

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Наталі Депра (Франція)

ANIMAL фр. – укр. тварина, звір; жива істота; одушевлена істота

гр. τὸ ζῷον, τὸ θηρίον

лат. *animal*

нім. *Animal, Bestie, Tier, animalisches Wesen*

AFFORDANCE, **ÂME**, **LEIB**, **ЛОГОС**, NATURE, PHANTASIA, **SUJET**, VIE

Носієві французької мови троїстий розподіл людина/тварина/рослина видається нині самозрозумілим, адже слововжиток у романських мовах схиляє закріплювати слово animal за тваринами (animaux), позбавленими раціональної здатності, проте обдарованими здатністю рухатись. Утім, оскільки в етимологічному корінні animal відлунює âme «душа» – в сенсі животворного дихання (anima), – це слово розширює свій сенс і може позначати будь-яку «живу істоту». Однак грека подає нам ще ширшу сенсову конфігурацію: зміст слова τὸ ζῷον (від ζῶω «жити», ζωή «життя»), яке зазвичай постає відповідником animal, у численних текстах обіймає не лише людей, а й зірки та богів, а іноді ще й рослини.

Водночас, усталений переклад терміну animal німецькою – das Tier – відсилає до ще іншої констеляції сенсу. Етимологія Tier, близька до грецького θήρ (і θηρίον, похідного від нього), що означає «дикий звір», хижак або дичина, межує не з «душею» чи «життям», а з «брутальністю», «дикістю», «звірячим насильством» і навіть зі «смертю». Такий перегин, що у перспективі означає поворот до семантичного протиставлення, призво-

© N. Depraz, 2004

© К. Гончаренко, переклад, 2010

В цьому числі Sententiae продовжено оприлюднення деяких матеріалів з II тому українського видання «Європейського словника філософій». Переклад цієї статті з Vocabulaire européen des philosophies. – Paris: Seuil/Le Robert, 2004, P. 103–105 зроблено Катериною Гончаренко, за наук. ред. Олега Хоми, літ ред. Леся Лисенко.

дить, відповідно, до необхідності перекладати Tier радше як bête [фр. «звір», «худоба»; у ролі прикметника: «дурний»], ніж як animal.

Отже, французьке animal, зміст якого постає то занадто вузьким, то занадто широким, виявляється проекцією на інші таксономії.

I. «Ζῷον» і відсутність animal у греків

Назви таких біологічних трактатів Аристотеля, як «Про історію тварин» (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*), «Про частини тварин» (*Περὶ ζῳων μορίων*), «Про зародження тварин» (*Περὶ ζῳων γενέσεως*) тощо зміцнюють нас у думці, що в греків концепт *animal* функціонував так само, як і в нас. Однак те слово, яке ми передаємо через запозичене в латини *animal*, має істотно ширше значення: τὸ ζῷον, іменник середнього роду, утворений від ζῶω, «жити», позначає «по справедливості все, причетне до життя» (Платон, *Тимей*, 77b), навіть рослини, але передовсім – сам світ (30b), богів, небесні зірки як олімпійських богів (39e sq.) і, звісно ж, людей, і то не меншою мірою, ніж тих, кого ми нині називаємо «тваринами».

