

Олег Хома (Вінниця)

ANIMUS/ANIMA, ANIMUS/MENS: НАКОПИЧЕННЯ НЕПЕРЕКЛАДНОСТІ*

У переліку характеристик *ingenium* як однієї зі здібностей людської душі вираз *vis animi* виглядає цілком природно. Наприклад, ми зустрічаємо його в передмові до *De scholarium disciplina* (Про напучення учнів) Вільяма Вейтлі, твору, раніше приписуваного Аквінатові: *ingenium est interior vis animi* [*ingenium* є внутрішньою силою анімусу]. Втім, у *Liber de natura rerum* [Книга про природу речей] (II, VIII, 30-32) Томаса з Кантімпре, молодшого сучасника Вейтлі й Аквіната, подибуємо вираз *vis anime*, що його слід перекладати як «сила душі»: *ingenium ea vis anime est sive intentio, qua se extendit anima et exercet ad incognitorum cognitionem. Ingenium ergo exquirat ignota [...]* (*ingenium* є тією силою душі, або інтенцією, за допомоги якої душа виходить за свої межі та розвивається від непізнаного до знання. Отже, *ingenium* досліджує незнане [...]).

Чи синонімічні ці вирази, себто чи можна вважати синонімами терміни *animus* і *anima*, що фігурують у них? Взагалі, наскільки істотними є відмінності між ними? Відповідь на це питання не виглядає простою. Адже у вітчизняній традиції термінові *animus* майже ніколи не приділялось спеціальної уваги поза юнганським ужитком, а у перекладах давніх текстів його зазвичай відтворюють як «дух» або «душа». Між тим розрізнення термінів *animus* і *mens*, за наявності в тексті ще й *anima* (наприклад, коли йдеться про схоластику) завжди є викликом перекладачеві, навіть якщо він того не помічає.

Втім, можливість відшукати цілком раціональні критерії такого розрізнення дає дослідження Ричарда Оніанса. У своїй фундаментальній праці Оніанс чітко зазначає: у ранніх латинських текстах *mens* вторинний щодо *animus* і належить йому «*mens is secondary and belongs to animus*» (р. 172), що засвідчують вирази *mens animi* (ум анімусу), *amens animi* (безум анімусу). Тобто,

* Цей текст є Вставкою А до статті Алена Понса «Ingenium», що має вийти друком в II томі українського видання «Європейського словника філософій». Ескізму версію перекладу цієї статті див. у Sententiae XXII. – 2010. – No 1. – С. 183–189.

йдеться про співвідношення, вельми схоже зі співвідношенням *νοῦς* і *θνυμός* до їх перетворення на здатності *ψυχή* (див. ANIMAL, Вставка А, а також т. I, ÂME, ESPRIT, Вставка 3). Втім, процес філософського переосмислення статусів *animus* і *mens* був вельми тривалим і розмаїтим. Попри досить чітке розмежування основних значень цих термінів (*animus* у філософській традиції здебільшого вказує на афективно-вольовий складник *anima*, втім, наділений ще й функціями сприйняття та мислення в широкому сенсі; натомість *mens* постає здебільшого як пізнавально-дискурсивна інстанція, однак, не позбавлена в багатьох випадках ще й афективності), а також відрізнення їх обох від *anima*, життєвісного принципу як такого, можна констатувати істотні розбіжності у питанні про власну назву найвищого рівня *anima*. Принаймні у I ст. до Р.Х. ситуація була не настільки однозначною, як констатує Оніанс. Тексти цього періоду, звісно ж, дають чимало підтверджень даної констатації, але в багатьох випадках першість *animus* щодо *mens* не виглядає очевидною.

1. *Anima, animus* і *mens* в Лукреція і Цицерона

Неоднозначність статусів *animus* і *mens* вельми яскраво засвідчує текст славнозвісної поеми Лукреція (бл. 99/95 – 55 рр. до н.е.) *De rerum natura*, III частина якої потрактує співвідношення *animus* і *mens*, а також їхній зв'язок з *anima* і *corpus*. Термін *animus* не лише значно частіше, ніж *mens*, зустрічається в Лукрецієвому тексті, але й нерідко постає безпосереднім відповідником *anima*. Більше того, *anima* і *animus* мають єдину природу і постають як «одна річ», утворена взаємопоєднанням цих інстанцій (III, 136-137, 159-160, 424); вони «мають тілесну природу», є «частинами тіла» (131-132, 161-162), властивим тілу *calor ac ventus vitalis* «теплом і життєвим подувом» (128, 215), складеними з найдрібніших і найтонших тілець (177-178, 229-230, 374-380, 426-427) і, відповідно, обоє розкладаються і розвіюються в повітрі, коли в смертну годину полишають тіло у пароподібному вигляді (212-213, 231-233, 404, 456, 470). Ці радикально матеріалістичні тези Лукреція є вдалою ілюстрацією до розвідки Оніанса і, на наш погляд, демонструють живучість архаїчних уявлень про життєвісний і емоційно-пізнавальний принципи в людині як про дихання, втрата якого є синонімом смерті тіла: *anima* «частинами» витікає через пори в тілі й лише щільність тілесної оболонки (254-257, 700) або ж стримувальна дія *animus* (396-416) заважають їй витекти зовсім.

