
Олексій
Панич

ПЕРЕКЛАД ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕРМІНІВ: філософія і технологія

Horatio:

— Is't not possible to understand in another tongue?

You will do't, sir, really.

Shakespeare, Hamlet, Act 5, Scene II.

Я більше не людина, ніж людина

Відоме прислів'я каже: «Скільки мов ти знаєш, стільки разів ти людина». Я беру цю тезу як за-сновок, виконую просте логічне перетворення і отримую висновок: «Скільки мов я не знаю, стільки разів я не людина».

У цих словах є велика правда: адже кожен з нас здійснює в собі хіба мікроскопічну частку того, що ми досягаємо у словосполученні «людські здібності». Звернувшись до кожної з подібних до мене людських істот, я можу переконатися, що вона знає і вміє щось таке, чого я не знаю і не вмію — далекі, чого я ніколи не знатиму й не вмітиму; здібності ж їх усіх разом перевершують мої незліченною мірою. Але для мене це привід для втіхи, а не для суму. Справді, якби я знав і вмів усе те, що знають та вміють інші люди, навіщо взагалі вони були б мені потрібні?

Правду кажучи, подібне зазіхання — знати і вміти все те, що знають і вміють геть усі інші людські створіння — не спадало на думку, здається, навіть Ніцшевому Заратустрі.

Але те, що виглядає майже трюїзмом у застосуванні до людської спільноти, миттєво забувається, коли ми звертаємося до настанов перекладу (зокрема й філософського). Коли людина наївно каже: «в принципі, <українською мовою> можна перекласти все», — це те саме, як сказати: «в принципі, я особисто можу грати на фортепіано як Горівіц, разом із тим займатися фізикою як Гайзенберг, а ще танцювати як Вадим Пісарев і стрибати з жердиною як Сергій Бубка». Адже жодна мова — як і жодна людина — не може (ба більше: не мусить і прагнути!) здійснити усе те, що можуть здійснювати усі інші людські мови.

Насправді ідея універсальності окремої людини та ідея універсальних здатностей окремої людської мови виростають з того самого просвітницько-романтичного культурного коріння. Переконав Ломоносова, що неспроможність виразити щось російською мовою виникає лише через брак суб'єктивних здібностей, оскільки ця мова сполучає в собі «великолепие ишпанского, живость французского, крепость немецкого, нежность италиянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка» (передмова до «Російської граматики» [Ломоносов, 1952: с. 391]), добре вторує романтичне шелінгівство Тютчева: «Час тоски невыразимой!.. / Всё во мне, и я во всем!..» Утім, Тютчев, як пізній романтик, уже добре усвідомлював, до якої вселенської туги насправді веде навіть і примара такої вселюдськості.

Кожна інша мова — це інший спосіб бути людиною. Саме тому іншомовний текст постає переді мною як Інший: той самий Інший, інакшість якого, у різних модусах і з різним рівнем радикалізму, свого часу намагалися, на гіркому досвіді Першої та Другої світових війн, осмислити Бубер, Бахтін та Левінас. Я намагаюся зрозуміти його; я приймаю його в будівлі своєї мови; я докладаю всіляких зусиль, аби осмислити його думку — хоч би як парадоксально це звучало — водночас у його та моїх власних мовних категоріях. Але він залишається невинувато Іншим, і прагнути цілком охопити його собою (своїм мисленням, своєю мовою) було б справжнім етичним злочином.

Стародавні мови добре відбивали той факт, що пізнання, за своєю суттю, є проникненням. Давньоєврейські «даат» [תּוּא] і «яда» [יָדָא], як і старогрецьке γινώσκω, означають водночас «пізнати» (Бога) і вступити в інтимний зв'язок із жінкою: «ве-га-Адам яда ет Хава» / Αβαμ δὲ ἔγνω Εὐαν τὴν ὑψαῖκα αὐτοῦ (Септуагінта) / «І пізнав Адам Єву, жінку свою» (Буття 4: 1). Ще більше вражає, між іншим, гра смислів, що виникає в англійському перекладі продовження цього вірша — «And Adam knew Eve his wife; and she conceived» (King James Bible), де дієслово «conceive», за контекстом, позначає вагітність, хоча головне його значення — «збагнути, зрозуміти».

Але проникнення, здійснене людиною, ніколи не буває абсолютним, ніколи не позбавляє Іншого, в якого проникаєш, його самоправної самості.

Адже батьки залишаються батьками, кожен собою, навіть тоді, коли вони мають спільний плід цього пізнання/проникнення: дитину. Або текст перекладу — якщо йдеться про плід пізнання перекладачем взятого ним до роботи іншомовного оригіналу.

Халепа

Слово «халепа» потрапило в українську повсякденну мову прямісінько зі старогрецької. Не виключено, що це запозичення відбулося завдяки спудеям Києво-Могилянської академії, які, бувало, заробляли собі на проживання говорінням на вільну тему на місцевих ринках (неписьменні торговки й торговці, які спонсорували ці виступи, реагували на них, очевидно, у стилі Гоголя: «Оце так довго говорить людина!»). Хоч би як воно було, запозичення сталося, і українська «халепа» практично зберегла смислові контури свого давньогрецького прародича.

Отож, коли ми читаємо, як Сократ підсумовує свою розмову з Гіппієм про прекрасне тезою халепά τὰ καλὰ («Гіпій Більший», 304 е8), половину цього вислову українською можна й не перекладати. Сократ просто каже: «краса — то халепа». Або, якщо все ж таки підібрати найближчий український синонім для старогрецького χἄλεπος: «краса — це тяжко» (а зовсім не «складно для розуміння», як міг би подумати той, хто звик думати про цей діалог в категоріях російського перекладу: «прекрасное — трудно»). Краса є тяжкою тому, що філософ, зваливши на себе страшенний тягар питання «що таке прекрасне», ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν («Гіпій Більший», 287 d6), почувається ніби Геракл, якому Атлас дав потримати на собі небесне склепіння: першому, під цією інтелектуальною вагою, так само важко поворухнути думкою, як другому — своїми могутніми, як для людини, кінцівками.