Проте в цій неперервній ієрархії різноманітності видів Аристотель часто від ζῷα у власному сенсі (іменник, з німою йотою) відрізняє ζῳντες (дієприкметник теперішнього часу дієслова ζῶω) або ζῳί (субстантивований прикметник), тобто простих «живих істот», що посідають найнижчий рівень ієрархічної шкали, тих, чия душа наділена лише здатністю харчуватись і самовідтворюватись (рослини), але не відчувати та рухатись (*animaux* «тварини» в нашому сенсі), мислити та говорити (людей): «бо природа неперервно переходить від неодушевлених (τῶν ἀψύχων) до ζῷα через прості живі істоти (τῶν ζῳντων), що не є ζῷα (μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῳων)» (*Про частини тварин* 681b 12s; див. також *De anima*, II, 413b 1–4). Складність перекладу ζῳων французькою в цьому місці сягає свого максимуму. Пропозиція Ф. Вольфа перекладати це слово субстантивованим дієприкметником *animé* (Wolff, *L'animal et le dieu...*, p. 163), безперечно, допомагає уникнути плутанини, спричинюваної надто вузьким сенсом французького *animal*, проте стикається з новою проблемою: Аристотель говорить і про «одушевлених» (*animés*, цілком буквально: ἔμψυχα на протилежність ἀψύχα, «неодушевленим»), наприклад, камінню; див. *De anima* II, 413a 22), які не є ζῷα, себто нашими «тваринами» (*animaux*; власне, йдеться про рослини, τὰ φυτά), або про які запитують, чи тварини вони, позаяк їхня природа посідає проміжне становище між рослинами та тваринами (наприклад, губки; див. *Про частини тварин* 681b 10–17). У кожному разі обидва відповідники, й *animé*, й *animal*, не відображають того великого ланцюга, що йде від простого «живого» до тих чітко визначуваних власними дедалі різноманітнішими діями індивідуальних сутностей, якими є ζῷα, «живі істоти».

Тим більше не вдасться адекватно спроектувати французький концепт *animal* на грецьке *θῆρ* або похідне від нього *θηρίον*. Називатимуть останнє «свійським» (*ἡμέρων*; див. Платон, *Полімейя* 588с) чи «диким» (*ἄγριον*), це слово зазвичай позначає «хижого звіра», «дикого звіра», ворожого людині (лева, вєпра, що полює і на якого полюють, до того ж, радше суходільного, ніж рибу чи птаха), на відміну від тварин одомашнених чи свійських. Якщо людина є з природи *ζῶον* – точніше, якщо спиратись на взаємопов'язані Аристотелеві визначення: *ζῶον λόγον ἔχον*, *animal rationale* або жива істота, обдарована мовою, і *πολιτικὸν ζῶον*, політична тварина, що живе в спільноті громадян (*animal politique vivant en cité*; Платон, *Політика* I, 1253а 1–10), – то, перетворившись на *θηρίον*, вона втратить свою природу. Отже, той, кому нема потреби жити в спільноті, є *θεός* «бог», а той, хто не здатен у ній жити, є *θηρίον*, «звір», «страховисько», але обох їх уже не назвеш людиною (*ibid.*, 27–29). Так само й *θηρίοτης*, «звірство», є щось зовсім відмінне від пороку; це потворність огрубіння виду, приміром серед варварів (див. *Нікомахова етика* VII, розд. 1; див. *Boδέüs*).

Цей засадовий для етики та політики троїстий поділ, що розташовує людину між звіром, *θηρίον*, і богом, створив континуалістську (*continuiste*) онтологію живого, *ζωός* і *ζῶον*, що детермінує і біологію, і космологію. Проте жоден із грецьких термінів не викроє зі світу такого ж самого сегменту, як французьке *animal*.

II. Винайдення *animal* за християнської ери: «*animal*», «*animus*», «*anima*»

За часів появи християнства, що вийшло з юдаїзму, відомого своїми офірами, тварин розглядали як наділених статусом створіння, себто тим самим статусом, що й у людини, та водночас як незмірно нижчих за людину через приписану їм відсутність душі. У межах дискретної (*discontinuiste*) онтології, що спирається на троїстий метафізичний поділ матерія/життя/дух, *anima*х опиняються на рівні живого, позбавленого душі/духу. У цьому плані найпершим систематизатором такої філософської позиції став св. Августин: відмовивши їм у будь-якому духовному первні, він натомість закріпив за ними начало життєвісне (*anima*, гр. *ψυχή*), себто здатність рухатись. Однак *animus* (душа, що пізнає), так само як і *πνεῦμα* (дихання в сенсі духу), він закріпив лише за людськими істотами.