Втім, в Лукрецієвому вченні не важко помітити і деякі відмінності від архаїки, що їх Оніанс пояснював систематизаторським впливом грецької філософії: *anima* і *animus* не взаємодоповнювальні, а ієрархічно співвіднесені інстанції, другий є хоч і головною, та все ж частиною першої (138-143). Він традиційно локалізується в *media regione in pectoris* (тобто в «середній частині огруддя»), хоча варто зазначити, що *pectoris* може означати також і «шлунок»), визнаному осередку емоцій: страху, втіхи, прикрості тощо (140-

142); натомість місцем розташування іншої частини (*cetera pars*) душі є не голова, як у давніх, а усе тіло загалом (136-160, 697, 708). Саме тому, хоч *animus* залишається пов'язаним з кров'ю та її кипінням, з останнім може пов'язуватись і *anima* (708), що відтак вже не є винятково холодною (див. Onians, p. 95, 120). Інтеграція *animus* в загальні межі *anima* розширює його функції: згідно з Лукрецієм, він не просто відповідає за сприйняття, переживання і мислення, але й керує життям, сповіщаючи іншим частинам *anima* ті чи ті команди, які остання передає безпосередньо тілові (144-160).

На цьому тлі не дивує і певна зміна статусу *mens*. В Лукреція він вже не «належить» *animus*, хоч і зберігає щодо нього деяку «вторинність»: *animus* і *mens* постають як синоніми, перший з яких є значно частіше уживаним. Виразна мисленнева спеціалізація Лукрецієвого *mens* не заважає йому складатись разом з душею із найдрібніших часток-«насінин» (228-229), за зразком *animus* легко поринати у гнів (295), перешкоджає нижчій частині *anima* полишати тіло (398-403), народжується, зростає і старіє разом з тілом (445-446), є чітко локалізованою частиною тіла (546). Отже, зміна статусу *animus* щодо *anima* тягне за собою і відповідні зміни статусу *mens*, який з підрозділу вищої частини *anima* перетворюється на одну з назв цієї частини. Показово, що термінів *anima*, *animus*, *mens*, а також *ratio* та *consilium* Лукрецієві цілком вистачає для опису основних структурних рівнів «псюхійної» сфери, як у життєвісних, так і у чуттєво-емоційних та мисленневих аспектах; *spiritus* та *ingenium* у нього є вкрай рідковживаними, а *intellectus/intelligentia* не зустрічаються зовсім.

В Цицерона (106 – 43 рр. до н.е.), сучасника Лукреція, знаходимо дещо інший підхід. Навіть побіжний аналіз пізніх творів цього мислителя (зокрема, *Tusculanae Disputationes* і *De natura deorum*, датованих 45 р. до н.е.) засвідчує принаймні дві показові риси. По-перше, в Цицероновому лексиконі *animus*, уживаний незрівнянно частіше, ніж *anima*, водночас постає її синонімом (див., наприклад, *De nat. d.* I, 87). Цицеронів *animus* об'єднує як життєвісні, так і емоційно-чуттєві функції, а *mens* на цьому тлі набуває виразної автономії, навіть якщо, поряд з *ratio*, постає метонімічним позначником душі-*animus*. За такої конфігурації *anima* втрачає визначеність і перетворюється на маргінальний термін, що незрідка набуває сенсу повітря, зокрема, такого, що вдихається (див., наприклад, *Tusc. D.* I, 19: *animus autem alii animam, ut fere nostri declarat nomen* «інші ж, як зазвичай прийнято у нас, називають *animus* ім'ям повітря, [що вдихається]»; *De nat. d.* III, 36). По-друге, Цицерон, критикуючи сучасні йому філософські вчення, не може не враховувати їхній лексичний контекст, поширені термінологічні стереотипи тощо. Зокрема, йдеться про *mens* як усталений латинський відповідник Анаксагорового *νοῦς* (*De nat. d.* I, 26-28), що керує світом. Саме цей ужиток додає до *mens* значення божественної здатності (*mens divina*; див. *De nat. d.* I, 34-35; III, 93), значно важливішої й істотної, ніж *dei animus* (*ibid.*, I, 39, 45). На нашу думку, цей Цицеронів слововжиток надалі зумовив лексичні рішення Августина й, таким чином, істотно вплинув на філософську мову Середньовіччя.