Коли перекладач зустрічається з іншомовним — надто філософським чи художнім — текстом, він завжди потрапляє у халепу. Він прагне якомога глибшого проникнення власного розумового та мовного устрою у чужомовний, усвідомлюючи те, що врешті-решт перед ним завжди постане темрява: за кожною перекладністю неодмінно відкриється неперекладність. У цьому розумінні його праця завжди чимось нагадуватиме «працю» Сизифа — ще одного славетного тягароносця античності.

Але й темрява заслуговує на те, аби вглядатися — або ж вслухатися — в неї з усією уважністю. Не випадково Камю вбачає винагороду Сизифа саме в тому, що він, зробивши своєю долею камінь, здатний почути, як у «несподівано вщухлому світі» (*Dans l'univers soudain rendu à son silence*) піднімається «тисяча чудесних маленьких голосочків землі» (*les mille petites voix émerveillées de la terre*). Цю «тисячу голосочків» без великого перебільшення можна було б осягнути і як тисячу «земних мов», що їх здатний розчути Сизиф. Такими, згідно з Камю, є «необхідний спід і ціна перемоги» (*l'envers*

nécessaire et le prix de la victoire): адже «немає сонця без тіні, і слід пізнати ніч» (*Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit*).

У певному розумінні ця остання формула є справжнім девізом перекладацької праці. «Пізнати ніч» — тобто віддатися тим самим «голосочкам землі», сприйняти кожен з них у його внутрішній цілісності й неповторності, в жодному разі не зводячи цю дорогоцінну поліфонію до безроздільного панування однієї-єдиної мови, своєї власної. А втім, на «виході» перекладацького зусилля ми таки маємо той самий невиправно одномовний текст перекладу — ніби пласку проекцію багатовимірною й неоднорідного мовного простору. Це висвітлена Сизифом поверхня каменю: те, що йому, як перекладачеві, вдалося вивести з «темряви» на «світло»; ті смисли, що їх він спромігся оприявнити для інших членів своєї мовної спільноти. Решта залишається у «темряві», в надрах «ночі»: Сизиф може розчути це, але, маючи у розпорядженні лише один власний голос (одну мову), не може в усій повноті передати іншим.

Але Сократове Χαλεπά τὰ καλά має ще інший бік, більш утішний, з яким, напевне, погодився б і фундатор французького екзистенціалізму. Адже якщо «краса — то халепа», має бути правильним і зворотне: «без халепи немає краси». А якщо буде краса — то і праця Сизифа, врешті-решт, не виявиться марною.

Підступне запозичення

Слово «халепа» в українській мові виявилось на-прочуд прозорим запозиченням, яке істотно допомагає висвітлити деякі смислові обертони старогрецького оригіналу. Але прямий шлях від мови до мови не завжди веде просто до цілі. Навпаки, інколи запозичене іншомовне слово (або його місцева калька), вжите на місці свого іншомовного (пра) родича, можуть повести переклад якраз у хибному напрямку (бути *misleading*, як економно висловлює це англійська).

Відносно простим прикладом тут може бути українське «ідіома», взяте у порівнянні з пізньолатинським *idioma*, англійським *idiom* або французьким *idiome*. Всі три останні суміщають у собі позначення: (1) специфічного сталого звороту чи вислову; (2) суспільно-групового чи місцевого варіанта певної мови; (3) мови як такої, або специфічного природного способу користування нею, притаманного її природженим носіям (в останньому розумінні кажуть, наприклад, про «*idiomatic English*»). Натомість українське «ідіома» відповідає тільки першому з названих трьох значень, доповнюючись у сучасній українській (аналогічно й у російській) мові лише технічним терміном «ідіом» (в однині чоловічого роду), що вживається для найзагальнішого позначення різних форм існування мови (мовна норма, місцеві та професійні її варіанти) всіх разом, без уточнення, про який з них наразі йдеться. Відтак, коли у

французькому тексті (*Vocabulaire européen des philosophies*, стаття «Langue») зустрічаємо фразу «Dante passe ensuite, avec le terme *idioma*, à des modes d'expression incarnés, historiques, “propres” à un individu ou une communauté, de l’idiome hébreu d’Adam aux premiers idiomes post-babéliques», було б справді *misleading* вживати в українському перекладі термін «ідіома» на місці не лише цитованого латинського, але й двічі вжитого за ним французького терміна: «Потім, звертаючись до терміна *idioma*, Данте переходить до втілених, історичних, “властивих” індивідові чи спільноті способів вираження: від давньоєврейської *idiomi* Адама до перших післявавилонських *idiom*». Натомість тут добре підійде українське «мова», або, ще краще, «говірка»: достатньо поставити це останнє слово двічі замість «ідіома» в останній частині цитованого речення, і воно одразу стане інтуїтивно зрозумілим українському читачеві.

Бувають, утім, і ситуації більш контроверсійні, коли обидва рішення — вжити чи не вжити відповідне запозичення — тягнуть за собою, як здається, дещо дискомфортні для української (як мови перекладу) наслідки, коли узвичаєним українським словам (або їхнім смислам) так чи так доведеться «посунутися», аби надати місце новоприбулому значенню. Така ситуація, як видається, склалася навколо французького та англійського *proposition*, на роль українського відповідника якого (у логіко-філософському контексті) нині претендують одразу три кандидати: «висловлювання», «пропозиція» і «твердження».

