

РЕФЕРАТИВНІ ОГЛЯДИ

Олег Хома (Вінниця)

ОБҐРУНТУВАННЯ НОВОГО ФРАНЦУЗЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ ДЕКАРТОВИХ «MEDITATIONES...»: УКРАЇНСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

Програмна стаття, присвячена обґрунтуванню необхідности нового французького перекладу латинської версії «Медитацій про першу філософію», вперше вийшла друком 1989 року в першому числі журналу «Revue de Metaphysique et de Morale» (pp. 23-36) і стала черговим плодом співпраці Жан-Марі Бейсада, одного з найвідоміших сучасних декартознавців, та Мішель Бейсад (далі - автори), агреже з філософії, викладачки [maitre de conferences] університету Париж I¹. Згодом, цей текст було перевидано у збірці статей [див.: 12], написаних у різні роки Ж.-М. Бейсадом і об'єднаних тематикою становлення картезіанського вчення («Етюди про Декарта», 2001).

Перша (журнальна) публікація згаданої статті постала своєрідним анонсом нового французького перекладу «Meditationes...», 1990 року оприлюдненого Мішель Бейсад [див.: 18], перекладу, правомірність і принципи якого тривалий час обговорювались на спеціальному семінарі, що функціонував у 1984-1985 і 1985-1986 роках у Еколь Нормаль. Раніше ж у французькій гуманітарно-науковій та університетській традиції дві версії «Медитацій», латинський оригінал (1641, 2 вид. 1642) і авторизований французький переклад (1647) вважались еквівалентними, відтак, певна річ, останній ширше використовувався у навчальному процесі через відсутність мовного бар'єру.

Вельми показово, що ідея нового перекладу втілилась лише через 343 роки після оприлюднення авторизованої версії. Вагомість підстав цього починання розглянемо згодом, поки ж принагідно зазначу, що у Франції, де давно сформувалась усталена традиція обов'язкового вивчення Декарта не лише в університетах, але й у ліцєях (твори свого великого співвітчизника французи вважають елементом як філософської, так і загальної освіти), будь-які новації на кшталт створення нового перекладу латинського тексту «Медитацій», приречені на потужний опір академічного консерватизму. Однак значущість цього проекту підкреслює сам факт його висунення і обстоювання Жан-Марі Бейсадом, однією зі знакових постатей сучасної французької історії філософії. Не випадково, що згадана вище стаття починається доведенням того, що

новий переклад є справою не марною і не надихається самою лише зарозумілістю дослідників.

Автори наголошують передовсім на природності підкреслено шанобливого ставлення до спадщини Декарта і на облудах, освячених цим ставленням. Бо може видатись, що новий переклад покликаний підмінити собою авторизований Декартом переклад 1647 року, а це виглядало б як справжнє блюзнірство. Хіба ж не сам Картезій видав «Метафізичні медитації», французький переклад славетних «Медитацій про першу філософію»? Хіба у Передмові видавця до читача не зазначено, що цей переклад є «настільки правильним і скрупульозним [religieu.se], що ніколи не відступає від сенсу, [вкладеного] автором» (АТ IX 2)*? Хіба після Клерсельє, який дещо змінив переклад герцога де Люїна в другому виданні французької версії твору (1661)², хтось наважувався на щось подібне? Автори підкреслюють, що відмінності між обома текстами (1641/42 і 1647) неодноразово спонукали багатьох декартознавців у статтях, книгах, коментарях чи дискусіях слово у слово перекладати з латини ту чи ту фразу, проте «жодного достатньо великого за обсягом перекладу тексту 1641 року франкомовна публіка так і не отримала, тоді як латиністи у її середовищі стають дедалі менш численними»³ [12, р. 105]. Парадокс у тому, що французи можуть виявитись більшими чужинцями щодо розуміння оригінальної Декартової доктрини, ніж їхні чужоземні колеги, оскільки сучасні переклади Декарта «систематично виходять з латинського тексту» [12, р. 105], у Франції ж і надалі продовжують орієнтуватись переважно на французький переклад. Справді, варто зазначити, що нерозвиненість французької філософської мови середини XVII століття і прагнення Декарта донести свої тези до неакадемічної публіки (див. прим. 3), змусили його поступитись термінологічною точністю перекладу, проте виглядає досить дивним, що термінологічно бідніший текст, має статус провідного щодо тексту термінологічно багатшого. Можна припустити, що авторитет Декарта значною мірою прислужився певному стримуванню розвитку французької філософської мови, передовсім її термінологічних ресурсів⁴.

Автори зазначають, що причиною усіх непорозумінь є два принципово різні статуси тексту 1647, відмінність яких далеко не завжди беруть до уваги. Змішування цих статусів є головним джерелом низки паралогізмів, передсудів щодо картезіянства і консервативних заборон, якими освячено останні.

* Всі оригінальні тексти Декарта я цитую за класичним виданням Адана і Танері [див.: 20]; римська цифра після букв АТ вказує на номер тому (VIII.I означає т. VIII, частина I), наступна арабська - номер сторінки, цифри після коми - номери рядків.

Розрізнення, запропоноване авторами, є гранично чітким: текст 1647 року, по-перше, презентує себе як *переклад* латинського оригіналу 1641 року, тож, як і будь-який переклад, може викликати сумніви щодо точності, адекватності тощо.

По-друге, він водночас є *французьким оригіналом*, оскільки сам Декарт його визнав за свій твір, до того ж, доповнивши і уточнивши деякі тези, висунуті 1641 року. В цьому сенсі його, як і решту праць філософа, слід визнати недоторканим для будь-яких сучасних змін. Він відображає певний етап становлення Декартової філософії, і визначає її подальший розвиток.

На думку авторів, недоторканність, природна щодо тексту 1647 року в цьому другому статусі, жодним чином не поширюється на його перший статус. Адже новий переклад анітрохи не скасовував би старого, авторизованого Декартом 1647 року; він лише допоміг би сучасному французькому читачеві (сам на статус оригіналу, певна річ, не претендуючи) адекватніше зрозуміти латинський оригінал, зокрема його змістовні відмінності від тексту 1647 року. Проте цілковито неправомірна заборона пропонувати новий переклад латинського оригіналу давно перетворилась на неписану норму. Автори статті оцінюють її вкрай критично, бо двозначність тексту 1647 року, її жодним чином не виправдовує, хоча й пояснює. Вони пропонують уявити ситуацію: якби перше видання першої Кантової Критики (1781) було латиномовним, а 1787 року філософ авторизував би її німецький переклад, виконаний одним з його послідовників, то німці, мабуть, теж вагалися б з новим перекладом латинського оригіналу, іноземці ж, безперечно, спиралися б саме на цей оригінал. Теперішні вагання французів щодо нового перекладу латиномовних «Медитацій» виглядають не переконливіше за уявні вагання німців у цій уявній ситуації.

Відтак Декартова авторизація справи не спрощує, радше навпаки. Адже ті зміни, які він зробив у тексті перекладу, *як раз і не дають підстави говорити, що текст 1647 року є недоторканим перекладом тексту 1641 року*. Оцінка адекватності перекладу має спиратись не на схвалення автора оригіналу, а на об'єктивну точність і відповідність оригіналові. Навіть якби Декарт не доклав своєї руки до французького перекладу 1647 року, не переглянув і не авторизував його, якби останній був результатом самих лише перекладацьких зусиль герцога де Люїна, то й у цьому випадку його слід би було шанувати принаймні не менше. Можливо, навіть більше, адже Декартові виправлення і доповнення - це ніщо інше, як зміни, відтак - викривлення, відтак - додатковий чинник віддалення тексту 1647 від тексту 1641.

Звідси випливає, що новий переклад «*Meditationes de prima philosophia*» буде цілком законним, *якщо* «*Meditations metaphysiques*» 1647 року, хоч би вони й були автентичним Декартовим текстом, не є точним пе-

рекладом латинського оригіналу⁵. Тобто, коли йдеться про текст 1647 року в його другому значенні, він завжди буде недоторканим Декартовим текстом, якщо ж у першому - він ніколи не буде підставою для заборони нових, достеменніших французьких перекладів тексту 1641 року. Надалі автори планують показати досить значущі розбіжності між текстами 1641 і 1647 років, а відтак - обґрунтувати важливість нового французького перекладу латинського оригіналу. Зі свого боку, демонструючи розбіжності текстів 1641 і 1647 рр., вважаю за доречне наводити відповідні цитати з нового перекладу Мішель Бейсад [див.: **14**], що реалізувала концепцію, сформульовану в розглядуваній тут статті.