2. Наслідки Августинової кодифікації душевних здатностей

Попередній виклад показує, що лексикон ранньої латиномовної філософії не відрізняється усталеністю, одні й ті ж терміни часто містять досить різне поняттєве наповнення і утворюють відмінні одна від одної термінологічні системи, в межах яких той чи той термін виявляється «зайвим» і маргіналізується. Наприклад, загальну здатність, спадкоємицю грецької *ψυχή*, відтворюють то через *anima*, то через *animus* (перший відповідник містить потужнішу життєвісну, другий – емоційно-свідомісну конотації), її найвищий підрозділ – через *mens*, *consilium*, *ratio* чи *animus*. Причому в Лукреція *animus* є доміантним синонімом щодо *mens*, а в Цицерона практично позбавляє *anima* статусу основного відповідника грецького *ψυχή*. В кожному з цих випадків утворюється своя система, так би мовити, «контекстних» синонімії: наприклад, виокремлюючи найдосконаліше суще або говорячи про природу світу чи про божественне управління світом, Цицерон зближує між собою значення *mens* і *ratio* (*De nat. d.* II, 115, 132), натомість в Лукреція *mens* постає синонімом *animus* як носія емоцій, зокрема, гніву (*De rer. nat.* III, 295).

Можна обґрунтовано стверджувати, що Августин істотно обмежує цей контекстний слововжиток і тим істотно підважує позиції *animus* як самостійного терміна. Ця кодифікація пов'язана передовсім з трактатом «Про Трійцю» (*De Trinitate*). Як християнський мислитель, Августин розрізняє, з одного боку, людські та тваринні душі, у відповідності сам по собі життєвісний принцип термінові *anima*: *animae bestiarum vivunt, sed non intellegunt* «душі тварин живуть, але не розуміють» (*De Trin.* X, IV, 6). Цей термін вказує на саму приналежність до живої природи, відтак позначає притаманні як людям, так і тваринам «частини душі, уформовані за подобою тіл» (*ibid.*, V, 7), а також «життя, що одушевлює усяке живе тіло», тобто життя як таке, життя безсмертне (*ibid.*, VII, 9). Тому Августин може говорити і про *anima humana*, людську душу (див., наприклад, *ibid.*, II, IX, 15). Але людську *anima*, що володіє не лише життям, але й вищими функціями – розумінням, пам'яттю тощо, Августин позначає у переважній більшості випадків терміном *animus* (порівняно з ним *anima* в трактаті «Про Трійцю» зустрічається значно рідше). Таким терміновжитком він, на наш погляд, по-перше, чітко відрізняє людські душі від душ тварин, і, по-друге, долучився до спадщини Цицерона, цього «великого оратора» (*ibid.*, XIV, IX, 12), до якого ставився з відвертою прихильністю. Певна річ, йдеться про прихильність до риторичних талантів Цицерона, його вишуканої мови, а не до його стоїцизму. Тому варто пам'ятати, що Цицерон – не єдине Августинове джерело, що його термінологія на позначення інстанцій душі формувалась також під впливом доступних йому латинських перекладів грецьких філософських текстів і оригінальних латиномовних творів, зокрема неоплатонічних (Марій Вікторин, Халкідій, Макробій, інш.; див. Paul S. MacDonald, p. 144; O'Daly, p. 7–8).

Втім, Августин зберігає Цицеронів терміновжиток лише, так би мовити, на «неформальному» рівні, оскільки переймається розв'язанням низки проблем, невідомих славетному поганському ораторові. Найперша з них – проблема визначення тієї частини душі, в якій міститься образ Трійці. Як відомо, такою частиною, найліпшою і найдосконалішою, Августин називає не *animus*, а *mens* (див., наприклад, *ibid.*, X, XII, 19; XIV, VII, 11 тощо). Таке рішення виглядає цілком природним як з огляду на усталену традицію перекладу Анаксагорового *νοῦς* (див. вище, § 1), так і на традицію ранніх латинських перекладів Біблії, якими послуговувався Августин; наприклад, уривок з Еф. 4: 23 *τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν* (за І. Хоменком «духом вашого ума», за І. Огієнком «духом вашого розуму») для Августина виглядає як *spiritu mentis vestrae* (*De Trin.* XIV, XVI, 22). Понад те, оскільки *mens* є субстанцією (тобто еством (гр. *οὐσία*), здатним існувати незалежно від інших), то саме він постає як повноправний метонімічний відповідник *anima humana*, відтак перетворюючи *animus* на небов'язковий термін. Августинова термінологія теоретично передбачає самостійну роль для кожного зі згаданих нами термінів (*anima* – душа взагалі, *animus* – душа суто людська, наділена вищими здатностями, *mens* – власне, та найвища частина, що перетворює *anima* на *animus*), однак на практиці реальний зміст мають лише перший і третій з них, натомість *animus* зводиться до ролі їхнього спільного ситуативного синоніма, якого можна будь-якої миті легко позбутись. Парадокс, але кількісне домінування *animus* жодним чином не позначається на провідному статусі *mens*-носія образу Божого як головного терміна для позначення не тільки найвищого рівня душі, але й людської душі як такої: *rationalis substantia = mens humana* (*De Genesi ad Litteram imperfectus liber* XVI, 60).