Див. вст. А

Див. *INGENIUM*, вст. В (*ANIMUS*)

III. Як помислити «bête» по відношенню до «animal»

Гуманістична позиція, що формується з настанням християнської ери, утворює, як вже було сказано, розрив між твариною (*animal*), наділеною життям, і людиною, носієм духу, а також породжує погляд, згідно з яким термін *animal* відповідає такому собі об'єднаному родові, що обіймає всю категорію живого. Однак наявність у німецькій мові, окрім слова *Bestie*, ще двох термінів (*Tier/Animal*), кожен з яких можна перекласти французькою за допомогою *animal*, знову, як щойно розглянута нами ситуація в грецькій мові, порушує питання про те, чи справді слово *animal* відсилає до якоїсь об'єднаної категорії, тобто до якогось «гомогенного роду». Справді, *animal* – це найпоширеніший французький переклад німецького *Tier*, як щодо *Haus-tier* (свійської тварини), *Pelztier* (хутрового звіра), *Zugtier* (в'ючака), *Reittier* (тварини для їзди верхи). Також кажуть *Tierreich* (тваринне царство), *Tierchen* (звіринка), навіть про *Tiernatur* (тваринність, *animalité*), *tierisches Wesen* (тваринну сутність). Проте латинський корінь використовується також для перекладу «тваринності» (*Animalität*) або прикметника «тваринний» (*animallisch*). Однак французька має під рукою лише два слова: *animal* і *bête*. Чому ж *Tier* найчастіше відтворюють через перше з цих слів, а не через друге? Чи не посилюємо ми в такий спосіб, завдяки спорідненості з латинською лексикою, християнський гуманістичний передсуд?

Tier справді вказує на семантичну полярність, що етимологічно відсилає до грецького *θηρίον* «дикий звір» і до ще давнішого санскритського *dheu* (див. *Dastur, Pour une zoologie privative*), своєрідного слова, що містило первинну змішаність життя та смерті. Однак в деяких сучасних феноменологічних текстах *Tier* завжди перекладають через *animal*, а не через *bête*, ніби йдеться про якусь samozрозумілу відповідність, навіть якщо в тому самому тексті подибуємо, наприклад, слова *Animal* «тварина» і *animalisches Wesen* «тваринна сутність» (Husserl, *Idées directrices...*). Ця складність перекладу вимагає внести очевидність у співвідношення людини та тварини. Ідеться і про проблему олюднення (*humanisation*) тварини (якщо перекладати *Tier* через *animal*, що вказує на *anima*, душу), і про проблему отваринення (*animalisation*), а ще ліпше – озвіріння (*bestialisation*) людини (коли *Tier* перекладають словом *bête*, в якому виявляє себе природа звіра).

БІБЛІОГРАФІЯ

- AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997.
 AUGUSTIN saint, *Le Libre Arbitre*, in *Dialogues philosophiques II. De magistro. De libero arbitrio*, intr., trad. fr. et notes G. Madec, *Etudes augustiniennes*, «Bibliothèque augustiniennne 6», 1976.
 BODEÛS Richard, «Les considérations aristotéliennes sur la bestialité», p. 247–258, in B. CASSIN et J.-L. LABARRIÈRE (éd.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Vrin, 1997.

- CABESTAN Philippe, «La constitution de l'animal dans les Ideen», *Alter* № 3, 1995, p. 39–81.
- DASTUR Françoise, «Pour une zoologie privative», *Alter* № 3, 1995, p. 281–319.
- DEPRAZ Natalie, «Y a-t-il une animalité transcendante?», *Alter* № 3, 1995, p. 81–115.
- FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes. La Philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.
- HEIDEGGER Martin, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, trad. fr. P. David, Gallimard, 1992.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, deuxième section*, PUF, 1982.
- *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*, *Alter* № 3, «L'animal», Paris, 1995, textes de Husserl (appendice XII des *Idées directrices*, et appendice XII et texte no 35 du *Husserliana XV*), p. 167–219.
- WOLFF Francis, «L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal», in B. CASSIN et J.-L. LABARRIÈRE (éd.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Vrin, 1997, p. 157–180.