Два перші розділи статті, що називаються «Істотні неточності» та «Окремі відмінності», цілковито присвячені текстуальним зіставленням обох версій і підкресленню їхніх невідповідностей. Новий переклад «Медитацій», здійснений Мішель Бейсад, опубліковано зі вступною статтею перекладачки, в якій відтворено головні з-поміж цих невідповідностей [**14**, с. 14-16].

Варто зазначити, що ще у білінгвічному виданні «Медитацій», оприлюдненому 1979 року [**17**, р. 19-20], наші автори наголошували на деяких з-поміж цих невідповідностей. Так,

1) *французький переклад приховує специфіку деяких концептів:*

а) акт пізнання, позначуваний у латинській версії дієсловом *intueri* важко розпізнати через французькі відповідники *connaître, concevoir* чи *considerer*, оскільки цими дієсловами відтворюють не лише *intueri*, але й, у тих чи тих випадках, інші терміни (докладніше про це див. нижче, с. 268);

б) через те, що перекладачі (і герцог де Люїн, і Клерсельє, перекладач Заперечень і Відповідей) не наважуються перекладати *consciūs* і *conscientia* (свідомість) безпосередньо французьким терміном *conscience*, а вдаються до парафраз, деякі читачі французького тексту не наважуються визнати, що Декарт вважав свідомість сутністю мислення;

в) важливий термін *adaquatus* і похідні від нього також відтворюються за допомоги парафраз;

г) якщо в латинському оригіналі *intelligere* і *comprehendere* суворо розрізнені, то де Люїн цю суворість істотно послаблює, часто (усупереч етимології і характерним особливостям Декартового письма) відтворюючи *intelligere* французьким дієсловом *concevoir*.

2) *шестирічна дистанція між оригіналом і перекладом дається взнаки, зокрема, втратою деяких нюансів і наголосів, чітко виражених у латинському тексті, або ж, навпаки, появою нових:*

а) на початку Третньої Медитації (АТ VII, 36, 15-20; IX, 28) латинському виразові *vel forte etiam* («або, можливо, навіть») французький переклад ставить у відповідність *ou bien* («або ж») у тому пункті, де Декарт знаходить засіб проти аргументу «бога-ошуканця»; автори резонно наголошують, що така зміна акценту - аж ніяк не дрібниця, оскільки, зусиллям могутнього ошуканця Декарт протиставляє спочатку безперечність самого факту свого існування тут і тепер, потім, як висновок, - нескасовність цього факту й у майбутньому і, як *припущення*, безперечність простих математичних істин; *на цьому етапі розгортання аргументації* Декарт абсолютно впевнений у власному існуванні, проте досади математичних істин ще не є для нього настільки ж очевидною: латинський оригінал це фіксує (завдяки вислову *vel forte etiam*), на відміну від авторизованого перекладу⁶. Отож, французький текст ніби «забігає наперед», деякі положення постають у ньому в статусі «доведених» ще до власне доведення, а це істотно зменшує для читача шанс долучитись до серйозної медитативної процедури, яку йому пропонує Декарт.

б) в Четвертій Медитації латинський (АТ VII, 57-58) і французький (АТ IX, 46) тексти містять відмінні одна від одної концепції свободи (цей момент докладніше висвітлено в [12, р. 108-110], див. наступні абзаци і sqq).

Саме розглядові щойно згаданої проблеми присвячено перший параграф розділу «Істотні неточності» [12, р. 108-113]. Справді, зазначені латинський і французький тексти містять різні концепції свободи, причому цієї різниці не висвітлюють ні видавці, ні коментатори. Певна річ, йдеться про розвиток Декартового вчення, що мав місце від 1641 до 1647 рр., проте, якщо розуміти у зв'язку з цим конкретним сюжетом другий текст як переклад першого, то маємо переклад неточний і неправильний, адже французький текст говорить щось протилежне латинському.

Зіставмо тексти. Латинській фразі

Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse [курсив мій. - О.А.], *ut sim liber [...]* (АТ VII, 57, 25-26) - «Щоби бути вільним, я насправді не потребую [однакової] змоги схилитись як в один, так і у інший бік [...]

у французькому перекладі герцога де Люїна відповідає:

Car, afin que je sois libre, il n'est pas necessaire que jesoisindifferent a choisir [курсив мій. - ОА] *l'un ou l'autre des deux contraires [...]* (АТ IX, 46) - «Адже для того, щоб я був вільним, мені немає необхідності бути індиферентним у виборі якоїсь однієї з-поміж двох протилежностей».

Наведений латинський уривок *нічого не говорить про індиферентність*, проте сторінкою нижче її визначено як наш власний *стан, досвід* якого ми отримуємо в ті миттєвості, коли жодна підстава не схиляє нас до чогось одного більшою мірою, ніж до чогось іншого⁷. Тож, попри зовнішню подобу, обидві фрази несуть різну інформацію: в першій ідеться про здатність обирати між протилежностями, «змогу схилитись» (*ferriposse*), в другій - про *стан* чи *почуття* індиферентності. Ніщо не вказує на те, що в латинському тексті ці дві речі уподібнено одну одній. Змішуючи їх обох в одному терміні *indifferent*, французький текст не виглядає точним перекладом латинського. Певна річ, різниця може видатись не такою вже й значущою, адже здатність обирати між протилежностями завжди передбачає певну мінімальну індиферентність, автори це зазначають в своєму білінгвічному виданні [17, р. 20], проте акценти у французькому перекладі безперечно зміщені, оскільки було б помилкою приписувати Декартові ототожнення згаданої здатності як такої з індиферентністю. Відтак, в новому перекладі Мішель Бейсад латинський оригінал відображено буквальноно:

Il n'est pas necessaire, pour que je sois libre, que *je puisse me porter vers* [«щоб я міг схилитись до»; курсив мій. - ОА] l'un et l'autre cote [...] [18, р. 159].

Автори висновують, що ця заміна стосунку координації між здатністю і породжуваним нею психологічним станом, на стосунок субординації, свідчить не так про помилку, як про зміну поглядів самого Декарта, відтак текст 1647 року постає як «інший текст» стосовно латинського оригіналу, відобразити історичну специфіку якого міг би лише новий переклад.

В другому параграфі розділу «Істотні неточності» розглядаються суперечливі моменти перекладу уривка з Другої Медитації, присвяченого аналізу шматка воску. Автори зазначають, що важко визначити природу цієї суперечливості: чи це недогляд перекладача, чи пізніше свідоме виправленням, що його зробив сам Декарт. Отже, розгляньмо французьку фразу і її латинський відповідник:

Nous disons que nous voyons *la meme* [курсив мій. - О.А.] *cire* , si on nous la presente, et non pas que nous jugeons que c'est la meme, de ce qu'elle a meme couleur et meme figure (AT IX, 25) - «адже ми кажемо, що бачимо той самий віск, щойно нам на нього вкажуть, а не, що судимо, ніби це - той самий віск, бо у нього той самий колір і та сама фігура».

Dicimus enim nos videre ceram *ipsammet* [курсив мій. - ОАД, si adsit, non ex colore vel figura eam adesse judicare (АТ VII, 32, 2-4) - «ми ж-бо кажемо, що бачимо сам віск, якщо він присутній [ось тут], а не що судимо про його присутність з його кольору й фігури».

В обох текстах ніби наголошено одне й те ж: ілюзорність усталених уявлень про безпосередність почуттєвого сприйняття (зору) і визнання провідної ролі умового судження в цьому сприйнятті. Але насправді автори констатують тут наявність різних суджень і навіть різних вихідних позицій. У французькому тексті йдеться про ідентифікацію (*la tème cire* - «той самий віск»), про розпізнання об'єкта, що залишається тим самим; опертям її є визнана безпосередньою ідентичність кольору і фігури: ця річ має такий самий колір і таку саму фігуру, тому ми складаємо судження, що це той самий віск.

В тексті латинському йдеться не про це, а про «сам віск» (*ceram ipsammet*), присутність якого висновується з нібито безпосередньої присутності кольору й фігури: «оскільки тут присутні колір і фігура, то тут має також бути присутньою і тілесна субстанція, - кольорова та фігурна - “сам віск”» [12, р. 112]. «Самість» субстанції («сам віск») не те ж, що її «ідентичність» («той самий віск»). Автори наголошують, що цю різницю добре видно з продовження латинського тексту: «тож звідси я одразу й виснував би, що це через зір очей, а не через сам лише умовий розгляд [*inspectione mentis*], пізнаємо ми віск, якби випадково не подивився у вікно на людей, що простують вулицею, і, під впливом звички, не сказав, як і стосовно воску [курсив мій. - ОАД, що бачу людей. Але що бачу я окрім капелюхів і одягу, під якими могли б ховатися й автомати? Та я суджу, що це - люди; таким чином, те, що, як мені вважалося, побачене оком, я [насправді] збагаю [*comprehendo*] через саму лише здатність судити, наявну в моєму умі» (АТ VII, 32, 4-12)⁸.

