

СЛОВНИК

Маріна РУДНИЦЬКА

«ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ»: ПОВЕРНЕННЯ ДО ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У лютому 2010 року у видавництві «Дух і літера» вийшов «Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей» (ЄСФ), який серйозністю і глибиною своїх статей одразу ж спричинив філософський дискурс з приводу піднятих у ньому питань. Цей словник побудований повністю нетрадиційно. У ньому немає статей, що розповідають про окремих філософів чи філософські концепції. Натомість містяться статті, присвячені розгляду найбільш важливих, ключових філософських термінів, таких, наприклад, як «буття», «сутність», «істина» тощо. Але навіть ці терміни подаються тут не з точки зору їх загального, а отже, дуже поверхового тлумачення (як це можемо бачити, скажімо, у цілій низці «Філософських енциклопедій», що друкувалися в Україні за роки Незалежності). Ці терміни показані в перспективі їхнього виникнення та смислової трансформації у різні епохи розвитку філософії.

Щоб було зрозуміліше, звернемося до конкретного прикладу. Скажімо, у словнику міститься стаття під назвою ESTI (слово *ἔστι* грецькою мовою означає «є»). У ній обговорюється, як поняття «є» (або «буття»), котре становить собою ключове поняття філософії, вперше з'явилося у грецькій мисленнєвій традиції у поемі Парменіда «Про Природу». Звертається увага на те, що вже у Парменіда це поняття було не простим, а мало деякий спектр значень, які треба розрізняти, якщо ми бажаємо зрозуміти, наскільки ґрунтовною була думка Парменіда про буття. Далі показано, як значення терміна «буття» – *τὸ εἶναι* (або «є» – *ἔστι*) змінювалося і розширювалося в роботах інших грецьких мислителів (Горгія, Платона, Аристотеля). Але і це далеко не все.

При перекладі текстів грецьких мислителів на латину поняття «буття», знову змінює аспекти свого смислу, в ньому майже зникає корінне початкове грецьке значення «присутності», воно практично стає синонімом слова «сущє». Так само у кожній європейській мові слово «є», або «буття» має своє смислове забарвлення, обростає своїми тлумаченнями. (Як, наприклад, у російській мові дієслово «есть» в смислі «бути» не випадково виявляється омонімом слова «есть» у значенні «їсти». Адже жива істота не може існувати незалежно від усього, вона є, тільки коли сама підтримує своє існування, беручи із зовнішнього світу щось необхідне для власного буття, те, без чого вона загинула б. Тобто слово «есть» уже в собі містить певне тлумачення того, що значить «бути», саме несе певне філософське «послання», яке сприймається лише на ґрунті даної мови). Тому в статті ESTI окремо обговорюється семантика слова εἶναι, тобто значення, сенс, яке має дієслово «бути» у грецькій та в інших європейських мовах. Зокрема, звертається увага, що суплетивізм дієслова «бути» (утворення форм одного і того самого слова від різних коренів або основ, наприклад, в українській мові: «є», але «було», «буде») у європейських мовах не випадковий, що він виникає за рахунок поєднання в одному понятті трьох індоєвропейських та германських коренів, які охоплюють собою первинні значення слова «бути»: «жити», «рости», «залишатися». Словник показує, що дієслово «бути» – це «осередок чи витвір цікавого лексичного поєднання, започаткованого у грецькій мові» (ЄСФ, с. 128) і так чи інакше успадкованого всіма європейськими мовами.

Тобто навіть такі прості, на перший погляд, філософські терміни, як «є», «буття», «бути», мають у собі цілий сплав значень, багато в чому схожий, але багато в чому й відмінний у мові кожної європейської нації. Слова у мові не існують як мертві знаки, в них самих проговорюється той внутрішній зміст, який закладений при їхньому утворенні та подальшому осмисленні. Кожна мова сама по собі філософствує – глибокий сенс мають уже самі корені тих слів, які стають філософськими поняттями, навіть ще до того, як мислитель буде навколо них певну уможлядну теорію. Філософствування напряму пов'язане з мовою: мова сама підказує філософу той основоположний зміст, прихований у кожному терміні, який мислитель має зрештою зробити явним, логічно обґрунтованим і усвідомленим у своїй теоретичній концепції. Кожна мова навіть у слово «є» вкладає своє трактування, своє розуміння

його суті. Тим більше це стосується грецької мови, яку не дарма називають «мовою буття» (ЄСФ, стор. 127).

Отже, щоразу, як ми перекладаємо у філософських фрагментах слова «є» чи «буття» з грецької мови на іншу, ми ризикуємо випустити вагому частку їхнього смислу, яка наявна в оригінальному тексті. Щоразу, коли ми перекладаємо грецькі *ἔστι* та *εἶναι*, маємо враховувати не лише те, що їхній зміст ми змушені будемо передавати за допомогою цілої низки термінів («є», «існує», «можливо, що», «так сталося, що», «бути», «існувати», «бути тотожним»). Головне, маємо розуміти, що при цьому ми пересаджуємо ці ключові філософські поняття з ґрунту тієї мовної, культурної та філософської традиції, яка характерна для грецького світогляду, на ґрунт абсолютно іншої традиції, що характерна для української або іншої європейської мови, на якому вони так чи інакше втрачають своє початкове значення і отримують зовсім інше смислове забарвлення. Отже, будь-який переклад таких слів, як *ἔστι* чи *το εἶναι*, «є» чи «буття», особливо якщо вони використовуються філософські терміни, призводять до модифікації чи викривлення їхнього змісту. Будь-який ключовий філософський термін повноцінно існує лише на ґрунті тієї мови, в якій він виникає, і при трансляції його на іншу мову стає *неперекладністю* – словом, яке неможливо *однозначно* перекласти на іншу мову без більш або менш значної втрати його сенсу. Саме тому «Європейський словник філософій» і має підзаголовок «Лексикон неперекладностей» – бо в ньому наводяться й аналізуються найбільш важливі філософські поняття, які однозначно не транслюються на іншу мову.

Водночас словник не просто звертає увагу на те, що той чи інший термін – це неперекладність. Він у першу чергу показує, яким шляхом слід вирішувати цю проблему. Наприклад, якщо слова *ἔστι* та *εἶναι* – це неперекладності, хіба це означає, що ми маємо залишити їх у тексті в недоторканому вигляді і навіть не намагатися їх витлумачити та осмислити? Ні, ми маємо навчитися *культури роботи* з філософським текстом, написаним іншою мовою. Навчитися культурі роботи – значить зрозуміти, що підхід до філософського тексту вимагає належного рівня підготовки як з філософії, так і з лінгвістики; що лише серйозне знання того й іншого дозволяє, врешті-решт, виявити світоглядні засади та граматичні особливості тієї мови, у сфері якої виник даний термін. Словник саме те й робить, що намагається донести до нас мовну

і філософську традицію, яка є рідною, вихідною для кожного із розглянутих у ньому термінів. Для цього він нас вводить у коло найбільш вагомих проблем, з якими стикаються фахівці при перекладі даного терміна з однієї мови на іншу та у зв'язку з якими написані ґрунтовні теоретичні розробки. Словник, по-суті, становить собою компіляцію всіх систематичних досліджень, які були здійснені з приводу даного терміна знаними філософами та лінгвістами.

Скажімо, що стосується перекладу $\epsilon\sigma\tau\iota$ та $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, то ми одразу ж дізнаємося із статті ESTI, що дієслово $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ має виняткову граматичну функцію: воно сполучає в собі водночас функцію зв'язки, екзистенційний та істиннісний сенс. Далі, в статті звертається увага на конкретні проблеми, що виникають при перекладі поеми Парменіда «Про Природу», яка вважається «базовим текстом онтології»: чи передбачається у цій поемі при дієслові $\epsilon\sigma\tau\iota$ наявність суб'єкта, чи, навпаки, припускати суб'єкт не треба «саме тому, що певною мірою вся поема полягає у його створенні» (ЄСФ, с.130)? Також із статті ми дізнаємося, як Платон, Парменід чи Аристотель використовували ресурси розмовної грецької мови: вони створювали «технічні терміни», слова-надбавки, які становили собою форми, похідні від $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ і дозволяли якомога точніше передавати всі нюанси значень слів «бути», «є», «сущє». Наприклад, такі мовні утворення, як $\tau\omicron\ \delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon$ – «насправді сущє» або $\omicron\delta\sigma\iota\alpha$ – «сутність», здаються нам дещо штучними, але греки їх використовували не лише у філософії, а й в поезії (наприклад, у творах Еврипіда чи Аристофана), що несподівано розкриває повсякденний, побутовий сенс цих висловів. Нарешті, стаття розповідає, як у грецькій мові утворюються слова «не є», «небуття», «не сущє». Обговорюється існування двох типів заперечень, $\omicron\upsilon\kappa$ та $\mu\eta$, які передають, відповідно, відтінки заперечення та позбавлення. Через це, скажімо, у поемі Парменіда $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota$ означає «не є» в смислі відсутності, тоді як $\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon$ «не сущє» означає не просто відсутнє, а те, чого взагалі не може бути. В обговоренні цих питань словник спирається на праці Гайдеггера, Бенвеніста, Чарльза Кана, П'єра О'Банка і багатьох інших фахівців, у тому числі Барбари Кассен, учениці Гайдеггера, під керівництвом якої створений «Європейський словник філософій». У статті ESTI аналізуються переклади Дільса-Кранца, Дж. Барнса, Кірка, Рейвена, Шофільда й інших, що зайвий раз свідчить про ґрунтовність підходу до аналізу розглянутих у ньому термінів.

