

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

Олег Хома (Вінниця)

ВІД «РОЗМИСЛІВ» ДО «МЕДИТАЦІЙ»: СУЧАСНЕ ДЕКАРТОЗНАВСТВО І УКРАЇНЬСЬКА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Пропонуючи на розсуд читачів експериментальний переклад перших двох «Медитацій» Декарта ми переслідуюмо подвійну мету. По-перше, запропонувати для обговорення новий підхід до відтворення Декартової (відтак і, ширше, модерної) філософської термінології та проілюструвати його на практиці новою українською версією I і II «Медитацій», увідповідненою і латинському оригіналові, й французькому авторизованому перекладові. По-друге, відобразити основні здобутки сучасного декартознавства, які, значною мірою, ще не стали здобутками української філософської спільноти.

«Медитації» – найдосконаліше втілення Декартової метафізики, отже – один з найважливіших текстів модерної філософії, що почалась, на загальне визнання, саме з Декарта. І якщо першість Декарта-методолога може бути оскаржена, як показав на шпальтах нашого часопису Сергій Секундант у низці своїх статей, присвячених Йоахімові Юнгу, Падуанській логічній школі тощо, то лаври Декарта-метафізика ніхто не бере під сумнів. Картезіанська метафізика є справжнім початком специфічно модерного філософування, саме вона відобразила комплекс вихідних принципів й екзистенціальних суперечностей, глибоко притаманний модерній людині.

Звісно, презентованість Декарта у вітчизняній філософії важко назвати задовільною. Це стосується і перекладів, і критичних досліджень, і навчальних програм філософських факультетів. Коли йдеться про декартознавство, слід визнати, що ми поки не маємо ані ґрунтовних досліджень, ані емпіричної бази для таких досліджень. На нашу думку, такою базою має стати українське видання повної збірки філософських творів Декарта, що якомога точніше відобразила б зміст його філософії через свідоме відтворення і надійну інтерпретацію термінології, врахування результатів провідних досліджень, здійснених зарубіжними декартознавцями протягом принаймні останніх п'яти десятиліть, суворе дотримання принципу етапності формування Декартової філософії, визначення її ідейних джерел, її статусу на межі схоластики і модерності, її впливу на подальше філософування. Два роки тому Міжуніверситетський центр історико-філософських досліджень «Ренатус» при кафедрі філософії ВНТУ висунув проект такого видання і розпочав копітку роботу з

його реалізації. Запропонований переклад враховує досвід численних дискусій з приводу Декартової термінології і може розглядатись як експериментальна версія перекладу всіх шести «Медитацій», який, сподіваємось, скоро буде завершено. В цій статті ми спробували відобразити інформацію, вельми важливу, як на наш погляд, для розуміння головного Декартового твору. Певна річ, пропонуючи цей переклад читачам, ми вельми сподіваємось на критичні відгуки, що могли б його поліпшити.

Ця стаття не має на меті переповідання змісту перекладеного твору, хоча, ми все ж передбачили додаток, в якому подано скорочений опис перших двох Медитацій. Ми воліли б, натомість, реактуалізувати динаміку становлення Декартової думки, показати її відмінності на різних етапах, відтак специфіку, властиву тим чи тим творам французького мислителя. Головним об'єктом нашої уваги буде порівняння деяких аспектів Декартової метафізики 1637 («Дискурсія про метод») і 1641 («Медитації про першу філософію») років.

Місце «Медитацій» у творчому доробку Декарта

«Медитації» є ключовим текстом Декарта, хоча за «популярністю» і кількістю видань перед веде «Дискурсія про метод». Цю ситуацію зумовило чимало чинників, найголовнішими з-поміж яких є те, що «Дискурсія» – перший оприлюднений твір французького філософа; що вона написана мовою, доступною вельми широкій публіці, якій, власне, і була адресована, відтак мала свого «масового» читача; що вона безпосередньо дотична до наукової революції, в контексті якої Декарта переважно й сприймають, принаймні – від часів Просвітництва; що її славі вельми посприяли «популярні» підручники з історії філософії, які «тихо, але надійно» формують суспільну думку і її стереотипи протягом останніх двох століть.

Насправді ж «Дискурсія», коли говорити про метафізичний її складник, є ще досить «сирим» текстом, в якому чимало класичних положень Декартової філософії або недостатньо детально викладені, або відсутні зовсім. Певна річ, переважну більшість положень картезіанства там вже сформульовано, проте не всі і часто ще у досить недосконалому вигляді. Досить згадати, що самосприйняття річчю, що мислить, власної реальності в «Дискурсії» постає схожим на логічне висновування, натомість в «Медитаціях» – на безперечне інтуїтивне осяяння¹. Цей нюанс є вельми істотним у зв'язку з численними звинуваченнями Декарта в порушенні силлогістичної форми², які виявляються абсолютно недоречними за коректної інтерпретації вчення французького філософа.

Сьогодні декартознавці загалом визнають примат метафізики над фізикою у розвиненому картезіанстві. Проте так було не завжди, навіть

перша чверть XX століття ще позначена домінуванням цілком проти-лежного підходу. Анрі Гуїє був першим французьким істориком філософії, який піддав критиці твердження про вторинність Декартової метафізики³.

Наведемо ще один промовистий приклад.

Досліджуючи становлення Декартового вчення Женев'єва Родіс-Левіс [37, р. 137] зазначає: «Декарт, принаймні до 1637 року, приймав традиційну доктрину, яка приписувала волі лише те судження, яке *згоджується* [consent] з благом (а здатність розуміти показує їй, що саме слід вибрати), натомість спекулятивне судження (чи погодження [assentiment]) і сумнів щодо істинності приписувались здатності розуміти, що її завжди розглядали як активну».

Зрештою, дослідниця визнає і той факт, що навіть у «Дискурсії про метод» Декартова концепція волі ще не є власне картезіанською, натомість суцільно закорінена у традиційній схоластичній візії. Причому Ж. Родіс-Левіс посилається на працю іншого відомого декартознавця, Фердинанда Альк'є, що вважав так само, адже в «Дискурсії» не знайти ще слідів тієї «радикальної відмінності між Богом, чия здатність розуміти, яко змішана з волею, жодною мірою не є пасивною, і створеною істотою, чій здатність розуміти і воля відмінні одне від одного» [8, р. 146]. І ще одна дуже слушне зауваження Альк'є: «про свободу і облуду [Декарт в «Дискурсії»] не каже жодного слова» [8, р. 153].

Співвідношення понять «воля» і «здатність розуміти» зазнавало істотних змін в різні періоди творчості Декарта. Будь-який уважний читач «Правил для скеровування розуму» (1620-1628) пам'ятає, що в цьому латиномовному творі «інтелект» (аналог *entendement* франкомовних текстів) є цілком активним і відповідним схоластичній концепції *assensus*. Ж. Родіс-Левіс підкреслює, що ще у листі, датованому весною 1637 року (AT, t. I, р. 350: 5-11), Декарт приписує здатності розуміти «очевидні і надійні» судження; навіть в «Дискурсії», що вийшла друком у тому таки 1637 році, про роль волі в судженнях щодо теоретичних істин нічого не сказано, а її «можливості» у практичній царині істотно обмежені здатністю розуміти.

Справді, слово «воля» (*volonté*) лише чотири рази зустрічається у тексті «Дискурсії», причому двічі – у зв'язку з тими обмеженнями, які накладає на її функціонування здатність розуміти: «бо наша воля природно схиляється бажати лише тих речей, які здатність розуміти уявить їй як певним чином можливі» (AT, t. VI, р. 25: 31 – 26: 1-2); таку саму тезу знаходимо в іншому місці того ж розділу (AT, t. VI, р. 28: 6-10): «наша воля не схильна ані прагнути, ані уникати жодної речі, доки наша здатність розуміти не уявить її їй доброю чи поганою, тож досить добре судити, щоб добре діяти [...]» Категоричність твердження («жодної

речі») змушує визнати, що здатність розуміти тут не лише з різною мірою чіткості уявляє ідеї тих чи тих речей, а ще й уявляє їх «добрими чи поганими», тобто – складає судження.

Взагалі, появу власне «картезіанської свободи» Женев'єва Родіс-Левіс пов'язує лише з листом до Мерсена від 25.12.1639 (АТ, т. II, р. 628: 3-9), де йдеться про «нескінченність» нашої волі як ознаку нашої створеності за образом Божим. «Медитації про першу філософію» містять саме цю концепцію свободи. Хоча прив'язка волі до здатності розуміти зберігається і в цьому творі, вона тут увідповіднена випадкам сприйняття інтелектом очевидних ідей. Натомість, досліджуючи причини облуди, Декарт вказує на істотну автономність волі в ситуації неочевидності ідей: «бо якби я завжди ясно бачив, що є істинним і благим, то ніколи не зважував би того, як судити чи що вибрати; тоді, хоч я й цілковито вільний, все ж ніколи не міг би бути байдужим» (АТ, т. VII, р. 58: 10-13). Втім, як зазначає Фердинанд Альк'є, свобода, не заснована на ясному пізнанні, в «Медитаціях» розцінюється як найнижчий рівень свободи, тобто радше в контексті гносеологічних помилок, ніж моральних переваг; зокрема, IV Медитація, де спеціально йдеться про вільний розсуд (*liberum arbitrium*), ще «не вбачає у нашій здатності до гріха також і ознаку нашої величі» [9, р. 137]

Втім, ситуації ясного сприйняття, особливо у моральній царині, за Декартом, є нечисленним, оскільки інтелект може подати ясні ідеї значно меншої кількості об'єктів, ніж їх здатна охопити воля. Отже, сама наявність помилок у судженнях (сюжет, що сам по собі є абсолютно новим порівняно з проблематикою «Дискурсії») фактично означає, що воля все ж інколи самостійно прагне певних об'єктів. Відтак у «Медитаціях» Декарт фактично відмовляється від ригористичних формулювань «Дискурсії». Звісно, «воля речі, що мислить, добровільно і свobodно (бо в цьому – сутність волі), але непомильно, тим не менш, лине до добра, що його ясно пізнала у собі» (АТ, т. VII, р. 166: 3-7). Проте вона лине не до *самого лише* ясно пізаного добра, як випливало з тексту «Дискурсії»! Якщо ясного пізнання немає, вона може линути до будь-чого. Цю тенденцію до «звільнення» волі увінчує лист до Мелана від 9.12.1645 року, який Альк'є вважає вершиною розвитку Декартового вчення про свободу [9, р. 138]. Декарт у цьому листі стверджував, що волі властива самодетермінація в усіх випадках, навіть тоді, коли «вельми очевидна підстава» схиляє до певної дії, воля може чинити інакше (АТ, т. IV, 173: 17-20).

Ж. Родіс-Левіс принаймні визнає, що активна і нескінченна за сферою свого застосування воля (хоч, як вже зазначалось, і не повністю вільна від впливу очевидних сприйнятів), відповідальна за всі наші судження й дії, з'явиться лише у IV-й Медитації; «стосовно ж метафізично-

го резюме з «Дискурсії», то воно дає нам тільки істотні елементи, що набудуть оформлення лише безпосередньо у III-й і V-й Медитаціях, без жодної опосередкувальної фази [36, р. 41]. Додамо, що важливим етапом в становленні Декартової концепції свободи стануть «Принципи філософії» (див. I, 37). Саме в «Принципах» нашому виборові істинного приписується більше «гідності» тоді, коли ми керуємось визначеннями нашої власної волі, а не зовнішнім примусом. В згаданому ж вище листі до о. Мелана Декарт розрізняє два різновиди індиферентності: той, що походить від невиразного пізнання (найнижчий різновид свободи з «Медитацій») і той, що є «позитивною» здатністю волі до самодетермінації.

Отож, повернімось до аналізу тієї новизни, що її приносять в метафізичне вчення Декарта «Медитації». Очевидно, що «Дискурсія» не містить доведення «реальної» відмінності між умом і тілом (VI Медитація), як і доведення існування тіл, отже – й зрілої картезіанської концепції переходу від метафізики до фізики тощо. Не знайдемо ми у «Дискурсії» також ані гіпотез про бога-ошуканця і «Злого Генія», ані ретельного розрізнення типів ідей. Її виклад є занадто конспективним і погано нюансованим. Фердинанд Альк'є навіть вважав, що у «Дискурсії» ще *взагалі* відсутня метафізика, оскільки радикальний сумнів не є метафізичним без гіпотези бога-ошуканця [8, р. 82]. З цим міркуванням не можна не погодитись в тому сенсі, що сам Декарт принципово розрізняв «моральну» і «метафізичну» впевненість⁴. Альк'є звертав особливу увагу на те, які підстави для первинного сумніву фігурують в обох текстах. В «Дискурсії» сумнів ще є просто «методичним селективним» сумнівом наукового дослідження: «Почуття, каже Декарт, іноді вводять нас в оману. Тож припустімо, що немає “жодної речі”, що була б “такою, якою вони нас змушують її виображувати”. Декарт не ставить під сумнів існування зовнішнього світу; він запитує лише про відповідність наших почуттів природі світу і зазначає, що, мабуть, поза нами немає жодної реальності, що була б такою, якою її нам презентують наші почуття» [9, р. 74]. Загалом, на думку Альк'є, «Дискурсія» лишається ще цілковито в полоні суто наукового підходу, «методу», і її метафізика суцільно підпорядкована гносеологічним інтересам. Натомість сумнів «Медитацій» «порушує онтологічну проблему і від початку підважує існування самого зовнішнього світу» [9, р. 75].

