

---

Олег  
Хома

## ФІЛОСОФСЬКІ КУЛЬТУРИ: терпимість, толерантність і визнання

---

Виникнувши як засіб примирення та взаємовизнання ворогуючих конфесій, толерантність з плином часу перетворилася на один із провідних політико-юридичних та моральних принципів. Нині ми є свідками спроб пристосувати його до багатокультурних спільнот, сформованих процесами глобалізації, спроб, достатньо суперечливих і часто безуспішних. У сучасному світі (точніше сказати — у сучасному західному світі) суперечки про толерантність відбуваються, як влучно відзначив Шарль-Ів Зарка, не між її прихильниками та супротивниками, як, наприклад, у XVII сторіччі, а виключно у середовищі прихильників, істинних або позірних [Zarka, Fleury, 2004: р. 3]. Проте толерантність XVII сторіччя, змістовно цілком відповідна термінові «віротерпимість», навряд чи актуальна у мультикультурних конфліктах XXI сторіччя. Причина в тому, що толерантність не є якимось універсальним знаряддям і застосовна лише в тому проблемному полі, для якого її створювали.

Міжконфесійна толерантність доби Нового часу базувалася, в кінцевому підсумку, на єдиній культурній традиції та доволі слабких релігійних відмінностях. Про це недвозначно свідчать філософські та філософсько-публіцистичні тексти доби. Достатньо згадати «*Epistola de tolerantia*», класичний твір Лока, публіцистична стилістика якого передбачає максимально доступне формулювання базових принципів. Згідно з Локом, претензії фанатиків

(*zelotis*) на неподільне володіння істиною абсолютно не обґрунтовані [Locke, 1963: s. 26—27]. Лише фанатизм, забобони та облуда породжують нетерпимість та взаємну ненависть між християнськими конфесіями, а більшість міжрелігійних сутичок викликана «дрібницями», *minoris momenti res* [ibid.: s. 26]. Примітна передусім Локова зорієнтованість на *omnes boni cives* — «всіх добрих громадян» [ibid.: s. 60], підпорядкованих законам республіки і зацікавлених в її благові. На толерантне до себе ставлення, а отже, і на права, надавані решті громадян [ibid.: s. 61], заслуговують лише ті, хто готовий прийняти посталий державний порядок, культуру та традиції, ті, хто може бути позитивно оцінений саме з позицій панівної культури, носії вчення, покликаною підтримувати мир, *doctrinae pacificae* («блаженні миротворці!»), та чистих, бездоганних звичаїв, *morum casti et inculcate* [ibid.: s. 62]. Але чиє вчення встановлює істинний мир і чиї звичаї воістину чисті й бездоганні? Зрозуміло, тих, хто у своїй теології та культовій практиці не виходить за межі приписів світського законодавця, опікуваного лише непорушністю майнових прав та особистою безпекою підданих. Компетенцію республіки слід обмежити лише турботою про спасіння життів і гаманців — аж ніяк не душ її громадян.

Але що таке права та безпека? А якщо, наприклад, сам принцип розділення компетенцій світської та духовної влади віруючий розглядає як немислиме святотатство, супротивне совісті, Божим заповідям та культовим приписам? У такому випадку віровчення суперечить законам республіки і, згідно з Локом, більше не стосується «власного сумління кожної людини», а тому тягне відповідальність уже не тільки перед Богом [ibid.: s. 64]. Республіка вільна застосувати належні санкції до бунтівного віровчення, адже її підтримка не поширюється на людей «зухвалих, неприхильних до інших та злісних» *protervi, non aliis iniqui nec maligni* [ibid.: s. 65]. Церква для Лока аж ніяк не самоціль, а тільки основа стабільності «республіки» та процвітання її «добрих громадян». Заперечення цього «природного» стану справ кваліфікується як фанатизм, несумісний з добрими звичаями й нетерпимий у доладно влаштованому суспільстві. Лок щиро ратує за те, щоб ані язичники, ані магометани, ані юдеї не були «вигнані геть», *ne arsendus*, із республіки, інакше кажучи — за рівні для них громадянські права. Але тільки у випадку, якщо вони виявляться «порядними, мирними, старанними»: *probos, pacificos, industrios* [ibid.: s. 62]. Тобто прийнявши культурну реальність, в якій опинилися, і, вдало пристосувавшись до неї, вони отримають повноцінне громадянство та право відкрито сповідувати свою релігію в рамках посталого цивільного права.