Таким чином, уже з цих прикладів можемо бачити, що «Європейський словник філософій» без зайвих зволікань вводить нас у курс справи щодо особливостей перекладу найважливіших філософських термінів і складнощів, пов'язаних з їх інтерпретацією в тих чи інших оригінальних текстах. Вивчаючи статті словника, ми автоматично позбавляємося поверхового ставлення до роботи з філософськими текстами, тому що словник показує, як багато треба знати, щоб отримати адекватний переклад певного фрагмента, і вчить професійному підходу до цієї задачі. Словник тим і відрізняється від більшості «Філософських енциклопедій», що він не пропонує готові відповіді на запитання, не турбуючись про якість та змістовність цих відповідей, а спонукає читача провадити самостійне дослідження, скеровуючи його думку, вказуючи йому напрямок до дійсно ґрунтовного, виваженого розуміння.

У зв'язку з цим виникає закономірне питання: кому потрібен такий словник? Здавалося б, очевидно, що «Європейський словник філософій» у першу чергу необхідний професіоналам, фахівцям з філософії та лінгвістики, а початківцям та аматорам потрібне щось значно більш легке й зрозуміле. Однак, це далеко не так. Адже ми постійно стикаємося із ситуацією, коли студенти, які вивчають філософію, або люди, які нею самостійно цікавляться, відчують катастрофічну нестачу серйозної, змістовної літератури у цій галузі, де не велася б розмова «взагалі по загалю», а йшло б обговорення суті справи. Для людей, які хотіли б одразу підійти до суті, якраз найбільше потрібен «Європейський словник філософій». Так, його статті дійсно не схожі на ті, з якими можна поверхово ознайомитися, почитати їх на дозвіллі заради загальної цікавості. З цими статтями треба розбиратися, долучати додаткові знання, самому інколи зазирати у словники чи підручники грецької, німецької, латинської мови тощо. Але, з іншого боку, жодна година роботи з «Європейським словником філософій» не пройде даремно. Працюючи з ним, ми опиняємося у самому центрі нагальних філософських питань, над якими працюють і надалі працюватимуть провідні філософи світу. Вивчаючи статті «Європейського словника», початківець має можливість значно ближче підійти, власне, до *самої філософії*, ніж гортаючи сторінки десятків підручників, критичних статей чи довідкових видань, які ходять колами навкруги філософії,

старанно оминаючи її зміст. «Європейський словник філософій» є своєрідною допоміжною ланкою, яка підводить читача впритул до автентичних текстів великих європейських мислителів, навчає не боятися братися за них, підказує, як краще працювати з цими текстами, аби вони ставали зрозуміліше, оминаючи уже відомі неясності чи складнощі. Можна з упевненістю стверджувати, що початківець, який уважно проштудіює всі статті з першого тому «Європейського словника», сам зможе критично аналізувати підручники, які йому доводиться гортати при вивченні філософії, і навчиться уникати допущених там помилок, стаючи на позиції значно більш істотної і вагомій думки.

Далі, кому ще в Україні конче необхідний «Європейський словник філософій» – це перекладачам філософських творів. Адже важко знайти в Європі ще одну країну, в якій майже всі офіційно започатковані переклади філософських праць були б настільки невдалими! Залишається лише здогадуватися, яку мету ставив собі той чи інший перекладач, трансліюючи на українську мову, скажімо, Гегеля, Канта чи Ніцше, якщо у його виконанні виявляються настільки викривленими і далекими від дійсності думки оригіналу! Для кого і заради чого здійснюються такі видання, якщо у них відсутній серйозний підхід до перекладу основних понять, на яких побудовані міркування цих видатних мислителів?! Таке враження, що ці переклади зроблені заради того, щоб вони просто існували, «для галочки». З одного боку, здається очевидним, що братися за переклади праць найбільш значних світових філософів – це крок, гідний усілякої поваги, тому що українські студенти мають читати першоджерела рідною мовою, аби призвичаїтися нею самостійно мислити і філософствувати. Але, з іншого боку, читаючи такі переклади, студенти навряд чи зможуть почерпнути з них хоч якийсь раціональне зерно, швидше звикнуть сумніватися у логічній спроможності самих авторів. Адже у цих перекладах часто-густо неправильно передається навіть суть думки, не кажучи вже про сенс базових термінів, якими вона оперує.

Такому стану речей не слід дивуватися, поки наші перекладачі не збагнуть, що кожне слово-поняття у філософському творі – це не умовний символ, як у математиці; що воно саме певним чином розкриває природу предмета, котрий осмислюється. Саме тому жоден із основоположних термінів філософського тексту не можна перекладати навмання, без розуміння, без дослідження тих похибок, які утворюються

при трансляції його змісту на іншу мову. Це особливо важливо, коли йдеться про переклад цілісних філософських творів, а не окремих уривків. Зрештою, якщо ми беремося за переклад фрагментів із ранніх греків (як у випадку з Парменідом), то маємо справу з невеликим за обсягом матеріалу і можемо охопити коло усіх питань, які виникають при трансляції окремих термінів, наприклад, *ἐστὶ* чи *τὸ μὴ ὂν*. Але якщо берешся за переклад цілісної філософської праці, скажімо, «Енциклопедії філософських наук» Гегеля, треба мати на увазі, що всі стійкі терміни тут – це строгі поняття, вільна інтерпретація яких неприпустима і загрожує тяжкими наслідками. Тут кожний термін багатозначний, містить у собі декілька відтінків сенсу, інколи повністю протилежних, і якщо ця багатозначність не буде відповідно врахована у перекладі, це обернеться повною втратою логічності міркувань у різних частинах гегелівського тексту. Гегелівській термінології самій притаманна певна діалектичність. Все це породжує складнощі для передачі її українською мовою й утворює для перекладача ціле коло проблем, які важко самотійно охопити єдиним поглядом.

Але «Європейський словник філософій» якраз і висвітлює весь комплекс проблем, що виникають при перекладі конкретного терміна в обсязі цілісного філософського твору даного мислителя, скажімо, Гегеля. Тобто тут показується і враховується, які аспекти смислу цього терміна слід брати до уваги, аби він всюди, упродовж всього твору відображав адекватний зміст. Працюючи з «Європейським словником», перекладач вже одразу дізнається, наприклад, що слово *Das Aufheben* в «Енциклопедії філософських наук» спочатку сприймається за контекстом як «скасування», «подолання», потім помітним стає інший нюанс сенсу цього слова – «збереження» (ЄСФ, стор. 46), але насправді *Das Aufheben* має в собі обидва ці смислові нюанси одразу і означає у Гегеля таке подолання несумісності сторін, при якому протистояння між ними як таке зберігається, не знищується. (До речі, обговорення термінології Гегеля у першому томі «Європейського словника» йде лише у вступному розділі «Розмаїття мов»; значно більш докладно воно буде представлено у наступних томах, і уже це одне змушує бажати, щоб наступні томи обов'язково вийшли). Прочитавши про термін *Das Aufheben* у «Словнику», перекладач хочеш не хочеш змушений буде замислитися, як правильно передати це слово українською мовою, щоб воно не випадало з контексту гегелівської думки. Знаючи про подібну

багатозначність цього терміна, український перекладач вже остережеться транслювати *Das Aufheben* просто як «подолання», «пересилення» з метою спростити його до однозначного смислу в певній частині тексту. Він швидше передасть *Das Aufheben* як «зняття» (що найближче відповідає автентичному значенню цього німецького слова), аби в інших частинах гегелівського тексту цей термін не звучав безглуздо.