Жан-Люк Марйон теж присвятив метафізичному вченню «Дискурсії» спеціальне дослідження. Його висновок, сформульований почасти засобами запозиченої гайдегерівської термінології, загалом істотно обмежує і уточнює висновки Альк'є: «безперечно, “Дискурсія” містить метафізику, причому та значною мірою збігається з метафізикою “Meditationes”»; але метафізика “Дискурсії” суперечить концепції ство-

рення вічних істин й ігнорує онто-тео-логію причини, що у III-й Медитації має стати наддетермінантою для онто-тео-логії думки; “Дискурсія” прагне уникнути будь-якої причиновості у метафізиці; вона не може, як це вдалось в гідному захоплення зусиллі 1641 року, подвоїти, піддати критиці і виправити онто-тео-логію *cogitatio* онто-тео-логією *causa*. “Дискурсія” не ігнорує усієї картезіанської метафізики, але й не містить її усю; вона залишається на кордоні, що розділяє дві онто-тео-логії, з-поміж яких вона завершує першу і відхиляє другу. Его тут вже думає, отже є, а також знає про те, що ці думки є; але воно ще зовсім не думає про пізнання причини» [33, р. 72–73].

Лишаючи осторонь питання про справжній ступінь опрацьованості Декартового метафізичного вчення у втраченому рукописі 1629 р.⁵, маємо констатувати, що в «Дискурсії» автор свідомо вдався до спрощень⁶, через які саме «Медитації», перший з оприлюднених латиномовних творів Декарта, постають як початок нового етапу якщо не у формуванні вчення, то, принаймні, у його викладенні.

Втім, Мішель Бейсад висловила [15, р. 7–8] припущення, що насправді трактат 1629 року, оригінал якого вважають втраченим, власне, й став основою для «Медитацій» і, в цьому випадку, його не можна вважати ані втраченим, ані незавершеним. Власне, та рукописна чернетка, «поцяткована закресленнями настільки», що вже й сам Декарт ледве міг її читати (лист до Кольвія від 14.11.1640), на думку М. Бейсад, і могла бути текстом, робота над яким почалась 1629 року. Звісно, від 1629 до листопада 1640, коли Декарт надіслав рукопис «Медитацій» видавцеві, його метафізична концепція зазнала істотних змін, передовсім у аргументативній частині, однак цілком можемо говорити про поступове становлення і вдосконалення єдиної метафізичної доктрини Декарта. Нині схема цього становлення виглядає таким чином:

а) традиційно вважають, що серйозно зайнятіся метафізикою Декарта надихнув кардинал де Берюль, з яким майбутній автор «Медитацій» спілкувався у листопаді 1627 року (сучасні дослідники беруть під сумнів датування Адріана Байє, який говорить про листопад 1628); на той час Декарт не лише активно займався науками, але приблизно з 1620 року працював над «Правилами для скеровування розуму», який переважна більшість дослідників вважає суто методологічним і практично позбавленим метафізики; втім, оскільки де Берюль просив свого співрозмовника розвинути свою метафізику, спрямувавши її проти атеїстів, можемо припустити, що певні метафізичні дослідження Декарт вів уже тоді, проте сучасне декартознавство, не маючи ані текстів, ані згадок сучасників, не може сказати про ці ідеї нічого визначеного; 1628 року, перебуваючи ще у Франції, Декарт розпочав роботу над

«трактатом про божество», якого не завершив; текст трактату не зберігся – саме цей трактат прийнято вважати першим Декартовим метафізичним твором;

б) трактат, присвячений доведенню існування Бога і нематеріальності душі, над яким Декарт працював протягом «перших дев'яти місяців» свого перебування у Нідерландах і роботу над яким перервав у липні-серпні 1629 (в одному з листів автор повідомляє, що йдеться про рукопис обсягом у «шість-сім аркушів»; сучасні дослідники схильні вважати, що йдеться про друкарські аркуші), захопившись проблемами оптики; попри незавершеність трактату, Декарт протягом багатьох років мав при собі його рукопис в усіх переїздах і навіть планував замінити ним IV частину «Дискурсії про метод» у задуманому ще 1637 року латинському перекладі (цей намір не здійснився, переклад вийшов друком лише 1644 року, без радикальних змін тексту); за повідомленням філософа, цей трактат містив «більшу частину» його метафізики (див. прим. 5);

в) у листах до Мерсена (квітень 1630 року) Декарт дає короткий опис своєї теорії створення вічних істин Богом, яка постає однією з найістотніших концепцій його метафізики; в більш ранніх текстах філософа, відомих нині, сліди цієї теорії відсутні;

г) 8.06.1637 завершено друк «Дискурсії про метод», IV частина якої не відображала всього змісту навіть тодішньої метафізики Декарта, оскільки автор вирішив не оприлюднювати деякі концепції, щоб не проковувати «слабкі розуми», адже йшлося про франкомовний твір, який могли прочитати люди, позбавлені належної підготовки (див. прим. 6);

д) листи 1639–1641; перше видання «Медитацій» (друк завершено 28.08.1641);

е) 10.07.1644, «Принципи філософії»;

є) квітень 1648, Розмова з Бурманом.

Отже, найважливішим висновком з цієї «історизації» Декартової метафізики має стати усвідомлення того, що, цитуючи той чи той твір Декарта, ми повинні чітко усвідомлювати про який період Декартової творчості йдеться, чи визнавав автор ту чи ту тезу в даний період творчості або, наприклад, чи збережеться вона у майбутньому розвиненому вченні, ба чи взагалі вона сумісна з тезами пізніших періодів. Нині зрозуміло що загальні твердження кшталту «Декарт вважав» із подальшим цитуванням певного тексту дуже часто виявлятимуться абсолютно недоречними, адже від деяких тез «Правил» чи «Дискурсії» Декарт згодом відмовився взагалі, деякі істотно модифікував тощо. Дотримання «історичності» цитування (і це стосується не лише Декарта, але й будь якого філософа, чие вчення зазнавало трансформацій) постає ознакою не лише доречності аргументу, але й, передовсім, – історико-філософської культури того, хто аргументує. Досвід показує, що зазначені розрізнення не-

можливі без достовірної текстології – академічних перекладів і паралельних оригіналів. Лише така джерельна база дасть нам можливість свідомо ставитись до Декартової спадщини.

Гіпотези щодо безпосередньої мети «Медитацій»

а) Текст у відповідь

Важливе питання про співвідношення основного тексту «Медитацій» із «Запереченнями» та «Відповідями» 1994 року порушив Жан-Люк Марийон, сформулювавши його так: «про що йдеться у зв'язку з томом 1641 року: про короткий твір, обтяжений невпорядкованим, іноді нудним, а часто й безкористовним апаратом, який становлять схоластичні і не вельми методичні дискусії, чи про органічне ціле, в якому “Відповіді” відіграють істотну роль, хоч і вторинну стосовно шести “Медитацій”?» [34, р. 317–318]. Справді, від цього питання істотно залежить вся інтерпретація твору, адже, як зазначає французький дослідник, деякі важливі концепції (наприклад, концепція *causa sui*, визначення божественної сутності як неосягненої потуги, пояснення фізичних основ евхаристії, позитивної індиферентності Бога) з'являються лише у «Відповідях», тоді як «Медитації» не містять їх зовсім. В такому випадку, статус цих концепцій в Декартовому вченні істотно залежить від того, є «Відповіді» органічним продовженням «Медитацій», чи лише принагідним доданком до них. Відтак слід зрозуміти, з яких мотивів Декарт прийняв рішення надрукувати під однією обкладинкою і опис своєї метафізики, і заперечення, висунуті опонентами.

На думку Марийона, «Медитації» слід розглядати як свого роду продовження IV-ї частини «Дискурсу про метод», як застосування нових, потужніших засобів, покликаних бути відповідями на заперечення, висунуті свого часу проти метафізичних тез першої оприлюдненої праці Картезія. Марийон наводить незаперечні свідчення того, що Декарт визнавав певний час свою неспроможність відповісти на деякі концептуальні заперечення щодо «Дискурсу»⁷. З подальшого аналізу листування⁸ і дій автора «Медитацій» перед їхнім оприлюдненням Марийон висноує, що гіпотеза про статус «Медитацій» як «тексту, написаного у відповідь», є вельми переконливою. Втім, слід визнати, загальну гіпотезу про те, що «Медитації» було написано саме для виправлення недоліків аргументації, властивих «Дискурсу», висловлювали значно раніше⁹. Марийонові радше належить пріоритет глибокого опрацювання цієї гіпотези.

Отже, за Марийоном, «Медитації» постають передовсім як подані кількома роками пізніше відповіді на заперечення, висунуті проти метафізичної частини «Дискурсу». Іншими словами, слід не тільки гово-

рити про заперечення проти “Медитацій”, що містяться у “Запереченнях” і “Відповідях”, але й самі “Медитації” розглядати як перш за все і сутнісно відповіді, подані 1641 року на заперечення, сформульовані 1637. До того ж, ця гіпотеза підтвердила б, що “Медитації” полягають у повторенні, однак уже із застосуванням потужніших засобів і радикальніших концептів, четвертої частини “Дискурсії”, що так і лишилась простим нарисом» [34, р. 330–331].

А відтак, згідно з цією гіпотезою, «Медитації» слід читати «як ансамбль відповідей на різноманітні заперечення проти “Дискурсії про метод” і, водночас, як текст, від початку призначений (навіть ще до свого офіційного оприлюднення) стати об’єктом заперечень і відповісти на них. Було б необгрунтовано не лише читати “Медитації” у відриві від “Заперечень” і “Відповідей”, із якими вони, згідно з первинним наміром автора, утворюють органічне ціле, але й читати їх інакше, ніж як, своєю чергою, “Відповіді” на заперечення проти “Дискурсії про метод”. Далеке від будь-якого монологізму чи соліпсизму, картезіанське мислення (тією мірою, якою воно підкоряється логіці аргументації) вписується у від початку спрямований на відповідь простір діалогу» [34, р. 336–337].

Марийон також наголошує, що задум «Принципів філософії» з’являється в Декарта наприкінці роботи з редагування «Медитацій» і «Відповідей», отже маємо неперервну традицію становлення Картезієвої метафізики, від недосконалого нарису, вміщеного в «Дискурсії про метод», до розвиненіших і вдосконаленіших викладів, якими є «Медитації» і «Принципи». Втім, тут слід зауважити, що цю послідовність, на нашу думку, не слід розглядати як неперервне вдосконалення, відтак стверджувати, що «Принципи» є, «своєю чергою» досконалішим текстом, ніж «Медитації». Варто пам’ятати про жанрову специфіку, отже, певну несумірність, цих творів: якщо «Медитації» є неперевершеною пам’яткою «живого» філософування, народження метафізики з досвіду уважного і зосередженого розмислу, то «Принципи» мають інше завдання. Їхня мета – стати альтернативою схоластичним «Сумам», тобто систематично викласти те, що здобуте напруженою медитацією.

б) Апологетична праця

У Вітальному посланні деканові й докторам паризького Теологічного факультету, якою розпочинаються «Медитації», Декарт чітко позначає свої апологетичні наміри. Можна сміливо стверджувати, що все це Послання покликане підкреслити апологетичний характер праці. Варто навести основні моменти цього тексту, щоби легше було судити про ступінь щирості автора (АТ, т. VII, р. 1: 7-10; 2: 1-4, 7-20; 3: 9-28):

«Я завжди вважав, що два питання – про Бога і душу – є найголовнішими з-поміж тих, які слід доводити радше за допомоги філософії,

ніж теології: адже хоча нам, віруючим, достатньо лише на основі віри бути переконаними в існуванні Бога і в тому, що людська душа не гине разом з тілом, все ж видається конче неможливим схилити невіруючих до котроїсь релігії, або, що є майже те саме, до котроїсь моральної чесноти, якщо попередньо не довести їм ці два [положення] за допомоги природного раціо. [...] Але хоча віра в існування Бога і є абсолютно істинною, бо так вчить Святе Письмо, з іншого боку, слід вірити у Святе Письмо, бо його надано нам від Бога; сама ж-бо віра є дар Божий і Той, Хто дарує благодать заради віри у все різноманіття [речей тим більше] може дарувати нам можливість вірити у Своє власне існування, – однак всі ці [аргументи] не варто було б пропонувати невіруючим, бо вони вкажуть на логічне коло. При цьому я помітив, що не тільки ви всі разом з іншими теологами стверджуєте про можливість доведення Божого існування за допомоги природного раціо, але що й зі Святого Письма випливає: пізнання Бога має бути набагато простішим за наше пізнання створених речей, і воно навіть настільки просте, що тим, хто не має цього пізнання, [можна цю відсутність] поставити у провину. [...]

До того ж, я знаю, що багато хто з-поміж нечестивих не хоче вірити в існування Бога і убачати відмінність людського уму від тіла саме з тієї причини, що ніхто, як вони кажуть, не спромігся довести ці дві речі. І хоча я жодним чином не згоден з ними, а, зовсім навпаки, гадаю, що майже всі аргументи, наведені на користь цих двох питань стількома видатними постатями, мають доказову силу, якщо їх зрозуміти належним чином, а тому мені навряд чи вдасться винайти якісь нові, які вже не були б відкриті іншими, – однак я все ж вважаю, що неможливо здійснити у філософії нічого кориснішого, ніж колись з максимальною допитливістю відшукати з-поміж згаданих аргументів найкращі і викласти їх так ретельно і прозоро, щоб усі визнали на майбутнє всі ці докази. І, нарешті, позаяк деякі особи, котрим відомо, що я розробив певний метод для розв'язання різноманітних проблем у науках [...], просили мене скористатися зазначеним методом і тут. Тому я й відчув себе зобов'язаним спробувати щось зробити і у цих речах.»

