

18 лютого 2019 року в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка на базі кафедри теоретичної і практичної філософії і кафедри історії філософії за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» та Громадської організації «Інститут ліберального суспільства» відбувся черговий семінар Лабораторії наукового перекладу, присвячений обговоренню українського перекладу творів Рене Декарта «Дискурсія про метод» і «Метафізичні медитації». Переклад подав перекладач Олег Хома, експертами були Тарас Кононенко й Олексій Панич. Модерував семінар Вахтанг Кебуладзе.

РЕНЕ ДЕКАРТ «ДИСКУРСІЯ ПРО МЕТОД»; «МЕТАФІЗИЧНІ МЕДИТАЦІЇ» Семінар

Олег Хома: Особливістю цього видання є те, що обидва твори, які складають збірку, вже виходили друком раніше: переклад «Дискурсії про метод» (під заголовком «Міркування про метод») з французької свого часу видали В. Андрушко та С. Гатальська [Декарт, 2000], а переклад «Метафізичних медитацій» з латини — О.Хома та А.Баумейстер [Декарт, 2014]. Причому в другому із зазначених видань було застосовано унікальний принцип трілінгви, згідно з яким чітко співвідносилися розбиті на еквівалентні фрагменти латинський оригінал, французький авторизований переклад, а також окремі українські переклади кожного з них. Отже, у тому виданні вдалося створити систему відповідності як латинських і французьких термінів Декарта, так і їхніх українських відповідників.

Нині, коли до збірки включено старий переклад «Дискурсії», певна річ, його термінологію слід було привести у відповідність із термінологією перекладу «Медитацій», врахувавши цю систему відповідності. До того ж, задля уніфікації, цей текст, аналогічно до тексту «Медитацій», слід було розбити на еквівалентні фрагменти, відповідно до канонічного видання Адана-Танері. Специфіка «Дискурсії»

полягає в тому, що цей текст, як і «Медитації», теж має два авторські варіанти (оригінал і авторизований переклад), проте французьким є оригінал, натомість авторизований переклад — латинський. Варто зазначити, що система термінологічних відповідників, розроблена щодо «Медитацій», виявилася цілком придатною й у випадку «Дискурсії».

Ще однією особливістю стали принципи виправлення перекладу 2000 року: передбачалося виправляти наявний текст лише у тих випадках, коли він містить:

- а) явні суто філологічні помилки;
- б) архаїчну термінологію, що впродовж останніх дев'ятнадцяти років зазнала змін;
- в) невиправдані синоніми на місці термінів, що мають вживатися уніфіковано (для не термінологічних лексем синонімія цілком дозволяється);
- г) затемнення важливих філософських сюжетів через недостатню буквральність.

До того ж, деякі багатозначні терміни, контекстний переклад яких ще не був опанований на початку 2000-х через слабку обізнаність вітчизняних філософів із терміновжитком ранньомодерної французької (грунтованим на схоластичній матриці), слід було розрізнити на основі саме латинського авторизованого перекладу. Інакше деякі місця перекладу й надалі виглядали б дивно.

Прикладом такої проблеми є перші абзаци першої частини «Дискурсії». У виданні 2000 року вони виглядають так:

«Здоровий глузд є річ, розподілена справедливішим за все на світі чином: кожен вважає себе настільки ним обдарованим, що навіть ті, кого найважче задовольнити у будь-якому іншому відношенні, зазвичай не прагнуть мати здорового глузду більше, ніж вони його мають. До того ж неймовірно, щоб усі помилялися. Це свідчить радше про те, що здатність правильно міркувати і відрізнити істину від хибі — що, власне, і є тим, що ми зовемо здоровим глуздом, — від природи є однаковою у всіх людей, а також про те, що відмінність наших опіній походить не від того, що одні розумніші за інших, а лише від того, що ми спрямовуємо наші думки різними шляхами і розглядаємо не одні й ті ж самі речі. Адже недостатньо просто мати добрий розум, головне — це добре його докласти. Найвеличніші душі здатні як до найбільших пороків, так і до найбільших чеснот, і навіть ті, хто йде дуже повільно, спроможні, рухаючися завжди прямим шляхом, піти значно далі, ніж ті, хто біжить, що далі з цього шляху збочуючи.

