуальною. Ми вже досить давно прагнемо уникати для цього терміна відповідника «уява», бо останній не вказує на «образ», *imago*, що лежить в основі *imaginatio*, і, по-друге, надто схожий на «уявлення», яке варто застосовувати до перекладу *repraesentatio*. *Imaginatio* — не *repraesentatio*, а лише один з його різновидів, відтак, ми пропонуємо відповідник «виображення» (або «фантазія», якщо оригінал містить грецький аналог). «Уявлення» закріплюється за *repraesentatio*, хоча, контекстно, останній термін інколи доведеться перекладати і як «репрезентація».

Відповідно, для дієслів, що відображають специфіку зображених щойно інстанцій, пропонуємо такі відповідники:

*Cognoscere/connaître* — «пізнавати».

*Comprehendere/comprendre* — «осягати»; *Concipere/concevoir* — «збагати»; *Intelligere/entendre* — «розуміти»

Торкаючись проблеми пізнання нескінченного, П.-А. Кане пише: «Нескінченне не може бути для людини об'єктом "фіксації", воно може бути

лише об'єктом “інтелекції”. У французькій пара *comprendre-concevoir* перекладає опозицію *comprehendere-intelligere*, істотно втрачаючи в енергійності: вона становить живу опозицію лише тією мірою, якою продовжує бути свідомим перекладом латинських дієслів. Позбавлені свого джерела і розглянуті самі собою, *comprendre* і *concevoir* не здатні відобразити тривання опозиції між пізнанням-фіксуванням, інтегруванням у склад суб'єкта, яку те передбачає, і працею *просвітлення*, в тому сенсі, в якому кажуть про *освітлення* деревини, коли хочуть надати їй світлішого відтінку, працею, яка відкриває можливість лише для зорового фіксування і не більше: зафіксувати зором (*intelligere*) і схопити (*comprehendere*) — дві різні речі, навіть якщо зорове фіксування є ясным і виразним» [Cahné, 1980: р. 41]. Це надзвичайно влучна характеристика. Для Декарта справді важливо відобразити «несхоплюваність» нескінченного, розрізнити ті точні реєстри, в межах яких ми можемо говорити про пізнання Бога, душі тощо.

Отже, до цілком природної нерозвиненості французької філософської мови XVII сторіччя додаються ще й особливості її семантики, явно програшні порівняно з латиною, коли йдеться про відображення абстрактних сюжетів. Кане абсолютно правильно зазначає, що французький переклад цих філософських тонкощів латини «загалом залежить від коментаря», тобто: французькі терміни слід інтерпретувати, маючи в голові їхні латинські прообрази. Чому для щойно зазначеної опозиції латина релевантніша? «Латинське слово функціонує, співвіднесене зі своїми складниками, французьке ж слово — голе, його частини відтято, вони вмирають для сенсу, щойно утворюють складене ціле» [ibid.].

Власне, цю особливість французької мови філософських текстів Декарта важко не помітити, і ми свого часу неодноразово її наголошували. Ці міркування професора Сорбони, авторитетного лінгвіста і фахівця зі стилістики французької мови ми наводимо лише для того, щоб підкреслити ненадуманість проблеми інтерпретації Декартової філософії, філософії, в підсумку, переважно латиномовної.

*Intueri*/(прямий фр. відповідник відсутній) — «прозирати»; *intuitus* — «прозирання»

Термін *intuitus* навряд чи варто перекладати через відповідник «інтуїція», хоча такий варіант є усталеним у вітчизняній традиції. Свого часу Жан-Люк Маріон звернув увагу на те, що у жодному франкомовному тексті самого Декарта, як і в жодному авторизованому французькому перекладі його латиномовних творів немає терміна *intuition* (а вираз *connaissance intuitive* має дуже вузьке значення, вказуючи суто на томістську концепцію пізнання, доступного людям, яких Бог обдарував станом блаженства; див., наприклад: *Сума теології* I, II, q. 101 a 2 c); натомість основними відповідниками *intuitus/intueri* у Декартових франкомовних текстах є іменник

*regard*, «погляд», і дієслово *regarder*, «дивитись, поглядати» [Marion, 1977: р. 295]. Зрештою, вже у «Правилах...» Декарт недвозначно пояснював свої принципи ужитку латинських термінів, використовувані схоластами: «[...] я зважаю лише на те, що кожне таке слово означає у латині, щоби щоразу, як бракує підхожих слів, надавати мого сенсу тим словам, які видаватимуться мені найпридатнішими» (*Reg.* III, AT, t. X, р. 369: 7—10). Тож переклад *intuitus mentis* через відповідник «інтуїція уму» був би неприпустимою модернізацією, що істотно затьмарила би власне Декартову думку. У тому й річ, що *mens* — *intuetur*, він «бачить», «кидає погляд», тобто здійснює щось вельми просте і природно йому притаманне. До змісту ж сучасного терміна «інтуїція» належить психологічний сенс «несвідомої» альтернативи раціональним висновкам, натомість Декартів *intuitus* не містить нічого несвідомого, це простий «погляд» уму, який миттєво вияснює самоочевидність істини. У своєму французькому перекладі «Правил...» Маріон відтворює *intuitus* через *regard*, яке українською найчастіше перекладають як «погляд». Утім, оскільки слово «погляд» доречніше вживати в нейтральних контекстах і оскільки *intuitus* не варто змішувати з іншими різновидами «поглядів», ми пропонуємо перекладати його через відповідник «прозирання» (дієслово *intueri* — «прозирати»).