Латинське *propositio*, нащадками якого є французький та англійський омографи, і в античності, і за часів середньовіччя мало як лінгвістичне, так і логічне значення: воно позначало і оповідальне висловлювання, яке може означати щось істинне (одним з нащадків цього вжитку латинського *propositio* стала російська калька «предложение», у лінгвістичному значенні цього терміна), і також засновок у доведенні. Ця засадова подвійність, успадкована модерними нащадками *propositio* і на концептуальному, і на термінологічному рівні, врешті-решт по-справжньому вибухнула в західноєвропейській логіці та філософії мови ХХ сторіччя, коли там постало руба питання про те, що є справжнім носієм істиннісного значення: словесна формула або ж та ментально-логічна конструкція, яка начебто виражена цією словесною формулою. Різні позиції німецьких, британо-американських та французьких філософів у цьому питанні відбилися у різних тлумаченнях навіть тих самих термінів у одній і тій самій мові, а це, своєю чергою, призвело до ще більшої й справді драматичної плутанини на переходах від однієї мови до іншої (зокрема, у взаємних перекладах засадових філософських текстів першої та другої третини ХХ сторіччя між англійською, французькою, а також німецькою мовами).

Впливовим чинником осмислення і переосмислення французького та англійського *proposition* стала також еволюція німецького *Satz*, яке до бри-

танських філософів початку XX сторіччя потрапило насамперед разом із творами Фреге та Вітгенштайна. В контексті термінології Фреге *Satz* вочевидь стосується «плану вираження», натомість англійське *proposition*, у перекладі знаменитої статті Фреге «Sinn und Bedeutung» («Смисл та значення»), вживають, навпаки, для позначення «плану змісту», «помисленого», чому в оригіналі Фреге відповідає *Gedanke*. Відповідно, ствердження Фреге «Wir fragen nun nach Sinn und Bedeutung eines ganzen Behauptungssatzes. Ein solcher Satz enthält einen Gedanken» («Тепер нас цікавлять сенс і значення цілого оповідного речення. Таке речення містить певну думку») в англійському перекладі Г. Файгла (H. Feigl, 1949) виглядає як «We are now going to inquire into the sense and the nominatum of a whole declarative sentence. Such a sentence [Satz] contains a proposition [Gedanke]» (приклад запозичений з: *Vocabulaire européen des philosophies*, стаття «Proposition»).

Натомість у контексті Вітгенштайнового «Трактату» картина різко ускладнюється. Здебільшого оригінальне *Satz* тут перекладають саме як *proposition*, як-от у пункті 4.022 «Der Satz zeigt seinen Sinn. Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist», який в англійському перекладі Д. Пірса і Б. МакГінеса (D.F. Pears, B.F. McGuinness, 1961) перетворюється на «A proposition shows its sense. A proposition shows how things stand if it is true» — де *proposition* явно є позначкою насамперед помисленого, висловленого, а не самого вислову. Втім, щойно вжите мною туманне «насамперед» добре відбиває плинність самої ситуації: адже, як стверджує у своєму «Companion» до «Трактату» Макс Блек, «слово *Satz* вживають німецькою для позначення того, що ми назвали б „sentence”, і також для того, що ми назвали б „proposition” (або „statement”)» [Black, 1964: p. 98—99].

Саме ця плинність, між іншим, дала змогу російським та українському перекладачам Вітгенштайнового «Трактату» підкреслити у його *Satz*, навпаки, той суто словесний бік справи, який в англійській мові загалом відбивається перекладом *Satz* як *sentence*. Відповідно, в тому самому пункті 4.022 маємо: «Предложение *показывает* свой смысл. Предложение *показывает*, как обстоит дело, если оно истинно» (І. Добронравов і Д. Лахуті, 1958), «Речення *показує* свій зміст. Речення, коли воно правдиве, *показує*, як стоять справи» (Є. Попович, 1995). Але англієць, крізь призму цитованого вище перекладу Пірса і МакГінеса, сприймає той самий пункт 4.022 принципово інакше — відтак, якби ми перекладали його з англійської, «речення» (на місці *proposition*) у нас би тут явно не фігурувало.

Для порівняння можна послатися на вживання того самого *proposition* у текстах раннього Расела, який багато в чому визначив весь подальший філософський ужиток цього англійського терміна. Коли, наприклад, у «Проблемах філософії» (*Problems of philosophy*, 1912) ми натрапляємо на принципову для Расела тезу: «The fundamental principle in the analysis of

propositions containing descriptions is this: *Every proposition which we can understand must be composed wholly of constituents with which we are acquainted* («Засадовим принципом в аналізі *propositions*, що містять описи, є такий: Кожне *proposition*, яке ми здатні зрозуміти, мусить складатися лише з таких компонентів, з якими ми [безпосередньо] знайомі») [Russell, 1999: p. 40], — ми одразу бачимо, що *proposition*, складене подібним чином, є тим, що позначене словами, а не самою словесною формулою: адже у Расела вочевидь ідеться не про ознайомлення читача зі словами певної мови, а про його ознайомлення з речами, про які наразі йдеться.

На цьому етапі міркування один з трьох кандидатів на роль українського аналогу *proposition* — «висловлювання» — здається, мусить зійти з дистанції й припинити змагання. Адже «висловлювання», безумовно, стосується плану словесної форми, а не плану донесеного нею змісту — а для цього першого в англійській мові існують принаймні три більш однозначні (при цьому по-різному нюансовані) маркери: *expression*, *utterance* та *statement*. Відтак, залишаються «пропозиція» і «твердження», вибір між якими не є однозначним, бо в кожному разі він пов'язаний зі специфічними складнощами.