Що ж до мене, то я ніколи не вважав свій розум більш досконалим, ніж у інших, і часто навіть бажав мати таку швидку думку, або таку виразну й чітку уяву, або таку обсягову й надійну пам'ять, як у деяких інших. І я не знаю, мабуть, інших якостей, крім зазначених, які потрібні були б для вдосконалення розуму; що ж стосується розуму або здорового глузду, то, оскільки це єдина річ, яка робить нас людьми і відрізняє нас від тварин, то я хочу

вірити, що він цілковито наявний у кожному, дотримуючися у цьому загальної думки філософів, які твердять, що кількісна відмінність може бути тільки між випадковими властивостями, а зовсім не між формами, або природами, індивідуумів одного й того ж самого виду» [Декарт, 2000: с. 15–16].

Цей текст, здається, мав би бути яскравим свідченням суперечливості Декартової концепції. Адже «здоровий глузд», розподілений серед людей «справедливішим за все на світі чином» (краще було би сказати «найсправедливішим у світі», щоб усунути деяку двозначність), тобто атрибутивна здатність людей відрізнити істину від хиби, «від природи є однаковою у всіх людей». Вона нібито має протистояти «розумові», що є втіленням чогось протилежного — індивідуальних розбіжностей у здатностях, розподілених зовсім не за принципами «справедливості».

На цьому тлі фраза «що ж стосується розуму або здорового глузду» відверто вражає, бо «здоровий глузд» зненацька ототожнюється з «розумом», якому мав би протистояти...

Елементарне звертання до оригіналу показує, що в перекладі відповідник «розум» закріплено як за «*esprit*», так і за «*raison*»! Тобто два вельми відмінні французькі терміни дивним чином ототожнено в перекладі. Отже, ми конче повинні розрізнити два оригінальні французькі терміни й у перекладі, якщо не хочемо істотно спотворити Декартову тезу.

Утім, на цьому аналіз не повинен зупинитися, оскільки доброму розрізненню французьких термінів заважає багатозначність *esprit*. Коли Декарт переходить на французьку, у його *esprit* зливаються щонайменше *mens*, *ingenium*, *animus*, *spiritus*. Про що з них ідеться у цьому випадку? Лише звертання до авторизованого латинського перекладу показує, що *esprit*, який позначає рівні досконалості, розвиненості тих чи тих наших мисленневих здібностей, відповідає латинському *ingenium*. Цілковим логічним було б (звісно, за умови уніфікованості Декартового терміновжитку) не називати *esprit/mens* у перекладі тими самими відповідниками, що ними позначаються *esprit/ingenium* і *esprit/animus*.

Цитований вище фрагмент промовисто підкріплює заявлену методологічну настанову методологічного висновку уникати невинуватої синонімії. Бо фразі «кожен вважає себе настільки» в оригіналі відповідає «*chacun pense en être si bien*». Отже, йдеться про те, що «кожен мислить себе настільки». Здавалося б, «вважає» є тут доречним синонімом для «мислить». Насправді це не так. «Мислити себе» у Декарта відповідає поняттю «усвідомлювати себе», адже «свідомість» у Декарта — атрибутивна характеристика саме мислення. Якщо ж урахувати, що Декарт є творцем новоєвропейського поняття «свідомість», що лише одного разу явно присутнє в усьому корпусі французьких текстів Декарта (через термін *conscience*). Отже, буквализм у перекладі «*chacun pense en être*» відкриває перед читачами можливість розрізнення тих надзвичайно істотних нюансів картезіанського вчення, які незворотно усуває необережне застосування синонімії.

Тарас Кононенко: Загальний висновок з обговорення запропонованих матеріалів перекладу засадових текстів і термінів філософської спадщини Рене Декарта українською мовою та вдосконалення вже наявного перекладу українською є позитивним. Більшість із результатів роботи з перекладу і уточнення термінів можуть бути схваленими.

Зауваження до запропонованих матеріалів стосувалися таких питань:

1. Доречність застосування українського поняття «ум» до наявних в текстах Р. Декарта термінів:

esprit / ingenium	розум / розум
esprit / mens	ум / ум

Автор перекладів і редагування вже наявного україномовного перекладу наполягав на тому, що термін «ум» набув уже належного усталення в історико-філософському лексиконі й може і надалі застосовуватися для розрізнення смислових відтінків у текстах.

2. Доречність і виправданість застосування терміна «мислення» до поняття, яке має чітку спрямованість на пізнання і набуття нового знання, а не лише означення певного ментального (нефізичного) стану:

Позиція експерта полягала в тому, що належний відповідник вирішально зумовлює з'ясування значення одного із провідних гасел філософії Р. Декарта.