Чи щирий Декарт у своїх апологетичних намірах? Чи не є це лише мімікрією «сциєнтиста» і «раціоналіста», що прагне вибороти схвалення авторитетних теологів і в такий спосіб забезпечити себе від цензурних ускладнень? Певна річ, апологетичні наміри автора «Медитацій» давно привернули увагу дослідників.

Наприклад, Етьєн Жильсон, вважаючи провідним інтересом Декарта фізику, всі ж інші частини його вчення – засобами легітимації цієї фізики, не надто вірив у щирі релігійність автора «Медитацій»: «Стосовно ж церкви, то Декарт шанував її, а надто – мав глибокий страх перед нею; турбуючись про її захист значно менше, ніж переймаючись за-

хистом себе від неї, він понад усе шукав примирення з нею» [27, р. 439].

Натомість Анрі Гуйє вважав, що Декартова метафізика у багатьох пунктах цілком дотична до теології, отже підтримані свого часу кардиналом де Берюль наміри Декарта побороти атеїстів зброєю раціо видаються цілком природними, як, втім, і його критичні інвективи проти схоластики, «хибних теологів» тощо [28, р. 169–170]. Певна річ, підкреслення раціоналізму і сцієнтизму автора «Медитацій» було улюбленою темою радянського і, ширше, марксистського декартознавства, відтак праці, зорієнтовані на релігійний компонент картезіанства, здебільшого піддавались критиці різного ступеня інтенсивності, як-от, наприклад, у вступній статті до 1-го тому творів Декарта, виданого у серії «Філософське насліддя» [4, р. 72–74].

Нині в декартознавстві переважає думка про те, що апологетичні наміри Декарта є цілком природними. Показова позиція Дені Камбушне, який вважає цілком обґрунтованими сподівання Декарта на те, що доведення існування Бога і нематеріальності душі, а також новий спосіб репрезентувати присутність Бога в людській душі через закладену Ним у нас відповідну ідею, неодмінно справить враження на «уважних читачів» [30, р. 74]. Стосовно ж тих, хто буде не в змозі осягнути сутність метафізичних аргументів, то на них мало б справити враження очікуване Декартом схвалення авторитетних теологів. Втім, як показує Камбушне, Декарт був цілком свідомий тих меж, яких його апологетичний проект не здатен перевершити. Філософські аргументи можуть породити лише суто інтелектуальну впевненість в існуванні Бога взагалі, в Його нескінченній досконалості, правдивості тощо. На думку автора «Медитацій», використання природного раціо для пізнання того, що Бог «[...] усеблагий, усемогутній, усеpravдивий може добре прислужитись підготуванню невірних до прийняття віри, але його не досить, щоби вони здобули Царство небесне; бо для цього слід вірувати в Ісуса Христа і в інші об'явлені речі, а це залежить від благодаті» (лист до Мерсена від 03.1642; АТ, т. III, р. 544: 19-25).

Непрямым підтвердженням достеменності Декартової апологетики є її критика Блезом Паскалем, чий апологетичний проект слід розглядати як своєрідну «внутрішню» альтернативу картезіанському, несумісну з поняттям «Бога філософів і вчених». Поділяючи чимало засадових тез картезіанства, Паскаль визнавав суто філософську апологетику безкорисливою саме тому, що вона не може безпосередньо переконати в істинності саме християнської релігії. «Апологетична» несумісність, зрештою, приводить Паскаля до формулювання альтернативи Декартовій метафізиці, якою, наприклад, Венсан Каро вважає Паскалеву теорію «трьох порядків»: філософська апологетика недостатня, бо вона належить порядковій *tens*, а навернення – порядковій благодаті (див., наприк-

«Медитації» як новий жанр філософування

Дені Камбушне зазначає [30, р. 138–139], що французька декартозна традиція до останнього часу (2002 року вийшло друком ґрунтовне дослідження Крістіана Беліна; див. 12) не приділяла великої уваги жанровій специфіці твору, на відміну від традиції англосаксонської, де жанрове питання стали докладно вивчати ще у 60-х роках ХХ ст., починаючи з праці Леслі Бека «Метафізика Декарта. Студії щодо Медитацій» (1965) [11, р. 28–38].

Початком жанру напружених духовних роздумів «від першої особи» прийнято вважати «Сповідь» св. Августина. Перший у європейській духовній літературі твір під назвою «Meditationes» належить перу св. Ансельма Кентерберійського, винахідника онтологічного доведення буття Божого. Надалі жанр активно розвивався, серед його найпомітніших представників можна відзначити св. Бонавентуру з Боньяреї, а також Гуго і Ришара Сен-Вікторських.

На думку Д. Камбушне, «медитація постає як комплексне вправлення, в якому душа, що шукає світла і переродження, готується до отримання божественного просвітлення і пізнання союзу з Богом у любові» [30, р. 140]. За св. Бонавентурою, таке вправлення проходить троїстий шлях, елементами якого є «очищення», «просвітлення» та «інтуїтивне споглядання» містичної єдності з Богом. Нове піднесення жанру пов'язують з католицькою Контрреформацією, одним з яскравих досягнень якої став твір св. Ігнасіо Лойоли «Духовні вправи» (1548), в якому сутністю духовного вправлення є зосереджене дослідження власного внутрішнього світу, застосування всіх умових сил задля усунення перепон, що заважають осягнути волю Бога, згідно з якою маємо вибудовувати своє життя. Лойола пропонує й спеціальну техніку медитації, що передбачає усамітнення, чотиритижневі щоденні медитації, причому перший тиждень має бути присвячений очищенню, тобто усвідомленню власних гріхів, а три наступних – медитуванню про життя, страждання і воскресіння Христа. Цей твір Лойоли широко вивчали в єзуїтському коледжі Ла Флеш, де навчався Декарт.

Згодом, свій внесок в розвиток жанру зробили св. Тереза Авільська і св. Хуан де ла Круз, св. Франсуа де Саль і кардинал де Берюль, засновник Товариства Ораторії Ісусової у Франції, що 1627 року надихнув Декарта до занять філософією.

Камбушне виділяє ті пункти, в яких Декарт, на думку практично всіх коментаторів, близький до цієї духовної традиції:

а) сама назва твору мала налаштувати читача на зосереджене подо-

лання інтелектуального шляху, відтак Декарт обрав назвою саме «Медитації», а не «Трактат» чи «Пробу»;

б) Декарт імітує основні «технічні» атрибути релігійної медитації: «усамітнення», «спокій», розподіл рефлексії на певні часові відтинки, пригадування попередніх медитацій, уважність до стану, в якому перебуває ум, застосування результатів рефлексії при розгляді прикладів тощо;

в) план Декартових «Медитацій» чітко розподілений на «очищувальну» і «просвітлювальну» частини, причому радикальний сумнів (найвищим елементом якого є гіпотеза Злостивого Генія) чітко відповідає зорієнтованості Лойоли на викриття підступів Спокусника.

Зрештою, Д. Камбушне, К. Белен й інші дослідники визнають закінчення III Медитації прикладом «ілюмінативної» стилістики і очевидним запозиченням термінології, властивої духовним медитаціям (в цитаті ми позначаємо її курсивом): «Але перш, ніж дослідити це ретельніше, і водночас продовжити свій пошук інших істин, які тут можуть бути зібрані, здається вельми доречним затриматись протягом якогось часу на *спогляданні Самого Бога, дати в собі належну оцінку Його атрибутів* і, наскільки це може зробити потьмарений погляд мого розуму, *прозирати красу Його нескінченного світла, захоплюватись нею і поклонятись їй*. І оскільки у самому лише цьому *спогляданні божественної величності* полягає, віримо ми, згідно з [християнською] вірою, *найвище щастя іншого життя*, то, таким чином, і *найвище задоволення, що його спроможні ми сприйняти у цьому житті*, полягає лише у такому ж *спогляданні* [у пер. де Люїна: *méditation*. – О. Х.], хоч і значно менш досконалому» (АТ, т. VII, р. 52: 10-20).

У зв'язку з цим, вельми важливою видається нова кодифікація самої назви Декартового твору. Традиційна його назва, запозичена з російської перекладацької (відтак і філософської) традиції, підкреслює момент дискурсивного міркування, роздуму («Размышления о первой философии», «Метафизические размышления» тощо). Наявний український переклад французької авторизованої версії («Метафізичні розмисли») витримано в межах цього ж підходу. Натомість, як свідчать щойно згадані дослідження, питання назви було для Декарта принциповим. Оскільки йдеться про перший суто філософський твір в західній традиції, що має назву, відповідну жанрові «медитацій», жоден відповідальний дослідник картезіанської філософії не може цього ігнорувати. Відтак будь-який інший переклад терміна *meditationes/méditations*, окрім «медитації», буде в даному випадку науково некоректним. Адже йдеться не просто про «розмисли», а про розмисли вельми специфіковані, про свідоме жанрове уподібнення, про запозичення великої частини прийомів, характерних для медитативної

християнської літератури.

Історія видань: латинські видання

Друк першого, паризького, видання «Медитацій» було завершено 28 серпня 1641 року. Воно мало таку назву:

Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia, & animae immortalitas demonstrantur. – Paris : Michel Soly, format in-8, 1641.

У вихідних даних зазначалось, що видання оприлюднене з Королівським привілеєм і Схваленням докторів <Сорбони>. Наприкінці тому справді було надруковано витяг з Королівського привілею, що ж стосується зазначеного Схвалення докторів, то його Декарт, попри всі зусилля, так і не спромігся отримати.

Структура видання була такою:

- pp. 1-7 – Вітальне послання до докторів і декана паризького Теологічного факультету; Переднє слово до читача; Покажчик; Короткий опис (Synopsis) змісту шести Медитацій
- pp. 7-116 – Текст шести Медитацій
- pp. 117-131 – Перші заперечення (від теолога-єзуїта з Нідерландів Йохана Катера (+ 1656), від 1635 священика у Алкмаарі)
- pp. 132-162 – Відповіді автора
- pp. 161-172 – Другі заперечення (від різних теологів і філософів, зібрані о. Мареном Мерсеном)
- pp. 172-232 – Відповіді автора з відомим Резюме, викладеним у геометричний спосіб
- pp. 233-271 – Треті заперечення (від Томаса Гобса) з відповідями автора
- pp. 272-304 – Четверті заперечення (від Антуана Арно, відомого теолога і філософа, що стане прихильником Декартової філософії)
- pp. 305-354 – Відповіді автора
- pp. 355-492 – П'яті заперечення (від П'єра Гасенді)
- pp. 493-551 – Відповіді автора
- pp. 552-566 – Останні (шості) заперечення (від різних теологів і філософів, зібрані також о. Мерсеном)
- pp. 566-602 – Відповіді автора

(автори всіх заперечень, окрім П'ятих, увійшли в полеміку, зберігаючи інкогніто)

Оскільки Декарт був незадоволений співпрацею з Мішелем Солі, надалі він обрав собі іншого видавця, Лодевейка Ельзевіра з Амстердаму.

Друге видання

У цьому виданні, що вийшло друком у Амстердамі, дещо змінено назву твору (виправлено *in qua* на *in quibus*; замість *animae immortalitas* [«безсмертя душі»] фігурує фраза *animae humanae à corpore distinctio* [«відмінність людської душі від тіла»], яка увійде до назв усіх подальших видань), а також додано Сьомі заперечення із Примітками автора.

Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo & anima demonstrationes; cum Responsionibus Authoris. Secunda edition septimis objectionibus antehac non visis aucta. – Amsterdam: Louis Elzevier, 1642.

Тексти, що входили до складу I видання, закінчуються на р. 496. Подальші ж Сьомі ж заперечення з примітками автора становлять ніби том у томі, з окремим титульним аркушем, заголовком, порядком нумерації: *Objectiones septimae in Meditationes de prima Philosophia cum notis Authoris.* Amstelodami: apud Ludovicum Elzevirium, 1642. *Cum Authoris consensus.*

pp. 1-138 – Сьомі заперечення (від єзуїта о. П'єра Бурдена, 1595-1653) з примітками автора

pp. 139-212 – Лист до отця Діне, провінціала ордену єзуїтів у Франції.

Друге з цих двох видань, як найповніше і вдосконалене автором, стало основою для видання Шарля Адана і Поля Танері (т. VII.I), що й донині є канонічним і визнаним в усьому світі; саме на видання Адана і Танері прийнято робити посилання в академічних текстах; саме на нього спираються й академічні переклади Медитацій, в тому числі й новий французький переклад 1990 р., про який нижче.

Дуже важливо зазначити, що переважна більшість сучасних видавців, орієнтуючись на видання Адана і Танері, відтворюють запроваджені останніми розподіл тексту на абзаци. Натомість у паралельному латинському тексті до новітнього французького перекладу Мішель Бейсад відтворено текстологічну специфіку видань 1641 і 1642 рр., в яких Медитації I-III взагалі не містили абзацив, IV – лише один на початку, V – лише в останній третині тексту. Абзаци властиві VI-й Медитації, причому у виданні 1641 року їх більше, ніж у наступному. Оскільки сам Декарт виявляв претензії до видавців, які запроваджували іноді абзаци там, де не слід, і прибирали там, де ті доречні (йшлося про Відповіді на II Заперечення, зокрема – про стор. 209; лист до Мерсена 23.06.1641). Можливо, те саме стосується й основного тексту, але, за відсутності чернетки, щось стверджувати тут важко. У виданні Адана-Танері абзаци

вказують на деякі інтервали між фразами, дещо більші, ніж звичайні, але це рішення виглядає не вельми переконливо. Проте у тексті перекладу М. Бейсад зберегла порядок абзаців з видання «Медитацій» 1979 року, яке готувала разом з Ж.-М. Бесадам [5, с. 259].