Справді, характеристики *animus* як *melioris nostri parte* [«нашої найліпшої частини»] чи *substantia spiritalis* [«духовної субстанції»] (*De Trin.* XII, I, 1), чи носія рації (*ibid.*, XIII, I, 4), почуттів (*ibid.*, XII, I, 1; II, 2), чеснот (*ibid.*, XIII, IV, 7), афектів (*ibid.*, XIII, XVI, 21) є насправді характеристиками *mens*, а позначення його як «блаженного» (*ibid.*, XIII, VIII, 11) чи ототожнення «усього благого в людській природі» з *animus* і *corpus* (*ibid.*, XIII, XX, 25) ставить першого на традиційне місце *anima*. Вислови ж на зразок *Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire quod vivit* (*ibid.*, XV, XV, 25: «бо *animus* завжди властиво жити і завжди – знати, що він живе») взагалі перетворюють цей термін на синонім і *anima*, і *mens* одночасно. Таке одночасне ототожнення цілком коректне, оскільки *mens* зберігає безперечний пріоритет щодо *anima hominis*; остання має самі лише класичні риси *mens*, постаючи як *rationalis, sive intellectualis* і як така, що містить образ Творця *quae immortaliter immortalitati eius est insita* «що у безсмертний спосіб властивий її безсмертю» (*ibid.*, XIV, IV, 6).

Втім, Августин сам прагне недвозначно пояснити свій терміновжиток:

Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt, exercere lectorem, iam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus. Quo nomine nonnulli auctores linguae latinae, id quod excellit in homine, et non est in pecore, ab anima quae inest et pecori, suo quodam loquendi more distinguunt.

Воліючи напучити читача стосовно речей створених, аби він пізнавав Того, Хто їх створив, досягли ми, нарешті, Його образу, що ним є людина, того у ній, що переважає решту одушевлених істот, тобто рації чи інтелекції; і геть усе, що можна сказати про душу, обдаровану рацією чи інтелекцією, стосується того, що називають умом чи анімусом. Вдаючись до останнього іменника деякі латинські автори, згідно з їхнім способом висловлюватись, відрізняють те, що є видатною рисою людини й відсутнє в тварині, від душі, властивої також і тваринам.

Августин *Про Трійцю* XV, I, 1

Ця послідовність, *mens vel animus*, не випадкова, саме вона визначила подальшу долю *animus* як тіні *mens*, позбавленої власного змісту. *Animus* вельми нагадує те, чим для астрономів початку XIX ст. був Фаєтон, гіпотетична планета, нібито розірвана гравітаційними полями Марса і Юпітера. Адже після Августинової локалізації образу Трійці в людині *animus* вже не містив рис, що не були б пріоритетно приписані чи то *mens*, чи то *anima*. Він дійсно втратив самостійний статус, на відміну від гіпотетичної планети, якої, найімовірніше, ніколи не існувало.

В цьому контексті постає доречне питання: яким має бути український відповідник Августинового (відтак і схоластичного) *animus*? «Душа»? Цей термін доречніший для перекладу *anima*. «Розумна душа»? Невдалий варіант, оскільки він є однією з численних специфікацій тієї ж *anima* (*anima rationalis, intellectualis, humana etc.*) і повністю усуває унікальну історію *animus*. «Дух»? З огляду на ранні латинські переклади Біблії і у багатьох аспектах подібну до них Вульгату, а також на сучасні українські біблійні переклади (див. вище сюжет щодо *spiritu mentis vestrae*) «дух» найліпше відповідає Августиновому *spiritus*. «Розум»? Не забуваймо, що в Августина є *ingenium*, який полягає у сукупній дії *memoria, intellegentia, voluntas* (*De Trin.* X, XI, 17). Тобто тих самих якостей, що *non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia* «є не трьома життями, але одним життям, не трьома умами, але одним умом, а з того неодмінно випливає, що вони є не трьома субстанціями, а однією субстанцією» (*ibid.*, X, XI, 18). *Ingenium* – ступінь розвиненості якостей *mens* (або *animus*, оскільки той теж позначає найвищий рівень душі, звідси і *vis animi*), притаманний кожній окремій людині, те, що визначає непересічність одних і тупуватість інших. Єдиною інстанцією, зміст якої

близький до *animus* є *mens*, «ум», але ці терміни не можна перекладати єдиним українським відповідником, оскільки *animus* позначає вищий рівень *anima* тоді, коли не наголошується присутність образу Трійці.