Крім того, навіть відволікаючись від слабкої роботи над термінами, важко не помітити, що українські перекладачі інколи взагалі ніби не розуміють, кому призначаються їхні переклади. Вони і не намагаються транслювати філософські тексти якнайближче до оригінального змісту. Переклад ведеться не з точки зору врахування глибини думки, а з якихось туманних міркувань «загальної доступності». У результаті такий переклад першоджерел виявляється непридатним для серйозних філософських штудій. Вражає уже той підхід, що у нас намагаються робити переклади, скажімо, Платона чи Аристотеля не для професійних філософів, а для «широкого читача». Цим уже передбачається така собі адаптація оригінального тексту під уявлення людини, далекої від філософії, яка виявляє до неї побіжну цікавість. Та хіба багато існує людей, які на дозвіллі бавляться філософією? Якщо вже людина взяла у руки філософську книжку, значить, вона прагне не просто з нею ознайомитися, а щось у ній зрозуміти. Однак хіба можна щось зрозуміти, коли думка автора, і так непроста за своєю природою, ще й затуманена розмитою уявою самого перекладача?! Насправді переклад, зроблений «для широкої публіки», не спрощує, а, навпаки, ускладнює розуміння філософських праць. Такий переклад усуває з них конкретику визначень і понять та змушує читача губитися у приблизних здогадах. «Європейський словник філософій», в якому обговорюється кожне поняття по суті, має стати еталоном, що призначений покласти край ганебній практиці таких перекладів. Адже уже самим своїм існуванням «Європейський словник» доводить, що філософська думка не здатна бути не понятійною, що її сенс не можна адаптувати до буденної мови, до розмовного слововжитку. Вихід «Європейського словника» означає рух до того, що вітчизняні перекладачі змушені будуть нарешті усвідомити справжню вагомість філософської термінології та необхідність фахової її передачі, яка дозволяла б робити серйозні філософські дослідження на основі українських перекладів.

Тобто «Європейський словник філософій», по-перше, спрощує роботу перекладача, вказуючи йому на складнощі, які виникають при перекладі даного поняття. По-друге, показує, як подолати ці складнощі, аби загальний переклад філософського тексту врешті-решт був коректним. По-третє, «Європейський словник» особливо незамінний при трансляції не окремих фрагментів, а цілісних філософських творів, оскільки він одразу ж надає перекладачу величезний матеріал, який той мав би самостійно проаналізувати. А це означає, що «Європейський словник філософій» має стати настільною книгою не одного покоління українських перекладачів, яка допоможе їм значно покращити якість перекладів, уникнути грубих помилок і, головне, змінити їхнє уявлення про призначення їхньої праці.

Ну і, нарешті, кому ще, безперечно, необхідний «Європейський словник філософій» – це філософам-фахівцям. Але в першу чергу не для того, щоб мати під рукою компіляцію усіх серйозних досліджень з якогось окремого питання. Цей словник має бути затребуваним кожним професійним філософом саме тому, що в ньому (як вже зазначалося) не стільки даються відповіді, скільки вибудовуються задачі, які вимагають подальшого систематичного осмислення. Головна мета «Словника», зрештою, – це не ознайомлення з уже існуючим матеріалом, а спонування до нової праці. Ось чому він містить з приводу кожної проблеми лише варіанти відповідей, які об'єднані хіба що ґрунтовністю підходів, але які часто виявляються дуже різними, навіть протилежними за змістом. Словник сам не намагається пов'язати ці відповіді одна з одною чи вказати, яку з них слід вважати правильною. Натомість він ніби декларує думку, що поєднати ці множинні інтерпретації й неоднорідні твердження ми маємо лише шляхом своїх власних досліджень, власних ґрунтовних розробок. «Словник» не оминає труднощів чи незрозумілостей навколо кожного із проаналізованих термінів, а, навпаки, викриває, точно формулює їх і змушує їх усвідомити. Таким чином, «Європейський словник» немовби містить у собі заклик задуматися над поставленими у ньому проблемами по-новому, самим долучитися до піднятих ним дискусій.

Переважно у цьому сенсі вихід «Європейського словника філософій» слід сприймати як виклик – як виклик до української філософської спільноти генерувати свої власні думки у відповідь. А це значить, що гідною реакцією на появу «Європейського словника» будуть аж

ніяк не схвальні відгуки чи високі оцінки роботи редакційної колегії. Вихід «Європейського словника філософій» на українських теренах тільки тоді можна буде вважати повністю вдалим, коли з'явиться ціла низка монографій, статей, дисертацій, в яких на фундаментальному рівні продовжуватимуться дослідження питань, піднятих у «Словнику», коли пройде цілий цикл семінарів, на яких у живому філософському дискурсі осмислюватимуться висвітлені «Словником» проблеми.

Зрештою, статті «Європейського словника» одразу демонструють, який непочатий край роботи чекає ще уваги фахівців в українській філософії! Подумати лишень, що у нас до сих пір майже не існує перекладів на українську мову робіт Фіхте, Шеллінга, Гайдеггера тощо! А це ж твори знакових постатей світової філософії, без яких складно собі уявити розвиток європейської мисленнєвої традиції, без знання яких не може повноцінно існувати свідома європейська нація! Або взяти для прикладу хоча б того самого Парменіда – важко повірити, що українською мовою не існує навіть виваженого, осмисленого перекладу парменідівської поеми «Про Природу», яка займає чотири сторінки друкованого тексту! Хоча справа тут, звісно, не в кількості сторінок. Справа полягає у тому, щоб запропонувати цілісну філософську концепцію, яка дозволяла б одночасно і відкрити глибокий логічний сенс, який стоїть за кожним рядком парменідівської поеми, і дати відповіді на конкретні запитання з приводу перекладу використаних у Парменіда термінів. Про яке буття (*τὸ εἶναι*) говорить Парменід, що воно «незнищенне, неперервне і наявне тепер, все одразу» – про буття кожного окремого існуючого чи про Єдине буття, буття у цілому? Чи розуміє він різницю між «буттям» і «сушим» і чи не виступає парменідівське «є» (*ἐστίν*) саме по собі як «єдино припустимий для мислення шлях дослідження»? Чи не передбачив Парменід, говорячи про тотожність між буттям і мисленням, ту *тотожність* внутрішніх структурних моментів і механізмів самопокладання буття та мислення, яка вперше обґрунтовано доводиться у геніальних творах Фіхте і Гегеля? І ще безліч таких нез'ясованих положень, пов'язаних не лише з філософією Парменіда. Ось на які питання маємо ми дати відповіді, ось до яких нелегких задач підводять нас статті «Європейського словника філософій», і хто сказав, що українська філософська спільнота не здатна впоратися з таким складним завданням?!

ANGOISSE фр. – укр. *туга, тривога, жах, страх*лат. *angustia(e)*англ. *anxiety*дан. *Angest*ісп. *angustia*нім. *Angst***CARE, DASEIN, ETRE, IL Y A, MALAISE, NEGATION, RIEN, SORGE**

Французьке слово *angoisse* етимологічно споріднене зі словами *étroitesse* «тіснота» та *resserrement* «скутість» [воно походить від латинського *angustia* з відповідними значеннями]. Подібне співвідношення спостерігається й у германських мовах (нім. *Enge* «тіснота, вузькість, обмеженість»). Ця спорідненість ще відчувається у Шеллінга, та Якоба Беме. Гайдеггер же переважно зосереджує увагу на вибірковій спорідненості цього слова з небуттям (як відсутністю суцього), та з можливістю в чистому стані, якої воно набуло після К'єркегора. Не менш важливо для психоаналізу те, що *Angst* на відміну від *Furcht* («страху») не має об'єкта.

В одній з приміток до § 40 «Буття та часу» Гайдеггер посилається на трактат К'єркегора 1844 року «Поняття тривоги», стверджуючи, що ніхто не пішов далі за нього в аналізі цього феномена, маючи на увазі «психологічне» окреслення проблеми первородного гріха в теологічному контексті.

К'єркегор, своєю чергою, у згаданому трактаті (гл. 2, § 1, примітки) посилається на неантропоморфне використання слова *Angst* у Шеллінга, маючи на увазі «скорботу божества через зло творіння». Шеллінг, наслідуючи Якоба Беме, розглядає *Angst* у його зв'язку з *Enge* («тіснота, скутість», гр. *ἄγχω*, «стискати, здавлювати, душити»), лат. *angustia*, частіше у множині *angustiae*; пор. французьке *angoisse/angine* «те, що пригнічує, бере за горло»), як відцентровий рух, що притаманний істоті, яка відчуває себе стиснутою (*beengt*) у самій собі:

Страх життя самого по собі витискає людину з центру, в якому вона була створена, [...] щоб жити тут [...], людина практично неминуче піддається спокусі покинути центр, щоб вийти на периферію...

фр. пер. Schelling, *Samtliche Werke*, Bd. 7, p. 381
Œuvres métaphysiques, p. 165–166.