Тобто, в латинському тексті не йдеться про «той самий» віск, як погляд на вулицю не каже про «тих самих» людей. Йдеться про ключову роль здатності судити в сприйнятті зовнішніх речей, приховану під на шаруваннями доведеної до автоматизму звички приписувати цю роль почуттям.

Чому сталась ця підміна понять, запитують автори? Чи це де Люїн неприпустимо змішав *ipse* з *idem*? Чи сам Декарт шукав простіших засобів унаочнити роль умового судження в сприйнятті? На це питання навряд чи вдасться відповісти, що, втім, не похитне власне факту невідповідності латинського і французького текстів, відтак - потреби у новому перекладі.

Не менш глибоким текстологічним аналізом відзначено й другий

розділ статті, присвячений окремим відмінностям між обома Декартовими текстами. Певна річ, наведені в першому розділі приклади невідповідностей хтось може сприйняти як таке собі «естетство», яке не торкається істотного змісту «Медитацій». Проте такий підхід в інтенції передбачає упевненість в фундаментальній простоті картезіанства, яку не слід «замулювати» надмірними розумуваннями, надто «дріб'язковою» текстологією тощо. Мовляв, ми знаємо «мислю, отже існую» і ще кілька тез такого ж калібру, а все решта - деталі, в які не обов'язково вдаватися.

Можливо, від такої думки не варто відтручувати «широку публіку», що вважає Декартові тези складником своєї загальної ерудиції. Але позиція гуманітарія, а понад те - фахового філософа (про історика філософії узагалі годі й говорити), повинна бути зовсім іншою. Ми *нічого* не зрозуміємо в Декартовому вченні, і, як фахівці, залишимося невігласами, якщо не оздобимо відомі нам провідні тези знанням текстології, особливостей перекладів, якими послуговуємось, а надто - особливостей і нюансів Декартових творів. Для справжнього фахівця тут немає дрібниць. Згадаймо славетного Анрі Гуйє, який назвав Декартову метафізику «аристократичною»: «обмежена стосовно свого предмету, вона є не менш обмеженою і стосовно своєї публіки» [22, р. 267]. Чому ж французький метр не вважав «широку публіку» публікою Декарта? Зокрема й тому, що вся Декартова метафізика складена з нюансів і становить логічно впорядковане ціле, відтворити яке неможливо, не знаючи тонкощів аргументації, особливостей термінології, історичного контексту. Два щойно відтворені випадки невідповідностей латинського і французького текстів насправді є вельми значущими: проблема зв'язку між свободою й індиферентністю була предметом полеміки Декарта з езуїтами, а сама проблема свободи - однією з ключових в усій філософії Декарта (згадаймо хоча б славетну проблему здатності Бога створювати вічні істини); проблема співвідношення субстанції й акциденцій (віск як такий і його почуттєві модуси), окрім того, що постає не менш засадничою, ще й безпосередньо свідчить про зв'язок картезіанства з середньовічною філософією тощо.

Однак аргументація авторів є комплексною. Відзначивши засадничі розходження двох текстів, які, до речі, не легко помітити («неозброєним оком»), вони прагнуть виокремити ще й чимало «дрібних» невідповідностей, таким чином, гарантовано поставивши під сумнів статус тексту 1647 року як перекладу. Адже філософський переклад, що містить хоча б понад десяток очевидних «неточностей», по-перше, постав би істотно скомпрометованим, по-друге, дав би привід підозрювати, що виявлені недоліки - лише частина невиявлених, а це не могло б не викликати (принаймні - у фахівців) дискомфорту, пов'язаного з використанням такого перекладу.

«Окремих відмінностей» автори наводять у статті понад півтора десятки, пропонуючи одночасно їх типологію.

1) Французький текст іноді доповнено, порівняно з латинським. Наприклад, перелік модусів думки на початку Третьої Медитації (АТ IX, 27) містить *qui aime, qui hait* («яка любить, яка ненавидить»), у аналогічному переліку з латинського тексту⁹ любов і ненависть не згадуються, оскільки концепція суто інтелектуальних любові й ненависти була створена Декартом вже після 1640 року.

2) Іноді французький текст, навпаки, зазнає скорочень, порівняно з латинським. Наприклад, *ludificationes somniorum* (АТ VII22, 14) перекладено як *illusions et tromperies* (АТ IX 17), відтак першому слову є два відповідники, друге ж не має жодного; у французькому тексті відсутнє важливе уточнення, оскільки йдеться не просто про ілюзії, а про ілюзії, породжені сном (тобто відсутня безпосередня вказівка на зв'язок цього тексту зі скептичною тезою про неможливість відрізнити сон від яви). В перекладі Мішель Бейсад цей вираз перекладено як *mystifications des songes* [18, р. 45], буквально - «містифікації снів». Термін *ludificationes*, згідно з усталеною перекладацькою практикою того часу, відображено за допомогою двох відповідників, оскільки де Люїн не спромігся підшукати точний еквівалент у французькій; термін цей (від *ludus* - гра, забава; жарт; посміховисько; прилюдні змагання, видовище; сценічна постановка) має три основних значення, вказуючи на глузування, кпини; шельмування, одурювання і, також, на хитрі прийоми додання різноманітних ускладнень, перешкод тощо. Відтак варіант «містифікація», запропонований Мішель Бейсад, є досить вдалим. Але сама проблема пошуку якомога точнішого еквівалента є досить гострою для тексту 1647 року, головним чином через рівень розвитку французької мови середини XVII століття; адже філософську термінологію не можна перекладати приблизно, двома відповідниками тощо, з іншого ж боку, філософський термін часто неможливо замінити якимось штучним еквівалентом, бо самі його етимологія чи зовнішня форма можуть набути системотвірного характеру. Яскравим прикладом такої ситуації, на думку авторів, є французький вираз *penser et avoir connaissance* «мислити і мати пізнання» (АТ IX 39), який у тексті 1647 року поставлено у відповідність латинському *conscius esse* (АТ VII49, 18); це сьогоднішнім французам ніщо не заважає перекладати зазначене латинське словосполучення як *etre conscient* - «бути свідомим», однак за Декартового життя термін «свідомість» ще не став повноправною частиною французької мови, ба більше, саме філософія XVII століття вперше відкриває «свідомість»¹⁰, надаючи термінові *conscience*, додаткове значення, відмінне від традиційного «сумління».

3) Інколи, щоправда значно рідше, кільком латинським відповідникам пропонується один французький. Це спостерігаємо у відомому переліку назв речі, що мислить, з Другої Медитації: латинський текст містить *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* (АТ VII27,14), тоді як французький - на одну назву менше: *esprit, un entendement ou une raison* (АТ IX 21). Відтак французький *esprit* відповідає одразу двом термінам *mens* і *animus*; автори пропонують визнати *esprit* відповідником лише *mens*, натомість *animus* перекладати французьким *intelligence* (Декарт використовував його в «Дискурсії про метод»).

4) На думку авторів, стабільність термінологічних еквівалентів обох текстів не забезпечена, можливо, кожен з них і має певну внутрішню зв'язність, але вона в кожному з них своя. Другий текст не є правильним перекладом першого, адже один і той самий латинський термін перекладається французькою не завжди однаково. Наприклад *intueri*, ключове у «Правилах для спрямування розуму», може на одній сторінці (АТ IX 28) перекладатись двома різними дієсловами - *considerer* («розглядати») і *sembler leplus manifeste* («здаватись найбільш явним»). В такий спосіб з французького тексту усунуто важливий сюжет, оскільки, відмовившись в творах, написаних після «Правил для спрямування розуму», від терміну «умова інтуїція» (*intuitus mentis*), Декарт все ж зберігає певну згадку про нього, досить широко використовуючи дієслово *intueri*.