Отже, *animus* є класичним прикладом неперекладного терміну. Цю неперекладність зумовлює не так його етимологія, як складна суто філософська історія. В українській філософській мові не зафіксовано такого драматичного сюжету, відтак вона не може відтворити повною мірою істотні змістовні нашарування латинського терміна. Як Гомерові уявлення про системи людського організму істотно відрізняються від сучасних (див. т. I, АМЕ, ESPRIT, Вставка 3), так і домодерні філософії містять не просто інші терміни, але інший устрій мислення, інші системи організації думки. Відтак навіть ті терміни, що збереглися до нашого часу, нині є носіями принципово нових змістів і викликають у теперішніх філософських читачів зовсім не ті асоціації, що у читачів минулого. Коли ж йдеться про терміни на зразок *animus*, то спрощені, надміру «редукціоністські» підходи до їх перекладу можуть призвести лише до знищення як їхнього змісту, так і змісту текстів, в яких вони присутні.

Промовистим прикладом розуміння сучасними філософами цієї колізії є, на мою думку стаття Луки Обертелло «Августин про первинне сприйняття». У спеціальній термінологічній примітці (Obertello, p. 1) автор спочатку роз'яснює сенс термінів у Августиновому ужитку: *mens* є найвищою частиною раціональної душі, натомість терміни *animus* чи *anima* позначають вітальний принцип, що надає життя тілу (як ми могли пересвідчитись, така характеристика є дещо спрощеною). Людська душа, за Обертелло, разом з іншими типами душ, має здатність чуттєвого сприйняття і певний рівень свідомості, проте відмінна від душ тварин бо вона – *substantia spiritualis*. *Mens* (його англійським відповідником Обертелло вважає *mind*) є осідком пізнання, пам'яті і виображення, він природно містить рацію та інтелігенцію (*De civ. Dei* XI, 2). Він причетний до інтелігібельних істот і до Бога (див. *Enarr. in Psalmos* III, 3; *De diver. quaest.* LXXXIII, 7). В деяких місцях *mens* ототожнюється з *animus* (наприклад, *De Trin.* XV, I, 1), але на загал Августин розглядає його як «caput [animae] vel oculus vel facies» [голову або око, або обличчя душі] (*De Trin.* XV, VII, 11). Відтак порівнюючи Плотінові концепції ψυχή й νοῦς та співвідношення Августинових *mens* і *animus* автор зазначає: «Якщо Плотін розрізняє *psyche* й *nous* і розглядає їх як дві іпостасі, одна з яких походить з іншої через еманацию, то Августин твердо дотримується [концепції] єдності душі. Один і той самий духовний принцип, за його переконанням, і забезпечує сприйняття, і одушевлює тіло, і виображує, і раціонально розмірковує та інтуїтивно пізнає вічні істини. Тож це дає нам вагому підставу перекладати *mens* засобами сучасної англійської як “душа” [soul], але я зазвичай зберігаю розрізнення між “умом” [mind] і “душею” [soul], щоб нагадати читачам про Августинову дистинкцію між *mens* і *animus*.»

Цей приклад зайвий раз засвідчує складність перекладацького завдання: розрізняючи *mens* і *animus*, Обертелло натомість ототожнює *anima* і *animus*, що не є достатньо коректним, позаяк Августинів *animus* - радше синонім першого з цих термінів, ніж другого, отже, більшою мірою заслуговує на розрізнення. На нашу думку, коли йдеться про тексти Августина і августиніанської традиції, найкоректнішим підходом було б залишити *animus* без перекладу, скалькувавши його, точніше – розширивши спектр значень вже наявної в українській мові кальки «аніму», що досі фігурували лише в юнгіанському контексті.

3. *Mens* і *animus* в Томи Аквінського

Аналіз текстів Аквіната засвідчує, що вони є носіями усіх рис відзначеної вище Августинової кодифікації. Тома зберігає як самі Августинові терміни *anima*, *animus*, *mens*, так і їхні основні значення, що доводить, зокрема, авторитетний словник Людвіга Шюца (Schütz, S. 26, 27, 210–211):

anima	animus	mens
а) Душа у безпосередньому і вузькому сенсі слова, тобто сам життєвісний принцип тіл, наділених життям	а) Ум, здатність розуміти, тобто раціональна, найвища частина людської душі	а) Ум, умова субстанція
б) Душа в переносному і широкому сенсі слова, тобто внутрішній принцип руху речей	б) Чуттєво-емоційна душа, тобто чуттєва здатність бажати	б) Ум, умова здатність пізнавати або бажати
	в) Мужність, сміливість; настрої, стан духу	в) Пам'ять
	г) Намір, мета, задум	