Принциповим недоліком перекладу *proposition* як «пропозиція» є те, що в повсякденній українській мові це слово вживають досить активно, але... у відчутно іншому значенні, з якого логіко-філософське значення англійського і французького *proposition* не впливає з інтуїтивною самоочевидністю. Те саме стосується і дієслова «пропонувати», яке має значно вужчий спектр застосування, ніж його давній прашур, латинське *propono* («виставляти, оголошувати, *пропонувати*, піддавати, замислювати, викладати, встановлювати, висувати засновки силогізму»). Відтак, приписавши Раселу тезу «Кожна *пропозиція*, яку ми здатні зрозуміти, мусить складатися лише з таких компонентів, з якими ми [безпосередньо] знайомі», ми мимоволі наводимо українського читача на (хибне у цьому контексті) враження, що йдеться про звичну для нього «пропозицію» як «пораду чи вказівку щодо можливого способу дії».

Цієї незручності, до речі, цілком позбавлене слово «пропозиция» як нещодавнє термінологічне запозичення в російській мові — саме через відсутність у російському контексті його узвичаєного побутового значення.

Переклавши *proposition* як «твердження» («Кожне *твердження*, яке ми здатні зрозуміти...» тощо), ми уникаємо такої незручності. Але натомість наражаємося на іншу. Адже термін «твердження», хоча й стосується радше «плану змісту», ніж «плану словесної форми», звично асоціюється з менш технічними франко-англійськими омографами *affirmation* та *assertion*, а також англійським *statement*, яким усім в цьому разі потрібно підшукати якісь інші термінологічні аналоги.

Частковим полегшенням тут може бути хіба те, що жодний з цих французьких та англійських термінів не має того яскравого концептуального навантаження, з яким в обох мовно-філософських контекстах пов'язують омограф *proposition*. Але підшукати їм усім безспірні і притому різні лексичні відповідники в українській мові виявляється доволі складною проблемою. Якщо, скажімо, термінологічно розрізнити «твердження» і «ствердження», зарезервувавши останнє за франко-англійським омографом *assertion* та англійським *statement*, виникне проблема з франко-англійським омографом *affirmation*, якому переклад «ствердження» пасує ще більше¹.

Якщо, натомість, погодитися із парою «ствердження/*affirmation*» і перекласти *assertion/statement* як «висловлювання» (відповідно, *affirmative statement* = «ствердне висловлювання»), виникне небажаний збіг з концептуально важливими французьким *énoncé* та англійським *utterance*, для яких «висловлювання» справді є найбільш природним українським відповідником. Нарешті, можна облишити і «ствердження» і «висловлювання», і вдатися (для *assertion/statement*) до розширеного тлумачення українського «заява» (спираючись на очевидну паралель *make a statement* — «робити заяву»); але чи буде «заява» при цьому виглядати природніше, ніж розширено розтлумачене слово «пропозиція»? Наприклад, Раселів вислів з тих самих «Проблем філософії»: «It will be seen that no sentence can be made up without at least one word which denotes a universal. The nearest approach would be some such statement as „I like this“. But even here the word „like“ denotes a universal» [Russell, 1999: p. 67], — тоді будемо перекладати як: «Ми побачимо, що жодне речення не можна побудувати без принаймні одного слова, яке позначає [=вказує на] універсалію. Найбільшим наближенням [до речення без універсалій] могла б бути заява на зразок „Мені подобається це“. Але й тут слово „подобається“ позначає універсалію».

Особисто я наразі схиляюся, як до меншого зла, саме до цього останнього рішення (*proposition* — «твердження», *affirmation* — «ствердження», *énoncé/utterance* — «висловлювання», *assertion/statement* — «заява»). Але який із двох альтернативних варіантів, *proposition*/твердження чи *proposition*/пропозиція, приживеться в українському професійному слововжитку, покаже лише майбутнє.

Новотвір

Навіть ті, хто вже мало що пам'ятає про розвідки Олексія Лосева з історії античної естетики, як правило, добре пригадують характерне слівце «чтойность», системно вжите ним для перекладу Ари-

¹ Спостереження Андрія Васильченка, зроблене ним у нашій спільній нещодавній дискусії в Інституті філософії НАНУ.

стотелевого вислову τὸ τί ἦν εἶναι. Термін «чтойность», у цьому контексті, видався Лосеву настільки вдалим, що він супроводив його вжиток радикально-гордовитою заявою: «переклад “чтойность” не лише точний, але точніше за нього неможливо собі й уявити хоч би то який інший переклад» [Лосев, 1975: с. 94]. Але по суті цей переклад — який насправді є не більше ніж калькою латинського *quidditas*, що вживалося для перекладу τὸ τί ἦν εἶναι від часів раннього середньовіччя — зовсім не є ідеальним. Адже він відтворює лише половину вказаного Аристотелевого вислову, залишаючи другу його половину зовсім без перекладу.

Найбільш буквально вислів τὸ τί ἦν εἶναι можна було б відтворити українською як «те, чим (завжди) було “бути”» (більш розгорнутий запис — «те [в значенні визначеного артикля, аналогічно англійському *the*, французькому *le* чи німецькому *das*], чим [або: що] (завжди) було [або: “було і є”] “бути” [для когось/чогось]»), або, в альтернативній інтерпретації граматики цього вислову, «бути тим, чим (завжди) було [або: було і є]» (дещо)². Найскладнішим для розуміння тут є дієслово «бути», вжите у цьому вислові двічі поспіль: спочатку в третій особі однини імперфекту ἦν (значення якого в українському перекладі, через відсутність у сучасній українській мові форми імперфекту, умовно передається як «(завжди) було» або ж як «було і є», позначаючи у такий спосіб *розпочату в минулому дію невизначеної тривалості*), і одразу за тим також в інфінітиві εἶναι.

