

УДК 1 (091) 123.1

ФІЛОСОФСЬКА ЛЕКСИКА АРАБСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: СПРОБА УКРАЇНОМОВНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Михайло ЯКУБОВИЧ

*Національний університет “Острозька академія”,
вул. Семінарська, 2, Острог, Україна,
тел.: (38068)2150834*

Досліджено проблеми перекладу арабських філософських текстів на українську мову. Розглянуто відповідні поняття та терміни як закономірний етап розвитку філософської думки арабського середньовіччя, а їх правильне розуміння та переклад – як важливу і необхідну передумову осягнення самих концептів та їх контекстуальних варіацій.

Ключові слова: арабська філософія, переклад, дефініція, інтерпретація, суще, уявлення, верифікація, щойність.

Феномен середньовічної арабської філософії постає як складна система логіко-смислових, семіотичних та семантичних аспектів теоретичної думки. Розглядаючи структуру понятійного апарату філософії в якості окремих концептів та їхніх дефініцій, можна стверджувати, що арабська філософська думка ґрунтується на своєрідній лексичній основі, сформованій як унаслідок автохтонного розвитку мови, так і внаслідок іншокультурних запозичень. Отож, реконструкція вихідних концептуальних особливостей арабського філософського мислення видається неможливою без ґрунтового історико-філософського та безпосередньо лінгвістичного аналізу арабської філософської лексики, її контекстуальних варіацій та можливих варіантів перекладу. Століття академічного вивчення арабської філософії на Заході, яке започаткували Ю. Зенкер, М. Сімон, Д. Марголіус та інші сходознавці [11, с. 2], відкрило нові обрії розуміння арабського філософського світогляду, що стало можливим завдяки публікації арабомовних філософських текстів та їх перекладів у Європі з відповідними критичними коментарями [11, с. 1–5]. Неабиякий внесок у цю справу належить авторам арабських словників, зокрема Е. Лейну, який залучав до статей і значення термінів у філософії [15]. У пізніший період з'являється низка досліджень, присвячених вже безпосередньо арабській філософській лексиці (праці Гуашон, Боніца, Лаланде та ін. [14, с. XVII]).

Протилежна ситуація склалася в Україні. З часів свого виникнення українське сходознавство фактично не звертало уваги на філософську думку арабського світу. Але проблема інтерпретації та можливості співвіднесення арабської філософської лексики з відповідними смисловими та лексичними одиницями української мови залишається досить актуальною, адже арабський філософський лексикон загалом є своєрідним містком між грецькою античністю та європейським середньовіччям [17, с. 10]. У контексті сучасних спроб відновити в Україні вивчення східних

філософських традицій [4, с. 90; 5] неабияку увагу звернуто саме на можливості відтворення іншомовних філософських концептів у межах української філософської лексики, яка, на думку автора цієї статті, ще перебуває у початковому стані свого розвитку. Реалізація подібного проекту виходить за межі суто мовознавчого аналізу, адже, як відзначав свого часу аль-Фарабі, арабська філологія вивчає мову, в першу чергу, в її загальних, “народних” інтерпретаціях, оминаючи лексику філософських наук [34, с. 33–34], яку ми, відповідно, можемо назвати “метамовою”. Тому в цій роботі ми намагалися привернути увагу до можливості перекладу найуживаніших у класичній арабській філософії термінів на українську мову (зокрема, категорій онтології, метафізики, гносеології), намагаючись реконструювати їхнє значення шляхом категоріального, контекстуального, логіко-семантичного, етимологічного та, власне, історико-філософського аналізу, зіставляючи з наявними в українській мові відповідниками. Керуючись логікою предметного поля філософської думки, автор статті обрав для прикладу такого аналізу низку понять, вживаних в онтологічних та гносеологічних теоріях. Особливості арабського філософського мислення (відсутність зв’язки “бути” у граматичних конструкціях [11, с. 29–30; 16, с. V.], використання несуфіксальних форм словотвору (*тахрідж* – “виведення”, *тадмін* – “зіставлення”, *маджіз* – “символізація” та інших [11, с. 28–29]), єдність процесуального та субстанційного [9, с. 382]) і кількість варіацій у першоджерелах не дають змоги означити фіксовані терміни зі значним ступенем конкретизації. Автохтонна традиція (щоправда, вже у пізній період) відносила переклад до логічної процедури, про що свідчить наступний фрагмент контрфілософської праці традиціоналіста Ахмада ібн Таймійї (1263–1328): “Висловлене у відповіді на запитання “що це?” є тим шуканим, яке пізнається через *визначення* (курсив наш. – М. Я.) і є відповіддю на слова того, хто запитує “як це?” Наприклад, кажуть: “що таке вино?”, або “що таке людина?”, або “що таке сніг?”... Метою... є визначення поняття, подібно до араба, який запитує про іншомовні слова, та іноземця, який запитує про значення арабських слів...” [28, с. 48–49]. Саме вищевказані “визначення” (*худуд*, множина від *хадд* – “межа”, “край”, “дефініція”, від дієслова I породи *хадд* – “обмежувати”, “визначати”), тобто філософські концепти, зафіксовані у певних “межах” (*худуд*) і будуть предметом нашого аналізу у цій статті. Власне *хадд* також потребує дефініції, тому Абу ’Алі ібн Сіна, цитуючи Арістотеля на початку своєї “Книги визначень” (*Китаб аль-хадуд*), визначає *хадд* як “слова, які вказують на щойність речі, тобто на її завершене сутнісне існування, і які досягаються через найближчий до неї рід та вид” [24, с. 10].