З таблиці видно, що Аквінатів *animus* містить основні риси *θυμός* як емоційно-чуттєвого рівня душі (див. ANIMAL, Вставка А, а також т.І, ÂME, ESPRIT, Вставка З), що частково постають і рисами *mens*; а також, що він є синонімом *mens* як найвищого рівня душі (отже, через метонімію, і синонімом *anima*). Однак Аквінатова термінологія містить і деякі безперечні відмінності від Августинової. Передовсім це стосується уживаності термінів: *animus* в Томи фігурує значно рідше, ніж *mens* і, особливо, *anima* (згідно з даними сайту CORPUS THOMISTICUM, в «Сумі теології» *animus* використовується найчастіше, 493 рази, натомість *anima* у тому ж творі – 4 565, *mens* – 949). По-друге, складається враження, що сама наявність *animus* в текстах Томи зумовлена лише його присутністю в текстах Августина, якого Тома досить часто цитує.

На наш погляд, ці трансформації сталися через прагнення Томи синтезувати традиційну на його час християнську філософію (одним з найавторитетніших представників якої був Августин) з аристотелізмом. Окрім низки загальних проблеми, які природно породжує прагнення синтезувати християнізований неоплатонізм, яким постало августиніанство, з майже не християнізованим, станом на першу половину XIII ст., аристотелізмом, в нашому випадку важить ще й одна особна обставина: в Аристотеля присутня достатньо проста схема *ψυχή/voûς* (традиційно відтворювана в латинських перекладах як *anima/intellectus*), доповнена концепцією *ψυχή* як форми чи ідеї тіла (Про душу II, 412a: *Αναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικῆ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* «Отже, душа з необхідності є еством як ейдос природного тіла, що у можливості наділене життям»; *οὐσία* в такому визначенні, на наш погляд, має тлумачитись лише як «друге ество», що не є *τόδε τι*, чимось окремим, самим по собі, самостійним – див. Категорії V, 3b). Натомість Августин прагне де лише можливо підкреслити субстанційність *anima* (а надто *animus/mens*), її безсмертя, її принаймні відносну самостійність, її роль того, що живить тіло і керує ним (див., наприклад, Про місто Боже XXI, 3).

Для Томи принципово важливо обстояти Аристотелеві тези, тому він підкреслено помірковано тлумачить потенційно радикальні (себто потенційно антиперипатетичні) місця з Августина, а також надає винятково важливого статусу поняттю *intellectus* (3 020 випадків вживання у «Сумі теології»). Досить згадати про раннє Аквінатове тлумачення тези *Mens vero et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant* («але ж [слова] ум і дух кажуть не про щось відносне, а вказують на сутність») з трактату «Про Трійцю» (IX, II, 2). Тома спростовує тезу про те, що Августин в цьому твердженні оголошує *mens* сутністю душі (29 питань про істину X, I, a. 1 arg. 1; a. 1 со.; a. 1 ad 1), натомість тлумачачи останній як її *altissima potentia* (найвищу спроможність), що несе у собі образ Трійці (*ibid.*, a. 1 со.), або як «загальну спроможність», що містить у собі інші (пам'ять, інтелекцію і волю; *ibid.*, a. 1 ad 7), так само, як мистецтво зводить будинок містить мистецтва обтісувати камінь, зводить стіни тощо, або як рука, будучи загальною частиною тіла, містить інші *partes organica*, себто пальці (*ibid.*, a. 1 ad 9). Таке тлумачення *mens* як здатності, а не сутності (себто не суб'єкта, не субстанції, що містить у собі самий принцип свого буття), дозволяє зберегти чинність Аристотелевої концепції душі як форми тіла. До речі, показове й інше: в тих місцях, де Тома проголошує *mens* позначенням душі як такої, він зазвичай вживає формулу *intellectus vel mens*, «інтелект або ум» (див., наприклад, Сума теології I, 75, 2 с; 93, 6 с тощо), прирівнюючи, таким чином, Аристотелів *voûς/intellectus* до Августинового *mens* як осідку образу Трійці в людині, тобто надаючи Аристотелевим текстам право бути цитованими поряд зі святоотецькими текстами відтак і найвищу легітимацію.

Адже Тома не міг не зважати на сучасну йому традицію латинських перекладів сакральних текстів. Цитуючи, наприклад, Діонісія Ареопагіта (й не маючи змоги звернутись до грецького першоджерела), Тома змушений був називати ангелів *divinas mentes*, «божественними умами» (29 питань про істину X, а. 1 arg. 4), оскільки йдеться про наявну традицію перекладати *θεῖοι νόες* (Діонісій Ареопагіт, *Про божественні імена* IV, 8) саме як *divinas mentes*. Втім, Тома вживає формулу *divinas vel intellectuales mentes*, позначаючи в такий спосіб свою власну концептуальну позицію, тобто додаючи до перекладу *vel intellectuales* і тим проголошуючи: *νοῦς* Діонісія і *νοῦς* Аристотеля, хоча їх і перекладають латиною за допомоги різних відповідників *mens* та *intellectus*, за сутністю є одним і тим самим. Ця позиція зберігається і в зрілих творах: див., наприклад, *Сума теології* I, 54, 3 ad 1: *angelus dicitur intellectus et mens*, «ангел називається інтелектом і умом». Принаймні, статус *intellectus* щодо *mens* в Томи вочевидь майже рівноправний; див., наприклад, *Сума теології* I, 75, 2 c: *animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens*, «людська душа, що називається інтелект або ум».