3. *Cogito, ergo sum* — один із наявних різновидів гасла Р. Декарта. У традиційному (поширеному, звичному) перекладі застосовують похідні форми від терміна «мислення». Одразу варто зробити дві зауваги:

— у фаховій літературі наявна дискусія щодо дієслівного часу, який доречно використовувати у перекладі. Зокрема, не лише філологічна, але й сенсова оболонка застосування цього різновиду філософського гасла породжує рівнозначні пропозиції до перекладу, які виразно змінюють значення. Зразок такої дискусії існує в середовищі англомовних перекладачів. В перекладах англійською мовою цього відповідника наявні два ретельно обгрунтовані й аргументовані зразки, які, втім, мають несумірні значення: «*I think, therefore I am*» та «*I am thinking, therefore I am/exist*»;

— другу заувагу можна розглядати як похідну від першої. Якщо відволіктися від неозначеного «мислити» у першому випадку і прийняти тривання напруження мислення у другому, виражене відповідним часом дієслова, то від невиразності «мислити» варто перейти до напруженого «мислення у стані пізнання». Що, на погляд перекладача, представлено терміном «*cogitatio*». Ця майже невловима відмінність додає вагомого змісту до з'ясування діяльності чи то нашого «інтелекту», чи то «ума». Водночас необхідно визнати, що безпосереднього відповідника в українській мові ми не маємо, тож його доведеться створити.

Попри звичну форму перекладу терміна українською «здоровий глузд» франкофонний та англомовний відповідники радше піддають сумнівові

очевидність його застосування українською. Така ситуація зумовлює необхідність одночасної роботи з предметом перекладу і з пошуком його українського смислового відповідника. Тобто необхідне руйнування переконання у статичній і сталій величині українського філософського лексикону. Відтак напрямок перекладацьких зусиль має бути спрямовано як на змістовне засвоєння лексикону джерела перекладу, так і на творення відповідників у перекладі.

Загалом варто зазначити, що напрацьовано значний інтелектуальний матеріал, який вже можна використовувати для завершення остаточної редакції україномовних перекладів текстів Р. Декарта і який закладає вагомі підвалини для вдосконалення теоретичних набутоків у галузі філософської текстології.

Олексій Панич: Почну з того, що віднедавна вся історія українських перекладів філософських текстів виразно поділяється на два періоди: «до Європейського словника філософій» та «після Європейського словника філософій». Коли ми працювали над «Словником», я неодноразово стикався з тим, що редагувати чиїсь переклади мені складніше і довше, ніж перекладати самому — так багато в тих перекладах доводилося переробляти. Але були й такі щасливі моменти, коли в мене як редактора роботи було обмаль, натомість була щира насолода від спостереження за майстерністю перекладача. Серед таких перекладачів «Словника» назву насамперед Андрія Баумейстера, Андрія Васильченка та Олега Хому; звісно, це не вичерпний перелік. Я згадав про це зараз, бо саме від часів роботи над «Словником» я і докладно ознайомився з підходом Олега Хоми до перекладу текстів Декарта, і встиг призвичаїтися до його манери увідповіднювати певну систему українських термінів до ключових термінів латинської та французької філософської термінології.

Тому до запропонованої Олегом перекладацької стратегії, як і до таблиці термінологічних відповідників, питань в мене насправді обмаль. Дозволю собі лише кілька загальних зауважень.

По-перше, я можу уявити собі й абсолютно іншу стратегію перекладу *Discours de la méthode*. Олег принципово дивиться на цей французький текст крізь призму латини, і має на це право, і здобуває від цього дуже плідні результати; але можна знайти сенс і у тому, щоб перекладати цей текст з французької, якраз принципово *не* дивлячись на латину. Я нагадаю наш експеримент з «Категоріями» Аристотеля, коли Юрій Вестель переклав перші п'ять розділів з греки, а Ірина Листопад переклала ті самі розділи з латинського перекладу Боеція, а я, редагуючи ці переклади, свідомо подбав про те, щоб українська мова там звучала в принципово різних регістрах: переклад з латини було побудовано на латинізмах, а переклад з греки — на слов'янізмах. Українська мова насправді має величезне лексичне розмаїття, що дає їй змогу впевнено звучати у дуже різних регістрах! Так само і тут: якщо Декарт, коли писав *Discours de la méthode*, думав французькою, і вже потім відбулася

«транспозиція» його франкомовних міркувань у розгалужену латинську термінологію, мало б сенс і повторити цей його шлях у «прямому», а не «ретроспективному» порядку (тобто не дивлячись на французький текст, як пропонує Олег Хома, крізь призму його пізнішого латинського перекладу).

Звісно, з *Meditationes de prima philosophia* ситуація принципово інша: там Декарт думав латиною, і тому дивитися на пізніший французький переклад крізь призму латини — це очевидна, а, можливо, навіть і безальтернативна перекладацька настанова.

Повертаючись до *Discours de la méthode*, я можу додати, що у Декарта фактично є дві філософські методи: одна — це та, яку він винайшов і докладно описав у *Meditationes*, а друга — це той описаний у *Discours* шлях, яким він дійшов цієї уможливної методи. І опис цього шляху природно подавати саме живою французькою, а не високою «шкільною» латиною! Наприклад, для методи, описаної в *Meditationes*, немає жодного значення, коли і за яких обставин Декарт її винайшов; натомість для *методу пошуку філософської методи*, якій власне і присвячено *Discours*, має принципове значення той факт, що відкриття уславленої формули *Je pense, donc je suis* — яка вперше прозвучала саме французькою! — відбулося у затишному приміщенні, але неподалік від театру військових дій. Українська мова перекладу при цьому цілком може свідомо «забути» про латину заради збереження жвавої природності, притаманної тексту *Discours*.

Тобто в ідеалі нам потрібно було б мати принаймні два переклади *Discours de la méthode*: один — зроблений «ретроспективно» крізь призму пізнішого латинського перекладу, виданого під назвою *Dissertatio de methodo*, а другий — зроблений «перспективно», тобто *не* крізь призму латини.

Що стосується запропонованих Олегом термінологічних відповідників, я дотримуюсь того загального правила, що універсального органону української термінології немає і не може бути; всі термінологічні системи треба робити *ad hoc* для конкретного автора чи навіть конкретного філософського тексту. Тому може статися, що одному іншомовному термінові потрібні різні українські відповідники, коли йдеться про різні першоджерела — і навпаки, один український відповідник можна у різних контекстах застосовувати для відтворення різних іншомовних термінів. Ми тут просто приречені на своєрідну «внутрішню полігліссію», бо ми зараз намагаємося одною українською мовою відтворити одночасно велику кількість мовно-світоглядних настанов і термінологічних систем, які не є гомогенними і не узгоджуються між собою «без залишку» (як це переконливо довів той самий «Європейський словник філософії»).

Зокрема, ретельність вибору українського відповідника того чи того терміна прямо залежить від того, чи є актуальною для автора оригінального тексту «внутрішня форма» цього терміна; чи є цей термін для нього концептуально важливим у всьому багатстві смислових конотацій відповідного іншомовного слова. Наприклад, для Декарта *bon sens* є суто технічним терміном,

тому тут цілком достатньо умовного, у першому наближенні, перекладу «здоровий глузд»; натомість якщо ми візьмемося за переклади текстів Томаса Рида, або Джеймса Біті, або англомовних філософів ХХ сторіччя (Мура, Аера, Остина, Алстона та ін.) — тут, відтворюючи сталий вираз *common sense*, можливо, варто було б «погратися» з українськими «сенс» («спільний/загальний сенс») та/або «чуття» («спільне/загальне чуття»).

У таблиці термінологічних відповідників, запропонованій до семінару, мої застереження — за умови, що ми пристаємо на запропоновану доповідачем стратегію перекладу французьких текстів Декарта крізь призму латини — викликає хіба сполучення «*esprit/animus*», яке Олег Хома пропонує перекладати не лише як «ум», а й, контекстуально, як «найвищий рівень душі». Для читача українського перекладу Декарта цей останній вираз стане повною дивиною: раптом виявляється, що душа ділиться на рівні, і цих рівнів щонайменше три (адже один з них «найвищий»); як названо інші рівні — невідомо; і, власне, все, що ми знаємо про цей «найвищий рівень» — що він начебто є. Тобто цей переклад «найвищий рівень душі» здається мені у цьому контексті так само темним, навіть інтуїтивно мертвим, як, наприклад, вираз «суть бытия вещи», обраний свого часу Кубіцьким для перекладу Аристотелевого сталого виразу $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Що таке «те, чим <завжди> було і є бути <чимось>» — це складна, але інтуїтивно зрозуміла формула; натомість що таке «суть бытия вещи» або (поза розлогим схоластичним контекстом) що таке «найвищий рівень душі» — це довічна загадка, бо там і там вжита формула провокує псевдопроблему. Тому я б, можливо, у цьому разі ризикнув вжити просту транслітерацію «аніmus», із застереженням у примітці, що із Юнгом та юнґіанством уживання цього терміна в перекладі текстів Декарта не має нічого спільного.

ДЖЕРЕЛА

Декарт, Р. (2000). *Міркування про метод*. Київ: Тандем.

Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію. В: «*Медитації Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*»; за ред. О.Хоми (сс. 115–296). Київ: Дух і Літера.