По суті, цей вислів є карколомним і граматично і концептуально, що у сукупності робить його одним з найскладніших місць для перекладу в усьому корпусі Аристотелевих текстів. Разом із тим цей вислів позначає одне з найважливіших понять Аристотелевої онтології, як це можна побачити навіть і з вкрай невиразного у цьому моменті російського перекладу О. Кубіцького, який ставить на місці τὸ τί ἦν εἶναι інтуїтивно темний для російського читача вислів «суть бытия», як-от у перекладі «Метафізики» (1029b 14—15): ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτὸ — «суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе».

Гайдегер у «Бутті та часі», в маргінальній примітці до вісімнадцятого параграфа *Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt* («Стан справ і значущість: світськість світу»), згадує вислів τὸ τί ἦν εἶναι у зв'язку з тим, що він в основному тексті твору називає «апріорним перфектом» (*ein apriorisches Perfekt*), характеризуючи «Das auf Bewandtnis hin freigebende Jeshon-bewenden-lassen» [Heidegger, 1993: S. 85], що дуже умовно можна перекласти як «звільнена для Вже-присутнього коли-б-то-не-було-вже-порахованість-з» (або, у цілком дослівному й від того ще більш варварському російському перекладі В. Бібіхіна: «Отпускающая в имяние дела

² Цей дослівний переклад зроблено спільно з Юрієм Вестелем.

всегда-уже-допущенность-имения-дела»), чим для Гайдегера характеризується «власний спосіб буття *Dasein*» (*die Seinsart des Daseins*).

У логіці міркування Гайдегера ця його думка є насправді цілком зрозумілою. Гайдегеру йдеться про те, що *Dasein* завжди має справу зі світом як даністю, як «тим, що вже було», і тепер наявне для *Dasein* як *Zuhanden*, «те, що поруч» (у перекладі Бібіхіна чергова загадковість: «подручное»), Відтак, на це неможливо не зважати. *A priori* світ «вже є», і він проявляє себе в тому, що завжди вже є «поруч» для *Dasein*.

Саме в цьому контексті Гайдегер і посилається на Аристотеля [Heidegger, 1993: S. 441—442]. Але при цьому Гайдегер і не думає розглядати «те, що є» в аспекті його власної буттєвості. «Те, що є» не цікаве Гайдегеру саме тим, чим воно цікаве Аристотелю — «як таке» (καθ' αὐτό); а отже, вислів τὸ τί ἦν εἶναι насправді виринає Гайдегером з того Аристотелевого контексту, на який він у цій примітці посилається. Конкретно Гайдегер вказує фрагмент «Метафізики» 1025b 28—30; але у цьому фрагменті, як і слід було очікувати, не йдеться про жодну «вже-наявність», або «те, що завжди вже-є для», а просто сказано: «необхідно, щоб не були прихованими [у дослідженні] τὸ τί ἦν εἶναι і логос», оскільки без цього «не буде здійснене жодне дослідження» (δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὥς ἀνευ γὰρ τοῦτου τὸ ζητεῖν μὴδὲν ἐστὶ ποιεῖν).

Імперфект Аристотеля (ἦν) Гайдегер при цьому свідомо перетлумачує як перфект — тобто як указування не на тривкість сущого як такого, що вже розпочало бути й досі перебуває собою, а на самий факт того, що це суще, яке «вже-було» раніше, є зараз (для *Dasein*) — а отже, вислів Аристотеля фактично зводиться тут до простої констатації «те, що зараз є, і раніше вже було». Відтак, у Гайдегера, порівняно з Аристотелем, формулюється принципово інша онтологічна теза, яка навряд чи дає Гайдегеру змогу спиратися у цьому моменті свого міркування на авторитет Стагірита (якщо Гайдегер взагалі потребує опертя на будь-який інший авторитет, крім свого власного). Таким чином, Гайдегер, посилаючись на τὸ τί ἦν εἶναι, насправді вирішує суто свої філософські завдання, по ходу розв'язання яких йому явно не до того, аби вслухатися, що, власне, прагнув висловити відповідною формулою сам Аристотель. Подальша розмова на цю тему може бути цікавою, але не в плані тлумачення Аристотеля, а суто в контексті тлумачення ідей самого Гайдегера.

Лосєв, як і Гайдегер, також свідомо тлумачить імперфект Аристотеля як «шлях до перфекту»: «дещо ставало і ось тепер зупинилося, стало. Воно “стало бути”». Чим же воно стало бути?» [Лосєв, 1975: с. 704]. Але таке тлумачення є принаймні «платонізацією», якщо не «гегелізацією», Аристотеля — тобто прочитанням Аристотеля крізь призму тієї «діалектики Платона», яку й саму Лосєв розглядає головним чином крізь призму пізнішої

(зрештою, радикально іншої за змістом) діалектики Гегеля. Насправді ж текст «Метафізики» дає підстави для цілком протилежного висновку: τὸ τί ἦν εἶναι для Аристотеля — це не те, що «поставало і стало», а те, що робить кожне «оце» тим, чим воно є, хоч би скільки воно було (ще краще: *перебувало*) «як таке» — іншими словами, допоки воно є собою, і не «постає», а *ідентифікується*. Відтак, τὸ τί ἦν εἶναι пов'язане у Аристотеля не зі становленням у часі, а якраз навпаки — з позачасовим, причому одразу у двох значеннях, як вказування на (1) тривку у часі самототожність «цього» і (2) довічну, позачасову причину того, що «це» набуло буття, отримало спроможність бути собою.