М. Бейсад присвятила цій темі доповідь на чотириденних читаннях «Перекладати філософів», організованих Центром дослідження систем модерної думки філософського факультету університету Париж І Сорбона (1992). Перекладачка висловила цілком резонне припущення, що відсутність абзаців є результатом свідомого бажання автора представити текст перших Медитацій як єдиний змістовний блок, що досягається неперервним медитативним зусиллям. Відтак вона поставила під сумнів обґрунтованість розподілу на абзаци, запровадженого у виданні Адана-Танері як щодо латинського оригіналу, так і у французьких перекладах герцога де Люїна і Клерсельє [16, р. 22–23]. Адже розподіл абзаців структурує думку автора і задає ритм читання твору, відтак іноді може впливати навіть на тлумачення прочитаного: «Та непевність, у якій нас лишає дивна презентація тексту в оригінальних виданнях, закликає як перекладача, так і читача до варіювання ритмів – у пошуках найправильнішого. Це пристрасний пошук, що дає нам жити і дихати разом із текстом, і наскільки ж він нас збагачує! Варіації ритму дають змогу відкрити нові різноманітні й тонкі стосунки між ідеями, спрямовуючи рух “Медитацій” у менш жорстке річище, проте не послаблюючи їхньої структури. Але якщо це так, то тим делікатнішим має бути перекладач у своєму виборі; іноді йдеться, мабуть, про більшу делікатність, ніж пошук правильного слова» [16, р. 29].

За життя Декарта латинський текст «Медитацій» був оприлюднений ще одного разу (Amstelodami, apud Johannem Blaev, 1644), проте автор не мав стосунку до цього видання. Воно не містить вступних матеріалів з перших двох видань, окрім Короткого опису, ані переважної більшості Заперечень і Відповідей. Проте воно примітне тим, що Самуель Сорб'єр, який його готував, зберіг П'ять заперечення, написані його другом Гасенді, Відповіді Декарта, а також додав чергові Відповіді Гасенді (*Petri Gassendi Disquisitio Metaphysica. Seu Dubitationes et Instantiae adversus renati Cartesii Metaphysicam et response*).

Після смерті Декарта Ельзевіри перевидали «Медитації» ще п'ять разів, вже у форматі in-4 (1650, 1654, 1663, 1670, 1678). Окрім матеріалів 2-го видання, усі вони містили додаток, «Послання до Воеція».

Історія видань: авторизований французький переклад

Французький переклад «Медитацій» вийшов друком 1647 року в Парижі, у видавництві, що належало П'єрові Лепеті і вдові Жана Камюза;

текст переклали шанувальники Декарта Луї Шарль д'Альбер, герцог де Люїн (шість Медитацій) і Клод Клерсельє (Заперечення і Відповіді).

Видання мало назву: *Les Méditations métaphysiques de Rene Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées. Traduites de latin de l'Auteur par Mr Le D. D. L. N. S. Et les Objections faites contre ces Méditations par diverses personnes très-doctes, avec les réponses de l'Auteur. Traduites par Mr C. L. R.*

Структура видання була такою:

перші дев'ять нумерованих сторінок: Панам деканові й докторам священного паризького теологічного факультету

наступні п'ять нумерованих сторінок: Від видавця – читачеві (передмова видавця П. Лепеті)

рр. 1-6 – Короткий опис змісту шести Медитацій

рр. 7-114 – Текст шести Медитацій

рр. 115-128 – Перші заперечення

рр. 127^{bis}-154 – Відповіді автора (перші дві сторінки цієї частини тексту помилково пронумеровані як 127 і 128)

рр. 155-165 – Другі заперечення

рр. 166-219 – Відповіді автора

рр. 220-256 – Треті заперечення з відповідями автора

рр. 257-288 – Четверті заперечення

рр. 289-339 – Відповіді автора

рр. 340-341 – Попередження Автора щодо П'ятих заперечень

рр. 342-356 – Шості заперечення

рр. 357-391 – Відповіді автора

рр. 393-395 – Попередження перекладача щодо П'ятих заперечень, висунутих паном Гасенді

Надалі Клерсельє розташував свій неавторизований переклад П'ятих заперечень і Відповідей на них, а також (рр. 593-606) – адресований йому лист Декарта від 12.01.1646 з відповідями на «Disquisitio metaphysica» Гасенді, твір, що був відповіддю на Відповіді проти П'ятих заперечень.

Видання не містило перекладу Сьомих заперечень і Відповідей автора на них. Декарт попросив Клерсельє не перекладати також і П'ятих заперечень, мотивуючи це рішення тим, що вони йому «не здавались найважливішими і були надто довгими», а що стосується нової книги Гасенді, написаної у відповідь на Відповіді, то Декарт не знайшов у ній жодного положення, на яке, здавалось йому, «ті, хто хоч трохи зрозумів сенс його Медитацій, не зможуть відповісти і без нього» АТ, т. IX, р. 198:

13-14; 199: 17-21). Декарт вельми низько цінував ці заперечення і у 1641 році навіть просив Мерсена не знайомити автора з Відповідями доти, доки не буде видрукувано книги. Він побоювався, що Гасенді відмовиться від оприлюднення, прочитавши відповіді, адже, на думку Декарта, в цих Запереченнях було «так мало раціо», а обізнані з обставинами полеміки читачі подумують, що це Декарт не спромігся дати відповідь і тому заборонив друкувати текст опонента (лист до Мерсена від 23.06.1641).

Втім, Клерсельє все ж зробив переклад П'ятих заперечень і Відповідей на них і домогся від Декарта дозволу включити ці матеріали у текст першого видання, але наприкінці тому. Декарт так і не проглянув і не авторизував цього перекладу, через що той не був включений у видання Адана-Танері.

Надалі Клерсельє, вже після смерті Декарта, здійснив видання французького перекладу «Медитацій» 1661 року, а 1673 твір видав Рене Феде. У друге видання Клерсельє включив переклад Сьомих заперечень і Відповідей на них, а також «Послання Декарта до о. Діне», однак цей переклад, певна річ, не є авторизованим і тому не належить до корпусу текстів Декарта.

Співвідношення латинського і французького текстів

Постає цілком природне питання: яка з двох версій «Медитацій» найліпше відображає Декартове метафізичне вчення, себто – яка важливіша для філософського ужитку. Напрошується відповідь, що друга, франкомовна, адже вона пізніша у часі й переглянута автором, який іноді виправляв і уточнював деякі місця тексту.

Нині в декартознавстві панує теза про важливість обох версій для розуміння думки автора «Медитацій». Отже, це означає, що сучасний дослідник не може обмежитись якимось одним текстом. Латинський оригінал важливий передовсім досить систематичним використанням розвиненої схоластичної термінології, значно багатшої за термінологічні ресурси, наявні у розпорядженні французької філософської мови, на час життя Декарта – досить молододі і недосконалої. З іншого боку, французький переклад має описану шойно перевагу пізнішої авторської редакції.

Втім, варто зазначити, що французький переклад, загалом добрий, було все ж зорієнтовано на стиль, що привернув би прихильні погляди неакадемічної освіченої публіки, людей із «незіпсованим» добрим глуздом й літературним смаком (особливо це стосується шести «Медитацій»). Відразу до латинізмів, одна з панівних рис тогочасної літературної вишуканості, не давала змоги надмірно зосереджуватись на термінологічних нюансах. Тому Декарт завжди намагався дбати про дві

версії своїх творів – латинську, адресовану академічному читачеві, а тому значно точнішу в термінологічному і концептуальному сенсі, і французьку, призначену широкій публіці, тому значно менш нюансовану, а іноді й піддіну істотній авторській самоцензурі, як в описаному вище випадку з «Дискурсією».

П'єр-Ален Кане відзначив важливу особливість: практично всі тексти, присвячені науковим проблемам, Декарт писав французькою мовою, тоді як у зв'язку з проблемами першої філософії волів вдаватись до латини [17, р. 38]. Винятком Кане вважає «Принципи філософії», написані латиною (нагадаємо, що суто філософською є лише перша частина цього твору, тоді як три інших присвячено природничо-науковим питанням). Втім, на думку дослідника, «Принципи» були дидактичним твором, свого роду підручником для університетів, альтернативою схоластичним «Сумам», саме це пояснює їхню «латиномовність». Від себе зазначимо, що в Декарта, певна річ, не бракує і латиномовних наукових творів, як-от рукописи «Compendium musicae», «De solidorum elementis», «Prima cogitationis circa Generationem Animalum», «Excerpta mathematica», «proposition demonstrata», однак не можна не визнати, що всі головні його наукові твори справді було написано французькою («Світ» і його інтегральна частина, яку прийнято видавати окремо під назвою «Людина» або «Трактат про людину», «Диоптрика», «Метеори», «Геометрія», «Пристрасті душі»). Всі власне філософські франкомовні оригінали були призначені або для популяризації вчення («Пошук істини за допомоги природного світла», Лист-вступ до «Принципів філософії», або для методологічного передумання власне науковим розвідкам («Пристрасті душі»), або для обох цих цілей одночасно («Дискурсія про метод»). Визначальним чинником такого мовного вибору Кане вважає специфічні особливості латини, неперекладанні засобами французької мови¹⁰.

Отже, авторизований переклад «Медитацій» і їхній оригінал мають дещо різну цільову аудиторію, а відтак Декарт свого часу змирився з численними невідповідностями обох текстів. Ця обставина найвиразніше позначилась на французькій філософській спільноті, оскільки іншомовні переклади «Медитацій» орієнтувались на розвиненішу латиномовну версію, у Франції ж мав першість здебільшого текст французького перекладу, освячений ім'ям великого співвітчизника. Відтак французи, як не парадоксально, ризикують за якийсь час відстати у розумінні Декартового вчення від своїх закордонних колег [14, р. 160].

Ці обставини привернули належну увагу з боку французьких декартознавців. Так, Жан-Марі Бейсад піддав критиці позицію Ф. Альк'є¹¹, навівши численні приклади невідповідностей між обома текстами, інколи досить істотних. Тому 1990 року було видано новий французький пере-

клад «Медитацій», виконаний Мішель Бейсад [24]. Цей переклад є значно ближчим до латинського оригіналу, ніж авторизовані переклади XVII ст., і покликаний не замінити їх, а лише дати сучасному франкомовному читачеві чіткіше зрозуміти латинський оригінал. На мотивах, що викликали до життя цей переклад, й основних невідповідностях між французьким і латинським текстами тут нема сенсу зупинятись, оскільки ці питання не так давно було висвітлено в спеціальній статті [5].

Отже, у підсумку можна сказати, що Декартова філософія є істотно латиномовною. Цей мовний вибір було визначено як освітою мислителя, що передбачала серйозне вивчення схоластики, так і лексико-семантичними особливостями латини, які він широко використовував для розкриття тих чи тих філософських сюжетів. Однак французькі авторизовані переклади філософських творів Декарта теж є вельми важливими, оскільки відображають пізніші рефлексії автора над вже виданим твором. Висновок: щоб добре знати Декарта, слід знати і «латинську», і «французьку» версії його філософії.

Принципи перекладу, термінологічна концепція

Наразі існує український переклад лише французького тексту «Медитацій» [1], що саме собою є недостатнім у розвиненій європейській країні, перетворитись на яку Україна начебто взяла собі за мету. До того ж, цей переклад не справляє враження такого, що зіставлявся з латинським оригіналом, натомість значно відчутнішим у ньому є вплив термінологічної концепції російського перекладу «Медитацій» з латини [2], своєю чергою, далеко не зразкового.

Наша мета полягає у широкому пропагуванні нового підходу до історико-філософської роботи з іншомовними текстами, особливо класичними. Ми маємо навчитись по-новому ставитись до відтворення їхньої термінології, точності перекладу, до мовної підготовки історика філософії, до орієнтації на канонічні видання оригіналів, до подвійного перекладу, до некритичного запозичення стереотипів, словом, до всього того дилетантизму, який пишно буває на наших теренах. Слід чітко усвідомити, що за роки незалежності українські історики зарубіжної філософії, загалом, не виконали свого призначення. Нами не створено ані достовірної емпіричної бази історико-філософського дослідження у вигляді надійних, концептуально досконалих перекладів класики, ані хоча б антологій текстів мовами оригіналу, які могли б стати тимчасовою основою принаймні навчального процесу.

Відтак, на нашу думку, створення корпусу канонічних перекладів ключових текстів західної філософської традиції має стати завданням *par excellence* для академічної спільноти, для фахівців, якщо вони у нас

е, а не для дилетантів, що, як правило, працюють у жорстких рамках грантового цейтноту. Ми вважаємо, що одним з кроків до цієї мети є уведення у наш повсякденний обіг білінгвічних, а, за потреби (як-от у випадку Декарта) трилінгвічних видань провідних текстів. Якщо теперішня ситуація украї нестійка, якщо наша філософська спільнота не здатна домовитись навіть про уніфіковане відтворення іншомовних власних імен (і ми можемо зустріти в дисертаціях чи книгах Миколу, Миколая і Ніколая Кузанського, а іноді й навіть екзотичного Ніколя де Кює, то нашим компасом, принаймні щодо термінології, має стати іншомовний оригінал, з яким завжди можна зіставити те чи те підозріле текстове утворення перекладу.