Таким чином, Локова толерантність невіддільна від взаємовизнання, в якому істотною є чітка почерговість: *спочатку* визнання та прийняття законів республіки потенційним громадянином, *потім* — визнання прав

новоспеченого громадянина — як «природних», так і конфесійних — з боку республіки. Ця почерговість є гарантією лояльності поліконфесійного громадянського суспільства. Лок не вимагає ані асиміляції культур, ані обов'язкової офіційної релігії. Проте фактично його проект містить вимогу своєрідної «попередньої Реформації» *усіх конфесій*, що збираються стати частиною «толерантної республіки», де світська влада не втручається в духовні питання, а релігія, залишаючись опертям влади, стає приватною справою індивідів. Тільки «реформовані» відповідним чином «ремонстрант, антиремонстрант, лютеранин, анабаптист», а рівно «язичник, магометанин, юдей» здатні стати «добрими громадянами» у толерантному суспільстві, яке не знає релігійних гонінь.

У XXI сторіччі Локова толерантність виглядає вельми недостатньою, якщо не «тоталітарною». Адже йдеться вже не про вписування багатьох релігійних конфесій в єдиний державно-культурний контекст, але про істотне реформування та відверту проблематизацію самого цього контексту. Змінюється і етнічний, і культурний ландшафт західних суспільств. Теперішня вимога культурної толерантності — це вимога толерантності до інших культурних укладів, багато в чому несумісних з укладом західних суспільств. Останній — лише одна з традицій, до того ж істотно пов'язана з імперіалізмом й позирає на інших «здалеку і, так би мовити, згори» [Саїд, 2001: с. 432], але насправді не має й подоби емінентності (переваги). Звідси впливає інший, ніж у випадку віротерпимості Нового часу, механізм визнання: повнота прав здобувається культурними групами емігрантів *до* їх перетворення на Локових «добрих громадян». Їхній правовий статус, у поєднанні з їх чисельністю (немислимою за часів Лока), породжує зовсім нову реальність: множинність визначень «доброго громадянина» і вимогу визнати їх усіх — з поваги до культур, що їх породили. Чи може довго існувати та прогресувати республіка, орієнтована на кілька різних, а іноді й відверто опозиційних визначень «доброго громадянина», чи не стане вона черговим «розділеним у собі царством» — питання дуже проблематичне. А проте в останні десятиріччя тут домінувала оптимістична переконаність, і всі механізми «масового виховання» посилено прищеплювали «культурний егалітаризм», разом з відповідним йому пафосом поваги до «іншого».

Ця вимога дуже показова: адже толерантність без визнання (або за суто ритуального визнання) постає лише як терпимість «із милості», часом зневажливої, часом обтяженої важко приховуваним роздратуванням, огидою тощо. Важливо відзначити: толерантність ніколи не зводиться до реальності юридичної, вона безуспішна, якщо не відбудеться у царині моральній, якщо той «інший», якого належить «терпіти» згідно з законом, не стане «іншим», не терпіти якого неморально. Боротьба за культурну, а не тільки релігійну толерантність і визнання «нових інших» перетворює-

ється на боротьбу за істотний перегляд стандартів справедливості, совісті, порядності. Ніщо не гарантує успішності таких зусиль. Наприклад, полікоректність, яка отримує режим найбільшого юридичного сприяння, може істотно обмежити свободу ЗМІ, але безсила перед анекдотами та написами на парканах. Презумпція винуватості у справах про сімейне насилля здатна істотно підважити інститут «традиційної» сім'ї, але аж ніяк не здоровий глузд, який свідчить про очевидну безглуздість такої презумпції...

У такій боротьбі потрібні сильні аргументи, які не спираються лише на чинність законодавчих приписів. Про які аргументи йдеться? Взаємне визнання в суспільстві найкраще обґрунтовувати взаємною користю. Мабуть, тут потрібні аргументи, які ясно вкажуть: культурна толерантність несе суспільству велику користь і не загрожує надмірною шкодою. Наприклад, Лок аргументував політику релігійної толерантності дуже переконливо: «Скасуй несправедливі правові відмінності, виправ закони, скасууй смертну кару, і запанує спокій, і не буде ніякої небезпеки, і ті, кому чужа релігія правителя [magistratus], будуть тим більше вважати за необхідне прагнути до миру в державі, чим краще буде їхнє становище тут порівняно з тим, яким воно переважно є в інших місцях; і всі окремі та одна з одною незгодні церкви стануть, як пильна сторожа суспільного спокою, уважніше стежити за звичаями одна одної, щоб не було жодних новацій, які ведуть до розруху, жодних змін у формі правління, бо вони й бажати нічого кращого не можуть, ніж те, що вже мають, — рівне з рештою категорій громадян становище під справедливою і поміркованою владою» [Locke, 1963: s. 60].

Віротерпимість вигідна всім, бо перетворює потенційних бунтівників на опертя безпеки республіки, а їхню енергію — на додаткове джерело матеріального добробуту всього суспільства. Європейським країнам, які масово приймали у 60—80-х роках ХХ сторіччя емігрантів, культурна толерантність була також вигідна, оскільки забезпечувала економіку трудовими ресурсами. Одним зі знаків того, що сьогодні проблеми, породжені міграціями, істотно перевищують згадану вигоду, стало дуже часте звертання до питань «до якої межі слід бути толерантним», «до якої межі має бути толерантною демократія» [Zarka, Fleury, 2004: p. 9, 14] та подібних до них.

Але не можна забувати, що вже у XVI — XVII сторіччях борці за віротерпимість не обмежувалися лише аргументацією «від користі». Лок передовсім тлумачить віротерпимість як істинний прояв християнського милосердя, що протистоїть пожадливій облуді гонителів та фанатиків. Згодом Вольтер розробив своєрідний кодекс толерантності «для невіруючих»: «Що є толерантність? Це доля роду людського. Слабкість та помилкові погляди — ось тісто, з якого ми створені. Вибачмо ж один одному наші глупства — так повеліває перший закон природи» [Voltaire, 1829: p. 369]. «Природні закони» як категорія наукова в очах Фернейського патріарха

виглядали значно переконливіше теологічних заповідей і з більшим правом могли бути підставою для повсякденної моралі та порядності. Аж ніяк не байдужий до аргументів від вигоди, Вольтер все ж залишається моралістом: «Друзі мої, проповідуючи толерантність... ми служили природі, ми відновлювали людство в його [природних] правах; і сьогодні не знайдеться жодного екс-єзуїта або екс-янсеніста, який насмілився б сказати: "я нетерпимий"» [ibid.: p. 378—379].

Ратуючи переважно за віротерпимість, Вольтер фактично створює якийсь моральний кодекс для повсякденної практики просвіченого європейця, поширюючи толерантність не тільки на релігію, але й на «закони» інших народів. У цьому моралістичному пафосі вже наявні елементи, властиві сучасній риторичі: народи не поділяють на «кращі» та «гірші», вони мають рівний «природний» статус, їхня гідність забезпечена рівністю природи, тому будь-яка дискримінація, ґрунтована на нетерпимості, порушує повеління цієї природи. Інший (якщо він, зрозуміло, не «єзуїт» або «янсеніст») з усіма його особливостями апріорно заслуговує на повагу. Цілком логічним на цьому тлі виглядає формування певного кодексу дій і висловлювань, який убезпечує можливих інших від зневаги, зверхності, образи, що неминуче призводять до ворожнечі, гонінь та інших сумних плодів нетерпимості.

Концепції культурної толерантності нашого часу можна розглядати як граничне вираження цього мотиву. Якщо Вольтер ще міг говорити про «варварів», «дикунів» тощо, то з сучасної політкоректної мови такі «дифамаційні» характеристики зникли безповоротно. «Міцна» толерантність може ґрунтуватися не на простому «терпінні», а лише на всебічному визнанні.

Втім, саме зараз ми стаємо свідками якщо не кінця, то принаймні істотної кризи мультикультуралізму. Стосовно цього дуже показовою є публічна риторика неоконсерваторів, прикладом якої може бути нещодавня промова Герта Вілдерса в Римі [Вілдерс, 2009]. Головний її мотив, як мені уявляється, — не гоніння на іслам, але повернення до Локової моделі толерантності. Адже він стверджує, що національна ідентичність — це ідентичність без дискримінації: вона приймає кожного, хто бажає асимілюватися, розділивши долю та майбутнє людей. Вона прив'язує особистість до спадщини, традицій, лояльності та культури. Це повернення до первинної лояльності потенційного громадянина стосовно республіки, доповнене невизнанням апріорної рівності культур. За Вілдерсом, нині час покінчити з культурним релятивізмом. Мультикультуралістам ми повинні гордо заявити: наша західна культура краща, ніж ісламська. І тоді ми зможемо боротися за свою ідентичність. У промові Вілдерса явно звучать обертони Локової «*Epistola de tolerantia*»: «добрі громадяни» повинні бути громадянами своєї власної республіки, а не «світу», культурні особливості «інших»

слід допускати лише тією мірою, якою вони не суперечать законодавству республіки, її власним традиціям тощо. Словом: приєднуйтесь, асимілюйтесь, поділяйте наші базові цінності — і тоді вам цілком можна дозволити практикувати у приватному порядку кілька «старовинних красивих звичаїв».

Цей приклад ясно показує межі та складності дійсного визнання «Іншого» в межах однієї республіки: рівень визнання тут зворотно пропорційний рівневі значущих відмінностей. Більше шансів на визнання, звичайно ж, мають більш асимільовані «інші». Інакше шкода від втрати ідентичності та конфліктного співіснування переважить усі позірні вигоди можливої «синергії».

Втім, очевидна суперечливість політичного застосування культурної толерантності аж ніяк не дезавує її, наприклад, у мистецтві. Тим паче, якщо йдеться про толерантність, ґрунтовану, за словами Шарль-Іва Зарка, на «визнанні без примирення» [Zarka, Fleury, 2004: p. 24]. Сучасних європейців, наприклад, зовсім не приваблює практика людських жертвоприношень, практикованих стародавніми майя або ацтеками, але, як правило, захоплюють піраміди, що відігравали важливу роль у кривавих ритуалах. Визнати мистецтво, породжене чужою нам культурою, здається справою значно простішою та природнішою, ніж визнати її звичаї, часом діаметрально протилежні нашим власним: східні мотиви в сучасній поп-музиці знаходять в Європі значно більше прихильників, ніж убивства задля спасіння честі сім'ї. Визнати іншого художньо обдарованим (навіть не будучи прихильником його мистецтва) значно легше, ніж «терпіти» базові культурні цінності, що породили це мистецтво.

У зв'язку з цим було б цікаво проаналізувати межі культурної толерантності у філософії. У загальному плані цю проблему чітко формулює Шелінг при вивченні відмінностей між німецькою філософією та філософіями інших народів Європи. «...Не філософію як таку відкидають інші народи, а лише філософію в її німецькому розумінні. Ми можемо, звичайно, заперечити: те, що вони вважають філософією, взагалі не філософія, й тільки ми знаємо, що є філософія. Проте, по-перше, цим сказано зовсім не так багато, як може видатися на перший погляд, позаяк і у нас не раз уже доводилося чути: те, що певна людина видає за філософію, зовсім такою не є — адже німцям не позичати гречності стосовно один одного. По-друге, цілком очевидно, наскільки нерозумно приписувати цілим народам, які мають у низці галузей видатних талантів, нездатність до філософії, — пояснення тим більш дивне, що воно, у будь-якому разі, мало б суто тимчасовий характер. Та й навряд чи можна наважитися цілком заперечувати розумову й духовну схильність до філософії у народу, який дав людству Декарта, Мальбранша та Паскаля. Таким чином, ми врешті-решт змушені припустити хоча б можливість того, що засадовим для неприйняття філософії у

німецькому розумінні, яке ми виявляємо в інших народів, може бути щось істинне і правильне. Таким чином, єдина задовільна відповідь на наше друге питання може полягати в тому, що інші народи в їхній несхильності до філософії в її німецькому розумінні також можуть в якомусь плані мати рацію, а це повертає нас до першого питання, а саме: у чому ж полягає ця відмінність?» [Schelling, 1966: с. 217].

Міркування Шелінга робить йому честь, адже філософи далеко не завжди були настільки самокритичні й доброзичливі до «інших». Утім, тут нас цікавить менш загальне питання про «культурну толерантність» у філософії, оскільки твердження про те, що філософи взагалі здатні бачити один в одному рівних, запозичувати й розвивати ідеї попередників та сучасників тощо, не вимагає доведення (особливо зараз, за доби відчутного зближення аналітичної філософії з найнепримиреннішим опонентом, вигаданим нею — «континентальною» традицією [Крічлі, 2008]). Шелінг може гостро критикувати Декарта і при цьому визнавати його великим. Проте справжня культурна толерантність, як уже відзначалося, передбачає «рівність» філософських культур, принаймні потенційну. Її утверджують не кількістю посилань на великих авторів, а визнанням рівної гідності всіх філософських культур, відмовою ділити їх на «великі та малі».

Наскільки представники однієї філософської культури можуть визнати «рівними» своїм власним і «терпимими» принципи іншої філософської культури, нехай і не «примирюючись» із ними? Історія філософії зафіксувала чимало різних відповідей на це питання. Наприклад, Декарта, загальновибраного корифея філософії Нового часу, навряд чи можна зарахувати до прихильників «надмірної» толерантності. Про це свідчить знаменита фраза з Передмови до французького видання «Принципів філософії» (АТ, т. IX.І, р. 3: 6—12): «Далі я... довів би, що оскільки вона [філософія. — О. Х.] обіймає все, що може знати людський розум, ми маємо вважати, що тільки вона найбільше відрізняє нас від дикунів та варварів і що кожний народ тим цивілізованіший та освіченіший, що ліпше у ньому філософують». Логічно припустити, що чим «гірше» у ньому філософують, тим ближче він до «дикунів та варварів». Декарт перетворює філософську цивілізованість на критерій цивілізованості взагалі й оцінює її, так би мовити, «за результатом».

А хіба можна її оцінювати якимось інакше? Якщо якась філософська культура не породила плеяди геніїв, відомих усьому світові, якщо вона не містить достатньої кількості якісних текстів, визнаних за її межами, то як вона взагалі може довести, що існує? Що вона може сказати іншим, у яких філософують «ліпше», чим може збагатити їх? Що істотного ці «інші» можуть у неї запозичити?

Обґрунтованість таких запитань доводять не тільки давні, але й відносно сучасні свідчення. На питання В.С. Малахова «Як виглядали російські

філософи у німецькому культурному середовищі?» Г.-Г. Гадамер відповів: «У Марбурзі у нас теж було щось на кшталт російської богеми. Росіяни, вважалося, — це ті, що цілими днями п'ють чай й базикають, а під ранок розходяться спати. Але діалог, предметне обговорення — я б не сказав, що щось подібне мало місце». Ще красномовнішою була відповідь на наступне уточнення: «Це значить, що на російських філософів у Німеччині дивилися радше як на репрезентантів російської культури, ніж як на представників якоїсь філософії або способу мислення?» Гадамер заявив таке: «Цілком так. Окремих чудових людей було багато. Дмитро Хавронський, наприклад. Але широкого кола вони не збирали. Чижевський, либонь, був єдиним, кому вдалося таке коло утворити... Проте у більшості випадків російські вчені посідали становище дуже скромне. Якщо їх і вшановували титулом професора, то кафедр вони не отримували» (переклад з рос. перекладу) [Гадамер, Малахов, 1992: с. 231].

Врешті-решт існують спроби своєрідної «сакралізації» деяких мов, визнання їх філософськими мовами *par excellence*. Тут можна згадати уявлення Фіхте або Гегеля про особливу філософську виразність німецької мови, або Гайдегерові [Heidegger, 1985: S. 61] твердження про те, що давньогрецька мова, «(якщо мати на увазі можливість мислення), поряд з німецькою, є найпотужнішою і водночас найдуховнішою [geistigste]». Якщо Гайдегер мав рацію, і буття може явити себе нам лише в «оселі» грецької або німецької мов, то принципова ієрархічність — отже, й «нерівноправність» — філософських культур не тільки природна, але й неминуча.

Проте в останні роки саме у зв'язку з проблемою філософських мов, їх неперекладністю, унікальністю заданого ними світобачення сформувалася потужна альтернатива не тільки «онтологічному націоналізмові» Гайдегера, але й уніфікуючому впливові «універсальної псевдоанглійської мови», так званої *globish*, мови міжнародного спілкування та наукових конференцій, «яка, звичайно, працює, але вже майже не є мовою» [Кассен, 2009: с. 14]. Йдеться про знаменитий «Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей» (надалі — ЄСФ), виданий у Парижі 2004 року (I том укр. перекладу — 2009-го, у Києві). З огляду на неподоланну відмінність конотацій, притаманних «схожим», здавалося б, термінам-відповідникам з різних мов, проблему омонімії та полісемії, можна цілком обґрунтовано стверджувати, що будь-які філософські висловлювання відображають передусім будову власної мови, а тому закриті, більшою частиною, для прямого перекладу. У різних мовах не збігаються ані окремі слова, ані «поняттєві мережі», які наперед визначають характер мислення. «Чи розуміємо ми, кажучи *mind*, те ж саме, що кажучи *Geist* або *esprit*? Чи “правда” — це *justice* або *vérité*?» [там само: с. 13]. Відповідно до підходу ЄСФ, у мисленні також говорить сама мова, але не «найдуховніша», а будь-яка. Отже, мовна



багатоманітність є найбільшим надбанням усієї сукупності філософських культур, оскільки містить у собі багатоманітність унікальних світобачень, цінних для будь-якої з них. Неперекладне не можна «перекласти», але про нього можна розповісти й тим самим розширити можливості філософування для всіх філософських культур. Отже, ЄСФ пропонує манеру філософувати, «яка не розглядає поняття без слів, тому що поняття без слів не буває» [там само: с. 16]. Ця унікальність поняттєвої будови будь-якої мови, зумовлена унікальним в її лексиконі, граматиці тощо, зрівнює всі мови, робить їх корисними й потрібними одна одній, забезпечуючи ту саму культурну толерантність у філософії, про яку йшлося вище.

Щоб проілюструвати цей висновок, розглянемо термінологічний «образ» російських перекладів Декартової латини, що фігурують у двотомнику бібліотеки «Философское наследие» (1989, 1994). Природно, формат цієї статті дає змогу торкнутись заявленої теми лише в дуже вузькому аспекті. Мова піде про кілька гносеологічних термінів-носіїв найважливіших понять, без яких неможливо адекватно засвоїти картезіанську теорію пізнання.

Для початку пропоную таку статистику російських та відповідних їм латинських термінів, що фігурують у трьох великих латиномовних творах Декарта (див. табл., с. 86—87).

Запропонований матеріал підводить до двох висновків.

По-перше, у строгому історико-філософському ракурсі російські терміни мають дуже широке поле значень, що безнадійно розмиває будь-яку точність та визначеність, тим паче точність схоластичної латини, якою користувався Декарт. Коли ми у російському перекладі читаємо «ум», то не можемо бути повною мірою впевнені, з чим маємо справу. Адже цей термін цілком може відповідати латинським *mens*, *ingenium*, а іноді ще й *animus* або *intellectus*, тобто переважно цілком різним сутностям. «Разум» може означати то *intellectus*, то *ratio*, інстанції вельми різні, а часом і *mens* або *ingenium*, що має завести в глухий кут будь-якого серйозного дослідника. На тлі *intelligere* російські терміни «разуметь», «понимать», «постигать» постають як синоніми, введені суто для літературного ефекту. Коли ж «понимать», своєю чергою, означає подеколи і *concupere*, і *comprehendere*, і *percipere*, ці в жодному разі не тотожні функції «я», що пізнає, виявляються безнадійно змішаними і між собою, і з деякими іншими. Цей перелік претензій можна продовжувати (особливо невдало у двотомнику стоять справи з перекладом рідкісного для Декартового лексикону терміна *conscientia* (див., наприклад: [Хома, 2005: с. 276]), але, вважаю, тезу і так сформульовано недвозначно: російський Декарт виглядає «дещо хаотичніше», ніж варто було б.

Постає питання, яку користь таке ось «унікальне світобачення» може принести «розвиненим» філософським культурам? Питання насправді зовсім не риторичне, оскільки приводить нас до іншого, дещо несподіва-

ного висновку. Треба одразу відкинути чинник некомпетентності, адже над двотомовиком Декарта працювали цілком авторитетні фахівці. Йдеться не стільки про індивідуальні помилки, скільки про слабкість традиції та опірність мови. Достатньо згадати проникливий коментар Т.Ю. Бородай до перекладу «Суми проти язичників»: указавши цілком точно специфіку *mens, ingenium, intellectus* та інших подібних термінів у Томи, дослідниця все ж виявляється вимушеною використати дуже обмежені термінологічні ресурси російської мови для їх перекладу [Бородай, 2000: с. 450].

Передусім слід зауважити, що певна термінологічна нестрогість характерна вже... для авторизованих французьких перекладів Декартових «Медитацій» та «Принципів». Парадокс, але латиномовні тексти Декарта значно точніші й багатогранніші, ніж франкомовні, що дістали найбільше розповсюдження. Відомий французький лінгвіст П'єр-Ален Кане відзначав, що французькі тексти Декарта істотно залежать від коментаря, їх можна зрозуміти лише на тлі відповідних латинських прообразів [Cahne, 1980: р. 41]. Так, на його думку, пара французьких дієслів *comprendre/concevoir* відповідає латинським *comprehendere/intelligere*, але французькі дієслова надто взаємозамінні, легко перебирають роль синонімів, натомість латинські дієслова значно виразніші: перше з них указує на повне схоплення змісту об'єкта, друге — на просту його фіксацію [Cahne, 1980: р. 41]. Лише на тлі латинських відповідників французькі терміни отримують свої вихідні картезіанські значення.

Але невже французькі тексти Декарта не мають самостійного значення? Чому Декарт не виправив надто вільні переклади, не модернізував термінологію, чому взагалі прийняв правила, нав'язувані стихією менш розвиненої філософської мови? Чому вдавався до послуг перекладачів, а не перекладав самостійно?

Тут треба враховувати прагматичні аспекти. Декарт хотів бути зрозумілим і прийнятим, передусім людьми «здорового глузду», які не належать до академічних кіл і, отже, не володіють латиною. Тому його ідеї сформульовані такою французькою, яка була б зрозуміла та приємна сучасникам, переважно не ознайомленим з академічною філософією. Декарт уникав зайвих латинізмів, надто частих дистинкцій та надмірних тонкощів. Його відносно проста французька — данина прагматичним цілям, задля яких він вважав цілком прийнятним пожертвувати досконалістю та точністю латинських формулювань.

Приблизно таку саму картину ми спостерігаємо в російському двотомовику. Його перекладачі, хоча й різною мірою, намагалися не стільки орієнтуватися на латинський оригінал, скільки дати вихід стихії російської мови, створити якусь «природну» термінологію, яка дає змогу максимально адекватно міркувати *по-російськи* про пізнавальні інстанції та їхню

Російські терміни	Regulae ad directionem ingenii 1628—1629	Meditationes de prima philosophia 1641	Principia philosophiae 1644
<b>ум</b>	ingenium — 59 mens — 43 animus — 6	mens — 64 ingenium — 2 cogitationi meae occurrebat (приходило мне на ум) — 4	mens — 40 ingenium — 6 intellectus — 2
<b>безумие</b>	insanae (безумные) — 1	insanis (безумцы) — 1 demens (безумец) — 1	
<b>разум</b>	intellectus — 55 ratio — 4	ratio — 10 mens — 4 intellectus — 2 ingenium — 1 sapientia (разумность) — 1	intellectus — 12 ratio — 3
<b>интеллект</b>		intellectus — 26	
<b>разумение</b>	ratio — 2 quod intelligimus (по нашему разумению) — 2	intellectio — 1	intelligere — 3 intellectio — 1
<b>разуметь</b>	intelligere — 21 concipere — 6	intelligere — 4 scire — 1 dico — 1	intelligere — 6
<b>рассудок</b>	ratio — 10		
<b>рассуждение</b>	disserere — 3 ratio — 3 discursus — 2 ratiocinari — 2 ratiocinatio — 1 sermo — 1	Dissertatione — 1 meditari — 1	discours — 1 disputatio — 1
<b>рассуждать</b>	tractare — 5 disserere — 1		disputare — 1
<b>понимание; понятное</b>	conceptum — 3 concipere — 1 intelligere — 1	intelligere — 7 intellectio — 2 vim intelligendi (способность понимания) — 4 facultatem intelligendi — 1 comprehensio — 1 comprehendere — 2 cognoscere — 2 sumere — 2 noscere — 1 notitia — 1 videre — 1	comprehendi — 1 notitiam — 1 per se nota (само собой понятное) — 3 certum est (понятно) — 1
<b>понимать</b>	intelligere — 16 concipere — 9 sumere — 3	intelligere — 26 advertere — 3 videre — 2	intelligere — 5 percipere — 3 scire — 2

Закінчення табл.

Російські терміни	Regulae ad directionem ingenii 1628—1629	Meditationes de prima philosophia 1641	Principia philosophiae 1644
<b>постигать</b>	intelligere — 1 perspicere — 4 percipi (постигнуты) — 2 comprehendere — 1 apprehendere — 1 perquirere — 1 fuisse perspectam (был постигнут) — 1 percipere — 1	icomprehendere — 1 agnoscere — 1 scire — 1 attendere — 1 animadvertere — 1  intelligere — 11 способность постижения = = способность понимания (vim intelligendi) — 1 comprehendere — 5 concipere — 3 apprehendere — 2 percipere — 2 perspicere — 2 judicabam (постигал) — 1 agnoscere — 1 cognoscere — 1 adipiscī — 1	advertere — 1 perceptis (понятное) — 1  intelligere — 14 comprehendere — 6 capere — 1 percipere — 1 animadvertere — 1 considerare — 1
<b>постижение</b>	percipere — 2 modus concipiendi (способ постижения) — 1	intelligere — 2 intellectio — 1 cognitione — 1 cognitas (постигаемые) — 1 percipere — 1 perspicere — 1	

\* Примітка: цифри в колонках означають кількість випадків ужитку кожного з латинських відповідників російського терміна.

діяльність (показово, що латиномовний термін «інтелект» вимушено з'являється лише у 2-му томі видання).

Звичайно ж, специфіку латинського тексту такий переклад відображає дуже умовно, натомість намагається виявити певні внутрішні інтенції російської мови в контексті заданої Декартом пізнавальної ситуації.

У притаманній російській мові опозиції «ум/разум» відбувається перетворення лексичних ресурсів латини, використовуваних у сфері гносеології. «Ум» поєднує в собі, як відзначалося, *mens*, *ingenium*, *animus* і в цій ролі дуже схожий із всеохопним французьким *esprit* або німецьким *Geist* (з тим уточненням, що російське слово «ум» не поглинає більшості значень, зазвичай висловлюваних словом «дух», натомість *esprit* та *Geist* — це одночасно і «ум», і «дух»). «Разум» же, який об'єднує *intellectus* та *ratio* (тобто в кінцевому підсумку безпосереднє та дискурсивне, *Verstand* та *Vernunft*), ви-

глядає дуже своєрідно на тлі латинських термінів. Синонімія «розуміння» та «осягнення» також вельми примітна, оскільки акцентує увагу на якійсь єдиній діяльності «мислячої речі», що у чомусь нагадує різні, але внутрішньо єдині прояви цілісної *vis cognoscens*, «сили, що пізнає» з «Правил для керування розумом» (правило XII; АТ, т. X, р. 415: 23).