Вихідним положенням арабського (як і елліністичного) арістотелізму була онтологічна теорія буття, реалізована в першій традиції через поняття *вуджуд* (релев. *мавджуд*). Уже згадана відсутність зв’язки “бути” в арабській мові призвела до субстантивзації *мавджуд* досить пізно, але вже у часи дискусій представників *калам* він позначав собою *сущє*. Термін походить від вживаного ще в Корані кореня *в-дж-д* у значенні знаходити (наприклад, Коран, 93:6–7: “Він знайшов тебе блукаючим та наставив на прямиий шлях, Він знайшов тебе нужденним та наділив багатством”; див. також: Коран, 3:37, 18:65, 18:93, 40:5, 93:7–8). Отож, у вихідному значенні *мавджуд* можна витлумачити як “знаходжуване”. Ш. Фадоул доходить висновку, що це фактично чи не найточніший відповідник грецького *εἶναι* [16, с. 38],

здатний позначати абстрактний концепт буття. Е. Лейн у своєму “Лексиконі” фіксує значення *мавджуд* як “буття, або існування” [15, с. 2925]. “Книга визначень” ібн Сіни загалом не містить дефініції поняттям *вуджуд* та *мавджуд*, класично означуваних як “існуюче” та “суще” відповідно [25, с. 77, 82], але у своїй праці “Вказівки та зауваги” він керується вже прийнятими визначеннями: “Вже ствердилося в уявленнях людей, що *мавджуд* є чуттєвим” [23, т. 3, с. 8]. Вочевидь, у подібних конструкціях *мавджуд* відповідає грецькому *οντος*, тобто поняттю “суще”. Розглянемо наступні тези ібн Сіни, висловлені в тій же праці, де він намагається довести, що не будь-яке *мавджуд* є чуттєвим: “Дійсно, якби *кана* будь-яке *мавджуд* тому, що входить воно в уявлення та відчуття...” [23, т. 3, с. 11]. У цьому прикладі дієслово *кана*, яке хоча й має значення “бути” в арабській мові, але не збігається за семантичними особливостями з індоевропейськими аналогами [16, с. 4], загалом може бути перекладене як “існувати”, тоді як *мавджуд* апелює до поняття “суще”. У такому разі переклад буде таким: “Дійсно, якби існувало будь-яке суще тому, що воно...”. Як дієслово, що виконує функцію часу [4, с. 98], *кана* ставить присудок у знахідний відмінок (наприклад, *кана Зайду малік-ан* – “Зайд був царем”, “Зайд – цар”). Вочевидь, завершений онтичний зміст має саме доконана форма *кана* (у конструкціях типу “якби...”, “якщо...”), виступаючи певною мірою синонімом *вуджуд* та *мавджуд*; проте іменник *ка’ін* “позначає швидше окрему “істоту”, ніж суще як абстрактне поняття” [9, с. 26]. У працях першого філософа арабів аль-Кінді (800–873) *вуджуд* загалом означає існування: “Воістину, людське існування (*вуджуд аль-інсані*) має два види: перший із них ближче до нас, але далі від природи. Це – існування чуттєве (*вуджуд аль-хаввас*)... А інший є ближчим до природи, але віддаленішим від нас, і це – існування розумове” (*вуджуд аль-’аклі*)” [31, с. 106–107]. Водночас, термін *мавджуд* у значенні “суще” може утворювати множину (*мавджудат*), як утворюють її інші поняття, що лишилися поза межами цієї статі (*ма’алумат* (“речі, які стають відомими”), *ма’акуллят* (“речі, які пізнаються розумом”), *мутававатірат* (“речі, знання про які поширені”)). Це ускладнює можливість перекладу тексту в цьому значенні, адже в українській мові іменник “суще” майже не вживається у множині. Розглянемо цю проблему в контексті перекладу двох наступних фрагментів: “Це тому, що *мавджудат аль-’аклія*... насправді *не існують* (ля *таваджад*) (курсив наш. – М. Я.), окрім як у розумі” [28, с. 243]. У неklasичному перекладі, зорієнтованому на первинні значення похідних від кореня *в-дж-д*, українською мовою цей фрагмент виглядав би так: “Це тому, що розумові знаходжуваності... насправді не знаходяться, окрім як у розумі”. Проте термін “знаходжуваність” буде незрозумілим неологізмом; вживання ж латинського *existentia* (як і інших термінів, поширених у середньовічній європейській філософії) в україномовному перекладі є небажаним з погляду мети та завдань реконструкції тексту. Розглянемо ще один випадок такого вжитку, зокрема у працях аль-Фарабі: “перші *аль-ма’лумат* [містяться] у кожному роді *мавджудат*” [35, с. 29]. “Докази називаються “посталими” (*ка’іна*) від цих перших *ма’алумат*... коли є даними разом із знанням: “чи є річ існуючою (*мавджуд*)?” та “чому річ існуюча?”... Є чотири основи сущого: “чому?”, “через що?”, “як існує річ?”, які мають значення однієї справи, а також “від чого [походить] існування (*вуджуду-гу*) її?”, та “чому є її існування?” Наші слова “від чого [походить] існування її?” вказують на діючу основу, а також вказують на матерії (*маввад*), і стає чотири причини існування її.