Епізодичні приклади білінгви останніми роками все ж трапляються, а у журналі «Філософська думка» навіть засновано спеціальну рубрику, проте у цій царині роботи ще непочатий край. Найважливішою метою цієї публікації є вироблення текстологічних ресурсів, які дадуть вітчизняним філософам достовірну емпіричну базу для засвоєння Декартової думки. Йдеться про формування системи усталених відповідників для загальнопоширеної філософської термінології XVII ст., яку ми не можемо собі дозволити перекладати приблизно і стихійно. Наприклад, навряд чи сучасному філософові нині спаде на думку не розрізняти, наприклад, терміни «дискурс» і «текст». «Дискурс» часто пов'язується з «текстом» і навпаки, проте ці терміни мають неусувну специфіку. У філософії XVII ст. теж були терміни, специфікою яких сучасний історик філософії не може нехтувати, якщо хоче наблизитись до істотних філософських змістів цієї епохи.

Втім, ми чітко усвідомлюємо, що, за теперішнього стану української філософської термінології, а, головне, філософських «мовних звичок» сьогодення, навряд чи вдасться швидко досягти порозуміння навіть щодо самої наявності проблеми. Тому ми розглядаємо цей переклад перших двох Медитацій передовсім як привід для дискусії щодо шляхів розвитку історії філософії в Україні як академічної дисципліни. Саме тому ми обмежуємось текстом лише двох Медитацій, саме тому не подаємо приміток і коментарів, належних у таких випадках¹². Ми пропонуємо колегам зіставити з оригіналом експериментальну поки версію нашого перекладу і висловити свої судження з її приводу.

У цій публікації ми спробували послідовно втілити принцип інтерпретації термінології французького авторизованого перекладу через термінологію латинського оригіналу. Цей підхід є достатньо обґрунтованим, особливо в світлі зауважень П.-А. Кане (див. прим. 10).

Безпосередньою царинною такого втілення є латинські терміни, що позначають різні інстанції «речі, що мислить». Варто нагадати, що у французьких авторизованих перекладах деякі з них мають цілком уста-

лені відповідники (*anima/âme, intellectus/entendement, ratio/raison*), на томість *animus, ingenium* і *mens*, а також *spiritus* зазвичай мають один спільний відповідник *esprit*. Ми неодноразово висловлювались про цю неоднозначність французького *esprit*, що становить величезну проблему не лише для перекладу, але й для чіткого розуміння. Принаймні термін, у якому поєднано поняття «інтелектуального центру», «мисленневої субстанції», «духовної природи в теологічному сенсі», а також «тваринних духів» (тобто, за Декартом, «найтонших частинок крові») не може не складати проблем. Специфіка в тому, що французькі філософи, як правило, не вживали і не вживають цей омонім в усіх щойно перелічених сенсах одразу. Зазвичай вони мають на увазі якийсь один із них, це і є ситуація, яку П.-А. Кане описав як загальну залежність французького перекладу Декарта від «коментаря».

До таких коментарів, до речі, французькі філософи, а надто історики філософії, вдаються постійно, коли потребують прояснення думки коментованого ними філософа класичної доби. Наприклад, Жан Лапорт¹³, тлумачачи вчення Декарта, постійно оперує латинськими термінами Декартових оригіналів (*ingenium, mens*); Венсан Каро, вважаючи Паскалеву теорію трьох порядків альтернативою Декартовій теорії субстанції, наголошує, що *esprit* у понятті *ordre des esprits* відповідає Декартовому *mens* [18, р. 235]; Женев'єва Родіс-Левіс, тлумачачи відомий текст II Медитації, прояснює *esprit* латинськими відповідником *mens*, без якого сенс французького терміна був би незрозумілий [37, р. 141]. Такі приклади можна наводити до нескінченності. Зрештою, надміру синтетичний характер *esprit* у царині історії філософії постає переважно як недолік, оскільки не надто зручно повсякчас наголошувати, що ось тут *esprit* означає *ingenium*, ось тут *mens*, а там – *spiritus*, тобто речі досить різні, що, за іронією долі, збіглись в одному французькому терміні.

Обґрунтування концептуальних засад нашого перекладу матиме таку послідовність: спочатку доречно «типологізувати» проблемні терміни, розташувавши їх згідно з їхнім функціональним рівнем; потім слід коротко охарактеризувати їхній статус в усталеному схоластичному словникові, засвоєному Декартом у колежі Ла-Флеш; лише після цього можна повернутись до проблеми іменування: як саме перекладати даний термін, щоб відрізнити його від іншого.

I. Йдеться, звісно ж, не про рівнорівневі терміни, вони істотно відрізняються за рівнем загальності. Тут можна виділити три рівні:

- 1) рівень *anima*;
- 2) рівень *mens, animus*;
- 3) рівень *ingenium, intellectus, ratio, imaginatio*...

II.1 Найзагальнішим є, звісно ж, термін *anima*. В схоластиці *anima* містить всі можливі сенси, що стосуються, як би ми сьогодні висловились, «внутрішнього світу»: і вегетативне, і пристрасне, а також певний вищий рівень, який іноді називають «раціональним», іноді «інтелектуальним».

Таким чином інтерпретовану *anima* не зможе замінити жоден інший термін. Власне, якщо йти за Жильсоном і вбачати в Декартові схоласти-новатора, то однією з ключових його новацій є спроба ототожнити *anima* і *mens*. Втім це можливо лише коштом заперечення «душ» тварин, теорії «тіла-автомату» тощо. Зрештою, як показує аналіз текстів Декарта, французький філософ так і не визначився термінологічно, оскільки «коливання “авторизованих” версій перекладу терміна *mens* між *âme* і *esprit* не впорядковується суворою конвенційністю: кожен з цих термінів є носієм конотацій, що стосуються самої сутності Декартової теорії, а це означає, що жоден з них певним чином не є прийнятним» [10, р. 72–73]. Тобто, в перекладах текстів Декарта для *anima* варто закріпити спеціальний відповідник, оскільки цей термін не є повним аналогом *mens*.

II.2. Другий рівень складають *mens* і *animus*.

Mens у схоластичній традиції загалом позначав найвищий рівень *anima*. Він повинен поставати як синтез великої кількості здібностей. Дуже прикметно: *mens* не має якоїсь специфічної, власне «менсівської» функції, в схоластичній термінології відсутнє спеціальне дієслово для виняткового позначення діяльності цієї інстанції! *Mens* виявляє себе через дію всіх підпорядкованих йому інстанцій. Якщо все ж таке дієслово підшукати, то це буде *repraesento*, себто репрезентування, переведення в «презентний», теперішній, наявний, явний стан. В широкому сенсі, ця здатність включає всі інші – як окремі способи репрезентації.

Дуже характерно – цьому термінові надають приблизно однакового значення і Августин, і схоласти, і, зрештою, мислителі XVII ст. Вельми показова в цьому сенсі перша фраза Мальбраншевого «Пошуку істини»: «L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps» [32, р. 9]. *Esprit*, в даному випадку, є відповідником *mens*, як свідчать цитати з Августинового оригіналу, що їх наводить Мальбранш у примітці. *Mens* якнайкраще відображає специфіку людської природи порівняно з іншими природами, він посідає своє чітке місце в порядку творіння, він – той додаток, що робить людську *anima* такою, якою вона є, відмінною від інших типів *animarum*. Цей найзагальніший зміст пройшов через віки і чітко асоціювався з *mens* аж до часів, коли латина втратила статус робочої мови філософії.

Другий термін, *animus*, не має сталого місця в системі схоластичної термінології, як, зрештою, і в термінології св. Августина, в якого у одних трактатах провідне місце посідає *animus*, в інших – *mens*. *Animus* потрапив у схоластичні лексикони багато в чому завдяки Августинові, але лишився в них, так би мовити, на маргінесі, цей термін так і не увійшов до схоластичного канону.

Передісторію цього терміна чудово описав Ричард Брокстон Оніанс у своїй відомій праці «Походження європейської думки про тіло, ум, душу, світ, час і долю» [35], розділ «*Anima* і *animus*». Оніанс пов'язує співвіднесення цих термінів у розвиненій римській культурі з попередніми подіями у грецькій філософії V ст. до н. е, коли термін «псюхе» здобув провідний статус стосовно терміна «тюмос». Під грецьким впливом такий самий процес відбувся пізніше і в римській думці, коли *anima* інкорпоровала в себе *animus*.

За Оніансом, для римлян життєвісний принцип, життя локалізувались у голові людини; був це не *animus*, а *genius*, також його можна було б позначити і як *anima*. З іншого боку, в латинській літературі, *animus* є здебільшого принципом свідомості. Тобто, свідомість з усіма своїми варіаціями як в царині емоцій, так і в царині думки, закріплена за *animus*. Дуже характерно, що, за Оніансом, *mens* тієї епохи є *вторинним* і належить до складу *animus*. Звідси Овідієві вирази *mens animi*, *amens animi* (Мистецтво любити III, 745 і далі).

Animus, таким чином, у текстах I ст. до н. е. був переважним позначником найвищого рівня людської душі, в Августина вже спостерігаємо ситуацію своєрідного паритету між *animus* і *mens*, в схоластиці ж *mens* бере переконливий «реванш». Тобто за право позначати цей вищий рівень *anima*, який Оніанс називає «свідомістю», вели історичну боротьбу два терміни, у підсумку ж панівне місце посів *mens*. І в цьому сенсі Декарт, зрештою, зберігає вірність схоластичній термінології, бо намагається ототожнити *anima* саме з *mens*, інтерпретованим як *res cogitans*, *ego cogitans*, *substantia cogitans* або й саме *cogitatio*, іноді ототожнюване з *mens/anima*. Тобто, Декартова революція розгорталась у межах традиційних термінологічних кліше! Традиційним тут лишився навіть невизначений статус терміна *animus*.

І *mens*, і *animus* є суто структурними інстанціями. Тобто вони властиві загальному устроєві нашої природи, вони є в усіх, і в усіх діють за однаковою схемою. А як тоді врахувати індивідуальні відмінності між людьми, те, що в одного є, а в іншого відсутнє? Адже структурних здатностей не буває «більше» чи «менше». Вони або наявні, або відсутні, тут неможливі «проміжні стадії», бо варіації структурних здатностей означають зміну «природи», перетворення на інше, втрату «цієї-ось» *quidditas*.

Якщо дивитись на такі здатності, як винахідливість, творчість, кмітливність тощо, то *mens*, в усьому його комплексі, постає як *ingenium*. Це кількісний, «інтенсивний» прояв *mens*, людські структурні здатності з огляду на індивідуальні здібності їхніх носіїв. *Mens* однаковий в усіх (ця теза є загальником і не містить жодного відкриття), кожна «душа, обдарована *ratio*», містить волю, інтелект, здатна до дискурсивних висновків та інтуїтивних схоплень. Якщо ж розглядати чийсь окремиий *mens* у плані розвиненості чи нерозвиненості, сили чи слабкості, досконалості чи недосконалості, непересічності чи пересічності вроджених здібностей, він постане як *ingenium*, цей термін зазвичай вказує не лише на певну структуру, але й на *кількісну специфіку* цієї структури. Наприклад, воля властива будь-якому *mentī*, проте воля, що прагне дискурсивних висновків, а не «повелінь серця», буде елементом *ingenium mathematicum*. Іншими словами, *mentes* в усіх принципово однакові, *ingenia* ж відмінні, бо вказують як на специфіку вродженого хисту, так і на ступінь обдарованості.

II.3 Третій рівень – рівень спеціальних здатностей. На цьому рівні маємо передовсім, *intellectus* і *ratio*.

Intellectus це здатність сприймати, в широкому сенсі. В схоластиці ця здатність ще й судить про гносеологічну істинність, і такий присуд має назву *assensus* (на відміну від судження волі про моральну істинність, яке називалось *consensus*). В ранніх творах Декарта ці схоластичні риси *intellectus* цілком явні, в розвиненому ж картезіанському вченні зазначену здатність оголошено пасивною, вона вже не центр складання присудів, і спеціалізована лише на сприйнятті, ідестворенні (до речі, Кантів *Verstand* є прямим спадкоємцем *intellectus* і виразно схожий із ним, звісно, за всіх належних тут історичних застережень).

Ratio є здебільшого здатністю доказово міркувати. Співвідношення термінів *ratio* й *intellectus* історично змінювалось. Спочатку *intellectus* розглядали як здатність переважно інтуїтивну, *ratio* ж – як здатність до дискурсивного мислення (хоча Гераклітів «Логос», що внутрішньо, тобто інтуїтивно, промовляє до кожної людини, був історичним попередником *ratio*). Згодом посилився зв'язок *ratio* з «природним світлом», і в Декарта це вже цілком інтуїтивна здатність «розрізнати істинне й хибне», яка відображає в своїх інтуїціях правильний порядок речей. Разом із тим, Декартова *ratio/raison* постає ще й як низка *raisons*, «підстав», тобто як дедукція (дуже характерна для Декарта діалектика: дедукція постає як низка інтуїцій!)

III. Отже, зрозуміло, що йдеться про різні інстанції. *Ratio* не те саме, що *ingenium*, а *intellectus* – не те саме, що *mens*. Кожен з цих термінів несе своє власне сенсове навантаження і системно відмінний від кожного іншого.