У «Дослідженнях» 1809 року К'еркерор дистанціюється від цієї тематизації тривоги, і ще більше від тієї, що викладена в праці «Епохи світу» (*Schellings Werke*, t. 8, p. 246, 265, 267–268, 322; фр. пер., p. 67, 91, 95, 179), де «скорбота божества через зло творіння» характеризує тугу Бога, за допомогою якої К'еркерор нацентує його антропоморфізм. Що стосується співвідношення *Angst/Enge* «тривога/тіснота», то воно було в німецькій мові завжди, але радше приховано. Не випадково дієслово *beengen* «стискати, обмежувати» Гайдеггер вживає в своєму аналізі феномена тривоги: «Те, що утискує [буквально «обмежує»], [...] є світом самим по собі» (*Was beengt, ist (...) die Welt selbst (Sein und Zeit*, § 40, p. 187).

У К'еркерора співвідношення «тривога/тіснота» не таке важливе, як співвідношення тривоги з небуттям та можливістю. Тривога (*Angst*) цілковито відрізняється від страху (*aldeles forskjelligt fra Frygt*) – і цю відмінність *Angst/Frygt* ми знов побачимо в Гайдеггера як протиставлення *Angst/Furcht* (пор. *Was ist Metaphysik?*, p. 111), бо якщо страх стосується чогось визначеного, або конкретного (*bestemt*), то тривога якраз охоплює нас «через ніщо» (*for Intet*). Тому К'еркерор визначає тривогу так:

Тривога – це дійсність [дан. *Virkelighed* = нім. *Wirklichkeit*] свободи як можливості, відкритої для можливості. [*Angst er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*].

Kierkegaard, *Begrebet Angst*, chap. 1, § 5,
p. 71–72.

«Ніщо тривоги» (*Angstens Intet*) в невинного Адама, в якому заборона «їсти від дерева пізнання добра та зла» (Бут.: 2, 17) пробуджує можливість свободи, перетворюється на *den oengstende Mulighed af at kunne* «тривожну можливість *могти*», звісно, не могли вибирати між

добром та злом, а *просто* могли, тобто *Mulighed er at kunne* «можливість полягає в тому, щоб *могли*» (Kierkegaard, *Begrebet Angest*, чар. 1, § 6, р. 79; фр. пер., р. 151).

Особливість Гайдеггера полягає в тому, що він об'єднав Шеллінгове та К'еркегорове визначення тривоги у своєму понятті *Angst*, яке, згідно з Гайдеггером, слід розуміти, як тісноту та ставлення до небуття. «Світла ніч» тривоги, якій Гайдеггер у своїй першій промові «Що таке метафізика?» на посаді професора філософії 1929 року надає значення ініціації для вступу до метафізики (Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, р. 114), протинає ніщо як ніщо суцього.

Дивись вставку 1.

Паскаль ДАВІД

БІБЛЮГРАФІЯ

- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, t. 2, Frankfurt, Klostermann, 1977.
- – *Was ist Metaphysik?*, in *Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976.
- KIERKEGAARD Soren, *Begrebet Angest*, вступ та примітки V. Sorensen, Copenhagen, Gyldendal, 1960.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämtliche Werke*, Munich, Schröter, 1965.
- – *Les Bges du monde*, фр. пер. S. Jankélévitch, Aubier, 1949.
- – *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in *Œuvres métaphysiques*, фр. пер. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980.

Вставка 1.**«Angst» та тривога в психоаналізі**

ES, HEIMAT (вставка 2, «**DAS UNHEIMLICHE** »), PULSION, SUJET (D), VERNEINUNG, WUNSCH

I. ДВІ ТЕОРІЇ ТРИВОГИ ФРОЙДА

Зигмунд Фройд висунув дві теорії тривоги. Перша виникла на початку його досліджень і згідно з нею, тривога – це «трансформація лібідо» (*Angst aus Umwandlung von Libido*). Ця трансформація лібідо в тривогу відбувається тоді, коли «Накопичене фізичне напруження досягає порогу, за яким відбувається збудження психічного афекта, але [...] з якоїсь причини його психічне зв'язування залишається недостатнім; психічний афект не може проявитися, оскільки бракує певних психічних умов, і це призводить до трансформації напруження, що не було психічно "зв'язаним", в тривогу». (Freud, «Manuskript E. Wie die Angst entsteht», *Briefe an Wilhelm Fliess*; in *La Naissance de la psychanalyse. Lettres a Wilhelm Fliess, notes et plans* [1887–1902], фр. пер. A. Berman, PUF, 1979, p. 83).

Друга теорія тривоги Фрейда наведена в праці «Гальмування, симптом і тривога» (*Hemmung, Symptom und Angst* [1925]). Тривога визначається як «те, що відчувається» (*etwas Empfundenes*), як «стан афекту» (*Affektzustand*), що є «реакцією на ситуацію небезпеки» (*als Reaktion auf einen Zustand der Gefahr*). Цю реакцію Фройд розуміє як сигнал, що походить від Я, оскільки лише Я може судити про ситуації небезпеки. (див. ES) (Freud, *Gesammelte Werke*, t. 14, p. 162, 164, 171). Тривога – це реакція (сигнал) внаслідок появи «небезпеки втрати об'єкта» (*Reaktion auf die Gefahr des Objektverlust*) (*ibid.*, p. 202). Фройд описує кілька форм втрати об'єкта, які є лише пом'якшеними версіями травматичної «безпорадності» (*Hilflosigkeit*), що складає ядро ситуації небезпеки. (cf. *ibid.*, p. 197–200). Також треба зазначити найважливішу зміну в теорії витіснення Фрейда: «саме тривога викликає витіснення, а не витіснення тривогу, як я вважав» (Freud, *Angst und Triebleben* [1932], in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 15, p. 92).

Фройд розрізняє два типи тривоги: «тривога реального» (*Realangst*) та «невротична тривога» (*neurotische Angst*). «Реальна небезпека (*Realgefahr*) – це небезпека, яка нам відома, тривога реального (*Realangst*) – це тривога через відому нам небезпеку. Невротична тривога (*die neurotische Angst*) – це тривога через ту небезпеку, що нам невідома», а невротична небезпека – це «небезпека потягу» (*eine Triebgefahr*) (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, p. 198; також див.: *Die Angst* [1917 (1916–1917)], in *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 11). Фройд наголошує, що деколи характер цих двох типів тривоги змішується: «Небезпека відома та реальна, але страх перед нею неспівмірно сильний, набагато сильніший, ніж він мав би бути згідно з нашими міркуваннями. І в цьому надлишку (*in diesem Mehr*) виявляється невротичний елемент» (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, p. 198). Стосовно концепту небезпеки Фройд виокремлює «реальну небезпеку» (*die Realgefahr*), яка походить від зовнішнього об'єкту, та небезпеку невротичну, яка походить від «вимоги потягу» (*Triebanspruch*) (*ibid.*, p. 200).

II. ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ

Фройдіві тексти, присвячені тривозі, не такі прості для перекладу з огляду на подвійне значення слова *Angst* у німецькій мові, що може означати і «тривога», і «побоювання» «страх», за яким, у цьому разі, йде прийменник *vor* (*Angst haben vor etwas* «боятися страхатися чогось»). Сам Фройд намагався встановити різницю між цими двома значеннями:

Жах (*Schreck*), *страх* (*Furcht*), *тривога* (*Angst*) помилково використовують як синоніми, але їх можна розрізнити за стосунком до небезпеки. *Тривога* означає певний стан очікування небезпеки та підготовки до неї навіть якщо вона невідома; *Страх* передбачає певний об'єкт, якого бояться; *Жах*, у свою чергу, позначає стан, у який поринають, коли наражаються на небезпеку, до якої не підготовлені, акцент тут на факторі несподіваності.

Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920],
[По той бік принципу насолоди],
Gesammelte Werke, t. 13, p. 10.

У праці «Гальмування, симптом і тривога» Фройд наполягає на тому, що для тривоги характерні «невизначеність (*Unbestimmtheit*) та відсутність об'єкту (*Objektlosigkeit*); у правильному мовленні змінюється саме слово, адже коли у тривоги з'являється об'єкт, вона замінюється словом "страх" (*Furcht*)» (*op. cit.*, p. 197–198).