Відходом від Аристотеля є також і лосевська теза, що τὸ τί ἦν εἶναι має «символічну природу» [Лосев, 1975: с. 706], яка знов-таки походить від радше Платонової, ніж Аристотелевої, логіки філософського опису становлення. Наявне, «те, що є», як і його наявні характеристики (зокрема видова — «це стіл»), є символом настільки, наскільки воно символізує нескінченно конкретну історію становлення того, що наразі вже «сталось», «відбулось». Але для Аристотеля наявне зовсім не є «символом своєї причини» — як і, тим паче, «символом свого становлення», хоча з приводу наявного, «того, що є», можна легітимно спитати, що, власне, робить саме це існуюче тим, *чим* воно є. Адже, якби Аристотелю хоча б віддалено йшлося про «символ», «означення» тощо, він мав би (і міг би) замість подвійного дієслова «бути» (імперфект + інфінітив) використати дієслово ὀφείλω, поставивши питання про те, «що для цієї речі означає “бути”?» — або, у ще більш лосевському стилі, «що означає оце тим, що (або: тим, чим) воно є?». Втім, такого питання Аристотель якраз і не ставить, і це не дивно, бо насправді йому йдеться не про знакове чи символічне, а безпосередньо про «першобуттєве», і шлях до нього пролягає не через споглядання «цього» як символу (від якого, по висхідній, можна дійти історії його становлення та/або його «першої причини»), а через спробу одразу умоглядно вхопити цю «першу причину» як таку.

Згадаймо, як ілюстрацію, часто цитований фрагмент «Метафізики» 1041b 5—6: οὐκ οἰκία τοῦ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι («через що ці [матеріали] будинок? тому що наявне [ὑπάρχει = “розпочало + спричинило + є у наявності + (цьому) притаманне”] те, чим (завжди) було “бути будинком”»). Думка Аристотеля тут вочевидь рухається не від будинку до означеного цим будинком його ж власного становлення (або причини), а просто навпаки: від умоглядно встановленої причини до того, що нею у цьому разі спричинене. Думка ж Лосева рухається у протилежному напрямку, яскраво демонструючи його відданість не стільки Аристотелю, скільки Платону та неоплатонізму: адже для великого російського філософа неоплатонізм був єдиним дозволеним радянською цензурою псевдонімом

християнства, а філософування з його приводу — єдиною доступною Лосеву «перетвореною формою» його власної християнсько-неоплатонічної філософії. В контексті власних філософських інтересів Лосева Аристотель, по суті, виявляється насамперед філософським містком від Платона до Плотіна — так що у певному розумінні, як і для Гайдегера, Аристотель тут просто опинився *Zuhanden*, «поруч» із тим, про що Лосеву насправді найбільше хотілося філософувати.

Я обрав цей спосіб полеміки з тлумаченнями τὸ τί ἦν εἶναι у Лосева і Гайдегера, аби найкоротшим шляхом (враховуючи обсяг журнальної публікації) дістатися того тлумачення, яке у цьому разі зумовлює й вибір найкращого перекладу. Залишилося коротко підсумувати вже сказане. Аристотелю у вислові τὸ τί ἦν εἶναι йдеться *не* про постале як результат чи символ минулого становлення, а навпаки — про наявне як тотожне собі, і питання полягає у тому, що саме у бутті зумовлює цю самототожність сущого, попри всі можливі супутні зміни у його вигляді та складі. Цю самототожність Аристотель якраз і схоплює своїм загадковим висловом τὸ τί ἦν εἶναι, «те, чим (завжди) було “бути”» — як-от, приміром, «те, чим для будинку (завжди) було “бути будинком”». Ознака, про яку йдеться, є для Аристотеля не тим самим, що οὐσία (*essentia*, *сутність* — посилаючись на найбільш традиційний, хоча по суті й принципово неадекватний переклад), але не цілком збігається і з *quidditas*, для якого в українському слововжитку на сьогодні вже усталився переклад «щосність». Адже останнє робить наголос лише на «тому, що» і при цьому цілком випускає надзвичайно принциповий для Аристотеля аспект буттєвості (двічі повторене дієслово «бути»). На щастя, українська мова дозволяє згорнути вислів «те, чим було і є “бути”» без втрати цього останнього аспекту буттєвості: замість «щосність» вона у цьому разі дає змогу сказати: *чимбутність*.

Чи не є цей останній варіант перекладу τὸ τί ἦν εἶναι для української мови саме таким, про який свого часу мріялося Лосеву: «не лише точним, але й таким, що точніше за нього неможливо собі й уявити хоч би то який інший переклад»?

Неперекладність

Пояснити, говорячи певною мовою, що саме цією мовою з якоїсь іншої неможливо перекласти, — завдання заздалегідь парадоксальне. Йдеться неначе про те, аби якимось чином, мов у казці, «виразити невиразиме» й «висловити невисловлюване». Але ця і без того парадоксальна ситуація ускладнюється ще більше, якщо йдеться про іншомовний термін, якоюсь мірою знайомий вітчизняній аудиторії — якщо не по професійно-філософському, то принаймні по його повсякденному вжитку, де його з певною (доволі приблизною) мірою наближення можна

піддавати навіть не одному перекладу, а цілій низці взаємно доповняльних українських перекладів.

Саме така ситуація склалася навколо англійського *belief* — терміна, неперекладність якого з ходу, до отримання докладного коментаря, досі не визнавав жоден з моїх українських колег-співрозмовників.