Проте є зворотні приклади, коли одному французькому термінові відповідають декілька латинських. Автори наголошують на найважливіших елементах Декартової латинської термінології, системний зв'язок між якими французький оригінал часто не відображає. Наприклад,

concupere («осягати»; АТ IX 35), *intelligere* («розуміти»; АТ IX 35) і *cogitare* («мислити»; АТ IX 35) перекладено одним французьким терміном *concevoir* («осягати») - відтак втрачено важливу дистинкцію латинського тексту, в якому чітко розрізнено принаймні *concupere* та *intelligere* як окремі умові дії, перша з яких передбачає оперування з концептами, друга - з ідеями;

entendement є зазвичай відповідником *intellectus*, але іноді - *mens* (АТ IX 24), що нівелює різницю між частиною і цілим, відтак важливу для Декарта термінологічну дистинкцію не відтворено; тому читачеві французького тексту важко збагнути, про які саме Декартові поняття йдеться у тому чи тому місці «перекладу».

Навівши, окрім зазначених, чимало прикладів інших невідповідностей текстів 1641 і 1647 рр., автори роблять загальний висновок: другий з них не може вважатись точним і правильним перекладом першого, тож

немає переконливих аргументів проти створення нового перекладу з латини. Обидва тексти є автентично картезіанським, раз Декарт сам авторизував переклад де Люїна, проте перший з них не просто є першим за датою створення, він чіткіше відображає первинний Декартів задум, якому мали служити «Медитації» - прокладання шляху відкриттів і випробувань, що давав би читачам змогу звільнитись від усталених передсудів, пристрастей, мовних звичок і привичаїти ум до непомильного розпізнавання істини (= ясних і виразних ідей).

Навівши велику кількість термінологічних невідповідностей у двох перших розділах статті, третій (він має промовисту назву «Новому перекладу - так») автори присвятили узагальненню висновків і чіткому викладенню концептуальних засад свого перекладацького проекту.

Отже, яким чином сучасний франкомовний читач може стати на цей шлях, як йому наблизитись до латинського оригіналу? Жодне часткове розв'язання проблеми не видається авторам достатньо вдалим. До таких часткових розв'язань вони зараховують найвідоміші видання «Медитацій» останніх п'яти десятиліть:

а) білінгвічне видання Женев'єв Родіс-Левіс [див.: **16**], в якому основні розбіжності між латинським і французьким текстами (доповнення, вилучення тощо) позначені курсивом; автори зазначають, що це не наблизить нас до мети, оскільки розбіжностей надто багато і, якщо бути гранично послідовними, то ледве не увесь текст доведеться подавати курсивом;

б) видання Фердинанда Альк'є у II томі вельми авторитетного тритомового зібрання філософських творів Декарта [див.: **20**] містить виноски під латинським текстом, «коли той говорить більше, ніж французький», і під французьким - у протилежному випадку; реалізацію цього підходу автори визнають ще менш прийнятною, порівняно з виданням Родіс-Левіс, оскільки часто-густо у тих виносках йдеться не так про особливості тексту, як про ті чи ті змістовні сюжети (можна додати, що, послідовно здійснивши цей підхід, можна було б отримати ще один текст «Медитацій» - у виносках, що було б, звісно ж, менш наочним за виділення курсивом);

в) вже згадуване білінгвічне видання самих авторів [див.: **17**], що містило примітки до французького тексту 1647 року з новим, достеменнішим перекладом окремих місць латинського оригіналу; такий підхід теж постає палятивним, бо розбіжностей, котрі потребують уточнень насправді надто багато.

Звідси висновок: *потрібно наново йерекласти увесь текст.*

Сформульовані авторами принципи цього нового перекладу є, на мій погляд, особливо важливими для поліпшення тієї негативної ситуації,

що склалась із перекладами творів Декарта українською.

1. Слід подати новий достеменний переклад латинського тексту 1641 року, у жодний спосіб при цьому не беручи під сумнів статус французького тексту 1647 року як автентичного Декартового твору.
2. Академічне видання «Медитацій», адресоване сучасному французькому читачеві, відтепер повинно містити *три* різних тексти: вже згадані латинський оригінал 1641 року і авторизований французький переклад 1647 року (їх слід видавати у незмінному вигляді, зафіксованому в канонічних виданнях, адже це - твори самого Декарта), супроводжувані новим французьким перекладом тексту 1641 р. (цей переклад є предметом постійного вдосконалення і з плином часу з'являтимуться нові й нові його варіанти).
3. Цей новий переклад повинен спиратись на сучасну французьку мову, можливості якої щодо відображення латинського оригіналу є незрівнянно вищими від можливостей французької мови середини XVII століття: *conscius* («свідомий») слід перекладати через його прямий еквівалент у сучасній французькій - *conscient*, таким чином уникаючи властивих текстів 1647 року парафраз, що не дають змоги достеменно зрозуміти оригінал; водночас потрібно відмовитись від застарілих слів та зворотів, відсутніх у мові сьогодення¹¹.
4. Новий переклад повинен відрізнятись чітким і послідовним відтворенням термінологічної системи латинських «Медитацій». З цією метою слід використовувати сучасні інформаційні технології, які забезпечують недоступну колись можливість порівняно *швидко* перевірити *всі* випадки перекладу того чи того терміну. Відтак нині маємо змогу уникнути випадкових помилок, що стаються, наприклад, через недогляд, зумовлений обробкою великих масивів тексту, чітко реалізувати свою перекладацьку концепцію і відступити від уніфікації лише там, де це виправдано.
5. Це не означає, що переклад де Люїна слід відкидати в усіх випадках. Він, попри всі зауваження, викладені авторами, незрідка виявляється «уважним, чутливим до нюансів і глибоко правильним» [12, р. 122]. Варто звернути увагу й на французький переклад «Медитацій», виданий 1661 року Клодом Клерсельє. Останній на власний розсуд дещо змінив текст де Люїна, виправивши декілька невідповідностей, відзначених в статті авторів. Проте, назагал, потрібен все ж новий переклад, який врахує і переваги, і недоліки попередніх, зокрема й авторизованих самим Декартом, а також - спиратиметься на нові засоби і відповідатиме новим вимогам. Він повинен бути достеменнішим і систематичнішим, ніж попередні, і ця серйозність має початись вже зі зміни самої його назви: відтак з'явиться текст, який французькою

називатиметься не «Meditations metaphysiques», а, дещо незвично, «Meditations de philosophie premiere».

Безперечно, всі ці принципи є актуальними не лише для нового французького перекладу Декартових творів, але й для інших, зокрема українського.

ПРИМІТКИ

¹ - 1979 року ці автори підготували білінгвічне видання, що містило латинський оригінал і французький авторизований переклад «Медитацій» (я послуговався доступним мені перевиданням цієї книги, оприлюдненим 1992 року: в ньому містяться всі матеріали видання 1979 року, проте дещо змінено пагінацію). У Вступі до цієї публікації вже відзначено низку невідповідностей обох версій тексту [17, р. 18-21] (докладний розгляд невідповідностей, відзначених 1979 р., див. вище, с. 262-263). Проте автори тоді ще *не доводили необхідності нового французького перекладу, що повною мірою відобразив би особливості латинського оригіналу*. Підкресливши, що існування двох версій було викликане бажанням Декарта бачити читачами своїх творів не лише вчених, але й світську публіку, що здебільшого не знала латини, автори констатують: нині, в епоху демократичнішої освіти, суворо спеціалізація текстів залежно від типу читача багато у чому втратила сенс. На думку авторів, це зумовлює *необхідність паралельної публікації обох версій тексту в одному виданні* [17, р. 21], бо, хоча латинський текст має безперечну перевагу, адже відкриває перед читачем більше можливостей долучитися до серйозної філософської медитації, є достовірнішим і краще відтворює стан того, хто вперше узявся шукати гносеологічної впевненості, «французький іноді постає точнішим» [17, р. 20], адже містить Декартові уточнення і роз'яснення.

² - Клод Клерсельє, друг Декарта, що після смерті філософа став розпорядником його архіву і видавцем його творів, брав участь і у виданні французького перекладу «Медитацій» (1647): якщо герцог де Люїн переклав шість Медитацій і передмови, то Клерсельє - значно більші за обсягом Заперечення і Відповіді. Відтак в статті *висловлено припущення*, згідно з яким Клерсельє *міг* знати про відповідний намір самого Декарта щодо таких змін і саме цим зумовлено його втручання в авторизований текст.

³ - Зауваження авторів щодо скорочення знавців латини серед сучасних французьких гуманітаріїв є дуже значущим. Якщо обмежитись лише французьким текстом «Медитацій», інколи незрозумілою буде навіть термінологія, що її вживав Декарт. Найпоказовішим прикладом цього є французький термін *esprit*, якому в оригіналі відповідає декілька латинських термінів: *mens, ingenium, animus, spiritus*. Декарт змушений був схвалити такий варіант перекладу, бо французька філософська мова за його часів перебувала на початку свого формування і не вирізнялась розвиненою термінологією, а розширювати її лексикон через впровадження латинізмів не було змоги, оскільки світська публіка вельми неприхильно ставилась до латини, що асоціювалась з педантизмом, несумісним з ідеалом «порядної людини».