Незважаючи на цю ремарку, проблема залишається: ані Фройд, ані німецька мова зазвичай не дотримуються цієї відмінності, про що свідчать словники *Duden* та *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. У словниковій статті *Angst*, останнього з двох читаємо: «Загальноприйнята відмінність між *Angst* як страхом без об'єкту, вільно вираженим почуттям, та *Furcht* як тим, чому необхідний об'єкт, не проводиться ані при використанні цих визначень у літературі, ані в лексиконі, що є загальноповживаним» (H. Hafner, *Angst, Furcht*, HWP, p. 310). Окрім цього, стаття «Нав'язливі стани та фобії», яку Фройд написав французькою, дає нам змогу переконатися: значення слова, яке нас цікавить, не є однозначним: слова *angoisse* та *anxiété* обидва використовуються Фройдом, щоб передати німецьке *Angst*, також як і *névrose anxieuse* на позначення німецького *Angstneurose* (Freud, *Obsessions et Phobies, Gesammelte Werke*, t. 1, p. 345–353; éd. fr., *Œuvres complètes*, t. 3, 1989, p. 21–28). Розв'язуючи цю проблему, перекладачі або калькують німецький оригінал, або інтерпретують контекст, в якому Фройд використовує слово *Angst*. Так, у цитованому французькому перекладі *Hemmung, Symptom und Angst* вислови *Angst* та *Angst haben vor etwas* «мати страх перед чимось» перекладаються відповідно як *angoisse* та *avoir angoisse devant quelque chose*. Проте перекладачі «Лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Conférences d'introduction a la psychanalyse*) та «Нових лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Nouvelles Conférences d'introduction a la psychanalyse*), наприклад, перекладають цей термін по-різному. Англійське видання зробило той же вибір, перекладаючи *Angst* як *anxiety* або, залежно від контексту, як *fear*, *afraid*, *alarm* тощо. Однак тривають дискусії щодо того, чи зберігає англійське *anxiety* також свій семантичний зв'язок із німецьким *Angst* (див. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, eng. tr. and ed. James Strachey, v. 20, London, The Hogarth Press, 1959, примітка англійського перекладача, p. 165). В іспанському перекладі з німецької, *Angst* перекладається як *angustia*, але, при нагоді, використовуються інші терміни, такі як слово *miedo* (*Obras completas*, ісп. пер. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres, t. 2, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1968).

III. ЖАК ЛАКАН: ТРИВОГА «НЕ Є БЕЗОБ'ЄКТНОЮ»

Лакан присвятив проблемі тривоги цілий семінар (Lacan, *Le Séminaire*, Livre X [1962–1963], *L'Angoisse*, неопублікований), але важливі роздуми стосовно цієї теми містяться вже в семінарі, присвяченому ідентифікації: «можливо, ви стикаєтеся з самим бажанням Іншого як Іншого реального [...]». Із цього пункту народжується тривога (*angoisse*) [...]. Тривога – це відчуття бажання Іншого» (Lacan, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, неопублікований, засідання 4 квітня 1962). Для Лакана, як і для Фрейда, *angoisse* – це сигнал, але сигнал наявності бажання Іншого. Причому Іншого як «реального», а не «символічного». Бажання Іншого як «символічного» передбачає фалос, що є, згідно з Лаканом, «ім'ям» бажання Іншого, тобто включеним до означника (див. ОЗНАЧНИК).

Водночас фалос є, нестачею, «структуротворчою порожнечею», на якій заснована можливість значення. (пор. Lacan, «La signification du phallus», in *Écrits*, Seuil, 1966, та *Le Séminaire*, X, séance du 12 décembre 1962). Тривога виникає в момент, коли фалос, який керує ставленням суб'єкта до загадки бажання Іншого, відсутній. Лакан стверджує: «[...] існує страх втрати фалоса, тому що тільки фалос може дати своє поле, властиве бажанню» (Lacan, *Le Séminaire*, IX, séance du 4 avril 1962). Тобто тривога відповідає «нестачі нестачі», що передбачає безпосередню зустріч із бажанням «реального Іншого» (пор. Lacan, *Le Séminaire*, X, séances des 28 novembre 1962 та 5 décembre 1962).

Ці роздуми підштовхнули Лакана до намагання уточнити концепт тривоги стосовно позиції Фрейда та певної філософської традиції: він каже, що тривога «не є безоб'єктною» (*ibid.*, séance du 9 janvier 1963), і тому тривога – це єдиний афект, що «не ошукує» (*ibid.*, séance du 19 décembre 1962). Таким чином, дискусія щодо *angoisse* підготувала розробку поняття «об'єкт маленьке *a*» (*objet petit a*), «об'єкт-причина бажання» (*objet cause du désir*), про які Лакан ще говоритиме в семінарі наступного року «Чотири фундаментальні поняття психоаналізу» (Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Séminaire, Livre XI [1964], texte établi par J.-A. Miller, Seuil, 1973).

Елізабет ТАМЕ

Переклад Зіборової Дар'ї

За редакції Володимира Артюха

БІБЛІОГРАФІЯ

- FREUD Sigmund, *Gesammelte Werke*, 18 vol., Frankfurt, Fischer, 1999;
- LACAN Jacques, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, inédit.
- – *Le Séminaire*, Livre X [1962-1963], *L'Angoisse*, inédit.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

- Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*, 3 Auslage, Mannheim, Dudenverlag, 1996.
- HWP : RITTER Joachim, GRÜNDER Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten*, neue Auslage, Bale, Schwabe, 1971-, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. –, t. 1.

COMMON SENSE англ. - укр. *здоровий глузд, спільний сенс, спільне чуття*лат. *sensus communis*рос. *здравый смысл*фр. *sens commun***SENS COMMUN**, та АНГЛІЙСЬКА МОВА, МОРАЛЬ/ЕТИКА, ФОНЕТИКА, ПОЛІТИЧНЕ, ПРИНЦИП, SENS, VÉRITÉ

Спектр значень англійського sense (як і французького sens) є настільки багатим (див. SENS), що його неможливо в усіх контекстах відтворити одним українським відповідником. Через це перед українським перекладачем постає цілковито нерозв'язна проблема: хоч би яке зі значень цього слова було обрано за основу перекладу в якомусь конкретному контексті (глузд, сенс або чуття – перераховуючи лише основні й найбільш поширені значення), воно в перекладі неначе за-тьмарює всю решту значень, які носії англійської мови відчуває в цьому слові одночасно. Єдине, чим можна бодай частково зарадити читачеві цієї статті – це порада: побачивши в тексті вислів «спільний сенс», домислити й відчути в ньому також «здоровий глузд» і «спільне чуття»; побачивши «спільне чуття», домислити й відчути в ньому також «спільний сенс» і «здоровий глузд» тощо: насправді це не три альтернативних поняття, а різні боки одного багатогранного англійського концепту. З-поміж трьох вказаних варіантів перекладу, вислів «здоровий глузд» вживається в українському перекладі в тих випадках, коли йдеться радше про загальне значення вислову common sense, ніж про особливі конотації двох його складових (розділ I); і навпаки, коли потрібно акцентувати ці особливі конотації, перевага віддається висловам «спільне чуття» (розділ II) або «спільний сенс» (розділ III) (О.П.).

Найбільш осмислений філософський ужиток вислову common sense розпочинається зі Шефтсбері й особливо з Томаса Ріда. Традиція

«філософії здорового глузду», що усталюється в англо-шотландській філософії упродовж XVIII століття, відмовилася від вживання цього вислову як позначення спільного способу відчувати й оцінювати (лат. *sensorium commune* «спільний орган чуття»), аби віднайти його джерело в поклику до соціальності, відчутті спільності (лат. *sensus communis* [букв. «спільне чуття», але цей вислів можна також розтлумачити і як «чуття спільності»]). Однак англійська філософія мови обстоює також можливість розуміння *common sense* як джерела істинного судження чи погляду, що є засадою філософії. Під таким кутом зору філософський дискурс спирається на принципи, які є очевидними для здорового глузду, і є передумовою всякого пізнання. Рефлексія з приводу *common sense* передбачає розпізнавання значення істинності в повсякденному житті.

I. ПОНЯТТЯ «COMMON SENSE»

Вислів *common sense* в його звичайному значенні не є філософським терміном. Він позначає форму загальнолюдського здорового глузду. Коли хтось каже «*just use your common sense!*» [«просто застосуй свій здоровий глузд!»], він посилається на можливість застосування практичної мудрості, узвичаєного розуміння речей. Відтак для кращого розуміння любові, шлюбу чи дітей існують *The Common Sense Book of Love and Marriage* «Книга здорового глузду про любов і шлюб», *The Common Sense Book of Baby and Child Care* «Книга здорового глузду про догляд за немовлятами та дітьми» тощо. Крім того, вислів *common sense* може позначати загальноприйнятну думку. У Юма («Трактат про людську природу», книга III, частина II, розділ 9) посилання на загальну думку людства, яка не дозволяє філософії збитися зі шляху, здійснюється саме як посилання на здоровий глузд: *The general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of morals 'tis perfectly infallible* «Загальна думка людства має певну вагу в усіх випадках; але в питаннях моралі вона цілковито непомильна» (*A Treatise of Human Nature*, р. 552; пер. П. Насади, с. 488, зі змінами). Якщо «загальна думка людства» визначає здоровий глузд, необхідний для розбудови моральної філософії, в інших випадках посилання на здоровий глузд можуть виявитися неоднозначнішими – приміром, коли Юм у «Нарисах і трактатах з різних предметів», згадує істинність прислів'я про марність суперечок щодо смаку: *...and thus common sense, which*

is so often at variance with philosophy, especially with the sceptical kind, is found, in one instance at least, to agree in pronouncing the same decision «а отже, здоровий глузд, який так часто розходиться з філософією, особливо з її скептичним різновидом, принаймні в одному виявляється згодним із нею й проголошує те саме рішення» (*Essays and treatises on several subjects*, p. 230). Навіть коли здоровий глузд виявляє інше ставлення до світу, ніж філософія, він подеколи дає змогу повернути філософію від ризикованого метафізичного слововжитку до звичайного людського способу висловлення. Інакше кажучи, *common sense* служить для вкорінення в *usual* та *ordinary* «звичайному, пересічному», аби згадати про позицію звичайної думки щодо якогось філософського питання: *Are there any irreducibly social goods? [...] Common Sense is divided on the issue, and confused* «Чи є будь-які нескасовні суспільні блага? З цього приводу здоровий глузд не має єдиної думки і розгублюється» (Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, p. 127).