Natalie Depraz

Animal

The paper analyses the significant contextual differences of the nouns ζῷον (ζῶντες/ζῶα)/θηρίον, animal/bestia, Animal/Tier/Bestie, animal/bête, denoting in correspondingly Greek, Latin, German, French linguistic and philosophical traditions the class of animate living beings. In the Augustine system distinction anima/animus there had been noted the influence of Christian ontology.

Natalie Depraz, professor of philosophy, Rouen University

Наталі Дєпра, професор філософії Руанського університету (Франція)

Ельвіра Чухрай (Вінниця)

ΘΥΜΟΣ/ΨΥΧΗ ΤΑ ANIMUS/ANIMA : ВІД АРХАЇКИ ДО КЛАСИКИ

ÂME (вст. 3), ENTENDEMENT (вст. 1), INGENIUM (вст. В)

Ричард Брокстон Оніанс свого часу визнав проблему віднайдення первісних значень *animus* і *anima* «однією з найскладніших» (Onians, *The Origins...*, р. 168). Адже йдеться про два дуже близькі латинські слова, що відрізняються фактично лише відміною та родом і до того ж обоє позначають субстанції, природа яких – вітер чи дихання (пор. з гр. *ἄνεμος*, «вітер», «вихор», «буря»), субстанції невлітими, невидими, відтак легко сплутувані. Ситуацію вельми ускладнює виразний брак свідчень про ці терміни ще навіть перед початком II ст. до Р. Х.. Утім, Оніанс вважає цілком переконливою гіпотезу давньогрецького впливу на римську культуру як вирішального чинника трансформації значень *animus* і *anima*. На його думку, ці терміни зазнали тієї ж еволюції, що й грецькі *θυμός* і *ψυχή* (цей сюжет добре висвітлено Барбарою Кассен, див. т. I, ÂME, Вставка 3).

За Гомером та іншими давніми поетами, *ψυχή* локалізувалась у голові людини і позначала «відносно холодний» життєвісний принцип (новітня дослідницька традиція, до якої приєднується й Оніанс, називає її «душа-дихання»). Саме *ψυχή* можна ототожнити зі *σκιά*, «тінню», душею, що перебуває в царстві мертвих. Натомість *θυμός* локалізувався в огрудді (не варто забувати, що Гомерові уявлення про внутрішні органи людини істотно відрізняються від сучасних – див. шойно згадану Вставку 3 до статті ÂME) й позначав «душу-кров», відповідальну, зокрема, за усвідомлення, здатність розуміти, відчувати та мислити (*ibid.*, р. 96). Ідеться про два різновиди пароподібних, асоційованих із диханням і повітрям феноменів, один з яких є холодним диханням-життям, асоційованим із безсмертною субстанцією особистості та продовженням життя (позаяк сім'я вважалось частиною

спинномозкової рідини), другий – диханням-паруванням гарячої крові, носієм свідомості, чуття й емоцій (Onians, *The Origins...*, р. 109–110). Смерть руйнує *θυμός*, проте не *ψυχή*. У Гадесі [країні померлих] *ψυχή* зазвичай постає як привид, *εἶδωλον*, видимий, але невідчутний на дотик, позбавлений свідомості (*ibid.*, р. 94). Отже, обидві інстанції в творах давніх поетів є взаємодоповнювальними, між ними немає ієрархічного підпорядкування.