Власне, Декарт обрав перекладачів, які добре володіли стилем письма, популярним у світських колах, тому став заручником ситуації: щоб світські люди, включно з жінками, читали його твори, він змушений був дещо поступитись термінологічною точністю (зрештою, поступка виявилась виправданою, у другій половині XVII ст. в Декарта з'явилось чимало послідовників і послідовниць з освічених неакадемічних кіл, зокрема, активними пропагандистками картезіанства були мадам де Севіньє та її дочка). І це була не пуста пересторога. Міру зневаги до «вчених педантів», істотно зміцнюваної популярністю Монтеневих «Проб», достатньо засвідчує твір «Про рівність статей» (1673) Франсуа Пулена де ла Бар, Декартового

послідовника, носія глибоко світського світогляду, що свого часу відмовився від докторату в Сорбоні через розчарування у схоластичній науці; однією з безперечних жіночих чеснот, на його погляд, є те, що жінки «[...] не користуються науковими і таємничими термінами, такими придатними для приховування невігластва, й усе, що вони висловлюють, - зрозуміле і доступне для сприйняття» (I, 46; див.: 7, с. 179). Годі й казати, що йдеться про латинські терміни. Латина у світських колах - ознака схибленого розуму, псевдознать і несумлінності, тому вона несумісна з ідеалізованим образом жінок, який прагне створити автор «Рівності статей»: «Прикметно, що ті з них, які хоч трохи знають світ, не можуть стерпіти, навіть коли власні діти розмовляють латиною у їхній присутності; а якщо інші люди висловлюються цією мовою, вони ставляться до них з недовірою і досить часто побоюються, чи не ховають часом ці чудернацькі шати якихось грубощів. Від них не тільки не почуєш загальноновживаних наукових термінів, - вони навіть не можуть їх запам'ятати, хоч би й мали гарну пам'ять і часто їх чули. Коли висловлювання співрозмовника темні, вони чесно зізнаються, що не мають достатньо світла або розуму, аби збагнути сказане, чи визнають, що такий співрозмовник не надто освічена людина» (I, 54; див.: 7, с. 181).

Тож, прагнучи донести свої думки до незіпсованих схоластичною наукою чи марною ерудицією людей «зі здоровим глуздом», Декарт просто не міг відійти від термінологічних рішень, запропонованих перекладачами. Але це вельми ускладнює адекватне розуміння його термінології читачам французької версії, інколи вельми важко визначити, в якому саме значенні у французькому тексті вжито термін *esprit: mens* чи *ingenium* або ж *mens* чи *spiritus*; тут може зарадити лише знання відповідних текстів латинського оригіналу, що раніше у Франції не становило істотної проблеми, оскільки вивчення латини традиційно було одним з основних складників гуманітарної освіти і, попри всі світські ідеали XVII-XVIII століть, на батьківщині філософа завжди вистачало знавців обох версій «Медитацій». Відтак, зменшення кількості латиністів є справді вельми неприємною тенденцією для французької філософської культури, тривалий час убезпечуваної цюжно згаданим білінгвізмом гуманітаріїв.

Можна констатувати наявність вельми подібної термінологічної проблеми в українській філософській мові. В українських перекладах Декарта [див.: 8] термін «розум» має ще безмежніший ужиток, ніж *esprit* у французькій. Щоправда, «розум» у нас не є відповідником *spiritus*, проте слугує для перекладу не лише *mens, ingenium, animus*, але ще й *ratio* та, подекуди, *intellectus* (!). Проте нерозрізненність цих термінів взагалі унеможливило розуміння Декартової філософії, істотну частину якої становлять нюанси функціонування *ratio*, порядку ясних ідей, що відповідає об'єктивному порядку створеного світу, *mens*, мисленневої субстанції як такої, та її іпостасей та формоутворень - *ingenium, animus, intellectus*. Оскільки російські перекладачі творів Декарта до 1989 року традиційно звертались до французьких текстів філософа, а сучасна вітчизняна термінологія спирається головним чином на російську традицію, то маємо констатувати, що українська «картезіана» увібрала в себе далеко не найліпші моменти історії Декартового вчення. Ми не лише створили аналог багатозначного *esprit*, але й посилили цю багатозначність, зробивши перекладні тексти Декарта максимально «однорідними»; вони становлять такий собі різновид пейзажу «після теплової смерті Всесвіту», коли розбіжності знівельовано на тлі остаточної перемоги ентропії.

⁴ Заради справедливості маємо зазначити, що «провину» в цьому випадку слід покласти не лише на самого Декарта чи інших класиків французької філософії, які вимушено прийняли певні правила термінологічної «гри», а й на особливості французької мови як такої. Наприклад, ситуація із багатозначністю терміна *esprit*, зображена у прим. 3, залишилась актуальною й нині, адже цей термін і сьогодні має не менш широкий спектр значень, через що деякі французькі гуманітарії відверто шкодують з приводу відсутності у їхній мові - на відміну від близьких до

неї італійської (*mente, ingegno*) чи іспанської (*mente, ingenio*) - безпосередніх відповідників *mens* та *ingenium*. Це шкодування набуває різних форм.

Дехто просто констатує відсутність мовних ресурсів, як-от, наприклад, автор статті «Ingenium» зі «Європейського словника філософій» [24, Р. 594]: «[...] факт полягає у тому, що французька мова, лексикон якої особливо багатий на похідні від терміну *ingenium* (*ingenieux, ingeniosite, engin, ingenieur, s'ingenier, genie*), не має у розпорядженні еквіваленту самого цього латинського слова, на відміну від італійської чи іспанської. Досить рано для його перекладу було застосовано термін *esprit*, гама значень якого є гранично широкою, застосовано ціною численних дво-значностей, спричинених нечіткістю французького слова».

Дехто сперечається з приводу необхідності неологізмів, як-от учасники дискусії щодо залучення до філософської мови терміну *le Mental*. Прикметник *mental* має декілька значень і може перекладатись українською як «такий», що відбувається в умі», «мисленневий», «психічний», зрештою, «ментальний». Шарль Рамон, автор статті «Спіноза» (йдеться про параграф «Аме (mens)») у «Словнику філософів» [див.: 25] висловлює консервативну позицію з приводу проблеми, що є досить актуальною для сучасного стану французького філософського перекладу (перекладати *mens* як *le mental* було б «так само комічно, як і анахронічно» [25, р. 182]). Справа в тому, що слово *le Mental*, субстантивованій прикметник, протягом останніх десятиліть увійшло у французьку літературну мову. Промовистою є теза Етьєна Балібара, автора статті «Аме, esprit» з вже цитованого «Європейсько-го словника філософій»: «В модерних мовах поняття "умового" [mental] (що походить від пізньолатинського *mentalis*, своєю чергою похідного від слова *mens*, яке позначало вищу або, у християнській теології, безсмертну частину душі, *anima*) використовується для позначення широкої царини досвіду чи феноменів, які наш стихійний дуалізм протиставляє полю фізичного і біологічного. Окрім звичного ужитку цього слова як субстантивованого прикметника ("французька рег'бійна команда має сталевий характер [un mental d'acier]"), воно більш-менш точно отожднюється з науковим терміном "психічне" і конкурує з ним» [10, р. 66]. Принаймні це слово фігурує в авторитетному словнику *Le Robert*, відтак не є якимсь екзотичним неологізмом, і нині дехто бачить у ньому можливість нарешті зкомпенсувати нестачу відповідника для *Mens*. Принаймні дискусію з цього приводу можна було спостерігати нещодавно серед відвідувачів сайту «Спіноза і ми», який в академічних колах має репутацію дещо «анархістського», проте не позбавленого цікавих матеріалів (див.: www.spinozaetnous.org/ftopic146.html; www.spinozaetnous.org/ftopicr-2219.html) йдеться про пропозицію перекладати *Mens* через *le Mental*; зокрема, заголовок другої частини Спінозової «Етики» (*De natura et origine mentis*) в цьому випадку виглядав би як *De la nature et de l'origine du Mental*. Автор пропозиції (він волів назватись ініціалами DG) зазначає, що, на його думку, сучасне значення *le Mental* цілком відповідає як сучасному розумінню мисленневих процесів, так і їхньому тумаченню Спінозою, тож цей термін «може шокувати тільки тих філософів, які просто звикли в класичних філософських текстах бачити лише терміни *ame* та *asprit*. Але в Спінозі є прями латинські відповідники цих термінів - *anima* & *spiritus* (останній, зокрема, зустрічається в IV частині «Етики» і в I Розділі «Богословсько-політичного трактату»). Якщо автор уводить до своєї термінології *різні* слова, то й перекладачеві зазвичай не варто їх відтворювати за допомоги одного слова. Тож для *mens* має існувати окремі відповідник.