Можна сказати, що ці заклики до здорового глузду лунають від часів грецької античності й не відбивають специфіки *common sense*. Оригінальність же британської філософської традиції полягає в прагненні перейти від простого посилання на *common sense* до поняття *common sense*. Саме це є метою «Нарису про свободу дотепності та гумору» (*Essay on the Freedom of Wit and Humour*, 1709) Шефтсбері. Текст починається з опису дотепної розмови з питань моралі, політики та релігії. Деякі з її учасників час від часу *take the liberty to appeal to common sense* «дозволяють собі послатися на здоровий глузд» [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, t. I, p. 78]. Після цього *common sense* стає предметом визначення й тлумачиться як сукупність очевидних істин з тих питань, щодо яких погоджуються всі люди:

But notwithstanding the different Judgments of Mankind in most Subjects, there were some however in which 'twas suppos'd they all agreed, and had the same Thoughts in common.

Але, попри різні судження людства з більшості предметів, є проте деякі [предмети], щодо яких, як припускається, всі люди згодні й мають ті самі спільні думки.

Шефтсбері, *Characteristics*, t. I, p. 79.

Але це визначення *common sense* надалі не розвивається, оскільки наголос робиться на неможливості віднайти засадничі принципи, або ж спільні погляди щодо релігії, моралі та політики. То як же *common sense* може прислужитися практичній розбудові філософії?

II. ЧУТТЯ СПІЛЬНОГО БЛАГА

Шефтсбері, великий прихильник стоїків, цікавився вживанням вислову *common sense* у значенні *sensus communis*. Цей останній вислів, який у текстах Марка Аврелія заступає місце грецького ἡ κοινονοημοσύνη, позначає чуття спільності, соціальність. Шефтсбері підхопив цю спадщину й віддав першість *common* (те, що є спільним для спільноти; суспільне благо) перед *sense* (чуттєва чи когнітивна здатність). Отож *common sense* позначає критичну обробку наших уявлень для узгодження їх із суспільним благом. «Спільне чуття» виражає *Sense of Public Weal, and of the Common Interest; Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species* «чуття суспільного блага та спільного інтересу; любов до спільноти чи суспільства; природну відданість, людяність, послужливість, або ж той вид цивільності, що постає зі справедливого чуття спільних прав людства й природної рівності, яка існує між представниками того самого виду» (*Characteristics*, I, p. 104). Це водночас моральне й суспільне чуття розуму, структуроване чеснотою, яка присвячена глибинній природі людини, чесності: *their natural Notions better than those refin'd by Study, or Consultation with Casuists. According to common Speech, as well as common Sense, Honesty is the best Policy* «їхні природні погляди кращі за відшліфовані навчанням або консультуванням із казуїстами. Відповідно до звичного вислову, а також і до спільного чуття, чесність – найкраща політика» (*Characteristics*, I, p. 132). «Спільне чуття» виявляється відмінним від «доброго сенсу» (*good sense*) тією мірою, якою цей останній, що є природною здатністю відрізнити істину від хиб, є чинником радше пізнання, ніж практичної філософії. «Спільне чуття» є суспільним і політичним еквівалентом «морального чуття» (*moral sense*); це останнє означає схильність чи спроможність формувати адекватні уявлення про моральне благо. Натомість «спільне чуття» означає схильність формувати адекватні уявлення про суспільне

благо. Воно передбачає уявлення про публічний простір (*public space* або *public sphere*), і його можна описати як «схильність до спільного блага». Саме на це розуміння *common sense*, особливо актуальне в англійській філософії мови, посилається Майкл Волцер у своїй книзі «Критика і спільний сенс» (*Critique et sens commun*, 1999). Цю традицію чуття спільного блага продовжує визначення сприйняття суспільного світу як суспільної критики (*social criticism*).

III. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ «COMMON SENSE»

Окрім того, *common sense* є також засадничим поняттям філософії пізнання. Думка Томаса Рида («Нариси про інтелектуальні сили людини») передбачає раціональне розуміння *sense* як *judgment*, з метою встановлення епістемологічної ролі *common sense*:

In common language sense always implies judgment [...] Good sense is good judgment [...] Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business.

У звичайній мові «сенс» завжди передбачає судження [...] Добрий сенс – це добре судження [...] Спільний сенс – це той ступінь судження, що є спільним для тих людей, з якими ми можемо спілкуватися й вести справи.

Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*,
p. 330–331.

Цього разу «спільний сенс» наближається до «доброго сенсу» (*good sense*). Спільний сенс, як і добрий сенс, є судженням; він означає ту частину розуму, яка містить первинні й природні судження, спільні для всього людства. Це певний рід спільної тямущості [*intelligence commune*], яка спонтанно сягає певної кількості об'єктів пізнання. У цьому плані подібні активність розуму чи застосування судження більш-менш розвинені в кожному, залежно від того, наскільки людина має більше чи менше практики подібних суджень, є більше чи менше обдарованою:

Common sense is [...] an exercise of the judgment unaided by any Art or system of rules: such an exercise as we must necessarily employ in numberless cases of daily occurrence [...] He who is eminently skillful in doing this, is said to possess a superior degree of Common Sense.

Спільний сенс – це [...] застосування судження без допомоги жодного мистецтва чи системи правил; це таке застосування, яке ми маємо неодмінно застосовувати у незліченних випадках повсякденного життя [...] Про того, хто є найвправнішим у цьому, кажуть, що він має найвищий ступінь спільного сенсу.

Richard Whately, *Elements of Logic*, préface,
р. XI–XII.

Не володіти спільним сенсом тут не означає проявляти брак про-никливості у повсякденних життєвих справах; це – на думку Вайтлі, і також Рида – свого роду брак тямущості, відсутність певного апріорно не визначеного способу судження. Спільний сенс визначає попередній матеріал усього пізнання, сукупність попередніх знань, які розвиваються самі по собі та які шкідливо поставити під сумнів. Він втілюється у принципах, які просто стверджують існування різних способів нашого пізнання. У такий спосіб у ньому міститься принцип реальності феноменів свідомості: слід визнавати очевидним, що людина мислить, пам'ятає себе тощо (Рид, *Essays*, р. 231). Існування суб'єкта пізнання є фактичною істиною, принципом спільного сенсу чи природного судження, спільного для людства й такого, що його, відтак, може здійснити кожна людина.

IV. «COMMON KNOWLEDGE» ТА «ORDINARY LIFE»

Отже, *common sense* є складовою філософії та епістемології знання, за допомоги яких, згідно з висловом Мура, можна розглянути *commonsensical view of the world* «світогляд здорового глузду» (G. E. Moore, *A Defence of Common Sense*, in *Philosophical Papers*; цей вислів вживається там неодноразово). Ми знаємо напевно, що багато цілком звичайних тверджень істинні. Не йдеться про те, що здоровий глузд начебто взагалі не містить хибних тверджень; але він містить засадничі певності, які разом складають істинність «світогляду здорового глузду».

У певний спосіб, згідно з філософією Томаса Ріда, розум може мати безпосереднє знання про існування об'єктів, матерії та інших розумів, що визначає набір його істинних переконань [beliefs], для яких марно було б шукати обґрунтування. *Common sense* і є тією складовою розуму, завдяки якій ми знаємо з певністю, що багато цілком звичайних тверджень є істинними. На цьому рівні розуміння епістемології, питання *common sense* накреслює певний спосіб дістатися спільної основи пізнання, *common knowledge* «спільного знання», яке поділяють всі особи, здатні виносити судження. Існує певна спільність суджень, що можуть примирити нас всіх, попри доктринальні філософські розбіжності. Тож спільний сенс відкриває можливість філософської комунікабельності:

There is this advantage in putting questions from the point of view of Common Sense : that it is, in some degree, in the minds of us all, even of the metaphysicians whose conclusions are most opposed to it.

У тому, щоб ставити питання з позиції здорового глузду, є та перевага, що вказана позиція так чи інакше наявна в свідомості нас усіх, включно навіть із тими метафізиками, чії висновки найбільше їй суперечать.

Henry Sidgwick, *Philosophy, Its Scope and Relations*,
p. 42.

Філософське визнання здорового глузду передбачає захист здорового глузду. Рефлексія щодо здорового глузду частково продовжується рефлексією стосовно *ordinary life* «пересічного життя» в сучасній американській філософії – приміром, у Стенлі Кейвела (*In Quest of the Ordinary*). Ця філософія не задовольняється заявами про те, що формулювання пересічного життя є істинними у їхньому звичайному сенсі. Вона хоче дізнатися, що саме передбачає їхній звичайний сенс – тим самим продовжуючи традицію філософії здорового глузду, що досліджує значення здорового глузду.

БІБЛІОГРАФІЯ

- CAVELL Stanley, *In Quest of the Ordinary*, Chicago, 1988.
- HUME David, *Essays moral, political and literary* [1777], Indianapolis, Liberty Classics, 1985 ; *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. fr. M. Malherbe, Vrin, 1999.
- – *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], Oxford, Clarendon Press, 1978 ; livre III, trad. fr. P. Saltel, Flammarion, « GF », 1993.
- MOORE George Edward, *Philosophical Papers*, Londres, Allen et Unwin, 1959.
- REID Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785] in *Thomas Reid : Philosophical Works*, Édimbourg, Edinburgh UP, 8 e ed., 1895.
- SCHULTHESS Daniel, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Lang, 1983.
- SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978, t. 1, *Essay on the Freedom of Wit and Humour*.
- SIDGWICK Henry, *Philosophy, Its Scope and Relations*, London, Macmillan and Co., Ltd, 1902.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge–London, Harvard UP, 1995.
- WALZER Mikaël, *Critique et sens commun*, La Découverte, 1990.
- WHATELY Richard, *Elements of Logic*, London, John W. Parker, 9 e éd., 1851.
- Г'ЮМ Дейвід, *Трактат про людську природу* / пер. Навла Насади, К., Всесвіт, 2003.

*Переклад Олексія Панича
За редакції Михайла Мінакова*

CORSO, RICORSO італ. – укр. *хід, цикл, курс, перебіг, процес, проведення, розвиток, шлях; звернення, заява, апеляція, повторення*

фр. *cours, retour, récurrence*

RÉVOLUTION, TEMPS, та ΑΙΩΝ, AUFHEBEN, CIVILTÀ, **DESTIN**, ІСТОРИЯ, ВСЕСВІТНЯ ІСТОРИЯ, MENSCHHEIT, MUTAZIONE, PERFESTIBILITÉ, НАРОД

Два поточні італійські слова *corso* і *ricorso* набули особливої філософської значущості завдяки тому, що їх ужив Віко в праці «Нова наука» (*La Scienza nuova*, 1744 р.). Ці слова пов'язані з ідеєю циклічного бачення історії, яку обстоював неаполітанський філософ, у час, коли почала переважати лінійна концепція безкінечного прогресу людства. Упродовж довшого часу праця Віко здебільшого була відома лише в цьому аспекті. Тим часом уважне вивчення текстів ставить під сумнів, що Віко в «Новій науці» задовольнився поверненням до античної теми циклічності історичного часу. Ця поверхова і навіть помилкова інтерпретація того, що він називає *corso* і *ricorso* народів, стала на заваді осмисленню глибини й оригінальності думки італійського мислителя.

І. АНІ ЦИКЛ, АНІ СПИРАЛЬ

Італійське слово *corso* походить від латинського *cursus* (від *currere*), яке означає бігти, хід біг або в переносному значенні перебіг, хід, за яким щось слідує (*cursus rerum, cursus vitae*). Віко вживає вислів *corso che fanno le nazioni* («хода націй», на титульній сторінці IV книги «Нової науки») на визначення розвитку націй у часі (він говорить лише про «нації», себто реальні явища, а не про «людство» як абстрактний термін для опису виду). Цей процес як еволюція та розвиток у «пауковому» дослідженні становить головну мету «Нової науки», має універсальний і необхідний характер. «Справи націй [доконечно] мали,

мають і матимуть розвиватись згідно способу, представленого цією Наукою, адже навіть безкінечні світи народжуються час від часу з надввічності» (пер. з фр.: § 348). Саме це Віко називає «ідеальною вічною історією» (*storia ideal' eterna*). Тобто справжня історія народів регулюється законом послідовності й поділяється на три «добы» – «богів», «героїв» і «людей», – у перебігу яких людські істоти, почавши від майже тваринної стадії, розвивають зачатки «людськості», що дримають у них. Остання стадія – «розум уповні розгорнутий» (*ragion tutta spiegata*) виникає разом із появою та розквітом абстрактної думки, філософії та науки. У політичній сфері вона відповідає народній республіці чи демократії.

Можна б припустити, що значення *corso* згідно з тим, як цей термін вжито Віко, вказує на постійний прогрес, наблизений до *akmē*.... Проте історія подає приклади Греції й передусім Риму. Саме на них італійський мислитель майже виключно зосередив свої роздуми, показуючи, що націям складно, ба неможливо, утриматись у цьому стані досконалої довершеності їхньої людськості. Як свідчить парадигматична доля Риму, принцип свободи, себто демократії, дегенерує до анархії та корупції.

Відтак текст Віко слід докладно переглянути. На його думку, від етапу безладу, яким були охоплені тоді міста, Боже провидіння може врятувати трьома способами. Перший спосіб – це поява монарха, який, подібно до Августа, маючи у розпорядженні інституції та закони, запровадить лад і спокій та принесе людям задоволення власною долею. Другий, коли вироджені нації впадуть у руки кращих націй і будуть зведені до рівня провінцій (що випало на долю Греції, завойованої Римом). Третій спосіб, радикальніший, запроваджується за умови неефективності двох попередніх. Тож соціальний розклад, викликаний «варварством рефлексії» (*barbarie della riflessione*), досягає апогею, і народи повертаються до примітивної стадії «варварства чуттів» (*barbarie del senso*), з якої давно перед тим вийшли. Починається нове *corso*, яке Віко називає *ricorso* і яке повторює три моменти *corso*, визначені при вивченні історії Греції та Риму (проте повторює їх не згідно зі своїм змістом як переліком подій, а відповідно до часової структури). П'ята та остання книга «Нової науки», присвячена «*ricorso* людських речей», подає панораму історії західних націй після падіння Римської імперії, що розглядаються як спільність, як одна нація. Захід перейшов

від «доби богів», згодом і від «доби героїв», себто за нашим визначенням від періоду Середніх віків, який Віко називає «часом повернення варварів» (*tempi barbari ritornati*), до «доби людей» (*età degli uomini*) – сучасного світу.

Як бачимо, попри поширену думку слово *ricorso* не означає рух повернення назад, регресію, процес інволюції, який відбувся в протилежному напрямку пройденого націями шляху, відкинувши їх до відправної точки (в такому розумінні *ricorso* було б протилежністю *corso*). Повернення до вихідного моменту міститься в кінці *corso* та дає можливість розпочатися іншому *corso* (*ri-corso*), подібному [до першого] за загальною структурою.

Перед тим як шукати відповіді, аналізуючи історію націй, слід звернути увагу на два важливі моменти. З одного боку, Віко не згадує про «*ricorso* людських речей» у першому виданні «Нової науки» (1725 р.), в якому вже представлені принципи «науки». Відтак це питання не становить для нього суттєвого значення, а йдеться радше про підтвердження загальної вірності цих принципів. З другого боку, в його остаточній версії роботи слова *corso* і *ricorso* ніколи не зустрічаються в множині, що спростовує поточну інтерпретацію, згідно з якою Віко описує історію як послідовність *corsi* і *ricorsi*, що нескінченно йдуть один за одним. Ми не знайдемо у Віко ані такого образу, ані такої ідеї, хіба що самі доклататимемо зусиль, щоб надати темпу прогресу цій послідовності або режиму спіралі цим циклом.

Французькою мовою термін *corso* слід перекладати як *cours* (хід), натомість важче знайти переклад для *ricorso*. *Recours* належить до юридичної лексики і, якщо визнати, що *ricorso* у розумінні Віко слід тлумачити саме як «звернення», що його нації віддавали на суд історії, то цей термін уже не стосується повторення процесу, курсу (дієслово *recourir* [звернутись] у поточному значенні зберегло цю ідею: ми звертаємося (*recourir*) до певного курсу, що не зміг вірно розгорнутись). Мішле перекладає *ricorso* як *retour* (повернення), але можна запропонувати також *recurrence* (поновлення).

II. RICORSO НЕМИНУЧЕ?

Не можна обстоювати поширене тлумачення поняття *ricorso*, згідно з яким Віко просто відновлює, і на думку багатьох даремно, давню тему циклічності в послідовності життя та смерті (себто тему, що

має натуралістичне походження) та застосовує її до націй. Проте текст «Нової науки» залишає й надалі непрості запитання. Тим часом уважне прочитання приводить до певних обґрунтованих висновків. *Corso* у зв'язку з народами для Віко становить «ідею», що здійснюється в часі та є укоріненою в пауковому розгляді історії різних націй. Її суто «наукова» цінність має джерело в дедукції, аксіоматичному способі дослідження людської природи, зіпсутій внаслідок первородного гріха. Ця ідея дає змогу зрозуміти мінливу долю всіх націй та водночас має евристичну цінність. Відтак Віко «відкриває» (з книга «Нової науки» називається «Про відкриття справжнього Гомера») справжню ідентичність Гомера. Він «відкриває» між першим та останнім виданням своєї праці, що Середні віки якраз і були повторенням «божественних» і «героїчних» часів грецької та римської античності. Ідея не передбачає множини, вона єдина. Ми бачили, як всі народи – що існували, існують та будуть існувати – у своєму загальному русі мали, мають та матимуть історію, схожу на *corso*, що його описав Віко. Остаточню й більш конкретно *corso* лише підтверджує, що всі людські спільноти спираються у своєму образі та розвитку на релігійні, моральні, юридичні та політичні цінності, втілені в інституціях, форма яких змінюється відповідно до незмінного часового ладу мірою того, як змінюється, трансформується та «гуманізується» природа зіпсутій людини. Хоча зіпсута людська природа ніколи не зможе остаточно позбутись наслідків первісного падіння.

Чи означає це, що кінець *corso*, що ним рухалася кожна нація, неодмінно пов'язаний із занепадом і кінцевим розкладом, а провидіння мусить завжди втручатися, щоб рятувати людей? Чи, відтак, останній спосіб полягає в тому, щоб силоміць повернути нації до їхніх власних засад, себто витоків, аби дозволити їм розпочати все з новими силами? Не зовсім. Віко не пояснює [цього процесу] в такий спосіб, позаяк ми не знаходимо в нього ідеї механічної чи органічної необхідності, яка б засуджувала на неминучу смерть одні нації, тоді як інші заступали б їх [на цьому шляху] задля його повторення. Приклад Риму показує, що кінцевий розклад – це наслідок поразки самих людей, а першим порятунком, наданим провидінням, стало встановлення раціональної монархії. Чи поразка була неминучою? Чи «людські» часи «вповні розвиненого» розуму завжди приречені на зіпсуття та смерть? Запитання залишається відкритим, та й сам Віко не дає категоричної від-

повіді. Говорячи наприкінці «Нової науки» про стан сучасної Європи, він, імовірно, вважає, що «досконала людськість (*umanità*) [у значенні «цивілізації»] широко розповсюджена серед усіх народів, оскільки декілька великих монархів керують світом народів». Проте цей декларований оптимізм урівноважується суворим засудженням сучасної культури, зокрема філософії тієї доби, в якій домінують напрями, на його думку, повторювали позиції тих, хто в античності брав участь у загальному падінні, а саме руйнівний індивідуалізм (скептиків, епікурейців, стоїків). Однак мислитель зовсім не проголошує остаточної катастрофи, хоча й має такі побоювання. Світ націй, повторює він, не підпорядковується ані *casus*, ані *fatum*. «Нова наука», на заснування якої претендує, дає йому змогу, як стверджується у фрагменті видання 1725 року, дати лише «діагностику» стану націй, закликати їх до порядку, себто до свободи та справедливості, пошани до засадничих принципів кожного суспільства, релігії та сім'ї. Зрештою, нації тримають долю у своїх руках, перебувають під оком провидіння, яке прагне «зберегти людську расу на цій землі» (§ 1108).

Ален ПОН (Alain PONS)

Переклад Катерини Новікової
За редакції Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

- VICO Giambattista, *Principi di Scienza nuova d'intorno allacomune natura della nazioni*, Naples [1744] ; *Opere*, 2 vol., A. Battistini (ed.), Milan, Mondadori, 1990.
- — *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova et precedes d'un discours sur le systeme et la vie de l'auteur* par Jules Michelet, J. Renouard, 1827 ; repris in J. MICHELET Jules, *OEuvres completes*, t. I, Flammarion, 1971.
- — *La Science nouvelle par Vico, traduite par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* (princesse Christina Belgiojoso), Charpentier, 1844 ; pref. P. Raynaud, reed. Gallimard, 1993.
- — *La Science nouvelle* [1744], trad. fr. A. Doubine, Nagel, 1953 ; trad. fr. et pres. A. Pons, Fayard, 2001.

MOMENTE нім. – укр. *моменти (музичне)*

МОМЕНТ, STIMMUNG, ЧАС, TEMPUS

Про музичний твір говорять, що він відповідає формі, розділеній на Momente, згідно з німецьким виразом, прийнятим від XIX століття. При цьому розгортання твору в часі розуміють як призбирування Momente. Це поняття, таким чином, стає мірилом єдності музичного часу. Штокгаузен надав цьому термінові складного композиційного сенсу, який став визначальним для сучасної музики та музичної термінології.

Німці, зокрема Шуберт, позначають словом *Momente* музичні уривки, фрагменти (*Stücke*), які створено не з метою послідовного розвитку форми в різних темпах, навпаки, вони позначають таку нетривалість, що становить для самої себе єдність автономного темпу. Поняття ж *Momente* у композиційному сенсі цього терміна ввів між 1958 та 1960 р.р. Карлгайнц Штокгаузен. У першому випадку *Momente* передають словом «моменти» і часовий поділ твору на моменти є ознакою повноправного музичного жанру. У другому випадку перекладачі зберігають термін *Momente*, з великої літери, задля концептуалізації унікального досвіду, що відбивається одночасно на рівні мелодійної структури, тембру та тривалості.

У своєму творі, названому *Momente* (вперше виконаному 21 травня 1962 в Кельні), написаному для сопрано, чотирьох змішаних хорових груп та тринадцяти музичних інструментів на тексти Соломонової «Пісні пісень», Блейка та Бауермайстер, Штокгаузен пояснює, що, вводячи поняття *Momente*, він створює

[...] в музиці щось якнайбільш особливе, сильне та сучасне. Таке, де я переживаю щось у досвіді й, отже, можу вирішити, як композитор чи як людина, котра має цей досвід, з якою швид-

кістю і з яким рівнем несхожості раптово виникне наступний момент.

Karlheinz Schockhausen on Music – Conférences et Entretiens, rassemblés par Robin Maconie, London-New York, Marion Boyars, 1989. [з фр. пер.]

Штокгаузен вказує на три цілком різні типи *Momente*, які в процесі роботи над твором починають впливати одне на одного. Насамперед, це питання мелодійності: *Moment* мелодії стосується роботи над гетерофонією, внутрішньої гри з розподілом висоти нот. Найпершим тут є голос, що говорить, артикулює, а не співає. Ідеться про *Moment*, який істотно посилює завжди неоднозначний сенс голосу. Потім сягає кульмінації питання тембру в процесі застосування чоловічих хорів й ударних інструментів задля утворення приголосних, шиплячих та шумових звуків: цей менш дискурсивний *Moment* автор розуміє як такий, що вводить ентропічну тривалість усередину більш артикульованої тривалості. Нарешті, є ще *Moment*, що означає тривалість як чергування поліфонічних послідовностей та тиші; відчуття цього нового *Moment*'у є наслідком довільного переривання музичного потоку, утвореного жіночими голосами.

Отже, під словом *Moment* я розумію будь-яку єдність форми, яка в цій композиції має особисту та точно визначену характеристику, – я міг би також сказати: кожную автономну думку; таким чином, поняття виявляється визначеним у кількісний спосіб з урахуванням цього контексту (я сказав би: в цій композиції), а тривалість моменту є однією з властивостей способу його буття.

K. Schockhausen, «Momentform», *Contrechamps*, n. 9, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, p. 111–112.

Звідси важливість множини слова *Momente*, яка акцентує численність цих операцій і водночас їхню особливість та їхнє призначення. Варто зазначити, що ця концепція композиції, виголошена у творі «*Momente*», виявила змінні величини, взаємозамінні елементи – те, що композитор називає полівалентною формою, – змінні величини динаміки, статистичного розподілу звуків у цілісній тривалості: колектив-

ну форму *Moment* у. Тут відбуваються процеси, що показують змінні функції *Momente* в усій їхній потужності як монтажної вставки. Питання про поняття *Moment* та *Momentform* містять також три інші твори Штокгаузена: *Kontakte* (1958), *Carré* (1959–1960), *Gruppen* (1958). Відтоді *Momente* у Штокгаузенівому розумінні ввійшли до сучасної музичної термінології.

Данієль КОГЕН-ЛЕВІНАС
Переклад Дмитра Каратсева
За редакції Олексія Панича