На окремий філософський концепт слово *belief* вперше перетворив Х'юм³, позначивши цим словом у «Трактаті про людську природу» той загадковий світоглядний феномен, з яким він зіткнувся внаслідок констатованої ним тотальної кризи усєї ранньомодерної епістемології. Х'юм із неабияким жахом виявив, що жодні людські, зокрема й філософські, переконання про зовнішній світ не мають у жодному разі стовідсоткової гарантії своєї вірогідності — і водночас, що людська природа змушує нас спиратися на ці переконання у своєму повсякденному житті так, як *нібито* вони є стовідсотково вірогідними. Цей світоглядний статус і був позначений ним як *belief*, а стан переживання такої світоглядної настанови позначило споріднене з ним дієслово *believe*. Отже, від часів Х'юма одна з центральних проблем усєї англомовної епістемології полягає саме в аналізі *belief* як такої думки про навколишній світ, яку ми переживаємо як більш вірогідну, ніж це дають змогу припустити доступні нам свідчення, і яка при цьому скеровує наші практичні дії так, як *нібито* вона є абсолютною істинною.

Так поставлена проблема заторкує водночас і емоційну, і інтелектуальну, і навіть вольову сферу людської свідомості, чим і зумовлюється родова невизначеність «феномена *belief*», що в англомовній філософії відіграє роль надзвичайно плідного подразника й породжує неймовірне розмаїття його можливих інтерпретацій. Водночас ця продуктивна невизначеність, зона якої інтуїтивно відчутна для природного носія англійської мови, робить практично нездійсненним скільки-небудь точний переклад *belief* іншими європейськими мовами. У кращому стані тут перебувають хіба мови романської групи, в яких ще до того, як в англійській мові, упродовж XVII сторіччя, поступово розрізнилися *belief* та *faith* («віра» у суто релігійному значенні), виникло, починаючи ще з античної латини, аналогічне (хоча й не цілком тотожне британському) лексичне розрізнення (лат. *credo/fides*, фр. *croiance/foi*, італ. *credenza/fede*, ісп. *creencia/fe*). Принципово складнішою є ситуація з тими європейськими мовами, де все чи майже все семантичне поле, покрите двома вказаними романськими чи англійськими лек-

³ Пишу це прізвище згідно з власними правописними переконаннями. Докладне вмотивування, чому українською слід писати «Х'юм», а не «Юм» і не «Г'юм», див. у: Панич О.О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: ДонНУ, 2007. — С. 24—28.

сичними одиницями, охоплене одним-єдиним терміном (грецьк. *πίστις*, нім. *Glaube*, укр. *віра*, рос. *вера*, польськ. *wiara* тощо).

В українській мові *belief*, у першому грубому наближенні, можна, залежно від контексту, перекладати, певна річ, і як «віра», і також як «переконання», «думка», «вірування» чи «погляд» (*I believe in God* — «я вірю в Бога», *religious beliefs* — «релігійні погляди» або «вірування», *I believe it's raining in Kyiv now* — «я думаю, що в Києві зараз дощить», *I firmly believe that my faith is true* — «я твердо переконаний, що моя віра є істинною»). Але неперекладність знаходиться зовсім поряд: вона полягає в тому, що: (1) жоден з українських відповідників не здатний відтворити ту серцевинну «пізнавально-емоційно-прагматично-вольову» орієнтацію *belief*, яка власне й створює глибину цього концепту в середовищі англомовного філософування; (2) жоден з українських відповідників не здатний заступити *belief* універсально, а отже, не дає змоги відтворити його як сталий концепт, що не просто вживається автором по ходу міркування, але перебуває в самісінькому центрі його дослідницької рефлексії.

Після констатації неможливості послідовно відтворити *belief* як філософський концепт жодним з існуючих українських термінів наступний логічний крок — проаналізувати також і можливість його прямого запозичення (про калькування, певна річ, тут йтися не може). Але навіть якщо ми введемо в українську мову неологізм **belif*, який буде відтворювати відповідний англійський іменник, то що робитимемо з дієсловом, яке неодмінно мусить піддаватися дієвідміні за законами української мови? Не писати ж, справді, «я **беліваю* — ти **беліваєш* — він (вона, воно) **беліває*»...

Між тим, саме дія — *believe* — має насправді першочергове значення у відповідному контексті англомовного філософування, де «феномен *belief*», що його вивчає не менш як окрема «філософія *belief*» [Flew, 1966], завжди позначає активний, інтенційний світоглядний стан людського суб'єкта — стан, коли людина *believes* — і вже похідними від цього стану постають конкретні *beliefs* людини стосовно тих чи тих предметів та явищ навколишнього світу. Для опису цього стану зовсім не пасує українське «я вірю» (чи пак «я вірую») через неусувні у цьому разі релігійні конотації (які для *belief* зовсім не обов'язкові); що ж стосується «переконання», другого головного претендента на роль відповідника *belief*, то цей іменник в українській мові взагалі не має спорідненого дієслова, яке позначало б активне воління чи активну інтенцію суб'єкта, а відтак, може позначати лише пасивний стан свідомості («я є переконаним», «я переконаний, що...»). Ризикну сказати, що якби таке дієслово існувало (не «я переконаний», а «я **перекон...*?» — як дієслово в активному стані, утворене за моделлю «я вірю»), воно, у парі з наявним іменником (який у цьому разі позначав би не пасивний, а активно-інтенційний стан суб'єкта), і становило б достатньо повноцінний україн-

ський відповідник для англійської пари *belief/believe*. Але такого наша мова якраз і не дозволяє.