Серед родів *аль-мавджудат* є такі, що не перешкоджають тому, щоб була для існування речі основа коренем, а це і є віддалена основа для інших *аль-мавджудат*” [35, с. 30]. Обсяг поняття *мавджуд* та “суше” в цьому випадку не збігається, адже на перше запитання аль-Фарабі можна відповісти так: *Кана шай’ мавджуд-ан ау кана мін аль-мавджудат* (“Річ була існуючою, або була із існуючих”). Варіант “річ була сушою, або була із сухих” також є правильним, проте саме поняття “суше” є найбільш загальною ознакою існування континууму речей взагалі, тоді як у згаданих прикладах “суша річ” тотожна значенню “наявна”, “існуюча”, “така, що знаходиться”. Є, втім, ще один варіант, в якому можна уникнути дієслова *кана*: *Аи-шай’ гува мавджуд* (“Річ – вона існуюча (суша)”). Останнє стає можливим за допомогою займенників *гува* (“він”) та *гійя* (“вона”), які сполучають суб’єкт та предикат у логіці [16, с. 11–13]. Можна також дати заперечну відповідь, використовуючи дієслово *лайса* (“бути відсутнім”, “не існувати”), яке, виконуючи певну синтаксичну функцію, не має категорії часу [7, с. 98–100]. Отож, речення залишається іменниковим: *Аи-шай’ лайса мавджуд-ан* (“Річ не є існуючою (сушою)”). У будь-якому випадку *аль-мавджудат* позначає сукупність феноменів буття, з яких можна вивести (*ахраджа*) окреме *мавджуд*.

Отож,

Ваджада – “існувати”, “бути”, “знаходитись”.

Вуджуд – “існування”, “буття”.

Мавджуд – “існуюче”, “суше”.

Мавджудат – “сущі”.

Тасаввур. Це поняття має яскраво виражений гносеологічний зміст, загалом означаючи “уявлення” в процесуальному та субстанційному аспекті, “Творення образу сприйнятої чуттями речі у розумі без зміни у ній”, “сприйняття окремої [речі], тобто щойності без її спростування чи підтвердження” [32, с. 373]. У логіці це поняття, взаємодіючи з *тасдік* (див. далі) виконує роль дефініції. У своєму перекладі до праці аль-Газалі “Позбавляючий омани” А. В. Сагдєєв відзначає, що “терміни “тасаввур” і “тасдік”, які буквально означають “уявлення” та “твердження”, вживаються тут у значенні “поняття” та “судження” [1, с. 589]. Ібн Сіна в “Книзі спасіння” пише про *тасаввур* і *тасдік*: “Будь-яке знання є або таким, яке уявляють, або таким, яке підтверджують. Але може бути *тасаввур* без *тасдік*, подібно до уявлення, яке відповідає чийось словам: “Порожнеча існує”. Але ж немає цьому *тасдік*. Схожим на це уявлення ідеї людини, тоді як її самої там немає, і немає в якійсь речі із окремішностей підтвердження чи спростування. Кожне *тасдік* та *тасаввур* здобувається або через дослідження, або ж постає на початку. *Тасдік* здобувається через умовивід або через подібні йому справи, які ми вже згадували. *Тасаввур* здобувається через визначення та подібні йому речі...” [24, с. 97]. “Коли *тасаввур* у розумі вимагає невпинного обертання, то немає необхідності у тому, щоб субстанція розуму була вдоволеною ним чи потребувала би його... І стає *тасаввур* в розумі зовнішньою справою по відношенню до вимог природи розуму” [26, с. 83], – пише ібн Сіна у коментарі до “Книги про душу” Арістотеля. На наш погляд, поняття *тасаввур* не може бути означено винятково як “дефініція” навіть у логіці (принаймні, в ібн Сіні), адже для цього є більш прийнятні терміни *хадд* та *расм* [25, с. 1–6]. Можна погодитися з А. Смірновим,

який співставляє *тасававр* з російським “запечатление” (посредством определенных)” [8, с. 20]. Критик аристотелівської логіки ібн Таймійя відкриває перший розділ своєї праці “Відсіч логікам” словами: “Вони обґрунтовують логіку на розмові про “визначення” та його родах, а також на «доказовому умовиводі» та його родах, і ще при цьому кажуть: “Знання є або “уявленим”, або “підтвердженням”, і кожне з них є або «інтуїтивним» (*бадіґі*) або теоретичним (*нізарі*)” [28, с. 4]. Далі він подає різні погляди на можливість конструювання *тасававарат* (множина від *тасававр*): “[Деякі]... кажуть: “Шукане *тасававр* не досягається, наче як через визначення (*хадд*)...” [Інші] кажуть: “Визначення дає знання про *тасававарат*” [28, с. 7]. Загалом ібн Таймійя заперечує твердження аристотелістів про первинність визначень перед *тасававарат* [13, т. 2, с. 805]. Сераджуль Хакк перекладає *тасававарат* ібн Таймійя як “concepts” [13, т. 2, с. 805], цей самий варіант вживає і у перекладах праць ібн Рушда Ч. Буттерворт [12, с. 137]. Відношення між самими *тасававарат* демонструє ібн Хальдун: “Причинами цих уявлень є інші уявлення. Причина ж усіх уявлень, які виникають у душі, невідома (*маджгуль*), бо ніхто не може пізнати ні початків душевних справ, ні їхнього ладу. Вони є тими речами, які Бог вміщує в мислення, і людина не може дізнатися їхнього початку та кінця...” [29, с. 580]. У будь-якому з означених контекстів *тасававр* можна перекласти українською як “уявлення”, на що вказує і відповідне дієслово V породи *тасававра*: “представляти собі”, “уявляти” [2, с. 449] (проте існує ще й інше значення, вживане в нефілософській мові – “приймати вид, образ” [3, с. 454]). Ще одним доказом цього слугує сама сутність *тасававарат* – як відзначає аш’аритський мислитель Фахр ад-Дін ар-Разі, вони є винятково розумовими (*зіґні*) феноменами і виступають означеннями слів (*алфаз*): “Коли ми бачимо тіло на відстані, то думаємо, що це – скеля... Коли підходимо ближче, то дізнаємося, що це – людина, і кажемо: “Це – людина”. Адже поняття різняться поміж собою через відмінності розумових уявлень, і це вказує на те, що значеннями слів є розумові форми (*суур*), а не зовнішні речі” [8, т. 1, с. 31].