Останній перекладацький принцип, на мою думку, є особливо доречним для перекладу творів Декарта українською, оскільки дуже важливо реконструювати першу (латинську) термінологію цього філософа, істотно змінену (і збіднену) у авторизованих французьких перекладах винятково через уже згадану обмеженість лексикону французької філософської мови XVII століття. Усталену традицію, певна річ, долати важко, особливо таку потужну, як французька, про що свідчить хоча б критична реакція Шарля Рамона або ж зауваження одного з учасників дискусії на

згаданому вже сайті: він запитує, як буде, у випадку прийняття *le Mental*, виглядати фразу з V частини «Етики» (XXIII, Schol.), що у французькому перекладі Келуа звучить так: «*voiravec lesyeuxde l'esprit*» (бачити очима уму). Безперечно, той, хто висунув це заперечення, просто не уявляє у який спосіб французькою можна сказати інакше. Проте у відповідь йому пропонують «просто» замінити *lesyeux de l'esprit* на *lesyeuxdu Mental*, себто замінити один іменник на інший, і згодом звикнути до такої зміни. Але справа це нелегка насамперед через усталену традицію французької філософії, для якої запропонований крок виглядає надто незвичним. Відтак дуже сумнівно, щоб таке неприйняття зумовлювалось раціональними причинами. Радше йдеться про силу звички, яка рідко легітимує себе через глибокі рефлексії. До речі, той самий DG зазначає: раніше у французькій мові не було слова *affect*, проте воно вже давно увійшло у неї, тож тепер Спінозів *affectus* можна перекласти адекватно, не вдаючись до таких не зовсім адекватних заміників, як «пристрасть» чи «почуття»; але чому не можна вчинити так само у випадку *mens - le Mental*? Додам, що за часів Декарта екзотичними для французької мови були такі важливі філософські терміни, як *conscience*, *perception* тощо, але нині вони звучать для французького вуха більш, ніж природно.

Отже, попри поважний вік, термінологічна традиція французької філософії й посьогодні має резерви для вдосконалення. Що вже тоді казати про аналогічну українську традицію, яка, принаймні щодо філософії Декарта, лише починає формуватись?

⁵ - В цьому пункті автори полемізують з тезою Фердинанда Альк'є, укладача нині класичної тритомової збірки філософських творів Декарта. Альк'є, одного з найавторитетніших французьких декартознавців повоенного покоління, зображено як символічне втілення того академічного консерватизму, що стоїть на шляху проекту нового перекладу «Медитацій».

Річ у тім, що видання Альк'є побудоване за хронологічним принципом, проте, після латинського оригіналу 1641 року одразу йде французький переклад 1647, хоча він мав би бути оприлюдненим у III томі, де зібрано Декартові тексти 1643-1650 pp.

Відмінною рисою зазначеного видання є ще й те, що Альк'є подає *всі тексти* Декарта французькою мовою (якщо оригінали було написано латиною, то подаються їхні авторизовані переклади або, за відсутності таких, переклади, виконані після смерті Декарта; наприклад, переклади деяких латиномовних листів узяті з видань XVII-XVIII століть і відредаговано, деяких-зроблено самим Ф. Альк'є, а переклад «Правил для спрямовування розуму» замовлено Ж. Бреншвікові). *І лише перші шість Медитацій подано в латинському оригіналі, а потім наведено повний французький переклад 1647р.* Альк'є мотивував це своє рішення так: «Було б не варто пояснювати підстави, з яких ми, слідом за багатьма іншими, надали перевагу цим перекладам: бо ж сам Декарт переглянув і схвалив їх, за винятком лише П'ятих Заперечень і Відповідей, які він не волів бачити оприлюдненими. Відтворений нами французький текст, таким чином, можна вважати автентично картезіанським. Та, можливо, хтось скаже, що, як такого, його датовано 1647, а не 1641, роком. Проте будь-який інший переклад був би ще пізнішим, і, щоб надати йому перевагу, ми могли б скористатись лише з одного досить-таки химерного приводу, а саме: він не здобув Декартового схвалення. З іншого боку, коли й правда те, що Декарт, за словами Бейє, скористався "з нагоди" перекладу Медитацій, щоб "підретушувати його оригінал у нашій мові", то він [все ж] не вніс до свого тексту жодної зміни, що модифікувала б, нехай навіть ледве-ледве, його сенс. *Французький текст 1647 року є точним перекладом латинського оригіналу 1641 року* [курсив мій. - О.Х.] [9, p. 379].

Автори статті вважають останній висновок Альк'є надто категоричним і необґрунтованим. Вони посилаються на те, що сенсову невідповідність обох текстів було помічено не лише ними (зокрема, згадують статтю японського дослідника

Т. Токоро, оприлюднену 1976 року), а укладач збірки філософських творів Декарта просто не розрізнів достатньою мірою двоїстого статусу тексту 1647 року.

⁶ - Наводжу тексти відповідного уривку з латинського оригіналу:

fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo ; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse ; *vel forte etiam* [курсив мій. - О.Х.] *ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam ;*

і з авторизованого перекладу:

Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai etre quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais ete, etant vrai maintenant que je suis, *ou bien* [курсив мій. - О.Х.] *que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir etre d'autre façon que je les conçois.*

В новому перекладі Мішель Бейсад (1990) цей нюанс враховано і максимально наближено до латинського оригіналу:

me trompe qui quonque le peut, jamais cependant il ne fera que je ne sois rien, tant que je penserai que je suis quelque chose, ou qu'un jour il soit vrai que je n'ai jamais ete, alors qu'il est vrai maintenant que je suis, *ou peut-etre meme* [курсив мій. - О.Х.] *que l'addition de deux et trois fasse plus ou moins que cinq, ou choses semblables, [...];* «однак ніколи він не зробить так, щоб я був нічим тоді, коли я мислю, що я - щось, або [ou] - щоб колись виявилось істинним, що мене не було, тоді як нині є істинним те, що я є, або, можливо, навіть [ou peut-etre meme], що сума двох і трьох була більшою або меншою, ніж п'ять, і подібні до них речі [...]» [18, p. 89].

⁷ - *Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur* (AT VII 58, 5-10); - «стосовно ж цієї індиферентності, досвід якої я отримую тоді, коли жодна підстава не схиляє мене у якийсь один бік більше, ніж у інший, то вона є найнижчим рівнем свободи і не свідчить про жодну її досконалість, а лише про певний брак пізнання, тобто про певне заперечення».

⁸ - Латинський текст цього уривку: «Unde concluderem statim : ceram ergo visionis oculi, non solius mentis inspectione, cognosci ; nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata ? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola judicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo.»

⁹ - *Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens* (AT VII 34, 18-21).

¹ - В прижиттєвих текстах Декарта латинський термін *conscientia* вжито тричі у «Відповідях на Заперечення проти Медитацій», двічі в одному параграфі «Першооснов філософії» (I, 9); лічені рази в цих творах присутні похідні від нього: відповідно 15 (в основному тексті «Медитацій» лише раз - III (AT VII, p. 49 : 12-18)) і 3. Тож, перекладаючи твори Декарта, слід дотримуватись певного табу на занадто часте вживання терміну «свідомість» в такому перекладі, бо він практично не належав до лексики Декартових творів. «Свідомість» і її похідні мають фігурувати лише в тих українських випадках, коли в оригіналі йдеться про *conscientia*, *consciūs*, в інших перекладач має попрацювати над пошуком інших, причому-якомога більш сталих термінологічних відповідників, відобразивши таким чином стрункність латинської термінології «Медитацій».

У вітчизняній традиції маємо чималий досвід неприпустимого, на мій погляд, жонглювання термінами. Наприклад, в російському перекладі тексту «Медитацій» 1641 року, здійсненому С.Я. Шейнман («Размышления о первой философии», 1994), терміном «сознание» невмотивовано перекладається і *cogitatio* [4, с. 24, 25,

52, 53], і *animus* [4, с. 14], і навіть *mihi* [4, с. 53] (*mihi unquam persensus illapsae sint* — «когда-либо проникли в мое сознание через посредство чувств»; в оригіналі, як бачимо, немає жодного натяку на «свідомість», і якщо букввальний варіант перекладу - «в мене», *en moi*, як переклала Мішель Бейсад [18, р. 179], - не влаштовував, то було б доречніше перекласти «в мой ум», оскільки саме «ум», *mens*, є в Декарта найзагальнішим відповідником «я», тобто речі, що мислить); терміном «осознание» - *cognitio* («познание», «знання») [4, с. 29, 49].