В цьому випадку вельми недоречним виглядає відверте зловживання терміном «розум» в українських перекладах текстів XVII ст. і Середньовіччя. В тому й суть схоластичної термінології, що терміни маркують якісь загальні поля сенсів, і, за всіх розбіжностей точок погляду, схоласти за ці загальні маркери загалом не виходили. Отже, треба мати систему українських відповідників (тобто, більш-менш впорядкований набір співвіднесених між собою термінів, щоби відповідник *mens*, бажано, не застосовувався замість відповідника *ingenium* тощо), спроможну відтворити дистинкції оригіналів, хоча б у царині історії філософії. Інакше ми ризикуємо ніколи не доступитись до сенсу цих оригіналів.

Фрагмент такої системи, на матеріалі перших двох Медитацій Декарта, ми пропонуємо нижче. Почнемо зі звичних нам відповідників, які є цілком вдалими.

Anima – «душа».

Intellectus – «інтелект» (фр. *entendement*, еквівалент цього лат. терміна в авторизованих фр. перекладах творів Декарта, пропонуємо перекладати як «здатність розуміти», тим більше, що цей відповідник є цілком доречним і для аналогів *entendement* – англ. *Understanding* і німецького *Verstand*).

Spiritus – «дух».

Отже, для решти термінів, згідно з нашим підходом, потрібні інші відповідники, відмінні від щойно наведених.

Ingenium, оскільки вказує на рівень обдарованості, кмітливості, удатності до розв'язання складних проблем, є, на нашу думку, найліпшим відповідником укр. «розум». В перекладі ми вживаємо «розум» винятково в цьому значенні.

Mens – панівний статус цього терміна серед термінів для позначення найвищого рівня душі потребує підкреслення. Щоб уникнути часто наявної в українських перекладах плутанини щодо відтворення саме цього терміна, ми пропонуємо створити для нього спеціальний відповідник, запровадивши слов'янське «ум».

Ratio є останнім з нашого переліку термінів, що його теж (як і *mens*, *ingenium*, а іноді й *intellectus*) звикле перекладають як «розум». Однак цей дивовижний синтез інтуїції і дедукції, що дає тверді підстави («рації») для дій, абсолютно недоречно плутати з оперативною винахідливістю *ingenii*. Згідно з принципом концептуального розрізнення відповідників, ми пропонуємо запровадити неологізм «рацію» для позначення цього терміну, як і його французького аналога *raison*. Яким би спірним (чи, радше, незвичним) не виглядало це рішення, воно все ж, на нашу думку, менш спірне, ніж, наприклад, ототожнення таких різних інстанцій, як *ratio* і *mens* в звичному для українського філософа відповіднику «розум».

Animus – з урахуванням складної історії і часто надлишкового статусу цього терміну, ми вдаємось до латинської кальки і пропонуємо позначати його відповідником «аніmus». Зрештою, такий переклад ужитку даного терміна у зв'язку з вченням К.-Г. Юнга заперечень, наскільки нам відомо, не викликає.

На останок варто зазначити відповідники для ще кількох термінів.

Imaginatio – це здатність створювати чуттєві образи з матеріалу пам'яті, породжувальниця нової реальності, що може не мати нічого спільного з актуальною. Ми вже досить давно прагнемо уникати для цього терміну відповідника «уява», бо він не вказує на «образ», *imago*, що лежить в основі *imaginatio*, й, по-друге, надто схожий на «уявлення», яке варто застосовувати до перекладу *repraesentatio*. *Imaginatio* – не *repraesentatio*, а лише один з його різновидів, відтак ми пропонуємо відповідник «виображення» (або «фантазія», якщо оригінал містить грецький аналог). «Уявлення» закріплюється за *repraesentatio*, хоча, контекстно, його інколи доведеться перекладати і як «репрезентація».

Відповідно, для дієслів, що відображають специфіку функціонування зображених щойно інстанцій, пропонуємо такі відповідники:

Cognoscere/connaitre – «пізнавати»

Comprehendere/comprendre – «осягати»

Concipere/concevoir – «збагати»

Imaginare/imaginer – «виображувати»

Intelligere/entendre – «розуміти»

Intueri/(прямої фр. відповідник відсутній) – «зріти»

ПРИМІТКИ

¹ – Порівняння відповідних текстів «Дискурсії» і «Медитацій» є достатньо промовистим.

«Дискурсія», *відкриття незаперечної реальності я*:

«Але по тому я одразу ж постеріг, що доки волів таким-от чином розмислювати, ніби усе є хибним, я, що про це розмислював, з необхідності мусів чимось та бути; і помітивши, що ця істина – «я мислю, отже, я є», – настільки тверда і певна, що найхимерніші припущення скептиків неспроможні її похитнути, я присудив з того, що можу без жодного докору прийняти її за перший принцип тієї філософії, якої шукаю» (АТ, т. VI, р. 32: 15-23).

Визначення природи я:

«Потім, уважно досліджуючи те, чим я був, і бачачи, що я міг вигадати, ніби не маю жодного тіла і що немає ніякого світу чи місця, де б я був, я з того все ж не міг вигадати, що не було й мене, ба навпаки, саме з того, що я мислив сумніви щодо істинності інших речей, впливало вельми очевидно і надійно, що я був; натомість, щойно б я припинив мислити, то, хоч би й було істинним все те, щодо чого я колись

виобразив, ніби воно істинне, я не бачив жодної підстави вважати, що я був [насправді]; звідси я пізнав, що був субстанцією, вся сутність чи природа якої полягає лише у мисленні» (АТ, т. VI, р. 32: 24-31 – 33: 1-5).

«Медитації», відкриття незаперечної реальності я:

«... то чи не переконаний я так само, що немає й мене? Анітрохи! Я напевне був, якщо у чомусь себе переконував. Але є якийсь не знати який ошуканець, украй могутній і украй хитрий, котрий вміло уводить мене в оману завжди. Та якщо він мене уводить в оману, я також, безсумнівно, є; то й нехай обманює, скільки може, – все ж він ніколи не зробить так, щоб мені бути нічим, доки я мислю, що я – щось. Отже, виживши все це у спосіб більш ніж задовільний, нарешті, можна постулювати: щоразу як я висловлюю або осягаю умом твердження «я є», «я існую», воно з необхідності є істинним» (АТ, т. VII, р. 25: 4-10).

Визначення природи я:

«Тут я відкриваю: мислення існує; лише воно не може бути відокремлене від мене. Я є, я існую; це напевне. Але, як довго? Звісна річ, доки мислю; бо якщо випадково станеться так, що в мені припиниться усяка думка, існування моє тієї ж миті без останку перерветься» (АТ, т. VII, р. 27: 7-12).

Виклад «Дискурсії» стилістично поступається викладові «Медитацій», і це впливає на сприйняття змісту. «Дискурсії» властивий ефект дистанціювання, йдеться про опис *post factum*, тому висновок про існування я в момент сумніву зроблений в цьому творі на основі пригадування (в «Медитаціях» – в процесі актуального безперервного розмислу). Цей стилістичний прийом схиляє до сприйняття пропонованого висновку як силістичного.

До того ж, в «Дискурсії» автор поквалливо і без пояснень констатує граничну «твердість і певність» знайденої істини. В «Медитаціях» ця гранична істинність перевірена найпотужнішим засобом – гіпотезою про Злостивого Генія, могутнього ошуканця, здатного спотворити будь-яку думку. В цьому викладі ми чітко бачимо, що йдеться не про силістичне судження, а про зіставлення очевидностей у мисленнєвому досвіді й незаперечну перевагу очевидності *сogito*.

Те саме стосується й уривку щодо визначення природи я. В «Дискурсії» ця процедура теж позначена дистанційованістю, теоретичністю і поквалливістю. Натомість експресивна стилістика «Медитацій» не залишає жодних сумнівів щодо *досвіду* очевидності як джерела цього визнання: «*Nos invenio : cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est...*»

² – Див., наприклад, [3].

³ – Йдеться про відому працю «Релігійна думка Декарта» (1925), в якій, зокрема, сказано: «Декарт хоче зробити нас „панамі і власниками природи“; йдеться про матеріальне панування і володіння промисловця й ремісника, звісно ж, але й про панування та володіння умове, властиве здатності рацію, що в основі матерії віднайшла інтелігібельні сутності, які ніби сплять у думці. Декарт, мабуть, був метафізиком тому, що був фізиком; але ж він, безперечно, був саме тим особливим фізиком, що вельми відрізнявся від своїх попередників, бо уже був метафізиком, бо його фізика включала в себе метафізику» [28, р. 22]. Гуйє піддає критиці панівний підхід, в особі його провідних представників: Ш. Адана, Е. Жильсона, Л. Лабертоньєра, Ж. Маритена, Л. Леві-Брюля [28, р. 23], живих історико-філософських класиків того часу. Слід зазначити, що Жильсон, у загалом схвальній рецензії (оприлюднена того ж 1925 року) на цю працю Гуйє, не погодився з тезою про первинність метафізики в картезіанстві. Згодом, він включив текст рецензії у свою книгу «Етюди щодо ролі середньовічної думки у формуванні картезіанської системи»

(1930), і не вилучив її навіть з третього видання (1967), відтак лишившись перекоханим, що «завдяки працям пп. Ш. Адана, Л. Леві Брюля, Л. Лабертоньєра, Ж. Маритена ідея того, що Декарт використовував метафізику лише для потреб фізики стала найпоширенішою; ми ж, зі свого боку, додамо, що вона ще видіється нам відповідною найпевніше усталеній усередненій історичній істині, навіть якщо й слід узяти в розрахунок усі зауваги, які пропонує нам праця п. А. Гуйє» [25, p. 282].

Відтак Жильсон фактично не відмовився від своєї тези 1913 року: «[...] в дійсності істинна мета Декарта є зовнішньою метафізиці. Він трансформує традиційні концепції лише тоді, коли змушений це робити, тобто коли вимоги його фізики несумісні з теологією, що її зазвичай викладали [у школах]. Тоді Декарт постає перед нами як оригінальний метафізик, спроможний не лише розташовувати старий матеріал згідно з правилами нового методу, але й також оновлювати ту основу, якою є жива метафізична думка, й пропонувати нову. Однак щоразу, коли може, він уникає цього зусилля і зводить його до мінімуму. Загалом все відбувається так, ніби він мав на меті радше пристосувати тези традиційної теології, завдавши їм мінімальних деформацій, до вимог нової фізики» [27, p. 441–442]. Така послідовність цілком зрозуміла, адже йдеться про засадову для томізму тезу про бідність модерної метафізики у порівнянні зі схоластичною. Втім, позицію Жильсона з цього питання не можна вважати цілком однозначною, оскільки у своїй книзі «Бог і філософія» (1940) він визнав «коректність» того, як Гуйє виправив його висновки [26, p. 80].

⁴ – Див. *Дискурсія IV* (АТ, т. VI, p. 37: 31-32 – 38: 1-5): «бо ж, – хоча маємо таку моральну впевненість у цих речах, що сумніватись у них здається тим самим, принаймні, що химерувати чи втратити рацію, – коли постає питання про впевненість метафізичну, ми не можемо заперечувати, що впевненість моральна – підстава недостатня, щоби бути тут цілковито впевненими».

⁵ – Про те, що більшу частину 1629 року, після переїзду до Нідерландів, Декарт працював над твором з метафізики, ми знаємо з його листів до о. Жиб'є від 18.07.1629, де йдеться про «маленький трактат», роботу над яким було щойно розпочато і завершити який автор планував за два-три роки (АТ, т. I, p. 17: 6-18); і до Марена Мерсена від 25.11.1630 (АТ, т. I, p. 182: 13-24).

Тривалий час було прийнято ототожнювати зміст цього твору зі змістом «Медитацій». Виразником цієї позиції був, наприклад, Шарль Адам, славетний видавець повного зібрання творів Декарта. В написаній ним біографії французького філософа, що нині вважається в значній мірі застарілою (вона входила до складу XII тому першого видання творів Декарта [7], який надалі не було перевидано ані у другому (1964–1974), ані у третьому, зменшеного формату (1996) виданнях), 1629 роком датовано практично всі основні теми картезіанської метафізики, навіть аргумент «Злостивого Генія» [7, p. 138–143].

Це ототожнення поставили під сумнів Фердинанд Альк'є (1950) і Анрі Гуйє (1951). Спираючись на листування Декарта, Гуйє зробив висновок, що зазначений твір не міг містити онтологічного доведення існування Бога, а також теорії створення вічних істин, натомість, ймовірно, вже містив доведення існування Бога через ідею Бога як уседосконалої істоти, закарбовану в людському умові, а також концепцію *cogito*. Гуйє також звернув увагу на листи Декарта, де той висловлює намір, «щойно матиме дозвілля», докладніше роз'яснити дискусійні місця «Дискурсії про метод» (березень 1637; АТ, т. I, p. 354: 11-14) і повідомляє про написану вже дискурсію розміром «лише у п'ять-шість аркушів», що містить, на його сподівання, «більшу частину» його метафізики (13.11.1639; АТ, т. II, p. 622: 16-20). На думку Гуйє, Декарт працював над цією новою дискурсією у листопаді-грудні 1639, а завершив її не пізніше першої декади березня 1640 [29, p. 29]. Відтак, за Гуйє, трактат 1629 року лишився незавершеним, хоча його зміст, безперечно, знайшов відображення у тому тексті, що став безпосередньою основою «Медитацій».