Завершу цю частину міркування одним практичним прикладом. У відносно свіжому числі «Моніста» (*The Monist*) можна знайти цитату з Бітті (*Beatti*), яка в оригіналі виглядає таким чином: «*that to us is and must be truth which we feel that we must believe; and that to us is falsehood, which we feel that we must disbelieve*» [Fieser, 2007: p. 288]. Як це можна було б перекласти українською? «Істиною для нас є і мусить бути *те*, що ми відчуваємо, що мусимо...» що? «Вірити?» — але цей варіант, як і завжди, вносить у перекладений текст надто багато релігійного, що викликає численні непорозуміння, на яких, зокрема, базована класична мантра радянської російськомовної літератури з історії британського емпіризму («Юм мистифицирует процесс познания, основывая знание на фундаменте веры»). Якщо ж не «мусимо вірити», як можна висловитися ще інакше? «Мусимо бути переконаними»? Але цей останній варіант одразу докорінно скасовує всю ту активну інтенційність суб'єкта, без якої цей концепт просто перестає бути собою.

І хіба є ще варіанти?

Я вже не кажу про таку англomовну родзинку, як *disbelieve* — похідне від *believe* дієслово, аналогом якого, певна річ, не може бути ані «зневіритися», ані «не вірити» («хиба — це те, у що ми відчуваємо, що мусимо *не вірити*?!?!»), ані, тим паче, жодне похідне від «переконання» («мусимо бути *переконаними-ні*?!?!»).

Певна річ, контекстуально-описовий переклад цього вислову можливий, і відтак, можна обійти проблему неперекладного *disbelieve* у такий, завжди доступний за умовчанням, спосіб (наприклад, «*disbelieve* щось» = «мати психологічну настанову переживання чогось як хибного *та* схильність практично діяти, виходячи з його хибності»). Але варто пам'ятати, що подібний «обхідний» опис завжди з необхідністю знищує єдність оригінального концепту в усіх його різноманітних граматичних і смислових проявах (*belief/believe/disbelieve*), що у цьому разі означає — знищує самісінький фокус, на який спрямовано увагу того чи того англomовного філософа.

Аби хоч якось зберегти цей фокус, залишається вжити останнє — непопулярне, але наразі цілком змушене — рішення: залишити термін *belief* в українському тексті у його оригінальному вигляді й вживати його на правах «терміна-гостя», який (втім, як це й годиться Левінасовому Іншому) принципово не може бути «одомашненим» нами настільки, аби відповідний концепт не лише в англійській, але й у нашій українській мові почувався «як ніби у себе вдома». Взявши, наприклад, класичне для англomовної філософії першої половини XX сторіччя визначення знання (*knowledge*) як «*justified true belief*», ми, замість непродуктивних і, по суті, *misleading* дискусій стосовно того, чи йдеться тут про «виправдану істинну віру», або ж

про «думку» чи «переконання», вчинимо значно розумніше, якщо просто погодимось на формулу «виправдане істинне *belief*» — і вже потім, крок за кроком, поступово реконструюватимемо значення *belief* з контексту того чи того перекладеного українською мовою філософського міркування.

І хай думка про те, що Інший, наразі цілком унаочнено, залишається Іншим, стане для нас приводом потішитися, розмірковуючи над неосяжним для жодного окремого народу розмаїттям загальнолюдських пізнавальних та мовних здібностей.

Каменяр

Сизиф береться за камінь, щоби знов котити його на вершину. Поверхня каменя, після безлічі подібних спроб, вже знайома йому в усіх своїх найдрібніших деталях. Але він знайшов-таки спосіб бачити її щоразу наново. Для цього він просто записує на клаптиках відносно рівної кам'яної поверхні між пругами усе те, що почує навколо себе. Щоправда, записані слова не дуже схожі на те, що дійсно було ним почуте; деякі звуки й цілі смисли так і залишаються незаписаними у підземному повітрі; та й записане, щоразу як камінь скочується донизу, виявляється дедалі менше схожим саме на себе. Але з цим уже нічого не вдієш, бо такою і є примхлива вдача його кам'яної перекладацької праці.

Ні, ми невольники, хоч добровільно взяли

На себе пута. Ми рабами волі стали:

На схилі поступу ми лиш каменярі.

ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Собрание сочинений : В 4-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1.
- Витгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Пер. з нім. Є. Поповича. — Київ: Основи, 1995.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова, Д. Лахути. — М.: Наука, 1958.
- Ломоносов М.В.* Российская грамматика // Полное собрание сочинений : В 10-ти т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 7: Труды по филологии 1739—1758 гг. — С. 389—578.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. — М.: Искусство, 1975.
- Платон*. Гиппий Большой / Пер. А.В. Болдырева // Собрание сочинений : В 4-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 386—417.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. — Харьков: Фолио, 2003.
- Αριστοτέλης*. Μετα та Φυσика: 2 τ. — Αθήνα: Παπυρος, 1975.
- Πλάτων*. Ιππίας, Μειζων. Ιππίας Ελασσων. — Αθήνα: Кактос, 1992.
- Black M.A* Companion to Wittgenstein's «Tractatus». — Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Camus A. *Le Mythe de Sisyphe*. — Paris: Gallimard, 1942.

Fieser J. The Rise and Fall of James Beattie's Common-sense Theory of Truth // *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*. — Vol. 90. — № 2. — April 2007 — P. 287—296.

Flew A. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. — London [etc.]: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Heidegger M. *Sein und Zeit*. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

Hume D. *A Treatise of Human Nature* / Reprinted from the original edition in three vol. and ed., with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge. — Oxford: Clarendon Press, 1965.

Russell B. *The Problems of Philosophy*. — New York: Dover Publications, 1999.

Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin. — Paris: Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.

Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-philosophische Abhandlung* with a new Translation by D.F. Pears & B.F. McGuinness. — London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Олексій Панич — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, старший науковий працівник Європейського центру гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.