Щоб загалом оцінити стан і перспективи «російського Декарта», слід, на мій погляд, брати до уваги не тільки численні неточності відображення латинської термінології, але й описані вище спроби надати слово стихії російської мови, її внутрішнім уподобанням, узусові тощо. З урахуванням чинника неперекладності можна обґрунтовано стверджувати, що жоден з перекладів, скільки завгодно досконалий, ніколи не зможе ідеально відобразити оригінал. І якщо майбутнім російським перекладам Декарта є сенс побажати більшої точності та системності, то навряд чи ці побажання виявляються єдиними.

Англійські, німецькі та інші переклади Декарта створюють дуже відмінні між собою архітектоніки мисленнєвих інстанцій. Те ж саме можна сказати й про французькі переклади. Адже 1990 року було видано новий французький переклад «Медитацій» (перекладачка Мішель Бейсад [Descartes, 1990]), покликаний не скасувати, але уточнити авторизований переклад герцога де Люїна (1644), сакральний текст усєї французької філософської традиції. Ця подія свідчить не тільки про різноплановість, але й про історичність перекладів. Подаючи специфічні відображення оригіналу, переклади створюють у просторі будь-якої філософської мови неповторні констеляції сенсів з приводу якоїсь «вихідної» реальності оригіналу, не відтворювані в інших мовних просторах. Ця несумірність мов робить переклад будь-якою з них значущим для решти, адже всі вони по-своєму причетні оригіналові й говорять про нього щось важливе та особливе.

Таким чином, ми можемо констатувати наявність принаймні однієї підстави для культурної толерантності у царині філософії, точніше філософій. Неперекладність філософських мов неминуче породжує взаємний інтерес: неперекладне не можна перекласти, але про нього завжди можна спробувати розповісти.

#### ДЖЕРЕЛА

Бородай Т.Ю. Комментарии // Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. 1261—1264 / Пер. Т.Ю. Бородай. — М.: Долгопрудный, 2000.

Вилдерс Р. Речь в Риме. — Электронный ресурс. Режим доступа: [http://clglife.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=233:2011-04-20-18-09-40&catid=51:2009-10-01-17-07-24&Itemid=118](http://clglife.org/index.php?option=com_content&view=article&id=233:2011-04-20-18-09-40&catid=51:2009-10-01-17-07-24&Itemid=118).

Гадамер Г.-Г., Малахов В. Русские в Германии. Беседа // Логос. — 1992. — № 3.

- Декарт Р. Сочинения : в 2-х тт. — М.: Мысль, 1989, 1994. — Т. 1; 2.
- Кассен Б. Вступне слово // Європейський словник філософії: лексикон неперекладнос-тей. — К.: Дух і літера, 2009. — Т. I.
- Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. В. Менжуліна. — К.: ТОВ „Стилос”, 2008.
- Сайд Е.В. Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун. — К.: Основи, 2001.
- Хома О. Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «Meditationes...»: українські паралелі // Sententiae XIII. — 2005. — № 2.
- Cahné P.-A. Un Autre Descartes: le philosophe et son langage. — Paris: J.Vrin, 1980.
- Descartes R. Méditations métaphysiques = Meditationes de prima philosophia / Descartes; trad. du duc de Luynes; présentation et trad. de Michelle Beyssade. — Paris: Librairie générale française, 1990.
- Descartes R. Oeuvres / publ. par Ch. Adam, P. Tannery: in 11 vol. — Paris: Vrin, 1996.
- Heidegger M. Einführung in die Metaphysik / Hrsg. von Petra Jaeger // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. — B. 40.
- Locke J. Lyst o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski / przekł. L. Joachimowicz, przedmowa R. Klibansky, wstęp E. de Marchi. — Warszawa: PWN, 1963.
- Schelling F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen / Hrsg. von Manfred Buhr. — Leipzig: Philipp Reclam, 1966.
- Voltaire Dictionnaire philosophique / Préf., avert., notes, etc. par M. Beuchot // Oeuvres de Voltaire. — Paris: Firmin Didot, 1829. — T. 32.
- Zarka Ch.-Y., Fleury C. Difficile tolerance. — Paris: PUF, 2004.

---

**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, головний редактор історико-філософського журналу «Sententiae». Царина наукових інтересів — історія філософії Нового часу, метафізика, філософія культури.

---