⁶ – У листі, позначеному у виданні Адана-Танері як лист до Мерсена і датовано березнем 1637 року (Ф. Альк'є, дотримуючись видання Адана-Міло, датує його 27.02.1637 р.), Декарт писав з приводу «Дискурсії»:

«Стосовно Вашого другого зауваження, а саме того, що я не пояснив достатньо докладно, звідки я знаю, що душа є субстанція, відмінна від тіла, природа якої – лише мислення, і що це єдина річ, що затемнює доведення існування Бога, визнаю, що написане Вами з цього приводу є вельми істинним, як і те, що через цю обставину моє доведення існування Бога важко зрозуміти. Проте я не міг ліпше потрактувати цей предмет, окрім як розлого пояснивши хибність або непевність, властиву всім судженням, залежним від почуттів або виображення, аби показати потім, якими є судження, залежні лише від чистої здатності розуміти і наскільки вони очевидні й певні. Те, що я випустив, я випустив цілком зумисне та через обережність і головно з тієї причини, що писав народною мовою, відтак мав побоювання, що слабкі розуми, від початку жадібно накинувшись на сумніви і коливання, які я мав запропонувати, надалі не спроможуться досягти в такий самий спосіб і ті підстави, якими я намагався позбавити їх цих сумнівів; таким чином я завів би їх на лихий шлях, не спромігшись би, мабуть, їх звідти вивести. Але близько восьми років тому я написав латиною початок метафізики, де це описано досить докладно; і якщо буде виконано латинський переклад цієї книги, позаяк його готують, то я міг би його туди включити» (АТ, т. I, р. 349: 29-31 – 350: 1-5).

На таке ж заперечення й таку ж Декартову відповідь вказує лист, який у виданні Адана-Танері датовано березнем-лютим 1637 р., у пізнішому ж виданні Адана-Міло (якого дотримується Ф. Альк'є у своєму виданні «Філософських творів Декарта») – кінцем травня 1637 р.:

«Визнаю, що твір, який Ви бачили, має великий недолік, як і те, що Ви його помітили і що я не виклав там достатньо розгорнуто, – відтак не спростив [розуміння] цього для всіх, – підстави, з яких думаю довести, що немає у світі нічого, що було б із себе очевиднішим, ніж існування Бога і людської душі. Але я не наважився цього зробити, тим більш, що мені слід було пояснити докладніше найпотужніші підстави скептиків, аби показати, що немає жодної матеріальної речі, в існуванні якої ми були б упевнені й тамтим призвичаїти читача відволікати думку від почуттєвих речей, а потім показати, що той, хто таким чином сумнівається у ньому, що є матеріальним, жодним чином не може через це сумніватись у своєму власному існуванні; звідси випливає, що останнє, тобто душа, є істотою чи субстанцією, що не має нічого тілесного, і що її природа – лише у мисленні, й, таким чином, що вона є найпершою річчю, яку можемо пізнати із певністю. Так само, якщо зупинитись досить довго на цій медитації, ми поступово отримуємо вельми ясне і, наважився б сказати, інтуїтивне пізнання інтелектуальної природи взагалі, ідея якої, розглядувана без жодних меж, є тією, яку нам репрезентує Бог, обмежена ж постає ідеєю ангела чи людської душі. Однак неможливо добре зрозуміти те, що я далі кажу про існування Бога, якщо не почати з щойно викладеного, як я це достатньо дав зрозуміти на сторінці 38. Але я боявся давати такий вступ, аби відпочатково не здалось, що я хочу запровадити опінію скептиків, і щоб я тим не збаламутив найслабші розуми, головно з тієї причини, що писав народною мовою, тож я навіть децимо того, про що пишу на сторінці 32, наважився розмістити лише після передмови. Стосовно ж Вас, пане, і подібних до Вас, що належать до [людей] найрозумніших, то я сподівався, що тамті, якщо візьмуть на себе працю не лише читання, але й також впорядкованої медитації щодо тих же речей, про які медитував і я, і якщо зупинятимуться достатньо довго на кожному пункті, щоби побачити, помилувсь я чи ні, видобудуть звідси ті самі висновки, що і я» (АТ, т. I, р. 352: 2-3).

⁷ – Марийон посилається на місця з листів Декарта до критиків «Дискурсії»: Мерсена (03.1637) і Сілона (02-03.1637), наведені нами в попередній примітці, а

також до Ватьє (22.02.1638; АТ, т. I, р. 560: 7-31 – 561: 1-6): «Я наравду надто темно написав про існування Бога у трактаті про Метод, і, хоч це була найважливіша частина [викладу], визнаю, що вона найменш опрацьованою з усього твору; частково це зумовлено тим, що я лише наприкінці вирішив включити її [у твір], коли видавець вже підганяв мене. Та головна причина цієї темноти у тому, що я не наважився докладно описати підстави скептиків а також – сказати все необхідне *ad abducendam mentem a sensibus*: бо неможливо добре пізнати певність і очевидність підстав, що доводять існування Бога у мій спосіб, якщо не згадати окремо про ті, які змушують нас помічати непевність в усіх пізнаннях, які маємо стосовно матеріальних речей; а ці думки не видаються мені придатними для включення у книгу, з якої, як волів я, навіть жінки мали б щось зрозуміти, але також і найвитонченіші дістали б достатньо матеріалу, аби дати працю своїй увазі. Визнаю також, що, частково, темнота ця походить, як Ви дуже добре відзначили, з того, що я вважаю, ніби деякі поняття, обудненні й уочевиднені для мене звичкою мислити, мають бути такими ж і для кожного, як, наприклад, та, що наші ідеї можуть отримувати свої форми і буття лише від якихось зовнішніх об'єктів або від нас самих, що вони не можуть уявити жодної реальності чи досконалості, якої б не було або у цих об'єктах, або у нас тощо; стосовно цього я вирішив дати деяке пояснення у другому виданні».

⁸ – Особливо важливим є лист до Гюйґенса (липень 1640; АТ, т. I, р. 102: 5-16), де Декарт визнає, що узявся за написання тексту, покликаного роз'яснити тези, оприлюднені раніше в IV частині «Дискурсії про метод». Причому він планує надрукувати лише півтора десятка примірників цього тексту, щоб розіслати їх «авторитетним теологам» і дізнатись про їхню думку. Власне, саме такою й була реальна історія видання «Медитацій», що неабияк підтверджує гіпотезу Марійона.

⁹ – Див., наприклад, [28, р. 97]: «проект оприлюднення окремого трактату з метафізики набуває визначеності у зв'язку із бажанням [Декарта] задовільнити читачів «Дискурсії», які погано зрозуміли її четверту Частину».

¹⁰ – Так, торкаючись проблеми пізнання нескінченного, Кане пише: «Нескінченне не може бути для людини об'єктом «фіксації», воно може бути лише об'єктом «інтелекції». У французькій парі *comprendre-concevoir* перекладає позицію *comprehendere-intelligere*, істотно втрачаючи у енергійності: вона становить живу опозицію лише тією мірою, якою продовжує бути свідомим перекладом латинських дієслів. Позбавлені свого джерела і розглянуті самі собою, *comprendre* і *concevoir* не здатні відобразити тривання опозиції фіксування, інтегрування в себе, яку те передбачає, і праці просвітлення, в тому сенсі, в якому кажуть про освітлення деревини, коли хочуть надати їй світлішого відтінку, праці, яка відкриває можливість лише для зорового фіксування і не більше: зафіксувати зором (*intelligere*) і схопити (*comprehendere*) – дві різні речі, навіть якщо зорове фіксування є ясным і виразним» [17, р. 41]. Це надзвичайно влучна характеристика. Для Декарта справді важливо відобразити «несхоплюваність» нескінченного, розрізнити ті точні регістри, в межах яких ми можемо говорити про пізнання Бога, душі тощо.

Отже, до цілком природної нерозвиненості французької філософської мови XVII ст. додаються ще й особливості її семантики, явно програшні в порівнянні з латиною, коли йдеться про відображення абстрактних сюжетів. Кане абсолютно правильно зазначає, що французький переклад цих філософських тонкощів латини «загалом залежить від коментаря», тобто: французькі терміни слід інтерпретувати, маючи в голові їхні латинські прообрази. Чому для щойно зазначеної опозиції латина релевантніша? «Латинське слово функціонує, співвіднесене зі своїми складниками, французьке ж слово – голе, його частини відтято, вони вмирають для сенсу, щойно утворюють складене ціле» [17, р. 41].

Власне, цю особливість французької мови філософських текстів Декарта важко не помітити, і ми свого часу неодноразово на ній наголошували. І міркування Кане, професора Сорбони, авторитетного лінгвіста і фахівця зі стилістики французької мови, ми наводимо лише для того, щоб підкреслити ненадумані проблеми інтерпретації Декартової філософії, філософії переважно латиномовної. Ця проблема стосується не лише сенсорного навантаження латинських дієслів у метафізичних текстах Декарта. Вона постає ще гострішою щодо іменників, які позначають основні способи прояву *res cogitans* та її здатності. Втім, про це йтиметься в параграфі, присвяченому об'єднанню нашої концепції перекладу термінології.

¹¹ – У другому томі свого тритомового видання «Філософських творів» Декарта, Альк'є стверджував: «якщо й правда, що Декарт, згідно з Байє, “за нагоди” звертався до перекладу “Медитацій”, “щоби поліпшити свій оригінал у нашій мові”, він усе одно не вніс у текст жодних змін, які хоча б ледь-ледь позначилися на його сенсі. Французький текст 1647 року вірно дотримується латинського тексту 1641 року» [23, р. 379]. Ця констатація практично збігається з оцінкою, висловленою П. Лепеті у передмові видавця до читача, де текст перекладу визнано настільки «правильним і вірним оригіналові [religieuse], що він ніколи не відступає від сенсу автора» (АТ, т. IX, р. 2). У своїй спільній статті Жан-Марі Бейсад і Мішель Бейсад критикують цю тезу Ф. Альк'є [14, р. 108] і пропонують надалі [14, р. 108–118] чималий перелік невідповідностей перекладу герцога де Люїна латинському оригіналові, почасти досить істотних (див. 5).

¹² – Певна річ, в задуманому нами виданні філософських творів Декарта тексти супроводжуватимуть докладні коментарі і довідково-бібліографічний апарат. Основними елементами цих коментарів мають стати: а) паралелі з іншими Декартовими творами, покликані відобразити передовсім трансформацію вчення французького філософа; б) паралелі з творами наступників, що запозичили чи піддали критиці тези Декарта; в) наведення історичних джерел Декартової думки; г) роз'яснення неочевидних місць; д) відображення основних відкриттів у декартознавстві останнього століття, з особливою увагою до найсучасніших розвідок. Ми орієнтуємось на видавничий принцип Фердинанда Альк'є, який в одному корпусі з текстами творів подавав повні чи скорочені версії листів відповідного періоду, оскільки кореспонденція Декарта є вкрай важливою для розуміння його філософії.

¹³ – Наведемо дуже показову цитату: «Однак Декарт переймається лише культивуванням інтелектуальної потуги [intelligence] або, говорячи його мовою, *ingenium*. Що таке *ingenium*? Можна було б, – згідно з поширеними перекладами *Regulae* – відтворити це слово французькою як *esprit*, за умови, що *esprit* ми братимемо у точному сенсі для XVII століття (в тому сенсі, в якому його вживав Людовік XIV, коли сказав мадам де Севін'є після вистави «Естер»: «Скільки розуму в Расіна! [Racine a beaucoup d'esprit]»). Але слід остерегатись отождошення його з *mens* чи навіть з *bona mens*. *Bona mens*, або «добрий глузд», змішуючись з природною здатністю бачити, знаходиться в кожному з нас, оскільки ми є людьми. Натомість *ingenium* є тим, унаслідок чого деякі люди застосовують цю здатність краще за інших, отже, є здібнішими досягати істини і, від того удатнішими навчати подібних до себе» [31, р. 29].

ЛІТЕРАТУРА

1. Декарт Р. *Метафізичні розмисли* / Рене Декарт. – К.: Юніверс. 2000. – 300 с. – ISBN 966-7305-34-1.
2. Декарт Р. *Размышления о первой философии* / Рене Декарт // *Сочинения* в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль. 1994. – С. 3-72, . – ISBN 5-244-00217-1; 5-244-00022-5.