Таке ж становище і з терміном *animus*, хіба що в Томи він фігурує значно рідше, ніж *mens*. Наприклад, у «Сумі проти поган» (II, 90), заперечуючи античні погляди на ангелів і демонів як істот, що мають матеріальне тіло, він додає й інші властивості духів, визнані «Апулеєм та деякими платоніками»: *mente rationabilia, animo passiva* (себто вони є «щодо уму – обдарованими рацією, щодо анімусу – пасивними»). Якби Тома мав тут можливість послуговуватись власною лексикою, він, мабуть, охочіше вжив би у цій фразі *intellectus* замість *mens* і *anima* замість *animus*.

Зрештою, Тома сам визнає, що чіткість концептуальних побудов вимагає корегувати вплив розбіжних перекладацьких традицій:

[...] hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae quas nos Angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia.

[...] цей іменник «інтелігенція» означає, власне, сам акт інтелекту, яким є інтелектуальне схоплення. Однак у деяких книгах, перекладених з арабської, відокремлені субстанції, яких ми називаємо ангелами, названо інтелігенціями, – тому, мабуть, що ці субстанції завжди перебувають в актуальному інтелектуальному схопленні. У книгах же, перекладених з греки, їх називають інтелектами або умами. Тож інтелігенція від інтелекту відрізняється не як можливість від можливості, а як акт від можливості.

Сума теології, I^a q. 79 a. 10 co.

Зорієнтований на церковний авторитет Августина і філософський авторитет Аристотеля, Тома позначає власне людську душу в цілому або сам її найвищий рівень переважно за допомоги термінів *mens* та *intellectus*, не залишаючи самотійного значення для *animus*.

Розвинений приклад цієї тенденції спостерігаємо ще в текстах Декарта. Наприклад, в ранньому творі Картезія «Правила для керування розумом» *animus* ужито 8 разів (причому в усіх восьми випадках він постає прямим синонімом *mens*); в «Медитаціях» – 5 (2); в I частині «Принципів філософії» – 5 (2). Лише в авторизованому латинському перекладі «Дискурсії про метод», «Діоптрики» та «Метеорів» (переклад Етьєна де Курсей) *animus* ужито 24 рази, що виразно контрастує з латиномовними текстами, написаними самим Декартом.

Власне, Декарта можна вважати межевою постаттю, оскільки витончена будівля його латиномовної термінології істотно спрощується в його ж власних франкомовних текстах. *Animus, mens, ingenium* та *spiritus* зливаються у французькому *esprit*, і лише зрідка й несистематично знаходять відображення у *intelligence* чи *âme*. Втім, тут йдеться про зміну не термінології, а типу філософування в цілому, про перехід від середньовічного до модерного мислення. Однак вельми показово, що латинські тексти Декарта постають останнім акордом драматичного суперництва *animus* і *mens* за першість у позначенні вищого рівня душі, постають в межах доктрини, наріжним каменем якої є скасування усіх «нижчих» рівнів, принципова субстанціалізація й «егологізація» душ тощо. Декартів *intellectus* перетворився на суто службову, а не відносно автономну інстанцію; *anima* втратила статус родового поняття (адже Декарт заперечував існування рослинних й тваринних душ) і фактично постала як один з аспектів *mens*, а саме *mens* у його стосунках з тілом, *animus* взагалі втратив предметну визначеність, постаючи ситуативним синонімом *anima* чи *mens*.

Наведене вище визначення *ingenium* як *vis animi* досить близьке до його визнання головним відповідником *vis cognoscens* [сила, що пізнає] в «Правилах для керування розумом» (правило XII; АТ, т. X, р. 415: 23–416: 8), втім термінологічні нюанси тут важливі, оскільки Декартова формула є вільною від референції до *animus*, отже – і від всіх особливостей його історичних значень. Таким чином, Декартова філософська латина, попри значно вищі виражальні можливості, ніж їх мала тодішня французька, безболісно замінюється останньою, оскільки *res cogitans* виявляється значно уніфікованою і гомогеннішою, ніж проекти душі попередніх епох: *vis animi* може перетворитись на *vis cognoscens* лише тоді, коли душа втрачає внутрішні кордони, перетворюючись на субстанційне пізнавальне ціле, в якому інтегрованість домінує над відмінностями. Саме так слід тлумачити відому формулу з II Медитації: *sum [...] res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae*, «я є [...] річ, що мислить, тобто ум або анімус, або інтелект, або рація, слова, значення яких

раніше були мені невідомі» (АТ, т. VII, р. 27: 13-15). Всі ці імена вищого рівня душі Декарт наводить для того, щоб вказати на їхню спільну сутність, що нівелює усі їхні історичні й доктринальні розбіжності. В цьому контексті *animus* взагалі постає як змістовно нечіткий історичний термін, визначеність якого можна зберегти лише вказівкою на його синонімічність з *res cogitans*.