Вираз *manum istam prudens & sciens extendo* перекладено як «руку свою я протягую с осознанным намерением» [4, с. 17], тоді як в оригіналі буквально йдеться про «намеренно и зная, что делаю»; сьогодні ми звикли казати в таких випадках про «осознанное намерение», проте такої звички не було ані в Декарта, ані в герцога де Люїна, який теж не говорить в цьому місці про усвідомлення (*c'est avec dessein et de propos delibere que j'etends cette main, et que je la sens*).

Іронія ситуації в тому, що термін *consciens* лише одного разу вживається у власне «Медитаціях»: *ejus proculdubio conscius essem* (AT VII 49, 18), однак саме йому перекладачка воліла поставити у відповідність «я, вне всякого сомнения, о ней бы ведал» [4, с. 41]. Тепер принаймні зрозуміло, чому вітчизняні перекладачі не надто люблять увінчувати свої творіння двомовними термінологічними покажчиками: адже, наприклад, з п'яти випадків вживання терміну «сознание» в російському перекладі перших шести «Медитацій», він жодного разу не є відповідником *conscientia* просто через брак цього терміну, а той *єдиний* раз, коли була рація говорити про «сознание», перекладачка її зігнорувала.

Майже такий самий підхід зреалізовано тією ж перекладачкою і щодо «Першооснов філософії» («Первоначала философии», 1989) [див.: 3], з тією різницею, що в оригіналі зазначеного твору *conscientia* фігурує двічі, а похідні від неї - тричі; проте одного разу та ж *conscientia* перекладена як «понимание» (у § 9 І-ї частини - 3, с. 316-317), натомість «осознанием» називалось *cogitatio* [3, с. 317], а «вне нашего сознания» одного разу відповідало латинському «*extra mentem nostram*» [3, с. 342], в іншому «*extra cogitationem nostram*» [3, с. 333].

Схожу картину бачимо і у російському перекладі «Дискурсії про метод», виданого в серії «Філософское наследіє» («Рассуждение о методе», 1989, переклад Г.Г. Слюсарєва і А.П. Юшкевича, наново зіставлений з оригіналом І.С. Вдовіною). Французький текст взагалі не містить ані терміну *conscience*, ані похідних від нього, відтак «сознательно» [5, с. 283] є відповідником *par connoissance*; «посредством которой мы сознаем, что думаем о ней» [5, с. 263] - *parlaquelle on connoit qu'on la croit* тощо.

Я не випадково приділив стільки уваги розгляду перекладів з російського двотомовика, адже це нас звільнить від необхідності розглядати наявні українські переклади, що ретельно калькують своїх російських попередників; тож є всі підстави говорити про «вітчизняну традицію» перекладання Декарта, починаючи її з традиції радянської і, ширше, російської. Принаймні в українському перекладі «Дискурсії про метод» («Міркування про метод», 2001) «свідомість» присутня майже в усіх тих нечисленних випадках [2, с. 39, 74], що й в розглянутому вище російському - «сознание». Український переклад «Медитацій», зроблений з французького тексту 1647 року («Метафізичні розмисли», 2000), теж дивним чином іноді запозичує досвід російського перекладу (байдуже, що той з латини) [1, с. 19, 23], іноді ж виглядає ще сміливішим (принаймні, я вірю, що С.Я. Шейнман-Топштейн не наважилась би, мабуть, перекласти *connaissance de l'esprit humain* як «свідомість людського духу» [1, с. 20], хоча й потрактувала *humano ingenio* з латинської версії як «людський дух» [4, с. 15].

З іншого боку, приємно зайвий раз пересвідчитись, наскільки визначальною є творча роль суб'єкта у вітчизняній перекладацькій традиції. Адже, якщо повірити термінологічним покажчикам серії «Філософское наследіє», можна узятися за на-

писання цілої дисертації «Проблема свідомости в Декарта»; однак насправді переважна більшість випадків ужитку слова «сознание» в цих перекладах є нерелевантною і становить продукт «чистої творчости» перекладача, точніше - його неуваги до системного характеру Декартової термінології. Навіть близькі за значенням, на наш сучасний погляд, терміни не можна вільно чи, як люблять іноді висловлюватись перекладачі, «залежно від контексту», замінювати один на один, коли йдеться про латиномовні тексти Декарта. Взагалі, «близькі за значенням» терміни можуть існувати лише поза окремими філософськими вченнями, в філософській публіцистиці, філософських словниках для «широкої публіки» або в компаративних історико-філософських дослідженнях - тих, звісно, що мають на меті відстеження «подібностей». В окремих вченнях (важливо підкреслити - у термінологічно впорядкованих, а не поетико-публіцистичних) кожен термін перебуває на властивому йому місці, відтак завдання перекладача полягає у відтворенні автентичних для кожного вчення (чи окремого тексту) зв'язків між термінами, а не у підшукуванні недоречних «синонімів» з царини загальних місць сучасного філософування. Тут не варто побоюватись, що якийсь термін, хоча б та ж «свідомість», втому чи тому давньому тексті матиме сенс, не схожий з сучасними. Ми повинні розуміти, що терміни мають свою історію і, після того моменту, як *conscientia* можна перекладати як «свідомість», а не «сумління», почалась складна історія «свідомости» як терміну; проте не як поняття, адже значно проблематичнішою є ситуація з перекладом нелатиномовних термінів, особливо стародавніх (узяти хоча б «сюнезіс» Плотина). Однак тут недоречно надміру заглиблюватись в зазначену проблематику, бо ситуація з перекладом цього терміна в Декарта є значно простішою: історія воліла так, щоб саме вчення французького філософа стало прелюдією виникнення сучасного терміна «свідомість».

Значачмо заради справедливости: не можна сказати, що проблема свідомости в Декарта обмежується випадками вживання цього поняття *лише* в зазначених вище провідних текстах. Вкрай важливими для його характеристики є також Відповіді на Треті (Гобсові; AT VII 176, 16-19) та Четверті (від Антуана Арно; AT VII 246, 10-26 - 247, 1-2) Заперечення, листи до Жиб'є від 1642 (AT III 474), Арно від 29.08.1648 (AT III 219, 19-221, 1-9; 221, 26-31 -223, 1-13), Розмова з Бурманом (AT VII 176- 15, р. 27) та деякі інші тексти. Не маючи тут змоги докладно розглянути це питання, зазначу, що назагал Декарт розуміє свідомість передовсім як «внутрішнє почуття» і чітко про це говорить у *Princ.* I, 9:

Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia [курсив мій. - О.Х.] *videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quia sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa* (AT VIII.I 7, 30-31 - 8, 1-2)- «Але якщо я розумію *саме* *почуття* чи *свідомість* [курсив мій. - О.Х.] бачення або ходіння, то, оскільки тоді вони співвідноситимуться з умом, який сам лише відчуває чи думає, що він бачить або ходить, [мій висновок] є цілковито певним».

Це внутрішнє почуття він фактично ототожнює з *рефлексією*, своєрідним звітом, який ум складає собі про всі акти свого мислення в ту мить, коли вони здійснюються. Міхаїл Гарнцев у своєму блискучому дослідженні тлумачить наявність почуттєвих та інтелектуальних елементів свідомости як результат врахування Декартом різниці між «поняттям свідомости, спрямованої не лише на саму себе, але й на зовнішній світ, і поняттям свідомости, властивої чистому Я і визначної мисленням, що саморефлектує» [6, с. 179]. Однак говорити про двоїстість свідомости в Декарта навряд чи є великий сенс, якщо відійти від традиційного тлумачення Декарта як чистого інтелектуаліста. В Декартовій філософії одне з чільних місць посідає поняття досвіду, а почуття є одним з *модусів* мислення, хоч і невиразним. Проте безпосереднє, недискурсивне сприйняття деяких внутрішніх станів -

очевидности існування «я», ідеї душі, Бога, уважності, неухважності тощо - є, на погляд Декарта, справжнім підмурком дискурсивної думки; а цей підмурок постає як *досвід*, себто як щось первісно емпіричне (в цьому сенсі, рішуче розрізняючи емпіризм і сенсуалізм, Жан Лапорт характеризував філософію Декарта як «радикальний і інтегральний емпіризм» [23, р. 477]). Тож «свідомість» є інтегральним способом фіксації внутрішнього досвіду, свого роду «внутрішньою чуттєвістю (себто безпосереднім сприйняттям)» *cogitatio* щодо самого себе. Однак Декарт справді рідко використовує цей термін, значно частіше вдаючись до терміну «рефлексія». Принаймні «свідомість» у жодному разі не є головним предметом творів французького філософа, оприлюднених за його життя (та й неоприлюднених - теж).

Етьєн Балібар, автор статті «Свідомість» у «Європейському словнику філософії», слушно зазначає ще й той факт, що термін «свідомість» не просто є рідкісним в головних текстах Декарта, він ще й міститься *лише в латинських текстах*, у жодному французькому, чи то авторизований переклад, чи оригінальний твір, немає жодного сліду «свідомости»; тому «філософія "Медитацій" не є філософією свідомости, вона - філософія *певности* та її модусів» [11, р. 266], справжніми ж творцями концепції свідомости, близької до сучасної, слід визнати послідовників Декарта, що належали до августиніанського табору: Луї де Ла Форжа, Антуана Арно, Ніколя Мальбранша.

Гадаю, це розмірковування про «свідомість» зайвий раз демонструє всю міру відповідальності, що лежить на перекладачеві класичних філософських текстів.

¹¹ - Дуже важливо правильно зрозуміти цей принцип. Авторам не йдеться про модернізацію філософської мови Декарта, тобто про уведення в його текст якомога більшої кількості сучасних філософських понять. Вимога є зовсім іншою - *потрібно знати у сучасній філософській мові, так би мовити, «природні» відповідники термінів Декартової латини, яку не могла, через обмеженість своїх тодішніх можливостей, повною мірою відтворити філософська французька середина XVII століття*. Рівень теперішньої французької, унаслідок самої її розвиненості, можливо, більше відповідатиме Декартовій латині 1641 року.

Автори пишуть: «[...] якщо переклад де Люїна нас не влаштовує, ми повинні і зобов'язані шукати французькі еквіваленти латинських слів і зворотів спочатку в самого Декарта, в інших французьких текстах [його епохи]. За рівності підстав ми надаємо перевагу картезіянській мові. Та ми не хочемо обмежувати себе тим, що міг би написати Декарт, якби 1641 року писав свої «Медитації» французькою. [...] Між латинським текстом 1641 року і теперішнім франкофонним читачем ми не хочемо ставити можливу перепону у вигляді відтворення Декартової французької» [12, р. 121]. Тобто йдеться про мету, зaledве не протилежну тій, що її мав Жан-Люк Марійон, перекладаючи французькою «Правила для спрямування розуму» [див.: 21]; адже той переклад мав містити *лише* терміни з лексики Декартової французької. Авторі цілком резонно наголошують, що загальний рівень філософської французької того часу був далекий від досконалості відтак сучасний читач має змогу отримати точніший переклад, збагачений лексиконою багатоманітністю теперішньої французької (у якій принаймні не вважається скандальним латинізм термін *conscience* і навіть здійснюються неспіливі спроби перекладати *mens* через *le Mental* див. вище, прим. 3). Йдеться про те, що достатньо адекватно відобразити Декартову латину французька філософська мова здатна лише після тих трьох з половиною століть розвитку, що минули від часів Декарта.

Українські перекладачі Декарта мають, якоюсь мірою, ліпшу ситуацію, бо над ними не тягє авторитет тексту 1647 р. як перекладу, але сучасна українська філософська мова поки не мала своїх трьох століть неперервного вдосконалення, відтак їй поки бракує термінологічних ресурсів для відображення, наприклад, гносеологічної Декартової термінології [див.: 8]. Однак втішає те, що самі собою роки розвитку не усувають всіх проблем, адже французький термін *esprit* навіть у новому перекладі Мішель Бейсад є відповідником принаймні двох жодною мірою не то-

тожних термінів *mens* та *ingenium* (див. вище, прим. 4). Можливо, нам потрібні все ж не абстрактні століття розвитку мови, а просто дещо інше ставлення до справи філософського перекладу і, ширше, до філософських першоджерел як таких, поєднане з дещо поміркованішим академічним консерватизмом?

ЛІТЕРАТУРА

1. **Декарт Р.** *Метафізичні роздуми*. - К.: Юніверс, 2000, 300 с.
2. **Декарт Р.** *Міркування про метод*. - К.: Тандем, 2001, 102 с.
3. **Декарт Р.** *Первоначала філософії* // Декарт Р. *Соч.* в 2-х тт. - М.: Мысль, т. 1, 1989, С. 297-422.
4. **Декарт Р.** *Размышления о первой философии* // Декарт Р. *Соч.* т. 2, 1994, С. 3-72.
5. **Декарт Р.** *Рассуждение о методе* // Декарт Р. *Соч.*..., т. 1, 1989, С. 250-296.
6. **Гарнцев М.А.** *Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта)*. - М.: изд-во МГУ, 1987, 215 с.
7. **Пулен де ла Бар Ф.** *Про рівність статей* // Кондорсе, Прюдом, Гійомар... *Слова чоловіків (1790-1793)*. - К.: Альтерпрес, 2006, С. 160-227.
8. **Хома О.І.** *Про необхідність нових підходів до перекладу творів Декарта* // http://energo.vstu.vinnica.ua/philosophy/science_2.htm
9. **Alquie F.** *La premiere edition des Meditations* // Descartes R. *Quvres philosophiques*. - Paris: Dunod, t. II (1638-1642), serie "Classiques Garnier", textes etablis, presentes etannotes par F. Alquie, 1996, P. 377-381.
10. **Balibar E.** *Ame, esprit* // *Vocabulaire europeen des philosophies*. - Paris: Seuil/Le Robert, 2004, P. 65-83.
11. **Balibar E.** *Conscience* // *Vocabulaire europeen...*, P. 260-273.
12. **Beysade J.-M., Beyssade M.** *Des Meditations metaphysiques aux Meditations de philosophie premiere. Pourquoi retraduire Descartes?* // Beyssade J.-M. *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. - Paris: Seuil, serie "Philosophique", 2001, P. 103-124.
13. **Beysade J.-M., Beyssade M.** *Introduction* // Descartes R. *Meditations metaphysiques, Objections et Reponses* suivies de quatre lettres. - Paris: Garnier-Flammarion, ed. de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, 1979, P. 5-28.
14. **Beyssade M.** *Presentation* // Descartes R. *Meditations metaphysiques*. - Paris: Le livre de poche, trad. de Michelle Beyssade, 1990, P. 5-23.
15. **Descartes R.** *L'entretien avec Burman*. - Paris: PUF, ed., trad. et annot. par Jean-Marie Beyssade, coll. "Epimethe", 1981, 215 p.
16. **Descartes R.** *Meditationes de prima philosophia. Meditationes metaphysiques*. - Paris: Vrin, introd. et notes par G. Rodis-Lewis, 1963, (1 ed. - 1944), 190 p.
17. **Descartes R.** *Meditations metaphysiques, Objections et Reponses* suivies de quatre lettres. - Paris: Garnier-Flammarion, ed. de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, 1992, 547 p.
18. **Descartes R.** *Meditations metaphysiques*. - Paris: Le livre de poche, trad. de Michelle Beyssade, 1990, 319 p.
19. **Descartes R.** *Quvres completes* in 11 vol. - Paris: Vrin, publiees par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
20. **Descartes R.** *Quvres philosophiques* in 3 vol. - Paris: Dunod, t. II (1638-1642), serie "Classiques Garnier", textes etablis, presentes et annotes par F. Alquie, 1996, P. 177-235, 383-890.
21. **Descartes R.** *Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la verite*. - La Haye: Nijhoff, trad. selon la lexique cartesien par. J.-L. Marion,

- 1977, 356 p.
22. **Gouhier H.** *La pensee religieuse de Descartes*. - Paris: Vrin, 2006¹⁰ (1 ed. - 1924), 345 p.
 23. **Laporte J.** *Le rationalisme de Descartes*. - Paris: PUF, coll. "Epimethe", 2000⁴ (1 ed. - 1945), 508 p.
 24. **Pons A.** *Ingenium // Vocabulaire europeen des philosophies*. - Paris: Seuil/Le Robert, 2004, P. 592-597.]
 25. **Ramond Ch.** *Spinoza: Ame (mens) // Le vocabulaire des philosophes. II. Philosophie classique et moderne (XVII- XVIII)*. - Paris: Ellipses, 2002, P. 182-183.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримуваної Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки України.