З плином часу ця конфігурація органів і відповідних їм здатностей зазнала докорінних змін. Наприклад, у Піндара (бл. 518–443 або 438 рр. до н.е.) Оніанс констатує приписування *ψυχή*, тобто голові, мозкові, деяких елементів відчуття (*ibid.*, р. 116). Цю тенденцію посилюють систематизаторські зусилля філософів. У підсумку «вихідна дуальність» *ψυχή* і *θυμός* поступово руйнується, обидві інстанції зливаються в межах нової, «складніше організованої *ψυχή*» (*ibid.*, р. 117), що зрештою позначає *будь-який* різновид дихання, об'єднавши в такий спосіб життєвісний принцип із принципом свідомості. Це змінює всю конфігурацію традиційних понять: *ψυχή* утверджується як загальник, родове поняття, а *θυμός* і *νοῦς* – як окремі здатності *ψυχή*, перша з яких пов'язується переважно зі сферою емоцій та відчуттів, друга – з інтелектуальними функціями (див. *Entendement*, Вставка 1). Причому *θυμός* і *νοῦς* протиставляються одне одному, тоді як в ранню епоху *νοῦς* розглядали як те, що перебуває у *θυμός*.

Оніанс зазначає, що римляни первісно теж вважали голову тілесною локалізацією життєвісного принципу (те саме констатує й Бруно Снел, аналізуючи локалізацію Гомерових *θυμός* і *ψυχή*, SNELL *The discovery of the mind...*, р. 12), який переважно позначали термінами *genius* або *anima*, натомість *animus* на всіх етапах розвитку латинської літератури слугує для позначення «принципу свідомості» (*ibid.*, р. 168), причому йдеться про свідомість в широкому сенсі, «з усіма варіаціями емоцій і мислення» (*ibid.*, р. 169). Англійський дослідник зазначає здатність *anima* приймати дуже широкий спектр значень, зокрема й поглинати значення *animus*. Проте, на його думку, *первісні* значення цих термінів можна розкрити через аналіз тілесних локалізацій, якими їх наділено в літературних джерелах. Якщо місцем перебування *anima* (як і *ψυχή*) є голова, то *animus* (як і *θυμός*) доречно ототожнити з подихом, який був свідомістю в огрудді, точніше – в легенях. Таким чином, *animus* має, видається, те саме походження, що й *θυμός*, це подих, який розглядався як носій свідомості та містився в огрудді (серце, легені). Таких поглядів, за Оніансом, дотримувались і греки, і римляни. Більше того, *animus*, як і *θυμός*, пов'язаний зі сприйняттям. Отже, *animus*, як і *θυμός*, слід вважати терміном, використовуваним переважно для опису різних станів свідомості та змін у ній. Випадки, коли його можна пов'язати з *самим лише* фізичним диханням, є досить рідкісними.

Тож коли люди ліпше зрозуміли, що таке дихання і що воно не є субстанцією свідомості, термін *animus* міг цілком природно, як і *θυμός*, зберегти

зв'язок зі свідомістю, водночас втративши зв'язок із фізичним подихом. Однак первісна концепція проявляється ще й у вжиткові терміна *spiritus*, а також дієслів *spiro*, *conspiro*, *anhelo*, *inflo* тощо для опису активності *animus*. Тобто останній постає як подих, точніше – видих, що втілює в собі всі прояви свідомості (слова, думки, емоції тощо). А для фізичного видиху, позбавленого будь-якої референції зі свідомістю, римляни використовували родовий термін *anima*. Оскільки він позначав щось невіддільне від життя, то його можна було сплутати з душею-життям, коли концепція останньої стала нечіткою. І греки, й під їхнім, поза сумнівом, впливом, освічені римляни намагались об'єднати обидва концепти й ототожнити живу душу з тією, що репрезентує свідомий контроль людини над своїм життям.