Насамкінець варто окреслити сферу застосовності запропонованих нами перекладів. По-перше, йдеться не про латинські філософські терміни як такі, а про терміни у певному поняттєвому застосуванні. Наприклад, пропозиція перекладати *mens* як «ум» (127) стосується не всіх без винятку випадків, а лише тих, де цей латинський термін є носієм поняття «найвища частина душі». Відтак, можна припустити, що в аналогічному поняттєвому контексті як «ум» можна перекладати і термін *animus* (і, скажімо, Аристотелів *νοῦς*, якщо ми оберемо щодо нього стратегію контекстного перекладу). Однак це неможливо тоді, коли *animus* і *mens* вживаються в одному творі не як синоніми. У творах Декарта ми якраз і стикаємось із ситуацією, коли ці терміни слід розрізняти. У практиці такого перекладу український термін «ум» зможе набути певної множини значень, яку варто буде зафіксувати у відповідному словнику. Нині ми намагаємось розв'язати досить локальне завдання: створити усталену українську термінологію, яка могла би достатньо ефективно відобразити усталену термінологію картезіанства і тих традицій, що були для останнього термінологічно-поняттєвим джерелом.

По-друге, обраний нами підхід передбачає первинність «латинського» Декарта щодо «французького». Наприклад, *esprit* ми перекладатимемо згідно з його латинськими відповідниками, традиційними для картезіанського терміновжитку. Така позиція, втім, не претендує на остаточність. Ми передбачаємо в нашій царині можливість інших перекладацьких підходів, зо-

крема й тих, що спираються на пріоритет французької термінології. Певною мірою (і, звісно, за дотримання вимог концептуальної чіткості й системності) вони могли б мати сенс. Зрештою, варто пам'ятати, що посткартезіанські й антикартезіанські вчення Нового часу вже з 80-х років XVII сторіччя дедалі менше орієнтуються на латинські інтерпретаційні моделі, відповідно новоевропейські філософські мови поступово суверенізуються. Таким чином, проблема перекладу *esprit*, скажімо, в Гельвеція, може розв'язуватися інакше, ніж у випадку з картезіанством. Таким чином, поширене питання «яким має бути філософський переклад?» постає для нас у дещо іншому формулюванні, а саме: «скільки в тих чи тих окремих контекстах доречно мати *різних* філософських перекладів?» Неперекладність мов є запорукою множинності філософських перекладів, аби лише вони були концептуально чіткими (несуперечливими) і системними настільки, наскільки цього вимагає оригінал.

#### ДЖЕРЕЛА

- Балібар Е.* *Âme, esprit* // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2010. — С. 174—201.
- Фас Е.* Інтелект, інтелігувати // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 81—83
- Хома О.* *Ingenium* і «дедуктивний метод» Декарта // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 109—115.
- Хома О.* Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «*Meditationes...*»: українські паралелі. — *Sententiae XIII*. — 2005. — № 2. — С. 259—280.
- Beysade J.-M., Beysade M.* *Des Méditations métaphysiques aux Méditations de la philosophie première. Pourquoi retraduire Descartes ?* // *Beysade J.-M. Etudes sur Descartes: l'histoire d'un esprit*. — Paris: Seuil, 2001. — P. 105—124 (1-e éd. in *Revue de Métaphysique et de Morale*. — 1989. — № 1. — P. 23—36).
- Buson F. de, Kambouchner D.* *Descartes* // *Vocabulaire des philosophes. II. Philosophie classique et moderne (XVII—XVIII s.)*. — Paris: Ellipses, 2002. — P. 13—75.
- Cahné P.-A.* *Un Autre Descartes: le philosophe et son langage*. — Paris: Vrin, 1980. — 346 p.
- Carraud V.* *Pascal et la philosophie* / Seconde éd. revue et corrigée. — Paris: PUF, 2007. — 479 p.
- Descartes R.* *Méditations métaphysiques = = Meditationes de prima philosophia* / Trad. du duc de Luynes; présentation et trad. de Michelle Beyssade; texte latin et les deux traductions en regard. — Paris: Librairie générale française, 1990. — 315 p.
- Descartes R.* *Méditations métaphysiques = = Meditationes de prima philosophia philosophia. Objections et réponses suivies de Quatre lettres* / Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade..., et Michel Beyssade. — Paris: Garnier-Flammarion, 1979. — 497 p.
- Descartes R.* *Œuvres complètes in 11 vol.* / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. — Paris: Vrin, 1996.

- Laporte J.* Le rationalisme de Descartes. — Paris: PUF, 2004 (1 éd. — 1945). — 508 p.
- Malebranche N.* De Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences : [Livres I-III] // Malebranche N. Œuvres complètes / Ed. par Geneviève Rodis-Lewis. — Paris: Vrin, 1991. — XXXVIII + 536 p.
- Marion J.-L.* Traduction d'intuitus et utilisation de regard // Descartes R. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. — La Haye: M. Nijhoff, 1977. — P. 295—301.
- Onians R.B.* The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. — Cambridge: Cambridge UP, 1951. — 550 p.
- Rodis-Lewis G.* Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes // Rodis-Lewis G. Le développement de la pensée de Descartes. — Paris: J. Vrin, 1997. — P. 133—147.

---

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

---