Тасдік. Це поняття, яке походить від вживаного ще у Корані кореня *с-д-к* (“казати правду”, “бути правдивим, чесним”; див. наприклад, Коран, 2:176, 2:177, 2:196, 2:276, 3:95 та ін.), нерозривно пов’язане з терміном *тасававр*. У вже згаданій праці “Відсіч логікам” ібн Таймійя пише про один із поглядів, згідно з яким “шукане *тасдік* не досягається, наче як через “умовивід” (*кийас*)” [28, с. 4]. Згідно ж із другим поглядом, “умовивід чи описаний доказ приносять знання про *тасдікат* (множина від *тасдік*)” [28, с. 4]. Ця суперечка демонструє еволюцію логічної науки в арабському світі, яку описав ібн Хальдун: “Це поєднання [абстракцій] – *тасдік*, сутність якого полягає у додаванні. І згодом філософи зробили *тасдік* таким, що передує *тасававр*, *тасававр* – таким, що передує йому на початку та під час [процесу] навчання, бо вони вважали, що досконале *тасававр* є метою розуміння, і що *тасдік* є знаряддям для цього...” [29, с. 708]. Поняття *тасдік*, відповідно до “Лексикону” Е. Лейна, утворене від дієслова II породи *саддақа*, значення якого розкривається у прикладах: *саддақа фі хадіґі-гі* (“він повірив у його розповідь”), *саддақа бі-лісані-гі* (буквально “уважав за істину те, що у його язика”) – “він повірив його словам” [15, с. 1667]. У цьому контексті *тасдік* можна означити як “перевірку”, сутність якої полягає у підтвердженні (*ісбат*) чи спростуванні (*нафі*) уявлень (*тасававарат*). Проте аль-Газалі, наприклад, розуміє під *тасдік* вже

отримане, впевнене знання: “І щодо *тасдік*, то він – наче твоє знання про те, що світ створений... А хто вважає обов’язковим передумання йому уявлення (*тасаваур*), той не розуміє єдності світу, а створення його єдине, і не уявляється... утвердженість (*тасдік*) того, що світ створений” [20, с. 12]. Ібн Рушд у коментарі до “Риторики” Арістотеля повідомляє: “...Ми вже завершили розмову про діалектичні аргументи та про величину того *тасдік*, який вони приносять” [21, с. 169]. У середньовічних латинських перекладах коментарів ібн Рушда *тасдік* перекладено як *verificatio*, зокрема у наступному фрагменті: “Серед них – поступовий рух слухачів за допомогою переживань до *тасдік*, наприклад, тих переживань, які можливі у душі слухача, і необхідно підтвердити їх – прив’язаність до племені (*’асабія*), милосердя, страх чи гнів. І також очевидно, що це веде людину до *тасдік*” [21, с. 187]. Відповідно до цих означень, можна в загальному розуміти під *тасдік* процедуру та результат верифікації, позначені єдиним терміном внаслідок однієї з особливостей арабського мислення, сутність якої полягає в єдності субстанційного та процесуального аспектів феномену (див. вище). Через це цілком адекватним відповідником перекладу видається поняття “підтвердження”, яке взаємодіє під час логічних операцій з “уявленням” (*тасаваур*).

Магія (варіант: **ма’ія**). Це одне з найскладніших понять арабської філософської лексики. Зазвичай його етимологія пов’язується із займенником третьої особи однини чоловічого роду *гува* (“він”, в окремих випадках, коли рід невідомий, може бути перекладене як “воно”) [11, с. 117]. Ще М. Гюшон припускала, що *магія* є синтетичним терміном, утвореним від запитання *ма гійя*, тобто “що це?” [11, с. 117]. Російський дослідник А. Смірнов у своєму “Лексиконі” вважає *магія* похідним від *ма гува* (“Що це?”), тобто від займенника чоловічого роду *гува*, а не жіночого *гійя* [8, с. 61]. Намагаючись перекласти арістотелівське *το τι εν εινα* та інші словосполучення, які вказують на сутність речі в контексті її існування як такої, перекладачі вживали ще й низку інших релевантних дескрипцій: *ад-далль ’аля ма гійя* (“вказівка на те, що це”), *ма гійя уа аль-вуджуд ля-га* (“що це, і що існує для нього”), *ад-далль ’аля ма гува аш-шайі* (“вказівка на те, чим є річ”) [11, с. 118]. У цьому ж руслі *магія* вживав і аль-Газалі, апелюючи до “відповіді на запитання «що це?»... «сутнісного атрибуту» [14, с. 255]. Вже у працях першого арабського перипатетика аль-Кінді *магія* використовується поряд з *анійя* (похідне від *ана* – “я”, тобто “яйність”). Коментуючи ці терміни, єгипетський дослідник Мухаммад Абу Ріда посилається на “Лексикон” (*ат-Та’ріфат*) аль-Джурджані (помер 816 року), де “*анійя* вказує на окреме існування, тобто те, що стає достовірним перед відчуттям, особливо у прийнятті *магія*. Мається на увазі те, що розуміється від речі” [31, с. 97]. У цьому контексті серед філософського спадку аль-Кінді особливу цікавість викликає послання про *ма’ія* (*ма айя*, “яке це?”), “про те, чому неможливо, щоб не було йому межі” [31, с. 194]. Мислитель пише, що “час, рух та тіло не випереджують одне одного у *анійя*” [31, с. 197]. Вже ібн Сіна у “Книзі Спасіння” пов’язує запитання “що це?” із самістю речі (*зат*): “Коли окреме слово включає у себе... усі самісні значення, на яких засновується річ, то саме так річ стає висловленою (*макуль*) у відповідь на запитання “що це?”. Наприклад, коли ми кажемо “людина” Зайду чи ’Амру” [24, с. 46–47]. Роз’яснюючи поняття “рід” (*джінс*), Авіценна вживає термін *магія* у сенсі: “...Це також наші слова у відповідь

на запитання “що це?”, тобто слова у спільному, а не окремому стані, як-от “жива істота” для людини та коня, а не “сприйняття” для тієї ж людини та коня. “Сприйняття” ж не вказує на довершеність *магіїя*, спільної для людини та коня...” [24, с. 47]. Проте внаслідок особливої позиції ібн Сіні відносно розмежування сутності та існування в речі [16, с. 71–87], *магіїя* він розглядає у дещо іншому сенсі, ніж, наприклад, філософи андалузької школи, зокрема ібн Рушд, який ставить поняття *магіїя* в один ряд із категоріями якості та кількості [22, т. 1, с. 411], розглядаючи сутність речі (*зат*) в одній площині з існуванням (*вуджуд*). Західна сходиначна наука зазвичай використовує для перекладу *магіїя* відповідні похідні (англійське *quiddity*, французьке *quiddité*, італійське *quiddità*) від латинського терміна *quidditas* [14, с. 255], який Фома Аквінський визначав так: “Так як річ визначається у свій власний рід та вид на основі того, що виражено у її визначенні, вказуючому, що є ця річ, – то назву “сутність” філософи перетворюють у назву “щойність” [10, с. 231]. Вочевидь, поняття *quidditas* було введено у філософський лексикон середньовічної Європи не без впливу арабських коментарів до відповідних аристотелівських концепцій, адже воно утворене за тією ж самою схемою, що і *магіїя* – від запитання “що?” (латинське “quid?”). Визнаючи *магіїя* оригінальним арабським філософським поняттям, сформованим як намагання відобразити аристотелівську концепцію сутності, найбільш адекватним варіантом українського перекладу видається термін “щойність”, утворений від запитання “що?”. Обсяг зазначеного поняття та його значення загалом збігається як з арабським оригіналом, так і з латинським відповідником.

Короткий демонстративний аналіз перекладу арабської філософської лексики на українську мову вказує на декілька вихідних проблем реалізації подібного герменевтичного проекту, серед яких варто виділити дві головні. По-перше, варіативність значень окремих понять навіть у межах філософських поглядів одного мислителя змушує використовувати найзагальніші відповідники певних концептів. По-друге, недосконалість української філософської лексики призводить до необхідності введення низки неологізмів до перекладу арабських філософських текстів, уникаючи відомих у європейських мовах латинських відповідників, які іноді також калькують арабські слова (наприклад, *магіїя* (щойність) – *quidditas*). Порівняно мала кількість герундієвих форм в українській мові також слугує перепорою на шляху до адекватного відображення деяких філософських концептів, що вирішується лише шляхом описового перекладу:

мубаттіл (*батталя* – “робити хибним”) – “те/той/та, що робить хибним”.

махсус (*хаса* – “відчувати”) – “те, що можна відчути” (латинське *sensibilia*).

мафгум (*фагама* – “розуміти”) – “те, що розуміється”.

Ще більші труднощі виникають під час перекладу подібних термінів у множині, коли вони виражені у дієприкметниках доконаного виду (*ісм маф’уль*):

ма’акулят (множина від *ма’куль* – “те, що розуміється”) – “[речі], що розуміються”.

машигурат (множина від *машигур* – “загальновідоме”) – “загальновідомі [речі]”.

джуз’йат (похідне від *джуз’* – “частка”) – “частковості”, “одиночності”.

кулійат (від *кулійя* – “ціле”) – “загальності” (латинське *universalia*).

Проект реконструкції філософських вчень на основі вивчення понять викликає запитання про логіко-семіотичні підстави для розуміння самих дефініцій – *худуд*.

Розглядаючи визначення як *алфаз* (“вимовленості”), що вказують (*далля*) на певний сенс (*ма’на*), треба в першу чергу враховувати контекстуальний зміст цих дефініцій (іноді навіть на противагу грецькому відповіднику чи буквальному значенню), адже, як стверджував вже цитований ібн Таймійя, “Слово не має жодного значення (*лям йудалля*), окрім як у смислових контекстах” [27, с. 250]. Тому “слово нічого не означає... Не будучи сполученим з обставинами того, хто розмовляє, і чия звичка (*’адда*) [у розмові] відома” [27, с. 269]. Навіть мовні універсалиї типу “небо”, “земля”, “холод”, “тепло” змінюються залежно від місця, часу та умови” [27, с. 228]. Смисловим контекстом у випадку із філософським лексиконом є сама *філософська думка*, адекватний переклад якої стає можливим лише шляхом відстеження мовних та смислових варіацій, які й утворюють довершене (*тамм*) слово (*каліма*) чи поняття (*ісм*). Ця проблема пов’язана і з особливостями перекладу вказаних понять і термінів на українську мову, а саме – адекватності використання загальновідомих латинських та грецьких термінів, які досить часто мають зовсім інше смислове навантаження. Проте цілковита відмова від латинських за походженням термінів (під час перекладу арабських філософських текстів українською мовою) поки видається неможливою внаслідок порівняно невеликої кількості понять філософського лексикону, утворених без впливу з боку латинської чи російської мов. Тому ця ситуація ще раз звертає увагу на проблему існування української філософії як одного з проявів українського мислення взагалі, здатного репрезентувати *іншого* в термінах *самого себе*.

1. *Аль-Газали*. Избавляющий от заблуждения / Аль-Газали; пер. А. В. Сагадеева // Ибн Рушд. Опровержение опровержения. – К : УСИММ-Пресс, СПб. : Алетейя, 1999. – С. 528–589.
2. *Баранов Х. К.* Арабско-русский словарь / Х. К. Баранов. – К. : Валерий Костин, 2005. – 942 с.
3. *Гиргас В. Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам / В. Ф. Гиргас. – СПб. : Дия, 2006. – 928 с.
4. *Завгородній Ю.* “Вайшешика-сутри” Канади (I.1.1 – 48). Переклад та історико-філософський коментар / Ю. Завгородній, Д. Луценко // Філософська думка. – 2006. – № 6. – С. 90–125.
5. *Ібн Хальдун* ‘Абд ар-Рахман. Мукаддіма : вибрані філософські фрагменти / ‘Абд ар-Рахман Ібн Хальдун; / ‘Абд ар-Рахман Ібн Хальдун [переклад з арабської та коментарі М. Якубовича] // Філософські пошуки. – Львів–Одеса : Cogito–Центр Європи, 2007. – Вип. XXIII. – С. 288–302.
6. *Кримський А.* Пальмове гілля / А. Кримський. – К. : Дніпро, 1971. – 371 с.
7. *Рыжих В. И.* Синтаксические преобразователи именного предложения / В. И. Рыжих // Східний світ. – 2006. – № 4. – С. 97–105.
8. *Смирнов А. В.* Арабско-русский словарь средневековой арабской философской лексики / А. В. Смирнов. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1996. – 84 с.
9. *Смирнов А. В.* Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур / А. В. Смирнов. – М. : Восточная литература, 2001. – С. 346–382.
10. *Фома Аквинский*. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник-88. – М. : Наука, 1988. – С. 228–255.
11. *Afnan S.* Philosophical terminology in Arabic and Persian / Soheil M. Afnan. – Leiden : E. J. Brill, 1964. – 124 p.
12. Averroë’s Three Short Commentaries on Aristotle’s “Topics”, “Rhetoric”, and “Poetics” /

- [edited and Translated by Charles E. Butterworth]. – Albany : State University of New York Press, 1977. – 206 p.
13. A History of Muslim Philosophy / [editor M. M. Sharif]. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1966. – Vol. 1–2.
 14. *Jabre F.* Essai Sur Le Lexique de Ghazali / Farid Jabre. – Beyrouth: L’Universite Libanaise, 1970. – 398 p.
 15. *Lane E.* An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most copious eastern sources / Edward William Lane. – Beirut : Librairie du Liban, 1968. – 3064 p.
 16. *Shehadi F.* Metaphysics in Islamic Philosophy / Fadlou Shehadi. – New-York : Caravan Books, 1982. – 154 p.
 17. *Walzer R.* Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy / Richard Walzer. – Cambridge : Harvard University Press, 1962. – 256 p.
 18. *Бумельхам ’А.* Аль-Фальсафа аль-’арабийя. Мушкілат уа хулуль / ’Алі Бумельхам. – Бейрут : Му’асаса ’Із ад-Дін, 1993. – 318 с.
 19. *Аль-Газалі.* Макасід аль-Фаласіфа / Аль-Газалі. – Дімашк : ад-Діббах, 1420/2000. – 226 с.
 20. *Ібн Рушд.* Джаувама’ Кітаб аль-Хутаба [edited and Translated by Charles E. Butterworth] / Ібн Рушд. – Albany : State University of New York Press, 1977. – P. 168–199.
 21. *Ібн Рушд.* Тагафут ат-Тагафут / Ібн Рушд. – Аль-Кагіра : Дар аль-Ма’руф, 1964. – Т. 1–2.
 22. *Ібн Сіна.* Аль-Ішарат уа ат-Танбігат. (Бі-шарх Насір ад-Дін ат-Тусі) / Ібн Сіна. – Аль-Кагіра : Дар аль-Ма’руф бі-Міср, 1968. – Т. 1–4.
 23. *Ібн Сіна.* Кітаб ан-Наджа / Ібн Сіна. – Бейрут : Дар аль-Афақ аль-Джадіда, б. т. – 343 с.
 24. *Ібн Сіна.* Кітаб аль-худуд / Ібн Сіна // Avicenne. Livre des definitions / [ed. par A.-M. Goichon]. – Сaire : L’Institut Francais D’Archeologie Orientale du Caire, 1963. – 49 p.
 25. *Ібн Сіна.* Ат-Та’лікат ’аля гауваші кітаб “Ан-Нафс” лі-Арісту / Ібн Сіна // Арісту ’інда ль-’араб. – Аль-Кувейт : Вакаля аль-Матабу’ат, 1978. – С. 75–116.
 26. *Ібн Таймійя.* Такі ад-Дін Ахмад. Аль-Хақіқа уа ль-Маджаз / Такі ад-Дін Ахмад ібн Таймійя // Маджму’ ль-Фагавва лі-Шайх аль-Іслам Такі ад-Дін Ахмад бін Таймійя. – Аль-Мансура : Дар аль-Вафа’, 1426/2005. – Т. 20. – С. 220–269.
 27. *Ібн Таймійя.* Ар-радд аля ль-мантікійн / Ібн Таймійя. – Лагур : Дар Тарджуман ас-Сунна, 1396/1976. – 548 с.
 28. *Ібн Хальдун.* Мукаддіма / Ібн Хальдун. – Бейрут : Дар аль-Фікр, 1421/2001. – 851 с.
 29. *Аль-Кінді.* Кітаб худуд аль-ашіа’ уа расму-га / Аль-Кінді // Раса’іл аль-Кінді аль-Фальсафійя. – Аль-Кагіра : Дар аль-Фікра аль-’Азмі, 1399/1950. – С. 194–198.
 30. *Аль-Кінді.* Рісала фі ль-фальсафа аль-ауввала / Аль-Кінді // Раса’іл аль-Кінді аль-Фальсафійя. – Аль-Кагіра : Дар аль-Фікра аль-’Азмі, 1399/1950. – С. 81–162.
 31. Аль-Му’джам аль-Ваджіз. – Аль-Кагіра : Візара ат-Турабійя уа т-Та’лім, 1410/1994. – 687 с.
 32. Тафсір Фахр ар-Разі. – Бейрут : Дар аль-Фікр, 1401/1981. – Т. 1–32.
 33. *Аль-Фарабі.* Кітаб аль-алфаз аль-муста’міля фі ль-мантік / Аль-Фарабі. – Бейрут : Дар аль-Машріқ, 1968. – 124 с.
 34. *Аль-Фарабі.* Кітаб Тахсіль ас-Са’ада / Аль-Фарабі. – Бейрут : Дар уа Мактаба аль-Гілал, 1990. – 102 с.

**THE PHILOSOFIC LEXICONE OF THE ARABIC MIDDLE AGES:
AN ATTEMP OF UKRAINIAN RECONSTRUCTION**

Mykhailo JAKUBOVYCH

*National University "Ostrog's Academy",
Seminarska str., 2, Ostrog, Ukraine,
tel.: (38068)2150834*

The study is devoted to the problems of translation of the Arabic philosophical texts into Ukrainian language. Special terms are studied as a legitimate stage of the medieval Arabic philosophic thought development and its correct understanding and translation are seeing as important and necessary background of the concept attaining and contextual variations of such terms.

Key words: Arabic philosophy, translation, interpretation, existence, concept, verification, quiddity.

Стаття надійшла до редколегії 27.09.2007

Прийнята до друку 03.03.2008