У зв'язку зі згаданим розрізненням Оніанс пояснює сенс обряду цілування мертвих родичів, поширеного серед найрізноманітніших народів: від європейців – до аборигенів Нової Гвінеї й островів Товариства. Цей обряд традиційно тлумачиться як «збирання» останнього подиху. Але якого саме? Оніанс переконує: оскільки немає потреби «збирати» *genius/anima/ψυχή*, позаяк вона не припиняє існувати після смерті, то об'єктом посмертного «збирання» може бути лише *animus*, який незворотно гине. Ідеться про порятунок надзвичайно цінної для архаїчного світосприйняття субстанції й активного начала людського уму *the stuff and agent of mind* (Onians, *The Origins...*, p. 172). І хто може ліпше успадкувати та зберегти її, як не найближчий родич? За своєю сутністю «останній поцілунок» є дією надихання (*inspiration*), у якій той, хто приймає, відіграє активнішу, а той, хто передає, – пасивнішу роль. Думки та слова виходять з «подиху», *animus*, що сам іде від *cor* і *praecordia*, тобто від серця й огруддя. Родич-спадкоємець збирає уламки *animus*, що розсотується, тобто уламки свідомості, не даючи зникнути нагромадженій нею мудрості, славі тощо.

Ці міркування спонукають до висновку, що термін *animus* неодмінно поставатиме неперекладним засобами української мови, причому з двох підстав. По-перше, через глибоко тілесний характер позначуваного ним в архаїчний період феномена. Пароподібна субстанція є частиною живого людського тіла й не може вважатися нематеріальною «психічною» здатністю, як ми звикли вважати. Перекладаючи Гомерову *ψυχή* чи *animus* латинської архаїки як, відповідно, «душа» і «дух», ми обираємо, мабуть, для давніх термінів етимологічно вдалі українські відповідники (обидва вони виразно пов'язані з «диханням», «дмуханням» тощо, отже, якщо й не з парою чи повітрям як такими, то принаймні з рухом повітря), сучасні значення яких, утім, відокремлює від значень архаїчних справжня прірва. Тобто, в цьому випадку маємо таку собі «напів-неперекладність», що практично усувається ґрунтовним коментарем. [Цікаво, що тілесний характер терміна «дух», пов'язаний із теплом і запахом, зберегла і українська мова, наприклад: «повіяло людським духом», «теплий дух хати», «каша парує теплим духом».] По-друге, в кожному епоху свого існування *animus* передбачав досить розбіжні поняттєві системи, лише в

межах яких і можна говорити про його сенс. Тому підбирання українського відповідника щоразу передбачає попереднє визначення таких систем, себто співвіднесення функцій *animus* з функціями *anima*, *mens*, *cor*, *spiritus*, *ingenium*, *genius* тощо. Неодмінна штучність відтворення таких архаїчних систем засобами сучасної української мови неминуче примушуватиме залишати неперекладеними ті чи ті істотні сюжети. Адже українська мова як мова модерна придатніша до відтворення елементів сучасніших поняттєвих систем. Натомість уже в схоластичну епоху *animus* практично втрачає самостійний ужиток, у переважній більшості випадків постаючи як синонім інших термінів. Тож українському перекладачеві доведеться у випадку контекстного перекладу робити вибір між точним відтворенням змісту *animus* в тому чи тому окремому тексті та неймовірно багатими конотаціями, зумовлених його складною та суперечливою історією (*див.* також *INGENIUM*, *вст.* *ANIMUS*).

БІБЛІОГРАФІЯ

- SNELL Bruno, *The discovery of the mind: in Greek philosophy and literature / engl. transl. by T.G. Rosenmeyer*, New York, Dover, 1982; оригінал *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 [1-ше вид. 1946].
- 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].

Elvira Chukhray (Vinnytsia)

Θυμός/ψυχή и animus/anima : from origins to classic forms

The article analyzes anatomic localization of Homeric *θυμός* і *ψυχή* and their interpretation as prototypes, correspondingly *animus* and *anima* of the early Latin philosophy, as suggested by Richard Broxton Onians. The article reveals two factors of untranslatability of the term *animus* in Ukrainian language. We are talking, first, of clearly material initial meaning of this term (strengthening the compliance of spirit */spiritus* does not leave the “vaporous” analogue for *animus*); second, of the unique history of this term in the philosophical systems of past and of absence of the Ukrainian lexical analogue, which would concentrate the same variety of historical values.

Ельвіра Чухрай, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету

Elvira Chukhray, Senior teacher of the Department of philosophy, Vinnytsia National Technical University