3. **Лукашевич Я.** Картезий / Я. Лукашевич; [пер. з польск. Б. Домбровського] // *Sententiae XIV-XV*. 2006. № 1-2. – с.166-171.
4. **Соколов В. В.** Философия духа и материи Р. Декарта / В. В. Соколов // Декарт Р. Сочинения в 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.3-76. – ISBN 5-244-00022-5; 5-244-00023-3.
5. **Хома О.** Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «Meditationes...»: українські паралелі / Олег Хома // *Sententiae XIII*. – 2005. – № 2. – С.259-280.
6. **Хома О.** Про необхідність нового підходу до перекладу творів Декарта / Олег Хома // *Sententiae XIV-XV*. – 2006. – № 1-2. – с.172-209.
7. **Adam Ch.** *Vie et Oeuvres de Descartes : supplément à l'édition de Descartes / Ch. Adam – Etude historique Paris: Léopold Cerf, 1910. – 646 p.*
8. **Alquié F.** *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes / Ferdinand Alquié – Paris: Presses universitaires de France, 1987. – 384 p. – ISBN 2-13-040222-4.*
9. **Alquié F.** *Descartes, l'homme et l'oeuvre / Ferdinand Alquié. – Paris: Hatier, 1988. – 159 p. – ISBN 2-218-01562-5.*
10. **Balibar É.** *Âme, esprit / É. Balibar // Vocabulaire européen des philosophies. – Paris: Seuil/Le Robert, 2004. – P. 65–83. – ISBN 2-85-036-580-7 (Le Robert); ISBN 2-02-030730-8 (Seuil).*
11. **Beck L. J.** *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations / L. J. Beck – Oxford: Clarendon Presse, 1965. – p.28-38 xi + 307 p.*
12. **Belin Ch.** *La conversation intérieure: la méditation en France au XVIIe siècle / Ch. Belin. – Christian Belin Paris: H. Champion, 2002. – 423 p. – ISBN 2-7453-0643-X.*
13. **Beysade J. M.** *La Philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique / J. M. Beysade. – Paris: Flammarion, 1979. – XIII-381 p. – ISBN 2-08-211120-2.*
14. **Beysade J. M.** *Des Méditations métaphysiques aux Méditations de la philosophie première. Pourquoi retraduire Descartes? / J. M. Beysade, M. Beysade. – Etudes sur Descartes: l'histoire d'un esprit Paris: Ed. du Seuil, 2001. – ISBN 2-02-051000-6.*
15. **Beysade M.** *Présentation / Descartes R. Méditations métaphysiques Meditationes de prima philosophia / Descartes; trad. du duc de Luynes; présentation et trad. / M. Beysade – de Michelle Beysade [Paris]: Librairie générale française, 1990. – 315 p. – ISBN 2-253-05444-5.*
16. **Beysade M.** *Les alinéa dans la traduction des «Méditations» de Descartes / Traduire les philosophes: actes des Journées d'étude organisées en 1992 / par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne de l'Université de Paris I (UFR de philosophie); sous la dir. de Jacques Moutaux et Olivier Bloch / M. Beysade – Paris: Publications de la Sorbonne, 2000. – p. 21-33. – ISBN 2-85944-405-X.*
17. **Cahné P. A.** *Un Autre Descartes : le philosophe et son langage / P. A. Cahné – Paris: J. Vrin, 1980. – 346 p. – ISBN 978-2-7116-0100-4.*
18. **Carraud V.** *Pascal et la philosophie Seconde éd. revue et corrigée / V. Carraud – Paris: Presses universitaires de France, 2007. – 479 p. – ISBN 978-2-13-056550-5.*
19. **Descartes R.** *Correspondance / publiée avec une introd. et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud / R. Descartes – Paris: F. Alcan: puis-Presses universitaires de France, 1936-1963. – 8 vol.*

20. **Descartes R.** Œuvres complètes in 12 vol / publiées par Charles Adam et Paul Tannery / R. Descartes – Paris: L. Cerf, 1910-1913.
21. **Descartes R.** Œuvres complètes in 11 vol. / R. Descartes – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1964-1974.
22. **Descartes R.** Œuvres complètes in 11 vol. / R. Descartes – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996. – ISBN 2-7116-1267-8.
23. **Descartes R.** Œuvres philosophiques . Tome II. 1638-1642 / Descartes; [textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié]. – Paris: Éd. Garnier frères, 1987. – ISBN 2-7370-0079-3 ; 2-7370-0302-4.
24. **Descartes R.** Méditations métaphysiques *Meditationes de prima philosophia* / Descartes ; trad. du duc de Luynes ; présentation et trad. de Michelle Beyssade Paris: Librairie générale française, 1990. – 315 p. – Texte latin et les deux traductions en regard. – ISBN 2-253-05444-5.
25. **Gilson É.** Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien / É. Gilson – Paris: J. Vrin, 1967. – 344 p.
26. **Gilson É.** *God and philosophy.* New Haven / É. Gilson – Yale University Press, 1941. – 147 p.
27. **Gilson É.** La Liberté chez Descartes et la théologie / É. Gilson – Paris: J. Vrin, 1982. – 454 p. – ISBN 2-7116-0796-8.
28. **Gouhier H.** La Pensée religieuse de Descartes / Henri Gouhier,...2e éd. revue et complétée Paris: J. Vrin, 1972. – 345 p.
29. **Gouhier H.** Pour une histoire des Méditations métaphysiques // *Revue des sciences humaines* / H. Gouhier – 1951. – № 1. – p. 5–29. – ISSN 0035-2195.
30. **Kambouchner D.** Les Méditations métaphysiques de Descartes. I. Introduction générale. Méditation I / Denis Kambouchner. – Paris: Presses universitaires de France, 2005. – 414 p. – ISBN 2-13-051625-4.
31. **Laporte J.** Le rationalisme de Descartes / J. Laporte – Paris: PUF, 2000. – 508 p. – ISBN 2-13-041758-2.
32. **Malebranche N.** De la recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences: [Livres I-III] / Malebranche N. Œuvres complètes éd. par Geneviève Rodis-Lewis. – Paris: J. Vrin, 1991. – XXXVIII + 536 p. – ISBN 2-7116-0518-3.
33. **Marion J. L.** Quelle est la situation métaphysique dans la méthode? La situation métaphysique dā Discours de la Méthode / Jean-Luc Marion // *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique.* – Paris: Presses universitaires de France, 1991. – 263 p. – ISBN 2-13-043627-7.
34. **Marion J.-L.** Le statut responsorial des *Meditationes* / Jean-Luc Marion // *Questions cartésiennes. II. Sur l'égo et sur Dieu.* – Paris: Presses universitaires de France, 1996. – PUF XI + 403 p. – ISBN 2-13-047867-0.
35. **Onians R. B.** The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate / R. B. Onians – Cambridge: Cambridge UP, 1951. – 550 p.
36. **Rodis-Lewis G.** Descartes' life and the development of his philosophy / G. Rodis-Lewis // *The Cambridge companion to Descartes* / ed. by John Cottingham. – Cambridge: Cambridge university press, 1992. – p. 21-57. – ISBN 0-521-36696-8 (pbk.) ; 0-521-36623-2 (rel.).
37. **Rodis-Lewis G.** Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes / Geneviève Rodis-Lewis // *Le développement de la pensée de Descartes.* – Paris: J. Vrin, 1997. – p. 133-147. – ISBN 2-7116-1301-1.

КОРОТКИЙ ЗМІСТ ПЕРШИХ ДВОХ МЕДИТАЦІЙ

Медитація I

1. Необхідність радикального сумніву
 - а. Численність ілюзій і заблудів, хиткість побудованого на них (р. 17: 1-3).
 - б. Щоб досягти надійності в науках, слід звільнитись від ненадійних пізнань і радикально перевірити основи (р. 17: 3-8).
 - в. Необхідність досягти зрілого віку для такої складної справи (р. 17: 8-10).
 - г. Неприпустимість подальшого зволікання (р. 17: 10-13).
2. Рішення сумніватись
 - а. Обрання слушного моменту: відсутність турбот, дозвілля, усамітнення (р. 17: 13 – 18: 1-3).
 - б. Від непевного слід утримуватись, як і від хибного, тож досить хоч якоїсь підстави для сумнівів, щоб відкинути опінію (р. 18: 4-10).
 - в. Слід піддавати нападаві принципи, а не кожному опінію зокрема (р. 18: 10-14).
3. Сумніви щодо почуттів
 - а. Некритичне засновування істинного на почуттєвості (р. 18: 15-18).
 - б. Почуття нас часто обшукують, але ж не в головному? (р. 18: 19-24)
 - в. Чи є підстави сумніватись в найдостовірніших почуттєвих сприйняттях? (р. 18: 24-26)
 - г. Хіба сумніватись у власному тілесному існуванні – не безум? (р. 18: 26 – 19: 1-7)
4. Немає певних ознак, щоб розрізнити сон і неспання (р. 19: 8-21)
5. Чи існують тіла і тілесна природа?
 - а. Тілесна природа взагалі справляє враження безсумнівної, порівняно з окремими тілами (р. 19: 22-31 – 20: 1-14).
 - б. Існування окремих тіл сумнівне (20: 15-19)
 - в. Отже, арифметика і геометрія – певні і безсумнівні, порівняно з природничими науками, бо займаються «найпростішими речами», істинними і уві сні, і у неспанні (р. 20: 20-31).
6. Чи може обманювати всемогутній Бог?
 - а. Бог усемогутній, тож може переконати, що світ є, тоді як його нема? (р. 21: 1-7)
 - б. Бог може обманювати навіть якщо я повністю переконаний, що не помиляюсь (р. 21 8-11)

- в. Як Він мене не уводить у облуду, то принаймні попускає її (р. 21: 11-16)
 - г. Отже, не можу бути впевнений ані в чому. Утримуюсь від суджень (р. 21: 17-31 – 22: 1-2)
7. Гіпотеза про Злого Генія
- а. Опір природи: я не можу відзвичаїтись від засвоєних опіній, бо вважаю їх вельми ймовірними (р. 22: 2-12)
 - б. Але так не досягнути метафізичної впевненості, тому я свідомо вирішую вважати їх хибними (р. 22: 12-21)
 - в. Для цього я припушу існування злого і у край могутнього генія, що повсякчас мене обманює (р. 22: 23-26)
 - г. Все звичне постає ілюзорним (р. 22: 27-31 – 23: 1-3)
 - г. Тверде рішення будь-що розглядати непевне як хибне (р. 23: 4-9)
8. Слабкість і не витривалість уму
- а. Рішення сумніватись є складним і протиприродним (р. 23: 9-11)
 - б. Прагнучи повернутись до звичних опіній я схожий на раба, що не хоче втрачати ілюзорної свободи сновидіння (р. 23: 11-18)

Медитація II

1. Пошук найпершої істини
- а. Опис учорашніх підсумків, повний сумнів (р. 23: 22-24 – 24: 1-3)
 - б. Тверде рішення неухильно шукати безсумнівне (р. 24: 3-9)
 - в. Порівняння з Архімедом (р. 24: 9-13)
 - г. Отже, все є хибним. Що лишилось? (р. 24: 14-18)
2. Ego sum
- а. Можливо, і Бога немає, і мене, бо тіла сумнівні (р. 24: 19-26)
 - б. Але чи не можу я бути без тіла? Моя впевненість у власному існуванні непохитна (р. 24: 26 – 25: 1-5)
 - в. Якщо Злий Геній мене обманює, то я існую (р. 25: 5-10)
 - г. Моє існування певне, бо мислити про себе – те саме, що існувати. Перша безсумнівна істина (р. 25: 10-13).
3. Чим я є
- а. Необхідно точно визначити, що таке я (р. 25: 14-24).
 - б. Аналіз моїх старих опіній: я думав, що я людина, яка має тіло і душу, що забезпечує рух, відчуття, мислення (р. 25: 25-31 – 26: 1-23).
 - в. Якщо мене ошукує злий геній – чи впевнений я в існуванні свого тіла? (р. 26: 24-28 – 27: 1-2)
 - г. Здатності ходити і відчувати, приписувані душі, неможливі без тіла (р. 27: 2-7).

- г. Тільки мислення не може бути від мене відокремлене, я існую, доки мислю. Я – річ, що мислить, «тобто ум, або анімус, або інтелект, або рацію» (р. 27: 7-17).
 - д. Безплідний пошук за допомоги виображення: я не є ані тілом, ані матеріальною душею, але не знаю, чим є насправді (р. 27: 18-30 – 28: 1-2).
 - е. Виображення непридатне для такого пізнання, від його образів, навпаки, слід відволікатись (р. 28: 2-19)
 - є. Я річ, що мислить: сумнів, розуміння, стверджування, заперечення, воління, виображування і відчування належать мені напевне, це так само істинно, як і те, що я є (р. 28: 20-29 – 29: 1-7).
 - ж. Всі ці дії є нічим іншим, окрім як мисленням (р. 29: 7-18)
4. Приклад зі шматком воску
- а. Мені здається, що чуттєві образи виразніші за те в я, що не улягає виображенню; але це дивно (р. 29: 19-28)
 - б. Це тому, що ум непривичаний до абстрактних міркувань (р. 29: 28-30).
 - в. Рішення вдатись до розгляду окремого тіла (р. 29: 30 – 30: 1-7).
 - г. Опис шматка холодного воску як прикладу окремого тіла (р. 30: 7-15).
 - г. Опис розплавленого воску (р. 30: 15-19).
 - д. Всі чуттєві якості воску змінились, але віск лишився (р. 30: 19-25).
5. Аналіз прикладу зі шматком воску
- а. Висновок: віск був не почуттєвими якостями, а тілом, і лишився ним (р. 30: 25-30).
 - б. А що таке тіло за суттю? Протяжність взагалі, непізнання виображенням (р. 30: 30-31 – 31: 1-16).
 - в. Отже, тільки умовий розгляд дає підстави судити, що віск є (р. 31: 16-28).
 - г. Приклад для підтвердження: погляд з вікна на людей, що простують вулицею (р. 31: 29-30 – 32: 1-12)
 - г. Умові сприйняття незмірно виразніше, ніж почуттєве (р. 32: 13-28).
6. Ум і самопізнання
- а. Я, який є умом, краще знаю свою реальність, ніж реальність воску (р. 33: 1-17).
 - б. Сприйняття будь-якого тіла передовсім засвідчує природу уму; але зміст самого уму засвідчує це ще виразніше (р. 33: 17-29)
 - в. Я все сприймаю лише інтелектом, відтак сприйняття самого уму первинніше за будь-яке інше (р. 33: 30 – 34: 1-9).