Animus, таким чином, втрачає визначеність поза тими системою мислення та історичною термінологією, що його породили. Для сучасного мислення він залишиться неперекладним навіть тоді, коли йому будуть призначені спеціальні термінологічні відповідники, оскільки це мислення побудоване на зовсім іншій системі тотожностей і розбіжностей. В цьому випадку його сплітає доля грецького «логосу», що став терміном сучасної української мови, проте лишився фактично неперекладаним як релікт давно минулої епохи мислення. Тому ми маємо бути уважними до виразів на кшталт *vis animi*: надто ретельно редукуючи присутній в ньому *animus* до «близьких» за змістом «душі» чи «духу», ми ризикуємо втратити його власний неповторний зміст, набутий упродовж тривалої і специфічної історії.

БІБЛІОГРАФІЯ

- ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ О божественных именах. О мистическом богословии /Тексты, перевод с древнегреческого. – СПб.: Глаголь, 1994.
- AUGUSTINUS De Trinitate, in Migne J.-P. Patrologia Latina, Paris, 1845, vol. 42 с. 0819 – 1098.
- CICERO Tusculan disputations /text. lat. with an English transl. by J. E. King, Cambridge (Mass.) : Harvard University press, London : W. Heinemann , 1971.
- CORPUS THOMISTICUM. S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA – Електронний ресурс; режим доступу <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- DESCARTES RENÉ Œuvres, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Vrin, 11 vol., 1996 (у тексті посилання АТ).
- LUCRETIUS De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius / edit. By William Ellery Leonard & Stanley Barney Smith, William Ellery, Madison: University of Wisconsin Press, 2008 (укр. переклад: Тіт Лукрецій Кар Про природу речей / Переклад А. Содомори, К.: Дніпро, 1988).
- MACDONALD, PAUL S. History of the Concept of Mind vol. 1: Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume, Farnham, Ashgate, 2003.
- MARCUS TULLIUS CICERO De natura deorum Libri Tres, vol. I-II / ed. J. B. Mayor & J.H. Swainson Cambridge UP 2009 [1-ше вид. 1880] (укр. переклад: Марк Туллій Ціцерон Про природу богів / Переклад Володимира Литвинова , в кн. Марк Туллій Ціцерон Про державу. Про закони. Про природу богів, К.: Основи, 1998, С.: 247-402).
- O'DALY G. Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1987.
- OBERTELLO LUCA Augustine on Original Perception, in Medieval Philosophy and Theology, Volume 1, (1991), p. 1–17.
- ONIANS RICHARD BROXTON, The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul; The World, Time, and Fate, Cambridge, Cambridge UP, 2000 [1-ше вид. 1951].

- S. THOMAE DE AQUINO, *summa contra Gentiles*. Ed. Leon., tt. XIII–XV. Roma, 1918–1930.
- S. THOMAE DE AQUINO, *summa Theologiae*. Ed. Leon., tt. IV–XII. Roma, 1888–1906.
- THOMAS CANTIMPRENSIS *Liber de natura rerum: editio princeps secundum codices manuscriptos*, Berlin: De Gruyter, 1973.
- WHEATLEY GUILLELMUS *Expositio in Boetii De scholarium disciplina*, in S. Thomae Aquinatis *Opera omnia : ut sunt in Indice Thomistico, additis 61 scriptis ex aliis mediæevi auctoribus / curante Roberto Busa Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, Vol. 7, 1980, p. 172–198.*

ДОВІДКОВІ ВИДАННЯ

- SCHÜTZ LUDWIG *Thomas-Lexikon das ist Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin insbesondere in dessen beiden Summen vorsommenden termini technici*, Paderborn: F. Shöningh, 1881.

Oleg Khoma (Vinnytsia)

Animus/anima, animus/mens: accumulation of untranslatability

The article analyzes historical changes in the status of *animus* as the cognitive instance in Latin philosophical texts from Lucretius to Descartes. It states that this term was getting more and more marginal, slowly losing distinctness and yielding to the term *mens*. The relative poverty of French epistemological terminology of Descartes as compared to his own Latin terminology is interpreted as the consequence of change in fundamental principles of philosophizing, which required new conceptual and, consequently, terminological forms.

Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Vinnytsia National Technical University

Олег Хома, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету
