



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ



HANS BLUMENBERG

DIE LESBARKEIT DER WELT

Frankfurt am Main
Suhrkamp, 2000



ГАНС БЛЮМЕНБЕРГ

С В І Т Я К К Н И Г А

Переклад з німецької,
передмова та коментарі
Володимира Єрмоленка

Київ
Лібра, 2005

ББК 87.3
Б71 VG – Vernunft und Gesellschaft (розум і суспільство)
Серія заснована 1999 р.

Науковий редактор **Анатолій Єрмоленко**
Літературний редактор **Надія Лісова**
Редактор-коректор **Анна Бакало**

Б71 Блюменберг Ганс. Світ як книга / Переклад з німецької, передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. — Київ: Лібра, 2005. — 544 с.

ISBN 966-7035-74-3 ББК 87.3

Blumenberg Hans. Die Lesbarkeit der Welt. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

ISBN 3-518-28192-5

Це перше видання твору українською мовою, ліцензоване видавцем.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts gefördert.

Видання здійснено за фінансової підтримки Інституту Гете.

ISBN 966-7035-74-3 (укр.)
ISBN 3-518-28192-5 (нім.)

© Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000

© Володимир Єрмоленко, український переклад, передмова, коментарі, 2005

© Видавництво “Лібра”, ліцензія на переклад, оформлення, оригінал-макет, 2005

*L*iber scriptus proferetur,
In quo totum continetur.
Unde mundus judicetur.
“*Dies irae*”¹

¹ “Явиться книга з письменами, / В якій міститься все. / Згідно з нею буде суджено світ”. “*День гніву*” (лат.)

“День гніву” — латинський віршований текст, написаний у XIII-му столітті францисканським монахом Томою Челанським (бл. 1190 — бл. 1260). Ставши складником католицької заупокійної меси (прибл. від XIV ст.), текст згодом увійшов до багатьох творів європейської музики, зокрема до Моцартового “Реквієму”. — *Пер.*

З М І С Т

Передмова перекладача	9
Про цю книгу	19
I. Метафора на позначення цілості можливого досвіду	23
II. Світ книг і книга світу	33
III. Небо як книга, книга на небі	39
IV. Метафори літер	58
V. Поява та затримка другої з двох книг	72
VI. Неписьменний профан як читач книги світу	87
VII. Узгодження Божих книг	99
VIII. Асиметрії читанності	121
IX. Кодування та розшифрування людського світу	148
X. Хроніка світу чи формула світу	165
XI. Світ Робінзона проти світу Ньютона	201
XII. Наближаючись до дев'ятого століття	215
XIII. Гамбурзька книга природи та її кенігсберзьке відображення	237
XIV. Знаки на обличчях, знаки на небі	261
XV. “Як легко я можу читати книгу природи...”	280

XVI. “Світ слід романтизувати”	306
XVII. Ідея абсолютної книги	351
XVIII. Книга про природу як книга природи	368
XIX. Порожня книга світу	393
XX. Підготування до тлумачення сновидінь	429
XXI. Розшифрування сновидінь	444
XXII. Генетичний код та його читачі	491
Індекс імен	539

ПЕРЕДМОВА ПЕРЕКЛАДАЧА

Метафора “книги світу”, що з неї зчитують його втаємничений смисл, має давню й доволі розмаїту історію, яку годі звести до простих тез чи спрощень. Старозаповітний пророк, середньовічний вчений, профан Ніколая Кузанського, ренесансний природознавець чи натурфілософ-романтик — усі вони, так чи так, є персонажами герменевтики універсуму, читачами “книги світу”. Історії цієї метафори, від її релігійних джерел до XX століття, і присвячено книжку, яку читач зараз тримає у своїх руках.

Її автор, філософ та історик ідей Ганс Блюменберг (1920—1996), не цілком звичний персонаж для німецьких гуманітарних наук XX століття. Коло дисциплін, про які він писав, надзвичайно широке: воно простягається від теології до поезії, від філософії до епосу, від ранньомодерної астрономії до генетики, а в часовому ландшафті — від античності до XX століття. Читання Блюменберга руйнуватиме стереотипи сприйняття німецької філософії та гуманітаристики: його тексти часто надто провокативні, надто антилогічні, надто хаотичні, надто асоціативні, і інколи навіть надто герметичні. Водночас усе це накладається на типово “німецькі” (утім, чи залишається нині щось “типово німецьке?”) риси: приголомшлива ерудиція, герменевтична витонченість... І, без сумніву, основна ознака його текстів, яку, вочевидь, неможливо національно локалізувати, — їхня постійна цікавість.

Ганс Блюменберг народився 13 липня 1920 року в старовинному ганзеатському місті Любеку. Його університетська

освіта, попри майже точне збігання з воєнними роками, була і географічно, і предметно доволі різноманітною: від 1939-го до 1947-го року він вивчає германістику, філософію та класичну філологію у Падерборні, Франкфурті-на-Майні, Гамбурзі та Кілі. Саме в Кілі він захищає дві дисертації: промоційну (*“До проблеми первинності в онтології середньовічної схоластики”*, 1947), а за три роки — габілітаційну (*“Онтологічна дистанція. Дослідження кризи Гусерлевої феноменології”*, 1950).

Після того починається академічна подорож Блюменберга: 1958 року він стає екстраординарним професором філософії в Гамбурзі, 1960 — ординарним професором філософії в Гісені, 1965 — в Бохумі, 1970 — у Мюнстері, і, нарешті, 1985 — почесним професором Мюнстерського університету. Водночас від 1960 року Блюменберг був членом Майнцівської Академії наук та літератури, а в період між 1962 та 1967 — членом сенату Німецького дослідницького товариства.

На тлі цього академічного життя і розвиваються власне Блюменбергові інтелектуальні креації та мандрівки. 1960 року (року переїзду до Гісена), тобто через десять років після габілітаційної дисертації, він публікує свій програмний твір *“Парадигми до метафорології”* (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*), що вийшла в “Архіві з історії понять” Ериха Ротакера. Дата народження метафорології, як бачимо, збігається з датою концептуалізації Гадамерової герменевтики (“Істина і метод” з’явилася того самого 1960 року), що у свій спосіб тематизувала питання тексту, читання та історії. І водночас початки метафорології перебувають у безпосередній близькості до початків нової німецької літературної герменевтики: 1963 року Блюменберг стає співзасновником дослідницької групи “Поетика та герменевтика”, до якої входять Ганс Роберт Яус (який від 1961 до 1966 рр. завідував кафедрою романської філології на філософському факультеті університету Гісена), Вольфганг

Ізер, Карлгайнц Штирле та Клеменс Гезельгаус. Група почала своє існування з колоквиуму “Мімесис та ілюзія” (*Nachahmung und Illusion*); збірка з ідентичною назвою, упорядкована Яусом, містила, серед інших, статтю Блюменберга *“Поняття дійсності і можливість роману”*, майже конгеніальну текстові самого Яуса *“Принцип мімесису та поняття дійсності в теорії роману від Дідро до Стендаля”*. Після того, упродовж більш як тридцяти років свого існування, група Яуса та Блюменберга зорганізувала десятки колоквиумів і випустила 17 тематичних збірок, присвячених гострим, нестандартним і часто провокативним питанням сучасних гуманітарних наук.

Уже в *“Парадигмах до метафорології”* Блюменберг висловлює тезу, ключову для його подальшої філософії: певні метафори, стверджує він, є “засадничими складниками філософської мови”, конститутивними моментами мислення, які неможливо ані розчинити в мові абстрактних понять, ані повністю звести до цієї мови. Такі метафори — Блюменберг їх називає “абсолютними”, на відміну від “рудиментарних” — позначають територію граничних істин, недоступних концептуальному охопленню, територію “непонятійності” чи “позапонятійності” (*Unbegrifflichkeit*). На цих островах образності та риторики, що їх неможливо звести до “точних” понять, засвідчувалося прагнення людини схопити істину там, де вона уникає прямого вираження, де вона унедоступнюється раціоналізації. Так Блюменберг закладає основи *метафорології* — історії ідей, зорієнтованої на дослідження метафоричних джерел і видозмін абстрактних філософських понять.

Вочевидь, у метафорології Блюменберг дискутує як із класичним раціоналізмом, так і з модерною науковою свідомістю. Однак водночас він немов руйнує підвалини давньої риторичної традиції. На відміну від неї, для Блюменберга метафоричний та алегоричний арсенал аж ніяк не є тільки ступенем у сходженні учня від “чуттєвого” до

“надчуттєвого” — від сприйняття до концептів. Захована в риторичній традиції можливість здійснити метафорологічну генеалогію абстрактних понять перевертає традиційну ієрархію античної та середньовічної пайдеї.

Водночас Блюменберг йде ще одним шляхом, тематизує ще одну проблему, яка є для нього не менш ключовою й не менш звабливою. Ця проблема — тема *модерну* та його джерел, тема портрета модерну в науці та “картині світу”, тема модерного розриву в історії Європи. Цій тематиці присвячено, певно, найвідоміші з Блюменбергових книжок: “*Легітимність Нового часу*” (*Ligitimität der Neuzeit*) 1966 року та тритомну “*Генезу коперніканського світу*” (*Genesis der kopernikanischen Welt*) 1975-го. Ці дві книжки розкрили в авторі “*Парадигм*” не лише історика ідей, який шукає ґрунт філософії у літературних і поетичних елементах її мови, а й сміливого та провокативного історика науки.

У “*Легітимності Нового часу*” Блюменберг здійснює атаку на одразу дві, на перший погляд, протилежні, але по суті конвергенційні теорії модерну. З одного боку, він нападає на класичну просвітницьку чи навіть постпросвітницьку думку, що модерн є “поступом”, який розкриває тенденції, імпліцитно наявні уже в християнському середньовіччі; з іншого — на консервативну і “деградаційну” модель, для якої модерн є тільки напівімітаційною “секуляризацією” тем, наявних у високому та пізньому середньовіччі.

В обох цих моделях помилковим Блюменбергові видається заперечення *революційності* модерну, розриву, який він спричинив, заперечення, відтак, його *легітимності*. “Модерн” стане *легітимним* поняттям, тільки якщо ми розумітимемо той смисловий та історичний інтервал, який відокремлює його від середньовіччя, від “домодерну”, тільки якщо ми розумітимемо *новину*, яку він приніс із собою.

І тому в оповіді “*Легітимності Нового часу*” модерн постає відповіддю на виклики, презентовані пізнім середньовіччям: у ренесансному “самоствердженні” людини

Блюменберг бачить реакцію на пізньосередньовічні теми “теологічного абсолютизму”, наголосу на божественному передвизначенні, споконвічній визначеності “обраних” і “проклятих” (ці пізньосередньовічні теми є для Блюменберга глибшими джерелами лютеранської та кальвіністської сотеріології), наголосу, зрештою, на безвільності людини. Саме реакція на ці пізньосередньовічні теми і породила основні мотиви Нового часу: мотиви свободи та волі людини, відходу від претензій пізнати “цілі” всесвіту і зосередження на рушійних “причинах” речей, протиставлення аскетичній епістемології середньовіччя давньої аристотеліанської, майже нахабної і майже гріховної *цікавості* до таємниць світу.

Перш ніж докладніше торкнутися метафорологічних тем філософії Блюменберга, варто згадати ще один важливий момент у його інтелектуальній біографії — момент, що, перебуваючи в самому початку історії його мислення, багато в чому його визначає — і як ґрунт, на який Блюменберг спирається, і як постійний провокативний суперник, з яким він намагається боротися. Цим моментом є Гусерлева *феноменологія*.

Сам Блюменберг якось назвав свій підхід “історичною феноменологією”. Означення це доволі провокативне, адже “метафорологія”, скоріше, надихається рухом, протилежним Гусерлевому прагненню схоплення “самих речей”, підглядаючи за метафоричним антуражем, що стає немов кружним шляхом до істини світу. Простір для метафорології з’являється тільки після визнання неможливості феноменологічної редукції. Показова в цьому контексті назва збірки “*До речей і назад*” (*Zu den Sachen und zurück*), упорядкованої кілька років тому на матеріалах Блюменбергового архіву: ця назва немов іронізує над Гусерлевим покликом *Zur Sache selbst* (“*До самої сумі*”, “*До самих речей*”) і водночас залишає натяк на можливість авантюрного пошуку джерел мислення, подорожі *назад*

до метафор. Критика феноменології стає своєрідною “критикою чистого розуму”, спробою досліджувати філософське пізнання там, де воно залишається принципово гетерономним, бо саме там можна торкнутися суті людського пізнання — як пізнання *скінченного*. Невипадково в архіві Блюменберга можна натрапити на занотовану фразу Ніцше: “Істота чистого пізнання була б до пізнання байдужою”. Отже, сама проблема пізнання, тобто *потреби* у знанні, неспокійної цікавості дозволяє по-новому порушити питання про людську скінченність.

“Абсолютні метафори” є в цьому контексті запитами скінченної істоти до нескінченності, немов способами вимовлення позамовного, удоступнення в слові того, що за своєю природою цього удоступнення уникає. Скінченність людини, “нечистий” характер її пізнання змушують її ставати на тривалі і суперечливі авантюри пошуку істини, заглиблюватися в лабіринти досвіду, в якому не уникнути розчарувань. І тому доволі часто, зокрема й у книжці, яку читач зараз має перед своїми очима, Блюменберга зачіпають саме *розчарування* пізнання: очікування, що їх людина мала перед виставою світу, надії на його відкриття. Розповідь про крах цих надій стає своєрідним накресленням карти людської скінченності.

Недивно, що у своїй пізнішій філософії Блюменберг дедалі частіше витлумачує “метафори” в сенсі, що близький антропології Арнольда Гелена: людина як істота скінченна, як “істота нестачі” потребує інструментів (що в них їй природа відмовила), щоб захиститися від атаки дійсності і водночас у ній зорієнтуватися. Такими інструментами і є, поряд із традиційними “міфами”, метафори філософської та літературної мови; вони є своєрідними “духовними” еквівалентами того, що Гелен вбачав в інституціях.

Утім, Блюменбергова метафорологія, попри все, залишає в собі сліди феноменологічної інспірації. Габілітаційна дисертація (*“Онтологічна дистанція. Дослідження*

кризи Гусерлевої феноменології”) і збірка *“До речей і назад”* немов символічно позначають початок і кінець еволюції Блюменберга, її альфу та омегу, між якими розташовується все текстове розмаїття його дискусій із феноменологією. Невипадково метафорологія уникає прямої фактологічної історії, цікавлячись радше смисловими горизонтами подій і висловлювань, відтак різних феноменальних інкарнацій одних і тих самих метафор. У такий спосіб метафорологія стає не тільки виступом проти феноменології, але й її своєрідним доповненням, що просувається двома основними шляхами: шляхом історизації та шляхом повертання до мови.

У цьому жесті критики і доповнення ключовим, мабуть, залишається поняття *світу*. Ставши перед альтернативою вибору між “речами” (Sachen) та “світом”, ранній Гусерль, звісно, віддав би перевагу “самим речам”. Однак водночас саме зсередини феноменологічної традиції, як ми знаємо, і виринуло поняття *світу* — “життєвого світу” у пізнього Гусерля, “буття-в-світі” Гайдегера періоду “Буття і часу” — як поняття, що розмикало і розмивало суб’єктивність трансцендентальної свідомості, повертаючи її до ландшафтів смислових зв’язків між речами чи дорефлексійних способів їхнього осмислення та пізнання. Блюменберговий “метафорологічний поворот” теж можна вважати своєрідним поверненням від “чистого пізнання”, що спирається на поняття, до “життєсвітного пізнання”, що спирається на міфологічний, метафоричний, образний і мовний арсенал.

Утім, це феноменологічне повернення до поняття “світу” неодмінно стикається зі складністю: як тотальність, в яку людина від початку занурена, світ неодмінно задається, але ніколи не дається. Відкривши його цілісність, можна тільки метафорично уявити його в образі “організму”, “машини”, “театру”, “будівлі”, “ландшафту”, “лісу”, “картини”, “годинника”... Тотальні і засадничі філософські поняття — “світу”, “часу”, “життя”, “вічності”, “Бога”,

“смерті”, “свідомості” — ніколи не даються однозначно і ясно, а завжди — тільки метафорично; і ці метафоричні маски вкрай різноманітні...

Однією з них і є метафора світу як *книги*. Задавши уже в “Парадигмах” відлікову точку для майбутнього розгортання метафори книги світу, Блюменберг досягне її кульмінаційного пункту саме в книжці *Die Lesbarkeit der Welt* (“Читанність світу”, або, в нашому частково вільному перекладі — “Світ як книга”) 1979 року, яку читач зараз і має перед своїми очима.

У цьому творі метафора книги немов розташовується на межі між двома метафоричними комплексами: між образом “очевидної дійсності” та образом “зашифрованої дійсності”. До метафори “книги світу” може звертатися той, хто переконаний у “самоявленні” реальності, стоячи посеред широкої рівнини речей і невимушено споглядаючи її ландшафт чи впускаючи до своєї свідомості нестримний вибух одкровення (в обох випадках людині потрібно читати книгу, що їй дається, — тільки *читати*, але не *розшифровувати*). Однак та сама метафора приваблює й інший тип дискурсу — тих, хто бачать у пізнанні не споглядання, а допит, не нерухоме очікування, а неспокійну подорож, не легке читання ясної, як світло, книги, а складне розшифрування кодів, анаграм, символів, алегорій та ієрогліфів дійсності. Тут героєм стає *знавець* — Грасіановий знавець людського світу, вчений Галілея, що знає “мову математики”, фізик Ритера, поет Маларме...

Водночас у своєму творі Блюменберг торкається двох функціональних аспектів метафори книги. Перший із них — це аспект *звістки*, слова — відкритого і зашифрованого, — зверненого до людини, спрямованого від утаємниченого промовця (Бога, природи чи “злого генія”) до людини. Другий — аспект *тотальності*: абсолютна книга мариться специфічним “місцем”, в якому в більш-менш

стислій і найсуттєвішій формі зібрано інформацію про всю реальність; до якого укладено її істинний образ.

У цьому контексті інкарнаціями першого типу стають Галілеєва “книга природи”, Новалісова “Сивілова книга природи”, Лафатерові “книги людських облич”, Фройдіві тексти сновидінь, а також ті її видозміни, в яких зашифрованість світу уже не передбачає наявності Промовця, що стоїть за його лаштунками, — Декартова “книга світу”, Грасіановий “розшифрований світ”, сучасні метафори генетичного тексту.

Інкарнації ж другого типу — який, можливо, історично був навіть першим — можна побачити в “книзі життя” пророка Даниїла, християнській *liber scriptus* Страшного суду, середньовічній *liber vitae*, до якої записували імена героїв Церкви, “Енциклопедії” Дідро і д’Аламбера, “Енциклопедистиці” Новаліса, “Космосі” Александра фон Гумбольдта, “Книзі” Стефана Маларме... Обговоренню всіх цих тем і присвячено оповіді *Світу як книги*.

Утім, попри грандіозність залученого матеріалу, книжку можна вважати тільки пролегоменами до історії метафори книги світу: сам Блюменберг писав, що вона торкається “тільки епізодів”. Не дивно, що чимало тем залишилося поза його увагою. Серед них — мусульманська традиція Книги, забута Блюменбергом на тлі християнської та іудаїстської традицій; серед них і неоплатонічні езотеричні традиції — герметична, розенкрейцерська і масонська література. Можна було б, окрім того, по-новому поглянути на французьку романтичну і постромантичну традицію: на Жозефа де Местра з його образом історії як таємнопису Провидіння, на Шатобріана, для якого подорож Грецією та Святою Землею стає майже кінематографічним унаочненням цитат із Гомера, Вергілія, Мільтона та пророка Ісаї, на Бодлера з його “поетом як розшифрувальником”, на символізм з його зачаруванням Шопенгауєровою дихотомією “волі” та “уявлення-ілюзії”. У цьому

ж контексті можна згадати і французьку постпросвітницьку “енциклопедичну” традицію, поглянувши, на тлі Новалисової “Енциклопедистики” та Гумбольдтового “Космосу” (про них Блюменберг багато і цікаво говорить), і на французьку “нову науку” початку XIX століття — зокрема на Сен-Симонову “нову Енциклопедію”, пряме джерело позитивізму Огюста Конта.

Поза тим, перспектива, запропонована Блюменбергом, може допомогти заново порушити питання про джерела античного ідеалізму: відійшовши на мить від класичного тлумачення Платонових “ейдосів” як “зовнішніх виглядів”, які не “читаються”, а “споглядаються”, можна було б серйозно поставитися до висловленої Германом Гюнтертом думки, що “ідеї” були в своєму початку гіпостазуванням *слів*, а отже, якимось ідеальним словником, “наднебесним” глосарієм світу, в якому міститься вся істина про нього.

Нарешті — і це, можливо, головний аргумент на користь перекладу Блюменбергової книжки українською — *Світ як книга* може посприяти новому поглядові на українську, і передусім барокову традицію, показати на останню не тільки в контексті європейського класичного і барокового неоплатонізму, а й на тлі подальшого розвитку метафори в пізньопросвітницькій і романтичній літературі аж до авангардної новорелігійної естетики початку XX століття. Той факт, що Блюменберг кілька разів цитує тексти Дмитра Чижевського, — ще одне підтвердження цього. Сам Чижевський багато зробив для “локалізування” української філософської та літературної барокової традиції в контексті європейських річищ, що дуже важливо для картографії її ідентичності. Можна сподіватися, що переклад Блюменбергової книжки сприятиме подальшим пошукам *terra incognita* нашої власної інтелектуальної традиції.

Володимир Єрмоленко,
Париж, квітень 2005

ПРО ЦЮ КНИГУ

Що ми хотіли знати? — так могло б звучати питання, що виринуло через два століття після Кантової “Критики чистого розуму”, посівши місце основного питання Кантового твору, — питання про те, *що ми можемо знати*.

Мудрість Сократа, який стверджував, що ми нічого не знаємо, не змогла довго протриматися, адже прокладала свій шлях у супроводі знання та з очевидними епістемологічними успіхами. Знати те, що ми не можемо знати, стало справою критичного розуму. Відтоді виринула підозра, якої, як виявилось, не так легко позбутися, — підозра в тому, що ми, можливо, знаємо вже забагато, і аж ніяк не те, що ми насправді прагнули пізнати — адже нам і досі є чого прагнути; адже цікавість і досі залишається безпосереднім мотивом пізнання.

Питання про те, що саме ми колись хотіли знати, не слід лякатися тільки через усвідомлення того, що ці претензії на знання щоразу знецінювалися результатами зусиль, покладених на його досягнення. Потрібно припустити, що вивчення варті навіть розчарування, адже їхня пронизлива невизначеність є одним із прикладів тих засадничих налаштувань, що наявні в історії і що їх можна розташувати на шкалі від змиренності до гнівного неприйняття. Що саме нам, як здавалося, знання пропонувало, що саме воно нам обіцяло? Як мусив, як повинен був подавати себе світ, коли непевність його образу не викликала звичної нині незатишності?

Ці питання, які можна в такий спосіб накласти одне на одне, ми, здається, уже майже повністю забули. Вони суперечать усім масштабам, якими визначається те, що доступне пізнанню чи його варте; вони надто глибоко заховані в результатах науки — як щось таке, до чого вона, зайшовши так далеко, вже не може підступитися. “Метафорологія” — це прийом, що має віднайти сліди тих бажань і домагань,

на які, аби виявити їхню цікавість, зовсім не обов'язково чіпляти кліше „витіснених”.

Історичними фактами й чинниками є й ті очікування, які не справдилися і навряд чи могли справдитися; вони є імпульсами для щоразу нових спокус і зваб — аж до божевільного *vogliamo tutto*.¹ Невдоволений залишок прихованих бажань інтенсивнішого досвіду світу створює собі екзотичних учителів, принади посвячення у невимовне, тренерів левітацій (у найширшому, зокрема й метафоричному сенсі). Сліди ведуть туди, де ці бажання сформувалися та знайшли свій притулок, а звідси й далі, крізь постійні перевтілення та перевдягання їхніх традицій. Щойно одного разу виринула обітниця однієї-єдиної книги, в якій міститься вся істина, від цієї основоформи володіння істиною стало майже неможливо відмовитися. При цьому вона перетворюється на суперницю інших форм, які, натомість, декларують принцип “нескінченної праці”, що в ній, на їхню думку, тільки й може відкритися істина.

Ця книжка, що має назву “Світ як книга”, торкається тільки окремих епізодів. У ній, утім, окреслено контури неперервності бажання, хоч ця остання і не є неперервністю форм його вираження, його пафосу та його риторики. Якщо якийсь явище залишається тільки епізодом, воно через це не втрачає своєї ваги. Множина років і століть не робить історію щільною та герметичною. Упертість, із якою деякі явища постійно повертаються та винаходять свої власні метаморфози, змушує замислитися настійливіше, ніж тривалість явищ, які всякчас залишаються без змін. Однак водночас у грі постійно залишається й божевільна загроза повернення того, що тримає напотові енергію свого бажання для сприятливої історичної миті: виявляється як відчуване майбутнє, яке, втім, може бути тільки корективою тих явищ, що наявні нині.

І тому метафоричний комплекс, позначений назвою “Світ як книга”, окрім іншого, скеровується прагненням інтелектуальної тверезості. Стрибок до утопії можна дослідити на всіх фазах його марних домагань: спроби відмовитися від опанування природи й віднайти інтимне спілкування з нею, пізнати справжні імена речей, а не тільки точні

¹ „Хочемо всього!” (*im.*). — *Пер.*

формули їхнього виготовлення, відновити ієрогліфічну пам'ять, а не вдаватися до прогнозів, на яких стоїть печатка забуття, пережити в досвіді її вираз, а не тільки хімічні властивості, пізнати смисл, а не чинники — все це є бажаннями, які перестають бути безглуздими вже тому, що їх не можна назвати обітницями, які неодмінно мають здійснитися.

Поняття досвіду пережило тривалу історію збідніння. Якщо поглянути на цю проблему з тієї точки, якої це поняття нарешті дісталось, складно уявити, що можливість читання світу могла колись бути метафорою його досвіду — і, можливо, колись знову зможе нею стати. Досвід нині вважають найдисциплінованішою формою поведінки зі світом, адже від нього стелиться прямий шлях до судження, а отже, до тих тимчасових остаточностей, з яких складається історія теорій і наук. Можливо, саме дискредитація поняття “життєвого досвіду” молодіжними рухами, починаючи від “Бурі й натиску”, і стала вперше засвідченням занепаду всього того, що життя могло запропонувати, — втратою здогаду, що досвід може бути чимось багатшим, ніж сукупність процедур підтвердження та спростування, які наявні у методах чи впливають із теорій. Досвідчена людина, байдуже, як саме вона здобула свій досвід, нині є досить анахронічним персонажем.

Мовні міркування — скажімо, що той, хто був *свідком* багатьох речей (*der Vielbefahrene*), нарешті зміг стати *досвідченою* людиною (*der Erfahrene*), — навряд чи допомагають, якщо цей досвід, зрештою, зводиться до чужого досвіду, який інструктує залежного від медій сучасника на прикладі цілих юрмиш його функціонерів. Тут можливість читання стає трохи підозрілою: досвід стає доступним для читання, а отже, й для переймання; але ж тут завжди йдеться про чужий досвід. Метафорика читанності утримує в теперішності те, що можна було б забути чи що назавжди залишилося тільки сподіванням, як образ певної близькості до смислу, який, утім, може стати недоступним людині, але водночас розкривати себе у цій своїй недоступності — а це ще більше схиляє до роздумів.

Принаймні від часів феноменології досвід знову став тим, що хоча й несе на собі та легітиміє судження, але не розчиняється в ньому. “Споглядання” стає позначенням тієї повноти, щодо якої жодні зусилля опису не можуть стати

адекватними. Тут ідеться вже не про “предмети”, препаровані так, що про них можна скласти судження, а про горизонти, смислоструктури, типіку очікування, виразу та світу. Філософія життя протиставила “переживання” — як можливу автентичну первісність (*Ursprünglichkeit*) — успадкованому поняттю досвіду; показово те, що позитивізм зі своїми “необробленими переживаннями” був конкурентною спробою досягти елементарного та асинтетичного. Формула “Світ як книга” заперечує тезу, що тільки “практика”, про яку нині так багато говорять, може віднайти багатство досвіду по той бік його збідніння. Цю повноту містять уже також і проста насолода від світу, споглядання глядача, неінструментальна відкритість панорами світу.

Однак чи йдеться в нашому дослідженні про щось справді суттєве? Ризикуючи шокувати читача, треба все ж запитати: суттєве для кого? Адже суттєвими є не тільки наші *вдивляння* (*Einsichten*) в суть речей — бо вони можуть тривати, — а й наші *розглядання* (*Ansichten*) реальності, наші гадки й погляди — хоча ці останні досить мінливі¹. Людина є істотою гадок (*Ansichten*), принаймні так само, як вона може бути — чи стати — істотою сутнісних пізнань (*Einsichten*). Там, де вона має перед собою світ чи витворює його для себе, вона задовольняється “розгляданням” його даності, “поглядами” на нього (*Weltansicht*), і спроби не затьмарених скепсисом вдивлянь у його сутність (*Welteinsicht*) тут не мають великих перспектив (*Aussicht*). Дослідження метафор залишається у передпокої сутнісного пізнання (*Einsichten*), аби віддати належне людським розгляданням реальності (*Ansichten*), її мінливим гадкам.

¹ Цей абзац побудовано на антитезі між поняттями *Einsicht* (“пізнання”, “вдивляння в сутність”, “розуміння”, “схоплення внутрішньої суті речі”) та *Ansicht* (“погляд”, “гадка”, “вигляд”, “поверхове ознайомлення”), тобто між “схопленням сутності” реальності та “розгляданням” її зовнішнього вигляду, що обов’язково потребує звернення до образного та метафоричного арсеналу. З цих причин для перекладу цієї антитези між *Einsicht* та *Ansicht* мені здалося доречним уживати синонімічні ряди, а не дошукуватися одного точного відповідника (“пізнання” — “гадка”, “вдивляння” — “роздивляння” тощо). — *Пер.*

І. М. Е. Т. А. Ф. О. Р. А. НА ПОЗНАЧЕННЯ ЦІЛОСТІ МОЖЛИВОГО ДОСВІДУ

Якщо звести до однієї всі звичні фрази, що ними користується критика культури, виявляється, що відчуття культурного дискомфорту впливає з якогось незрозумілого розчарування; однак ніхто не здатен сказати, які саме очікування цього розчарування зазнали. Вочевидь, постійно народжуються, тривають і зазнають невдачі елементарні людські претензії до світу. Лаконічне положення природного права про те, що все у світі належить усім і все всім відкрито для користування, може достатньою мірою пояснити їх породження. Якщо ж, окрім того, має існувати ще й неозначений суб’єкт, який спричинює ці невдачі, і на якого можна покласти всю провину, то всі інші, які, можливо, і були справжніми винуватцями, автоматично скидають із себе тягар вини. Цього разу ми, однак, полишимо осторонь питання про те, хто міг щораз перешкоджати здійсненню людських очікувань. Натомість нас цікавить те, якими вони взагалі були.

Якщо звернутися до Кантового каталогу найголовніших питань, то питання “*Що ми можемо знати?*” перстає для нас бути першочерговим. Розчарування саме від того, яким виявляється знання, що його ми можемо здобути, вимагає натомість запитувати: “*Що ми хотіли знати?*” А відтак інше основне питання канону: “*На що ми можемо сподіватися?*” неодмінно перетворюється на “*Чого ми могли сподіватися?*”

Такий спосіб порушувати питання, який спрямовується на нездійснення очікувань свідомості, є певною мірою проблемним через складність з'ясування його джерел. Де ховається те, що було колись очікуванням, те, що, можливо, ще й досі ним залишається чи могло б ним стати? У цьому пошуку не слід зважати на стандарти часів, за яких знайдене нами вже оголосили анахронізмом і залишили поза межами допустимого, — чи, навпаки, поки що ним нехтують, і тільки з часом визнають гідним поблажливого пригадування, як передвістя того, що колись стане предметом загальної згоди. Від найдавніших часів у своєму обходженні з реальністю, скерованому безпосередностями життєсвіту, досвід мав приховані ідеали; але з подальшими успіхами та піднесенням науки ці ідеали поволі ставали застарілими, незрозумілими й сміхотворними. Згодом стосунки людини зі світом уже не могли користуватися колишньою довірою до принципу *horror vacui*¹ чи універсальної доцільності світу (з антропоцентризмом чи без нього), адже саме ці припущення заважали реалізації емпіричних приписів, тож їх із повним правом викидали з теорії. Очевидно, тільки для того, щоб вони поверталися — крізь найрізноманітніші чорні ходи, в масках і під вигаданими іменами.

Хоч якими шкідливими вважає ці припущення щодо побудови світу історія науки, це ставлення аж ніяк не може усунути тієї спорідненості з підпільними очікуваннями людини від дійсності, яку ці припущення мають і яку вони виражають. Суворе пригнічення тих “упереджень” тільки відклало час і здійснення високих очікувань; грандіозні заяви натомість не ставали ані рідкісними, ані скромнішими.

Питання про те, чи є наш світ таким, яким ми його хочемо бачити, є питанням політичної риторики. Вона мусить за своїм власним правом пробудити відчуття, що існують — чи колись існували — можливі світи, з яких

¹ “Страх перед порожнечою” (лат.). Принцип домодерної натурфілософії, зруйнованої фізикою Ньютона. — *Пер.*

ми можемо обирати; водночас у своєму виборі люди можуть помилитися, що потребуватиме відповідних коректур та легітимуватиме їх. А втім, те, що входить у такий спосіб до грандіозного проекту всесвітнього урядування, властиве, як спосіб запитування, кожній історичній добі: це питання про те, *яким був той світ, що його люди, на їхню думку, могли мати?*

Бажання, аби світ став доступним інакше, ніж у чистому сприйнятті чи навіть прямій передбачуваності його явищ — доступним в агрегатному стані “тексту, який можна читати”, розкриваючи себе у плетиві смислу як цілість природи, життя та історії, — не є природним бажанням на кшталт прагнення магічної влади над непідкореними силами. Утім, це бажання належить до сукупності тих вимог осмисленості, що їх людина ставить перед реальністю і що спрямовуються до найповнішої, хоча вже й не насильницької влади над нею. У цьому його можна порівняти з іншим — із бажанням безпосередньої інтимності стосунку з божественним, інкарнації як ритуалу, в якому сам Бог являє себе у плоті трапези, цілком у ній розчиняючись і втілюючись.

Перетворити світ на досвід — подібний до того, що його людина може віднайти в книжці чи листі, — передбачає не тільки існування певної абетки, не тільки кристалізацію бажань дістати доступ до смислу через письмо та книгу, а й культурну ідею самої книги, книги самої по собі, яка вже не була б тільки інструментом доступу до чогось іншого. Якщо ж вона усамостійнюється, стаючи специфічним досвідом тотальності, як це, приміром, стається у ранньогрецькому епосі чи в давньоєврейській Книзі Книг, досвід самої книги стає суперником досвіду світу.

З іншого боку, досвід, що починає оскаржувати примат однієї-єдиної книги, звільняється від нього, займає його місце — це порівняно недавній культурний фено-

мен¹. У мовній самопрезентації того, що починає керуватися настановою, скерованою безліччю математичних формул, спрямованість волі до знання обіцяла людині глибше вдивляння в те, що уникає простого погляду. Навіть сформований у науковому пошуку новочасовий досвід, який рішуче проголосив свій авторитет проти панування однієї книги чи санкції кількох книг, легітимував його теоретичними звершеннями, що огорталися метафорою книги. Тільки той, хто вірить, що теоретична емпіричність нового часу була “чимось найприроднішим у світі”, безпосередністю ставлення до речей, що її давно треба було вивільнити і що нарешті вибралася на світло, міг би вважати, що коли ті наукові звершення супроводжувалися проголошенням суперництва з однією-єдиною Книгою, а разом і прокламаціями подолання всіх способів читання світу, що існували доти, ця метафорика була тільки риторичним надлишком.

Коли — як, наприклад, у столітті, що нині добігає свого кінця, — так багато говорять про втрату смислу та сподівання на нову осмисленість, про спокусу смислодавань і прикрість їхніх невдач, ніколи не пропонуючи ключа, що вів би від утраченого до сподіваного, чи принаймні не намагаючись бодай описати цю втрату, однією з гідних орієнтацій для такої безпорадності мало б бути унаочнення типології смисловолодіння (Sinnbesits), форми якої були колись зреалізовані, накреслені чи запрагнені. Тут, однак, не може йтися про *відновлення* образів світу як книги прихильних чи злостивих, загрозливих чи благодатних звісток, звернених до людини. Ітиметься радше якщо й не про уникнення однозначного окреслення певного унікального різновиду досвіду, чия метою є не довіра до світу, а влада над ним, то принаймні про сумнів у його самоочевидності, про засвідчення його історичної контингентності. Я не називав би це різновидом “критики науки”, адже будь-яка

¹ Йдеться про феномен ранньомодерної науки. Див. розділи VI, VII і далі. — *Пер.*

недооцінка граничної життєвої ролі новочасової науки видається мені не тільки чужою, а й нечуваною, а тому загравання з відразу до неї викликають відразу в мене самого. Ту обставину, що новочасова наука не покриває всіх можливостей ставлення людини до світу, треба сприйняти як щось більше, ніж просту тривіальність.

І тому мені видається конче потрібним дати живий образ тих прагнень досвіду світу, які хотіли б бачити себе суперниками досвіду великої Книги, яка доти завжди супроводжувала людське життя. Ці прагнення артикулювали претензії на осмисленість світу; і вона, витлумачена як відкритість дійсності для людини, була граничною цінністю стосунків людини зі світом. Дуже легко забувають — а тому варто про це всякчас пам'ятати, — які муки, не тільки інтелектуальні, готували для цілих культур, у царині їхньої значущості, завдання витлумачення саме цих канонічних текстів, що завжди супроводжували людське життя. Там, де в істину щиро вірять, багато болю.

Було б абсурдом перетворити метафорику читанності¹ світу на утопію. Приклади того, як це прагнення смислу знесилювалося, як його занепадові чинили спротив, як сприймали його втрачання, треба показати крізь тривалий історичний процес. Неможливо об'єктивно довести, чи варті нашої уваги спроби вирвати із забуття всі ці тріумфальні чи, навпаки, утаємничені твердження про те, що реальність у дечому доступна читанню. Недостатньо історично локалізувати результати дослідження. Тут ідеться також і про “можливість прочитати” те, що можна про них сказати.

¹ Слово *Lesbarkeit* є ключовим поняттям цієї книжки, винесеним навіть у її назву. Слово означає відкритість тексту до читання, *можливість читати* світ як книгу. Через певну незвичність українського слова “читанність”, я намагаюся ним не зловживати і деколи спрощувати фрази, вживаючи слова “можливість читання”, “читання”, “текстовий характер” тощо. Іноді, за контекстом, я його залишаю — як буквальний переклад німецького слова *Lesbarkeit*. — *Пер.*

Тому, сподіваюся, мої спогади читач зустрине з розумінням. Ерих Ротакер, один із першовідкривачів історії понять, що поставала з початком другої половини XX століття, а окрім того і термінологічної енциклопедії “наук про культуру”, що мала тоді найширші цілі, у своїй книжці “Людина та історія” 1950 року, яка містила дослідження з антропології та історії науки, подав бібліографію своїх праць, серед яких із приписом “неопубліковано” був текст під назвою “Книга природи”, датований 1946 роком. Коли 1958 року, на засіданні очолюваної Гадамером Сенатської комісії німецького наукового товариства з дослідження історії понять, я доповідав про свої напрацювання в царині “метафорології”, то, зокрема, серед механічних і органічних „фонових метафор” я називав метафори письма, листа та книги. Ротакер, який брав участь у засіданні, тоді не посилався на свою неоприлюднену працю; не згадав він про неї і тоді, коли двома роками потому він узяв мої “Парадигми до метафорології” до свого “Архіву з історії понять”. Позаяк я не знав, чи оприлюднять Ротакерову працю — і якщо так, то коли, — я зазначив у примітці: *Я не відновлюю тут дослідження цієї метафори, а радше застосовую її тільки як контраст для наголошення своєрідності механічної метафорики...*¹

Коли 1966 року я писав некролог на смерть Ротакера для Майнцівської академії¹, я не торкався цього напівболісного, напівіронічного пункту нашого суперництва навколо цієї теми; водночас я пояснював Ротакерову близькість саме з цією метафорикою його невдоволеністю концептом світу, що ним користувалися природничі науки. Я намагався описати той гумор, з яким Ротакер іронічно закидав природознавцям Академії їхню нездатність сприймати дружню людині природу, що дає і гніздечко для її любові, і притулок від її ворогів: *Його не цікавило повернення до раю, — писав тоді я, — бо він не вважав, що люди-*

¹ ...Тобто Майнцівської академії наук і літератури. — *Пер.*

ну з нього викинуто; меланхолія перед картиною вмирання речей була, певне, передумовою інтенсивності його здатності насолоджуватися життям². Джерелом його мислення стало поняття життєсвітнього досвіду, якому невідома байдужа одноманітність предметного світу, який натомість спрямовує *прожектор живого інтересу* на загалом темне тло світу. Із цим пізнім плодом світлової метафорики пов'язано те, що Ротакер називав “покладанням значущості” (“Satz der Bedeutsamkeit”), а саме життєсвітний¹ принцип відбору та ціннісного навантажування досвіду, відбору стилю його даності. Найближчим тверезим передвістям того, що він назвав тут “значущістю” (“Bedeutsamkeit”), було те, що теорія сприйняття, бажаючи звільнитися від сенсуалізму та асоціативної механіки, назвала “гештальтом”: *Покладання значущості вперше дає зрозуміти, чому наші наочні споглядання є не тільки наочними, а й сповненими смислу*³. Якщо автор цього речення замислив презентувати метафорику книги природи, від нього можна було сподіватися на щось “значуще”. Однак здійснив він цей задум чи тільки його замислив? Енциклопедично налаштований редактор і носій грандіозних задумів міг так ясно перед собою бачити спроектоване, що воно видавалося йому майже здійсненим.

Коли у своїх лекціях у зимовому семестрі 1978/79 років я знову повернувся до концепту “метафорології” і почав методично розширювати простір метафорики письма та книги, моя стриманість щодо теми Ротакера, від смерті якого вже минуло майже півтора десятиліття, змінилася бажанням унезалежитися від долі його архіву. Коли, однак, я казав своїм слухачам, що Ротакерового рукопису, присвяченого тематиці книги природи, ніколи не було на-

¹ Новотвір “життєсвітний” я вживаю для перекладу німецького прикметника *lebensweltlich*, похідного від іменника *Lebenswelt* — “життєсвіт”, “життєвий світ” — ключового поняття пізнього Гусерля. “Життєсвітними” є явища невідрефлексованих очевидностей, якими користуються люди в їхній повсякденності. — *Пер.*

писано і що бібліографічні посилання можуть для нас бути тільки натяком на те, якою важливою для нього — і не меншою мірою важливою для нас — була ця тема, я, як з'ясувалося, серйозно помилявся. Уже 1979 року з'явилося видання “Матеріалів та найважливіших напрацювань з історії метафор”, що його опрацював та упорядкував В. Перпеет і що мало назву “Книга природи”. Без здійсненого редактором суттєвого збагачення матеріалів з архіву Ротакера цей текст навряд чи колись постав би окремою книжкою. І, напевне, не стала б очевидною дистанція Ротакера до новаторського дослідження Ернста Роберта Курциуса “Метафорика письма та книги в світовій літературі”, яку 1942 року Ротакер опублікував у своєму часописі і яка згодом увійшла до Курциусової книжки “Європейська література та латинське середньовіччя”.

Курциус у край вузько обмежив свій матеріал, торкнувшись тільки технічного виміру образів письма й книги та їхнього виробництва. Водночас поза увагою опинилося ціле багатство конотацій тих сенсів і дій, пропозицій і вагань, очікувань і розчарувань, які повсякчас вкладалися в тексти та книги. Нотатки Ротакера містять саркастичне висловлювання проти такої обмеженості: “Складається враження, що цю працю було написано до ювілею друкарні чи фабрики з виробництва авторучок”. Редактор часопису, який, зрештою, дав своєму дописувачеві шлях до публіки, мабуть, не мав би вдаватися до таких різких висловлювань про нього. З іншого боку, можна завважити, як глибоко Ротакер переймався аргументативним завданням, усупереч своєму бонському колезі, знайти у літературній метафориці книги та виконати монументальне філософське завдання: поставити питання про *світ як герменевтичну проблему*. Тут, однак, поза межами тих претензій, що їх він покладав на обрані ним приклади та авторів, залишилося не менше, ніж поза межами дослідження Курциуса: Ротакер зібрав свої дані просто як свідчення, повністю ізолювавши їх від їхніх контекстів. Поза тим, цей учитель “значущості” так і

обійшов стороною вирішальне завдання: підтвердження того, що ці метафори не були довільними й випадковими відхиленнями чи ексцентричністю його авторів.

І все ж саме в метафориці тотальності природи і світу можна завважити ту міру узгодженості, з якою мовні засоби того чи того автора проникають один в одний, підтримують один одного, прояснюють чи, навпаки, затемнюють один одного. Тільки так вимушено блідій поняттєвій картині грандіозної цілості зараджує наочність — наочність не стільки фундаментальна, скільки фонові. Тільки так можна щось протиставити суто дескриптивним відповідям на запитання про те, як розкривається для нас дійсність, як вона мала розкритися тій чи тій добі, тому чи тому авторові. Тільки так можна загострити самий спосіб ставити запитання.

Чи є дійсність — якщо полишити сферу бажання та уяви — дивною екзотичністю, на яку можна тільки з подивом витріщитися, від натиску якої треба відмежуватися і зрештою її не чіпати, полишити її самій собі? Чи, радше, вона розкриває себе як пластична маса для сукупності маніпуляцій, яка підвладна деміургічним впливам і від початку й до кінця спонукає думати про енергію, що змушує її трансформуватися? А можливо, вона є передпокоєм естетичного музею, в якому вибрані експонати постають перед глядачем для його витонченої насолоди? Чи, нарешті, вона є написом на стіні небуття, що вказує на кружний шлях, за яким ховається незвіданий абсолют, — чи, може, дальші написи, які на нього натякають?

У цих метафорах не йдеться про остаточні істини, про онтології, історії буття¹ чи метафізику. Радше ми

¹ “Історії буття” — натяк на Гайдегеровіє поняття *Seinsgeschichte* (“історія буття”). Гайдегерів аналіз історичної трансформації змісту філософських основопонять став одним із джерел “історії понять” та “історії метафор”, що постали в Німеччині після Другої світової війни і до певної міри зумовили метод власне Блюменбергових досліджень. Множина, яку Блюменберг використовує, навантажує цю сполуку прихованою іронічністю. — *Пер.*

маємо тут справу з чимось, що можна витлумачити і що, своєю чергою, передує іншому, координує та забарвлює інші змісти, розташовуючись по цей бік предметної окресленості та не допускаючи повної невизначеності цілості та можливостей, що постійно в ньому народжуються. Жоден досвід не рухається в просторі повної невизначеності, але й не рухається і в суто лінійній траєкторії каузального зв'язку його предметів. Саме з цією визначеною невизначеністю має справу метафорика можливості досвіду світу, яку і висловлює собою парадигма світу як книги, його “читанності”.

Примітки до розділу I

¹ Archiv für Begriffsgeschichte VI, 1960, 77. Вже 1958 року К. Грюндер у своїй книжці про Гамана дає інші посилання на Ротакерову книжку “Книга природи”, від примітки до примітки згадуючи про обіцянку її оприлюднення: *Дальші дослідження цього питання давно анонсував Еріх Ротакер* (DVj. Umschlag). ([K.Gründer], Figur und Geschichte. Freiburg 1958, 161, прим. 7.) Оскільки Ротакер був співфундатором і співредактором часопису “Дойче Фіртельяресшрифт”, це посилання має певне забарвлення, особливо з огляду на те, що 1942 року в цьому самому часописі з'явилася книжка Ернста Роберта Курциуса “Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur” (Deutsche Vierteljahresschrift XX, 1942, 359 ff.).

² Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1966, 70—75.

³ E. Rothacker, Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn 1966, 44—52: “Satz der Bedeutsamkeit”.

II. СВІТ КНИГ І КНИГА СВІТУ

Книги та дійсність давно ворогують між собою. Написаний текст проникає на місце дійсності; його функція полягає в тому, аби, зарубрикувавши та зафіксувавши цю дійсність, зробити її зайвою. Записана і нарешті надрукована традиція щоразу послаблює автентичність досвіду. Книжному світові властива якась пиха, зумовлена хоча б кількістю написаних текстів. Уже по певному часі існування писемної культури ця кількість вражає: мовляв, у книгах мусить бути все, і тому безглуздо у нашому надто короткому житті ще раз вдивлятися в реальність і пізнавати те, що вже стало набутком нашого знання.

Потужність цього враження визначає силу зворотної реакції. Можна відразу завважити той прах, що ці книги вкриває. Вони старі, вкриті цвіллю, пахнуть гниллю, їх списано одна з одної, адже вони позбавили людей насолоди шукати знання поза ними. Повітря в бібліотеках задушливе; нудьга невіддільна від дихання в їхніх залах, від проведеного в них життя. Книги роблять людей короткозорими та безвільними; вони заміняють те, що замінити неможливо. Так, із задушливого повітря, напівтемряви, гнилі та короткозорості, із покори сурогатним функціям текстів постає світ книг як світ неприродності. І проти неприродності завжди скекуються молоді сили, аж доки природа знову не опиниться в книгах — цього разу їхніх книгах.

І тим дивнішими є ситуації, коли книга стає метафорою самої природи, її антиподової ворогині, яку їй, певне, і належало позбавити реальності. Тим вагомішими, тим вимогливішими мають бути стимули, що витворили зв'язок книги та природи.

Можливо, цих стимулів лише два. Одним із них є конкуренція з *однією* книгою, з її авторитетом, її винятковістю, її претензією на фіксацію одкровення. Другим — захоплення тією потужністю, яку книга відкриває в самій собі, укладаючи тотальність на своїх сторінках. Сутнісною для книги є здатність схопити єдність у роз'єднаному, віддаленому одне від одного, суперечливому, чужому та близькому — типовому матеріалі для її зусиль — чи, принаймні, задати їх у єдності. Відтак великі спокуси тотальності, що з'явилися тільки за нових часів, могли походити саме з книг — передусім тих, які, не містячи результатів споглядання реальностей, були натомість плодами великих бібліотек.

Природа, що одного разу постала в образі книги, мусить мати саме цю якість цілого, витвореного за *одним* ескізом, і бути здатною обґрунтувати єдність, наперед витворену примусом поняття — згідно з певними законами та знанням, що його можна добути. Аби знову витверезити це попереднє розуміння близькості природи та людини, потрібне одне прикре доповнення: природа хоча і є книгою, але книгою, написаною ієрогліфами, шифрами, математичними формулами, — вона втілює парадокс книги, що приховує себе від читача. Звідси веде шлях до Серенуса Цайтблома з “Доктора Фаустуса” Томаса Манна¹, який ще з дитинства зрозумів, що *позалюдська природа від самої своєї суті неписемна*; на його погляд, *саме це в природі і сповнює жахом*.

Інтрига цього розділу метафорології полягає в тому, що він виходитиме, на перший погляд, з безнадійного анахронізму. Адже ворожнеча існує не тільки між книгами

¹ Серенус Цайтблом — персонаж “Доктора Фаустуса”, від імені якого відбувається оповідь роману. — *Пер.*

та дійсністю; існує також і молодша війна — війна між книгами та природознавством. Пафос експерименту спрямовано проти скарбів бібліотек і наполягає на свіжості досвіду, погляду крізь телескоп і мікроскоп, на термометр і барометр. Цей досвід є чи здається незавершеним і нескінченним; він наполягає на поступовому підвищенні точності, ефективності вирішення проблем і збільшує часову тривалість пізнання. Для нього завершеність і замкненість, що їх вдають із себе книги, хибні вже за самою формою своїх претензій. Тож є певна іронія в тому, що мова раннього природознавства метафорично знову ж прямувала до книги. У метафориці “двох книг”¹ та їхньої рівності поряд із конкуренцією з авторитетом Біблії помітна й конкуренція з Аристотелем. Питання, як цю книгу природи можна читати, якою мовою її написано та як треба пізнавати її граматику, просувається спершу крізь основний метафоричний шар конкуренції між книгами, у якій їхня *близькість* є первинною, а *ворожнеча* — другорядною.

Може видатися, що тоді, коли наука зрештою вийшла зі своєї ранньої слабкості, вона могла вже забути про образ книги. Утім, він залишається не тільки образом таємної тути за способом осягнення дійсності, ближчим для людини, ніж той, що присутній у чужих мовах теоретичної спеціалізації, а й унаочненням структурних процесів самої наукової теорії. Незрівняним прикладом невідомої метафори книги, розвиток якої було заблоковано і від якої одразу ж відмовилися б, якби її тут завважили, є домінування поняття розвитку в уявленнях про природу. Залишалося незавваженим, що саме слово “роз-виток”, “роз-вій” (*Entwicklung*) іде за своїм латинським корінням, тобто за словом “*evolutio*”, що ним позначали розгортання книжкового

¹ “Дві книги” у Блюменберга (дві основні метафори, якими позначається дійсність чи її сегмент) — це “книга творіння” (“книга природи”) та “книга одкровення” (Святе Письмо). Суперечка між ними постає в ранньомодерний час, аж до появи третього суперника — модерної метафори “книги історії” (“книги людини”). — *Пер.*

сувою, звою з письменами. Від науки, яку почали дратувати будь-які форми класицизму, вислизав цей аспект її найулюбленішого поняття; натомість він проник до наукового слововжитку вже через наявність у науковому обігу книг, які можна було просто відкрити чи закрити, але також і через ту сприятливість для ідеї преформації, що містилася в метафориці книжкового сувою. Однак те, що в мові виявилось дуже близьким, у реальності постало надзвичайно далеким одне від одного. Тільки генетика вперше зруйнує ці типові для дев'ятнадцятого століття перепони і побачить у природі нову “насолоту читання”.

Можливо, можна навести ще один сучасний приклад, що попередньо демонструє невичерпний виклик давньої метафори. Гештальт-психологія та феноменологія, що в теорії сприйняття відійшли від сенсуалістичного атомізму дев'ятнадцятого століття, замість асоціативних і дисоціативних механізмів запровадили цілковито іншу структуру даності нашого сприйняття. Той, хто хоче описати цю трансформацію, майже неодмінно зачіпає метафорику мови й читання. Світ нашого досвіду будується в насичуванні його змістів смисловими функціями, які мають у собі структури систематичного зв'язку та відсилання. Вони дають свідомості змогу *силабізувати явища, аби ці явища ми змогли прочитати як досвід*¹. Через те кожен окремий феномен є *тільки літерою, що її осягають не задля неї самої, що її розглядають не за її власними чуттєвими складниками чи сукупностями її чуттєвих аспектів; погляд відволікається від них і водночас проходить крізь них, аби усвідомити значення слова, в складі якого міститься ця літера, і сенс речення, в складі якого стоїть це слово*⁴. Від будь-якого моменту можна перейти до цілого, *адже конституцію цього цілого можна відобразити в кожному моменті; і в кожному моменті вона насправді відображається*. Акцент тут падає вже не на книгу та її зміст, а на дію

¹ Фраза Канта з “Пролегоменів до будь-якої можливої метафізики”. Докладніше див. нижче, розд. XIII. — *Пер.*

та акт читання. Коли Касирер говорить про те, що зміст “промовляє до свідомості”, в цьому твердженні міститься ось що: *Усе його існування певним чином перетворюється на чисту форму; воно слугує тільки опосередкуванню певного значення, а отже, зв'язуванню його з іншими значеннями у значенні зв'язки, у смислові комплекси*.

Де ж пролягають межі анахронізму? Я ставлю собі це запитання, читаючи речення: *Буття, яке можна зрозуміти, є мовою*¹. Це речення веде нас до неясних змішувань, і воно, мабуть, не прагне їх оминати. Чи є саме мова умовою того, що “буття” можна зрозуміти? Чи радше зрозуміти можна тільки те “буття”, яке вже має в собі гештальт мови, тобто є буттям літературним — у найширшому розумінні останнього слова — чи принаймні буттям, що його замислили чи заволоділи як вираз?

Метафорику мови аж ніяк не слід безоглядно вважати тотожною метафориці книги. Метафоричне омовлення (Versprachlichung) буття є естетичним; і що це означає, можна — відтоді, як пішло в небуття давнє означення прекрасного — зрозуміти хоча б методом виключення: новітня естетика вилучає зі свого арсеналу інструментальні відношення. Це вилучення було, окрім усього іншого, спрямоване проти певних аспектів метафорики книги, адже для останньої центральним було “вказування на сумірність природі”.

Предикат зрозумілості дедалі більше орієнтувався на царину естетичного і зрештою був нею захоплений. Під проводом ідеї самозрозумілості мистецтва він постав усупереч давнім претензіям самої природи як сукупності норм — претензіям бути наслідуюною та скопійованою у витворах самої людини. Що “зрозумілішим” ставало мистецтво — чи що “зрозумілішим” воно себе подавало, — то менш “зрозумілою” лишалася природа; вона, між іншим, перестала бути “зрозумілою” для звичайного людського розсуду вже

¹ Славнозвісна фраза Г.Г. Гадамера, висловлена в “Істині та методи”. — *Пер.*

відтоді, коли книгу природи почали вважати написаною мовою знаків, для розшифрування якої потрібен інший метод, ніж інструментарій “герменевтики”. “Книга історії” стала першою, що її написала сама людина, своєю власною мовою. Твердження, що зрозуміти можна тільки те, що було витворено нами самими¹, і сумніви, чи є історія нашим власноручним витвором, стали ланками, крізь які головний принцип герменевтики пересувався до естетичного храму, аби звідси випромінюватися на майбутні смисли, що їх дає буття.

Що в такий спосіб виграють і що втрачають? Герменевтика — передусім вона — спрямована аж ніяк не на однозначність того, до чого вона підступається зі своїм мистецтвом витлумачення; іншими словами, вона не спрямована на “властивість”, що має бути притаманною повідомленню чи одкровенню, навіть якщо фактичне обходження з ним не підтверджує того, що його замислили як звістку. Натомість герменевтика спрямована на те, що не просто мусить мати та розкрити свій смисл і зберігати його крізь усі часи, а що саме через свою багатозначність включає витлумачення у своє значення. Вона дає змогу своєму предметові збагачуватися новими й новими витлумаченнями, отож він має свою історичну дійсність саме в тому, що вміщує щораз нові способи прочитання, несе в собі нові інтерпретації. Тільки в плині часу та в історичних горизонтах дістає реалізації те, що не могло міститися в предметі одразу, в його миттєвій однозначності. Метафора омовлення, отже, слугує поняттю “буття”, спрямованому проти ідеалу наукової об’єктивації.

Примітки до розділу II

⁴ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III, 1 Berlin 1929; 2 Darmstadt 1954, 222 f.

¹ Теза італійського філософа Джамбатисти Віко, якою він обґрунтовував доцільність вивчення історії: історію створила людина, тому тільки свої власні витвори людина може пізнати. — *Пер.*

III. НЕБО ЯК КНИГА, КНИГА НА НЕБІ

Для забезпечення історичного розкриття метафори такого масштабу треба передусім показати, що її народження не було чимось самоочевидним, що вона не могла б виникнути за будь-яких історичних умов. Приміром, Платонів ейдетичний космос аж ніяк не був книгою, і стосунок із ним — як і стосунок зі світом явищ — аж ніяк не був подібним до процесу читання. Радше тут процес схоплення всіх предметних відношень можна було б порівняти зі сприйманням образів¹. Поняття формуються завдяки спрощенню цих образів, їх зведенню до самих контурів, до того, що уможливлює впізнавання. Це світорозуміння характерне не тільки для платонізму. Воно очевидне вже в Демокритовій атомістиці, в Аристотелевій метафізиці форм і, майже карикатурно, в Епікуровій теорії пізнання: в її твердженні, що від предметів відділяються тонесенькі образи, що їх сприймають наші органи відчуття.

Важливішою, однак, є безсловесність грецької космогонії. Витворюючи речі, ані Прометей, який зліпив людину з глини, ані Деміург із Платонового міфу не промовляють ані слова. Риторика, щоправда, потрібна для здійснення витвору та його убезпечення від сліпої сили

¹ Центральне поняття Платонові філософії — “ідея”, “ейдос” (idea, eidos), якими він позначав умосяжні сутності, означав у доплатоновій грецькій мові передусім “видимий образ”, “вид”, “вигляд речі”. Ці “види” даються безпосередньо інтелектуальному поглядові, а тому не потребують читання і розшифрування. — *Пер.*

необхідності: адже *ananke*¹ треба, зрештою, вмовити. Проте вмовити тільки для того, аби вона не чинила жодних перепон самому деміургічному актові. Витвір не містить у собі нічого від цього вмовляння, і не може нічого містити, адже споконвіку влаштування витвору визначає праобразна упорядкувальна форма ідей. Вдивляння в праобрази — а не промовляння того, що має виникнути, — є конститутивною умовою виникнення світу. Відношення між праобразом і відображенням потрібно передусім зрозуміти в його образності. А її немає в книгах.

Натомість біблійна ідея творіння має не деміургічну, а імперативну орієнтацію. Господь наказує, і все стає так, як він воліє. Він має сказати, *що* мусить відбутися, а не *як* воно має відбутися. *Я вчинив землю й людину, і скотину, що на поверхні землі, Своєю силою великою та витягненим раменом Своїм, і дав її тому, хто сподобався в очах Моїх*⁵. Цьому жестові відповідає погляд Творця на Землю, чи дотримують його наказ і чи добрим вийшло творіння. Спекуляції про божественну Мудрість і божественний Логос не лише гіпостазують словесний характер акту творіння, а й перетворюють зміст наказу на розумну дію. Цей акт Божої всемогутності сам відкриває себе — так само, як сам відкриває себе елліністичний космос.

В акті творіння не йдеться про повідомлення, що його треба зрозуміти і що йому треба слідувати; цю функцію виконує гетерогенна щодо нього форма одкровення — Закон. Найперше він окреслився — в усій своїй непояснюваності — в забороні вживати плід від едемського дерева пізнання. Натомість у природі Творець засвідчив свою всемогутність для обґрунтування історичності своєї звістки: Бог-творець стає Богом союзу, який довів свою перевагу над чужими богами на самому початку всіх речей і, власне, через те, що він і є початком усіх речей. Поняття

¹ *Ananke* (гр.) — необхідність, фатум, доля. Одна з богинь долі в грецькій міфології. — *Пер.*

природи, що відповідає цій демонстрації божественної всемогутності, таке далеке від метафорики письма та книги, як родовий закон — від положень природного права.

Збірне поняття, яким позначається священна книга, ця єдність “святих книг”, що їх доволі пізно почали позначати запозиченим греками єгипетським словом “*біблос*”¹, є лінгвістичною передумовою всіх тих явищ, що прийшли згодом: зокрема передумовою ідеї *Книги* як метафори тотальності — байдуже, йдеться про книгу природи чи про книгу історії. Ця єдність від початку постає в божественній книзі — “Книзі життя”, — яка містить зародки радше “книги історії”, ніж книги природи. Її єдність документує винятковий статус прагнення спасіння за часів гострих апокаліптичних очікувань: тільки про того, чиє ім’я записано в цій книзі, можна сказати, що він існував насправді. Можемо відчувати слід цього небесного книгописання у церковних книгах, прописних реєстрах і паспортних службах: тільки той, чиє ім’я потрапило до реєстру, жив чи живе насправді. У “Штехліні” Фонтане¹¹ стара господиня так висловлює своє презирство до англійців: вони, за її словами, *не записані в жодній книзі і ніколи не мали того, що ми називаємо адресним бюро, і можна навіть сказати, що вони існують не більше, ніж не існують*. Чисту ідею союзу написаного тексту та бюрократії можна висловити перефразуванням Декартової формули: *inscriptus ergo sum*¹¹¹. Цим союзом живиться і культура *пам’яті* (*Memoria*).

У “Книзі життя” записано імена тих, кого обрано для подальшого буття; в Євангелії від Івана цьому образу

¹ Збірний грецький іменник *biblia* (“книги”) утворено від іменника *biblos* (“книга”), який, своєю чергою, є запозиченням з єгипетського слова *byblos* (“папірус”). — *Пер.*

¹¹ Фонтане, Теодор (1819—1898) — німецький новеліст, поет, есеїст. “Штехлін” (вперше надрук. посмертно, 1899 року) — один із його останніх творів. — *Пер.*

¹¹¹ “Я записаний, отже, я існую” (лат.). — Перефразування Декартової максими *cogito ergo sum* (“я мислю, отже, я існую”). — *Пер.*

відповідає конкретне насичення віри у воскресіння мертвих: благо вічного життя дароване тільки праведним, натомість грішники назавжди залишаться у своїх могилах⁶. Ця книга має бути тільки *однією*, бо не містить нічого, окрім імен праведних. *Тіштеся, що ваші ймення записані в небі*, говорить Ісус в Євангелії від Луки, звертаючись до Сімдесяти, що розповідають про те, як виганяли бісів в ім'я Ісуса¹. Радіти вони мають не через свою здатність підкорювати духів, а через увічнення їхніх імен на небесах. Цей сюжет можна порівняти із внесенням імен до давніх родових реєстрів; хоч він навряд чи має щось спільне зі східним мотивом небесних скрижалей, на яких записані долі людей⁷.

Ближчою до цих скрижалей є профетична й апокаліптична небесна книга, яка, однак, нагадує не вавилонську плиту з письменами, а радше сувій із накресленими на ньому знаками. Ісаїя говорить про своє видіння гніву Господнього, що впав на язичників. Пророк бачить велику загибель народів у часи Месії: сморід від звалищ людських тіл підіймається до неба, і їхня кров стікає по горах¹¹. Від цього видовища, від цього жаху відвертається саме небо: зникають небесні світила, і саме небо згортається, немов книга: *et complicabuntur sicut liber caeli*¹².

Метафора тут стосується не знаків на небі, не смислу, який можна з нього зчитати, а суто його згортання, згортання самого світу. Оскільки небо тут мислиться сувоєм поміж Царством Божим і царством земним, що не дає їм змоги торкатися одне до одного, апокаліптична подія мо-

¹ Лк. 10.20. — Сімдесят учнів Ісуса повертаються до нього після проповідей, розповідаючи, як виганяли демонів силою його імені. — *Пер.*

¹¹ “Господній бо гнів на всі люди, а лютість на все їхнє військо: Він їх учинив за заклання, віддав їх на різь! І їхні побиті розкидані будуть, а з трупів їхніх здійметься сморід, розтопляться гори від їхньої крові...” (Іс. 34: 2-3). — *Пер.*

¹² “І небо згорнеться, немов книга” (*лат.*). — *Пор. в Огієнка*: „І небесні світила усі позникають, а небо, як звій книжковий, буде звинене” (Іс. 34: 4). — *Пер.*

же полягати саме у згортанні небесного сувою з його спрямованою до землі поверхнею із зірками. Тут може бути присутній один із моментів східної астрології: зі згортанням неба астральні знаки втрачають свою силу. Тільки обертання цієї метафори в Об'явленні св. Івана демонструє детерміністичний нахил: адже саме коли розкривається Книга, трапляються події, що їх вона передвістила⁸.

Утім, апокаліпсис св. Івана знову дає зазвучати образів пророка Ісаї. Після зняття шостої печатки Божої Книги земля здригається, чорніє сонце, місяць наливається кров'ю, зорі падають з небес, мов недозрілі плоди з фігових дерев під час бурі¹. Мова Вульгати повторює порівняння пророка Ісаї: *et caelum recessit sicut liber involutus*^{11,9}. Можна легко завважити, як очевидна цитата, що тут доповнює зображення катастрофи, стає ближчою до метафоричного використання образу книги. Розгорнений небесний сувій із письменами дає світові змогу існувати, а його історії — йти своїм плином. В есхатологічному ж обертанні сувій згортається; перед тим з нього падають зорі, і з його поверхні стирається все, що можна було б прочитати¹⁰. В обох візіях небесної книги якнайміцніше збережено єдність метафоричної книги, адже те, що відображає плин світу та його кінець, відповідає всеосяжній єдності неба, що простяглося над землею.

Тенденції до єдності “священної книги” протистоїть інша — зворотна тенденція до збільшення числа “небесних книг”. Псалміст, як і Євангеліст, знав тільки одну “Книгу життя”, яку веде сам Бог і яка з цієї причини зветься також “Божою книгою” і зрештою просто “Книгою”. Альтернатива полягає в тому, увійде ім'я людини до цієї книги чи буде звідти стерте. Якщо ім'я вписане до Книги життя, людина дістає спасіння¹¹. Проте з проникненням

¹ Об. 6. 12—13. — *Пер.*

¹¹ “І небо згортається, мов загорнутий книжковий сувій” (*лат.*). — *Пор. в Огієнка*: “І небо сховалось, згорнувшись, немов той сувій пергамену” (Об. 6. 14). — *Пер.*

з елліністичної метафізики ідеї субстанційно забезпеченого безсмертя функція судного дня стає ширшою: вона починає простягатися і на праведників, і на грішників. Тому ця функція потребує двох книг, подвійного книгописання, тимчасом як раніше цілком вистачало внесення чи стирання імені людини. Цьому, певне, відповідає утворення відповідної небесної ієрархії функцій, бо таблиці, що містять інформацію про Божих друзів і ворогів, веде тепер не сам Бог, а ангели, що відповідають за ведення його книг (Buchhalterengel).

Оскільки так поставала небезпека дуалізації системи, постає zarazом потреба в опосередкованому, хоча все ще не остаточному сортуванні: *Існує три таблиці з письментами*, стверджує у третьому столітті раббі Йоханан, торкаючись теми суду, який Бог учиняє в день Нового року¹, одна — для праведників, друга — для безбожників, і одна для тих, хто опинився поміж ними. Упродовж десяти днів, поміж днем Нового року та Судним днем¹¹, ці останні виплачуватимуть свої борги; після цього їхні імена будуть записані або в одній, або в іншій книзі.

Уявлення про небесні книги слугує або ідеї передвизначення долі, або ідеї обчислення людських учинків. Водночас між обома ідеями немовби утворюється симетрія: самих лише реєстрів імен тих, хто дістав спасіння, стає недостатньо; натомість книги мають увібрати запис усіх учинків людей, що на них спиратиметься останній вирок. Кожен гріх буде записано на небесах і постане перед Божими очима, так само й кожна заслуга праведника в дотриманні Божих настанов — день за днем, аж до самого Судного дня. Ця світова хроніка враховуватиме кожну деталь, кожну дрібницю, аж до

¹ День нового року (*Roch ha-chana*) — одне з центральних єврейських свят; цей день є початком Божого суду, який пригадує вчинки, що їх люди здійснювали впродовж року. — *Пер.*

¹¹ Судний день (*Yom Kippour*) відзначають за десять днів після єврейського Нового року. — *Пер.*

буденних розмов. Усе це читатимуть людині в її смертний час: *Коли людина залишає цей світ, всі її діяння одне за одним постають перед її очима. І каже їй Бог: це ти вчинила тоді й тоді. Чи віриш ти Моїм словам? — Так! — відповідає людина. Тоді Бог наказує їй скріпити ці письмена своєю печаткою.* За цим сюжетом, певне, стоїть уявлення про підписання протоколу.

Окрім того, біблійні уявлення про Бога мають також детерміністичний аспект, без якого ідея передвизначення ніколи не могла б стати на ноги. Ідея доленосного передвизначення сформувалося в образі окремої книги, що її Бог по Творінні показує Адамові. Ця книга наперед описує всі події світу, покоління за поколінням, причому без виповнення кожного припису світ не може дістати кінця й спасіння: *Цар, Месія не прийде, перш ніж не будуть створені всі душі, що народилися в думці Божій для того, щоби бути створеними. Це душі, записані в книзі Адама.* Оскільки позначений на небесних скрижалях план світу може бути тільки “виповнений” у подіях, які описує Тора, сама Тора немовби зливається з ним. Для раввінських текстів Тора стала Божим планом світу, що самому світові передувала. План і його виповнення постають однією Книгою.

Здається, ідеї передвизначення та суду, книги світового плану та книги життя виключають чи принаймні послаблюють одна одну. Втім, ця дилема також, зрештою, вирішилася метафорою книги: *раббі Єліезер, син раббі Йосе Галілеянина, говорив: усе, що трапляється, передбачено наперед, однак водночас залежить від людських діянь. Над живими розкидано сітку, і покарання за гріхи завжди справедливе. Світ — це немов завжди відкрита крамниця, немов покритий стіл, на якому лежить розгорнена книга, і чиясь Рука записує в ній все, що відбувається. Купець щодня позичає; але Кредитор не спить і могутність його незрівнянна*¹². Орієнталіст Марк Лідзбарський, який відкрив основні джерела для досліджень

мандейського гностицизму¹, оповідає у своїх спогадах, що в єврейському оточенні його дитинства ще жила ідея великої розрахункової книги. *Жило уявлення, що діяння кожної людини упродовж усього року записуються на небесах, що активи та пасиви кожної людини вносяться до великої розрахункової книги, що на початку кожного року на підставі цих записів підводиться підсумок, який визначає її подальшу долю. Тож ця книга торкається і життя, і смерті*¹³...

Тимчасом як, з одного боку, примноження “небесних книг” слугувало диференційованому здійсненню есхатологічної справедливості, з іншого боку, у Торі, що передує самому світові, об’єднуються план та історія світу. Поза межами цієї єдності, однак, залишається природа. Відношення між священним текстом і світом стає більш ніж метафоричним: воно стає магічним. Те, що відбувається з текстом, у дбайливій ретельності чи, навпаки, недбалості передання відбувається також і зі світом — а не навпаки. Раббі Єгуда розповідає, як одного дня він прийшов до раббі Ішмаеля, і той спитав його про рід його занять. “Я переписую Тору”, — відповів раббі Єгуда. На це його співрозмовник відказав: *Сину мій, будь обережним у своїй роботі, бо вона є Божою роботою; якщо ти пропустиш чи додаси бодай одну літеру, ти зруйнуєш увесь світ*¹⁴. Тут контингентність світу виражається в його постійному віднесенні до однієї-єдиної книги: від цієї книги залежить його існування. Світ існує на її фундаменті та задля неї; якщо він не виконує своєї функції, він втрачає право на буття. Функція ж ця — після того, як із руйнацією найпершого храму було втрачено найперший звій священно-

¹ “Мандеї” (від араб. *manda*, знання — пор. грецьке слово *gnosis*, “знання”, від якого утворилося поняття “гностицизм”) — гностична секта — Священний текст мандейського вчення — “Велика Книга” (“*Sidra rabba*”), або “Скарбниця” (“Гінза”), написана бл. VI—VII ст. н.е. Адепти мандейського вчення мешкають нині на території Іраку. — *Пер.*

го тексту — полягає лише в оберіганні та охороні Книги в кожному її примірнику.

Релігія написаного слова не може задовольнитися перетворенням явної природи на лаштунки процесів, що визначають її існування. Суворість припису оберігати книгу уможливорює збереження, а не пізнання світу. Хоча його існування залежить від точності передання тексту, сам світ ще немає в собі нічого, що уподібнювало б його цьому текстові. Утім, раббі Єгуда якось мовив від імені Рава: *Бецал ʾіл умів скласти літери, якими створено небо і землю*¹⁵... У цьому, однак, аж ніяк не слід бачити наближення до порівняння, характерного для грецької атомістики, — порівняння, за яким будові природи, що складається з неподільних часток, відповідає акт складання слів із літер. Те, що світ створено словами, аж ніяк не дає гарантії, що його можна розкласти на літери і в такий спосіб “зрозуміти”.

У християнській традиції тематики єдності та множинності книг торкнувся Августин. У двадцятій книзі “Граду Божого” він міркує над темами останніх речей та Останнього суду. По його завершенні зникнуть небо і земля, якими вони є нині, натомість постануть нове небо й нова земля. Августин дотримується тексту Об’явлення св. Івана, хоча цей текст готує для нього певні складності. Адже в Об’явленні в одному-єдиному реченні згадано і множинну книгу, і одну-єдину Книгу: візіонер бачить мертвих, малих і великих, що стоять перед Богом, бачить, як розгортаються книги, і як розгортається ще одна Книга, яку св. Іван називає книгою життя¹. Однак тимчасом як читачеві здається, що він упізнав давно йому знайому “Книгу життя”, Августин змінює текст, спільний для Вульгати та грецьких рукописів, одним-єдиним доповненням: він го-

¹ Об. 20.12: “І бачив я мертвих малих і великих, що стояли перед Богом. І розгорнулися книги, і розгорнулася інша книга, то книга життя. І суджено мертвих, як написано в книгах, за вчинками їхніми”. — *Пер.*

ворить про книгу *vitae uniuscuiusque*¹. Отож ця книга не може бути Книгою життя, що реєструє тих, хто заслужить Божу милість; натомість вона містить записи життя кожної людини, згідно з якими і відбуватиметься останній Суд — хоча св. Іван говорить, що мертвих судитимуть за записами в книгах (тут він уперше говорить саме про *книги*, у множині), відповідно до їхніх вчинків¹⁶. І хоча Об'явлення цілком зрозуміло говорить про те, що *книги* (у множині) містять записи про життя кожної окремої людини, що постане перед Судом, натомість одна-єдина *Книга* життя міститиме тільки імена тих, кого Суд визнав гідними вічного життя, Августин — щоправда, в іншому місці — перетворює “Книгу *життя*” на “Книгу *життів*”, згідно із записами якої і відбуватиметься Суд. Отож *Книгам* (у множині), про які говорить св. Іван, Августин має дати інше тлумачення. Розв'язання вражає: тимчасом як Книга життя містить “реєстри вчинків”, Книгами (у множині) виявляються Старий і Новий Заповіти, згідно з якими і відбуватиметься Суд. Бо саме ці книги містять заповіді, яких людина має у своєму житті дотримуватися.

Латинянин змальовує картину судопроцесу переконливіше, ніж св. Іван. За Августиновим описом, Суддя тримає з одного боку від себе книги законів, а з другого — записи вчинків, протоколи людських дій. Аби зберегти образ судової строгості, Августин змушений пожертвувати “Книгою життя”, що для нього, зрештою, не має особливого значення, і немов зачарований тричі в кількох реченнях говорить про *liber vitae uniuscuiusque*. Однак годі тут думати про якусь матеріальну книгу (*carnaliter*¹¹). Бо якою великою має вона бути? І скільки часу буде потрібно, аби

¹ “Книгу життя кожної [людини]” (лат.). — Пер.

¹¹ “Плотський”, “тілесний”, “матеріальний” (лат.). Блюменберг перекладає цей епітет словом *handgreiflich* — “матеріальний”, “наочний”, букв. “той, що його можна схопити руками”. Пор. у Августина: “Якщо уявити цю книгу чимось матеріальним (*carnaliter*), хто міг би оцінити її обсяг і довжину?” (De civitate dei, XX 14, 439). — Пер.

прочитати книгу, в якій записано життя всіх людей? Чи радше кожна людина дістане янгола, якому вона безпосередньо розповідатиме про своє власне життя?

Принаймні тут Августинові мусять спасти на думку сумніви в його розподілі книг у сцені останнього суду: *Non ergo unus liber erit omnium, sed singuli singulorum*¹. Вийти з цього ускладнення допомагає йому своєрідна алегоризація, він бо не може собі навіть уявити вивести обидва Заповіти із судової процедури. Радше в якомусь прихованому сенсі одна-єдина Книга є нічим іншим, як самою *vis divina*¹¹, чию дію відчуває на собі кожна окрема людина, що постає перед Судом, відновлюючи у своїй пам'яті свої вчинки, дістаючи змогу з неабиякою швидкістю побачити те, чим вона завинила чи за що, навпаки, їй можна пробачити. Тільки так, однієї-єдиної миті, всі водночас і кожен окремо отримають свій вирок.

І саме так алегореза множини книг досягає своєї мети: йдеться вже не про те, що незліченна армія янголів прочитуватиме з незліченної кількості книг баланси вчинків тих, хто постає перед Судом, а про те, що кожен окремо читатиме сам і для себе завдяки Божій силі чи навіть у ній: *Quae nimirum vis divina, libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quidquid ea faciente recolitur*¹¹¹.

Той глибокий зв'язок, який Августин запровадив між своїм Богом і людською пам'яттю, через апокаліптичну метафорику суду дістає свою власну характеристику, яку, однак, він не тягне до самого її кінця: завдяки пригадуванню кожен стає своїм власним суддею, читає в самому собі і Книгу Закону, і хроніку своїх учинків. *Меморія* стає судом — тим судом, яким згодом стане світова історія.

¹ “Бо то буде не одна-єдина книга для всіх, а стільки ж книг, скільки і людей” (лат.). — Пер.

¹¹ “Божественною силою” (лат.). — Пер.

¹¹¹ “Без сумніву, саме ця божественна сила і дістає ім'я книги. У ній ми немов читаємо те, що під дією цієї сили пригадуємо” (лат.). — Пер.

Біблійний Бог від часів Синайських скрижалей, написаних Його власною рукою, є Богом-що-пише — принаймні тим, хто дає писати, — однак також і тим, хто, якщо дивитися з Августинової перспективи, також дає читати. Теологічна насолода, з якою Августин вимислює дію Божої сили на людську пам'ять, на її впізнання і пригадування своєї провини, руйнує всю дискурсивність цього образного світу. Для Августина важить передовсім гарантія того, що якимось своєрідним чином, однієї-єдиної миті, для всіх, одним-єдиним поривом знання пробудить совість (*scientia conscientiam*). І це буде найпрекраснішою симетрією між судом і творінням — творінням, для якого Августин — супроти всіх наочніших образів — винайшов образ засновницького поштовху (*ictus condendi*), аби покласти край усім розмовам про еманції та іпостасі. Він уже не зважає на грандіозну виставу останнього суду та пов'язані з ним хвилювання апокаліптичної фантазії.

Пародію на Бога-що-пише, суддю з книгами, можна знайти в одній із поем Бабрія — римлянина, який писав грецькою, — на межі між першим і другим століттям нашої ери. У ній Зевс наказує Гермесові записувати всі провини тієї чи тієї людини на глиняних табличках і зберігає ці “документи” у своїй скрині, аби переслідувати та карати всіх, хто чинить не так, як належить. Сідаючи на свій суддівський трон, він навмання дістає глиняні таблички зі скрині; не дивно, що через це безладне Зевсове судочинство той, хто давно має провину, дістає Божу кару набагато пізніше, ніж можна було очікувати.

Педантичній упорядкованості, з якою, за Об'явленням св. Івана, християнський Бог веде Книгу та розподіляє людські вчинки за рядками балансу, протистоїть міфічна безтурботність, яку, окрім того, доповнює ще й недосконалість судочинських засобів. Звідси доволі специфічна теодицея: кожна табличка, мовляв, колись все-таки постане перед Зевсовими очима, і тоді він здійснить свій вирок. Утім, можна легко побачити, як ця теодицея

постає перепоною для “історії” в її майбутньому значенні: хоча наслідки всіх вчинків матимуть місце на одній і тій самій подієвій площині, між учинками та їхніми наслідками немає необхідного зв'язку. Натомість для апокаліптичного суду вся історія — з її вчинками та наслідками — постає чимось у собі замкненим, чимось, що судитимуть в іншому вимірі відповідальності.

Майже бюрократична впорядкованість ведення судових книг на небесах дістає одне зі своїх найдивніших відображень тоді, коли якогось дня хтось починає стверджувати, що книга його власного життя має писатися аж ніяк не на небі; що, натомість, він сам мусить її вести і постати перед божественним Суддею з книгою свого життя в руці (*ce livre à la main*). Саме це стверджує Русо на початку своєї “Сповіді”. Для Русо книга його власного життя містить ту саму істину, що її приписували божественній книзі: ... *voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus*¹. І справді: тоді самопізнання вже піднесли до рівня найпевнішої достовірності, єдиного пізнання, що адекватне божественному. Навряд чи є в історії точка, від якої ми нині віддалилися б далі, ніж від цієї претензії.

Великі трансформації — на кшталт тієї, що її засвідчив Русо, — не мали б жодних виразових засобів, якби не натрапляли на стабілізовані іконічні інституції, що на них вони могли б зазіхнути.

Представляти самого себе перед світовим судом, тримаючи у власній руці книгу свого життя, — у цьому сюжеті можна побачити певні риси ідеї позаісторичності, що постала посеред Нового часу, мала не менше наслідків і стала не менш історичною, ніж сама ідея історичності. І якщо процеси, які розгортаються навколо нас, не вводять нас в оману, можна, напевно, сказати, що роль цієї ідеї в духовно-літературному житті обох століть, що минули від часів Русо, дедалі зростає.

¹ “Ось що я зробив, що я думав та чим я був” (фр.). — Пер.

На іншу — протилежну — долю судової книги можна натрапити в “Мемуарах” Гайнриха Гайне. У них ідеться, зокрема, про зобов’язання і борг цілого людства, спільний борг усіх поколінь і народів, що зберігається крізь увесь перебіг історії. В одному із сюжетів Гайне-хлопчик у своїй уяві ототожнює себе з таємничим “мешканцем Сходу”, братом свого діда, авантюристом і шарлатаном. У цьому сюжеті немов приховано подвійне життя — в сучасності та минулому, в дійсності та маренні; і Гайне висловлює це переживання в метафорі газети: *Моє життя було тоді подібним до великої газети, верхня частина якої містила теперішнє, день із його щоденними хроніками та щоденними дебатами, натомість нижня містила поетичне минуле, що фантастично розкривалося в плинні нічних марень, немов у подіях роману-фейлетона*. Зрештою, вчинивши зле, хлопчик виправдовується, посилаючись на свого двоюрідного діда, на що батько жартівливо відповідає: “Сподіваюся, він не лишив після себе векселя, якого колись тобі доведеться сплачувати”. Відтак розмова повертається від пригадування до узагальнення: провини попередніх поколінь ми дістаємо у спадок, мов грошові борги, і кожне покоління співвідповідає за дії поколінь попередніх. У цьому образі вже не йдеться про те, що кожна людина поставатиме перед судом із книгою власного життя в руці. На всіх чекатиме спільне збанкрутіння. Покоління, що слідує одне за одним, народи, що один за одним сходять на арену історії, зв’язані солідарністю, аж доки *все людство не ліквідує великий спадок минулого*.

Можна все ж вагатися, саме кінець світу ліквідуватиме всі ці боргові відносини чи їх остаточна ліквідація і означатиме кінець світу. Гайне залишає тут місце для маневру: *У Йосафатовій долині¹ велику боргову книгу буде знищено; можливо, однак, її буде знищено перед тим, унаслідок*

¹ “Йосафатова долина” — долина під Єрусалимом, давнє місце єврейських поховань. Згідно з пророком Йоїлем (Йоїл. 3.2—12) долина має стати місцем останнього суду. — *Пер.*

*загального збанкрутіння*¹⁷. Ніколи сцена останнього суду не була сповнена прекраснішої невизначеності: не йдеться про того, хто прийде розірвати книгу, незрозуміло, означатиме суд погашення боргів чи тільки встановлення плати за них, і чи змогло б попереднє збанкрутіння цілого людства вберегти його від ще гіршого кінця.

Метафори боргових книг і вексельних зобов’язань розкривають і водночас замовчують, аж до меланхолічного відчаю, не те, як історія закінчується, а те, якою вона є і що вона вимагає від нас визнати. Ліквідація історії передбачає тяглість усього інтенсивного масиву минулого. Книга історії є борговою книгою — не в сенсі першородного гріха чи людської гріховності, а в сенсі неможливості розпочати своє життя з нуля, на першій сторінці своєї книги життя, як того прагнув Жан-Жак.

У своєму тлумаченні феномена, який він назвав “символікою” Книги, Ернст Роберт Курциус оминувши увагою її античне коріння, потрактував християнство як релігію священної книги, назвавши Христа єдиним богом, якого давнє мистецтво завжди зображало із книжним сувоєм. Його твердження можна було б заперечити, сказавши, що саме християнство забрало з розуміння світу метафоричну диспозицію книги. Перевага записаного в книзі історичного одкровення Божого не давала простору для думки, що Бог міг уже в природі достатньо зрозуміло та переконливо виразити себе. Це той самий фундаментальний конфлікт, який постав у догматичній системі між ідеєю творіння та ідеєю спасіння: що нагальнішим є спасіння, то сумнівною — якість творіння. Коли на скрижалях і в книгах релігійного світу написано так багато, як у Старому Заповіті, у Псевдоепіграфах¹ і Талмуді, то перед усім, що написано в цих

¹ “Псевдоепіграфи” — апокаліптичні тексти, що поставали в межах давньоєврейської традиції між II ст. до н.е. та II ст. н.е. Їхні справжні автори виступали під іменами головних персонажів Старого Заповіту, найчастіше патріархів чи пророків (Авраама, Мойсея, Ілїї); звідси назва цих текстів. — *Пер.*

книгах чи що для них є вирішальним, значення природи неймовірно послаблюється. Вона зникає за цим грандіозним вантажем звісток і стає простою сценою, на якій уперше відбуваються праведні чи гріховні вчинки, гідні Книги. У самій природі, натомість, нічого читати. “Книга природи” вже тут мусила б стати антикнигою. Утім, вона навіть не мала права на існування.

Саме абсолютизм книги був перепорою для застосування самої метафори книги до світу. У який же спосіб вона все-таки змогла стати метафорою світу? Вагому роль тут зіграла потреба в захисті від гностицизму¹ — не тільки ранньої, а й постійної загрози для християнства. Потреба в такому захисті зумовила піднесення цінності природи в її суперництві зі священною історією. Якщо Творець і Спаситель не мають бути відокремлені, тоді спасіння мусить постати логічним наслідком творіння. Історичне одкровення має бути тільки проявленням праодкровення. І тому, якщо богословська система мала берегти єдність Бога світу (Weltgott) з Богом спасіння (Heilsgott), світ — такий, яким він був перед священною звісткою одкровення, — не міг бути нічим чи оманливим, в’язницею чи лабіринтом. Сама ця ідея ще не призводила до погляду на природу як на книгу, але принаймні вона слугувала захистові від дуалістичної настанови, для якої світ є опозицією до божественного провідництва: ілюзією, спокусою, затемненням поза-світового божественного тла. Отож відтоді не все почало залежати від есхатологічних подій, від розкриття небесних книг, цих реєстрів спасіння та прокляття.

У цьому сенсі, незалежно від контексту її походження, метафора книги природи, якщо поглянути на неї з погляду історії догматики, має виразні пелагіанські

¹ Гностицизм (від гр. *gnosis* — “знання”) — релігійна течія пізнього еллінізму, сформована під впливом ранньохристиянських, елліністичних та східних мотивів. Гностичне вчення ґрунтується на мотиві грішного світу, створеного злим чи недосконалим богом (Деміургом), якому протистоїть благий Бог-Спаситель. — *Пер.*

рисі¹. Щойно зникла потреба в захисті від різновидів дуалізму, і природа почала розчиняти Божественне в його самопрояві, вона мусила стати — і, зрештою, стала — антихристиянською. Будь-яке пелагіанство намагається, за змогою, безмежно підвищувати якість творіння, звідси його схильність до пантеїзму на кшталт Бруно чи Спінози. Однак у такому пантеїзмі, звісно ж, метафора книги природи знову мусить себе зняти: адже коли значення та позначуване ідентичні, читання стає неможливим. Мало того, якщо знову йти за тією тенденцією, природа мусить стати безпосередньо фізіогномічною. Якщо “читання на обличчях” вже є метафорою, то витлумачення ідеї досвіду як “книги” (*Lesbarkeit*) є метафорою другого порядку.

Попри тенденцію до збільшення кількості “небесних книг”, спадком єврейської біблійної та постбіблійної історії понять стала вирішальна роль особливої сингулярності однієї-єдиної книги для еволюції всієї метафорики; навіть у своєму застосуванні до сингулярності природи ця метафорика могла мати джерела тільки в цій єдності священної книги. Усі інші традиції метафорики літер і письма принаймні сходилися в образі, який ми завважуємо в Данте: образі світу, поділеного на книжкові томи та зошити, який, однак, у Бозі постає єдиною книгою: *legato con amore in un volume*^{11, 18}. Одна-єдина Книга залишилася тут книгою небесною, що належить Богові, як колись належала йому “Книга життя”. Сила її ідеальної єдності недостатня, аби світ міг постати чимось іншим, ніж складеною з численних томів і зошитів бібліотекою. Це було немов відновленням Платонового *горисмосу*¹³; його неможливо було

¹ Пелагіанство — течія у християнстві, яка походить від ранньохристиянського автора Пелагія, і ґрунтується на принципі повної свободи людини та її здатності самостійно досягнути досконалості. Проти пелагіанства були, зокрема, звернені кілька полемічних трактатів Августина. — *Пер.*

¹¹ “Сполучена любов’ю в один том” (*im.*). — *Пер.*

¹³ “Горисмос” (гр. *chorismos*) — “відмежування”, “відокремленість”, “відділеність”. У Платона — “відокремленість” земних речей одна від одної. — *Пер.*

перенести на християнство без перенесення разом і імпліцитного натяку на слабкість божества. Світ, отже, став бібліотекою, складеною з томів і зошитів; ця бібліотека, однак, за пафосом майбутньої метафорики, стає вченим і педантичним суперником „книги природи”.

Примітки до розділу III

⁵ Єр. 27.5. Ці слова В. Ферстер називає *першим чітким і всеосяжним висловленням ідеї творіння в Старому Заповіті* (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel, III 1005). [Тут і далі цитати з Біблії наведено за перекладом І. Огієнка. — *Пер.*].

⁶ По-іншому формулює двозначність, присутню у “Книзі життя”, — вона є й книгою долі, і списком громадян останньої громади, — Г. фон Рад: G. von Rad, стаття “Leben und Tod im AT”, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel, II 846, прим. 89, до віршів: 2 М. 32.32, Мал. 3.16, Пс. 69.29, Іс. 4.3. Див. також: R. Bultmann, стаття “Der Lebensbegriff des Judentums”, там само, II 856—862.

⁷ Див. статті Г. Шенка у “Теологічному словнику Нового Заповіту” (G. Schenk, *Biblos, Biblion*, у Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I. 619).

⁸ Іс. 34.4, Об. 5.1 і далі.

⁹ Об. 6.14. На це місце посилається і Кант у творі “Кінець усіх речей” (1794), де він протиставляє *падінню* небес їхнє згортання, *подібне до згортання книги*.

¹⁰ Щодо порівняння цих місць див. також розвідки Курциуса: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, 313. Розділ “Das Buch als Symbol” (там само, 304—351) має для розробки цієї теми першорядне значення.

¹¹ Матеріали з псевдоепіграфів і раввінських текстів див. у праці: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München 1924, II 169—176; III 230 f., 840.

¹² M. J. bin Gorion (Hrsg.), *Der Born Judas*. 2Leipzig 1918, II 296.

¹³ M. Lidzbarsky, *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*. Giessen 1927, 51—54.

¹⁴ *Babylonischer Talmud*, dt. v. L. Goldschmidt, II 35 (написання спрощено).

¹⁵ *Babylonischer Talmud*, ed. cit. I 240 f.

¹⁶ Augustin, *De civitate dei* XX 14, коментар до Об. 20.12. Аби зробити зрозумілішими Августинові вирішальні зміни до тексту, я на-

воджу тут цитату з Вульгати з Августиновими змінами в дужках: *Et vidi mortuos magnos, et pusillos stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt: et alius liber apertus est qui est vitae (A: uniuscuiusque): et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris (A: ex ipsis scripturis librorum) secundum opera ipsorum (A: secundum facta sua)*. [І бачив я мертвих, малих і великих, що стояли перед Божим троні, і розгорнулися книги, і розгорнулася інша книга, то книга життя [A: кожної людини]: і суджено мертвих за тим, що написано в книгах [A: за самими записами цих книг], згідно з їхніми власними діями [A: згідно з їхніми вчинками] (лат.). — *Пер.*].

¹⁷ Heine, *Memoiren* (Sämtliche Schriften, ed. Briegleb, VI/1, 573—575).

¹⁸ Dante, *Divina Commedia*, Paradiso 33, 86 f. — Якщо небесні сфери потрібно уявляти “томами”, які для себе самих, однак, є “книгами”, то причини цієї уявної відмінності із *liber involutus* з Об’явлення св. Івана потрібно бачити в тому зміщенні значення, якого за століття середньовіччя зазнало слово *volumen*. Щодо цього див.: E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, 333. Поет дивиться з нерухомого неба на сфери планет, а крізь ці сфери — на Землю, яка в книзі всесвіту є тільки малим “зошитом” (Божественна комедія, Рай 17, 37—39).

IV. МЕТАФОРИ ЛІТЕР

Уявлення про “Книгу життя”, в якій записано вчинки людини, навряд чи властиве грецькому мисленню. Суд над мертвими, яким його презентує нам Платонів міф, полягає не в розгляді записів про минуле підсудного, а в тому, що судді оглядають його теперішню оголену поставу. Причому ці судді не є і навіть не мають бути богами, адже підстава, на ґрунті якої вони виносять вирок, є видимим образом — і ця обставина робить книгу зайвою. Олімпійський світ богів не може мати жодного стосунку до такого суду. І не тільки тому, що ці боги не були б компетентними для винесення вироку, а й тому, що, ставши суддями, вони примусово позбулися б самого міфу та міфічного поділу сил, перетворюючись у такий спосіб на “підсудних” справедливості. У світі міфу вони мають бути упередженими і несправедливими — бо так вони можуть упоратися зі своїми суперниками.

Тільки поет-трагік уперше скаже, що світовий суд марний, позаяк він не здатний упоратися з усім тягарем провини. Цю думку висловлює Еврипід в одному зі своїх фрагментів, що дійшов до нас від Стобея¹ і що на нього посилатиметься Шопенгауер¹⁹. *Вам видається, що гріхи людські летять / на крилах до богів, і хтось їх пише вміло /*

¹ Стобей, Йоан (поч. IV ст. н. е.) — візантійський автор, упорядник компіляцій “Anthologion”, “Eclogae”, що містили цитати з кількох сотень античних поетів, філософів, істориків і риторів. — *Пер.*

на Зевсових скрижалях; що, звернувши погляд / на них, Зевс виносить смертним вирок? / Однак навряд цілого неба стало б, щоб записати всі людські провини, / і Зевс не здатен всі ці знаки прочитати / та кожному призначить покарання. / Насправді кара тут уже, між нами!

Метафора книги світу та природи, що в ній міститься синтетичний акт презентації смислової єдності, передбачає аналітичний акт, акт роз’єднання цієї єдності на її складники. Не випадково греки вповні зреалізували аналітичну умову метафори, не використавши, однак, можливості синтезу, що з неї випливала. Вони не винайшли алфавітне письмо, однак узагальнили його принцип. Завдання атомістики полягало в розкладанні єдності, даній у спогляданні, на граничні, мислимі величини, що проясняють властивості даних нам предметів. Звісно, велике значення має те, що мислимі величини греки мусили уявляти так само, як ідеї та форми, тобто як пластичні образи. У цьому — межі античної атомістики, але водночас і її аналогія з конститутивною дією складання слів із літер. Рихард Гардер вказав на іншу важливу паралель, а саме — на Анаксимандрове винайдення географічної карти. Вважати атоми “літерами” — це більш як вдала метафора, адже звести дійсність до малої кількості граничних єдностей, а з них — знову скласти загальну картину є *справжнім методом алфабетизації, справжнім силабізуванням світу (Buchstabieren der Welt)*²⁰.

Грецьке слово *stoicheion*¹ позначає першопочатково звук і літеру як несамотійну частину певної зв’язаної цілості, як складник певного ряду (*stoichos*¹¹), тобто, метафорично, як те, з чого треба починати, аби дістатися цієї зв’язаної цілості, а також засади аргументації та граничні все-

¹ “Літера” (гр.); пізніше — “основа”, “засада” чогось, “стихія”, “елемент”. — *Пер.*

¹¹ “Ряд”, “лінія” (гр.). — *Пер.*

осаяжні поняття тієї чи тієї науки, її “елементи”²¹. Тут нас цікавить передусім те, чому в радіусі думки греків ця метафора не розширюється до царин слова, речення та книги, що здавалося б таким очевидним. Застосування цієї метафори фіксується тільки на операції аналізу, на розкладанні мовної звукової неперервності на оптичну перервність; усе це — хоча й із використанням метафорики читання, з отожденням слова та розуму в “логосі” — мало зробити цю зв’язну цілість доступною для схоплення та осягнення.

Коли один сучасний автор, який поклав собі за мету відтворити античне поняття природи як космосу, прагнув реабілітувати метафору книги природи, ця спроба була не тільки анахронізмом, що зазнає катастрофи у змаганні з поняттями історії та історичності, а й герменевтичним непорозумінням²². Адже в цій метафорі, не забуваймо, приховано претензію на те, що книга є сувереном: ми тому читаємо *про* щось, що саме це *щось* не можемо мати чи споглядати. Метафора книги цілком відповідає християнському контекстові, адже в ній захищено ідею попередності. Тільки в умовах новочасової суб’єктивності читання перестає бути чимось попереднім, чимось, що тільки заміщає чи готує до чогось безпосереднього й остаточного.

Християнська есхатологія здебільшого оберігала від того, що для греків відкривалося у злуці феорії¹ та евдемонії: від блаженства глядача, який спостерігає за речами та процесами — а не за текстом про них, — глядача, який все-таки не втручається в плін речей, не заторкнутий ними та від них віддалений. І тому граничною цін-

¹ Я вживаю в перекладі слово “феорія”, аби відрізнити його від звичної “теорії”: утворене від гр. іменника *theōria* (“видовище”, “споглядання”) слово “теорія” втратило своє первинне забарвлення. Натомість у цьому контексті йдеться саме про давньогрецьке розуміння “теорії” як “споглядання видовища”, що його презентує всесвіт. — *Пер.*

ністю тут є трагедія; вона є останнім, що ще можна витримати, коли людина хоче залишатися глядачем, — попри страх і співчуття, чи навіть саме тому, що страх і співчуття є формами залученості глядача і водночас формами його відокремленості.

Християнська есхатологія гарантує блаженство простого споглядання, засадничу впевненість того, хто вже не сумнівається у своєму спасінні. І саме ця остання межа вже не є книгою: *visio beatifica*¹ далека від будь-якого читання, опосередкованості, потреби у витлумаченні. Істина блаженних не є текстом: вона є радше тим, чого, як вважали греки, можна досягти феорією. Ці приклади мають унаочнити, як складно було грекам дійти — чи повернутися — до метафори “книги природи”.

Якщо захотіти зрозуміти, чому, приміром, Платон просто-таки не міг говорити про природу як про книгу, варто звернутися до Сократової розповіді про своє філософське становлення, що міститься у Платоновому “Федоні”. Погляд на природу є тут не зчитуванням значень, а осліпленням від явищ, які неможливо перевести у поняття. Так, відвертання від явищ може стати звертанням до *logoi*¹¹: якби тут йшлося про книгу, то була б книга пригадування, внутрішнього володіння логосом. Відвертання від безпосереднього доступу до природи містить слід жалю, усвідомлення втрати; це усвідомлення втрати, однак, відмінне від скарги історика, що він мусить бути тим, хто не міг бути присутнім при самій події — бо тільки за такої відсутності історія і стає його об’єктом. Звідси можна побачити, що метафора книги природи легітимуватиме споглядання природи крізь ланки опосередкування, тимчасом як Платонів Сократ цього ніколи не міг би зробити. І тому годі прагнути віднайти платонічні риси у засновників новочасової науки — у Галілея чи Йоганеса Кеплера, —

¹ Тут: “блаженне споглядання” (лат.). — *Пер.*

¹¹ “Слова”, “поняття” (гр.). — *Пер.*

коли вони бачитимуть у метафорі книги природи вираз властивого їм нового розуміння дійсності.

Не надто важливо, що Платонів Сократ не цілком розуміє сам себе, вважаючи спогляданням те, що можна тільки почути й прочитати, чого, отже, треба було спочатку навчитися. Від чого він боїться засліплення своєї душі? Від удивляння в самі предмети та спроби схоплювати їх усіма своїми відчуттями. Отже, перш ніж звернувся до *logoi*, до ідей, до мислимих речей, Сократ був емпіриком? Ні, адже він стверджує, що спочатку був натурфілософом, однак мав справу не з самою природою, а з книжками про неї — передусім із Анаксагоровим твором. Про нього Сократ уперше почув, коли хтось читав уривок із його книги, і, відчувши в Анаксагорі свого вчителя, вирішив їх прочитати. У них Анаксагор виклав систему, побудовану на засновку, що всі речі мусять діяти найліпшим чином, аби в такий спосіб зреалізувати загальне благо, найліпший із можливих світів (якби цю формулу тоді могли застосувати). Сократове завзяття, отже, штовхає його до книг; і сам Сократ стверджує, що прочитав ці книги якнайшвидше, аби в найкоротший термін навчитися відмежовувати найліпше від гіршого.

Розчарування, яке згодом охоплює Сократа, спричинене не поглядом на саму природу, а дальшим читанням Анаксагорової книжки. Цей чоловік, стверджує він, зробивши принципом усіх речей розум, згодом немов забув про нього й не надав йому жодної подальшої ролі. Сократів поворот від дослідження природи до дослідження понять подібний до навернень від теорії до практики: у них міститься тільки поворот від одного типу книг до іншого. Навіть як натурфілософ, Сократ не займався нічим іншим, окрім читання книг, — навряд чи, однак, серед них була книга природи. Для появи цієї метафори не було жодного приводу²³.

Метафора літер хоча й унаочнює редуктивний метод атомістичної теорії, але аж ніяк не може стати її обґрунтуванням. Як ми зараз побачимо, метафора літер спрямовується навіть проти атомістики. Надто висока неймовірність утворення тексту з випадкового поєднання літер могла бути аргументом проти випадкового народження світу. Алегорію літер можна спрямувати проти атомістики вже тому, що остання виключає ідею, яка міститься в підґрунті самого використання літер: ідею осмисленої комплексності і зрозумілості цілого, яке має диференційовану структуру. Порівняно з текстовим утворенням зв'язок у світі, яким його бачила давня атомістика, мав бути куди простішим; складним і деіургічно неприступним він видавався тільки для людської чуттєвості. Тому метафора літер, у її синтетичному аспекті, виявляється особливо плідною тоді, коли йдеться про вкрай структуроване естетичне текстове утворення — на кшталт Гомерового епосу чи Еннієвих “Анналів”¹.

Стоїчне поняття світу передбачає першість цілого над його частинами та над простою сумою його частин; особливо ж у його звертанні до розуму людини; досконалість цього розуму, однак, не могла бути більшою від досконалості самого світу, що його цей розум мав пізнавати. Стоїки вперше побачили у світі не тільки витвір богів, а й щось таке, що зверталось до розумної й наділеної мисленням істоти, яка мешкає в ньому; цей світ, іншими словами, було призначено для цієї істоти. Ця обставина одразу ж ставила запитання, чи є це призначення світу для людини чимось більшим від простого забезпечення нагальними життєвими благами, приводами до радості та задоволення, передумовами щастя тощо — тобто чи озна-

¹ Квінт Енній (239—169) — давньоримський поет, автор, серед інших творів, історичного епосу “Анналі”. Згадка про нього зумовлена частою увагою до Еннія Цицерона, про якого йтиметься далі. — *Пер.*

чає це також, що світ призначено для істоти, яка здатна мислити, а отже, його розуміти.

У вченій промові стоїка Бальба, що на неї натрапляємо в діалозі Цицерона¹, немає зв'язку між метафорою літер та антропоцентричною телеологією світу. Вирішальна відмінність між цим римським стоїцизмом і будь-якою грецькою телеологією полягає в трансформації місця людини у світі: вже не йдеться про те, що людину створено для споглядання універсуму, немов для свого довершення йому бракує тільки глядача, що його прославляє; радше сам універсум створено для людини, як запропоноване їй видовище: вона як глядач є метою, а не засобом, єдиним розумним адресатом, до якого могли бути звернені всі речі²⁴. Роздивляючись небо, людина пізнавала богів, однак ще не діставала жодних звісток *про* них чи *від* них — звісток, що їх треба було розуміти чи брати до уваги. Тож метафора літер містить тільки негативний смисл: така унікальна й прекрасна річ як світ не міг сформуватися випадковим збігом атомів; припустити це означає вважати, що якщо змішати та перетрясти двадцять одну літеру латинської абетки — навіть якщо ці літери витворено з золота, — з того постане епос Еннія чи бодай один рядок із нього²⁵.

Серед авторів, які вперше спробували — чи були змушені — встановити зв'язок між біблійним та елліністичним світопоглядами, був і Філон Александрійський; він хотів вирішити проблему, яким чином філософія греків, що цілком спиралася на споглядання чи, принаймні, до нього прагнула, відкрила ті самі засадничі істини, що й релігійний світ Старого Заповіту, який, своєю чергою, спирався на дослухання до Божих заповідей і Божого одкровення. Тому Філон увиразнив формотворче розгортання

¹ Квінт Луцилій Бальб — заможний римлянин, прихильник стоїчної філософії. Бальб є один із персонажів Цицеронового діалогу “Про природу богів”, про який ітиметься далі. — *Пер.*

духу як перетворення нижчої форми дослухання на вищу форму бачення²⁶. Однак хоча бачення може надати вищу форму достовірності, тут не йдеться про відкриття нової сфери, сумірної йому змістом. Навіть Філон не пориває з винятковою роллю книги для повідомлення закону та пророчтва. У переході від дослухання до бачення йдеться аж ніяк не про це бачення-що-читає (*Lesende Schen*) — це бачення є неметафоричним сприйняттям священного тексту. Оптичним досвідом для нього постає досвід світла, блиску, навіть засліплення; і тут приклади дає *також* і Старий Заповіт. Місцем Божого самовідкриття у призначеному для цього промовця є просвітлення, яке відкриває очі душі й підносить її над простим слуханням. Однак те, що людина при цьому “бачить”, є, знову ж, Слово Боже. Філон навіть відкриває новий метод: наближення до грецького підходу до дійсності відбувається передусім через віднайдення етимології біблійних імен. Ясний погляд є точнішим вдивлянням у те, що вони означають.

Метафору літер перейняв Плотін, використовуючи її в контексті питання про можливість астрологічного прочитування небесних знаків; цей мотив з'являється у Плотіна в ширшому контексті його міркувань на тему “долі” (*heimarmene*)²⁷. Якщо згадати, що космологічний геоцентризм винайшов класичний аргумент на користь астрології — у ньому Земля була точним фокусом усіх астральних впливів, — стає дивним, коли Плотін повністю обертає цей хід думок. Зміна сузір'їв на земному небі, їхнє сходження, вступання до зеніту та заходження є явищами, зумовленими поглядом із Землі. З перспективи самих небесних тіл, яким приписують здатність впливати на земні події, говорити про такі сходження та заходження не має жодного сенсу. Отож те, що мало б визначати долю земних створінь, аж ніяк не є реальним. Навіть якби воно було таким, то відмінності між видами та індивідами,

¹ “Доля” — назва першого трактату III-ї “Еннеади”. — *Пер.*

що народилися водночас, відмінності між їхніми властивостями і долями суперечили б припущенню про вплив одних і тих самих сузір'їв. Тому окремі людські долі, умови душевних і духовних властивостей індивідів не можуть міститися в цих сузір'ях; із ними пов'язаний тільки світообіг у цілому, під впливом якого і формуються всі індивідуальні долі. Звідси випливає, що сузір'я можуть бути не чинниками, а тільки знаками долі. По них можна прочитати майбутні події, якщо ці події стосуються “світообігу”. Рух зірок слугує збереженню світу, стверджує Плотін; саме тому вони можуть бути для людини корисними, даючи їй змогу бачити в їхніх констеляціях знаки дальшої ходи цілого. Зорі можна читати, мов літери, якщо опанувати “граматикою” їхнього зв'язку¹. Плотінів приклад свідчить про те, що ця граматику збудована за зразком примітивної аналогії — на кшталт прикмети, що коли птах літає високо, це є знаком якогось величного вчинку. З того факту, що зорі щось означають, іще не можна зробити висновку, що вони визначають те, що означають.

У всесвіті існує космічна каузальність, але вона не пов'язана в строгому сенсі з “долею”. Вона не пов'язана ані з добром і злом, ані з особливостями індивідуального буття. На чому ж, однак, ґрунтується право застосовувати метод тлумачення, що до нього радить звертатися Плотін? Річ у тому, що окрім зв'язку між причиною та дією у світі існує інший тип зв'язку — зв'язок органічної взаємозалежності. Для його ілюстрації, однак, Плотін не поспішає одразу ж звертатися до поняття світової душі; радше він бачить суть цього зв'язку в тому, що всі речі мають свій керівний принцип в Єдиному. Тому бачити причину всіх земних подій у зорях означає нехтувати природою космосу, який має керівний принцип і першопричину, що діє на всі речі світу. Те, що одні речі світу можуть поставати знаками інших речей,

¹ Це речення є майже точним відтворенням Плотінового вислову: Еннеади, III 1, 6. — *Пер.*

ґрунтується на своєрідній “передусталеній гармонії”, в якій кожне індивідуальне буття, згідно з його природними властивостями, отримує можливість здійснити себе та в реалізації своїх можливостей узгоджуватися з Іншим²⁸. На цю ідею спираються відношення, які ми назвали б “символічними”. Речі, які є гетерогенними одна до одної, можуть одна одну означати, виражати, проявляти та презентувати. За орієнтиром органічної метафорики, що міститься на тлі Плотінових міркувань, дістає своєї значущості поняття репрезентації, ще з часів античної медицини позначене словом “симптом”: певне явище, помітне емпірично, вказує на інше, власне патологічне, яке ухиляється від сприйняття, хоча й не є прямою причиною першого. Тільки тому, що обидва явища закономірно впливають зі спільного джерела, діахронічно “розвиваються”, одне може — у синхронній перспективі — вказувати на інше. Тож зорі є немов літерами, що постійно пишуться на небі чи вже на ньому записані, і оскільки вони також виконують інші завдання, вони дають певні знаки (*semasia*). Одне через інше — це такий самий всеосяжний принцип світу, як і ще давніші принципи *все в одному* чи *подібне через подібне*. Отож у завершенні античної філософії міститься Плотінове твердження, що все наповнено знаками, подібно до того, як на її початку було Фалесове твердження про те, що все в світі наповнено богами²⁹.

Озираючись на цей текст свого вчителя, Порфірій тлумачить Платонів міф про те, як душі, що існують перед своїми земними втіленнями, обирають жереби своїх земних життів. Цей міф про памфілійця Ера, який повертається зі світу мертвих¹ — і який висловлює першу формулу будь-якої майбутньої теодицеї: *Бог безвинний, якщо ми вільні*, — дає побачити, як Платон уявляв собі можливість обрання душами своєї долі ще перед народженням. Із колін богині долі¹¹ міфічний провидець бере жереби та зразки життів (*bîōn*

¹ Цей міф є останнім сюжетом Платонової “Держави”: 614 b—621 c. — *Пер.*

¹¹ Лахесис. — *Пер.*

paradeigmata). Душі мають у порядку жереба, що їм випав, обирати свої життя — і аби вони були не обмежені у своїй свободі, кількість життєвих зразків, що лежать перед ними, більша, ніж кількість самих душ. Тож у своєму міфі Платон припустив таке саме ейдетичне передування життєвих зразків, як у своєму вченні про ідеї він припустив передування ідей явищам. Саме тут Порфірій здійснює вирішальний поворот. У нього душі обирають свої долі, обираючи відповідні сузір'я. Жереб визначає тільки принципове ейдетичне рішення: втілиться душа в тварині чи в людині. Шляхи долі, записані на небесній сфері, немов письмена на скрижалях, є можливостями, що їх можна обрати в межах цього первинного ейдетичного рішення. *Тож у Платона різні сузір'я містять ознаки життєвих жеребів, а не цілковитого примусу; однак душам, які обрали те чи те життя відповідно до знаків цих сузір'їв, неодмінно випадає усе те, що разом із цим життєвим шляхом записано на небі*³⁰. Як ми маємо розуміти це вирішення дилеми детермінізму та свободи — а грецькою: космосу та етосу? Вибір сузір'я мусить бути вибором миті, коли душа входить у світ чи його залишає; все, що настає далі, ним визначається. Сузір'я “відображає” той життєвий шлях, на початку якого воно стоїть і в якому воно домінуватиме. Знаки на небі окреслюють пропозицію, прийняття якої не залишає за душею жодної подальшої свободи. Справжні можливості людини лежать поза межами того, що через астрологічний детермінізм здається її єдиною можливою долею. Вони — у вчасному читанні зоряного неба. Це “вчасне” читання, однак, для нас, людей, які живуть на Землі, уже відбулося.

Нарешті, близько 400 року до органічної метафорики вдається Синесій Кіренський, окреслюючи її в своєму “Соннику”. Мистецтво мантики¹ може в кожній речі знайти

¹ “Мантика”, “мистецтво мантики” (гр. *mantikē tekhnē*) — мистецтво пророцтва; у загальнішому сенсі — мистецтво витлумачення, відшукування знаків одних речей в інших, мистецтво ворожіння. — *Пер.*

свідчення про будь-яку іншу річ тільки тому, що в космосі, який є живим організмом, усі речі взаємопов'язані. Синесій — якщо відволіктися від дрібного, хоча й вагомого доповнення — майже говорить словами Плотіна, стверджуючи, що мудрий мусить уміти читати передвіщення, адже всі речі є немов літерами різного типу — *фінікійськими, єгипетськими, асирійськими*, — що їх ми знаходимо в книгах. Багатомовність вченого світу Александрії впливає тут на відповідне забарвлення метафори літер. Утім, у доволі несподіваному метафоричному сенсі: ця багатомовність обґрунтовує розмаїття компетентностей мудреців, тому один із них може читати одні знаки, інший — інші. У цьому можна було б побачити натяк на диференціювання дисциплін за часів пізньої античності. Утім, Синесій не дає приводу до такого тлумачення, продовжуючи, що один читач може видобути зі свого читання більше, інший — менше, *так, наприклад, як один читає склади, інший — цілі слова, а третій схоплює їхній сенс*³¹. Про читання всієї книги, як бачимо, і не йдеться. Синесієві знавці читають різні книги; поза тим, вони різняться за рівнем своєї вченості. На думку спадає образ учня, який вчиться читати, — тільки так у цьому поділі вмінь читати склади, слова та, зрештою, видобувати їхній сенс ми побачимо радше ієрархію, ніж просто класифікацію навичок.

Однак, можливо, уся Синесієва метафорика читання є тільки метафорою нестачі: адже для нього літери є тільки сурогатами образів. Душа дістає образи від світового розуму, аби нести їх у собі, і тоді, коли вона залишається на самоті та звільняється від зовнішніх вражень, вивільняти їх із себе — як образи Божественного. У цьому полягає роль фантазії, що діє у сновидінні, та її зв'язок із *пневмою*¹. Давня філософія стверджує, що світовий розум

¹ “Пневма” (гр. *pneuma*) — “дихання”, “дух”, інколи “життя”. Тут: душа”. Специфічність Блюменбергового слововжитку в тому, що гр. *noûs*, *noos* (“розум”, передусім “світовий розум”) він передає словом *Geist* (“дух”), а *pneuma* (“дух”, “дихання”) — словом *Seele* (“душа”). — *Пер.*

(*Nus*) містить образи сущого; душа — образи становлення, адже *нус* стосується душі так, як буття — становлення²². Тут цікавим є саме нижчий статус читання космосу щодо внутрішньої фантазії, сповненої тими усе ще платонічними образами¹, до яких — після знецінення космосу — Синесій шукає внутрішнього доступу, підходу крізь сновидіння. У цій новій ієрархії вже стає складно описати свої сновидні образи іншим людям: *Якщо, однак, фантазія вириває суще з буття і, навпаки, впроваджує в буття те, чого ніколи не існувало і ніколи не було схильне бути, як цю природу, що її майже неможливо позначити словом, пояснити тому, хто від самого дитинства позбавлений здатності це зрозуміти*²³?

Примітки до розділу IV

¹⁹ Цитата з Еврипіда у Стобея: Stobaeus, Florilegium I 4, 14 (ed. Heeren p. 108); цю цитату наводить Шопенгауер: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung IV § 63.

²⁰ R. Harder, Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, у книжці *Das neue Bild der Antike*. Leipzig 1942, I 99 f.: *Фонетичне письмо та атомістика народжуються з одного й того самого типу бачення, із розмежувальної сили радикальної систематичності*.

²¹ A. Lumpe, стаття “Element”, у Historisches Wörterbuch der Philosophie II 439—441. — H. Diels, Elementum. Leipzig 1899, 5 ff.; 13 ff.; 83 ff. — Лукрецій уперше переклав *stoicheion* як *elementum*, маючи, утім, на увазі “атом”.

²² K. Löwith, Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie. Heidelberg 1968, 34: *Світ історії засвідчує себе в історичних документах, натомість світ природи засвідчує себе сам, безпосередньо...* “Книга природи”, в якій ще Кеплер бачив аналогію Біблії, має ту грандіозну перевагу, що вона не є ані книгою, вигаданою людиною, ані книгою, натхненною Богом, а є натомість самою природою — утім, аж ніяк не бездуховною.

²³ Федон 97b — 100a. Аристофанові “Хмари” не можуть змінити цього образу Сократа, не можуть і сприяти прикладанню до нього розповіді про те, як Фалес, споглядаючи небо, впав до криниці (ця розповідь міститься у Платоновому “Теететі”).

¹ Тобто “ейдосами”. — *Пер.*

²⁴ De natura deorum II 56, 140: ... *quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet* [люди є немов спостерігачами за речами, що містяться у вищих небесних сферах, і це видовище недоступне жодному іншому виду-ві живих істот (лат.). — *Пер.*].

²⁵ Cicero, De natura deorum, II 37, 93: *Hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum, vel aureae vel qualeslibet, aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, un deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna*. [Не розумію, чому тому, хто вважає, що так могло відбутися, не припустити, що якщо виготовити з золота чи будь-якого іншого матеріалу в безмежній кількості всі двадцять одну літеру, а потім скинути їх усіх на землю, з них одразу не вийде “Анналів” Еннія, які можна було б одразу прочитати; навряд чи внаслідок такої випадковості можна витворити і один рядок із неї. (лат.). — *Пер.*] Це порівняння часто повторювали. Герман Замюель Реймарус говорить у цьому контексті про “Енеїду”: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg 1791, II § 8, 95 f.

²⁶ H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist II 1. Goettingen 1954, 94—97: У цьому сенсі в “перетворенні вух на очі” можна побачити спонтанний символ, який, утім, відіграє тут найвагомішу роль. Див. приклади з Migratio Abrahami: H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966, 262—267.

²⁷ Plotin, Enneaden III 1, 6 (edd. Henry-Schwyzler I 262 sq.).

²⁸ Enneaden II 3, 6—7 (edd. Henry-Schwyzler I 168—170).

²⁹ Саме це є визначенням того способу, в який Плотін застосовує принцип *alla aliois* [“одне через інше” (гр.). — *Пер.*] (там само, II 3,7; p. 169, 11—13).

³⁰ Porphyrios, Peri tou eph’ hemin, міст. у Стобея: “Еклоги” II 8, 42 (ed. Wachsmuth II 171). Цит. за Fr. Boll, Studien zu Claudius Ptolemäus. In: Jahrbuch für Klassische Philologie, Supplement, XXI, 1894, 114—116.

³¹ Synesios von Kyrene, De somniis. Ed. Krabinger, 132 AB (dt. v. W. Lang, Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Tübingen 1926, 4 f.).

³² De somniis 134 AB.

³³ De somniis 153 C. Синесій заявляє, що його твір авторизований самим Богом. У супровідному листі до своєї вчительки Гіпатії Синесій стверджує, що сам Бог спонукав його до написання твору та схвалив результат його праці (Hercher, Epistolographi Graeci 737). Для майбутнього єпископа Птолемаїди це було доволі несподіваним уникненням інституціалізованого шляху одкровення.

V. ПОЯВА ТА ЗАТРИМКА ДРУГОЇ З ДВОХ КНИГ

Перетворення платонівських ідей із самостійного космосу, що можуть бути тільки предметом для духу, який споглядає їх іззовні — байдуже, як назвати цей дух, деміургом чи богом, — на внутрішній світ істоти, що дає фундамент усьому світові, досліджували з різних боків, головним чином звертаючи увагу на зміст поняття Бога. Для мене, однак, залишається відкритим питання, як ідеї мусили змінитися за своїм змістом і за своєю функцією, щоб стати не мислимыми предметами, а самим мисленням.

Хоч би яким складним могло бути розмежування між мислимыми предметами та самим мисленням, хоч би яким тривалим міг бути цей процес, все-таки тенденція переходу до ідеї світу, створеного думкою, а не наявного в ідеальному прототипі, розпочинається відтоді, коли ноетичний космос Платонових ідей втрачає самостійність і свою автономну зв'язність. Навіть попри те, що впродовж цієї еволюції тривалий час не артикулювалося, що світ, який став дійсним тільки з Думки та завдяки Думці, є все-таки результатом вибору з множини мислимих світів, інтелектуалізація ідей стає передумовою та стимулом втрати ними образності. Світ тільки тоді може стати “виразом”, коли незриме перестає удоступнюватися спогляданню тільки через відображення праобразу. Парадокс *збігу протилежностей* (*coincidentia oppositorum*), до якого звертатимуться наприкінці середньовіччя, повністю виключить можливість такої дуалізації, однак набуття світом статусу

божественного “виразу” все ж уможливилось тільки завдяки позбавленню поняття рис відображення.

Цей шлях був би неможливий без акцентування теологічного постулату, що людина — і тільки вона — є образом і подобою Божою. Задля збереження особливого статусу людини решта світу мала, натомість, презентувати божественне самовідкриття в інший спосіб. Якби не вдалося порвати з метафізикою, що тлумачила явища та поняття як відображення, якби не вдалося в розумінні природи та її джерела дати дорогу тим зв'язкам, які ми нині назвали б “символічними”, книга природи неодмінно стала б книгою образів, усі предмети якої потребували б тільки морфологічного підходу.

Іншими словами, християнство почало тлумачити світ як такий, що постав завдяки мисленню, а не завдяки спогляданню. Це означає, що метафорика книги могла відтепер поширюватися на природу, адже її можна було зрозуміти не спогляданням, а мисленням: її можна було “читати”. Пізніше, цілком відповідно до усієї світоглядної системи, скажуть, що світ, за біблійним свідченням, постав завдяки наказам, а не завдяки техноморфним діям.

Якщо слушно те, що метафора книги світу чи книги природи має зв'язок з виправданням творіння перед лицем спасіння, а звідси — із захистом від гностичного дуалізму з його одним-єдиним джерелом блага, тоді цю метафору майже природно очікувати від риторики Августина. І ці очікування виправдані.

Цілком показово, що в Августиновому алегоричному тлумаченні 45-го Псалма¹ метафора книги пов'язана з розрізненням між зором і слухом. Псалмоспівець прославляє Бога як джерело розради, як допомогу, що її можна легко знайти в скруті. У третьому вірші Псалму є такі рядки: *тому не лякаємось ми, як трясеться земля, і коли гори*

¹ Псалом 46 у православній Біблії. — *Пер.*

зсуваються в серце морів^I. Щойно після цього Августин цитує слова Господа про те, що якщо учні матимуть віру, вони своїми наказами рухатимуть горами^{II}. Образ зсування гір у серце морів має також, якщо не передусім, есхатологічне значення: в останні дні гора Господня заступить усі інші гори. Усі гори світу її провіщають; море ж символізує цей світ і його вік, із хвиль якого виступила тільки тверда земля *gens Judaeorum*^{III}, як скеля у хвилях ідолівклоніння. Від цієї тверді перенесуть і поставлять у морі язичництва нову гору: *translatus est de terra ad mare*^{IV}. Пересування скель є місією апостолів. Ідеться не так про віру, яка здатна пересунути гори в серце морів, як радше про гору самої віри, поставленої в саме серце поганського океану. Метафора, що нею позначається неможливе, якого потребує віра, стає алегорією передання блага спасіння від євреїв до язичників. Неможливо було, стверджує Августин, знати про це передання, перш ніж воно здійсниться; натомість тепер, коли воно сталося, ним неможливо нехтувати. *Божественні письмена стають для тебе книгою, щоб ти чув їх. Світове коло стає для тебе книгою, щоб ти його бачив. Ті письмена читають тільки ті, хто знає літери; натомість світ читатиме навіть неписьменний*³⁴. Потім образ знову набуває есхатологічних рис. Затремтять гори, пише Августин, — тобто сили цього світу. Бо існує два різновиди гір, про які Августин тут говорить: гори Божі та гори світу. На вершині останніх — Сатана, на вершині перших — Христос. Одні з них зруйнують інші: *et montes sunt turbati, et factus est magnus terrae motus cum motu aquae*^V. Як можна зрозуміти, аж ніяк не вигляд буденної природи дає неписьменному змогу бачити, а

^I Пс. 46.3. — Пер.

^{II} Мт. 17.20. — Пер.

^{III} “Рід юдеїв” (лат.). — Пер.

^{IV} “[Ії буде] перенесено з землі в море” (лат.). — Пер.

^V “І гори стривожились, і стався великий рух землі і води” (лат.). — Пер. М. Симича.

апокаліптичний рух, що охоплює природу та не залишає сумнівів навіть у тих, хто не міг чи не волів читати книгу Одкровення. І тому цей зворушливий текст, який змальовує водночас дію Євангелія та сповнення його обітниць, ще далекий від метафорики двох книг, що пізніше постануть непохитними монументами Божої дії та людської волі до спасіння.

У своєму великому витлумаченні акту Творіння, у якому він, зокрема, говорить про дві книги — місце, що його дуже часто цитують³⁵, — Августин, попри алегоричну форму екзегези, намагається і налагодити зв'язок з античними космологіями, і засвідчити свою дистанцію до неоплатонічного еманатизму^I та гностичних міфологем. Коментар до Книги Буття вже за своїм жанром звернений проти гностицизму. Він містить згадку про те, що Бог написав не тільки книгу Одкровення, а й, перед тим, іншу книгу — книгу природи. Усім завдячуємо єдиному творцеві, *unum esse auctorem* — і обох Заповітів, і обох Книг³⁶. А втім, формула про книгу природи ще не заохочує досліджувати фізичний світ деінде, ніж у світлі шести днів Творіння. Замість того, щоб належно оцінити самостійність двох книг, Августин постійно відганяє від себе запитання, на які не можна відповісти, не спираючись на одкровення.

Якщо Августин не визнає автентично людського пізнання природи, це є також побічним наслідком його боротьби з гностицизмом. Адже гностичні системи дотримуються принаймні *одного* засновку платонізму: засновку про об'єктивну розумність (*Einsichtigkeit*) космосу. В очах християнського мислителя Платонів космос ідей був би відчуженням таємниці створеного Богом світу. Самостійність ейдосного космосу, його об'єктивність означала б, що кинути погляд на архітектурний задум всесвіту

^I Еманатизм — неоплатонічне вчення про “еманацію” (“витікання”) нижчих форм буття з вищих. Еманативні доктрини суперечили християнській ідеї “творіння з нічого”. — Пер.

може навіть некомпетентний. Тож автором цього світу міг стати навіть демон, зліпивши з переданої матерії те, що своєю вдаваною досконалістю змогло засліпити ув'язнені в світі людські душі.

Цей платонічний засновок уседоступності ідей неможливо було поєднати з догматом про творіння, тобто з уявленням про те, що Бог *винайшов* світ у глибині свого духу і жодна нижча істота не могла бути його суперницею. Абсолютно надійним цей догмат міг стати, якщо вважати, що Бог наказав світові вийти з небуття, — і тут жоден демонічний деміург не міг стати конкурентом Творця, бо деміург цей завжди залежить від переданої матерії. З остаточним роз'ясненням того, що означає абсолютне авторство Творця щодо світу — тож із подальшим відточенням догмату про *creatio ex nihilo*^I, тонкощі якого хвилюватимуть мислителів упродовж усього середньовіччя, — гностичний принцип організації світу втратить свої метафізичні шанси. Водночас людина змушена буде обмежуватися у своїх дослідженнях природи тільки тим, *що* зі своїх таємниць хотів би їй відкрити ревнивий Творець. Щойно зникає зразок, що на нього міг би спертися акт творіння, щойно вимислення та витворення світу стають одним і тим самим — світ стає діянням (Faktum), що його в принципі неможливо охопити поглядом іззовні. І той протирік, який від початку належав найзлішому ворогові людського спасіння, раптом торкається і самої людини; водночас народжується формула, історичне витлумачення якої відкриває та легітимізує для неї поле її цікавості і готує ґрунт для її власного деміургізму³⁷.

У XII столітті метафорика книги виринає у двох радше натхненних, ніж учених авторів: у Алана Лільського та Гуго Сен-Вікторського. У творчості Алана варто звернути увагу на те, що він не вносить до метафори книги тих ознак єдності чи унікальності, завдяки яким творіння

^I “Творіння з нічого” (лат.). — Пер.

могло б конкурувати з єдністю книги одкровення. Кожне створіння є радше самодостатньою книгою, однаковою мірою і картиною, і дзеркалом для людей: *Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum*^{I 38}. Платонізм картини та дзеркала бере від метафорики книги її специфіку. Зрештою, цей текст варто читати з особливою увагою до слова “*nobis*”^{II}, адже природа є тут не так книгою, картиною чи дзеркалом божественних таємниць, як притчею, зверненою до людського життя, до його плінності та нестійкості: *Nostrae vitae, nostrae mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum*^{III}. Метафори картини й письма, споглядання й читання розподілено в тексті цілком рівномірно. Троянда в її розквітанні та зів'яненні є водночас і образом нашого життя, і глосою, повчанням до нього. Якщо охарактеризувати літературний жанр цієї книги, найскоріше на думку спаде жанр проповіді, що стає повчанням і нагадуванням людині, яка забула про свою скінченність: *Ergo clausum sub hac lege, / Statum tuum, homo, lege, / Tuum esse respice*^{IV}.

Гуго Сен-Вікторський із Саксонії, який від 1125 року працював викладачем у Парижі^V, де й помер року 1141-го, належить до найцитованіших авторів XII століття. У своїй “*Eruditio didascalica*”^{VI} він змальовує історію своєї освіти; саме тут він знаходить формулу проти засудження

^I Творіння всього світу / є немов книгою та картиною, / дзеркалом, зверненими до нас (лат.). — Пер.

^{II} Датив від займенника *nos* (“ми”). Тут — “звернений до нас”, “даний нам”. — Пер.

^{III} Точне знамення нашого життя, нашої смерті, / нашого становища, нашого жеребу“ (лат.). — Пер.

^{IV} “Отже, читай те, що тебе оточує, / Людино, прочитай свій стан, / Зверни увагу на своє буття (лат.). — Пер. М. Симчица.

^V Гуго був викладачем школи Сен-Вікторського монастиря в Парижі. 1133 року він став її керівником. — Пер.

^{VI} “*Eruditio Didascalica*” (“Навчальна вченість”) — один із головних трактатів Гуго Сен-Вікторського. Трактат складається з семи книг, хоча належність сьомої книги перові Гуго викликає сумніви. — Пер.

світських дисциплін як зайвих відхилень духу від шляху до спасіння. За цією формулою, люди мають вчити все — тоді вони зрозуміють, що ніщо з цього знання не є зайвим (*nihil esse superfluum*). Цю прихильну до знання формулу середньовіччя знову втратить у своїх піднесеннях до вершин божественної трансценденції. На ній, однак, ґрунтується твердження цього містичного схоластика про рівноправність божественних книг. Навіть якщо сьома й остання книга “Дидакалікону”, що в ній про це йдеться, і не належить перу самого Гуго, для розуміння дієвої історії¹ середньовіччя це не має особливого значення.

Текст сьомої книги є додатком до цілого, трактатом про медитацію, яка підносить людську душу від пізнання зримих речей до визнання божественної Трійці, що рівнозначна трійці Всемогутності, Мудрості та Благості^{II} 39. *Analogia Trinitatis*^{III}, до якої вдавався вже Августин і яка зберігалася в августиніанській традиції, є тут ключем до книги природи — але не тим, що його можна дістати з книги Одкровення, а радше тим, що наявний у трійці здатностей нашої душі та в сутнісних властивостях цілої природи. Метод розгортання аналогій є методом “читання”, позаяк він віддаляється від простого доведення того, що Бог є першопричиною цього світу, і натомість береться за розшифрування рукопису Автора, що його можна в цьому світі зчитати. Увесь світ явищ, стверджує Гуго, є книгою, написаною Божою рукою, і окремі створіння є немов знаками чи словами в цій книзі. Ці знаки й слова не вигадані людиною: їх створив сам Бог як свідчення

¹ “Дієва історія”, “чинна історія” (*Wirkungsgeschichte*) — поняття Г.Г. Гадамера на позначення герменевтичної дієвості самої історії, що з плином часу розкриває імпліцитні значення, які містилися у вихідних горизонтах. — *Пер.*

^{II} У XII столітті тринітарна формула *potentia, sapientia, benignitas* виникає майже водночас у Гуго та Абеляра. Хто насправді був автором цієї формули, досі є предметом дискусій. — *Пер.*

^{III} “Аналогія Трійці” (*лат.*), тобто спроба раціонального витлумачення догмату про три персони (іпостасі) Єдиного Бога. — *Пер.*

незримої божественної Мудрості. Коли неписьменна людина тримає перед собою книжку, вона хоча й бачить якісь знаки, але не впізнає в цих знаках літери. Так само дурень не здатен побачити у видимих творіннях руку Божу, бо хоча й бачить зовні форми речей, він не знає їхнього внутрішнього смислу. Натомість розумна людина, яка про все на світі може скласти своє судження, бачить у зовнішній красі витвору гідну захоплення внутрішню мудрість Творця. *Отож у всіх людей Творіння Боже викликає подив, навіть і попри те, що дурень захоплюється його зовнішньою формою, а мудрий зважає в тому, що він бачить зовні, глибокі думки божественної мудрості, тож в одній і тій самій книзі один звертає увагу на колір і форму письмових знаків, а інший — прославляє їхній смисл і значення*⁴⁰.

У межах августиніанської традиції, наявної в ранньому францисканстві, перебуває і Бонавентура зі своєю останньою та незавершеною працею — “Гексамероном”^I. У цьому коментарі до Книги Буття Бонавентура витлумачує весь створений світ як систему шаблів, що підносяться до Божества. Водночас він змальовує її симетричне відображення в іншій системі шаблів — містичних шаблів істини заглиблення душі в саму себе.

Біблійне одкровення є для Бонавентури відновленням тієї функції, що її виконувало творіння перед гріхопадінням: функції увідповіднення створеного до його творця. Через гріхопадіння людина втратила це джерело

^I “Гексамерон” (“Шестиднев”), а точніше — “Проповіді щодо шести днів творіння”, є останнім і незавершеним твором Бонавентури. Бонавентура справді виступав із проповідями, що в них коментував Книгу Буття, від Великодня до Трійці 1273 року, які, ймовірно, і стали основою трактату. У ньому Бонавентура полемізує з дедалі сильнішими аристотелічними тенденціями у факультеті мистецтв Паризького університету. Пафос трактату у тому, що Книга Буття звідси і про початок, і про кінець існування світу. Для Бонавентури шість днів творіння разом із сьомим днем відпочинку (водночас початком і завершенням творіння) укладають символічний ряд, що відповідає семи ступеням розумового життя, семи періодам історії світу і семи стадіям людського життя. — *Пер.*

пізнання і водночас орієнтир для віднаходження Бога. І тому ця книга, тобто світ, немов померла і стерлася; на- томість постала потреба в іншій книзі, яка зможе просві- тити людину, аби та сприйняла смисл речей (*ut acciperet metaphoras rerum*). Ця книга, однак, є книгою писання, що зображує подібності, властивості та смисл речей таки- ми, якими вони записані в книзі світу (*similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum*). Бо книга писання знову веде цілий світ до пізнання та прославляння Бога, до любові до нього⁴¹. Якщо Бог став ав- тором другої книги, до цього його змусила людина, втра- тивши здатність читати знаки природи, якими та вказу- вала на свого Творця, — здатність, яку вона мала до грі- хопадіння, даючи речам їхні істинні імена. Із цією втра- тою немов зникла первинна оптика, крізь яку людина дивилася на світ.

Алегоричне витлумачення середньовічного комента- тора Книги Буття стає, отже, допоміжним засобом друго- го щабля: у ній крізь текст одкровення знову проступає первинний смисл природи, який залишив за собою тіль- ки неясні сліди та знаки. Утім, очевидно, що у спробах читання природи біблійний текст стикався із серйозним суперником: текстом внутрішнього досвіду в містичному самошуканні людини. Адже Бонавентура говорить також і про те, що книгу світу потрібно читати в подвійний спо- сіб: іззовні та зсередини⁴².

Повернення схоластики до метафізичних і натурфіло- софських текстів Аристотеля принесло із собою, разом із перевагами систематизації догматики, також і певні склад- ності. Наприклад, те, що разом зі вченням про субстанцій- ні форми до середньовічного мислення вривався іманент- ний платонізм, який одразу канонізував наявну природу як єдину можливу. Отже, стало складніше вважати, що світ постав із самої Божої думки. Схоластичному аристотелі- змові дедалі ближчою ставала ідея, що вічність світу є ви- разом його умосяжної унікальності; водночас переставала

здаватися незаперечною думка про чисте вимислення Бо- гом цього універсуму. Разом із цим метафора книги при- роди знову віддалялася.

Не випадково вона ще раз спливає у автора, який стояв біля початків аристотелічної схоластики, у Роберта Гросе- теста, першого ректора Оксфордського університету, а зго- дом єпископа Лінкольнського. Цей перекладач і комента- тор Аристотеля, який уперше упорядкував зібрання його творів, навряд чи був переконаним послідовником Аристо- теля; передусім він був щонайтісніше пов'язаний із нео- платонічною традицією Псевдо-Діонісія та Івана Дамаскі- на. За словами його учня Роджера Бекона, Роберт Гросе- тест покладався не на книжки Аристотеля, а на власний досвід та інших авторів. Ця фраза стане стійкою формулою.

Саме Робертові спекуляції про світло як про чинник саморозгортання космосу, пов'язані з його дослідженнями з оптики¹, роблять його важливим передвісником бага- тьох формул середньовічної містики. Цей спекулятивний формуляр дає йому змогу почепити до аристотелевого роз- м'ягтіння форм первинну єдність, тобто форму всіх речей, ототожнивши її — у трактаті “*De unica forma omnium*”¹¹ — з Богом. Унаслідок цієї логіки Роберт прагне побачити походження всіх відомих у світі сутнісних форм із цієї однієї та єдиної праформи. У коментарі до Аристотелевої “Фізики” Гросетест позначає цей процес метафорою ру- ки, що пише, — руки, у чийй здатності до писання мають бути формально попередньо міститися всі зреалізовані зна- ки письма. Стосунок поміж *natura naturans* та *natura naturata*¹² Гросетест порівнює зі стосунком поміж рукою, що пише, і написаним текстом. Ця метафора постає захис- том від Аристотелевого вчення про форми із засадничою

¹ Філософія світла є одним із головних складників теології та філо- софії Роберта. Світло для Гросетеста — перша форма тілесності, а водночас проміжна ланка між тілом і духом. — *Пер.*

¹¹ “Про єдину форму всього” (*лат.*). — *Пер.*

¹² “Природа, що породжує” та “породжена природа” (*лат.*). — *Пер.*

для нього схемою примножування наперед оформленої та розробленої матриці, в якій об'єднувальним принципом конкретної реалізації форм постає тільки безсутнісна матерія. У цій схемі саме природа уподібнюється до руки, що пише, розширюючи єдність своєї здатності в розмаїтті своїх форм.

Однак у Робертовій метафорі ще немає жодного очевидного натяку на “читанність” світу чи на те, що єдність цілого потрібно сприймати як єдність книги⁴³. Стає зрозумілим, якою мірою аристотелева метафізика форми, що здатна постійно відтворюватися, мала означити розрив у перспективах розгортання метафорики книги. У цьому можна було б побачити глухий кут історії метафор, адже природа, що виписує себе, зрештою, не загортає в те, що вона витворює, жодного повідомлення і ні до кого з ним не звертається.

Висока схоластика, заглиблена в поставлене перед нею завдання раціоналізувати догматику, більше не могла брати участі в спробах витлумачення Творця світу як єдиної форми форм усіх створінь, а самої цієї форми — як саморозгортання свого власного принципу. Покладання (*Festlegung*) Творця на універсум речей, на те, *яким* він є, і обмеження його свободи контингентністю факту, *що* він існує, було складно подолати. Уже Августин марно намагався розмежувати *creatum*^I і *creabile*^{II}, зупинившись на нездоланній проблемі матерії, яку він інтегрував за допомогою глобальної формули: *tu fecisti ex quo sunt omnia*^{III}, ⁴⁴. Уперше тільки

^I “Створене”, “створіння” (*лат.*). — *Пер.*

^{II} “Те, що може бути створене” (*лат.*). — *Пер.*

^{III} “Витворив ти, з якого походить усе” (*лат.*). СENS фрази — що не тільки форма, а й матерія (*creabile et formabile*) творені Богом, а відтак, за Блюменберговою фразеологемою, Августин “інтегрує” її до Божественного буття. Повна цитата з Бонавентури — *non solum creatum atque formatum sed etiam quidquid creabile atque formabile est tu fecisti, ex quo sunt omnia*: “не тільки те, що створене і сформоване, а й те, що може бути створене і сформоване, витворив ти, з якого походить усе”. — *Пер.*

Бонавентура, який прославляв Аристотеля просто-таки за те, що в питанні про вічність світу той послідовно дотримувався своїх власних принципів, сформулював думку, що дійсний світ не вичерпує всіх можливостей. Хоча він і відображає невимірність божественної спромоги, жодна дія не може зрівнятися з могутністю цієї причини⁴⁵. Отож уперше могла з'явитися ідея волі до виразу, що прагне відкрити для розуміння не все можливе, а тільки дещо. Цей іще помірний волюнтаризм відмінності між можливістю та дійсністю невдовзі так загостриться, що перетворить дійсне тільки на частку нескінченності, що її утворює царина можливого. Цей розрив і надасть простір для метафори книги природи.

Прискіплива перевірка засвідчує, що ця метафора відсутня в Томи Аквінського. Боже самозасвідчення в природі полягає просто в її існуванні та русі. Будь-яке розширення цієї моделі, що її, як вважає Тома, можна точно довести, — розширення, приміром, у напрямі тринітарної аналогії, — пом'якшило б стрункість аргументативної систематики, перетворюючи її на медитацію в манері Гуго Сен-Вікторського.

Натомість “Книга життя” цілком мала право — як метафора непорушності божественного передвизначення — посісти легітимоване теологією місце⁴⁶. Вона стає метафорою надійності Божої пам'яті (*Memoria*), щодо якої, звісно, не існувало жодної протилежної *liber mortis*^I. Позаяк нині ця Книга життя відходить від реєстрування вчинків людини та орієнтується суто на її передвизначене спасіння чи прокляття, метафора стає надто далекою від того, аби вести до чогось на кшталт “книги історії”, в якій могло бути місце для того, що через свою індивідуальність чи свої дії опинилося поза межами книги природи.

^I “Книга смерті” (*лат.*). — *Пер.*

Якщо ця книга життя має містити прадавній Божий вирок, у якому Бог закріплює імена обраних, вона, згідно з наданою Об'явленням роллю, продовжує бути судовим документом. Тому ця книга не тільки не є книгою історії, а й, мало того, постає немов маніфестом заперечення самої можливості якихось вирішальних подій, що могли б трапитися з людиною та стосовно людини в проміжку між початком і завершенням історії. Томі було складно згармонізувати це строге витлумачення метафори з біблійними словами про те, що імена грішників буде стерто з Книги життя. На підставі чого, як не їхніх вчинків, а отже історії? Чи не означало б це трансформації гіпотетичної остаточності вироку про спасіння чи прокляття, який взагалі-то не мав би зважати на жодні події, що траплялися б між початком і кінцем історії? Саме у цьому нехтуванні людською історією “Книга життя” окреслює питання, які згодом тематизуватимуть саму цю історію.

Примітки до розділу V

³⁴ Augustinus, Enarratio in Psalmum XLV 6—7 (ed. Gaume IV 571): *Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.*

³⁵ H. Nobis, Art. Buch der Natur, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie I 957.

³⁶ *Unum esse auctorem* — формула Другого Ліонського собору 1274 року (Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum 464).

³⁷ У цьому зв'язку див. також: H. Blumenberg, Der Prozess der theoretischen Neugierde. Frankfurt 1973, 98; 113.

³⁸ Alanus de Insulis, Rhythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduca depignitur (Opera omnia, ed. Migne, Patrologia Latina CCX 579 sq.). Назва твору відсилає до “Rhythmus perelegans” із *De Incarnatione Christi*, що йому передував.

³⁹ Hugo de S. Victore, Eruditio didascalica VII I (Opera omnia II ed. Migne, Patrologia Latina CLXXVI 811): *Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. [Всемогутність творить, мудрість урядує, благість береже (лат.). — Пер.]*

⁴⁰ Eruditio didascalica VII (loc. cit. 814): *Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placit inventae, sed divino arbitrio insituae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae Dei sunt in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia dijudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendat; alter vero laudet sensum et significationem.* Про слов'янську рецепцію цього тексту див. дослідження Д. Чижевського: D. Tschizewskij, *Das Buch als Symbol des Kosmos*, у його ж книзі *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage 1956, 85—114.

⁴¹ Bonaventura, Collationes in Hexaemeron (ed. W. Nyssen) XIII 12. E.P. Курциус вказує на інше місце, в якому метафора книги пов'язується з тринітарною аналогією: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet... Trinitas fabricatrix* [“творіння світу є немов книгою, в якій відображається... творча Трійця”] (Breviloquium II 12; див. у Курциуса: Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948, 323).

⁴² Breviloquium II 11: *duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est Dei aeterna ars et sapientia, et alius scriptus foris, scilicet mundus sensibilis* [подвійною є книга, записана зсередини — і то вічне мистецтво Боже та мудрість Божа — і записана ззовні — і то чуттєвий світ (лат.). — Пер.]. Щодо цього подвоєння книги світу на *liber scriptus intus et foris* Курциус вказує на місця з Книги пророка Єзекиїля (Єз. 2.9) та з Об'явлення св. Івана Богослова (Об. 5.1) [*liber scriptus intus et foris* — “книга, написана ззовні та зсередини” — є у Бонавентури містично-символічною формулою Христа. — Пер.].

⁴³ Роберт Гроссетест, Коментар до “Фізики” [Аристотеля], цит. за: A.C. Crombie, Grosseteste and the Origin of Modern Science. Oxford 1961, 55 f.: *Perfecta autem opera naturae in ipsa natura descriptionem habent expressiorem formae quam partes perfectorum... utpote in motu manus scribentis est figura litterae scribendae et expressior est in ipso motu manus tota litterae figuratio quam partiales figurationes...*

⁴⁴ Augustin, Confessiones XII 19, 28.

⁴⁵ Bonaventura, Sentenzenkommentar [Коментар до “Сентенцій” Петра Ломбардського], II d. 1 q. 2 a. 1 (ed. Quaracchi II 39 sq.).

Див. до цього: Н. Blumenberg, “Nachahmung der Natur”. Zur Vorgeschichte der Idee der schöpferischen Menschen. In: *Studium Generale* 10, 1957, 278—280.

⁴⁶ Thomas von Aquino, *Summa Theologiae* I q. 24. De libro vitae, q. 1: *Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet... Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae...* [Мовлять, однак, метафорично, що коли щось міцно закріплюється в чийсь пам'яті, то воно записується в розумі... Отже, знання Бога, який пам'ятає всіх тих, кого він передвизначив до вічного життя, зветься книгою життя (лат.). — Пер.].

VI. НЕПИСЬМЕННИЙ ПРОФАНІ ЯК ЧИТАЧ КНИГИ СВІТУ

Метафора книги природи розкриває свій риторичний зміст спочатку як парадокс, що з'явився в контексті випадку нової філософії проти схоластики. Після руйнації античних бібліотек зібрання книг, цей світ рукописів, що впродовж століть чернецької турботи знов неймовірно зріс, стає супротивником іншої книги — книги природи. Нову роль тут відіграє протиставлення завсідників світу книг — кліриків і ченців — позацерковному світові міщан, що чимдалі більше усвідомлює свою силу, — міщан, які, не навчені працювати з книгами й маючи нехіль до книжного світу, прагнули все ж бачити свій світський глузд рівноправним із ним.

Мова для цього протиставлення дістає і свою силу, і свої образи з містично-медитативної традиції, якій дискурс книги природи був уже відомий. Із програмою автаркії, фігурами свободи від потреб, що мали стоїчні та кінічні джерела, з життєвою формою аскези чи принаймні ощадливості (Зомбарт) можна пов'язати формулу смиренності: згідно з нею людина потребує не більше як однієї-єдиної книги. Уже від візантійця Сократа Схоластика, який у V столітті продовжив Євсевієву церковну історію, походить характерна розповідь про святого пустельника Антонія: на

¹ Я вживаю українське слово “профан” для перекладу німецького *Laie* (похідника від лат. *laicus* — “світська особа”, “мирянин”, “профан”) у подвійному сенсі німецького слова: воно означає і *мирянина*, дистанційованого від церковної книжної культури, і *профана-дилетанта*, непосвяченого у глибини “сакрального” знання. — Пер.

запитання філософа, як він може без книги витримати свою самотність, Антоній відповідає, що його книгою є світ, і навіть у ній він ніяк не може дістатися кінця⁴⁷. *Одна-єдина* книга — це також формула аскези та утримання від нездорового надлишку. Формула ця дотична й до образу *неука* (Idiota) у Ніколая Кузанського.

У своїй новій витонченій ідіомі Кузанець спробував об'єднати обидва мовні світи — світ чернецької схоластики та світ медитативного благоговіння перед універсумом, — видобути для старого протиставлення нове вираження, що примирило б обидва полюси. Неписьменний профан є невимущеним читачем книги природи. На запитання вченого промовця, звідки він дістав свою науку незнання (*scientia ignorantiae*), він відповідає: “*Не з твоїх, але з Божих книг, які він написав своєю власною рукою*”⁴⁸. Це твердження ще не є формулою двох книг — Біблії та світу; радше у ній закладено уявлення про дві бібліотеки — бібліотеку гуманіста та бібліотеку неука. Утім, Ніколаєві стане відомою і сама метафора двох книг: вона міститиметься в розширеній редакції “Природного богослів'я” (“*Theologia Naturalis*”)⁴⁹ каталонського гуманіста Раймунда Сабундського, що з'явиться 1436 року і з перекладом Монтеня французькою 1568 року стане доступною мирянам⁴⁹. Раймунд розширив метафору і відтепер у книзі всіх створінь (*liber universitatis creaturarum*) кожне створіння стало літерою: ... *quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta*⁵⁰.

У Тридентського собору⁵¹ Раймунд Сабундський напевно викликав би підозру через своєрідне зміщення

⁴⁷ Примірник “Природного богослів'я” містився в особистій бібліотеці Кузанця. — *Пер.*

⁴⁸ “Будь-яке творіння є лише літерою, написаною перстом Божим” (лат.). — *Пер. М. Симича.*

⁴⁹ “Тридентський собор” (1545—1563) — основна подія католицької контрреформації. Через невпинні війни між Валуа та Габсбургами Рим не зміг швидко відреагувати на Лютерові виступи. Собор був зібраний майже через тридцять років після “аугсбурзьких тез” та тривав із перервами наступні вісімнадцять років, заклавши основи для католицького духовного оновлення. — *Пер.*

акценту в тлумаченні двох книг: Святе Письмо може бути викривлене нечестивим витлумаченням, натомість жоден еретик не здатен спотворити книгу природи⁵⁰. Раймунд підготував ґрунт для перетворення профана на фігуру, що має “безпосередній” доступ до джерел мудрості, — ще перед тим, як було поставлено питання про безпосередність і доступ до джерел віри. Оскільки ж він мав відмежуватися від авероїзму з його легітимацією “подвійної істини”, цілком логічно, що його наголос падає не на особливий зміст книги природи, а лише на нездатність людського розуміння її спотворити.

Один з аспектів того, що, за Кузанцем, профан протиставляє знанню як свою мудрість, кількома століттями пізніше називатимуть “мисленням-самого-себе” (“*Selbstdenken*”). Відсутність зовнішнього опосередкування вченням і книгою, що на ній наголошує Кузанець у своїх діалогах, укорінена в платонічній традиції і, зрештою, у фігурі хлопчика-неука з Платонового “Менона”, в якого Сократ розкриває початкові основи геометрії. *Неук* Кузанця, щоправда, більше не потребує сократівської маєвтики. Можна здогадатися, на чому ґрунтується це усамостійнення: простір досвіду профана дає чимало нових метафор, що збільшують його природний посаг у володінні істиною — як і вільна від будь-якого наслідування природи вправність гравера по металу, що виготовляє посуд, чи звичні на ринку регуляції числа, міри та ваги. Книга світу складається головним чином не з зірок, дерев і людей, а з того своєрідного поміж-світу знарядь, якими розум миттєво здобуває доступ до природи.

Як книга, світ має два аспекти: аспект змісту та аспект відсилання до автора. Середньовічне використання метафори слугує саме цьому відсиланню до Творця, до його величчя та недосяжності, а також до тієї обставини, що на протипагу постійній дії світоруху, опосередкованому вторинними причинами, він написав цю книгу власною

рукою. Ця обставина аж ніяк не є другорядною з огляду на надмір тодішніх спекуляцій про опосередкованість в усіх речах і всіх істотах, що її підсилила абсолютна трансцендентність божества. Окрім того, вона вкрай важлива для посилення метафори: що більше наголошується автентичність книги природи, то ближчою стає думка, що *одна* з двох книг, а саме книга природи, може бути для досягнення мудрості цілком достатньою, а її провід — цілком надійним.

Однак трансцендентність і повна свобода Творця самі собою не сприяють зрозумілості його творіння. Традиція, яка вдається до припущення, що цей текст можна перекласти і розшифрувати в різні способи, збереже наголос на трансценденції Бога, попри одночасну безпосередність тексту його творіння. Кузанець — цілком у дусі часу — порівнює книгу природи з грецькомовними списками Платона, що їх розглядає німець, намагаючись переконатися у величч Платонового духу⁵¹. Ця ситуація добре відома з часів раннього гуманізму: Петрарка говорив про своє зачарування Платоновим духом, маючи грецький кодекс Платонових діалогів, не знаючи, однак, мови, що ввела б його до їхнього змісту. Утім, Кузанець перебуває в іншій ситуації: він був у складі папської делегації до Константинополя, що мала б займатися підготовкою Ферарсько-Флоренського об'єднавчого Собору¹, та познайомився з греками, які зі своїми сувоями давньогрецьких текстів були для Кузанця вчителями автентичного платонізму. Тоді він не знав, що то було лише передвістям

¹ 1437 року Кузанець входив до складу папської делегації до Константинополя, що мала зустрітися з імператором, патріархами та можливими делегатами від східних церков для об'єднавчого собору між західною та східними церквами. З огляду на отоманську загрозу греки дедалі більше прагнули унії. Утім, собор, що його було відкрито у Ферарі і продовжено у Флоренції, не дав бажаних результатів. Дорогою із Константинополя, на Кузанця, за його словами, найшло Боже одкровення, що згодом стане основою знаменитого трактату “De docta ignorantia” (“Про вчене незнання”). — *Пер.*

великої міграції традиції (Traditionsströme), яка наприкінці п'ятнадцятого століття, після падіння Візантії, наводнюватиме латинський Захід.

Відтепер уперше книги, записані іноземними літерами, грецькими, а пізніше й гебрейськими, поширяться скрізь — і якщо світ, за чимдалі популярнішою метафорою, мав бути книгою, ця книга переставала бути спільною та публічною, книгою, що її був здатен читати будь-який профан. Відтепер ніхто не знав, якою мовою та якими знаками Бог її написав. Філологічний плюралізм, невідомий світові середньовічної вченості, примножив багатозначність метафори.

Якою мірою та якими засобами метафізика високої схоластики витіснила метафорику книги природи з її імплікаціями, можна побачити в Кузанця, коли він наголошує на небезпеці, яку номіналізм і прихований за ним волюнтаризм містять для середньовічної системи і яку він намагається подолати. Якщо у творінні не засвідчується жодної іншої особистої волі, окрім волі до самого лише його існування — адже це існування знову вміщує та вибирає переддану очевидну безсумнівність античного космосу, — годі питати про те, *що* себе може “висловити” в образі та сутності природи. Універсум є всім, сукупністю довершеності й водночас унікальності. Сама суть універсуму передбачає множинність світів. У понятті *creatio ex nihilo* вкладено вірогідність: тільки-но щось виникає — за ним одразу виникає все. Вирішальним розривом є не відмінність між цим світом і будь-яким іншим, що буде засадничою для теодицеї на кшталт Ляйбніцевої, а стрибок від Ніщо до Дещо. Ця метафізика космосу зберегла свої позиції щодо біблійних уявлень про творіння: вона долає біблійну імплікацію “самовираження” творця у своєму творінні і через нього, натомість загострюючи увагу на простому засвідченні його абсолютної влади над Ніщо. У цій відмінності вже міститься все, що могло згодом сприяти поверненню метафори книги природи. Випробувати

правильність цього твердження можна вже у Бонавентури: у нього знаходимо не тільки метафору книги, а й пов'язану з нею метафізику світу як “виразу”, можливу тільки за припущення, що дійсний світ не вичерпує всього комплексу можливостей⁵².

Світ як “вираз”, а для Кузанця, окрім того, як “вираз мудрості”, може постати тільки із самообмеження абсолютної Всемогутності (*Macht*), обмеження повноти її можливостей. Всемогутність, що в такий спосіб сама себе обмежує, засвідчує себе в понятті “волі”. *Чому небеса є небесами, Земля — Землею, а людина — людиною — для цього не існує жодної іншої причини, окрім тієї, що цього захотів той, хто їх створив.* Отож те, що ми можемо пізнати у світі своїми відчуттями, є — навіть якщо не звертатися до біблійних спекуляцій про Логос — чимось на кшталт слова Творця, в якому він крізь створений ним світ розкриває свій намір⁵³. Позаяк у способі явлення світової сутності нескінченний Розум і нескінченна Всемогутність стискаються до скінченних витворів, тут потрібно говорити радше про волю, ніж про сваволю. Те, що з'являється таким, яким воно з'являється, упротилежнюється актові сваволі, адже обмежує абсолютний обсяг божественної могутності. Ця ідея, зрештою, вестиме до Ляйбніца з його незгодою з *decret absolutement absolu*⁵⁴ Семюела Кларка.

Профан є речником мудрості, яка не тільки виступає з пафосом більшої глибини порівняно з наукою схоластичного типу, а й чимдалі — аж до “*De la sagesse*”⁵⁵ Шарона — додає собі скептичного й навіть полемічного тону щодо всього, що прагнуло б називатися наукою. Ця обставина завжди має два аспекти: з її допомогою, по-перше, вказують на далекість від досвіду, властиву схоластичним

⁵² “Абсолютно абсолютний наказ” (фр.). — Пер.

⁵³ “Про мудрість” (фр.). П'єр Шарон (1541—1603) — французький теолог і філософ, близький друг та учень Монтеня. Трактат “Про мудрість” містить виразні скептичні риси, обґрунтовує обмеженість людського розуму та окреслює засади світської моралі. — Пер.

поняттєвим спекуляціям, а по-друге, повертаються до теологічного ґрунту — у формах спрощеної містики, різновидом якої є *devotio moderna*⁵⁶. Цей профан, який стає у Кузанця образом середньовіччя, яке він мав урятувати, є, поза тим, сприймачем послань — на кшталт Лютерових, — що закликають до відмови від розуму середньовічної схоластики та запевняють у можливості безпосередньої святої ясності книги одкровення. Адже *неук* із діалогів Ніколая Кузанського — різновид безпосереднього спостерігача: оскільки мудрість творця створила партнера для розкриття себе у світі, він, у своїй недоторканій природності, без жодної допомоги здатен її зрозуміти⁵⁷. Це стає стильовою ознакою: як профан у своїй мові буденно-ремісничих метафор стає супротивником витонченого професійного промовця гуманістичного стибу, так і книга світу цілком виразно позбувається риторичного стилю.

Полемічні закиди супроти книги як сукупності стерильної вченості вдаються, знову ж таки, до метафори книги та її парадоксальних загострень. Ознаки цього процесу можна знайти вже за часів раннього ренесансного платонізму. Марсilio Фічіно, якому флорентійський платонізм і всі його переважно естетично налаштовані послідовники аж до Гете завдячують своїм знайомством із Плотіном, зі своєї вілли, яку він із своїми учнями застилізував під платонівську “Академію”, звернувся з епістолярним маніфестом до всього людського роду. Маніфест цей він надіслав також і риторові та вчителю ораторського мистецтва Лоренцо Ліппі; у ньому, зокрема, Фічіно ставить проблему “книжок та учнів” — проблему, що ніколи не втратить своєї актуальності. Фічіно спонукав Ліппі, аби

⁵⁶ *Devotio moderna* (“нове благочестя”) — духовний рух кінця XIV — поч. XV століття, спрямований на релігійне оновлення, повернення до простоти віри, властивої, згідно з ідеями руху, ранньому християнству. Класичним прикладом руху є твір Томи Кемпійського “Наслідування Христа” (*Imitatio Christi*). Чимало ідей “нового благочестя” згодом відновлено Реформацією та католицьким постригентським оновленням. — Пер.

той із найбільшим завзяттям, безплатно передавав своїм учням те, що він сам — також безплатно — дістав від Учителя всіх істин. *Піфагора та Сократа, божественних Учителів, звеличили не книжки, а їхні учні. І навіть якщо й книжки — то книжки живі, адже тимчасом як книга є учнем, позбавленим життя, учень є, натомість, живою книгою*⁵⁵.

Отож та сама людина, яка відкрила латинському гуманізму всього Платона та всього Плотіна, цим уперше спонукавши його до руху проти схоластичного аристотелізму, виявляється, протистояла експансії світу книг. Позиція Фічіно не є позицією неуча, що віддає перевагу безпосередності досвіду дійсності над усім, що про неї можна прочитати. Однак визнання переваги античності, традиція якої вперше починає проступати в усьому своєму обсязі, спонукає, зрештою, його до думки, що здійснене та залишене античністю містить абсолютно все, що має цінність. Звідси — і неможливість сказати нічого нового, і зайвість того, що мовиться нині. Мало того: філолог звертається до зразків, що не залишили після себе книг, — до Піфагора та Сократа. Ці фігури ще не фіксують, але принаймні попередньо формують той пафос стосунку з дійсністю, що маритиметься XV-му та XVI-му століттям: пафос безпосередності в усіх відношеннях. Зайвими починають ставати і вторинні рушії та посередники між Богом і світом, і сакральні інституції поміж людиною та її Спасителем, і вчений тлумач поміж вірянину і Святим Письмом, і, зрештою, книга — поміж учителем і його учнями.

Скепсис, що міститься у типізації *неуча* та його “мудрості”, можна тлумачити як раннє викарбування літературного жанру, що розташувався під рубрикою “моралістики”. Наявний на повну силу в Монтеня, він уже перетворив супротив схоластики та риторики на відхід від зовнішнього до внутрішнього досвіду, від поняттєвої конструкції до опису, від авторитету античності до його підпорядкування. Над цим скепсисом стоїть не потреба в обґрунтуванні достовірності суб’єкта, як це буде в Декарта в наступному

столітті, а радше печатка індиферентності зовнішнього досвіду для досвіду внутрішнього, печатка суверенного згладжування будь-яких потреб в унаочненні внутрішнього досвіду в об’єкті, зумовлена винятковістю, яку суб’єкт відкрив у самому собі, захоплений цим новим внутрішнім ландшафтом.

Як і Кузанець, Монтень натрапив на метафору книги світу в Раймунда Сабундського⁵⁶; утім, він навряд чи дотримався її первісного вжитку, що спонукав читати світ як книгу скерованої до людини божественної звістки. У великому есеї про дитяче виховання Монтень хоче бачити світ підручником для свого учня. Лише мимохідь і в межах іншої метафорики у Монтеня з’являється природа — як наша мати, що, немов на картині, подає себе у своїй повній величі. Великий світ, стверджує Монтень, що його дехто вважає тільки одним серед інших, — радше дзеркало, у яке ми мусимо вдивлятися, аби правильно себе пізнати⁵⁷. Щоразу нові прийоми втрапляють, один за одним, в одну з метафор цієї низки — картина, дзеркало, книга, — так і не досягаючи мети. Монтеневе поняття світу ставить явища людини ближче від явищ природи; світ людини стає репертуаром рефлексії, самовідкриття суб’єкта. Можна сказати, що дзеркало ще не задовольняло метафоричному прийому тільки через те, що йшлося про виховання та навчання, для яких, за традицією, була потрібна книга. Цю метафорику Монтень використовує саме на позначення того, для чого, в тому самому зв’язку, він згадує Сократове ім’я — адже Сократ, здійснивши поворот від натурфілософії до філософії людини, саме через це так і не залишив після себе жодної книги.

Утім, зрештою те, що є темою пізнання та досвіду тільки у відображенні нас самих, яке ми бачимо у світі, знову перетворюється на книгу¹. Ця обставина не мала б жодного значення, якби вона не стала прототипом для всього

¹ Тобто на власне Монтеневі “*Essais*”. — *Леп*.

того нового світу книг, що народився наступного століття. Для її автора вона є ще унікальною за своїм родом книгою, створеною за диким для його часів і безмірним планом⁴⁸; однак ця унікальність сама є метафоричною. Вона стосується читання тексту, що для будь-якого читача є єдиним у світі за мірою своєї безпосередності. І якби хтось вказав Монтеневі на нескінченну низку витворів, які уподібнюватимуться його “Есеям”, він аж ніяк не сприйняв би це як закид.

Примітки до розділу VI

⁴⁷ Цю історію оповідає Гійом Дю Вер (1556—1621), мораліст та оновлювач стоїчної філософії, а згодом єпископ Ліз'єський, у своєму трактаті “De la Sainte Philosophie” [“Про святу філософію”] (анонім 1585 року; Guillaume Du Vair, *De la Sainte Philosophie*, ed. G. Michaut, Paris 1945, 54). Цю історію вміщено в контекст метафори світу-книги: чим є світ, як не *un livre ouvert pour y lire la grandeur et toute-puissance de Dieu, qui y est si richement imprimée* [відкритою книгою, аби ми читали в ній велич і всемогутність Бога, що в ній так рясно віддруковані (фр.). — Пер.]; її ми мусимо вивчати день і ніч *et ne nous pas contenter de voir la couverture du livre, mais peser diligemment les périodes, voir épilucher les syllabes et moindres points, qui contiennent de beaux et saints secrets* [і не задовольнятися тільки виглядом її обкладинки, а сумлінно зважувати її періоди, бачити, як розкриваються склади і найдрібніші деталі, що містять прекрасні й святі таємниці (фр.). — Пер.]. Це дає змогу новому стоїкові згадати про автаркію пустельника, в якій легко поєднуються антична *феорія* та християнська аскеза: *Ce fut, à mon avis, une belle réponse que Socrates écrit avoir été faite par ce bon ermite, saint Antoine, à un philosophe qui lui demandait comme il pouvait demeurer en solitude sans livre: “Je n'ai, dit-il, pas faute de livre; mon livre, c'est le monde; mon étude, c'est la contemplation de la nature; j'y lis jour et nuit la gloire de mon Dieu; mais je n'en puis trouver le bout.”* [Як на мою думку, прекрасними були слова, якими, як пише Сократ, цей благочесний пустельник, святий Антоній, відповів філософові, який спитав у нього, як він може жити в самотності, не маючи книги: “Мені, — відказав він, — не потрібна книга, моя книга — це світ; моє навчання — це споглядання природи; у ній я день і ніч читаю славу мого Бога; і я не можу знайти її краю”]. Стислу версію Антонієвої відповіді подає лорд Болінброк (*Philosophical Works*, ed. D. Mallet, London 1777, V 99 f.): *Meus liber, o philosophe, est natura rerum, quae quidam praesto est quoties Dei verba*

legere libueris... [Моєю книжкою, о філософе, є природа речей, яка є зібранням Божих слів (лат.). — Пер. М. Симчича.].

⁴⁸ *Idiota de sapientia I: Non ex tuis, sed Die libris... Quos suo digito scripsit.*

⁴⁹ 1661 року Амос Коменський ще раз видав латинську версію “Природного богослів'я” під назвою “*Oculus Fidei*” [“Око віри”]; на титульній сторінці цього видання, що її наводить Д. Чижевський у своїй книзі “Книга як символ космосу” (прим. 40), зображено орла, що читає Біблію, сову, що читає книгу світу, та голуба, що читає книгу людського серця.

⁵⁰ *Scripturas sacras facile quis impia interpretatione subruere potest, sed nemo est tam execrandi dogmatis hereticus, qui naturae librum falsificare possit.* [Кожен може легко нечестивим тлумаченням спотворити святі письмена, але ніхто не є настільки проклятим еретиком думки, що міг би сфальсифікувати книгу природи (лат.). — Пер. М. Симчича.] (цит. за книжкою Курциуса: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, 322).

⁵¹ Ніколай Кузанський, *De Genesi* [“Про становлення”] (ed. Basil. p. 133): *Mihi apta satis configuration ad mundum scriptus liber videtur, cuius et signa et characteres ignorantur, quasi Allemanno Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit.* [“Мені здається дуже доречним уподібнення світу до письмен книги, ані знаки, ані літери якої невідомі, так, неначе якомусь німцеві грек подарував книгу, в якій Платон накреслив сили свого розуму” (лат.). — Пер.].

⁵² Bonaventura, II Sent. d. 1 p. 2 a. 1 concl. 2: *Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae.* Подальші міркування Бонавентури містять серйозну непослідовність: Бог є *simplicissimum*, і тому має найбільшу могутність (*maximae potentiae*); *spiritualissimum*, і тому має найбільшу мудрість (*maximae sapientiae*); *perfectissimum*, і тому має найвище благо (*summae bonitatis*); але раптом ця низка найвищих ступенів переривається і натомість з'являється низка означень, що містять прислівник “багато” (*multa*); і найважливішим складником цієї заміни є те, що “найбільша могутність” виключає можливість її повного використання; адже інакше ми мали б справу з пантеїстичною картиною: *quia maximae potentiae, multa potest; quia maximae sapientiae, multa novit; quia summae bonitatis, multa vult producere et se communicare.* Тільки “багато”, а не “все” — це є, вочевидь, останнім самоутриманням Бога, унеможливленням того, що, творячи світ, він творив би ще раз самого себе.

⁵³ De beryllo cap. 31: *ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio... Est autem intentionis gratia manifestatio, intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus.* [...як чуттєве є ніби словом творця, в якому міститься його намір... Однак благодать є виявленням наміру, і мовець або творець інтелекту в такий спосіб має намір себе виявити (лат.). — Пер. М. Симчича.].

⁵⁴ Ніколай Кузанський, проповідь “*Verbum caro factum est*” (1454), за вид.: Cusanus-Texte I. Predigten 2./5. Vier Predigten im Geiste Eckharts. Ed. J. Koch, Heidelberg 1937 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1936/1937, Nr. 2, 75—83): *Mundus est ut liber artis aeternae seu Sapientiae. Unde adhuc Sapientia creavit aliqua capacia Sapientiae, quae sunt intellectuales naturae, sicut liber demonstrative procedens clarius ostendit sapientiam quam rhetorice.* [Світ є немовби книгою вічного мистецтва чи вічної Мудрості. Тому Мудрість також створила природи, здатні її сприйняти, які є розумними, цілком так, як книга, написана демонстративним методом, відкриває Мудрість зрозуміліше, ніж книга, написана методом риторичним (лат.). Наприкінці 1453 — на початку 1454 року Кузанець виголосив дві проповіді *Verbum caro factum est* — “Слово стало плоттю”, — що увійшли до збірки його проповідей на пошану Майстера Екгарта. Мотив книги з’являється у другій із цих проповідей: за Кузанцем, Мудрість створює книгу, в якій відкриває себе, однак яка не вичерпує її внутрішньої суті, і тому її читання є не так пізнанням Мудрості, як долученням до неї. — Пер.]

⁵⁵ Marsilio Ficino, Epistolarium I. (Opera omnia, Basel 1576, Ndr. Turin 1959), I/2, 659: *Pythagoram Socratemque praeceptores divinos non libri, sed discipuli illustrarunt. Imo vero libri, sed vivi, liber est discipulus carens anima, discipulus est liber vivens.*

⁵⁶ У Монтеневому перекладі передмови до “Природного богослів’я” (Œuvres compl., ed. A. Armaingaud, vol. IX p. XI) про intelligence divine [“божественну інтелігенцію”] говориться: *A cette cause bastit elle ce monde visible et nous le donna comme un livre propre.* [На цих підвалинах вона збудувала цей видимий світ і дала його нам, немов справжню книгу (фр.). — Пер.]

⁵⁷ Essais I 25 (ed. Didot 68 A): *Ce grand monde, que les uns multiplient encores comme especes sous un genre, c’est le mirouer où il nous fault regarder, pour nous cognoistre de bon biais. Somme, ie veulx que ce soit le livre de mon escholier.* [Цей великий світ, який дехто вважає тільки одним із безлічі інших, мов одним із видів, об’єднаних спільним родом, є дзеркалом, що в нього мусимо дивитися, аби себе пізнати з доброго боку. Узагалі я хочу, щоб він був книгою для мого учня (фр.). — Орфографія оригіналу. — Пер.]

⁵⁸ Essais II 8 (ed. Didot 191 B): за словами Монтеня, до писання його спонукала самотність (*cette resverie de me mesler d’ecrire* [ця меланхолія, що змусила мене писати (фр.). — Пер.]), а поза тим — нестача іншого матеріалу, аби зробити себе самого своїм предметом (*ie me suis presenté moy mesme à moy pour argument et pour suiet* [я постав для себе і своїм предметом, і своїми аргументами (фр.). — Пер.]). Отож не скептичний наслідок непевності зовнішнього світу, а порожнеча зовнішньої ситуації спонукала до написання “Есеїв”, унікальність яких походить не з надлишку, а з потреби, що спонукає бути винахідливим: *C’est le seul livre au monde de son espece, d’un dessein farouche et estravagant.* [Це єдина в своєму різновиді книга із таким дивним та екстравагантним задумом (фр.). — Пер.]

VII. УЗГОДЖЕННЯ БОЖИХ КНИГ

Молода новочасова наука має свою власну риторику. Передовсім вона пов’язана з двома аспектами: із дозволом розширити предметний горизонт та з її ставленням до минулого людського знання як до вкрай дискредитованої передісторії. У цій риториці привілейовану роль відіграють метафори морської подорожі та відкриття невідомої землі, подоланої межі та зламані стіни, мікроскопної і телескопної оптики. Вони вказують на проблематику орієнтації в дійсності, для якої майже повністю бракувало застандартованої міри та застандартованих уявлень про розміри та напрямки.

Метафорика книги відтепер також слугує і відмежуванню в часі, між епохами, і розподілу компетентності між земним і потойбічним світами. Через свій винятковий стосунок до книг наука, покликана доторкнутися до нової „мудрості”, захоплюється метафорикою однієї-єдиної, закріпленої за нею книги природи та її беззаперечної авторитетності для пізнання. Важливим, однак, стає не те, хто цій книзі надає перевагу перед іншою книгою чи іншими книгами, а як взагалі її можна читати. Позаяк раніше все залежало від автора обох книг¹ і від його бажання відкритися, у книзі природи кожен окремий елемент міг бути лише позбавленою сенсу “літерою”, що слугує тільки цілому; ця підпорядкованість елементів цілому, що

¹ Тобто “книги Творіння” (природи) та “книги Одкровення”. — Пер.

засвідчувала єдність плану Творця, була поза всяким сумнівом. Проте відтепер світ мав власну цінність, яка насправді стала цінністю його предметів, причому кожного предмета окремо, для себе. І тому нескасовним стало застереження, що кожен факт може змінити теорію цілого. Утім, ця антиципація цілого, аж до погляду на прославлену країну “єдності природи” та “завершення” науки, так і залишилась очікуванням, від якого не відмовилися навіть за часів сміхотворної атомізації світу науки.

Однак прихована туга за цілим аж ніяк не загрожувала завзяттю, із яким досліджували деталі. Через це тут було не уникнути коливань і суперечностей. У першій зі своїх “Семи дефініцій” 1537/38 року Парацельс радив здійснювати емпіричні подорожі. Книги природи, аби їх наскрізно дослідити, треба обійти своїми власними ногами. Як текст прочитується в послідовності його літер, так і природа — у подорожі від країни до країни: *ми відкриваємо країну, немов аркуш книги; таким є codex naturae¹, і саме так ми мусимо гортати її сторінки⁵⁹*. На відміну від довільної множини *codices scribentium¹¹* існує єдина книга, яку *сам Бог дав, написав, продиктував та утвердив*. Водночас, однак, природа також є колекцією книг, які *Бог сам написав, зробив, з’єднав і розмістив у своїй бібліотеці*. Читання цих книг, поза тим, уможливорюється світлом природи, *без якого неможливо стати філософом чи природознавцем*. Пов’язання старої метафорики світла та просвітлення з метафорикою книги заявляє претензії світського предмета на передумови, що доти були значущими тільки для предмета сакрального. Було б, однак, хибним назвати це “секуляризацією” священної книги, її рухом у бік книги світської; скоріше, атрибути першої були тільки ознаками, що їх відтоді мала перейняти друга, спрямовуючись до людини. Для цього вона потребувала риторики “перенесення” ознак розрізнення.

¹ “Книга природи” (лат.). — Пер.

¹¹ “Книги писарів” (лат.). — Пер.

Вплив спекулятивного медика Парацельса на спекулятивного медика Йоахіма Ретікуса з Кракова, який замоду був єдиним учнем Ніколая Коперніка, також стає — причому вкрай чітко — помітним у “літературній” метафориці, з якою цей останній підступався до природи⁶⁰. Наша здатність бачити зорі та спостерігати за їхніми траєкторіями ґрунтується на дарі Божому (*Dei munere factum*). Небеса промовляють до нас через астрономію: *Coelum per astronomiam loquitur nobiscum...* Що, однак, є змістом їхньої звістки? Небо та Земля є історичними книгами, в яких від самого початку позначене і відкрите для читання все, що історики у своїх книжках тільки копіюють. Саме небеса та їхні знаки є справжніми природознавчими книгами, що відкривають перед нашими очима таємниці природи⁶¹. Відтепер християнський профан перестає бути єдиним і привілейованим читачем цих книг: сам Юлій Цезар спрямовував туди свої очі, щоб не поступатися Александру Великому, якого Аристотель навчав науки природи. Цезар навіть перевищив свого великого суперника, адже міг не тільки читати небесний текст, а й бачити підтвердження тих знаків у своїх власних діяннях, ставши своїм власним істориком.

Небесне передвіщення та його копія, зроблена хроністом, симетрично згруповані навколо історичної події. Положення зірок не детермінують ці події, а тільки передвіщають їх. Цю відмінність уможливорює тотожність між автором небесного тексту та граничним творцем усіх поцейбічних подій. Вони є виразом його волі. Так, приміром, задля Ісуса Навина Бог зупинив сонце на небі¹. Читачами мови небесних книг мають бути передусім можновладці земного світу. І тому 1557 року Ретікус передвіщав королю Фердинандові I кінець турецької війни та занепад Османської імперії. Якщо астроном бачить аномалію, коли небо з нерухомими зірками раптом починає

⁷ Див. Єг. 10.12—13. — Пер.

обертатися, це означає, що настав час для Суду Божого над природою, на якому сильних світу цього буде скинуто з їхнього трону, а слабких — піднесено⁶².

Отож історія є зчитуванням уже написаного тексту, а книга природи є водночас книгою історії. І не тому, що перша визначає останню за законами, які для неї чужі, а тому, що обидві походять з одного й того самого джерела. Водночас це надає фахівцеві легітимацію його політичного залучення, позаяк не кожен монарх може сам бути читачем, діячем і своїм власним хроністом на кшталт Цезаря. Питання цього узгодження витісняє на задній план інше — питання відношення між книгою природи та книгою книг, між текстом творіння та текстом священної історії.

Майже того самого історичного моменту, коли належність книги природи та книги одкровення одному й тому самому авторові стала такою ж сумнівною, як і належність одному авторові Старого та Нового Заповітів, що в ній дав привід засумніватися Маркіонів гностицизм¹, текст книги світу, яку пробував читати неук (*Idiota*), дедалі більше вкривається темрявою. Водночас не слід забувати: нова ідея, що зашифрований текст природи потребує вченого читання, слугувала приховуванню того неузгодження між двома книгами, яке ставало дедалі помітнішим і прикритим. Цю трансформацію можна завважити в поширеному в ці часи наполяганні на гіпотетичності математичних

¹ Маркіон Синопський — один із провідних ересіархів II ст. н.е. Його космологія та сотеріологія близькі до гностицизму Василіда та Валентина, через що самого Маркіона інколи зараховують до гностиків. Маркіон вважав, що світ було створено “злим Богом”, і ототожнював його з Богом Старого Заповіту. Вчення Христа є одкровенням іншого Бога — Бога Любові. Тому два Заповіти створено різними богами. Водночас “природа” та справжнє “одкровення” належать різним авторам. Зважаючи на це, Маркіон формує власний канон Святого Письма, з якого вилучає книги Старого Заповіту і залишає тільки скорочену версію Євангелія від Луки, десять послань апостола Павла, апокрифічне Послання Лаодикійців і власний твір. — *Пер.*

моделей астрономії; за умов визнання цієї гіпотетичності Свята Інквізиція була готова навіть заплігати очі на коперніканські ідеї Галілея. Це, між іншим, означало, що людський розум не слід було вважати адекватним сприймачем звісток природи, адже він заявляв, що на їхній підставі здатний перевірити звістки одкровення на істинність. Попри те, що Тридентський собор, на противагу ідеям Реформації, здійснив спробу відновити статус природи та благодаті, від рівноцінності двох книг — книги Творіння та книги Одкровення — треба було вже відмовитися, аби хоч якось захиститися від буквального сенсу, що його розкривало емпіричне “читання”. Утім, розмови про “дві книги” ставали дедалі нестримнішими: у такий спосіб стверджувалася рівнозначність (*Äquivalenz*) “авторитетів” і водночас залишалося неясним, до якого з них треба спрямовувати мистецтво екзегези.

Ще перед початком конфлікту з Церквою, яка була першорядним авторитетом у витлумаченні Біблії, Галілей взяв на озброєння метафору книги природи як антитезу до книг змертвілої вченості. Не варто забувати, що завдяки винайденню книгодрукування супротивний Галілеєві світ книг ще рішучіше спрямувався до зміцнення усталених думок і схоластичних систем. 19 серпня 1610 року у своєму листі до Кеплера Галілей розповідає про той спротив, на який він наштовхнувся зі своїми відкриттями, зробленими за допомогою телескопа; особливо ж нападали на його відкриття супутників Юпітера¹. Кеплер, пише Галілей, є першим і мало не єдиним, хто завдяки своєму тонкому розумові та відкритому серцю повірив Галілеєвим твердженням, хоча й не мав можливості бачити ці речі крізь телескоп. Однак його колеги, філософи з Падуанської гімназії, чинять якнайупертіший спротив тому, що

¹ За кілька ночей після 7 січня 1610 року Галілей відкриває чотири супутники Юпітера. Відкриття цих супутників, поряд із відкриттям подібності поверхні Місяця до поверхні Землі, є найважливішими здобутками Галілеєвих спостережень 1609—1610 рр. — *Пер.*

відкривається очам, і, подібно до Одисея, що затулив вуха своїм воїнам, аби ті не чули співу сирен, і собі затуляють очі від світла істини (*contra veritatis lucem*). Для таких людей, продовжує Галілей, філософія є такою собі книгою на кшталт “Енеїди” чи “Одисеї”; вони вважають, що істину потрібно шукати *не в світі і не в природі, а в порівнянні текстів (це їхні власні слова)*⁶³. Отож його супротивники підлаштовують світ під метафору книги, адже все, що доступне нашому знанню — і що має спільну назву “філософії”, — вони підпорядковують своєму методові обходження з авторитетними текстами.

Звідси недалеко до наступного риторичного ходу — втім, Галілей його так і не випробував: підійти зі свого боку до цієї гомогенізації та побачити у природі книгу, яка в “порівнянні текстів” може заявити про свій ні з чим незрівнянний авторитет. Книга природи супроти книг Аристотеля та його послідовників — ця риторика була б цілком припустимою, адже ще жодним чином не зачіпала б суперництва “двох книг” і пов’язану з ним небезпеку.

Саме обговорення несуперечності одкровення та природознавства, що дістає своє вираження в датованому 21 грудня 1613 року листі Галілея до свого учня та друга, пізанського бенедиктинця та професора математики Кастеллі, а також у трактаті, присвяченому великій герцогині Кристині Тосканській, спонукало Галілея, в пошуках можливостей порівняння, тлумачити природу як певний текст і в такий спосіб взяти цю метафору собі на озброєння. Оскільки ж він вважає, що мова книги природи недоступна для пересічного досвіду, то, порівнюючи “дві книги”, стверджує, що і друга з них — тобто книга одкровення — також не є простою, такою, якою вона постає перед очима пересічного читача. Потрібно було зважати на дух часу, в якому жив Галілей, а також на релігійність натхненниці трактату великої герцогині Кристини, щоб уникнути висновків про суперечність книги одкровення пізнанню природи.

Утім, Галілей мусив узяти до уваги й те, що у спробі подолати протистояння своєму винаходів (телескопові) він виявив необґрунтовану довіру простому спогляданню та його зрозумілому всім описові. Якби він спочатку спробував зареєструвати та відобразити оберти супутників Юпітера точними даними, то не вважав би, що його супротивників можна переконати тільки простою оптичною очевидністю, одним-єдиним нічним спостереженням, а вдався б до тривалішої перевірки вирахуваних ним закономірностей. Тоді їх навряд чи можна було б відкинути, посилаючись лише на ілюзії, які спричинив інструмент спостереження. І тому теза, що книгу природи геть усю написано мовою математики, є коректурою власного Галілеєвого прорахунку — не щодо якості його відкриттів, а за браком адекватного засобу їх презентації, що унаочнив би їхню очевидність.

Коли 1618 року на небі з’являються три комети, викликаючи схвильовані дискусії навколо їхнього значення та природи, Галілей святкує поразку колишніх супротивників його винаходу. Дотримуючись традиційної тези про колоподібний характер руху всіх небесних тіл і не зважаючи на сміливе Кеплерове порушення цієї традиції, він заперечує космічну реальність комет, вважаючи їх атмосферними явищами в сенсі античних *метеорів*. Тож уміти вказати мову, якою написано книгу природи, було ще недостатньо; у межах цієї мови також можливі були вирішальні помилки розуміння. Звідси незаважування тієї обставини, що коло потрібно розглядати тільки як окремий випадок множини кривих, які можуть існувати між двома крайніми точками, і під цим кутом зору треба його тлумачити не як норму, а радше як виняток із траєкторій руху небесних тіл. Це припущення відразу дало б підстави допускати існування ексцентричних траєкторій руху комет.

Коли в цій суперечці проти Гораціо Грассі Галілей поспішив на допомогу своєму учневі та другові Маріо

Гвідуччі, написавши книгу “Saggiatore”¹, він виступив із такою гостротою та іронією, що виходила далеко за межі самого приводу суперечки, який Галілея вже не міг задовольнити. Спрямовуючи проти автора свою іронію, Галілей пише: мабуть, його супротивник вважає, що філософія є створеною людиною книгою поезії на кшталт “Іліади” чи “Несамовитого Роланда”, книг, в яких якнайменше постає питання про істину того, що в них написано. Філософію, однак, записано у великій книзі (*scritta in questo grandissimo libro*), яка вічно розкрита перед нашими очима і яка є світовим цілим. Однак ми можемо її читати тільки вивчивши мову та знаючи знаки, якими її написано. Написано ж її мовою математики (*scritto in lingua matematica*), і знаками її письма є трикутники, кола та інші геометричні фігури, не знаючи яких людина не зможе зрозуміти з неї бодай слово. Без цього знання ми лише блукаємо в темному лабіринті⁶⁴.

На прикладі “Saggiatore” можна зрозуміти своєрідну історичну роль трактатів про метод і програмних праць із теорії науки. У нагромадженні суперечок зі схоластичним методом, і без того стерильним, вони заважають їхньому авторові сприймати та застосовувати ті знання, що вже було в якийсь інший спосіб здобуто; у нашому прикладі — це відкриття еліптичних траєкторій небесних тіл. Утім, аби віддати належне Галілеєві, треба згадати, який незрівнянний емпіричний матеріал зі спадку Тихо Браге мав у своєму розпорядженні Кеплер. Їхня точність змушувала його йти на поступки, що суперечили всім панівним астрономічним засновкам, навіть і тим, на які він спирався у своїх ранніх геометричних спекуляціях про пропорції сонячної системи.

Галілея та Кеплера об’єднує те фундаментальне припущення, що мова математики є не тільки допоміжним

¹ “Il Saggiatore” (“Пробірних справ майстер”) — один із творів Галілея, в якому, зокрема, міститься знаменита фраза про те, що книгу природи написано “мовою математики”. — *Пер.*

засобом людського духу в його відображенні природних відношень, а й мовою самого Бога-геометра. Ідея її належної досконалості є критерієм, в якому творчий і пізнавальний інтелекти торкаються одне одного. Водночас залишається ще незрозумілим — навіть сумнівним, — чи той тип математичної мови, який сам Галілей застосовував для розвитку механіки, аж до “Discorsi”¹ — наприклад, для з’ясування відношення між траєкторією руху та часом у вільному падінні, — цьому критерію відповідає.

Вельми дивно, що в найпізнішому використанні метафори книги природи, у листі до Фортуніо Лічеті, написаному в січні 1641 року, Галілей, вичерпно перераховуючи знаки мови природи, окрім трикутників і кіл перелічує квадрати, кулі, конуси та піраміди, нехтуючи арифметичними відношеннями та засобами. Зв’язок астрономії з платонічною досконалістю кіл залишається тією парадигмою, до якої досі прикута мова книги природи. Саме тому її метафорична риторика залишається позаду реального внеску Галілея до гомогенної фізики природи. Позаяк його граматики книги природи була геометричним синтезом “Елементів” Евкліда і ще не ввібрала висновків “Конічних розрізів” Аполонія Перського¹¹, він не був здатний прийняти чи принаймні взяти до уваги Кеплерів перший закон про еліптичну форму небесних траєкторій, а відтак і не зміг застосувати до проблеми комет перехід від ейдетичного до трансформативного розуміння траєкторій.

Процес засвоєння читачем книги природи не відбувається цілком так, як спонукає думати її метафора —

¹ “Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze” [“Бесіди та математичні докази щодо двох нових наук”] (1638) — один із головних Галілеєвих творів, що підсумовує його дослідження. — *Пер.*

¹¹ Аполоній Перський (бл. 230—170 рр. до н.е.) — давньогрецький математик та астроном, учень Евкліда. “Конічні розрізи” є його основною працею. — *Пер.*

немов щоб сприймати повідомлення, які вона містить, треба спочатку вивчити знаки та навчитися розуміти її мову. У фактичному процесі читач, просуваючись у розумінні повідомлень, не може залишати своє вихідне тлумачення мови без змін і мусить постійно переглядати частини граматики, які він досі полишав без уваги. Так, Кеплер, знехтуваний Галілеєм, довів, що геометрії, викладеної у “*Mysterium Cosmographicum*”¹, недостатньо для відображення, здавалося б, безформної траєкторії Марса. З тим самим зіткнувся і Галілей, коли спробував зробити точнішим і наочнішим поняття швидкості. *Відтепер математика та фізика опиняються в настільки тісному взаємозв’язку, що логічне відношення між статусами обох інколи немов перевертається. Не тільки розвиток математичних понять у своєму іманентному саморозвої приводить до першопочатків механіки; а й, у відповідь, система фізичних основопонять також визначає образ математики*⁶⁵.

Лист Галілея до Лічеті (січень 1641 року) є не тільки завершенням суперечки про попелясте місячне світло, яке багатий на уяву енциклопедист, за аналогією до вже відкритого в Болоньї фосфоричного каменю, намагався зробити наочним спростуванням раннього Галілеєвого твору “*Sidereus Nuncius*”¹¹, а й останнім науковим виступом, який маємо від Галілея. Цей лист є також свідченням

¹ “*Mysterium Cosmographicum*” [“Космографічна таємниця”] (1619) — один із основних творів Кеплера. — *Пер.*

¹¹ “*Sidereus Nuncius*” [“Вісник зірок”, або “Зоряний вісник”] (1610) — ранній твір Галілея, в якому міститься виклад звершених за допомогою телескопа відкриттів 1610 року. Спираючись на свої спостереження, Галілей доводив, що Місяць є планетою, будова якої схожа на будову Землі, що його світло — відображення сонячного світла. Сучасники Галілея переважно вважали місяць окремим джерелом світла. Це намагався довести Лічеті, спираючись на знайдене в Болоньї фосфоричне каміння. Галілеєві відкриття подібності Землі та Місяця суперечили птолемеєво-християнській доктрині протилежності і несхожості Землі та неба і були ще одним аргументом на користь коперніканської дислокалізації Землі. — *Пер.*

марності цієї останньої (а втім, як і всіх попередніх) спроби протистояти легковажності (*leggerezza*) спекулятивних тлумачень світу.

У листі до Лічеті відмова Галілея від таких тлумачень безпосередньо пов’язується з метафорою великої книги і ставить під сумнів найважливішу її рису — публічність (*Öffentlichkeit*). Якби філософія зводилася до того, що міститься в Аристотелевих книгах, Лічеті був би найкращим філософом світу; натомість для нього, Галілея, книга філософії є текстом, незмінно розкритим перед нашими очима, навіть якщо через відмінність літер її мови від літер нашого письма *не кожен здатен його читати*⁶⁶.

Цей тип опонента вже неможливо порівняти із супротивником, що не довіряв телескопові чи заперечував можливість відкриття нових зірок, якому Галілей закидав непоступливість перед очевидністю відкритої природи. Цей новий опонент просто не може розуміти мову природи; він просто *не здатен* сприймати те, що розкривається перед його очима. Леонардо Ольшкі, дослідник нового стилю наукової публіцистики, що його “винайшов” Галілей, цілком слушно побачив у цьому останньому використанні метафори книги світу відмову від ранньої ілюзії доступності пізнання природи для всіх: *Тут, за кілька місяців до смерті, Галілей визнає ексклюзивний характер дослідження природи та розгадування світу. Лише деякі здатні читати розкриту книгу природи та розуміти її мову... Це пізніше переконання означає усвідомлення розпаду його орієнтованої на загальну зрозумілість наукової публіцистики.*

Утім, те, чому Ольшкі надає такої ваги, є тільки ледь помітним зміщенням акценту. Адже вже у “*Saggiatore*” 1623 року Галілей стверджує, що постійно розкриту перед очима книгу можна читати, тільки якщо знати її мову, і ті, хто не знає її мови та її літер, блукатимуть у темному лабіринті. Тоді Галілей, скоріше, тільки вказував на умову, ніж констатував ситуацію, з якою треба змиритися;

відтепер цю ситуацію вміщено у формулі, що цю книгу *здатен читати аж ніяк не кожен*.

Наприкінці життєпису Галілея його пізніший учень і біограф Вінченціо Вівіані залишив нам ще ширшу та вкрай повчальну вказівку на зв'язок метафори книги природи з оцінкою теоретичних шансів людини. Вівіані, звісно, посилається тут на думки, що їх висловлював старий вчений. За його словами, Галілей був, можливо, першим, хто зрозумів, яким далеким від реальності є міське життя, і вважав, що у своєму усамітненні в Арчетрі він безпосереднюється до книги природи: *Зрештою, насолоду свіжого повітря він вважав найбільшою радістю своєї душі та найкращим способом зберегти здоров'я. Тому майже постійно після свого повернення з Падуї Галілей мешкав подалі від флорентійської колотнечі — в маєтках своїх друзів або на віллах у Беллосгардо чи Арчетрі. Тут він тим паче полюблив проводити час, бо вважав, що місто є немовби в'язницею спекулятивних душ, натомість вільне життя за його межами є книгою природи, відкритою перед будь-ким, хто хоче її читати та вивчати очима свого розуму. Тож, як він зазвичай казав, знаками та алфавітом, що ними написано цю книгу, є геометричні пропозиції, фігури та висновки; за допомогою самої лише цієї мови можна пізнати безмежні таємниці природи*⁶⁷.

Невипадково першим серйозним захисником Галілея був один із найбільших і найплідніших любителів і розповсюдників цієї метафори. 1616 року в неаполітанській в'язниці Томазо Кампанелла створює “*Apologia pro Galileo*”¹, яку змогли видрукувати у Франкфурті 1622 року — тобто за рік до з'яви утопії “Місто Сонця”. Спочатку це був відгук домініканця Кампанелли для кардинала Боніфаціо Гаєтані, написаний як відповідь на запитання, чи сумісне Галілееве коперніканське світобачення з Біблією. Головну ідею Кампанелли висловлено в метафорі двох

¹ “Апологія Галілея” (лат.). — Пер.

книг: *Божі книги узгоджуються між собою*⁶⁸. Нею він намагається протистояти можливості спрямовувати авторитет Біблії проти природничого пізнання. Кампанелла, однак, не хоче спирати значущість книги природи тільки на ідею творіння; навпаки, він прагне залучити авторитет Біблії, аби стверджувати, що природу передбачено та утверджено Творцем як тло, на якому він показує свої знаки. Іншими словами, Біблія суперечила б сама собі, якби, з одного боку, була авторитетом *на підтримку* книги природи, а з іншого — авторитетом *проти* неї.

Це самозасвідчення Бога в природі може, звісно, бути й герменевтичним. Античні астрономи хоча й сприймали знаки на сонці, місяці та зорях, про які говорить євангеліст Лука, однак не могли зрозуміти їхнього апокаліптичного смислу. Знаки можна завважити тільки вичерпно пізнавши закони нормального світоруху; за цього пізнання тільки й можна завважити незвичне. Дещо змінюючи біблійні слова, Кампанелла стверджує, що ті, хто воліє обмежити беззастережне вивчення небесних явищ, насправді хочуть, щоб день Господа прийшов до нас як нічний злодій, що захоплює зненацька тільки сплячих. Отож якби ми вірили в те, *що написано в першій книзі природи*, ми були б на боці апостолів.

Неможливо читати цей текст і не побачити у підтвердженій Біблією апокаліптичній знаковій функції природи свідчення на користь Галілеевої позиції. Галілей насправді відкрив “*зміни*” на сонці, місяці та зорях, які друга Божя Книга не тільки допускає, а й провіщає та легітимує. Тільки тут уперше цілком роз'яснюються — бо нарешті усуваються — ускладнення, що їх у пізньому середньовіччі спричинили нові відкриття. Якщо природа як “перша Божя книга” мала зберегти своє значення, вона потребувала не тільки знання її мови, а й винаходу витончених засобів, що сприяли б її зрозумілому читанню — винаходу інструментів на кшталт телескопа. Водночас, природні органи людини як належного адресата цього тексту

можна було *post factum* витлумачити як недостатні та не-сумісні з самою своєю метою.

Цього закиду творінню Кампанелла уникає завдяки кроку, що підпорядковує функцію, якої набувають нові відкриття, священній історії. Якщо вважати, що відкриття здійснено в її останні часи і вони є апокаліптичними знаками, стає зрозуміло, чому споглядач світу не завжди міг мати до них доступ. Хоча серед двох Божих книг природи давніша, вона все-таки є притулком *нових* явищ, позаяк сам світ має історію та підвладний змінам, що засвідчують його входження до останніх часів.

Це визначає тон і пафос, з яким чернець Кампанелла, перебуваючи в неаполітанській в'язниці, вітає Галілеєву книжку “Зоряний вісник” (1610), сприймаючи цей твір як обітницю. “Nuncius” він перекладає як “вісник”, а не як “звістку”¹. Риторика його листа до Галілея від 13 січня 1611 року сягає свого найвищого пункту в застосуванні есхатологічної формули пророка Ісаї та св. Івана Богослова щодо візії нового неба та нової Землі до відкриттів, здійснених за допомогою телескопа. Ісая та Іван Богослов, стверджує Кампанелла, промовляли до людей, коли ті були ще сліпими; Галілей дав їм можливість бачити та показав їм нове небо та нову Землю — нову Землю на місяці⁶⁹! Кампанелла, сповнений напруги величних сподівань, що проявляється не тільки в “Місті Сонця”, вказує Галілеєві на свій трактат “Симптоми світової пожежі”; пожежа ця буде, однак, не біблійним остаточним кінцем, а радше стоїчним оновленням після *екпіросису*^{11, 70}. Звістка небесного

¹ У „Saggiatore” Галілей пише, що „Siderius Nuncius” треба розуміти саме як “Звістку з зірок” чи “Послання з зірок”. Кампанелла, натомість — і не тільки він, — буквально розуміє слово “nuncius” (вісник, посланець), що є ґрунтом для його месіанізації образу Галілея. — *Пер.*

¹¹ “Екпіросис” (ekpyrosis), “експресис” (ekpresis) — стоїчне поняття на позначення “світової пожежі”. За стоїчною космогонією, першопочатком світу є вогонь (ототожнюваний з “логосом”); після того, як світ проходить цикл свого існування, всі речі знову перетворюються на первинний вогонь, а відтак народжується новий космос. — *Пер.*

посланця накладається на книгу природи, актуалізує її зміст і зосереджує його на остаточності “останнього слова” — що відтоді стане “щоразу останнім”; адже ця звістка не тільки відкриває нові явища на небі, а й провіщає появу нового світу, що знову постане зі свого попелу.

Водночас це очікування зближує “дві книги”. Під тиском Галілеєвих відкриттів суб’єктивна новина відкритих явищ перетворюється на об’єктивну трансформацію самої природи, на симптом не-вічності її структури. Рішучі зміни вихідного становища світу відбуваються не тільки у священній історії, у події одкровення, а й у книзі природи, адже остання утверджує свій статус саме через виповнення обітниць іншої книги. Це дає право Кампанеллі у виступі на захист Галілея стверджувати, що *будь-який закон чи будь-яке людське вчення, що забороняє своїм прибічникам вивчати природу, можна запідозрити в хибності*. Якщо створена книга Божої мудрості не може суперечити об’явленій книзі цієї ж мудрості, *той, хто боїться суперечностей від явищ природи, мусять бути свідомий своєї власної помилки*.

Несподівано відношення між “двома книгами” стало для Кампанелли суто кількісним. Більш як тисячоліття тут не було жодної проблеми: з одного боку, скінченний космос і репрезентований античністю скінченний комплекс знань і пізнань щодо нього, а з іншого — книга Одкровення у своїх канонічних межах, трохи розширена тлумаченнями отців і вчителів, витворили замкнений у собі горизонт доступної для людини істини. Нові відкриття в книзі природи вимагали визнати, що одна з книг могла допустити те, що було неможливо для іншої: право необмеженого розширення тексту перед очима людини та для неї. Тому, вважає Кампанелла, *мудрість Божжа є незмірно ширшою та відмінною від вузьких пізнавальних здатностей людини*.

Однак якщо нині аж ніяк не будь-яка людина могла стати читачем усієї книги світу — подібним до вченого, що знав усього Аристотеля, — позаяк ця книга стала завеликою

й, поза тим, ще мала місце для майбутніх відкриттів, на сцені мав з'явитися новий адресат цих послань. Цей адресат мав об'єднати зусилля всіх сучасників: він мав бути всім людством — у зв'язку його історії, що поставала як єдність його теоретичних досягнень. Цього не могло статися, доки людина посідала центральну позицію відносно всіх частин дійсності й могла їх сприймати однаковою мірою — тобто доки кожному індивідові було відкрито весь обсяг можливого досвіду. Тоді книга була одна — і ніхто не піддавав сумніву її метафоричну відкритість будь-якому окремому читачеві.

У новій ідеї науковості, що постала на початку нового часу, ніщо не мало більших наслідків, ніж здогад про ті зусилля, що їх вимагала від суб'єкта необхідність встигати за розширенням об'єктного горизонту зі своїми інструментаріями досвіду та його опрацювання. Паритет між “двома книгами” відтепер було навіки зруйновано. Самотній читач біблійної книги виступив проти інституції, що владно спрямовувала це читання; він залишається тільки можливим, уявленим у своїх основних рисах, аж доки нова владна інстанція теологічної філології його знову не відкине і не розчинить. Адресат книги природи став уже надто невизначеним після того, як різниця між божественною всемогутністю та пізнавальною здатністю людини почала здаватися такою гострою й безнадійно великою. У цьому, XVII столітті, провіщеному Кампанеллою — і вперше сформульованому Паскалем — як століття нових наук, автор книги природи перестає бути “природною особою”. Він дедалі більше стає якимось фіктивним образом, що йому майже двома століттями пізніше Лаплас, висувачи ідею фізичного надінтелекту, нарешті дасть назву; втім, він так і буде позбавлений свого обличчя.

“Метафізика” Кампанелли⁷¹, створена приблизно в той самий час, що й “Апологія Галілея”, починається з першого речення Аристотелевої “Метафізики” — речення, що стало мало не обов'язковим початком метафізичних

трактатів, — в якому мовиться про те, що людина від самої своєї природи прагне знань. Проблема лише в тому, стверджує Кампанелла, де людина їх знаходить. Єдиним гідним довіри вчителем істини є Бог, який говорить до нас мовою речей чи мовою одкровення. Люди, втім, отримуючи Божу звістку, стають брехунами — через свій страх, незнання або небажання знати нічого іншого. Вони гідні довіри лише тоді, коли говорять як свідки речей, від їхнього імені, читаючи їх у Божій книзі світу або володіючи істиною безпосередньо з вуст Божих, як призначені ним писарі його Слова⁷².

І тому людина заслуговує на довіру лише як орган істини, як посередник одного з двох її джерел. Бог записує всі свої поняття у світі та висловлює себе у слові; творячи речі, він творить живу книгу: *Cum Deus res facit, codicem vivum facit...*¹ Тобто у світі немає нічого, що не було б виразом того, що в собі містить Божий дух. Говорити про його “письмо” означає говорити про те, що він робить речі як такі (*facere realiter*), так само як наш спосіб їхнього відображення полягає в тому, що ми робимо їх зрозумілими (*facere intentionaliter*). Якби ми були рівними Богові, вигадувані нами історії ставали б реальностями, в яких ми б себе виражали⁷³. Оскільки просторові та часові масштаби нашого пізнання занадто малі для читання книги світу, ми змушені покладатися на тих, хто читав цю книгу в минулому, чи на тих, хто може нині побачити те, що ми ніколи не побачимо⁷⁴. Думку, що для читання книги світу люди ще потребують майбутнього, висловлено тут трохи інакше, ніж у „Апології Галілея”. Тут уже бачимо стрибок нового очікування, що його пробуджує “вісник зірок”; тут уперше в астрологічній невизначеності нового століття Кампанелла бачить розширену та відкрити подальшим розширенням реальність.

¹ “Коли Бог створює речі, він створює живу книгу” (лат.). — Пер.

Щоправда, у властивому Кампанелловій метафізиці сенсуалістичному понятті досвіду¹ розпливається сам сенс метафорики письма. Жоден сенсуалізм не потребує *розуміння того, що* означає саме поняття “значення”. Відтак порівняння з історіями, які люди собі вигадують, повністю розвертається: як історія не має жодної іншої реальності, ніж реальність її оповідання, так і речі не мають жодної іншої реальності, ніж їх самопрояв у наших відчуттях. В “Апології Галілея” Кампанелла, на протизагадний біблійним словам, великого значення надає ствердженню, що супутники планет для їхніх мешканців “мають” саме таку величину, якими вони їм здаються. Отож медичеві планети¹¹ так само здаються мешканцям Юпітера, як місяць — мешканцям Землі, а тому питання про їхню реальну величину “позбавлене сенсу”. За цією загальною умовою книга природи набуває рис, які набагато пізніше називатимуть “естетичними”.

Будь-який сенсуалізм робить поняття істини таким простим, що вся складність зміщується в питання про те, що таке помилка. Кампанелла навіть зумів це концептуалізувати, залучаючи метафорику книги. Люди помиляються тому, що, переписуючи свої тексти з Божої книги, уподібнюються до середньовічних ченців, які припускалися помилок, копіюючи античні тексти. Або — вони звертаються не до автографа, не до первинного тексту, а використовують радше працю свого нинішнього вчителя, так, немовби вона й була цим первинним текстом, а не його копією⁷⁵. Відтак Кампанелла користується добре відомими фактами спотворення рукописного спадку, що існували від часів античності, аби, використовуючи метафорику

¹ Сенсуалізм Кампанелли, що відрізняє його натурфілософію від Кеплерової чи навіть Галілеєвої, склався під великим впливом Тихо Браге. — *Пер.*

¹¹ Відкриття чотирьох супутників Юпітера Галілей робить у Флоренції, за підтримки Козимо Медичі, назвавши їх, на честь свого покровителя, “медичевими зорями”. — *Пер.*

книги, унаочнити поширення людських упереджень. Метафора книги тут розширюється до цілої системи алегорій.

Цю засадничу ідею — *Il mondo è il libro* [“Світ — це книга”] — Кампанелла висловлює, окрім того, ще й у поезії. Гердер, у відповідь, склав його німецьку версію: вірш “Світ і книги”⁷⁶:

Die Welt, ein Buch, darinn der ewige
Verstand selbst-eigene Gedanken schrieb,
Ist ein lebender Tempel, worinn Er
Gesinnungen und Handlung, droben, drunten,
Worinn sein Vorbild Er uns selbst gemahlt.
Les' und betrachte Jeder diese Kunst
Lebendig, göttlich, dass er sagen dürfe:
“Ich bins, der sie vollendet und vollführt.”
Ach aber unsre Seelen sind an Bücher
Geheftet und an todte Tempel. Diese
Kopieen des Lebendigen, mit viel
Irrthümern abgenommen; sie,
Sie ziehn wir Gottes hohem Lehrstuhl vor.
Desshalb die Strafen, die von jener Irrung
Uns unvermerkt ereilen. Zänkereien,
Unwissenheit und Schmerz. O kehrt zurück,
Zu eurem Urbild, Menschen, und zum Glück¹.

¹ Світ — книга, в якій вічний розум записав власні думки, — є живим храмом, у якому Він скрізь, угорі й унизу, зобразив свої думки й дії, свій власний образ. Нехай кожен читає й розглядає це мистецтво, живе й божественне настільки, що Він сам сказав: “Я — той, хто його вивершує і здійснює”. Однак і наші душі зшиті в книги, в смертний храм. Ці копії живої книги, повні помилок, ми беремо з собою, ставлячи їх перед Божим тронem. І за ці помилки на нас непомітно падають покарання — свари, незнання і біль. Поверніться ж, о люди, до свого праобразу і до свого щастя (нім.) — *Пер.*

Примітки до розділу VII

⁵⁹ Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), *Sämtliche Werke*, Abt. I, ed. K. Sudhoff, XI 145 f.: *dan das wil ich bezeugen mit der natur: der sie durchforschen wil, der muß mit den füßen ire bücher treten*. [Адже це я хочу разом із природою засвідчити: той, хто хоче її наскрізно дослідити, мусить своїми ногами обійти її книги (нім.). — Пер.]. Ось що говорить про Парацельса Курциус (E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948, 323): *У Парацельсовому мисленні алегорія книги виконує першорядну функцію*. Інші приклади можна знайти в книжці Пойкerta: W. E. Peuckert, *Paracelsus-Lesebuch* (1941).

⁶⁰ Про Йоахіма Ретікуса див.: Н. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt 1975, 396—415.

⁶¹ Joachim Rhetikus, Посвята королю Фердинандові I до видання творів Йоганеса Вернера, Краків, 1557, доступна у виданні: Rhetikus, *Briefe*, ed. K.H. Burmeister, 134 f.: *Coelum et terram ab initio historicus potius liberos, quis dixerit, mutationem imperiorum, si quis recte haec, hoc est non concutientibus oculis inspexerit, non surdis auribus praeterierit. Quae omnia postea scripae historiae inspexerit, non surdis auribus praeterierit. Quae omnia postea scriptae historiae testantur, tantum ita acta sicut coelum praemonstraveat et ordinaverat. Coelum et quae suo circumplexu tegit, veri sunt physici libri, qui naturae secreta nobis ob oculos ponunt...*

⁶² Rhetikus, a. a. O. 147: *Ac sub idem tempus naturae conditorem Deum sua exercuisse iudicia*.

⁶³ Лист Галілея до Кеплера, 19 серпня 1610 року (Opere, ed. naz. X. 421—423): *Putat enim hoc hominum genus, philosophiam esse librum quendam velut Eneida et Odissea; vera autem non in mundo aut in natura, sed in confrontatione textuum (utor illorum verbis), esse quaerenda*.

⁶⁴ Il Saggiatore (Rom 1623) VI (Opere, ediz. naz. VI 197—372; цит. на ст. 232). Див. щодо цього питання: S. Drake, C.D. O'Malley, edd., *The Controversy on the Comets of 1618*. Philadelphia 1960.

⁶⁵ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*. ² Berlin 1911, 419.

⁶⁶ Лист Галілея до Фортуніо Лічеті, січень 1641 (Opere, XVIII 295). Щодо суперечки з Лічеті див.: L. Olschki, *Galilei und seine Zeit*. Halle 1927, 454—465.

⁶⁷ Viviani, *Racconto istorico della vita del Signor Galileo Galilei* (1654; уперше опублік. 1717 року; тут наведено цитати за першим перекладом німецькою мовою, що його видруковано в збірнику “Acta Philosophorum” III (Halle 1723/26), ed. F. Klemm, 1964).

⁶⁸ *Apologia pro Galilaeo Mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galelaeus celebrat, faveat Sacris Scripturis an adversetur*. Англійський переклад і коментар належать Грантові Мак-Колі: *Smith College Studies in History* XXII, Northampton 1937, 3/4.

⁶⁹ Le Opere di Galilei. Ediz. naz. XI 23: *Et vidi caelum novum et terram novam, ait Apostolus et Isaías: illi dixerunt, nos caecutiebamus; tu purgasti oculus hominum, et novum ostendis caelum, et novam terram in luna*. [І побачив я нове небо й нову землю, про які мовили Апостол та Ісаїя: вони говорили, що ми були сліпі; ти ж очистив людські очі, відкривши їм нове небо й нову землю на місяці (лат.). — Пер.].

⁷⁰ Есхатологічний трактат Кампанелли називався так: *Arcanorum astronomicorum libri 4, et simul De symptomatibus mundi per ignem interituri secundum naturam et Scripturam* [“Астрономічні таємниці у 4-х книгах, або Про симптоми світової пожежі відповідно до природи та Писання”]. У контексті цього трактату — слова Кампанелли у листі до Галілея 13 січня 1611 р.: *... non tamen interitu totali, sed quadam renovatione, quam nova phaenomena ostendunt: utinam liceret mini de his conferre tecum!* [...однак не через тотальне знищення, але через якесь відновлення, після того, як його засвідчать нові явища: о, якби я міг бути стосовно них тобі корисним! (лат.). — Пер. М. Симчича] с. 101. У цьому самому контексті Кампанелла нагадує адресатові свого листа, як він сам дав астрологічний прогноз століттю, коли ще не було винайдено оптики, яка зробила б цей прогноз вірогідним: *... novas scientias caelestes, praeter alia multa, in hoc seculo propalandas fore praedixi...* [я передбачив, що в цьому столітті, окрім багатьох інших, стануть явними нові божественні науки... (лат.). — Пер. М. Симчича] (там само, XI 26).

⁷¹ Згідно з укладеним Д. Берті каталогом Кампанеллових творів, перша редакція “Метафізики” постала вже 1603 року — року Кампанеллового астрологічного прогнозу століттю, що починалося. 1610 року Кампанелла укладає другу редакцію, і тільки 1638-го вперше оприлюднює свій твір. Я цитую “*Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum libri*” за виданням Луджі Фіртто.

⁷² Campanella, *Universalis Philosophia*, I 1, Summa (ed. cit., p. 1): *Veritatis doctorem indubitata fide dignum solum esse Deum, qui loquitur nobis, aut res facto exprimendo, aut voce relevando. Homines vero omnes mendaces, vel quia timent, vel quia ignorant, vel quia sic volunt: nec esse fide dignos, nisi ubi loquuntur tanquam testes rerum lectarum in libro Dei, qui est Mundus, vel ab ore Dei, ut divini scriptores...* [Коли непохитна віра, єдиним достойним вчителем істини є Бог, який каже нам про речі, через факт виражені або через слово піднесені. Всі люди насправді брехливі, або тому, що бояться, або тому, що не знають, або тому, що не хочуть бути достойними вірою, хіба що, коли кажуть як свідки вибраних речей в книзі Божій, якою є світ, або з уст Божих — як божественні письменники (лат.). — Пер. М. Симчича].

⁷³ Campanella, *Universalis Philosophia*, I 1, Prooemium (ed. cit. p. 2 sq.): *Propterea nil est in Mundo, quod non aliquid in mente Dei latens idealiter exprimat. Dicere autem Dei ac scribere est ipsum facere realiter, sicut nostrum est declarare facta, vel facere intentionaliter, ut cum fabulas, fingimus, quas realiter exprimeremus si Deo aequivalentes essemus.* [Отже, нічого немає в

Світі, що б ідеально й приховано не виражалося в розумі Божому. Однак Бог, говорячи та пишучи, робить речі реально, подібно до того, як ми декларуємо факти, тобто робимо їх інтенціонально, творячи якесь передання, яке ми б реально відтворили, якби були еквівалентні Богові (лат.). — Пер. М. Симчича].

⁷⁴ Campanella, Prooemium, p. 3: *propterea cum nos librum Dei totum legere non possimus, credendum est legentibus, qui nobis testificantur... Si enim ita non fieret, scientia nostra esset truncata modica et exilis. [З цієї причини, якщо ми не можемо прочитати всю Божу книгу, потрібно вірити тим її читачам, що про неї свідчать... Якби їх не було, наша наука була б обрізана, бідна і бліда. — Пер. М. Симчича].* Колумб є таким *testis per sensum ex libro Dei* [свідок Божої книги, що сприйняв її своїми відчуттями. — Пер.].

⁷⁵ Campanella, Prooemium: *Inventi enim plurimos homines errare, et transscribere libros suos ex libro Dei cum falsitate... non legunt autographum codicem Dei... legunt librum suorum Magistrorum, tanquam autographum, non tanquam exemplatum... [Бо ж насправді ясно, що багато людей помиляється, і хибно переписують свої книжки з книги Божої... не читають власноручний кодекс Божий... а читають книгу своїх Вчителів, ніби вона є первописом, а не копією (лат.). — Пер. М. Симчича].*

⁷⁶ Modo di Filosofare. In: *Scritti Letterari*, ed. L. Firpo, I. Див. щодо цього: F. Schalk, in: *Romatische Forschungen* 57, 1943, 138 f. (з іншими прикладами Кампанеллової метафорики книги). Гердерова версія: *Samtliche Werke*, ed. Suphan, XXVII 334. Nach Campanella (1802). Про Кампанеллову метафору книги ще дещо писав Ернст Блох: *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*. Frankfurt 1972, 51—53.

VIII. АСИМЕТРІЇ ЧИТАННОСТІ

Основна ідея емпіризму полягає в тому, що якщо залишити природу самій собі, якщо не втручатися в неї, не утискати її своїми передзнаннями та упередженнями, не перешкоджати її самопрояву, вона розповість про себе сама, зі своєї власної історії.

Одна з мовних передумов цієї основоідеї полягає в тому, що природнича наука тих часів називала себе аж ніяк не “природничою наукою”, а “природною історією”, *historia naturalis*. Коли ранній емпіризм грався з думкою, що природі треба дати можливість без примусу розкрити свої таємниці, ідея, що цю природну історію розповідатиме людина, була тільки перетлумаченням вихідного смислу. Коли Френсис Бекон шукав метафори для відношення між теоретичним суб'єктом і природою як його об'єктом, точніше за образ книги та її читача йому видалася метафора писаря, що пише свій текст під диктування. У витлумаченні античного міфу про Пана, в якому Бекон бачить алегорію природи, цей образ є граничним загостренням уявлення про можливу істину філософії. Істину, втім, аж ніяк не довільну, адже тут усе визначається своєрідним ставленням до філософії як до луни, дзеркала, самовідданої посередниці, яка нічого не додає від самої себе: *nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum eterat*

et resonat^{I, 77}. Ця істинна філософія лише якнайточніше відтворює те, що промовляє до неї природа, немов її знання є істиною, записаною під диктування світу (*veluti dictante mundo conscripta est*^{II}).

У цій метафоріці міститься якесь неясне предвіщення. Його можна прояснити, залучивши до порівняння не менш поширену, але у своїх основних рисах і за своїм типом цілком іншу метафорику — метафорику теоретичного суб'єкта як інстанції, що піддає природу суду інквізиції, жакливим допитам, не хештуючи навіть знушаннями та тортурами. Бекон, мобілізуючи величезний інструментарій технології досвіду, ще не допускає до процесу самі інструменти — приміром, не залучаючи оптичних пристроїв, — і діє допоки немов літератор: він упорядковує матеріали, розставляє та зіставляє їх, переписує заново те, що вже було деінде занотовано. Отож у центрі його уяви з'являється образ світу, що диктує знання справжній філософії та теоретичному суб'єктові, її секретареві. Звідси майже природно впливає вимога досягти стандарту *experientia literata*^{III}, що уможливить реалізацію ідеї *interpretatio naturae*^{IV}. Спершу дещо треба записати, аби потім змoгти його витлумачити.

Однак якого результату Бекон очікує від такої теорії? Що саме природа видає без усілякого спротиву за умови, якщо людина відмовляється від своїх упереджень? Природна історія, що її ця теорія оповідає, містить передусім імена. Це ті імена, які з часів Адама було забуто

^I “[Філософія] є нічим іншим, як його ж [світу. — Пер.] подобою та відображенням, і не додає нічого, що було б властивим суті, а відлунує те, що він говорить” (лат.). — Пер.

^{II} “Немов записаною під диктування світу” (лат.). — Пер.

^{III} Тут: “науковий досвід” (лат.). За Беконом, він полягає у просуванні “від експериментів до експериментів” на відміну від “витлумачення природи”, яке полягає у просуванні “від експериментів до аксіом”. — Пер.

^{IV} “Витлумачення природи” (лат.). — Пер.

й загублено і які нині наука мусить віднайти. Тільки з її допомогою можна відновити те місце людини відносно інших природних створінь, що його вона мала в своєму райському бутті. Воно ж полягає в тому, що речі, названі своїми іменами, завдяки їм цілком природно та без спротиву підкоряються людському пануванню.

Отож не можна сказати, що ця історія^I тільки попервах, немов би з якоїсь скрути, проявляє себе в мові, насправді ж ідучи від речей й постійно перетворюючи себе в речах, подіях і процесах. Навпаки, вона є історією, що за самою своєю суттю складається зі слів. З цього випливає, що вирішенням усіх проблем є не опис, а іменування. В іншій філософії йшлося б про методи відображення предметів природи. Однак тут ідеться про інше, адже тло Беконової пам'яті ще становить історія творіння, яка є нічим іншим, як сумою наказів сутностям, названим своїми іменами: наказів *бути*. І тому людина Едему повторює імена, що виринули в наказі Божого акту творіння. Ці імена є істинними іменами речей, і якщо речі називати цими іменами, вони коритимуться — як у самому акті творіння вони скорилися виступити з небуття.

Можна сказати — хоча самого цього твердження недостатньо, — що ця ідея вже давно була основоідеєю магії. Без сумніву, Беконова концепція науки є своєрідним підсиленням цього магичного принципу. На противагу іншим напрямам науки, ідеалом яких була багатовікова традиція відображення, Беконів ідеал теоретичного панування полягає саме в знанні імен. Це знання, однак, є тільки слабким відображенням того сакрального пізнання, що сягає своєї кульмінації у знанні Божого Імені, схованого від поган, що навкруги служать хибним богам. Протилежні зорієнтування теорії на ідеал відображення та на ідеал знання імен завжди були суперниками одне одного. Адже ім'я речі є саме тим, що неможливо

^I Тобто “природна історія”. — Пер.

зафіксувати в її образі чи в сумі її образів; водночас саме воно уможливорює панування навіть над тим, що неможливо наочно уявити.

Бекон, однак, користується метафорою “двох книг” передусім для запровадження свого ключового розрізнення — розрізнення між волею та всемогутністю Бога. У ранньому тексті “*Valerius Terminus*” ідеться про дві книги, що лежать перед людськими очима, — книги з різними, але точно означуваними функціями. Одна розкриває волю Божу, інша — виражає Його всемогутність. Друга книга доводить, що аніщо з того, чого вчить перша, не є неможливим⁷⁸. Метафора в такий спосіб легітимізує природознавство як цілком очевидний інтерес релігії у розширенні знання про природу. Тимчасом як релігія охоплює все, що вимагає від людини послуху та покори, природознавство, навпаки, — все те, що відкрите та доступне підкоренню самою людиною. Функція метафори “двох книг” може полягати в спробі уникнення суперництва між людиною та Богом: виключаючи чисте пізнання задля нього самого, вважаючи людською справою пізнання задля самої лише влади, Бекон покладає край образів людини, що її доти метафізична традиція визначала через чисте споглядання, блаженну феорію. Новою легітимацією людської теорії є її “не-чистий” характер, її конститутивний зв’язок із владою, її імпліцитна “воля до влади”.

На диво, демонстрація абсолютної влади втратила свої жахні риси. Вона перетворилася на ліцензію, обмежену послухом перед божественною волею, а відтак на мораль, що дозволяє самій людині панувати — чи принаймні бути здатною панувати — над природою, застосовувати свою владу, що компенсуватиме жах перед чужою — Божою — всемогутністю. Це, однак, відбувається за допомогою засобів, що їх сама ця Божя всемогутність виявила в демонстрації самої себе. Отож таємниця нової науки полягає в тому, що вона у самої природи відбирає засоби, якими над

нею панує, — так, немов ця природа від самого початку була продуктом всемогутньої влади.

Позаяк книга природи є маніфестом всемогутньої влади, вона потрібна не просто для пасивного читання. Радше з неї людина має видобувати імена, якими речі було названо і якими їх треба називати — істинні імена самої сутності речей. Отож знання має бути не простим задоволенням цікавості (*pleasure of curiosity*), не піднесенням духу, не тріумфом гострого розуму, не задоволенням потреб, а відновленням людини в її первісній величч та могутності (*Macht*), у її здатності називати речі їхніми істинними іменами і в такий спосіб над ними панувати⁷⁹.

Дуалізм книги Божого слова та книги Божих витворів⁸⁰ уже не видається Беконові симетричним. Божі слова годі змінити чи розширити; натомість його витвори — вони ж бо можуть безпосередньо не підпорядковуватися загальним процесам космологічного, геологічного чи біологічного розвитку — постійно дістають продовження, адже одному з них — людині — наказано та надано право витворювати нове. Позаяк пізнання природи дає людині змогу відповідати своїй світовій ролі або, вживаючи термін, доречніший для Бекона-урядовця, своїй світовій посаді, воно є не тільки допоміжним методом, що його застосовують у разі потреби, а й безпосереднім перетворенням здатностей і можливостей, даних людині від початку й утрачених нею разом із втратою раю. За Беконовою програмою, людина має повернути ці здатності і можливості з поверненням самого раю.

Уявити, що діяння людини, які ґрунтуються на пізнанні природи й ним уможливаються, могли б руйнівним чином вдертися до витворів Божих, було б для Бекона абсурдом. Розвиток людських витворів неможливо протиставити розвитку витворів божественних, адже нове — навіть нове за самим своїм родом — мусить розвинути з старого та передданого тексту⁸¹. Можна тільки здогадуватися, як Бекон уявляв цей процес. Для нього, зрештою, читання старого тексту навчає здатності розширяти та збагачувати його.

Існування та можливість знаходження нового мусив відкидати не тільки аристотелізм із його принципом досконалості та вічності світу — і з похідним від нього тлумаченням наслідування як сутності будь-якого людського мистецтва чи вміння, — а й пантеїзм, що так адекватно виражав суть нового часу. Саме через о-боження людини та всієї природи пантеїзмові вже бракувало ґрунту для тематизації виразовості світу; і саме тому він мусив припускати, що принцип світу цілком реалізується в його повному явленні. *Deus sive natura*¹ як остаточна дійсність, хоча й доступна тільки у своїх атрибутах протяжності та мислення, не може відсилати ані до чого іншого, але й не може себе утаємничувати, приховувати чи розкривати. Як-що засвідчує себе тільки остаточна самість, метафорика книги стає безпредметною; і, насправді, такою безпредметною вона стає вже в Джордано Бруно⁸².

Із Беконової ідеї, що людина здатна збагачувати текст світу, випливає, що “книга природи” постає не просто виразом її влади, а й, відповідно до поступового захоплення людиною цієї влади, стає її маніфестом, і зрештою — книгою людської історії. Природа поступово відступає, ховаючись за тим, що створює одна з її істот; і все прямує до того, що за цими витворами вона, зрештою, зникне. Навіть якщо звідси ще далеко до Гаманового перетворення двох великих книг на тріаду, що включатиме книгу природи, книгу одкровення та книгу історії, — Беконове використання метафори все ж є цілком конкретною та означеною точкою відліку.

З погляду історії понять, найсуттєвіший крок на цьому шляху полягав би в спробі позбавити поняття “світ” надмірної орієнтації на природу та включити в нього універсум людини, її виражальних і культурних досягнень.

¹ “Бог, або, іншими словами, природа” (лат.) — формула новачасового пантеїзму; формула, що її висловив Спіноза. Про Спінозову доктрину про “книгу природи” та “книгу одкровення” див. далі в цьому самому розділі. — *Пер.*

Головний внесок у цьому належить Монтеневі. Отож коли Декарт каже, що, подорожуючи світом, можна навчитися читати *le grand livre du monde*¹, у цьому свідченні вже неможливо побачити пріоритет природи. За Декартовим описом розвитку своєї освіти, на рівні *étude de lettres*^{II} він вирішив не вивчати жодної іншої науки, окрім тієї, що міститься у ньому самому чи у великій книзі світу (*ou bien dans le grand livre du monde*)⁸³. Послідовність фаз, що звідси випливає, така: спочатку потрібно зібрати досвід світу, а потім перейти до досвіду самого себе.

Однак тимчасом як відмова від “упереджень”, що ними було сповнене навчання у Ля Флеш, умотивована переповненням суперечностями книжного світу схоластики, поворот від зовнішнього до внутрішнього, від світу до самості в Декартовому описі на диво необґрунтований і довільний. Здається, що він цілком дотримується давньої схеми, яку найрадіше можна порівняти з Петрарковою поведінкою на верхів’ї Мон-Ванту, що, замість роздвигатися широчінь перспективи, дістав із кишені Августинову “Сповідь”. У Декартовому описі немає навіть і натяку на те, що саме незадовільність великої книги світу змусила його “звернутися до себе”. Радше треба говорити про вдосконалення освітньої програми, що відтепер мала скеровуватися послідовністю: книги, світ, самість. Світ не затіняється самістю та її найінтимнішою турботою про спасіння; радше сама самість, починаючи мислити (*reflektieren*) у новий спосіб, завжди в ньому спів-дається (*mitgegeben ist*). Саме так “світ” перестає бути “природою”, тобто виразом чужої суб’єктивності. І тут важливо метафорологічно схопити ускладнення, зумовлені потребою висловити цю проблему в мові.

Вміст великої книги світу стає більшим — і відмінним — від того, що його Декарт спочатку окреслив у “Le

¹ “Велику книгу світу” (фр.). — *Пер.*

^{II} “Навчання словесності”, загальніше “книжні заняття” (фр.). — *Пер.*

Monde”¹ та від чого він згодом відмовився, дізнавшись про засудження Галілеєвого “Діалогу про дві найголовніші системи світу” 1633 року¹¹. Обов’язковий від часів Монтеня поворот від світу до самості вже перестає бути великим перетворенням, бо досвід світу завжди пропонує і привід, і стимул для досвіду самого себе. За власним Декартовим перерахуванням, книга світу розкриває перед мандрівним шевальє княжі двори та армії, народності з різними укладами та різними політичними устроями; у зустрічі з ними мандрівник випробовує, що саме йому відкривається і що від нього приховується; випробовує він і міру своєї здатності знаходити адекватні форми поводження. Самість тут відкривається сумірною світові, “сумісною” з його змінюваними умовами. Можна було б разом із Е. Жильсоном припустити, що у посиланні на велику книгу світу Декарт іде услід за Монтеневим есеєм “De l’institution des enfants”¹¹¹, 84.

І все ж потрібно утриматися від згоди з Жильсоном у тому, що рефлексію щодо достовірності самого себе в експерименті сумніву можна вмістити вже в цьому зв’язку між досвідом світу та зверненням до самого себе. Декарт радше хотів спонукати ось до якої думки: читання у великій книзі світу мало дати привід до непевності й недостовірності відсилання до реальності, подібних до тих, що перед тим змусили Декарта відмовитися від читання сповнених суперечностей книг у Ля Флеш. Уже тоді ця фаза його освіти зумовила народження проекту нового обґрунтування науки, що постав після сновидіння 1619 року.

¹ “*Le monde où traité de la lumière*” — “Світ чи трактат про світло”, одна з основних Декартових праць. — *Пер.*

¹¹ “Діалог про дві найголовніші системи світу: Птолемеєву та Копернікову” був систематичним обґрунтуванням геліоцентричної коперніканської системи світу. Трактат був головним приводом для засудження Галілея інквізицією. — *Пер.*

¹¹¹ “Про виховання дітей” (*фр.*) — один із Монтеневих “есеїв”: *Essais*, II, 9. — *Пер.*

Будь-хто має право відкрити в Декартовій біографії сліди, що ведуть до тлумачення його філософії; однак саме тому його власним біографічним свідченням не варто надавати великих поступок. Що залишається — то це характеристика нової достовірності, витлумаченої в узгодженні з обґрунтуванням наукового методу, як звільненої від усіх книг, реальних і метафоричних, достовірності суб’єкта, що завдячує тільки самому собі. Місце метафорики книги заступають метафори будови та планування, фундаменту та каркасу, механізму та містопланування.

Наприкінці своїх “Принципів філософії” 1644 року Декарт розмірковує над проблемою теоретичної достовірності пояснення природи. За його висновками, гіпотеза схожа на машину, що завдяки певним механізмам виконує певні дії. Ця схожість машин і гіпотез проявляється в тому, що їхні конструкції не дають приводу вважати їх єдиними, що здатні привести саме до таких результатів. У строгому сенсі тільки конструктор здатний бачити в цілеспрямованій організації своєї машини обраний ним зв’язок між конструкцією та результатом. Будь-який інший спостерігач шемусить його відкрити і може досягти рішень, що тільки еквівалентні, однак не тотожні рішенням творця. Той, хто намагається пояснити роботу машини, в принципі не має жодного суто теоретичного інтересу; він прагне тільки дізнатися, як досягти того самого результату.

Машинна модель пізнання не залишає місця суто теоретичній настанові, що прагне знати, якими є речі *revera facta*¹. Людина не є цим чистим теоретиком; вона відмовилася від прискіпливого спостереження за конструктором світового механізму і задовольняється лише тими розв’язаннями, рівноцінні результати яких дозволяють їй жити. Тож гіпотези мусять відповідати тільки критеріям моральної достовірності: бути *ad usum vitae*¹¹. Щодо її відсилання

¹ “Насправді” (*лат.*). — *Пер.*

¹¹ “На користь життя” (*лат.*). — *Пер.*

до абсолютної божественної всемогутності природа залишається тільки *black box*¹. Як ціле вона могла б постати перед людиною в межах загального метафізичного припущення досконалості Бога, а відтак його правдивості стосовно людини. Однак щирість Бога потрібна тільки там, де людська зацікавленість у ній справді безсумнівна. Натомість Бог “вільний” там, де не постає питання про значущість його слів; і ця ідея стає немов розширенням номіналістичної схеми, за якою Божя велич обмежується тільки сферою, де йдеться про достовірність спасіння.

Тож Декартове витлумачення ідеї зашифрованості тексту Божого витвору відрізняється від Галілеєвого. Галілей ніколи не стверджував, що мова книги природи, яка складається з математичних знаків і фігур, через своє відхилення від мови повсякденної та публічної слугує штучній вуалізації чи навіть дезорієнтації, завдяки якій Бог приховує себе. Навпаки, він вважав, що саме завдяки математичній мові — і тільки їй — людина має здатність долучитися до божественного царства достовірності автентичними засобами, тобто повноцінно та з не меншою зрозумілістю, хоча й із меншим обсягом. На цьому, поза тим, ґрунтується й Галілеєва відмова вважати значущість коперніканської системи суто гіпотетичною, хоча таким визнанням він цілком міг би задовольнити вимоги церкви.

Якщо звернути увагу на те, що з безодні свого сумніву Декарт рятується аргументом, що доведена ним Божя *veracitas*¹¹ не може вводити людину в оману, то Декартова думка, що принцип дедукції властивостей Бога з його досконалості все-таки заслабкий, аби засвідчити ті вирішення проблем, які пропонує реальність, натомість засвідчуючи тільки те, що є більш сприйнятним для людського розуму, є дивною епістемологічною гнучкістю. Декарт маневрує, бо він не певний, яким є масштаб Божого приховування від людини.

¹ “Чорною скринею” (англ.). — Пер.

¹¹ “Правдивість” (лат.). — Пер.

На противагу Галілеєві, Декарт, вживаючи наприкінці “Принципів” метафору зашифрованого листа, приписує всім речам схильність до приховування та утаємничення. Якби метод розшифрування такого листа полягав у заміщенні кожної певної літери тією, що йде в абетці за нею, і цей метод видавав би осмислений (*lesbaren*) текст, все-таки можна було б припустити, що за іншого методу декодування, заснованого на іншому ключі, з’являтиметься знову осмислений текст, однак іншого змісту. На диво, Декарт нехтує критерієм самого змісту, його адекватності чи неадекватності божественній досконалості. Скоріше, впевнитися у надійності тексту та уникнути пастки множинного прочитування дозволяє тільки його внутрішня зв’язність і несуперечливість: *vix potuisse contingere, ut tam multa simul cohaererent, si falsa essent*^{1,85}. Саме це суто іманентне поняття дійсності, що включає в себе тільки критерій формальної послідовності, треба застосовувати, вважає Декарт, *перед* будь-яким актом сумніву.

Декарт не доклав жодних вартих згадки зусиль для аналітичного дослідження “упереджень”, чий тиск і домінування, джерела яких містяться в схоластичній традиції, він вважав біографічним витоком свого сумніву. Бекон, між іншим, незрівнянно більше уваги приділив класифікації та генетичному упорядкуванню упереджень розуму. Утім, якщо поглянути на ці феномени з тривалої історичної перспективи, невдача просвітництва полягатиме передусім у тому, що завдання викоренення упереджень — як неповторного та необтяженого сумнівами пласту історичного життя — сприйняли надто легко, а новим очевидностям, що замінили очевидності старі, довірилися надто безоглядно.

¹ “...навіть чи могло статися, що стільки речей постали в такій зв’язності та послідовності, якби мої принципи були хибними” (лат.). — У французькому виданні “Принципів філософії” ця фраза відсутня. У ньому, натомість, Декарт далі розгортає аналогію між літерами абетки та принципами, на яких ґрунтується його філософія. Зрештою, зазначає він, кількість літер будь-якої абетки незрівнянно більша, ніж кількість цих самих принципів. — Пер.

Декарт і Бекон вважали, що нові зусилля, які муситиме здійснити пізнання, набагато менші від марних зусиль попередньої історії. Неупередженість нового мислення була звільненням задля автентичної влади істини.

В Англії у другій половині XVII століття своєрідний синтез Декартової та Беконової філософій спробував запропонувати Джозеф Гленвіл, написавши 1668 року твір під назвою “Plus ultra”¹; охоче хотілося б вірити, що його пізня схильність до окультизму та відверта віра в існування відьом, які домінують у виданому по смерті творі “Sadducismus triumphans”¹¹, не була наслідком років його філософської еволюції. Утім, вона, вочевидь, була свідченням тодішньої невірності проблематики упереджень⁸⁶.

Гленвіл знову пов’язав метафору книги природи з простотою її читача. Підступаючись до книги, читач мусить упевнитися, що його голову не переповнюють попередні знання та упередження. Нормативний статус природи пов’язаний із нормативним статусом природності як протиположності до штучності; саме ця остання і заступає безпосередність доступу до речей. Гленвілові міркування концентруються передусім на щільності й міцності грандіозної перешкоди, яку потрібно усунути. Щойно її знищено, для відомого нам неука відкривається вільна перспектива дійсності⁸⁷. Утім, Гленвіл уже не матиме на увазі неписьменного “читача” книги природи, подібного до Кузанцевого профана. Адже тепер для того, щоб зробити матеріал досвіду придатним для читання, йому потрібно було не ли-

¹ “Plus ultra, or the Progress and Advancement of Science since the time of Aristotle” [Далі й більше, чи Прогрес і поступ наук від часів Аристотеля] — один із центральних творів Гленвіла. — Пер.

¹¹ “Sadducismus triumphans”, чи, правильніше, *Sadducismus triumphatus, or, Full and plain evidence concerning witches and apparitions* [Переможене сатаністство, чи Вичерпні та прості докази стосовно відьом і примар] — незавершений твір, знайдений по смерті Гленвіла, який долучався до тогочасних дискусій про реальність відьом. *Саддукеями* Гленвіл називав скептиків, які не вірили в реальність відьомських сил. — Пер.

ше відкинути упередження, а й, ідучи за Беконовою настановою, методично опрацювати цей матеріал.

Те, що дедалі більша вага методу поступово відвертається від ідеалу простої невимушеності *неука*, є дивним тільки на перший погляд. Насолода прекрасним стає для цього неука останнім привілеєм, і він оберігає її в захищених резерваціях природи. Книга ж природи тимчасом стає справою фахівця; і на нього можна було покласти ту обережність, яка в науковій традиції ще з античності була винятковим правом астрономії. За Гленвілем, хоча справжні філософи і шукають істину у великій книзі природи, однак результати їхніх уважних, обережних і неквапних досліджень є тільки гіпотезами⁸⁸.

Ця думка має свій фундамент уже в темпоральній формі нової науки: як процес, що охоплює цілі покоління, вона ніколи не може претендувати на останнє слово. Щоправда, книга природи не веде свого читача до хиби; але він може тільки сподіватися на те, що колись вона розкриє себе в цілому і подарує йому остаточну істину. Обумовлена модальність, перед якою має схилитися філософ, ще не є формою відмови в остаточній істині, що буде властива доктринам нескінченного поступу. Гленвілові “справжні філософи”, які є читачами великої книги природи, не уособлюють індивідуальних читачів, занурених у свої книги, а радше є учасниками загальнолюдського читання, що виходить за межі індивідуального. Через часову тривалість цього процесу метафора потроху розпливається. Коли читач уособлює ціле покоління, його образ стає вкрай непевним. Однак саме так книга природи спрямовується на історію, або, іншими словами, першорядність пізнання, відрегульованого методом, набуває історичної форми, стає часткою історії, навіть якщо вона ще не називається “історією науки”.

Крізь усе XVII століття й крізь наступні століття, переживши численні перевидання — від часу своєї першої

появи 1642 року, — поширилася “Religio Medici”¹ Томаса Брауна. Браун вважав, що на противагу книзі Одкровення, написаній самим Богом, автором другої книги є *His servant Nature*¹¹ — допоміжна інстанція, покликана поширити розуміння цього універсального та відкритого всім тексту (*that universal and publick Manuscript*) навіть для поган. Ці дві книги спрямовано до різної публіки; це засвідчується принаймні тим, що погани ліпше за християн розумілися на читанні загадкових літер природи⁸⁹. Отож Браун уже забув Августинову думку, що одкровення принесло найважливіші роз’яснення й для розуміння “тварного” світу. Він, зрозуміло, прагнув довести, що нова наука його століття змогла зробити великі відкриття тільки на ґрунті цього другого одкровення Божого; зрозуміло також, що ця ідея навряд чи могла спасти на думку Августинові, та й усьому середньовіччю, — стагнація природничого пізнання, яку воно відчувало від кінця античності, не дозволяла зробити таких висновків. Натомість Браун, очевидно, вважав, що саме володіння особливим (*besondere*) одкровенням зробило християн байдужими до одкровення загального.

Важлива також Браунова ідея опосередкованої автентичності книги природи. Її він потребував для впровадження вирішального як для самосвідомості нової доби зрівняння природи та техніки, передданого та зробленого, органічного зростання та конструкції. Обидва — природа та мистецтво — слугують передбаченню. Техніка є довершенням природи; адже якби світ залишився таким, яким він був після акту Божого творіння, він був би хаосом. Звісно, природа створила один світ, а мистецтво — інший, однак сама природа є витвором мистецтва (*Werk der Kunstfertigkeit*)⁹⁰. Це може видаватися лише грою слів, але насправді йдеться про ревальвацію людсько-історичного

¹ “Religio Medici” (“Релігія лікаря”) — один із центральних творів англійського лікаря, теолога та філософа Томаса Брауна (1605—1682). — *Пер.*

¹¹ “Прислужна Йому природа” (*англ.*). — *Пер.*

складника дійсності. Залишається тільки крок до перетворення книги природи на книгу історії. Остання стала б сукупністю перепон, що здійснюються перед падінням світу назад до хаосу.

Ставлячи природу — як авторку публічного тексту — ступенем нижче від автора священної книги, Томас Браун уникає висновку, до якого випало дійти єпископу Джо-зефові Батлеру, у його “Analogy of Religion”¹ 1736 року. На думку останнього, якщо природа та одкровення є книгами одного й того самого автора, їхня тотожність має проявлятися в *однаковості* стилю. Для Батлера Бог є передусім темним автором. Ця стильова єдність дозволяє віддати перевагу книзі природи та інтегрувати в неї книгу Одкровення — частину *єдиного* творчого спадку Бога; у ній темний автор тільки продовжує свій текст⁹¹.

“Філологія” цих книг, через їхню темність, стає справою фахівця. Окрім того, однак, передача цих книг компетентності фахівця зумовлена їхнім обсягом. Книгу природи неможливо розкрити перед очима ширшої публіки так, як вона сама себе подає, в усій її промовистості. Отож з’являються нові інструменти, за допомогою яких опрацьовують її матеріал. “Polyhistor Literarius Philosophicus et Practicus”¹¹ Данієля Георга Моргофа, який працював у Ростоку та Кілі, містив одну з тогочасних ідей скороченого подання книги природи в сукупності вчених предметів: *Як для отримання знань у науках ми потребуємо книг, для емпіричної науки про природу нам також потрібна книга, стислий виклад якої можна підготувати для нас у музеї rerum naturalium*^{111 92}.

Перехід від механіки до медицини, що його Декарт, поряд з “остаточною визначеною мораллю”, вважав наріж-

¹ “Аналогія релігії” (*англ.*). — *Пер.*

¹¹ “Літературний, філософський і практичний полігістор” — твір Моргофа; “полігісторами” традиційно називали людей з енциклопедичними знаннями; пізніше — енциклопедичні збірки та стислі виклади наук. — *Пер.*

¹¹¹ “Природних речей” (*лат.*). — *Пер.*

ним каменем нової науки, здійснює Йоган Альфонс Бореллі у трактаті “Про рух живих істот” (1679), фундаторному тексті тієї школи медицини, що назвала себе “іатроматематичною”. Бореллі був одним із видатних неаполітанців, продовжив у Флоренції традицію Галілея, висунувши фізичну теорію траєкторій руху супутників Юпітера та поширивши її згодом на рух планет. У Мессині він описав і пояснив виверження Етни і, зрештою, закінчив свою роботу в Римі, року своєї смерті (1679) завершивши велику працю з теорії руху організмів. Він прагнув підтвердити свою основну ідею однотипності механічних та органічних елементарних процесів передусім можливістю їхнього взаємного перенесення: просуваючись від механіки та особливо гідростатики до моторних дій тварин і спираючись на найвищі й наскладніші з них, повертатися до вирішення технічних проблем. Цей метод мав би пробратися до недоступності живого організму і так відкрити той вимір дійсності, чию прихованість від людини можна було порівняти хіба що з прихованістю небесної механіки. Внутрішньому вимірові живих рухомих тіл ще бракувало відповідної теорії, подібно до того, як її бракувало — хоча й трохи в інший спосіб — рухам небесних тіл у глибині світового простору. В обох випадках традиція, спираючись на ключове для себе слово “душа”, полишала їх самим собі.

У передмові, зверненій до шведської королеви Кристини, яка мешкала тоді в Римі, Бореллі пише, що найвище Благо відкрило себе людині, *розгорнувши перед нами, мов книгу, скарби її нескінченної мудрості*⁹³. І все ж він вагається, чи має ця мудрість вміщатися в межах однієї книги; адже шойно після цієї фрази він заводить розмову про невеличкий окремий том, з якого дива творіння випромінюються особливо яскраво. У ньому йдеться про влаштування живих істот. У зв'язку з цією особливою книгою вперше постає неодмінне питання про те, чи здатні цю книгу читати всі. Відповідно до тієї моделі, що її для теорії живих істот надали Аристотель і

Пліній, ця дисципліна давала порівняно з іншими менше приводів припускати, що в ній може йтися про матерії, далекі від розуміння профана; адже в царині дослідження живих істот було аж надто багато цікавого. Утім, у Бореллі “цікавість” дисципліни потроху зменшується, а її складність — збільшується. Це й зумовлює відповідні зміни в трактуванні метафори книги природи.

Метафоричне твердження, що хоча всі люди покликані читати Божу книгу, однак не всі для цього мають відповідний хист, Бореллі переносить на царину нової фізіології. Утім, залишається незрозумілим, у який спосіб він обґрунтовує загадковість цього тексту. Метафора книги радше стає декоративною: вона витворює ауру такої собі таємничої дисципліни (Arkandisziplin), запозичуючи елементи риторики іншої, другої книги: *Хоча всі люди покликані читати та споглядати цю Божу книгу, аж ніяк не всім надано ласку увійти до цієї святині. Адже аж ніяк не кожна людина здатна читати й розуміти приховану мудрість, записану в її живих знаках...* Бореллі не роз'яснює: непублічний характер книги Божим зумовлений бажанням приховати себе чи радше складністю самого предмета. Якщо грандіозне положення, що Бог творить світ, займаючись геометрією, має поширюватися також і на організми, геометрія стає *єдиною сумірною предметові наукою, завдяки якій можна читати та розуміти божественні знаки в тваринному світі*. Для цієї книги значущим є те гасло, яке ще Платон повісив перед входом до своєї Академії і яке передує текстові Копернікових “Обертань небесних сфер”: людина, що не обізнана з геометрією, не має права входити досередини. У Галілея, натомість, думка про те, що книгу природи написано геометричними знаками і що не всі можуть її читати, не має жодного натяку ані на езотеричність святині, ані на те, що увійти до неї можна тільки з Божої милості; радше в нього бачимо сліди Платонового мотиву пригадування (Anamnesis) та образу хлопчика-раба з “Менона”, який

за допомогою Сократа розкриває в собі дарунок природи. Утім, цей уявний образ аж ніяк не робить з того чи того мислителя-платоніка і це можна завважити в поверненні цього образу за часів раннього просвітництва, у постаті людини, що осмислює сама себе.

Навіть і без Платонового впливу у звичний для століття просвітництва топос автобіографії входить мотив набування основних математичних знань — уже на ранніх життєвих стадіях — без зовнішнього проводу, внаслідок лише дослідження самого себе. Тут уперше самостверджується суб'єкт, що осмислює сам себе. Метафора книги природи заново звертає себе проти вченості та педантичності: адже її текст написано не чужою мовою, яку можна вивчити тільки в зовнішній спосіб, емпірично, а знаковим письмом, що його кожен і будь-де може набути — не так вивчити, як знайти всередині себе. Звідси — думка, що Бог уже не говорить чужою, іноземною мовою, якою він промовляв у книзі Одкровення і яка зрозуміла тільки вченим, знайомим із цим письмом, а мовою, зрозуміти яку здатна від природи будь-яка людина.

Метафорику книги трансформували два відкриття Спінози: роз'єднання єдності Біблії, що з такими складнощами поставала і яку з такими зусиллями оберігали, та утвердження потреби декодування (*Lesbarmachung*), поза всім іншим, також і тих текстів, які не зашифровано і які не містять тонких абстракцій. Обидва відкриття взаємопов'язані, адже плюралізація тексту Біблії означає передусім її історизацію, закріплення окремих її частин за періодами, які можна хронологічно встановити; у такий спосіб встановлюється більша відстань не тільки між подіями, історію яких ці книги висвітлюють, не тільки між хроністами, що їх зображують, а й між самим автором і його читачем. Автор — пророк, який справді відчуває на собі божественну дію (у можливості таких людей Спіноза принаймні не сумнівається), — може сказати те, що він має сказати, тільки в межах уявлень, що панують за його

часів і встановлюють критерії ясності. Окрім того, він має сказати це своєю мовою. Немає одного-єдиного медіуму спілкування для всіх часів, хоча Спіноза ще вірить у незмінність єврейської мови. Нею, однак, говорить не Бог, а пророк. Навряд чи корисно уявляти собі послання, яке Бог із небес надсилає до людини, адже воно аж ніяк не позбавило б сили вихідну умову: хоча адресат, який живе за часів послання, і зможе його зрозуміти, це не означатиме, що його зрозуміє непрямий адресат, який живе за інших часів.

Спінозову метафорику варто розглянути у зв'язку з тією обставиною, що єврейське слово *sepher*¹ означає, поміж іншим, і “послання”, “лист”, “свідчення”, “документ”; на це Спіноза звертає увагу, досліджуючи питання автентичності “таблиць заповіту”, згаданих у другій книзі Біблії²⁴. Послання — як документ Одкровення — має найвищу безпосередність і надійність; водночас, однак — у цьому полягає Спінозів аргумент, — є абсурдизацією самої ідеї Одкровення. У володінні таким посланням з небес немає жодної користі, адже воно віддається в користування всім його перекладачам і тлумачам, і жоден з його адресатів не може передати цим посередникам вміння сприймати Одкровення. Крім того, гранична ідея документа Одкровення як послання з небес приводить до ще одного аргумента проти апостольських послань, вміщених у тексті Біблії: чи треба у Послання вміщувати інші послання? І чи мають апостольські листи такий самий канонічний авторитет, який їм приписують, як і пророцькі промови, стилізовані під накази самого Бога? Якщо ні, то Біблія містить таку собі риторику другого ступеня; її уособленням Спіноза вважає Павлове Послання до римлян. Утім, такий закид до апостольських послань породжує і підозру щодо риторики першого ступеня: навіть і в натхненних Богом текстах, вважає Спіноза, можуть міститися тільки риторичні прийоми,

²⁴ “Книга” (*iер.*). — *Пер.*

що передають найживіше пророче переживання, Боже промовляння їхніми вустами. Це — приклад іманентної герменевтики Спінози, з якою він, тримаючись думки про роз'єднаність Книги, методично спрямовує наслідки її вдової єдності проти неї самої.

Основну ідею Спінози можна виокремити з її супровідних умов — із біблійної критики та релігійно-політичних ідей — і висловити її наслідки в усій їхній чистоті. Адже він стверджує не тільки фактичну роз'єднаність однієї з двох книг¹, а й неможливість цієї книги як такої. Жодне одкровення не могло б відкрити людині те, що для неї геть невідоме, і жодне одкровення не може знайти своєї дороги деінде, ніж у головах сучасників та одномовців пророка. Слова, які Бог промовляє вустами ангелів, нічого для людини не означають. Бог, який хотів би відкрити себе, все одно був змушений залишитися у своїй справжній суті прихованим. І тому він не мав би нічого сказати, і книга Його одкровення залишилася б порожньою. Ідеться не тільки про те, що фактичні священні писання ніяк не сприяють декодуванню книги природи, а й, мало того, про те, що їх можна прочитати тільки маючи перед собою книгу природи, певний запас відомостей про неї. Думки, що містяться в царині метафізичних спекуляцій, розташовуючись навколо ідеї *deus sive natura*¹¹, відображаються в Спінозовому “Богословсько-політичному трактаті” у формі перетворення двох книг на одну. У результаті залишається тільки історичний факт: стосунок між законом і послухом у давно зниклій теократичній державі.

Із Богом священної книги пов'язано чимало ускладнень. Якби він хотів говорити чи писати до нас — якою мовою він це робив би? Якщо своєю — то ми не маємо

¹ “Двома книгами” є у Блюменберга “книга Одкровення” та “книга Творіння (природи)”. Тут ідеться про оманливу єдність “книги Одкровення”, тобто Біблії. — *Пер.*

¹¹ “Бог, або, іншими словами, природа” (*лат.*) — коротке формулювання пантеїзму Спінози. — *Пер.*

жодних шансів його зрозуміти. Якщо нашою — то *що* він міг би нам відкрити, що уже не було б нашим, що вже не містилося б у книзі природи, що додавало б до неї бодай трішечки? Той, хто побачить Бога, неодмінно загине¹; навіть сам Мойсей мусить на нього дивитися з-поза спини. Це й дає відповідь на питання про священну книгу: навіть якби ми її мали, вона відразу ж випала б з наших рук, немов розпечений камінь. То була б не книга, а сувій знаків, які неможливо було б прочитати. Якщо читанність однієї книги зумовила читанність другої, можна очікувати, що нечитанність першої так само призведе до неможливості читати другу.

Утім, Спіноза так далеко не пішов. Він усе ще визнає, що біблійні тексти час від часу відкриті для прочитування та, цілком можливо, натхненні самим Богом. Пророчий характер цих текстів стає моделлю Спінозового поняття абсолютної держави, чие домагання на послух громадян відповідає одній-єдиній волі, що її він приписує Біблії як гомогенну ознаку останньої: закріпити право Бога на послух собі. Звісно, біблійні накази постають правами та інструкціями тільки тоді, коли їхню необхідність неможливо обґрунтувати по-іншому і коли його не вважають вічною істиною — адже тоді послух переходить у любов, що випромінюється з пізнання, немов світло — від сонця⁹⁵. Щоправда, цю ідею Спіноза висловлює в примітці, яка непомітно пов'язує його “Трактат” з його ж “Етикою”, і ця обставина ще раз суперечить припущенню, що це істинне пізнання, від якого любов до Бога випромінюватиметься так само природно, як світло — від сонця, могло б мати свої джерела в тому самому інструменті, що історично-фактично засвідчив домагання Бога на послух. Істина та закон уже не мають спільних джерел. Ціною усунення конфлікту розуму з Біблією було саме те, що розум з неї вже нічого не міг дістати.

¹ Див. 2 М. 19.21: “Зійди, остережи народ, щоб не рвався до Господа, щоб побачити, бо багато з нього загине”. — *Пер.*

Однак це ще не руйнує метафору книги чи послання. Вона знову виринає в новому й несподіваному місці, приготованому св. апостолом Павлом у Посланні до римлян. У ньому він стверджує, що погани не менше від євреїв потребують спасіння та Божого виправдання. Вони хоча й не мають написаного Закону, однак цей Закон записано в їхніх серцях, внаслідок чого вони також не можуть оминати суду. Це Павлове твердження, своєю чергою, “записано” в біблійному тексті, і Спіноза охоче дає йому ширше тлумачення. Те, що Бог написав також і для поган, на додаток до слідів своєї присутності в природі додавши еквівалент синайських скрижалей, написаних його власною рукою, зумовлює розширення дарунку виправдання на все людство, його виокремлення від провінційної прив’язаності до фарисейського відчуття нездійсненності кодифікованого Закону. Св. Павло, утім, не мав жодних підстав, розширюючи метафору Закону, записаного в серці, до статусу особливої моральної “літератури”, у такий спосіб послаблювати даний євреям Закон і стверджувати, що на останньому суді погани теж можуть визнаватися чи не визнаватися винними, а тому й можуть дістати вічне виправдання.

Саме Спіноза приймає естафету. Він уже звільнив місце для цих письмен, підготував їх до наповнення новим змістом. Текст, що, за Спінозою, від початку складено з розмаїття книг і що йому наразі це розмаїття поверталось, отримує нову, історично не зумовлену та історіографічно невідчутну єдність: не єдність послання з небес, а єдність втраченого первопису (*syngraphum*) договору, яким Бог укладає разом з євреями підвалини правового порядку царства земного. Звідси й метафора: те, що Бог записав у людському розсуді, є *справжнім* первописом цього договору, що навіть скріплений його печаткою, тобто власне ідеєю самого Бога, немов відображенням його божественності⁹⁶. Тому, хто володіє документом, що його провіщали ще Мойсей та Єремія, вже не личить орієнтуватися

на Закон, написаний на скрижалях і звернений до людства в пору його дитинства.

Не слід оминати увагою того, що в метафорі документа, записаного в людському розсуді та скріпленого Божою печаткою, Спіноза немов уникає іншої ідеї: ідеї того, що людина сама є образом Божим. До людського розуму Бог поклав документи, скріпивши їх печаткою — ідеєю самого себе, отож ця печатка несе образ його божественності; але саме ця формула “*tanquam imagine*”¹ й унеможливує уявлення про те, що сама людина є образом Божим чи принаймні має його образ у своєму розумі. Ця обставина дуже важлива: спираючись на неї, можна зрозуміти, що метафорика письма та встановлених ним правових відносин принаймні не сприяє метафориці обрзаності — якщо її прямо не виключає.

Натомість можна вказати на вірш із Книги Буття (1 М 1.26)¹¹, у якому деколи бачать саму суть біблійно-християнської антропології. Якщо в цій думці є бодай крихта правди, то повна ізольованість цієї формули від решти біблійних текстів має принаймні дивувати. Адже риси старозаповітного Бога викликають благоговійний жаж: він не має образу й не може його мати, його неможливо зобразити, і кожен його образ оманливий. І тому ця формула Книги Буття є в старозаповітній теології немов міфічним чужорідним тілом.

Спінозова метафора немов відвертає погляд від тієї сумнівної формули божественного самовідкриття в самому образі створеної ним людини; натомість ця метафора наполягає на засвідченій Божою печаткою письмовій формі, що визначає правові відносини між Богом і людиною. Божий образ, присутній на записі Його волі, виведеної в людському розумі, виконує функцію знака суверена. Лю-

¹ “[Скріплений] немов образом” (лат.). — Пер.

¹¹ “І сказав Бог: “Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою...” — Пер.

дина не є образом, а має образ; і навіть цей образ є радше метафорою поняття Бога, що його має людина. Саме це поняття дає людині найперше зрозуміти, про що йдеться, коли пророки та апостоли промовляють до неї від імені Бога та вимагають від неї покори Його наказам.

Тому авторство Бога щодо внутрішніх свідчень, які містяться в людському розумі, вперше прояснює, в якому сенсі його треба вважати також і автором біблійних писань. Він є їхнім автором не тому, що хотів передати людині певну кількість книг, а тому, що в цих книгах можна впізнати Його істину. Із Божою всемогутністю була б несумісна можливість втрати цього пратексту заповіту та інших священних книг. Бог не повідомляє істини; радше ця істина, знайома людині з інших джерел, сама веде до Бога.

Спінозине “внутрішнє свідчення” — хоча й природний, але аж ніяк не скорочений виклад “книги природи”. Воно є сукупністю передумов, які мусять надатися, аби можна було зрозуміти пророцтво, божественне законодавство, заповідь любові та й позитивну релігію загалом. У цьому контексті можна сказати, що Спіноза радше долучився до тих акцентів, що їх ставила контрреформація, ніж до власне реформаторських тенденцій. Адже реформація вивела з рівноваги функціональне відношення між двома книгами, що зберігалося в рамках священної історії; вона дискваліфікувала книгу природи, потрактувавши її геть неадекватною для своїх завдань, натомість вбачаючи істину в книзі Одкровення — чи вірячи, що ця істина в ній міститься. Контрреформація, натомість, змістила акцент на інший бік: за Тридентською формулою, природа є передумовою благодаті і в своїй суті не була заторкнута гріхом. Відтак книга природи ставала доступом до книги Одкровення — доступом, що, однак, не потребував жодної корекції і жодного виправлення.

Примітки до розділу VIII

⁷⁷ Bacon, De sapientia veterum, VI. Pan sive Natura (The Works, edd. Spedding, Ellis, Heath, VI 640). Майже тими самими словами цю думку висловлено у De augmentis scientiarum [“Про гідність і при множення наук”] II 13; ed. cit. I 530.

⁷⁸ Valerius Terminus (1603/4) I 1 (Works III 221): ...laying before us two books of volumes to study if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and the creatures expressing his power; for that later book will certify us that nothing which the first teacheth shall be thought impossible [...дві книги чи два фоліанти лежать перед нами, які маємо вивчати, аби убезпечити себе від помилки; Писання, що розкриває волю Божу, та його творіння, що свідчать про його всемогутність; адже ця друга книга гарантуватиме, що ніщо з того, чого вчить перша, не можна вважати неможливим (англ.). — Пер.].

⁷⁹ Valerius Terminus I 1 (Works III 222): And therefore it is not the pleasure of curiosity... but it is a restitution and reinvesting (in great parts) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them) which he had in his first state of creation. [І тому це не насолода цікавості... а відновлення та відтворення (велике й грандіозне) людини у суверенності та владі (адже будь-хто, хто називатиме творіння їхніми справжніми іменами, зможе знову керувати ними), що їх вона мала у своєму первинному стані, коли її було створено (англ.). — Пер.].

⁸⁰ Advancement of Learning I (Works III 268): ... in the book of God's word or in the book of God's works... let men endeavour an endless progress or proficience in both ... [у книзі Божого слова чи в книзі Божих витворів... хай люди прагнуть нескінченного поступу та вправності в обох (англ.). — Пер.].

⁸¹ Novum Organum [“Новий органон”], Переднє слово до Якова I (Works I 123): Sunt certe prorsus nova: etiam toto genere: sed descripta ex veteri admodum exemplari, mundo scilicet ipso, et natura rerum et mentis [вони є точно новими, навіть і за всім своїм родом, але переписані з дуже старого взірця, тобто з самого світу та з природи речей і духу (лат.). — Пер.].

⁸² H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt 1966, 549 f. — І все ж Бруно вживає цю метафору для *ordo cognoscendi* [“порядку пізнання” (лат.). — Пер.], а саме коли йдеться про рух *a confuso ad distinctum* [“від сплутаного до чіткого” (лат.). — Пер.]: саме так люди просуваються від назви чи передмови трактату до повного ознайомлення з ним. Паралельно Бруно наводить інше порівняння: уперше знайомлячись із будинком чи людиною, ми спочатку неясно пізнаємо ціле, потім його частини; досліджуючи поняття, ми спочатку пізнаємо його рід, а потім — види (*Summa Terminorum Metaphysicorum* XXX; *Opera* lat. I 4, 53). Бруно не-

двозначно відхиляє застосування метафори літери до елемента: Opera lat. I 1, 101. Це, втім, не має глобальних наслідків, адже приклад аналітичного та синтетичного методів натурфілософії Бруно знаходить у *ratio litterarum et syllabarum* [“відношенні між літерами і складами” (лат.) — Пер.]. (Opera lat. III 286).

⁸³ Discours de la Méthode I 14—15.

⁸⁴ Gilson, Коментар до “Discours de la Méthode”. Paris 1947, 142 (до п. I 26 “Міркування”).

⁸⁵ Principia Philosophiae IV 205.

⁸⁶ A. Godet, Hexenglaube, Rationalität und Aufklärung: Joseph Glanvill und Johann Moriz Schwager. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 52, 1978, 581—603.

⁸⁷ Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle. London 1668 (репринтне видання — Gainesville 1958), ch. XVII (p. 126): *Thus the great impediment was removed, and the prejudice of Education overcome, when I thought further. That useful Knowledge was to be look'd for in God's great Book the Universe, and among those generous Men that had conversed with real Nature, undisguised with Art and Notion.* [Мислячи далі, я усунув грандіозну перепону й подолав упередження Навчання. Це корисне Знання треба було шукати у великій Божій Книзі — Всесвіті — і серед тих шляхетних Людей, які розмовляли зі справжньою Природою, незамаскованою Мистецтвом та Уявленням (англ.). — Пер.].

⁸⁸ Scepis Scientifica. London 1661; ²1665, 44 (цит. за: Laurence Laudan, The Nature and Sources of Locke's views on Hypothesis. In: Journal of the History of Ideas 28, 1967, 219 f.): (Справжні філософи) *seek truth in the great book of nature, and in that search... proceed with wariness and circumspection without too much forwardness in establishing maxims and positive doctrines... propose their opinions as hypotheses, that may probably be true accounts, without peremptorily affirming that they are... But yet the greatest certainty, advanced from supposal, is still hypothetical... But we strangely forget ourselves, when we plead a necessity of their being so in nature, and an impossibility of their being otherwise. [...шукають істину у великій книзі природи, і в цьому пошуку... просуваються з обережністю та обачністю, не надто поспішаючи запроваджувати максими та позитивні доктрини... пропонують свої погляди як гіпотези, які, певно, можуть бути істинами, але безапеляційно не стверджують, що вони справді ними є... Все ж найбільша певність, яку можна дістати з припущення, гіпотетична... І ми в якийсь дивний спосіб забуваємо самих себе, коли стверджуємо, що саме так неодмінно відбувається в природі і не може відбуватися інакше (англ.). — Пер.].*

⁸⁹ Religio Medici I 16 (ed. W.A. Greenhill, London 1889, 27): *Surely the Heathens knew better to joyn and read these mystical Letters than we Christians, who cast a more careless Eye on these common Hieroglyphicks...* [Погани, без сумніву, ліпше вміли поєднувати й читати ці містичні

літери, ніж ми, Християни, що байдужіше дивляться на цю відкриту всім Ієрогліфіку (англ.). — Пер.].

⁹⁰ Browne, Religio Medici I 16 (ed. cit. 29): *Now Nature is not at variance with Art, nor Art with Nature, they being both servants of His Providence. Art is the perfection of Nature. Were the World now as it was the sixth day, there were yet a Chaos. Nature hath made one World, and Art another. In brief, all things are artificial; for Nature is the Art of God.* [“Тож ані Природа не суперечить Мистецтву, ані Мистецтво — Природі; обидві вони є служницями Його Провидіння. Мистецтво є вдосконаленням Природи. Якби Світ був таким, яким він був шостого дня [творіння. — Пер.], у ньому досі панував би Хаос. Природа створила один Світ, Мистецтво — інший. Коротко кажучи, всі речі штучні; адже Природа є Божим Мистецтвом” (англ.). — Очевидно, в цьому контексті переклад англійського *Art* як “Мистецтво” не цілком адекватний. — Пер.].

⁹¹ B. Willy, The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period. London 1950, 77 ff.

⁹² “Поліристор” Моргофа вперше — не в повному обсязі — з'явився 1688 року. Четверте та останнє видання видруковано в Любеку 1747 року. Я цитую за третім виданням 1732 року, що на нього посилається Вінер: Ph. P. Wiener, Leibniz' Project of a Public Exhibition of Scientific Inventions. In: Journal of the History of Ideas, 1, 1940, 232—240. Про Д.Г. Моргофа див.: A. Steiner, A Mirror for Scholars of the Baroque, *ibid.*, 1, 320—334.

⁹³ De motu animalium. Dt. v. Mengeringhausen. Leibzig 1927 (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaft): *Тож, без сумніву, і штучні втвори (machinae), що їх вигадують люди, будуть тоді найліпшими, коли вони, наскільки це можливо, наслідуватимуть творіння природи й втворюватимуться за їхньою подобою.* Це “застосування” демонструє, як метафора книги природи втрачає свій ґрунт, і містить тільки жест легітиматії та відокремлення.

⁹⁴ Tractatus Theologico-Politicus VIII (Spinoza, Opera I, edd. G. Gawlick/F. Niewöhner, 290). Див. також: A. Schrenk, стаття *graphō, graphē*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I 749: у Септуагінті “sepher” перекладається не як *graphē*, а як *biblion, biblos*.

⁹⁵ Tractatus Theologico-Politicus XVI Adnotatio XXXIV.

⁹⁶ Tractatus Theologico-Politicus XII (edd. Gawlick/Niewöhner, 392): *... verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit [... є справжнім первописом Божим, що скріплений його печаткою, тобто ідеєю про нього самого, як образом його божественності (лат.). — Пер.].* (Німецький переклад, що міститься в цьому виданні “Богословсько-політичного трактату”, не вловлює суто технічного значення слова “consignavit”, перекладаючи його дієсловом “позначив”. Натомість ідеться про правове скріплення документа легітимною печаткою).

IX. КОДУВАННЯ ТА РОЗШИФРУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО СВІТУ

Добі бароко, якій властива та пристрась до книги природи, що її джерела містяться в контрреформаційних рухах, належить гіпертрофована риторика тлумачення світу як безсумнівного свідчення про Бога та його нескінченність. І все-таки ця риторика більше не веде до світоспоглядання нерухомого глядача, який ніколи не втрачає свого подиву перед універсумом, потребуючи лише незначного ланцюга висновків, аби в усьому тварному побачити знаки Божої слави. Скоріше, місце самого світоглядача урухомилося — подібно до того, як завдяки Копернікові та Галілеєві урухомилася в сонячній системі й сама Земля. Через це досвід стає просторим процесом, що постійно воліє продовження й не терпить обмежень і скорочень. І тому можна сказати, що для тодішнього образу світу сумірною стала модель подорожі; вона стала зразком, за яким можна розуміти саме "життя" в усій його цілісності. Барокова "світо"-подорож, відтак, лише по-зірно нагадує середньовічну *peregrinatio*¹.

Найпотужнішим прикладом цієї трансформації є "El Criticón", твір іспанського єзуїта Бальтасара Грасіана, написаний поміж 1651 і 1657 роками⁹⁷. Карл Фослер назвав цей метафізично-сатиричний подорожній роман *найвидатнішим прикладом поетичної прози, що маємо від століття*, темою якого є *самоствердження всередині світу — європей-*

¹ "Мандрівка", "проща" (лат.). — Пер.

ського світу цивілізації⁹⁸. Просторо виконані й епізодично впроваджені алегорії яскраво засвідчують репертуар бароко; а дидактичний реалізм уже містить риси майбутніх екзотичних та утопічних подорожніх романів XVII та XVIII століть. Саме це дало Фослеру підстави назвати Грасіана твір *першою поезією просвітництва з антипоетичним знаком, великою прозою en prose*¹, а мовний жест *conceptismo*¹¹, що його Вольтер вважав "арлекінним", — не інакше як "експресіонізмом".

То що це — роман? Мабуть, цей твір справді є романом уже через єдність дії, що простягається крізь усе життя та весь світ, — у якій Критило, зазнавши корабельної катастрофи біля острова Св. Єлени, дістає порятунку від вихованця природи Андреніо¹¹¹, на знак подяки вводячи й посвячуючи його в подвійну істину світу. Нарешті, Андреніо пізнає зближення та єднання таємниць; полягає воно в тому, що врятований Критило є його батьком, а Критилова давно кохана Фелісинда, яку той шукає, — померлою й преображеною матір'ю. Алегорія марноти життя постає в блуканні батька й сина в пошуках недосяжної Фелісинди; водночас це блукання є алегорією знаходження смислу, оскільки їхня мета стає чимось несподівано вищим, однак досяжним тільки засобами реалістичного ставлення до світу. Те, що саме

¹ "Поема в прозі" (фр.). — Пер.

¹¹ Conceptismo — один з основних естетичних напрямів іспанської літератури кінця XVI — поч. XVII століття. Для conceptismo характерне дидактичне спрямування прози, рясна символіка, складний алегоричний стиль і водночас стислість алегоричних образів. — Пер.

¹¹¹ Майже всі імена Грасіанового "Критикона" алегоричні. *Критило* (від гр. *krinein* — відокремлювати, розмежовувати, судити, розсуджувати) є уособленням *культури*, гостроти розуму, що здатен знаходити істину, приховану в речах, поєднуючи протилежні речі і роз'єднуючи те, що здається неподільним. Критило є своєрідною персоніфікацією самого духу conceptismo. *Андреніо* (від гр. *andreios* — чоловічий, мужній), навпаки, є уособленням *природи*, безпосередності і невитонченої натури. Взаємодія між двома персонажами супроводжує алегоричні подорожі "Критикона". — Пер.

собою вже перестає бути просто пізнанням людини, саможвердженням і моралістикою, без насиченого реальністю “обхідного шляху” досвіду світу стало б тільки несерйозною спекуляцією — чимось на кшталт майже одностороннього “Критиконаві” Паскалевого парі.

У цьому полягає автентичне значення метафорики розшифрування, присутньої в Грасіановому творі: текст світу треба напружено прочитати до кінця, в цьому протистоянні скепсису та наївності, що існує між батьком і сином. Завдання, що його ставить світ, неможливо вирішити самою тільки благочестивістю.

Унаслідок корабельної аварії Критило опиняється на острові; Андренію ж виходить зі своєї острівної печери: обидва приклади — показово близькі й невичерпні форми ситуації виходу в досвіді світу й самого себе, готові до союзу, який вони тут укладають. Для наївного Андренію цей довгий шлях веде до метафізики нереально-недосяжної Фелісинди, крізь незліченні зупинки розчарування, отверезіння, *desengaño*¹. Цей досвід навчань сягає своєї вершини у зникненні милого образу, що уособлював наповненість буття, та в образі колеса часу, яке перевертає й релятивізує все на світі^{II} і яке відкривається двом героям після їхнього прибуття до Риму. Взаємопроникнення марноти буття й нескінченності є останньою відповіддю твору на його ж найперше запитання.

Гострий тон Грасіанової сатири припав до серця Шопенгауєрові. Там, де він щонайбільш роздратовано висловлює своє презирство до філософських величин доби й згадує відмову Данською академією наук його конкурс-

^I “Втрата ілюзій”, “розчарування” (*icn.*). — *Пер.*

^{II} Образ “колеса часу” з’являється у десятому “кризисі” третьої (останньої) частини “Критикона”. Критило та Андренію бачать майбутні події, які виявляються тільки погіршеними і песимістичнішими повтореннями минулого. Звістка про смерть, а відтак недосяжність Фелісинди (“милого образу”, земного щастя) та алегорія колеса часу — основні істини, що відкриваються героям у Римі. — *Пер.*

ного твору^I, він цитує місце у твору свого улюбленого іспанського автора, з Грасіанового “Критикона”, цієї блискучої, майже невідомої в Німеччині книжки⁹⁹. Читаючи іспанську *raposodia*, рядками з якої Шопенгауєр завершив свою передмову до “Двох засадничих проблем етики”, отримуєш враження, зазначає він, що вона написана не 1640-го, а 1840-го року — року, якого філософ на кшталт Шопенгауєра міг дістати догани від якоїсь академії тільки за те, що він не шанує Фіхте та Гегеля: *Які ще інші часи — порівняно з останніми двадцятьма роками в Німеччині — були свідками такого планомірного й насильницького насаджувannya всього найгіршого? Коли ще можна було б знайти такий апофеоз абсурду та упередження? Після цієї фрази Шопенгауєр наводить свій переклад уривка з Грасіана, аби веселіше завершити передмову. Цитований уривок він називає “точним” перекладом із Грасіанового “Критикона”¹⁰⁰.*

Шопенгауєра ми згадуємо тут тільки тому, що він зрозумів унікальність “Критикона”, протистояв звичному для свого часу презирству до алегорій і був, певно, сам у своїй внутрішній суті мислителем алегоричним. Саме тому він і звертає свій погляд на Грасіанового “Розшифрувальника”, що приводить обох мандрівників — Критила та Андренію — на балаган Шарлатана^{II}, аби вони побачили, як той грається з публікою. *Descifrador*^{III} є сином істини; він дово-

^I Свій трактат “Про засади моралі” Шопенгауєр подав на розгляд Королівської данської академії наук 1840 р. Попри те, що Шопенгауєровий твір був єдиним, поданим на конкурс, йому у премії було відмовлено. Цей трактат разом із трактатом “Про свободу волі” увійшов до книжки “Дві засадничі проблеми етики”. — *Пер.*

^{II} На ринковій площі *Шарлатан* демонструє перед публікою свої трюки, видаючи хибу за істину, велике за мале, добро за зло. Для Шопенгауєра, який переклав цю сцену в передмові до своїх “Двох засадничих проблем етики”, “Шарлатан” став образом Гегеля, а публіка — членів Данської академії наук. — *Пер.*

^{III} “Розшифрувальник” (*icn.*). Він допомагає героям розшифрувати трюки Шарлатана. — *Пер.*

дить це своїм умінням розкривати механізм омани. Усі люди, які стоять на площі, хочуть насправді побачити й зрозуміти те, що демонструє їм Шарлатан, адже вони в такий спосіб прагнуть упевнитися й запевнити інших у своїй власній здатності до розуміння^I. Сцена на ринковій площі є своєрідним загостренням Платонового міфу про печеру: втім, у “Критиконі” натовп тримається купи не стінами, мурами та кайданами, а тиском конформізму, в’язницею слів; він немов *прив’язаний за вуха*. Цей натовп бачить те, що Шарлатан наказує їм бачити: птаха-промовця, орла самого Юпітера, який виголошує глибокі та гострі думки^{II}. Тільки один-єдиний чесний чоловік — немов у пізніший казці про нове вбрання короля — клянеться, що не бачить жодного орла. Одразу він має справу з “мовчазною спіраллю” демоскопії: *Хіба ти хочеш, щоб усі над тобою насміхалися? Ти маєш говорити тільки те, що бачиш орла, навіть якщо ти думаєш щось інше: ми всі так робимо*. Після цього з’являється легковажний вчений, бакалавр, який починає займатися герменевтикою слів цього Юпітерового птаха.

Обох персонажів цієї подорожі виховання (Bildungsreisende) *Розшифрувальник* заспокоює тим, що сам Час, зрештою, розкриє істину, як він завжди й робить, якщо тільки люди мають терпіння. Це заспокоєння раптом справджується: щойно Шарлатан повертається до публіки спиною і залишає сцену, хтось із натовпу починає запевняти, що перед ними був не орел, а всього лише крикливий віслюк^{III}. Шопенгауер запевняв свого читача,

^I Пор. у Грасіана: “...ніхто не міг і слова сказати, висловити свою думку, відновити правду, боячись, щоб його не почали вважати дурнем”. — *Пер.*

^{II} Шарлатан виводить перед очі публіки віслюка, видаючи його за мудрого “орла самого Юпітера”. — *Пер.*

^{III} Пор. Шопенгауерову відповідь на фразеологему “ex ungue leonem” (“за лапою впізнають лева”): “ex auge asinum” (“за вухами впізнають віслюка”) — сарказм з приводу “summi philosophi” (“найвидатніших філософів”), якими Данська академія називає Фіхте і Гегеля. Пор. також образи лева та віслюка у “трьох перетвореннях” Ніцшевого *Заратустри*. — *Пер.*

що від спокус духу часу все-таки можна звільнитися. І тільки двадцятьма роками після першого оприлюднення “Двох засадничих проблем етики” він напише передмову до другого видання, аби в ній із саркастичним презирством, зверненням проти своїх супротивників, передусім Гегеля, наново відкрити Грасіанову метафору нащадкам. Після цього Шопенгауерового впровадження “Критикона” у німецький філософський ландшафт цей твір стало принаймні складніше забути.

У Грасіановій праці розшифрування світу уможливується повним спокоєм (Gelassenheit), властивим мирянинові, людині світу. Ідеться не про одкровення та трансцендентні таємниці, а про зчитування смислу, що ховається на задньому плані, з проявленої поверхні тексту. Треба передусім сказати, що ця книга світу не є книгою природи, не є навіть книгою людської природи. Навіть якщо джерелом розділу про розшифрування книги світу^I є творчість Луїса Гранадського, Грасіан міг знайти в ньому тільки традиційну ідею, що книгу природи написано зашифрованою мовою, і для її декодування людині подаровано інструмент віри. У цьому романі виховання досвід локалізується не в природі, а в людських мотивах і поведінці — на ринках і при дворах, у масах і наодинці.

Книга природи з’являється тільки як тло, на якому показано, як складно читати книгу людського світу в усіх його моральних зашифруваннях. Уже не йдеться про те, що Божество ховається в природі від своїх створінь; ідеться натомість про те, що самі ці створіння ховаються одне від одного — і не в природі, а у своїй культурі. Правильно кажуть, говорить Розшифрувальник, коли називають ліпшою книгою про світ сам світ: *que el mejor libro del mundo era el mismo mundo*^{II}. Цю кни-

^I Кризис IV третьої частини “Критикона”: “Розшифрований світ”. — *Пер.*

^{II} “...що найліпшою книгою про світ є сам світ” (*icn.*). — *Пер.*

гу написано яскравими письменами (*brillantes caracteres*); її легко читати, хоча дехто знаходить у ній складні для розв'язання загадки. Справжня ж складність — під дахами людських осель; тут усе зашифровано, тут серця замкнені й непроникні для погляду, і в них губиться навіть найвправніший читач. Адепти світської мудрості мають навчитися й завчити напам'ять шифрувальний ключ, інакше в цій книзі вони не зможуть розібрати ані літери, ані ризи¹⁰¹.

Те, що дало новочасовій ідеї науки легітимацію теоретичної професійності — обґрунтування її складності математичною зашифрованістю її предмета, розв'язати яку можна тільки маючи відповідну компетентність, — у Грасіановому “розшифруванні” світу накладається на таку царину реальності, яка досі була геть поза ексклюзивною теоретичною увагою. Відтепер ця царина, здається, потребує фігури “мирянина”, що був би спеціально посвяченим для цього моралістом-професіоналом. Аскетична концентрація на своєму предметі, що завжди властива фахівцеві, добре помітна у ціложиттєвих зусиллях обох мандрівників. Бо вони, напевно, не прагнуть просто насолоджуватися світом. Цей тип “мистецтва життя” має свою власну суворість, свій власний ритуал дедалі вищих прозрінь, що сягають печери небуття та колеса світового часу.

Досвід, що перейняв форму науки, спрямовує прочитування тексту подій людського світу до його справжніх рушіїв, до механізмів, що його формують і трансформують, подібно до того, як філолог, читаючи текст, прагнучиме розкрити намір і задум його автора, ледь помітні поза траншеями літературних технік і форм. Дехто з наших сучасників, якби вони могли допомогти Грасіанові порадою, вочевидь спонукали б його назвати свою практику розшифрування світу “герменевтикою” світу. Проте сам Грасіан навряд чи хотів би віддалятися від науки про

природу і навряд чи наважився б на ту дистанцію, що міститься в цьому понятті¹.

Радше, розшифрування явленого світу (*Scheins der Welt*) уможливлювалося близькістю полюсів опозиції: близькістю “явища” (*Erscheinung*) та “предмета”, вторинної якості та якості, доступної вимірові^{II}. Тому його алегорії не такі розкуті, як образні носії понять, сенс яких можна зрозуміти тільки з написів, що коментують відповідні фігури^{III}. Здебільшого Грасіанові алегорії розгортаються з певного метафоричного ядра й навколо нього групуються. “Печера ніщо” (*cueva de la Nada*) — найчистіше вираження цієї стратегії, адже саме печера, чиста порожнина у найтвердішій масивності землі — якщо не брати до уваги всіх її видимих властивостей і схованого в ній життя, — є найчистішою метафорою самого ніщо^{IV}. Отож розшифрування є проникненням крізь образні оболонки, спрямованим до їхніх можливих метафоричних відсилань, рух до ядра ущільнення конфігурацій. Утім, це розшифрування не звертається за допомогою до схоластичного реалізму абстрактних понять. Радше, тим, що стоїть за образами, є сама Дійсність в її обов'язковому для будь-якого реалізму образі людини.

¹ Сучасна герменевтика, що ґрунтується на запровадженій Дильтеєм опозиції між “науками про природу” та “науками про дух”, є, на думку Блюменберга, чужою авторів “Критикона”, для якого відмінність між “природою” та “духом” ще не є такою нездоланною. — *Пер.*

^{II} Натяк на впроваджену Джоном Локом відмінність між “первинними якостями” речей (вони доступні вимірові та математичному обчисленню) та їхніми “вторинними якостями” (вони недоступні вимірові, але похідні від перших). — *Пер.*

^{III} Натяк на барокову традицію графічно-візуального мистецтва, передусім емблематичні малюнки, що їх супроводжували “девизи” чи епіграми, які розшифровували алегоричний смисл картин. — *Пер.*

^{IV} “Печера ніщо” — один з останніх образів “Критикона”. Герої потрапляють до печери, наповненої людьми, містами, королівськими дворами, цілими царствами, “великими потоками століття”, “ви́ром усього світу”; тільки згодом їм відкривається, що все це — фантоми, за якими приховується чисте “ніщо”. — *Пер.*

Залишається, втім, питання, *чому* світ зашифрований, і *чому* він потребує декодування. За ним уже не стоїть Бог, що воліє заборонити людині погляд на приховані блага своєї найбільшої величі або складністю обходження зі світом підштовхнути її до розуміння нагальності турботи про спасіння. *Genius malignus*¹ тепер мав би стати множиною: люди у сумі своїх соціальних хитрощів і прийомів витворюють картину світу, подібного до того жахливого універсуму, що його витворив уявний *Dieu trompeur*². Утім, з *однією* важливою відмінністю: оскільки зашифрування є витвором людини, сплетеним із механізму самообманів і симуляцій, завжди існує той, хто досягає майстерності *розшифрування*, позаяк він сам є частиною механізму. В одкровенні про людину немає потреби; немає потреби і в другій книзі³.

Не варто також думати, що джерелом зашифрованості тексту людського світу є тільки зла природа людини. Є ще одна причина того, чому вслід за добою “утаємниченого Бога” теології настає доба “утаємниченої людини” антропології. Грасіан доступається до цього питання тільки з одного боку: для нього первістком істини є ненависть. Люди не спроможні стерпіти реалізм свого співіснування. Аби цій нестерпності зарадити, вони роблять себе непрочитуваними для інших. Засоби недоступності можуть — і, неunikним чином, готові — стати засобами підступності; в принципі будь-яке перевдягання є вдяганням, покриттям оголеності — а вона непростима. Розшифрування світу людини є переставлянням тих складників, що уможливають саме життя: уникнення ненависті, яка є плодом істини, і витончене прагнення власної користі унеобходнюють контрзасоби власної дисципліни, що уособлюються в алегорії *Розшифрувальника (Descifrador)*. Основне поло-

¹ “Злий геній” (лат.). — Пер.

² “Бог-ошуканець” (фр.). — Пер.

³ Тобто “книзі Одкровення”. — Пер.

ження цього “мистецтва життя” — яке постає тут наукою — узагальнює досвід людського світу; це положення стверджує, що більшість речей не такі, якими людина їх читає. Якщо навіть елементи у природних явищах існують тільки закодованим способом — *якою ж може бути ситуація людини!* Трагедія світу не лише заснована на тому, що брак мистецтва читати замасковані та спотворені тексти робить безпорадним того, хто не пройшов школи земної мудрості; вона ще є умовою можливого успіху всіх тих, хто, сховавшись у багатозначностях культурних систем виразу, робить їх інструментом своїх маніпуляцій. Отож *нове мистецтво розшифрування* — моралістика — є не тільки індивідуальною самообороною, а й ударом по зловживанню неодмінними для людини самовираженням і самоприховуванням. Натомість погані читачі, що *не були достатньо навчені шифрам та їх не розуміють, до того ж не вивчали матерію думок, найскладнішу з усіх*, і далі перебувають в оманливих наслідках артефактів. Скромний і наївний Андреніо не тільки убезпечнює себе розчаруваннями та невдачами своїх спроб читати текст досвіду; він також є представником підвладної ілюзіям публіки, яка наповнює вистави шарлатанів — з тією тільки відмінністю, що, на його щастя, від цієї безодні його рятує Критило та алегоричні помічники.

Коли Андреніо запитує у *Розшифрувальника*, чи не правда, що всі створіння, яка існують у світі, є або людьми, або тваринами, мудрий читач відкритого тексту у відповідь тільки сміється. Його слова знову відсилають до загадкової метафорики, присутньої в усьому творі: *Пам'ятай, що більшість із тих, хто здається людьми, насправді є дифтонгами*¹. Людина є не-субстанцією (ist eine Unsubstanz);

¹ Пор. у Грасіана: “дифтонг — це незвична суміш... це чоловік із голосом жінки і жінка з голосом чоловіка... є дифтонги з ангела та демона — обличчям херувим, душею — чорт. Є дифтонги із сонця та місяця: краса та мінливість... більшість дифтонгів у цьому світі складено з тварин і людей або з людей і тварин: політик-лис, вовк-скнара...” — Пер.

усі її зусилля визначити себе зводяться до двозначності, висловленій у цій метафорі двозвука: *Найгірші — це ті, що здаються порядними, але складені і з чеснот, і з хиб; саме вони ведуть світ до пожежі, бо немає більшого ворога істини, аніж те, що нею тільки здається...*

На запитання, скількома шифрами світ відкриває себе, *Розшифрувальник* відповідає, що їх безмежна кількість і що знати їх усі неможливо. І все ж, як це часто трапляється, безмежність, що тут проступає, спростовується іронією, яка зводить усю напругу нескінченності до простоти: було б достатньо знати тільки найвсеосяжніший з-поміж усіх шифрів, за який чіпляється ледь не півсвіту; цим шифром є просте скорочення “як би це сказати...” Його застосовують, називаючи предмети неясними іменами, людей — “той-самий” і “та-сама”, дії — “сам-знаєш-що”¹. У таких ситуаціях завжди йдеться про бажання людини бути зрозумілою, але водночас — про бажання уникнути ясного висловлювання, аби перекласти на іншого всю двозначність витлумачення натяку, аби, зрештою, в цій двозначності іншого звинуватити. *Розшифрувальник* стверджує, що він знав людину, яку звали “ліценціат “як би це сказати””. Мудрість у тому, щоб не дати неясності затягти себе до виру багатозначності, щоб, як Андренію, не захоплюватися щоразу новою історією, що натякає про себе, ховаючись за кожним таким скороченням. Шифр “як би це сказати...” є ризикованим універсальним вираженням двозначності світу: *До скількох історій — дивних і незвичних — його можна застосувати!*

Із зустріччю з *Розшифрувальником* пов'язана сцена на ярмарку, яку Шопенгауер пізніше використовує у своїх

¹Грасіанів *Розшифрувальник* наводить приклад діалогу, в якому використовують шифр “як би це сказати...” (в оригіналі — “et cetera”): “Хто це? — Хто? Ну Той-Самий” — “Який Той-Самий?” — “О Боже, ну Ви його добре знаєте! Цей той, хто, як би це сказати...” — “А, так, тепер я розумію! А та інша? — Хіба Ви її не знаєте? Це та сама, що, як би це сказати...” — “Зрозуміло!” — *Пер.*

інвективах проти гегельщини. Піднесеність висміяних спекуляцій, які постають тут не більш ніж театальною виставою, є прекрасним об'єктом для мистецтва декодування. Однак навіть стиль *conceptismo*, у якому написано “Критикон”, не може — й не має — уникнути підозри в артистичних претензіях. В одній зі своїх сцен Грасіан використовує його для грандіозного насміхання над світом: його іронія виглядає як пізній естетичний плід схоластичного реалізму.

Якби Фослер мав рацію, стверджуючи, що Грасіанів алегоричний подорожній роман був першим твором просвітництва — до того ж народженим іспанським духом, — можна було б погодитися з думкою, що його метафорика можливості читання світу мала непрямий моралістичний задум: а саме, якби текст цього світу читали з усією вправністю світської людини, цей світ перестав би бути таким легким і безтурботним, яким він здається. Однак так само, як у всіх системах кодування та декодування завжди присутнє коливання між двома полюсами, витонченість розшифрувальника тільки провокує рафінованість зашифрування. Тож Грасіан, вочевидь, ніколи не повірив би, що теорія мистецтва життя, якій він присвятив своє власне життя, могла б дістати беззаперечну перевагу над мистецтвами “двору” та “ярмарку”. Цей єзуїт навряд чи міг вважати, що просвітництво здатне на остаточний триумф розуму.

Ернст Роберт Курциус, унаочнюючи еволюцію метафори постаттю Грасіана, завважує мимохідь, як конвенційно тлумачить її Кальдерон, який називає космос книгою, а сфери — її сторінками. Своєрідність Грасіанового тлумачення метафори, натомість, Курциус бачить у тому, як він знецінює природу перед лицем світу людини. Книга природи містить тільки “листки” (“Blätter”), тимчасом як досвід світу людини приносить “плоди”. Вправно унаочненим і стислим тлом тут слугує метафора дерева: якщо воно приносить тільки листя, воно не досягає мети

свого існування. *Грасіан*, стверджує Курциус, *подолав межі застарілого топосу*¹⁰². Звісно, в історії естетичних засобів такі подолання постають суто формальними імпульсами до оновлення; змістовними ж вони стають, тільки якщо не просто містять додавання до того, що було колись, а коли з'являється збентеження перед питанням про те, що можна створити, бачать у полі свого зору, що зроблене доти не покриває всього обсягу можливостей. Однак чи веде у Грасіана цей вектор до просвітництва? Відповідь на це запитання залежить від способу, яким просвітництву підпорядковують феномен моралістики.

До можливого тлумачення Грасіана як “раннього просвітника” треба бути дуже обережним. Близька до цинізму недовіра до якості світу і майже незаперечна перевага світу людини над світом природи є *eo ipso*¹ не просвітницькою протидією, а радше тільки потенційним інструментом відречення скінченної істоти на користь нескінченності.

Адже й центр тяжіння історичної дієвості творчості Грасіана лежить по той бік просвітництва. Передусім — у Шопенгауєровому перекладі збірки сентенцій “*Oráculo manual*”, взятої з Грасіанових творів 1653 року. У пошуку можливостей для публікації (за його життя безуспішно), описуючи потенційному видавцеві “Кишеньковий оракул”, Шопенгауєр стверджує, що він *абсолютно унікальний у своєму роді і що ніколи про цей предмет не писали нічого подібного до нього: бо тільки особа з найвитонченішої нації, тобто з іспанської, могла за це взятися*¹⁰³.

З огляду на домінантне для всієї збірки поняття “життєва мудрість”¹¹ треба звернути увагу на те, що тільки остання, трьохсото сентенція справді виражає барокову влучність (Pointe): *Одне слово, бути святим, і цим одразу*

¹ “Тим самим” (лат.). — *Пер.*

¹¹ Повна назва твору: “Кишеньковий оракул, або Наука життєвої мудрості”. — *Пер.*

*все сказано*¹⁰⁴. Кинувши попередній погляд на фінал, можна читати цей витвір Грасіанового життя по-іншому — як допомогу для упорядкування мінливого світу речей. Тут знову виринає метафора зашифрування як одна з “воєнних хитрощів” у боротьбі проти зла: навіть підступність мусить вдаватися до хитрощів, адже люди підозрюють у ній одне одного. Аби від цих підозр ухилитися, вона має вдатися до маски правдивості й щирості — утім, супроти неї знову постає обачність, яка “розшифровує” і таку поведінку, яка що *відвертішою здається, то оманливіша насправді*¹⁰⁵.

У цьому натяку на макіавелізм мистецтва життя ми немов зі зворотного боку дивимося на сцену, що в “Критиконі” поставала з перспективи глядача-мандрівника, подорож якого була подорожжю пізнання і виховання. Якщо там герої вправлялися в мистецтві дивитися вглиб речей крізь їхні оманливі оболонки, тут ідеться про інше — про мистецтво приховувати та затуманювати. І тому тут з'являється максима, що вперше провокує сам акт зашифрування: *зашифровувати свою волю*¹. Бо пристрасті є дверима, що ведуть до душі, і тому найпрактичнішим умінням є мистецтво маскування. Навіть свій смак не потрібно проявляти, інакше його використовуватимуть інші або для лестошів, або для провокацій¹⁰⁶.

Декарт вірив у те, що загрозу *genius malignus* можна у світі усунути, позаяк, на його переконання, він знайшов доказ неодмінної правдивості (*veracitas*) найдосконалішої істоти. Натомість для Грасіана — через загадковість світу людини — справа серйозно ускладнюється. За його рецептом, *супроти хитрості найліпшим захистом є уважність*. Вона дає для витончених хитрощів витончений нюх. Адже без ключа до зашифрованого тексту намірів іншого

¹ Про вагу цього правила для Грасіана свідчить те, що таку саму назву має 2-й розділ Грасіанового “Героя”. Мотив маскуванню своєї волі з'являтиметься і в Шопенгауєрових “Афоризмах життєвої мудрості”. — *Пер.*

ми миттєво й несподівано стаємо їхніми прислужниками¹⁰⁷. Правдивість не може бути протидією обманам світу. З правдою треба бути дуже обережним. Щоправда, своєму серцю можна вірити, адже *воно є домашнім оракулом*; і все ж *душа без таємниці є розкритою картою*, а істина — *кровопусканням із самого серця*¹⁰⁸. Коли Грасіан не раз стверджує, що своїм життєвим розсудом — а окрім того, і здатністю до усамітнення — людина наслідує Бога, це наслідування стосується і приховання істини, обережного ставлення до так званої правдивості та поширення непевності навколо себе. *В усьому зберігай таємницю, бо сама ця замкненість викликає благоговіння... Так наслідуй божественну велич, утримуючи інших у здогадках і неспокої*¹⁰⁹.

Тільки два з-поміж трьохсот правил “Кишенькового оракула” мають стосунок до відношення між мистецтвом життя та релігією, тобто, у своїй основі, між двома книгами. Винятковим з-поміж них — саме через своє місце — є останнє правило, що несподівано ототожнює мистецтво життя зі святістю й усі попередні сентенції в ній розчиняє, позаяк цією максимом *одразу все сказано*. Інше відповідне правило також виокремлюється своєю лаконічністю, адже, на противагу всім іншим, після нього Грасіан не подає жодного коментаря, відверто зауважуючи, що додати до нього нічого.

Той факт, що цю максимум названо *правилом Великого Вчителя*¹, унаочнює всю його, вочевидь своєрідну, винятковість: *нехай люди застосовують людські засоби так, немовби божественних не існує, і божественні — немов не існує людських*¹¹⁰. Це твердження здається чистою демонстрацією ідеї “подвійної істини” — а відтак прийняттям непримиренності двох книг. Утім, останнє, трьохсоте правило розчиняє гостроту цієї дисоціації між двома книгами, даючи змогу впевнитися в остаточному зближенні обох

¹ Великим Учителем для єзуїта Грасіана є засновник єзуїтського ордену Ігнатій де Лойола. — *Пер.*

засобів, а отже, й обох книг. Отож обом мандрівникам “Критикона”, що у своїй подорожі пізнають істину, разом із вичерпанням доступної для вивчення скінченної мудрості відкривається перспектива трансцендентності Фелісинди — водночас і як таємниця, і як обітниця.

На перший погляд, “правило Великого Вчителя” є одним з елементів того гіпотетичного атеїзму, яким початки новочасової доби, у майже експериментальний спосіб, забезпечують та убезпечують автономію світу — як, наприклад, у формулах природного права, що були б значущими навіть і тоді, коли жодного Бога не існувало б. Однак Грасіанове “правило Великого Вчителя” треба радше прочитувати як посттридентську формулу: природа, що, як творіння, не здатна на субстанційну загибель, є передумовою благодаті не тільки у вертикальній перспективі приземлення *gratia* та її долаштування до *natura*, а й у типовому горизонтальному тлумаченні: у часовому звершенні всіх своїх можливостей природа гарантує неодмінне замикання історії в есхатологічному акті благодаті.

Примітки до розділу IX

⁹⁷ El Crítico. Ed. M. Romera-Navarro. Philadelphia 1938. Dt. (teilw.) v. H. Studniczka, Hamburg 1957.

⁹⁸ K. Vossler, Poesie der Einsamkeit in Spanien. München 1940, 331—338.

⁹⁹ Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Vorrede zur ersten Auflage 1840 (Sämtliche Werke, ed. W. V. Löhneysen, III 505 f.).

¹⁰⁰ Нотатки на полях перекладеного тексту “Критикона” з антверпенського видання творів Грасіана, що містилося в бібліотеці Шопенгауера, доступні у виданні: [Schopenhauer], Der handschriftliche Nachlass, ed. A. Hübscher, V 492 f.

¹⁰¹ El Crítico III 4: El Mundo descifrado (ed. cit. III 118): *Y otra cosa, que si no lleváis bien estudiada y bien sabida la contracifra de todo, os avréis de hallar perdidos, sin acertar a leer palabra ni conocer letra, ni un rasgo ni un tilde. [І ще одна річ: якщо ви не вивчили й не завчили шифрувальний ключ до всього, то заплутаєтесь і не розберете ані слова, ані літери, ані риски, ані коми. (ісп.). — Пер.]*

¹⁰² E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948, 348; 333.

¹⁰³ Litterarische Notiz für den Verleger (Handschriftlicher Nachlass IV/2, p. XV).

¹⁰⁴ Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit... treu und sorgfältig übersetzt (ed. A. Hübscher, in: Handschriftl. Nachlass IV/2, 259).

¹⁰⁵ Handorakel § 13 (Nachlass IV/2, 139). — Ще жорсткіше ця думка звучить у першому перекладі, зробленому в берлінський період: Nachlass IV/2, 271 f.).

¹⁰⁶ Handorakel § 98 (Nachlass IV/2, 174).

¹⁰⁷ Handorakel § 193 (Nachlass IV/2, 216). Щодо фізіогномічного розшифрування: див. § 273. “Зворотна хитрість” супроти “відмички сердець” — у тому, що ключ треба залишати зсередини: § 279.

¹⁰⁸ Handorakel § 178, 179, 181 (Nachlass IV/2, 210 f.).

¹⁰⁹ Handorakel § 3. Перша редакція Шопенгауєрового перекладу: ... *тримаючи інших у непевності та очікуванні (in Ungewissheit und Erwartung hält)* (Nachlass IV/2, 269).

¹¹⁰ Handorakel § 251 (Nachlass IV/2, 240).

Х. ХРОНІКА СВІТУ ЧИ ФОРМУЛА СВІТУ

Ляйбніц, винахідник ідеї “найкращого з можливих світів” і автор зумовленого цією ідеєю задуму “Теодицеї”, попри своє походження та віросповідання, за своїм почуттям життя, світовідчуттям та основним налаштуванням свого духу — мислитель контрреформаційного, посттридентського типу¹. Те, що я, за його власною формулою, назвав би “генеральною максимою” його наскрізної настанови, є припущення, яке стосується не тільки фізичного універсуму, а й здобутків людської історії — того, що “марнота” буття не є його останньою істиною. Тут, попри величезну відмінність особистих, національних та інституційно зумовлених настанов, він трохи близький Грасіанові: обидва вважали, що грандіозне багатство світів, зокрема й передусім світів людини, потрібно якнайуважніше оберігати. У вужчому сенсі ця настанова стосується і багатства філософських напрямів і шкіл; у них, за Ляйбніцом, приховано більше рації, ніж за його часів зазвичай вважали. Треба тільки до засадничої (elementaren) самоочевидності просторової перспективи долучити перспективу часової оптики. Тому Ляйбніц відхиляється і від властивої новочасовій філософії рішучої настанови починати *ab ovo*¹¹. Можна засумніватися, чи варто, разом із Фридрихом Майнеке, ставити Ляйбніца біля джерел “історизму” — витлумаченого вкрай глобаль-

¹ За віросповіданням Ляйбніц був лютеранином. Блюменберг, натомість, зближує його філософію з ідеями католицької контрреформації. — *Пер.*

¹¹Тут: “від самого початку” (лат.). — *Пер.*

но; однак він, очевидно, був ініціатором найважливішого й найуспішнішого виступу проти мислителів абсолютного початку — на кшталт Декарта і Френсиса Бекона — та їхньої відмови від усієї попередньої історії. Свою позицію Ляйбніц вклав у відповідну метафору: люди, стверджує він, мусять *об'єднувати здобутки всіх часів і народів у спільній (öffentlichen) скарбниці*¹¹¹. Ліхтенбергові могло видатися, що Ляйбніц висловив *не так багато надійних положень*¹¹². Тим дивнішим є те, який потужний Ляйбніцевий вплив на подальшу шкільну філософію.

Ніщо не є важливішим для розуміння Ляйбніца — а рівень цього розуміння, поміж іншим, ще й досі залишається невтішним, — аніж досягнення цієї довіри до світу, унікальної на тлі новочасової підозри до універсуму й вкрай невміло імітованої, як правило, Ляйбніцевими епігонами. Ми могли б піти далі й припустити, що така довіра приводить Ляйбніца до думки про можливість читання світу, і ця думка відображається у відповідній метафорі. Сподівання посилюється Ляйбніцевим відкиданням ідеї індиферентності нескінченного: у пізній полеміці із Семюелом Кларком¹ Ляйбніц заперечує реальність простору та часу, аби не порушувати положення достатньої підстави^{II}. Адже в нескінченному просторі й у нескінченно-

¹ Семюел Кларк — англійський релігійний діяч, філософ, учений; послідовник Ньютона. На ґрунті Ньютонового вчення Кларк побудував послідовну теїстичну космологію. Епістолярна полеміка між Ляйбніцом і Кларком тривала від листопада 1715 до серпня 1716 (по п'ять листів від кожного) за посередництва принцеси Валійської Кароліни, у листах до якої Ляйбніц і Кларк відповідали один одному. Полеміку можна вважати прикладом суперництва між Ньютовою та Ляйбніцевою космологіями. — *Пер.*

^{II} Один із пунктів дискусії між Кларком і Ляйбніцом полягав у тому, чи є простір і час реальними субстанціями (позиція Кларка), чи тільки відношеннями між реальними речами (позиція Ляйбніца). Якщо простір і час реальні, тобто можуть існувати і без заповнення речами, виникає запитання, чому Бог вибрав для світу саме *це* положення в просторі і часі. Згідно з Ляйбніцом, відповісти на це питання неможливо, оскільки неможливо вказати *достатню підставу* на користь вибору Бога щодо певного місця в просторі чи

му часі всі “місця”, в яких можна розташувати світ, еквівалентні. Осмисленою нескінченність стає тільки тоді, коли вона окреслює межі прирощення смислу, а відтак розвитку, наближенню до істини чи поступу. Принцип достатньої підстави, тотожний принципів підстави світу, тобто *ens perfectissimum*¹, потребує не тільки того, щоб наявна дійсність була ідентична найліпшій з усіх можливих, а й, поза цим, щоб найкращий із можливих світів міг у просторово-часовому процесі ставати “ще ліпшим”, отож щоб він був сукупністю розвитку.

Якою прекрасною, й навіть піднесеною постає ця засаднича ідея, такою ж деструктивною вона є для подальшого існування метафорики читання. Бо передумовою останньої є ставлення однієї особи, у її можливій виразовості, до інших, у межах якої обидві сторони були б єдиним цілим чи принаймні прагнули б об'єднання у своїй потребі знати одна одну та спілкуватися одна з одною; *ens perfectissimum* як основа світу мала б тут виражати себе назовні. Ляйбніцевим принципом світу, однак, є *deus calculans*^{II}: останній, і справді, здатен з нескінченності можливих світів обрати найкращий; однак ця “найкращість” є для нього чимось об'єктивно передданим, і тому він тільки перетворює її з ідеальної на реальну. Він є інстанцією гарантії; і в цьому сенсі, як і в Декарта, гарантією, що виключає загрозу існування *genius malignus*^{III}. Через це, однак, обидві сторони позбавлені потреби у спілкуванні. Будь-яку істину цього світу в принципі можна до-

певного моменту в часі — адже в порожньому нескінченному просторі і в порожньому нескінченному часі всі просторові і часові “місця” еквівалентні одне одному. Натомість, на думку Ляйбніца, заперечення реальності простору і часу не дає їх помислити без речей, що їх заповнюють, і тому питання про місце нашого світу в просторі і часі втрачає сенс, оскільки самі простір і час існують тільки в цьому світі і завдяки йому. — *Пер.*

¹ “Найдосконаліше суще” (лат.). — *Пер.*

^{II} “Бог-рахівник” (лат.). — *Пер.*

^{III} “Злий геній” (лат.). — *Пер.*

сягнути засобами дедукції, навіть якщо у скінченному інтелекті вона може мати тільки статус тієї чи тієї *verité de fait*¹. Фактичне є тут якоюсь прикрою обставиною — але в будь-якому разі тільки тимчасовою; окрім того її врівноважує здатність фактичного світу наблизитися до ідеалу. Як і завжди, ставши результатом *дедукції*, фактичне принципово перестає бути *виразом*.

Якщо сформулювати цю ідею гостріше, можна сказати, що Ляйбніц пішов за контрреформацією аж до реставрації античної метафізики. Здавалося б, цьому припущенню суперечить його власна думка про те, що найкращий з усіх можливих світів є тільки одним із нескінченності. Утім, цей *один* світ все-таки є *одним-єдиним* з-поміж можливих. Тільки він, згідно з принципом достатньої підстави, міг і мав право здійснитися. Одним-єдиним, однак, був і античний космос — бо він був тотожний скарбниці можливостей; бо поєднував фактичність свого буття з тією обставиною, що окрім цієї фактичності не було більше нічого. Те, що Божий наказ світові бути передбачає неможливість запитувати про підстави самого наказу, — радше наслідок, ніж зміст біблійного поняття творіння. Запитання, що ж усе-таки означає те, що світ є абсолютним декретом абсолютної волі, ставало на порядку денному поволі та з ускладненнями формулювання. Не останньою мірою тому, що найперший інтерес християнства спрямований радше на останні дні світу, ніж на його народження, — нюанс, що його можна завважити в бракові інтересу всього Нового Заповіту до старозаповітного мотиву творіння. Коли майбутнє невідоме, ваги набуває те, яким саме є цей світ і що впливає з його несподіваної міцності. Якби Бог створив усе, на що він був здатний силою своєї всемогутності, світ був би лише подією природи; і навіть небезпечніше: він мав би бути

¹ “Істина факту” (*фр.*). Натяк на Ляйбніцеве протиставлення “істин факту” “істинам розуму”. — *Пер.*

самопрезентацією нескінченної могутності в *усій* її нескінченності. Отож він поглинув би божественну сутність — як це і сталося у ранньому пантеїзмі посткоперніканських концепцій нескінченного світу.

Усе це, однак, виявляється дуже віддаленим від Ляйбніцевого задуму пов'язати раціональним відношенням нескінченність можливих світів із властивостями одного-єдиного дійсного світу. Наслідком цієї спроби було тільки застосування нової систематики можливості та дійсності до проблеми витворення всесвіту.

Те, що дійсний світ не вичерпує горизонту можливостей, могло би бути передумовою його виразовості, могло б зробити його свідком божественної манери, натяком на творця, на його стиль і почерк. Утім, як найкращий із можливих світів, він уже втратив простір для варіацій. Раціональний принцип відбору детерміністичний: є тільки один світ, що задовольняє належні вимоги. Розум, покладений в основі дійсного світу — єдиного дійсного з-поміж можливих, — більше не є розумом “суб’єкта”, що міг би сам відкрити себе; він є радше розумом умовиводу, на чію безпомилковість можна цілком покластися. Якщо ж найліпший світ усе ж не видається виповненням усіх бажань, то це тільки тому, що хоча в його дійсності і панує принцип обґрунтування кожного *окремого* предмета, він, поза тим, ще й мусить узгоджуватися з принципом просторово-часової сумісності *всіх* його предметів. Здавалося б, розумність цього світу можна було б спростувати Лісабонським землетрусом 1755 року; але жоден окремий факт не здатен її спростувати. Те, що цей світ не здатен чинити спротив стихіям, зумовлено тим, що він втратив обличчя, що він не несе на собі відбитків божественних рук — адже розум слідів не залишає. Водночас саме собою малося на увазі, що найліпший із можливих світів легітимізує не тільки *спосіб*, в який його витворено, а й сам *факт* свого існування. Це, однак, аж ніяк не є безсумнівним. Навіть найкращий із

можливих світів міг би бути облаштований так, що не передбачав би свого власного існування. Сумісність його елементів ще не означає, що він справді добрий для кожного окремого з цих елементів. Позаяк він усе-таки існує, цей найкращий із можливих світів усе-таки продовжує бути контингентним. Існування залишається єдиним нерациональним предикатом світу. І все ж саме в цьому існуванні він не може бути унаочненням тієї волі, що виражає себе у факті, уможливаючи його “читання”. Цей світ, право якого на існування можна раціонально обґрунтувати, є нічим саме тому, що він став резервуаром усієї розумності. Він відданий великим метафізичним “системам”, яким ніхто не може суперечити.

Цією ситуацією обумовлене й поняття істини. Істина, у своїй найвищій суті, має стосунок не до світу, виокремленого з-поміж інших своїх існувань, а до нескінченності можливих світів. Нескінченність забезпечує останній критерій для *vérités éternelles*¹: необхідно істинним є те, що зберігає свою значущість у кожному з можливих світів. У мить самого свого народження це поняття істини вже втратило неспокій життєвого інтересу, адже ніде й ніколи не потребує серйозного зважання на жоден з інших, тільки можливих, світів. Так розум віддає виняткову перевагу тому, що існує.

Дивно, як істина втрачає свою вагомість саме тому, що її тлумачать як значущу в усіх можливих світах. Причиною цього є те, що вона втрачає останні рештки виразовості, а це означає, що речі позбуваються свого стосунку з якою-небудь особою, що себе виражала б: вони тепер зрозумілі самі собою. Про те, що за певних інших обставин стає вкрай потрібним метафізичне спірання на всю сукупність можливих світів, а також про те, за яких саме обставин це спірання стає потрібним, свідчить Кантове витлумачення моралі як законодавства *чистого* розуму,

¹ “Вічні істини” (фр.). — Пер.

тобто такого законодавства, що зберігає свою значущість у кожному з можливих світів. Утім, у Канта дійсний світ уже не мав відповідати Ляйбніцевому метафізичному оптимізму, що на тоді вже відійшов у минуле: адже моральне законодавство значуще не тільки в цьому дійсному світі й не тільки у співвіднесеності з ним, і тому не можна сподіватися на реставрацію адекватного найкращому світові відношення між життям, гідним щастя, і справді щасливим життям. Це відношення немов могло бути справою іншого виміру та інших гарантій, відмінних від тих, що їх пропонує дійсність. Воно могло бути справою інших “світів” — ця множина знову набуває свого сенсу, очевидного чи прихованого, — світів, які існують на інших зорях чи за будь-якими зорями і в яких зрозумілішим і легшим буде те, що тут, на Землі, наказує внутрішній голос закону, завзято виступаючи проти цього світу.

Метафорика читання (*Lesbarkeit*) мала б — і це можна було б передбачити від самого початку — серйозно змінитися, аби хоча б частково знайти своє місце у Ляйбніцевому світі. Цей світ, через свій надстатус, чинить спротив будь-якій буквальній функціоналізації: його *буття* є вже чимось надто грандіозним, аби він, поза тим, міг ще щось *означати*. Це має наслідки для того, як Божественне мистецтво обрахування може стосуватися людини. Чи зважає воно на неї?

Бог-математик є сумнівним подарунком, що його метафізика пропонує математикам. Не дивно, що Вольтер нотуватиме у своєму щоденнику: *Dieu est l'éternel géomètre, mais les géomètres n'aiment point*^{1, 113}. Адже хоча Бог-рахівник і дає математиці посвячення в найвищі й найпіднесеніші дослідження вічності, він ставить перед нею і проблему засад її очевидностей, яка могла б з'явитися тільки через цю серйозну гру чи грайливу серйозність метафізики. Чи

¹ “Бог є вічним геометром, тільки геометри його не надто люблять” (фр.). — Пер.

витворив Бог математику разом зі створенням світу, чи, може, він облаштував універсум тільки зважаючи на математичні закони, із належною ретельністю? Ляйбніц уникнув цієї давньої дилеми, ототожнивши божественне пізнання з теорією *можливих* світів, вважаючи останню певним *mathesis universalis*^I. Якщо ж божественне мислення уявляє нескінченність можливих світів так, щоб змогти ієрархічно впорядкувати їх згідно з їхніми властивостями, то вона виходить за межі будь-якого підрахування. Навіть Бог має “побачити”, що вийде, коли він обере той чи той світ. Він має — із тією чи тією мірою передбачення, — дістати якийсь досвід про цей світ, дати цьому світові немов попередньо засвідчити і проявити себе перед Його очима.

Саме це висловив сорокарічний Ляйбніц у своєму “Discours de Métaphysique”^{II} 1686 року, тобто у першій систематичній презентації своєї філософії. Висловив він цю думку дуже виразною метафорою. Вона унаочнює спосіб, в який Бог створив світ, або, ліпше сказати, в який він творить світ щомиті, позаяк останній, через свою контингентну нестійкість, можна вберегти тільки через *creatio continua*^{III}. *Оскільки Бог, так би мовити, на всі боки і всіма способами вертить перед собою загальну систему явищ, витворити які він вважає благом, аби виявити свою славу, і розглядає всі боки світу всіма можливими способами, адже немає жодного влаштування, яке сховалося б від його всезнання, то результатом кожного погляду на універсум, що падає з певної точки, є субстанція, що виражає світ відповідно до цього погляду, якщо Бог вважає за добро здійснити свою думку та витворити цю субстанцію*¹¹⁴.

^I “Універсальна математика” (лат.). — Пер.

^{II} “Discours de Métaphysique” (“Міркування про метафізику”) — один із найгрунтовніших викладів Ляйбніцевої метафізики. Трактат завершено приблизно в лютому 1686 року; як і більшість малих творів Ляйбніца, він не має назви. В одному з листів Ляйбніц називає трактат *Un petit discours de la metaphysique*. — Пер.

^{III} “Неперервне, постійне творіння” (лат.). — Пер.

Можна легко побачити, що останнє підрядне речення з послідовності ходу думки випадає. Навіть якщо світ, що його Бог вважає добрим, не є найліпшим із можливих світів, все ж із кожним Божим поглядом на систему ухваленого ним світу вже здійснюватиметься відповідна реальність. Отож стверджувати, що Бог ще й раз у раз вирішуватиме, що саме він творитиме, є цілком зайвим і керованим тільки страхом перед теологічною інкримінацією.

Проте це вже не зачіпає метафоричної основоідеї. Остання в Ляйбніца повністю зумовлена принципом перспективи, іншими словами, присутня переважно в метафорі множини зовнішніх видів міста, що їх бачить споглядач, блукаючи навколо нього. Отож Бог зчитує свій твір за рухомою моделлю, тобто не “з листа”; поступово, погляд за поглядом, аспект за аспектом він видобуває з прототипу один стан універсуму за іншим; кожний із них репрезентує субстанцію, наділену здатністю уявляти, та відповідну їй частку цілого, чиїм темпоральним виміром і є *Історія*. Як віддзеркалення просторово-часової тотальності кожна субстанція сама є *comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers*^{1, 115}... Метафора перспективного віддзеркалення, у суперництві з метафорикою читання (Lesbarkeit), зрештою цю останню виключає й позбавляє її шансів на виживання.

У цьому обговоренні зв'язку між тотальністю та індивідуальністю, світом і суб'єктом Ляйбніц посиляється на схоластичне вчення — переважно вчення Томи Аквінського — про особливу сингулярність янголів, яка не потребує індивідуалізації. Янгольську надземну вищість він трансформує у земну, спираючи в такий спосіб право на буття, яке має його новоспроектований світ, на сингулярність, яка робить кожного індивіда тотожним його видові та єдиним екземпляром останнього. Завдяки цьому ходові хоча

¹ ...немов цілим світом, немов дзеркалом Бога чи дзеркалом всього всесвіту (фр.). — Пер.

й стає зрозумілим нерозривний зв'язок між зовнішнім виглядом світу й суб'єктивністю та, відповідно, його унікальна й незамінна внутрішня цінність, однак водночас надто проблематизується можливість ідентичного відношення всіх індивідів до певної, немовби призначеної для них, “горішньої” звістки. Стає складно уявити, що благо всіх може залежати від однієї їм усім відкритої істини. Адже якщо всі істини принципово аналітичні — і тільки попередньо постають для нас синтетичними, — не залишається жодної істини, що була б за своєю суттю закріплена за цим спільним джерелом: *Усе міститься в усьому, та годі думати, що все це існує в модусі постійної ясності та безсумнівності*. Тоді, однак, тільки час, а з ним історія є тим виміром, в якому можна дістатися істини, за змогою прискорюючи експлікацію імпліцитного. “Одкровення” мусить втратити свою функцію саме тому й саме через те, що як *єдина* істина, воно мало би бути даним в *одній-єдиній* книзі.

Якщо ж знову кинути погляд на можливості *метафорики* книги, виявляється сумнівною і єдність книги природи. Її треба було б уявляти у стількох же редакціях, скільки існує індивідуальних аспектів світу, і для кожного з цих аспектів завжди водночас існувала б книга історії суб'єкта, який цей аспект у собі має та репрезентує. Індивідуалізація поняття субстанції позначає місце зустрічі між “книгою природи” та “книгою історії”. Остання, втім, ще не здобула своєї єдності: вона складається з індивідуальних історій, що її утворюють. Тільки метафора бібліотеки була б адекватною цій метафізичній картині. У цій бібліотеці можна було б тільки *post factum* описати, що, у вигляді “подій”, народилося із сингулярності субстанції. Якщо “книга природи” презентувала сукупність самої дійсності, а не сукупність переживань її глядача та його зумовленість власною перспективою, новий тип сукупної презентації мусить складатися з хронік та анналів. Їхньої єдності можна було б досягти, якби

природа та історія зливалися в сукупний протокол світу. Якби ми не мали у своєму розпорядженні власне Ляйбніцевого мисленнєвого експерименту щодо цієї проблеми, можна було б уявити, що такий текст таки міститься в якійсь уявній колекції рукописів.

Грецькомовний заголовок *Апокатастасис*^I відсилає пізній Ляйбніцевий фрагмент до александрійського єретика Орігена, який вклав у це поняття ідею можливості повторення світоруху. 1715 року цим терміном Ляйбніц позначив орієнтацію ідеї сукупного відображення всіх подій у світі на питання, чи може це відображення мати кінець. Саме в цьому контексті було наведено доказ змістової повторюваності світу.

За своїм типом ця ідея є ще однією темою, що впливля з трактату *Ars combinatoria*^{II}, який Ляйбніц написав 1666 року; цей текст був його першим великим твором після присвяченої принципові індивідуації бакалаврської роботи. Майже трагічне напруження, що пронизує всю працю, ще раз пов'язане з мислимим експериментом універсальної хроніки. Висловлена в ньому ідея лежить поміж метафізикою нескінченності — що є ознакою не тільки Божества, а і його творінь — і програмою точної та довершеної презентації всіх мислимим можливостей у межах певної знакової системи, що складається з невеликої кількості простих і сумісних одне з одним уявлень. Така презентація мала б уможливитися засобами *універсальної характеристики* (*Characteristica universalis*), тобто комбінаторики. *Завдяки їй всі notiones compositae*^{III} *цілого світу будуть зведені на кілька simplices*^{IV}, *що складатимуть їхню абетку; і з комбінацій складників цієї абетки буде з часом, знову ж, прокладено шлях до знаходження всіх речей, з усі-*

^I “Apokatastasis” (гр.) — “повернення”, “відновлення первинного стану”. Назву “Апокатастасис” має один із фрагментів Ляйбніца. — Пер.

^{II} “Комбінаторне мистецтво” (лат.). — Пер.

^{III} “Складені поняття” (лат.). — Пер.

^{IV} “Прості [поняття]” (лат.). — Пер.

ма їхніми *theorematibus*¹, до всього, що тільки можна винайти *ordinata methodo*¹¹. Цей винахід, щойно він волею Божою здійсниться, я вважаю найважливішим, матір'ю всіх інших винаходів, хоча він може зараз таким і не здаватися. Так я знайшов усе, що можна розказати, і сподіваюся проторувати шлях до більших відкриттів¹¹⁶.

Це раннє самовихваляння “витворювача всіх речей” веде до пізнього умоспоглядання світу за прикладом найвеличнішого теолога християнської патристики¹¹¹. На противагу християнському лінійному типові історії, що спирається на біблійну есхатологію, частково продовжуючи відведений світові термін, Оріген виступає з ідеєю повернення одного й того самого, вбачаючи в ньому істинну теологічну основоформу історії. Ідея ця ґрунтується на глибших порівняно з традиційним християнством засадах справедливості. Спасіння чи прокляття, здобуті у перебігу скінченної історії світу, здаються Орігенові недостатньою основою для Божого вироку про остаточне майбутнє тварного світу. Повторення світоруху усувало вічність покарання чи нагороди й давало кожному моральному суб'єктові можливість нового розподілу шансів на блаженство чи прокляття — не тільки люди та янголи, а й навіть сам диявол мав почати все заново. Саме про цю ересь нагадує Ляйбніц, ставлячи — тільки вже не з погляду вічної справедливості, а з міркувань вичерпності історії світу — питання про повернення одного й того самого та досліджуючи його засобами комбінаторики.

Показово те, що проблема “історії” (“Geschichte”) є для Ляйбніца від самого початку проблемою історіографії (Historie), писання історії (Geschichtsschreibung). Тільки в цій формі — як послідовність подій, доступних записові, — й можна пізнати історичний процес. Ідеться тут про таку

¹ Тут: “теоремами” (лат.). — Пер.

¹¹ Тут: “застосовуючи правильний метод” (лат.). — Пер.

¹¹¹ Тобто Орігена. — Пер.

історіографію, для якої історія є колекцією прикладів, адже тільки так могла мати сенс ідея ущільнення історії до комбінаторики елементів будь-якої події. При цьому, далі, постає питання, як мусила б виглядати ідеальна бібліотека універсального історика, в якій не тільки містилися б записи фактів, а й яка відображала б усі можливі варіанти перебігу подій. У століття великого звернення до нескінченності обсяг цієї бібліотеки барокову душу аж ніяк не лякає. Без страху женучись за уявною досконалістю, Ляйбніц, зрештою, доходить до ідеї всіх мислимих книг, що могли б виникнути зі складання будь-яких комбінацій букв у слова: книги ці складалися б *ex vocabulis significantibus vel non significantibus*¹.

Будь-яка така книга, встановлює він, мала б десять тисяч сторінок; кожна з них складалася б зі ста рядків, з яких, своєю чергою, кожен мав би сто літер; отож це був би текст, складений зі ста мільйонів літер. Ляйбніц, однак, так і не зазначає кількість усіх книг такого обсягу, що могли б випадково з'явитися на світ із матеріалу нашого письма. Ми мали б тут бібліотеку, витворену видавництвом, у чийй друкарні господарювала б мавпа, геть позбавлена розсуду; цей образ присутній у поезії Данієля Вільгельма Трилера, спливає він час від часу і в привітних лекціях сучасних генетиків. Мавпа висипає літери на папір, думаючи, що *тут щасливою працює / і без турбот книжки друкує*; раптом — певне, не випадково — це бачить відлюдник і їй дорікає: *Чи можна це назвати друком? / Чи так ти маєш працювати? / Бо ж навмання скидати букви — / Хіба це книгу друкувати? / Де глуздом руку не скеруєш, / учений том не надрукуєш, / працюй ти хоч сто років нудних, / чи вийде в тебе слово мудре?*¹¹⁷ Відлюдник цей не має ані Ляйбніцевого терпіння, ані його ж комбінаторного мистецтва; про це можна здогадатися вже по тому, що він дає мавпі-друкареві лиш сотню років для

¹ “Зі слів, які щось означають чи нічого не означають” (лат.). — Пер. М. Симича.

того, щоб серед усього непотребу витворити бодай дещо, доступне читанню. Однак чи не мав він радше віддати їй цілу вічність, що була в розпорядженні його Бога для того, щоб на-кинути (ent-werfen) проект світу?

Використання метафори літер було вже античним аргументом проти атомістики. За десятиріччя до фрагменту “Апокатастасис” Ляйбніц, як достатньо рішучий супротивник атомістики, вживає, однак, цю метафору у цілком іншому аргументативному контексті, який, утім, не менш показовий для доби, позначеної гаслом “життя як сон”¹. Отож, вживає він цю метафору, аби довести неймовірність думки, що наша свідомість дійсності може бути ціложиттєвим, узгодженим у собі сном, який жодного разу не порушено прокиданням. Коли супроти цієї ідеї Ляйбніц виступає тільки з “милим” аргументом, взятим із його комбінаторики про те, що поняття ціложиттєвого сну є чимось геть неймовірним, треба звернути увагу на його безстрашність перед надто великою загрозою, перед якою опиняється достовірність світу для нас. Той Декартовий Бог-ошуканець, що міг би обплутати нас тривалою фікцією світу, якого насправді не існує, не був би ошуканцем і завдавав би людям лише незначної шкоди, якби так і не пробудив їх з їхньої великої омани та залишив назавжди в цьому жахливому розчаруванні¹¹⁸. Оскільки, однак, Ляйбніцевий текст видруковано набагато пізніше, його попередження не могло втрапити в ціль і спонукати Декарта усвідомити небезпеку, що криється за важким завданням забезпечити достовірність пізнання. Той, хто вже став на шлях сумніву, не мусив дивуватися, коли з цього сумніву він уже не міг вибратися.

Отож Ляйбніц уже 1692 року відмовився від зазирання в безодню Картезієвого сумніву. Дванадцять років по тому він виступає супроти барокової підозри, що життя може бути тільки сном, з аргументом, чийм інструментом є поняття ймовірності. Те, що цілість нашого досвіду може бу-

¹ “Життя — це сон” (бл. 1631) — знаменита драма іспанського барокового драматурга Педро Кальдерона (1600—1681). *Пер.*

ти тільки сновидінням і якогось дня ми прокинемося й опинимося в якійсь “більш дійсній” дійсності чи навіть у єдиній справжній дійсності, не більш ймовірно, ніж самовитворення книги безладним натисканням літер друкарської машини. Адже дійсність, що її ми перед тим бачили в нашому сновидінні, мусила б відповідати тій випадковості смислової структури, за якою розташувалися б літери абетки без усякого втручання розуму. Оскільки цю ситуацію не можна цілком виключити, вона, без звертання до принципу достатньої підстави для “дійсності” всього дійсного, має бути тільки ймовірною. У межах претензій метафізичного мислення не можна відкинути можливості того, що людське життя в усій його тривалості охоплене замкненням у собі сном, навіть якщо ця здогадка мусить так само суперечити розумові, як і фікція книги, що творить саму себе силою самого тільки випадку¹¹⁹. Сила Ляйбніца, яку не варто втрачати з поля зору, полягає, однак, у тому, як без посилення до арсеналу метафізичних певностей і гарантій пізнання, що потроху ставали застарілими, він міг ще бути на часі. Ляйбніц постійно пропонував обхідний шлях повз новочасну примару обґрунтування.

Висунена проти картезіанського сумніву ідея, що дійсність та її симуляція можуть у граничному разі мати для свідомості один і той самий ефект, якщо нерозкрита фікція є настільки щільною, що не допускає тріщин і просвітів, підносить метафорику читанності світу на нову площину. Якби сон і досвід можна було сплутати між собою, свідомість дійсності міг би забезпечити і стабілізувати текст. Тобто в принципі можна уявити свідомість, єдність якої уможливлювалася б регулятивом тексту, який вона постійно читає і з якого виринають усі її уявлення — так само, як із кіносценарію виникає фільм і в ідеалі йому “відповідає”. Якщо продумати логіку Ляйбніцевої аргументації кроком далі, можна наперед побачити ту своєрідну еквіваленцію події та опису, факту та протокольного запису, послідовності подій і записаної історії, яка ще раз

виринатиме в написаному десятиріччям пізніше фрагменті “Апокатастасис”. З цієї відповідності стає зрозуміло, що питання про вичерпність подієвих ліній — як передумову повернення одного й того самого — Ляйбніц досліджує, спираючись на тему уявного історіоопису. Сама історія є не більшим за те, що може описати історіограф. І тому форма хроніки впливає з самого предмета. Мовна двозначність слова “історія” — яке позначає і те, що відбувається та плине, і те, чого можна навчитися й вивчитися, — дістає, відтак, свою “достатню” підставу.

Універсальна бібліотека комбінаторики була би позбавлена читача. Чому? Бо грандіозна маса її фондів була б позбавлена будь-якої користі; те, що можна було б узагалі прочитати однією з природних чи штучних мов, до все-світньої історії не мало б жодного стосунку. Аби знайти приклади реальної історії, користувач цієї бібліотеки мав би бути тим, хто знає все, що в ній є і має бути, — тобто бути одним із тих знайомих і близьких новочасовій добі демонів, приклад якого маємо у Лапласовій ідеї світової інтелігенції. Для нього, однак, книги, що містили б істину, були б так само позбавлені користі, як і сенсу. Навіть Бог не міг би скористатися цією мета- і мегабібліотекою. Він був би цілком зайнятий сортуванням — хоча воно, згідно з умовою, і не мало тривати вічно.

З іншого боку, однак, ця витворена в мисленнєвому експерименті бібліотека не розрахована ані на читача, ані на бібліотекаря. Вона має показати, що будь-яка дійсність є тільки вузьким уривком з універсуму можливостей і може бути повністю повтореною в часі. Те, що насправді відбувається й може відбутися, те, що зветься “історією” (“Geschichte”), укладено до всякчас нових і страхливих горизонтів можливого — і саме через це дістає свою майже затишну знайомість. У цьому процесі функціонування фікції можна навчитися бачити ядро історії з двох перспектив: з перспективи нескінченності можливого *та* з перспективи елементів приватних історій.

Отже, нагромадження створених комбінаторикою книг цієї бібліотеки було б скінченням, бо їх укладено на основі скінченної абетки, а їхній обсяг остаточно регламентовано. Уперше, відтак, було би покладено межі тому океанові книг, які можна було б читати і чиє відношення до фактичного плину подій можна було б перевірити. Якщо, разом із Ляйбніцом, маємо і далі припустити, що в одній із цих книг, які складаються зі ста мільйонів літер, можна у достатній спосіб (*sufficienter*) описати суспільну історію всієї планети впродовж одного року, то з цього випливатиме, що кількість усіх можливих суспільних історій (*Historiarum Orbis terrae publicarum possibilitium*) була би скінченною¹²⁰. Наступний крок полягав би у припущенні, що людство мешкає на Землі достатньо довго, щоб здійснити всі “річні історії світу”, які містяться в універсальній бібліотеці. Тоді повторення не уникнути; а відтак цілком імовірно, що низка подій, яка в тривалому плині історії людства вже раз трапилася, із точністю повториться знову (*aliquando priores Historias publicas exacte redire*). Ми не знаємо, якою є кількість років, що вичерпує скінченний запас комбінацій людської історії; однак будь-якого окремого року неодмінно відбуватиметься щось нове й досі незвершене або повторюватиметься частка минулої історії. Треба достатньо вперто відхилити ідею природного чи апокаліптичного обмеження історії людства, щоб приймати ці аргументи.

Чи все-таки тут міститься щось більше? А саме — відмова від тієї метафізики абсолютно індивідуальної монади, яку сам Ляйбніц і винайшов? Бо метафізика актуально нескінченних індивідуальностей за самим своїм визначенням виключає будь-яку повторюваність їхніх історій. Вона втрапляє до непримиренної суперечності із суто технічною гіпотезою універсальної бібліотеки: її книги мусять бути скінченного, а відтак порівняно скромного обсягу, сумірного паперовій реальності фоліантів, виставлених для огляду. Позаяк у своєму понятті монада міс-

тить та аналітично розгортає всі предикати своєї долі, у своїй “біографії” вона не може продукувати повторень. Тільки якби “Історія” була не результатом поглинення нею приватних “історій”, а гетерогенною їм реальністю, її повторення можна було би припустити.

Із цим постає питання про “перехід” від приватно-біографічної до суспільно-політичної історії. У мисленнєвому експерименті універсальної бібліотеки цей перехід є тільки питанням ієрархії (*Größenordnung*). Справді, бібліотека, в якій усі вчинки всіх людей продовж одного року були б *minutissime*^I описано, потребувала би багатотомних праць, незрівнянно більших за обсягом, ніж книги суспільної історії планети; однак вона також увійшла б до складу універсальної бібліотеки всіх книг, що можуть бути укладені засобами комбінаторики. І з цієї бібліотеки можна було б відсортувати кожен окрему *Historia privata*^{II}.

Ляйбніц приймає чисельність людського населення за мільярд осіб — хоча на той час людство було ще дуже далеким від цієї цифри — і за річним записом життя окремої людини закріплює той обсяг, що від початку стосувався річного протоколу соціальної історії світу. У тому зі ста мільйонів літер мусить бути *minutatim*^{III} описано рік життя однієї людини, а відтак підрахунок кількості літер, потрібних для опису *ad minutissima*^{IV} річної приватної історії людства, мав бути тільки питанням додаткових нулів. Украв приваблює, однак, те, що історію індивіда Ляйбніц бачить достойнішою висвітлення, ніж історію політичну. Для кожної години приватного життя, підраховує він, ми мали б у своєму розпорядженні 10 000 літер. Він так високо поціновує опис індивідуальності, що, не обтяжуючи себе метафізичним обґрунтуванням чи додатковим оцінюванням,

^I “До найменших дрібниць” (лат.). — Пер.

^{II} “Приватна історія” (лат.). — Пер.

^{III} Тут: “до дрібниць” (лат.). — Пер.

^{IV} Тут: “до найменших дрібниць” (лат.). — Пер.

тільки задля своєї фікції, визнає рік приватного життя принаймні таким самим змістовним, як і історію публічних справ, що існували в тому самому часовому проміжку. Якби ми мали перед своїми очима такі самі спекуляції з інших століть чи епох, можна було б написати історію того, яку цінність порівняно з загальним приписували багатству індивідуальності — однак наявний стан справ з історичними джерелами навряд чи задовольнить наші теоретичні бажання.

Ляйбніц не прояснює, чи важлива для опису року приватного життя просторова відмінність, тобто він є автобіографією чи результатом зовнішнього спостереження. На жаль, у синтезі фікції його цікавить тільки неунікність повторення одного й того самого, сумірного масштабові можливості історичного опису. Зрештою, кожен окремий рік з усіма його приватними індивідуальними історіями ще раз повториться, якщо тільки дати самій “Історії” достатньо часу, тобто ціле століття чи, зрештою, ціле тисячоліття: *vel etiam integer millio, aut millionio*.

І чи не була б тоді суспільна історія — у конструкції уявної універсальної бібліотеки, що про неї йдеться у фрагменті “Апокатастасис”, — нічим іншим, як скороченою редакцією історій приватних? Ляйбніц не дає цьому питанню кількісного роз’яснення. Контекст мисленнєвого експерименту не потребує відповіді на питання про те, чи формують індивіди своїми суспільними та публічними вчинками утворення, відмінне від того, що присутнє в їхніх приватних вчинках — у ньому себе репрезентуючи або слідуючи уніфікувальній дії духу часу, — чи радше тільки історик уперше приписує вирові індивідуальних поривів упорядкувальну категорію “вчинку”. Однак тут стає зрозуміло, що опис історії світу неможливо звести до довільної комбінації її елементів, адже її події є вчинками; а це означає руйнацію лінійної послідовності. Розгляд світового плину з перспективи вчинку витворює ейдетичні комплекси зв’язків, структурованих за своїм смыслом.

Вчинки менш індивідуалізовані, ніж їхні суб'єкти — навіть якщо вони, згідно з Ляйбніцом, є нічим іншим, як “властивостями” цих останніх, а відтак — експлікатами їхніх понять. Через це будь-яке теперішнє має обмежену типіку можливих конфігурацій його майбутнього: *constat praesens esse gravidum futuro*¹. Якщо повторюється певна констеляція, підвищується ймовірність повторення цілого, яке колись уже було “історією”.

Попри ці смислові зв'язки в історії, не можна оминати увагою ту відмінність між історією суспільною та приватною, що мусить зберігатися завдяки Ляйбніцевому поняттю індивідуальності: “детермінізм” монади є доволі строгим; він, далі, є логічним, а не каузальним, і тому її “історія” є історією еволюції її предикатів. Яким близьким до дослівного прочитання є менша цінність достатнього — *sufficienter* — відображення річної суспільної історії порівняно з набагато докладнішою приватною історією річної біографії, до якої додаються всі дрібниці, такою ж очевидно має бути обережність, що її, порівнявши приватну та суспільну історію, накладає вищий ранг атрибуту достатності (*sufficientia*), який свідчить про здійснення принципу достатньої підстави. Цим зумовлена підозра, що у відношенні до вимог самої суті справи те *minutatim* приватної історії могло б усе ж бути меншим за рангом, ніж *sufficienter* історії публічної; остання ж, утім, аж ніяк не є основою метафізики нескінченного змісту монади.

Цілком незалежно від обсягів книг, потрібних для універсальної бібліотеки, можна сказати, що суспільну історію можна викласти достатнім чином, а приватну — у найменших дрібницях; однак при цьому від їхнього змісту завжди залишатиметься якийсь невловимий залишок. І тому Ляйбніц, попри всі комбінаторні прелюдії, зрештою, заперечуватиме, що реальна історія справді здатна повторюватися.

¹ “Будь-яке теперішнє містить зародок майбутнього” (лат.). — Пер.

Крізь цю відмінність можна побачити, чому в міркуваннях із приводу філософії історії він використовує інструмент універсальної бібліотеки. Книга репрезентує відмінність між відбитком та описом; вона позначає те “місце”, на якому дійсність піддається процедурі, що обирає, зважає, оцінює та формує, а не відображає самі лише сукупності даних. Ляйбніц не зміг би сконструювати у своїй уяві таку бібліотеку, якби його теорія світової історії була тотожна його логіці монади.

Те, що *достатнє* відображення історії відмінне від *повного*, можна побачити, поглянувши на кінець Ляйбніцевого століття, на становлення ідеалу фізичної картини світу, на уявну тотальну інтелігенцію Лапласа.

“Геній” Лапласа більше не матиме стосунку до людської історії, а якщо й матиме, то тільки позаяк вона є однією з можливих феноменальних форм фізичного детермінізму. Для Лапласового демона жоден момент у часі якісно не відрізнятиметься від будь-якого іншого; отож для нього зникатиме відмінність між теперішнім, майбутнім і минулим. На підставі загальної конфігурації світу, наявної будь-якої певної миті, він може визначити конфігурацію, що матиме місце будь-якої іншої миті, байдуже, буде вона минулою чи майбутньою. Для цього фізичного всезнання потрібне виконання тільки однієї необхідної умови — можливості відобразити конфігурацію світу, що існує цієї вихідної миті. Достатньою тут є тільки повнота. Звідси можна побачити, що Лапласовий демон не може бути жодною інстанцією історіоописання; він не потребує бібліотеки і не міг би її витворити. У його світі історії не відбувається вже тому, що в ньому немає істоти, яка діяла б, навіть якби щодо кожної молекули, яка належить до органічної системи індивіда — наприклад, індивіда людського, — можна було точно дізнатися про тривалість її життя в межах того регіону світу, що був визначений відповідним виокремленням. Не має історії і світ у цілому. Він розглядається з неодмінною передумовою принципів незмінності, що

мають у ньому силу, і відтак, як ціле, є структурою, що зазнає тільки “внутрішніх” зсувів.

Невипадково у Ляйбніца є місце, де він немовби передбачає Лапласового демона. У ньому Ляйбніц торкається питання можливості опису певної матеріальної системи, в якій кожен рух міг би визначатися тільки відносно інших тіл, тобто без звернення до Ньютонового абсолютного простору та того відлікового тіла, що треба в ньому прийняти за нерухоме. У цій системі також можна було б раціонально вказати місце будь-якого тіла; інакше Ляйбніцова спроба уникнути індиферентності абсолютного простору мала б ще більші “метафізичні” вади, ніж Ньютонові просторово-часові пункти відліку. Систему суто відносних рухів можна відобразити принципово повною мірою, якщо тільки мати засоби, що давали б змогу реєструвати всі зміни; сукупність цих засобів можна висловити в метафорі пам’яті над-суб’єкта. Навіть якщо ми не можемо вповні здійснити цієї процедури, її визначає істина самих речей. Порівняння, до якого вдається Ляйбніц, достатньо екзотичне: він посилається на здатність арабів грати в шахи під час верхової подорожі, тримаючи в своїй пам’яті весь перебіг партії¹²¹. Для граничної ідеї відносності всіх рухів ідея повноти протоколу процесів, що відбуваються у світі, видається можливою, хоча й непідвладною жодному мозкові, що наразі був би відомий чи на якого можна було б хоча б вказати. Навіть Бог, відповідно до Ляйбніцевих умов, цій ролі не відповідає: він має справу тільки з сутностями монад, а не з їхньою сплутаною даністю, в якій вони тільки й утворюють агрегат фізичних тіл і яка є передумовою для феномена руху.

Отож цей Ляйбніцевий варіант Лапласового демона не здатний бути можливим суб’єктом довершеного пізнання: він є тільки нижчою інстанцією, якій доступні тільки попередні й підготовчі знання науки. Утім, саме через свою спроможність тільки до сплутаного осягнення

реальності в її “зовнішній” даності — спроможність, яка була б недостатньою для Бога, — він зміг би досягти другорядного ідеалу повноти цього пізнання; а це й відповідає первинним умовам проблеми.

За метафізично виведеною властивістю світ Ляйбніца неможливо відобразити у книзі чи бібліотеці, навіть у книзі Останнього суду чи в Книзі життя, претендуючи на істинність і повноту. Історіописанню властива не тільки свідомість та осмислена, а й невідокремна від споглядання історії неточність, “ідеалізація” свого предмета, що віддаляється від “сутності” та урівнює вчинки з явленими “подіями”. Водночас на полях цієї ідеалізованої і “неточної” історії, що їх історична наука може легко проігнорувати, залишаються непомітні скарбниці відхилень і змішень, які дають літописцеві привід сподіватися, що у великій історії світу повторення відбуватиметься і тоді, коли витончений погляд бачитиме в них цілком нові явища. Адже під покривалом явищ, що постають перед не надто витонченим поглядом історика, акумулюється зміст, відмінний від тієї конфігурації, що її набуває поступ цілого, — аж доти, доки ці відмінності не проступають на саму поверхню явищ. Щедро спроектована книга річної хроніки світу дає можливість з обох боків освітити поріг, на якому закінчується повторюваність явищ і відкривається картина світу, що складається з одиниць.

Книга, уявна бібліотека історії та історій, є виразом скінченної здатності: метафорою не самої дійсності, а її даності та опису. Безперечно також, що в колекції метафор на позначення найвищої й надосконалішої істоти, підстави всіх речей, сам Ляйбніц впроваджує не лише образи видатного геометра, вмілого архітектора, доброго батька, вправного механіка, а й метафору вченого автора (*sçavant auteur*). Автором, вочевидь, робить Ляйбніцевого Бога здатність розташувати якнайбільше реальності в якнайменшому просторі — здатність, що належить саме вченому письменникові; однак для Бога це “якнайбіль-

ше” означає те, що воно ніколи не може означати для письменника, а саме — розміщення нескінченності. Отже, метафора просто-таки накладається на двозначність: вживання слів *auteur* і *volume* аж ніяк не є однозначною вказівкою на уявний комплекс понять “автор книги” — “видрукований том”: не лише “авторство” можна витлумачити загальніше, а й слово *volume* може тут, окрім того, означати “простір”. Читача, звісно, тут скеровано в певному напрямі; однак йому заборонено вдаватися до одного, визначеного тлумачення¹²².

Ляйбніц був відвертим противником атомістики, однак водночас не приєднувався до риторичного аргумента, який ще від античних часів був на озброєнні таких противників: він полягав у тому, що з довільного й безладного перемішування літер абетки ніколи не може виникнути книга. Для Ляйбніца виникнення книги є тільки питанням комбінаторики. Однак у метафорі вченого автора, який є основою всіх речей, його, серед іншого, цікавить уникання найважливішої догми, що супроводжує будь-яку атомістику: догми порожнього простору — умови для тих випадкових комбінацій атомів, які утворюють світи. В умовах диктату принципу достатньої підстави порожність і незайнятість місця у світі просто недопустима; неодмінним є натомість максимальне ущільнення реальності. Варто спитати про суть цього *horror vacui*¹. Вона полягає в припущанні актуальної нескінченності, забороненої принципом достатньої підстави для простору й часу, в протилежному напрямі: у припущанні нескінченної подільності континууму. Це означає, що будь-яка частина світу містить нескінченність своєї сутності, і тому її неможливо описати в жодній книзі й жодній бібліотеці, хоч би як ми хотіли розширити їхній обсяг. Метафорична книга світу стає суто здобутком культури: вона перетворюється на відповідний людській мірі світообраз. Ця метафора

¹ “Страх перед порожнечою” (лат.). — Пер.

позначає саму відмінність, вказуючи на те, що неможливо відобразити: на ту рясноту і ту непомітність відмінностей, що впливають з недопустимості порожнечі — відмінностей, які *вже неможливо описати в книгах*¹²³.

Задум цього твердження у фрагменті “Апокатастасис” аж ніяк не полягає в доведенні недостатності спроможностей людини. Ляйбніц радше прагне відкрити “субкультурний” простір (*Spielraum*), в якому зароджується неможливість історичного повторення. Саме це “підпілля” нескінченної реальності та недостатньої ейдетичної визначеності й унеможливорює точне застосування дискурсу історичного повернення одного й того самого та об’єктивну значущість комбінаторики. Якщо континуум можна поділити на актуально нескінченну множину частин, і в кожній частині матерії існує світ, складений із нескінченної множини створінь, що його *неможливо описати у жодній хоч якій великій книзі*¹²⁴, то постає якась мікроісторія світу, в якій під маскою незмінних явищ все ж готуються трансформації, що згодом потрапляють до царини макроісторії. Ляйбніц ілюструє цю думку незалежно від засновків монадології: людські почуття можуть бути історично непомітними; зітхання чи стогони, про які не мовиться в жодній книзі, можуть знайти свій вираз у подіях, яких шукатимуть — і муситимуть шукати — історики і які вже будуть подіями іншого рівня. Підземна невизначеність як така є тільки можливістю поступового поліпшення світу у процесах, які ще не “здатні на історію”¹²⁵. З цих міркувань, однак, ще впливають висновки щодо якості змін, тобто щодо їхньої прогресивності. Поза межами цих міркувань ані в царині комбінаторики, ані в царині теореми нескінченної подільності континууму, а скоріше в межах теорії *de eo quod optimum est*¹ і міститься дедукція того, що існує — або того, що поки що не здатне існувати, але напевно *існуватиме*, — дедукція, що ґрунтується на принципі достатньої підстави.

¹ Теорія “про те, що є найліпшим” (лат.). — Пер.

Тільки в межах метафізичної системи невинного поліпшення має сенс твердження, що повторення — разове чи й навіть багаторазове — однієї й тієї самої гармонії у великій історії світу може бути невідповідним божественній мудрості. Адже історія не ґрунтувалася б на принципах розуму, якби складалася із самих повторень. Ляйбніц уже не розуміє, що саме повторюваність історії могла бути печаткою найвищого рангу античного космосу, а кожен цикл — немовби новим утвердженням того, що вже було, — космосу, який не був нудним саме через те, що його глядача ще не брали до уваги. Ляйбніц згоден визнати розумною тільки ту історію, щодо якої можна було б вважати, що вона після кожного зі своїх обертів (*post revolutiones*) поступово чи, подеколи, стрибками неодмінно рухається уперед¹²⁶. У контексті цих очікувань на радикальні поліпшення потрібно також звернути увагу на те, що при цьому цілком можна пояснити деякі явні регresi у світовому поступі: вони є кроками назад, завдяки яким можна здійснити дальший стрибок: *interdum recedimus ut maiore impetu prosiliamus*¹.

Зрештою, Ляйбніцеві спекуляції дістають ще один несподіваний поворот для долі уявної універсальної бібліотеки: він виражається в ідеї збігу еволюції та апокаліпсису. Людський рід, тривалість якого задля цілей уявної бібліотеки має розтягтися понад усі наразі уявні межі, здається, однак, тільки епізодом у всеосяжній історії світу монад. Якщо історія є еволюцією найдрібніших кроків і, подеколи, стрибків, *evolutum*, зрештою, підриває самий свій інструмент — людський рід.

На цій ідеї ґрунтується припущення, що людський рід не може вічно зберігати свої теперішні властивості. Утім, той тип інтелекту, що зреалізувався в людині, існував би і після неї; у такий спосіб вивільнилася б здатність усвідомлення істин, незалежних від градації явищ, доступних для

¹ “Інколи ми відступаємо, аби зробити більший крок уперед” (лат.). — Пер.

органів відчуттів. Це, однак, призводить до появи такого методу, який робить хроніку світу зайвою.

По закінченні доби людини, після подолання тих меж розуму, що в ній наявні, незначна кількість формул чистої науки (*theoremata purae scientiae*), що їх усіх тоді можна було записати на одній сторінці, надзвичайно зросла б, даючи можливість виводити з них все, що існує у світі згідно з принципом достатньої підстави. Післялюдський розум дедалі більше оволодіватиме *verités éternelles*¹, через які поволі забуватимуться описові методи, а надто методи історіописання. Вирішенням проблеми стане перехід від описання до дедукції.

Універсальна бібліотека, в якій хоча і міститься все, однак текст якої, що відображає навіть мінімальні події, немов перетворюється на щось абсурдне, замінюється низкою формул, з яких можна будь-коли вивести будь-що з того, що людині потрібно знати: *mathesis universalis portabilis*¹¹. Цей Ляйбніцевий крок здається немов наближенням до Лапласового “демона”, якому також не потрібно постійно мати перед собою всі часові конфігурації світу і який мусить тільки володіти методом дедукції цих конфігурацій із будь-якої даної. Однак це перше враження оманливе.

Адже зі свого зібрання формул післялюдського інтелекту Ляйбніц якраз виключає умову, що її неодмінно вимагає Лапласова інтелігенція: а саме умову повного знання фактичної конфігурації світу. Повний *mathesis*, натомисть, дедукує будь-яку часову конфігурацію з самої підстави існування світу. Уявляючи її в її цілісному граничному вигляді, можна побачити, що вона є *формулою* світу, яка перетворює на макулатуру всі бібліотеки, що містять книжки про світ. Однак, окрім того, в ній немов сховано зайвість самого світу, його непотрібність для теорії про

¹ “Вічні істини” (фр.). — Пер.

¹¹ “Універсальна прикладна математика”, “універсальне прикладне пізнання” (лат.). — Пер.

нього — зайвість, яка ніколи не спадала Ляйбніцові на думку і яка була для нього просто неможливою — адже сам світ зводиться до проекту того *deus calculans*, що існує до його витворення, який має перед собою нескінченні можливості і з них зчитує необхідність саме *цього* світу.

Може видатися, що Ляйбніц надто захоплюється своєю спекуляцією. Утім, цей останній хід думки є прозрінням — що його відкриває цей мисленнєвий експеримент — щодо структури новочасового стосунку до світу, який визначався відповідними граничними поняттями теорії: ідеал читання світу й ідеал його повної та довершеної формули тенденційно виключали один одного.

Аби це зрозуміти, варто зважити на той високий рівень наочності, який Ляйбніц надав цьому стосункові. Усе ядро фрагмента “Апокатастасис” — у цьому грандіозному протиставленні, з одного боку, уявної універсальної бібліотеки та, з іншого, паперового аркуша, на якому записано “теореми чистої науки”, що їх можна точно довести, спираючись на засади розуму. “Чиста наука”, про яку йдеться у формулі світу, є справжнім прикладом Ляйбніцевої “живої сили” (*vis viva*): увесь світ витворюється з чистої очевидності його неперевершеності: адже він є найкращим із усіх можливих світів. Жоден бог не міг би протистояти принципіві достатньої підстави; протистояння цьому принципіві є тільки тимчасовою слабкістю людини — але аж ніяк не тієї істоти, яка з’явиться після неї. Між цими двома ідеями, жодну з яких неможливо собі уявити — ідеєю уявної універсальної бібліотеки та ідеєю формули, викладеної на одному-єдиному аркуші, — ще раз показана у своїй “монструозній наочності” давня ворожнеча між світом книг і саомисленням суб’єкта. Тільки Ляйбніц міг вигадати наочну форму полюсів цього напруження, між якими формуватиме й стверджуватиме себе новочасова доба.

І все-таки цього науковця, який володіє формулою світу та якому тепер не потрібна уявна універсальна біб-

ліотека, наздоганяє його бібліотечна доля. Саме тому, що він мусить бути здатним схопити весь світ — як найкращий з усіх можливих, — спираючись на його достатню підставу, він мусить знайти те, що робить фактичну історію розумною. Тут уже не можна було вдаватися до уявного історіописання із властивим йому униканням повернення одного й того самого через непомітні зміни та, подеколи, радикальні зсуви на шляху до поліпшення світу. Світ не був би найкращим із можливих, якби він у плині своєї історії не міг і далі покращуватися. Цю ідею обґрунтовує принцип усіх принципів; однак водночас неодмінно виринає проблема історичного передвіщення — якщо вже Ляйбніц віддаляється від історіописання уявних фоліантів і рухається у напрямі стислої форуми світу. Таким прогнозам Ляйбніц, однак, може приписати тільки певний ступінь імовірності: *ad praevidentum quaedam futura contintengia certo verisimilitudinis gradu...*¹

Парадокс, що найкращий із можливих світів мусить бути здатним поліпшуватися — якщо водночас неможливо помислити інший кращий світ, відмінний від даного, — робить недопустимими передвіщення про повернення одного й того самого. Супроти самого концепту повернення одного й того самого свідчать і сумнівна нерозумність повторення, принаймні таке ставлення до нього, що скеровується постантичними передумовами, і принцип достатньої підстави, згідно з яким тільки той світ заслуговує на існування, порівняно з яким не може бути жодного ліпшого. Поліпшення було б суперечністю в самому понятті найкращого з можливих світів тільки тоді, коли воно передбачало б, що *нинішній* світ може стати кращим, ніж він нині є. Позаяк він уже *відбувся*, *став* таким, яким він є, він уже є неперевершеним. Тож будь-яка дедукція, здійснена на засадах “теорем чистої науки”, може мати стосуюнок тільки до нинішнього, даного світу. Цю думку ствер-

¹ “...для передбачення будь-яких майбутніх можливих дій з певним ступенем ймовірності” (лат.). — Пер. М. Симчича.

джено в завершальному пункті фрагмента “Апокатастасис”. Суб’єкт стоїть у горизонті свого теперішнього, що обмежує його здатність пізнання та відмежовує її від майбутньої історії; бо він не знає свого власного майбутнього горизонту¹²⁷. Монада — це принципово перспективістичний суб’єкт, що його визначає відношення до всіх інших монад, яке постає у впорядкувальних формах простору й часу — але окрім того втілюється в понятті ймовірності, яке стосується її майбутнього.

Долаючи історичну контингентність, поняття ймовірності відповідає принципів достатньої підстави, адже тоді, коли в історії здійснюється крок назад, аби зробити дальший стрибок, тільки царина ймовірного може містити тенденцію до поліпшення. Через раціоналізацію поняття ймовірності ця ідея хоча й узгоджується з “теоремами чистої науки”, але це узгодження не викликає її спрощення. Навіть ця чиста дисципліна віддаляється від скромності одного-єдиного аркуша паперу: Ляйбніц допускає, що вона безмірно розростеться, адже *нові теореми, які треба ще знайти, розростатимуться аж до нескінченності...* Спекулятивну душу барокового філософа це, втім, не лякає, адже у своїй системі монад він уже говорив про розростання суб’єкта і його завдань. Воно відбуватиметься ціною есхатологічного подолання історії — тобто історії людської. У самому тексті цю думку висловлено у формі скромної поступки: *відповідно мають також підвищуватися пізнавальні здатності... розуму.*

Утім, попри розростання масштабів обчислення світу, воно не набуває форми книги, не стає текстом, доступним для читання. Радше воно зберігає за собою риси мобільного методу, що його можна переносити з однієї ситуації до іншої, риси радше універсального пристрою, ніж універсальної бібліотеки. Народження фігури з формули, яка сама в собі ще нічого від цієї фігури не містить, є немов праобразом будь-якого бажання витлумачити фактичний світ як результат чогось такого, чим він не є, і водночас того, що

неодмінно до нього приводить: це бажання, яке імпліцитно наявне в будь-якій новочасовій теорії, полягає у відношенні між аналізом і синтезом. На відміну від книги формулу не можна “читати”; її потрібно сприймати як наказ і виконувати його, аби побачити, що вона викликає на рівні явищ. Ляйбніц цілком зрозуміло стверджує, що навіть муху треба пізнавати за цим зразком — як результат здійснення її формули, *quae structuram eius (sc. muscae) exhibeat*¹.

Якщо абстрагуватися від цього пізнього Ляйбніцевого фрагмента, впадає в око те, що його написано двома мовами: мовою комбінаторного розбирання історіописання, з якого випливає, що будь-який історичний цикл має повторюватися за певний, хоч який тривалий, проміжок часу; і мовою метафізичної спекуляції, з якої випливає, що у пліні світової історії ніщо не має повторюватися, адже вона містить непомітні мікроскопічні зміщення, що відбуваються непомітно для історіографічного фіксування. Не лише тут, а й в інших місцях Ляйбніц говорить цими мовами: з одного боку, мовою монадології та її метафізики нескінченності, і, з іншого, мовою феноменалізму, яка домінує, принаймні, у чорнетці його листа до Ремона, датованій липнем 1714 року. На протигагу Ляйбніцевій теорії дійсної історії, яка цілком спирається на його спекулятивну систему, його теорію історіописання можна назвати феноменалізмом. Він засвідчує ту невимовність, яка з’являлася вже в ранній Ляйбніцевій ідеї про неспростовність Картезієвого сумніву і хиткість марних спроб його подолання.

Вважати явища дійсністю тією мірою, якою вони залишаються послідовними, тобто не суперечать самі собі — навіть якщо залишається підозра, що вони є тільки доволі точними і доволі тривалими сновидіннями, — є налаштуванням, що добре обґрунтовується поглядом із “вищої позиції”. Той, хто вимагає більшого, може отримати менше, хоча це “менше” буде прекраснішим. Якщо перенести це

¹ “... яка відображає її (себто мухи) структуру” (лат.). — Пер.

налаштування на історіософічні спекуляції Ляйбніца, історичний зв'язок неодмінно стане неосяжним. На рівні ж історії як надійного ремісництва — тобто у фоліантах уявної бібліотеки — вона є комплексом подій і вчинків, яким властива очевидна закономірність, комплексом, що може бути розглянутий з перспективи комбінаторики й бути, отже, повторюваним.

Тут раціоналіст має дістати спонуку — а метафізик йому в цьому допоможе — надати значущості принципів достатньої підстави завдяки підпільним і маргінальним зміщенням, що мають уникати погляду історика. Той, хто вимагає більшого, напевно, отримує менше: від нього вимагається таке тривале терпіння, що несполучне з масштабами свідомості часу, обмеженої життєсвітом людини, та невідчужливої для неї. Він мусить відмовитися від чуттєвого світогляду, який вдається до очікувань, що їх можна цілком визначити. Те, на що неможливо сподіватися, охолоджує ці очікування.

Історик, який, готуючи ці грубі фоліанти, мусить неодмінно бути “феноменалістом”, культивує порівняно ледьніші масштаби, спираючись на принцип осяжності того, що можна описати. Комбінаторний спосіб дослідження, до якого він сам навряд чи підійшов би, змушує його визнати, що порівняно з тим, що йому пропонує метафізик, його образ історичного цілого позбавлений сенсу. Це також змушує його побачити, що одним з аспектів його наполягання на тому, що на увагу історика заслуговують тільки “значні” події, стає смертельна для сенсу модель повернення одного й того самого.

Ляйбніцовим сучасникам залишилися невідомими ці його міркування з приводу філософії історії. Цілком іншою була доля великого завершального міфу, викладеного у творі під назвою “*Essais de Théodicée*”¹, що з’явився 1710 року і що його дуже швидко почали перевидавати й

¹ “Спроба теодицеї” (фр.). — *Пер.*

перекладати. Тут Ляйбніц продовжує лінію діалогів Лоренцо Валли про свободу волі, спрямованих проти п’ятої книги Боецієвого “*Consolatio*”¹. Історія Лоренцо Валли дістає продовження в сновидінні жерця Додонського оракула^{II}, яке він бачить у царстві Афіни^{III}. Якщо Юпітер усе визначає наперед, як він може надати людині свободу та можливість самостійно визначати свою долю? І як Бог може уникнути закиду, що Він сам є справжнім винуватцем того, за що він карає? Переміщення цієї проблеми на політеїстичний ґрунт полегшує розмежування компетенностей, однак принижує божественні атрибути.

Афіна Паллада веде сновидця до *Palais de destinées*^{IV} (вона його хранителька); цей палац містить арсенал можливих світів. Сюди прийшов творець світу, аби вирішити, який зі світів він обере, який із них він зробить дійсним; і сюди він час від часу приходить, аби насолодитися своїм рішенням. Він був вільним тільки щодо сукупності світів і свого вибору з цієї сукупності, натомість будь-яка зміна в деталях, яка була б прихильна до міфічного жалібника^V, потребувала б витворення іншого світу. Ці тотальності, в яких неможливо змінити ані дрібниці, Афіна показує Теодорові у відповідних палатах, кожна з яких є одним із

¹ “*Consolatio*” (“*De consolatione philosophiae*”) — “Відрода від філософії”, твір пізньоримського християнського філософа Боеція. — *Пер.*

^{II} Додонський оракул — храм Юпітера в Додоні. — *Пер.*

^{III} Історію про сон *Теодора*, жреця оракула Юпітера в Додоні, Ляйбніц оповідає наприкінці третьої частини “Теодицеї”, продовжуючи в такий спосіб історію про Секста Тарквінія, що її оповідає Лоренцо Валла в діалозі “Про свободу волі”. У сні Теодорові з’являється Афіна і веде його величезною пірамідою — “палацом долі”, — кожна палата якої є можливим світом, з яких Юпітер обрав найкращий. — *Пер.*

^{IV} “Палац долі” (фр.). — *Пер.*

^V За легендою, що її оповідає Ляйбніц, Секст Тарквіній Гордий, останній цар у Давньому Римі, питає в Юпітера про причину своїх нещастів; Юпітер відповідає, що він може змінити йому долю, якщо той відмовиться від царювання. — *Пер.*

можливих світів: *quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'était un monde*^I. То що це? Виставка світів без експонатів? Оповідник спочатку губиться, добираючи образ: можливо, це театральна вистава^{II}, до чого його спонукає аналогія з *репрезентацією*, зі схоластичною *repraesentatio*; потім виринає образ *un grand volume d'écritures*^{III}. Цей том є історією світу, що його герої тоді відвідували; він є, продовжує богиня, *le livre de ses destinées*^{IV}. На своєму чолі людина, про яку Теодор питає^V, має число, за яким у книзі міститься запис про неї. Підвівши палець до будь-якого рядка, Теодор міг побачити, “уявити” все, про що в цьому рядку йшлося. Отож він у своєму сновидінні не мав навіть читати; стосунок із книгою в нього радше магічний, ніж інтелектуальний.

Очам сновидця, утім, образи можливих світів здаються немов образами світу дійсного; питання про дійсність речі вирішується тим, що вона належить світові і в ньому має свою єдність. Однак окрім того сновидець переживає й досвід приголомшливої миттєвої очевидності — картини найліпшого з можливих і тому дійсного світу; і тільки богиня приводить його знов до тями. Критерії дійсності цілого світу відмінні від критеріїв дійсності окремої речі. Окрім того, той факт, що після рішення творця, який обирає найліпший світ, можливі світи продовжують зберігатися в бібліотеці цього палацу, зумовлений прагненням Юпітера час від часу повертатися до цих палат і перевіряти правильність свого вибору: тут він щоразу пересвідчу-

^I “Щойно він зайшов туди, то була вже не палата, то був світ” (фр.). — Пер.

^{II} В одній із палат Теодор бачить життя Секста, “немов театральну виставу”. — Пер.

^{III} “Величезний том писань” (фр.). За словами Афіни, цей том є історією світу, в якому вони з Теодором тоді перебували. — Пер.

^{IV} “Книгою його долі” (фр.). — Пер.

^V Тобто Секст Тарквіній, точніше *інший* Секст Тарквіній, з іншого можливого світу, відмінного від нашого. — Пер.

ється у своїй мудрості та справедливості. Його власна “теодицея” міститься в книгах. Наприкінці своєї розповіді автор “Спроби теодицеї” іронічно заперечує оригінальність свого твору.

Примітки до розділу X

¹¹¹ D. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Halle 1925 (ця праця невипадково з'явилася в Гусерлевому “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” VII, 1925, 305—602). У цій праці Манке називає Ляйбніца *гармонійним* синтезувальником — на противагу не так Декартовому пафосові нового початку, як *Кантовій критиці та Гегелівій діалектиці* (там само, 305—309) — і дає різноманітні приклади його “прагнення до примирення” як методу дослідження (там само, 315 f.). До цього треба додати Ляйбніцевий лист до П'єра Коста від 4 липня 1706 року, бо в ньому сам Ляйбніц говорить про свою “Генеральну максиму”: *J'at cette Maxime generale de mepriser bien peu de choses et de profiter de ce qu'il y a de bon par tout. [Я маю цю генеральну максиму — якнайменше речей зневажати і мати користь із того, що є добрим у кожній речі (фр.). — Пер.]*. (Philosophische Schriften, ed. C. J. Gerhardt, III 384.) У зрілих “Нових есеях про людське розуміння” (IV 20; Schriften V 500) Ляйбніц тлумачить свою “генеральну максиму” за аналогією до того, що юристи називають *презумпцією*: жодну обставину не можна вважати свідченням провини, якщо її не доведено, і так само жодне звинувачення не можна без доказу відкинути. Це є немов застосуванням положення про достатню підставу до історично-позитивних відношень: *C'est qu'il n'est point permis de rien changer sans raison*. [Аж ніяк не можна нічого змінювати безпідставно (фр.). — Пер.]. Докладніше про метафорику скарбниці див.: Schriften II 52; III 625; IV 436; VI 53; VII 130; пор. також метафору “плідності” від поєднання *genera veritatum* [загальних істин (лат.) — Пер.] односторонньої чи напозір застарілої вченості: тільки в їхньому *connubium* [шлюбі (лат.) — Пер.] народжується нове (Spongia Exprobationum, seu quod nullum doctrinae verae genus sit contemnendum [ca. 1690/96], ed. D. Mahnke, 99 f.).

¹¹² Lichtenberg, Sudelbücher F 348 (Schriften und Briefe, ed. W. Promies, I 509).

¹¹³ Voltaire, Notebooks, ed. Th. Besterman, I 420.

¹¹⁴ Leibniz, Discours de Métaphysique XIV (Philosophische Schriften, ed. C. J. Gerhardt, IV 439): *Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes façons le systeme general des phenomenes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire...*

¹¹⁵ Discours de Métaphysique IX (Schriften IV 434).

¹¹⁶ Ляйбніц до герцога Йогана Фридриха Брауншвайзького та Люнебургського, без місця та дати, прибіл. 1671 рік (Philosophische Schrifte I 57 f.). Не зайвим було б сказати, що цей маленький програмний твір є документом мрій про інтелектуальну всемогутність у комбінаційному мистецтві, які такому філософові, як Ляйбніц, очевидно, не були цілком чужими.

¹¹⁷ Daniel Wilhelm Triller (1695—1782), Der Affe, ein selsamer Buchdrucker, und ein Eremit [“Мавпа, самотній книгодрукар і відлюдник”], цит. за: Gerhard Schramm, Belebte Materie, Pfullingen 1965, 41 f.

¹¹⁸ Leibniz, Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum (1692), in I ad 13 (Philos. Schriften, ed. cit. IV 358); in II ad 1 (ed. cit. IV 366 f.).

¹¹⁹ Nouveaux Essais sur l'entendement humain IV § 14: *Car il n'est point impossible, metaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme: mais c'est une chose, aussi contraire à la raison que pourroit estre la fiction d'un livre, qui se formeroit par le hazard en jettant pêle mêle les caracteres d'imprimerie.* [Адже, кажучи метафізично, не можна відкинути можливості сновидіння, яке було б послідовним і тривало ціле життя людини: але це так само суперечить розумові, як суперечила б йому фікція книги, утвореної випадковим і суперечливим перемішуванням надрукованих літер (фр.). — Пер.].

¹²⁰ Apokatastasis (pantōn). Wiederherstellung aller Dinge. Фрагмент згадано у Ляйбніцевому листі до Адольфа Теобальда Овербека від 17 червня 1715 року як «*Meditatio mea circa revolutionem seu palingenesiam omnium rerum*» [«Мої роздуми щодо повернення, або палінгенези всіх речей»] та зберігається разом із коротшим нарисом у конволюті кореспонденції між Ляйбніцом та Овербеком у Гановерській земській бібліотеці Нижньої Саксонії (LBr 705, f. 72—74). Вперше його видав М. Етлінгер (Leibniz als Geschichtsphilosoph. München 1921); удруге він з'явився під редакцією Г. Г. Шміца (Giessen 1963, ненадрук.), що звів текст із рукописом і його прокоментував.

¹²¹ Nouveaux Essais II 13 § 7.

¹²² Discours de Métaphysique V (Schriften IV 430).

¹²³ Apokatastasis: ... *semper enim forent discrimina etsi imperceptibilia et quae nullis libris describi possint.*

¹²⁴ Apokatastasis: ... *adeoque in quavis parte materiae mundus est infinitarum Creaturarum qui describi nequit libro quocunque.*

¹²⁵ Apokatastasis: *Et ob hanc rationem fieri posset, ut res paulatim etsi imperceptibiliter in melius proficerent post revolutiones.*

¹²⁶ Apokatastasis: *Credendum est vel ex naturalibus congruentiae rationibus res vel paulatim, vel etiam aliquando per saltus in melius proficere debere.*

¹²⁷ Apokatastasis: *Et quaevis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habet, nullum futurae.*

XI. СВІТ РОБІНЗОНА ПРОТИ СВІТУ НЬЮТОНА

Відштовхуючись від тієї самої точки відліку, що і Ляйбніц — а саме, від нездійсненності Картезієвої претензії на доказ “існування” світу, — Джордж Берклі розробляє свій варіант феноменалізму. Скорочену формулу його основної тези можна презентувати так: нам невідоме значення слова “існування”. Воно не має жодного фундаменту в спогляданні. Феноменологічному феноменалістові це ще здалося достатнім ґрунтом для того, щоб вважати Декартові претензії безпідставними; і тільки постгусерліанський феноменолог зможе, розширивши фундамент споглядання, вважати, що він на решті знає значення поняття “існування”.

І тому Берклі не може зрозуміти іншого інгредієнта Ляйбніцевих історіософських спекуляцій: він нічого не знає про непомітне та його маргінальну змінність і вважає, що знати нічого не може. Для нього межею реальності є *minimum sensibile*¹; поза ним починається царство порожніх слів.

Чи можемо ми вірити Берклі — упевненому у неможливості знати значення слова “існувати”, точніше існувати поза межами нашого уявлення, — коли він стверджує, що він реаліст? І чи можемо ми вірити тоді, коли він підсилює це твердження чи не наймарнославішим з усіх філософських положень, стверджуючи: *в основі моїх принципів — реальність*¹²⁸..?

¹ “Найменше з того, що можна сприйняти” (лат.). — Пер.

Ми знаємо багато речей, пише Берклі, для висловлення яких нам бракує слів¹²⁹. Для звичної нині абсолютизації мови це твердження звучить надто несподівано: світ є аж ніяк не тільки тим, що для нас розкриває мова, натомість він повністю покривається тим, що дається нашому спогляданню. Утім, не менш слушним для Берклі є й протилежне твердження: у своєму розпорядженні ми маємо багато слів, для яких нам бракує речей. До них належить і “буття”. Звідси експліцитно випливає так звана “аксіома”: *Жодне слово не вживають без певного уявлення*¹³⁰. І можна сказати, що реалізм Берклі потребує для створення світу дотримання схожої аксіоми: немає жодної речі без уявлення. У природі ніщо не відбувається марно — а марним було б усе, що не входило б до свідомості людини, одного-єдиного її адресата. Тут ідеться про повну домірність і доцільність творіння для людини, її інтелектуального співучасника, а звідси — про відновлення давнього постулату видимості буття, що його відтепер було розширено на всю людську чуттєвість. Берклі виливає всю свою іронію на тих, хто веде розмови про нескінченність, про невидиме, про нескінченно мале, про “силу” та про вторинні якості як про дещо, що “насправді” існує по-іншому, ніж те, як воно з’являється: *Ми, ірландці¹, до цих дійсностей не можемо досягнути*¹³¹.

Як і Ляйбніц, Берклі вважав, що отримав остаточну перевагу над сумнівом, що його Декарт упровадив у світ: *Я більше за всіх інших філософів стою на боці реальності. Вони висловлюють тисячі сумнівів, і в результаті ще більше переконуються, що ми можемо помилятися. Я, натомість, стверджую протилежне*¹³². Це кінець “злого генія”. Там, де нічого не стверджують, неможливо впасти в оману. Цей реалізм такий масивний, що виключає будь-які імплікації явища, які виходять за межі даних нам речей.

¹ З Ірландією пов’язано майже все життя Берклі: він народився в Келкені, на півдні Ірландії, вчився в Дубліні, дістав єпархію в Клойні (південь Ірландії). — *Пер.*

Природознавство, що за часів Берклі вперше досягло серйозних результатів, багато зробило — утім, ще більше мало зробити, — аби зберегти людину в цьому світі, зберегти її на довший термін, аніж той, що його зумовлювала людська слабкість. Берклі, натомість, прагнув протилежного: зберегти цей світ для людини не в чужій людині всевладності невидимого й недосяжного та не в конструкті людської ж теорії, що здійснювалася б у формулах і законах. Зберегти треба натомість тільки чистий споглядальний характер світу для чуттєвої природи розумної істоти: *Несприйнята річ, стверджує Берклі, є суперечністю*¹³³...

Саме тому Берклі так приваблює постать Робінзона (якої, утім, під цим ім’ям ще не існує: літературний герой Робінзон з’явиться тільки десятиліттям пізніше). На безлюдному острові Робінзон найменше спокушається тим, щоб, витворюючи нові слова, применшувати ранг споглядання та вигадувати питання про те, що не дається у спогляданні, чи про те, чим є прихована суть споглядуваної речі. Свої міркування він принаймні не починає з поняття “існування”, яке він вважає прерогативою вчених.

Тип Робінзона та образ сліпця, що прозирає, є двома основними постатями (Leitfiguren), що особливо близькі цьому століттю. В інтелектуальному експерименті вони мають унаочнити первинність донаукового погляду на світ — отожд на антропологічно редукований життєсвіт¹. Постать сліпого від народження демонструє передусім те, що Локівський теоретичний примат первинних чуттєвих якостей — чією передумовою є тривимірний простір — ґрунтується тільки на специфічності тактильного відчуття: у ньому людині даються постійні величини та застигли самототожності тіл. В оптиці глядача, до якого повернувся зір — у ній величини змінюються відповідно до відстані

¹ “Життєсвіт” (*Lebenswelt*) — поняття, що його запровадив пізній Гусерль на позначення донаукових і дорефлексивних форм буття людини та пов’язаних із ними норм, цінностей, зразків поведінки тощо. — *Пер.*

та опосередковуються перспективою, — ці самототожності з'являються в чужій для себе формі.

Відповідно, і для світобачення Берклі вирішальною є омана простору оптичного досвіду. Він заперечує думку, що наша здатність розрізняти відстані ґрунтується на імпліцитних висновках зі зміни кута оптичної осі; скоріше, на його думку, вона впливає з безпосереднього сприйняття зміни точки погляду. У контексті самої проблеми це розрізнення може видатися незначним. Його наслідки, однак, досить вагомі, адже звідси впливає, що в нашій чуттєвості не існує жодної імпліцитної геометрії. Простір не є, як скаже Кант, “формою зовнішнього відчуття”. У різкій відмові від упродовження механізмів імпліцитних і несвідомих умовиводів і пристаючи натомість до ідеї безпосередності свідомості щодо себе самої, Берклі буде — двома століттями пізніше — перевершений Гусерлем, для якого статусу неприхованості набуде і зовнішнє сприйняття. Отож Берклі прагне дати досвіду можливість означати те, чим він є та що він містить, не перетворюючи його на систему порожніх припущень щодо чогось іншого — субстанцій, атомів, неподільних часток чи сил.

Давня тема “порятунку феноменів” стає суто порятунком видимості у принципі всевидимості, навіть якщо відчуття дотику зберігає той примат, що йому належить у життєсвіті людини, для відкриття просторовості як проективно впровадженій в оптику форми упорядкування. Що це означає, можна побачити у спробі пом'якшити коперніканські відкриття та побачити в них тільки нетипову ситуацію досвіду. Робити зі сприйняття систему і водночас домагатися надточності читання (*Lesbarkeit*) — ось де коріння помилок і одного, і іншого світорозуміння. Людина помиляється не там, де вона найбільше собі не довіряла, тобто в чуттєвості, а в бажанні йти за її межі, *in the inferences*

¹ “... у висновках, які вона робить із наявних сприйняттяв” (англ.). — Пер.

he makes from his present perceptions^{1, 134}. Їй відмовлено у праві бути не читачем, а екзегетом, не свідком, а суддею.

На цьому ґрунтується та природність і та безпомилковість, з якими мова промовляє супроти теоретичних революцій: той, хто після Коперніка перестав би визнавати, що сонце щоранку встає і щовечора сідає, став би просто посміховиськом. Перевага буденної мови криється не в істині, а в її мінімальній підвладності впливові систем, що змінюються, і на цьому ґрунтується правило *to think with the learned, and speak with the vulgar*^{1, 135}. Однак водночас у цьому правилі йдеться і про найменше зло; адже мова є в будь-якому разі єдиним, єдино можливим джерелом помилки. У її пов'язаності з уявленнями завжди міститься надлишок, надмірний потяг до ствердження.

Філософія є здатністю читати уявлення без витвореного людиною тексту: читати їх як те, що є справжнім та єдиним спільним моментом божественного і людського духу — на противагу Галілеєвій думці, що цим спільним моментом є математика. Адже *оскільки слова здатні вводити наш розум в оману, то я вирішив у своїх дослідженнях якнайменше на них спиратися; я намагатимусь, хоч які ідеї я розглядав би, тримати їх у своєму розумі очищеними та оголеними, усуваючи за змогою ті позначення, які через тривале та постійне вживання так тісно з ними пов'язані ... Предмети, які я розглядаю, я бачу ясно і точно. Мене не може ввести в оману думка, що я маю ідею, якої в мене немає*¹³⁶. Ця процедура, що так наближається до феноменологічного мотиву очевидності, дає майбутньому єпископові сміливість натякнути на едемське дерево пізнання: *Ми марно підносимо свої очі до неба чи проникаємо до земних надр, марно радимося з писаннями вчених мужів чи йдемо за темними слідами прадавніх часів; нам треба тільки відсунути покривало слів, аби ясно й чітко побачити дерево пізнання, чиї прекрасні плоди доступні нашим рукам*¹³⁷.

¹ “... мислити з ученим, а говорити з простаком” (англ.). — Пер.

Через злиття досвіду світу з безпосередністю доступу до нього Берклі вважає свій “ідеалізм” граничним загостренням реалізму. Звідси — та надзвичайна прихильність, що випадає на долю метафори читанності світу, повсякчас присутньої на тлі його міркувань. Адже в Берклі мова перестає бути посередником: *Visual Language*¹ є не посередником, а самою реальністю (*Sache selbst*) в її останній інстанції. Погляд, спрямований на оголені уявлення, завважує, що для помислення Божих думок не потрібно оминати “цілковитої іншості” природи. Берклі доходить тут справді гідного подиву, але не граничного висновку. Адже можна було б здійснити й наступний крок: завважити, що мати Божі думки означає самому бути цим Богом. Утім, вирішальною думкою Берклі залишається та, що уявлення означають ніщо інше, як самих себе.

Відмова від математики як певного “методу” формалізації споглядання слугує саме цьому намірові. Чому ми маємо сприймати та мислити світ через посередника, якщо його можна схопити безпосередньо та в усій його первинності? Тому Берклевим наступним кроком є відмова від “субстанції”, ключового складника попереднього поняття природи. Натомість універсум видимого, який відтепер *нічого не означає*, має одну-єдину функцію — дати суб’єктові зрозуміти його власну частку в Божій суб’єктивності: *Варто тільки будь-кому, хто спонукає нас до безбожних висновків, зазирнути в свої власні думки і спробувати уявити собі, що якась скеля, пустеля, хаос чи безладне скупчення атомів, що взагалі щось чуттєве чи уявне може існувати незалежно від душі, — і цього буде достатньо, аби він переконався у власному безумстві*¹³⁸.

Простір, перетворений Ньютоном на сенсоріум Бога, став найупертішим супротивником цієї безпосередності. Як абсолютний фундамент для основних понять досвіду він перетворює дистанцію між нескінченним і скінчен-

¹ “Зорова мова” (англ.). — Пер.

ним суб’єктами на абсолютну метафору. У Берклі, однак, ця дистанція зникає. Людська здатність мати поняття простору та геометрії ґрунтується не на її спогляданні, а на її волі та русі, що його викликає ця воля, і подразнення від якого можна відчувати на дотик. Звідси, однак, вимірювання цінності людського пізнання та сумнівних пошуків точності здається демонічним відхиленням від справжніх здатностей людського інтелекту. Простір є виміром самостримання, а не самоздійснення. Ідеї даються духові у своїй простій доступності, чекаючи тільки на те, щоб дух їх зчитав — але не *прочитав*, так ніби вони містять якийсь прихований сенс по той бік самих себе.

Берклів поворот проти науки Ньютонового гатунку був, отже, захистом безпосередності. Хіба, споглядаючи природу, і справді потрібно опікуватися тільки тією чи тією мірою точності, яка ввижається математикам і яку вони вираховують приладами, що їх вони самі й витворили? Ми, звісно, маємо зробити природу своєю служницею, адже це відповідає її призначенню, оскільки благістю та мудрістю Творця її віддано людині; отож за її допомогою ми маємо підтримувати та прикрашати своє життя й шанувати славу Божу. Однак, окрім того, наші цілі мають бути шляхетнішими за просте зведення кожного явища до загальних правил, до винайденої нами формалістики законів, доступних експлікації. Піднесення та оновлення духу, якому сприяє погляд на повноту, красу та порядок явищ природи, аж ніяк не тотожне теоретичному опануванню, що стає можливим завдяки залученню простору як своєрідної гетерогенної апаратури. Це піднесення аж ніяк не є лише мізерним і вторинним продуктом теоретичного зусилля: ... *як, читаючи інші книги, мудра людина спрямовуватиме свої думки радше до смислу, видобуваючи з нього користь для себе, аніж до граматичних спостережень за мовою, так, на мою думку, і користуючись книгою природи, буде нижчим гідності духу прагнути до надто великої точності у підведенні кожного*

окремого явища під загальні закони чи в доведенні того, як це явище з них випливає¹³⁹.

Абсолютизм сприйняття спрямований не тільки проти Локового знецінення вторинних чуттєвих якостей, а й проти технічного інструментарію досвіду, особливо проти телескопа та мікроскопа. Ці прилади відкривають не світ як такий, а світ *sui generis*¹, який, однак, не слід розуміти суто як вивільнення наявних у природі мінімальних оптичних квантів. *Мікроскоп вводить нас, так би мовити, до нового світу. Він дає нам нову картину видимих об'єктів, цілком відмінну від тієї, що її ми бачимо неозброєним оком. Однак суттєва відмінність полягає в тому, що тимчасом як об'єкти, що ми їх сприймаємо неозброєним оком, мають певний зв'язок із тими, що ми їх сприймаємо на дотик... між об'єктами, за якими ми спостерігаємо за допомогою мікроскопа, і речами, що ми їх сприймаємо на дотик, немає такого зв'язку*¹⁴⁰. Людина, яка дивиться крізь оптичний підсилювач, подібна для Берклі до сліпого від народження — мотив, такий популярний для цього століття, — який, уперше отримавши зір, не здатний ідентифікувати предмети, що досі були йому так близькі на дотик і на слух і назви яких він не здатен відразу застосовувати до нового ряду уявлень. Його переживання, його неодмінне завдання полягає в тому, щоб зв'язати одне з одним два різні чуттєві світи, не сполучаючи з ними сферу самих “речей” — їхній спільний пункт відсилання, — а відтак не забуваючи, що новий чуттєвий світ є таким самим самодостатнім, як і старий, і мусить щодо останнього мати тільки онтогенетичне відношення, скероване тільки спільністю імені тієї чи тієї речі. Образ сліпого від народження, що так і не став зрячим, немов демонструє суть метафори: видиме є передусім тактильним, відчутним на дотик; і саме за ним, за його “підручністю” закріплюється примат повсякденної реальності.

¹ “Особливого роду” (лат.). — Пер.

У метафорі зорової мови (*visual language*), що в такий різноманітний спосіб з'являється у Берклевих текстах із теорії сприйняття, вже не може міститися аналогія зі словесною книгою Одкровення. Оптичне сприйняття стає мовою вже через свій зв'язок з буденними життєвими ситуаціями: мур, ще не досяжний для дотику, а відтак ще не явлений у своїй твердій непроникності, постає знаком перешкоди, зіткнення з якою “вже з першого погляду” видається нерозумним. Оскільки досвіди, що врізаються в життя, переважно тактильні, видиме стає мовою природних знаків, крізь яку попередньо схоплюється досвід, можливий тільки у близькому до суб'єкта середовищі¹⁴¹. Саме метафора мовного відношення видимого муру до муру дотикового має завадити перетворенню їх обох на способи прояву чогось третього. З цього уявного взаємозв'язку чуттєвих світів живиться й математика, проектуючи відношення тактильного відчуття на оптичну площину та “відкриваючи” даності цих відношень для точного підрахунку.

Попри подібність мовленнєвих зворотів, Берклеву метафорику природи як Божої мови треба вважати відмінною від традиційної метафорики книги природи. Ця *мова для наших очей* означає у Берклі, що все, що дається нам у досвіді, відсилає тільки до самого себе. Звідси — та своєрідна заборона на тлумачення, яка знову вирине набагато пізніше, у контексті “естетичних” текстообразів (*Textgebilde*). У твердженні, що *visual language* вказує на якусь іншу реальність поза собою — чистим медіумом якої вона і є — та їй навчає, знову, як і в контексті питання про геометричну перспективу, немов міститься вторгнення поняття простору, яке спонукає локалізувати те, що, за самою своєю очевидністю, існує тільки у свідомості та не опосередковано від неї жодною відстанню. Предмети зору є *мовою Творця, якою написано світ*¹⁴². Утім, вживаючи цю метафору, Берклі не цілком однозначний. Ще в “Новій теорії зору” він приписує “мові, якою написано світ”, ту саму функцію, що й Декарт

— загальній теорії природи: уможливлення адекватного влаштування життя в цьому світі. Претензія на надійність ідентифікації зорових і тактильних вражень полягає, щоправда, тільки в масштабі такого забезпечення життя; а від цього виграє математика: *Звідси випливає, що голос творця природи, який промовляє до наших очей, не підвладний такому хибному витлумаченню та двозначностям, від яких неодмінно потерпають мови, що їх витворила людина. Звідси, можливо, випливає та особлива очевидність і ясність геометричних доведень*¹⁴³.

І тому можливість математизації наукового досвіду природи — ніщо інше, як побічний продукт метафоричного пов'язування зорового та дотикового сприйняття. Божа турбота, що полягає в тому, аби в усьому творінні розчерки божества були помітні та розбірливі для людини з ясними відчуттями та здоровим розумом¹⁴⁴, не спонукає до жодної універсалізації теоретичних домагань — наприклад, до вживання оптичних приладів. Скоріше, божественна турбота розкриває себе у своєрідній насолоді — яку в ті часи ще не називали “естетичною”: *Навчаючи нас, вона [зорова мова. — Пер.] водночас дає розумові насолоду й радість, наповнюючи його особливою благістю і задоволенням*¹⁴⁵.

Математика є для досвіду чимось подібним до того, чим філологія є для поетичної насолоди: педантичною претензією на точність, що не здатна примножити зміст, задовольняючи тільки певну потребу в достовірності — у цій улюблениці століття. Вже у своїх ранніх “Філософських нотатках” Берклі запитував: *На чому ґрунтується необхідність достовірності у таких дрібницях? Ми так поціновуємо її саме в цих деталях саме тому, що здогадуємося: жодним іншим чином ми цієї достовірності ніколи не досягнемо*¹⁴⁶. У вступі до своєї головної праці¹ Берклі побачив у самій мові схильність до математики та до алгебраїчного формалізму. Коли ми читаємо й говоримо, за-

¹ “Трактат про принципи людського знання”. — Пер.

гальні імена *вживаємо здебільшого як літери в алгебрі, де, попри те, що кожна літера позначає якусь визначену кількість, для правильного вирахування аж ніяк не потрібно, щоб кожна окрема літера щоразу викликала в нашій свідомості думку про позначену нею кількість*¹⁴⁷. Більш як двома століттями пізніше ця думка знову вирине — цього разу вона буде в центрі Гусерлевої феноменологічної критики новочасової науки, що її він висловив у своєму останньому творі. У ньому Гусерль говоритиме про тенденцію мови до звиродніння й перетворення на царину гадок, до відрізання інтенціональності від свого наповнення, зрештою, до формалізації та технізації. Мабуть, він погодився б з прекрасною алегорією, за допомогою якої Берклі тлумачив відношення між спогляданням і мисленням; утім, цього разу Берклі говорить не про сліпого від народження, а про цілий народ сліпців, до якого раптом потрапляє чужинець. Він, єдиний в усій їхній країні, хто здатний бачити, вперше відкриває мешканцям дійсність віддаленого світу. Позаяк щоразу чужинець може передбачити, із чим мешканці зіткнуться та на що наштовхнуться, дотримуючись цього чи цього напрямку та рухаючись упродовж того чи того часу, а відтак, яких небезпек вони можуть уникнути, просуваючись інакше, він їх орієнтує, викликаючи цим незрівнянний подив: *як людина, що доти ніколи не була в їхніх землях, знає їхню батьківщину набагато ліпше, ніж вони самі*¹⁴⁸! Витлумачення цієї алегорії розкриває передусім якісну відмінність: для сліпих дії наділеної зором людини успішні та вмілі передусім у часовому вимірі, оскільки вона повідомляє їм про ті предмети та факти, на які вони інакше наштовхнулися б тільки через певну низку вчинків і рухів; зрячий, отже, використовує просторову панораму для локалізації можливих дотикових досвідів. Для зрячих неодночасність твердження та його підтвердження є лише компенсацією певної відсутності, певної нестачі. Витлумачення цієї нестачі як найвищої ефек-

тивності досвіду нехтує, натомість, інтимним визначенням цього досвіду: відчувати чисту присутність Бога.

Ця інтимність розпадеться, тільки-но дотик стане абсолютною метафорою для будь-якої дії свідомості. Дотик створює схему внутрішнього й зовнішнього, що поширюється на зорові сприйняття та приписує їхній сукупності статус світу, який “існує” поза межами духу. Натомість *visual language*, взятий у своїй чистоті та для самого себе, на це аж ніяк не здатний: *Все, що ми, власне, сприймаємо нашою здатністю бачити, — це кольори з їхніми відтінками та різні співвідношення світла й тіні. Однак неперервна змінність і плинність цих безпосередніх об’єктів зору унеможливорює поводження з ними так, як ми поводимося з геометричними фігурами... Те, що ми, у властивому сенсі цього слова, бачимо, — це не тіла і навіть не різнокольорові площини, а тільки розмаїття кольорів*¹⁴⁹. Цьому “імпресіонізмові” найточніше відповідає неможливість маніпуляції зі світом, його незручність — навіть попри те, що світ цей дається нам безпосередньо. Це — гранична форма Божого приховування і самоутримання щодо світу, яка поєднується з одночасним дозволом “естетичного” задоволення.

Звідси світ, попри те, що він є мовою творця, не може бути тільки “засобом” виразу чи повідомлення. Для того, аби хибно приписати Берклевому світові текстовий вимір (*Lesbarkeit*), має з’явитися схема просторової дисоціації: тільки якщо *там* — нескінченний суб’єкт, а *тут* — скінченний, якщо вони немов чужі один до одного, спадає думка про щось третє, що мусило б їх уперше познайомити та впровадити між ними зв’язок. Для цієї функції посередника, за якого, все ж, обидва суб’єкти найінтимнішим чином наближалися б один до одного, потрібна “ряснота значень” (*Bedeutungsträchtigkeit*). При погляді на речі мало б залишатися щось таке, що зберігало б своє існування навіть і за відсутності будь-якого погляду. Так постає проблема відношення між спогляданням та описом. Опис може постати результатом чи квінтесенцією

споглядання; однак водночас він може бути тільки вказівкою до справжнього споглядання та його ідентифікацією. Жоден опис не здатен витворити те, що дає споглядання; він допомагає лише дістатися суті споглядання, він немовби “обіцяє” цю суть уповні розкрити.

Те, що Берклі, якщо буквально розуміти його слова, хотів би пізнати — тобто імпресіонізм споглядання природи як безпосередний доступ до Божих “думок”, — у Вольтера стає абсолютною метафорою “естетичної” дії автора на його публіку. Цей зв’язок мусить бути легким і непомітним — таким, яким є світло, коли його сприймає око (невипадково, що саме *цей* автор говорить про легкість і непомітність світла): *Le pensées d’un auteur doivent entrer dans notre âme comme la lumière dans nos yeux, avec plaisir et sans effort, et les métaphores doivent être comme un verre qui couvre les objets mais qui les laisse voir*^{1, 150}. Показовою тут є неодмінна, на думку Вольтера, функція метафори. Вона аж ніяк не полягає в досягненні безпосередності метафоричної оптики; однак “спотворення”, що його метафора допускає, тут мінімальне: це спотворення вітрини, яка, якщо знову згадати Берклі, перешкоджає дотикові до речей, однак виокремлює їх для ока як гідні розгляду експонати.

Примітки до розділу XI

¹²⁸ Berkeley, *Philosophical Commentaries* (1707/08). Dt. v. W. Breidert, Hamburg 1979, Nr. 305.

¹²⁹ *Commentaries* Nr. 223.

¹³⁰ *Commentaries* Nr. 356.

¹³¹ *Commentaries* Nr. 392.

¹³² *Commentaries* Nr. 517 a. — Nr. 536: *Я більше від усіх інших людей далекий від скептицизму*.

¹ “Думки автора мають входити до нашої душі так, як світло входить до наших очей, приносячи задоволення та не викликаючи жодних зусиль; а метафори мають бути немов склом, що покриває предмети, але водночас дає змогу їх бачити” (*фр.*, збережено орфографію оригіналу). — *Пер.*

¹³³ Commentaries Nr. 579.

¹³⁴ Berkeley, Dialogues between Hylas and Philonous (1713) III (Works, edd. Luce/Jessop, II 238): *We do not here perceive any motion of the earth: but it were erroneous thence to conclude, that in case we were placed at as great a distance from that, as we are now from the other planets, we should not then perceive its motion.* [Перебуваючи на Землі, ми не відчуваємо її руху; але було б помилкою робити з цього висновок, що якби ми опинилися на такій самій відстані від неї, на якій ми перебуваємо нині щодо інших планет, то ми б і тоді цього руху не сприймали (англ.). — Пер.]. Для суджень, які можна було б порівняти, треба мати однакові чуттєві умови. Геоцентризм Берклі розуміє передусім як результат дотикового досвіду; і тому його неможливо впровадити в систему, що ґрунтується на зорових сприйняттях. Теорія є за своєю сутністю нічим іншим, як фіктивним спогляданням предметів із певного гіпотетичного погляду: ... *and be enabled to pass a right judgement of what could have appeared to us, in case we were placed in circumstances very different from those we are in at present [...i здатна правильно судити про те, що могло б нам з'явитися, якби ми опинилися в обставинах, украй відмінних від тих, у яких ми є нині (англ.). — Пер.].* (Principles of Human Knowledge § 59).

¹³⁵ Berkeley, Principles of Human Knowledge (1710) § 51.

¹³⁶ Berkeley, Principles of Human Knowledge. Introduction § 21—22.

¹³⁷ Berkeley, Principles of Human Knowledge. Introduction § 24.

¹³⁸ Berkeley, Hylas and Philonous II.

¹³⁹ Berkeley, Principles of Human Knowledge § 109.

¹⁴⁰ Berkeley, Essay towards a New Theory of Vision (1709) § 85.

¹⁴¹ Berkeley, New Theory or Vision § 140; Theory of Vision or Visual Language, shewing the immediate presence and providence of a Deity, vindicated and explained (1732) § 46.

¹⁴² New Theory of Vision § 147.

¹⁴³ New Theory of Vision § 152.

¹⁴⁴ Berkeley, Theory of Vision or Visual Language... vindicated and explained § 7; див. також § 38: *Зорове сприйняття є мовою творця природи; там само, § 40: ... там, де її творцем є Творець природи, вона є природною мовою.*

¹⁴⁵ Berkeley, Alciphron or the Minute Philosopher (1732) IV § 14 [циту взято з 15-го параграфа четвертого діалогу “Алсифрона”. — Пер.].

¹⁴⁶ Berkeley, Commentaries Nr. 336.

¹⁴⁷ Berkeley, Principles of Human Knowledge. Introduction § 19.

¹⁴⁸ Berkeley, Alciphron IV § 15. Попередня форма, що її набуває це порівняння: New Theory of Vision § 148.

¹⁴⁹ Berkeley, New Theory of Vision, §§ 156—158.

¹⁵⁰ Voltaire, Notebooks, ed. Th. Besterman, I 346.

XII. НАБЛИЖАЮЧИСЬ ДО ДЕВ'ЯТНАДЦЯТОГО С Т О Л І Т Т Я

Ляйбніцевий фрагмент “Апокатастасис” не міг вплинути на XVIII століття, на початку якого з'явився: він просто загубився в архівах. І все-таки він окреслив поле, яке цьому століттю відкрилося. Я маю на увазі передусім той інтервал між можливістю та дійсністю, що несподівано тематизувався в методі влаштування уявної універсальної бібліотеки. Цей інтервал мав уплинути на поняття самого розуму, зокрема в питанні, яким має бути універсальне знання. Чи має розум бути світовим інтелектом, що буде запроваджений Лапласом наприкінці століття і що з кожного даного становища універсуму здатний був би вивести конфігурацію будь-якого іншого моменту? Чи, радше, розум треба вважати сукупністю висловлювань, що були б значущими в будь-якому можливому світі; що, з іншого боку, мав би дати змогу визнати дійсний світ як такий, що його було з очевидністю виокремлено з-поміж сукупності можливих світів?

Несподіваним виявилось у Ляйбніца те, що поряд із можливими природними світами існують також і можливі людські світи, які є скінченим цілим, і відповідають вимогам розумності, оскільки містять у собі несвідомі відхилення від своїх повторень¹. Отож, із плином часу, найліпший із можливих світів міг покращуватися. Те, що з нескінченності можливих світів Бог обрав і здійснив най-

¹ Див. X розділ. — Пер.

ліпший, є з перспективи історичного становлення людини тільки недостатньою статикою, адже історія цього найліпшого світу збагачує і розширює творіння. Відтак у комбінаторній бібліотеці Ляйбніца все було націлено на історію; вона була тим, у чому зусилля хроніста діставали своє виправдання. Форму цієї історії визначає не тільки можливість фіксування великих діянь, декретів та угод, що спиралася б на пріоритет публічних вчинків: у ній на свою грандіозну присутність претендує — і кількісно, і якісно — різноманітність індивідуального досвіду світу та історій індивідуальних світів. Ця різноманітність вперше перетворює “книгу історії” на мегабібліотеку.

Утім, одразу постає запитання про те, хто міг би бути уявним автором цієї бібліотеки. Вона немов опиняється поміж сферою здатностей Бога — його, втім, ця бібліотека уже не цікавитиме, адже вона містить тільки випадкові наслідки його творіння, — і тим, що хоча за своїм методичним принципом і ставало людині зрозумілим, за можливістю своєї реалізації було ще недосяжним, і могло залишатися тільки абсолютною метафорою. У контексті цього пріоритету історії над природою можна говорити про відокремлення “великої книги” від автора, що його досі сприймали єдино можливим; але водночас і про те, що *нового* автора цієї книги ще досі не знайшли. Позбавлена господаря, ця книга зависає поміж божественною та людською компетентностями. Її немов потрібно було ще врятувати й повернути своєму давньому писареві. І водночас ця можлива абсолютна книга мала бути витвором інтелекту, що прагне самоствердження, що заявляє про свою творчу міць і про те, що саме він є суб’єктом історії.

Ляйбніц витлумачив це абсолютне відношення між можливістю та дійсністю як даний людині шанс розширити межі реальності, що доступна її компетентності. Зробити це він прагнув розширенням самої цієї компетентності: не тільки самими людськими винаходами, а радше систематизацією самого мистецтва винайдення (*ars*

inventionis). Оточення щільного ядра дійсності нескінченним ореолом можливості перестає бути натяком на божественну волю, що заявила про себе у можновладному акті творіння, та на незбагненну суверенність автора цього світу (ідеї, характерні для пізнього середньовіччя). Воно, натомість, перетворюється на опис ще необробленої і незораної можливості: плану, зародку дійсності, що чекає на найближчий акт реалізації. Це перетлумачення модальних імперій трансформує століття чи, якщо комусь так більше сподобається, описує його здатність до трансформацій, описує як добу, що не формується в орієнтації на наявне, а рухається в напрямі до того, чого ще не існує. Ідеться не тільки про те, що, за порівнянням Френсиса Бекона, знання є силою і спроможністю (*Können*), а й про те, що описання цієї спроможності дає змогу долати межі, досягаючи щораз нових можливостей для діяльності. Цей комплекс ідей поширюється і на тлумачення історії: концепція *historia magistra vitae*¹ претендує на те, щоб своїм підходом до минулого як до історії тих, хто спромігся стати видатною особистістю, виокремити та узагальнити людські спроможності.

Організація читанності світу є феноменом, тісно пов’язаним з тією інтерпретацією дійсності, яка зорієнтована на можливе і від нього просувається. Я вже зазначав, що ознаку виразу, ознаку фізіогномічного, можна впізнати тільки там, де засіб виразу виявляється неочікуваним явищем у середовищі його прояву. Світ набув своєї виразності через припущення певної, схованої поза цим світом, божественної волі до самовідкриття. Нова організація можливості читання світу йде за століттям відкриттів та оптичних приладів; вона вбирає не тільки витончення мовних засобів і підвищення їхньої точності, а й, передую-

¹ “Історія — вчителька життя” (лат.). Фраза є фрагментом вислову Цицерона: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, magistra vitae, nuntia vetustatis* (“Історія, справді, є свідком часів, світлом істини, вчителькою життя, вісницею давнини”). — *Пер.*

сім, передбачає виступання речей з оточення їхньої самозрозумілості. Саме це уможлиблює їхній опис, а водночас і приналежність ідеї обгорнути їх у мову. Можна було б сказати, що Ляйбніц найбільше від усіх зміг побачити у незвичності світу передумову його досвіду. Він визначив топографію, на якій можна локалізувати такі різкі й раптові поступи організації можливості читання світу, які, наприклад, презентуватиме французька “Енциклопедія”. Остання витворила новий, здатний до різнобічної метафоризації тип тієї “великої книги”, що досі здавалася можливою тільки як книга небес чи книга природи. У ній людина дістає першочергову роль; як і в небесній книзі її вчинків, ця роль забезпечується текстуалізацією (*Lesbarmachung*) людських дій та інституцій.

Якщо відволіктися від того суперництва з Біблією, що надихало просвітництво та його раціоналізм, ми зможемо досягнути передусім його програмну ідею: у грандіозному зведенні до купи всього того, що людина може знати про світ, зареєструвати те, що вона може здійснити. І навіть більше: підпорядкувати ці людські здатності — досі проігнорований комплекс недосконалих людських умінь — засобам опису.

“Енциклопедія” французьких просвітників уперше у великому обсязі ілюструватиме поступ людської індустрії. Показовішим, однак, є обсяг зусиль, що їх вони доклали для того, аби стан поступу техніки і ремесел описати мовою. Питання про те, чи інтегрувала “Енциклопедія” людський універсум до всесвіту природи, чи, навпаки, природний був інтегрований до світу людського, навряд чи дасть змогу встановити, власне, єдину самоідентифікацію самих енциклопедистів. Тільки у формулах, що їх висловлює і роз’яснює Дідро, стає очевидним, що для нього будь-яке розширення здатності мови охоплювати речі є передусім включенням того, що в такий спосіб стало мові доступним, до людської культури — також і там, де цілком *природні* людські вміння й досягнення набувають статусу культурного спадку.

Немовби на додаток до давно завершеної “*querelle*”¹ у статті “*Encyclopédie*” (*Енциклопедії*)¹⁵¹ Дідро стверджує, що тогочасний поступ можна виміряти хоча б тим, що його здобутки неможливо висловити грецькою чи латиною. І тому саме потенціал мови має засвідчити, яким є поступ науки. Ця мова, однак, є не творчою, а тільки пластично-міметичною: вона наслідує реальність у поступовому перетворенні своїх засобів, через *une infinité de révolutions légères*¹¹ пристосовуючись до дедалі нових вимог опису. Нескінченність мінімальних зміщень, які, зрештою, змінюють мову, нагадує ті підпільні варіації, які у Ляйбніца деформують і унеможливають повторення історії; в обох випадках незмінність на рівні явищ підриває підпільний рух, що вирує під їхньою поверхнею. Саме тому Дідро вважав гідними уваги мимовільні, випадкові, побічні та деформовані складники мови того чи того автора; якщо зібрати з того чи того тексту *mots échappés par hasard*¹¹¹, можна зрозуміти *ses lumières, son exactitude et son indécision*¹¹². Цей хід майже подібний до тих ходів метафорології, інтенція яких полягала б у відстежуванні того, що саме ховається в розриві між наміром і горизонтом автора. Саме тут міститься дилема енциклопедистів, адже аж ніяк не останньою інтенцією “Енциклопедії” була, зрештою, стандартизація та концептуальна уніфікація, покликана перед лицем небезпек регресу та занепаду

¹ “Суперечка” (*фр.*). Ідеться про “суперечку про давніх і нових” (“*querelle des anciens et des modernes*”): естетичну дискусію кінця XVII — початку XVIII століття щодо давньої (античної) і нової поезії та драматургії. Учасники дискусії — Шарль Перо, Бернар Фонтенель, пізніше Антуан де ля Мот, з одного боку (для них нова поезія була поступом порівняно з античною), та Ніколя Буало, Жан Расин, пізніше мадам Дасье — з іншого (вони обстоювали авторитет античної драматургії). — *Пер.*

¹¹ “Нескінченність ледь помітних революцій” (*фр.*). — *Пер.*

¹¹¹ “Слова, що вирвалися випадково” (*фр.*). — *Пер.*

¹¹² “Його (автора. — *Пер.*) світлі думки, його точність і його вагання” (*фр.*). — *Пер.*

забезпечити тяглість досягненого ступеня досконалості. Однак водночас вона не мусить забувати про поступ, який вона сприймає на тлі минулого, і про адаптацію мови до темпу історичного процесу.

Шанси просвітництва, утім, унебезпечилися раціональністю його принципів. Адже будь-яка процесуальність складається з таких малих елементів і кроків, що моделі понятійного схоплення стають тут занадто грубими; натомість образи, порівняння та метафори виявляються більш здатними за поняття пристосувати реальність і мову одна до одної. Враження, що їх залишає реальність, не завжди сприймаються свідомо. Саме до цих вражень можна застосувати центральну та граничну метафору просвітництва: *Ce sont comme les reflets d'une lumière générale*^I... Однак цьому виразно суперечить завдання центрального просвітницького твору^{II}, оскільки він ставить собі завдання визначити всі поняття, що їх має людина. І ці визначення, на відміну від Ляйбніцевих реальних дефініцій, не можуть бути нескінченними. Теорія та практика “Енциклопедії”, отже, жорстко наштавхуються одна на одну. Просвітницька функція поняття неунікно потребує забуття його метафоричної передісторії та спрямовує неологізм проти його метафоричного початку: *Le sens métaphorique n'étoit pas éloigné du sens propre*^{III}, 152.

Тому виявляється, що одним із нових та доти несхоплених поняттям феноменів, задля яких просвітник *doci* мусить користуватися метафорою — адже поняття, за самою своєю функцією, осягти цей феномен не здатне, — є сама “Енциклопедія”, для завдань і досягнень якої якраз і треба було визначити межі мови. Проблематика міститься у відкритті перспективного характеру самої “Енциклопедії”: ві-

^I “Вони є немов відображеннями загального світла” (фр.). — Пер.

^{II} Тобто “Енциклопедії”. — Пер.

^{III} “Метафоричний сенс не віддалявся від власного сенсу слова” (фр.). — Пер.

дображаючи універсум природних речей та артефактів не інакше як із розмаїття його аспектів, сама “Енциклопедія” водночас постає в розмаїтті аспектів своїх власних. Немов суть її природи полягає в тому, щоб бути таким “незвичним” предметом. Утім, ця саморепрезентація є також і наслідком відсторонення від теологічного проводу: якби “Енциклопедія” виключила будь-яку сваволу, презентуючи та покладаючись на систему, чиею основою була б сама Воля Божа, вона запропонувала б тільки одну-єдину систему світу й у такий спосіб одразу стала б на бік однозначності. Тоді потрібно було б з'ясовувати способи “еманації” всесвіту. Дідро порівнює цю альтернативу з астрономічною гіпотезою, за якою філософ вміщує себе до центру сонця, аби звідти вирахувати всі явища універсуму. Позаяк він відкриває найсприятливішу позицію для відображення явищ, центральний топос “репрезентує” аспект першопочатку світу. Однак система, виведена з самого тільки абсолютного принципу, залишилася б залежною від теології. Це зашкодило б універсальності енциклопедії. Чи, відтак, урівноважив би здобуток ту ціну, яку треба було б заплатити? Попри все, помітно, як енциклопедисти вагаються, чи варто відмовою від величної істини, принаймні від усіх тих очікувань і обітниць щодо неї, заплатити за нове утилітарне обличчя світу.

Який вигляд мала б система, якби була еквівалентною абсолютному поглядові? Це була б грандіозна книга (*un volume immense*), що, однак, навряд чи була б надійнішою за природу, з якої вона була б зчитана і “історія” якої ще не цілком розкрита. Повна, а саме аперспективна енциклопедія була би подвоєнням самої природи, тією “книгою про природу”, яка опинилася б у конкуренції ідеалів із самою “книгою природи”. Вона поставила б цю книгу природи у патову ситуацію. Утім, ідея Лапласового Інтелекту здається ще надто віддаленою, позаяк Дідро бачить вирішення проблеми в можливості відповідності між цілісністю опису, адекватно презентованою у численних то-

мах і впорядкованою однозначністю відображення, та цілісністю дійсності, — а не в пошуковій формулі, що уможливила б виведення будь-якого стану світу з абиякого даного. Натомість “велика книга”, якою зачаровуватиметься навіть романтизм¹, могла б нашоствхнутися на не менш велике розчарування — розчарування витрачання часу на повторне витворення природи, цього разу в нездоланному текстовому агрегаті. Теоретична цікавість, що могла б цього зажагнути, хоча й вмотивовує поступ пізнання, нашоствхує, однак, на передчуття того, що тільки-но поступ дістанеться точки свого звершення, з цим агрегатом годі буде впоратися. Уже тоді в грандіозній масі книг, накопичених із плином століть, можна було передчути ті часи, коли знайти вихід із бібліотеки буде майже так само складно, як і знайти вихід із самого світу. Тоді можна було б із таким самим успіхом шукати істину в природі, як і в оманливій атмосфері безмірних книжкових стосів¹⁵³.

Було б хибою вважати самою тільки культурно-критичною риторикою думку Дідро, що в книгах заховано незворотність просвітництва: *les lumières conservées par l’Imprimerie*^{11, 154}. І все ж ця, сказати б, гарантія залишається пов’язаною з умовами доступу до книжкових фондів і можливостями їхнього огляду. Саме зв’язку між приращенням знання та дисципліною і має слугувати проект “Енциклопедії”. Дідро, щоправда, назвав її книгою природи — яка, втім, через певні раціональні та людські обставини залишається недосконалою. Однак у первісному стані природи, при її повноті, ніхто, зрештою, не міг би й не хотів би на неї зважати; у неї не було б — і не могло би бути — читача. Тримаймося того, робить висновок Дідро, що відповідає нашій, людській улаштованості.

Саме тут “Енциклопедія” долає межі статичної консервації, дістаючи перспективу майбутнього: перспективу

¹ Ідеться про “Енциклопедистику” Новаліса. Докладніше див. XVI розділ. — *Пер.*

¹¹ “Просвітництво, збережене друкарнею” (*фр.*). — *Пер.*

зв’язку між читанням і мотивом шляху (*Wegsamkeit*). Даючи своїм предметам величину й простоту, ясність і легкість, вона відкриває поглядові *une grande et vaste avenue*¹. Її естетичні якості відвертають сучасників “Енциклопедії” та її майбутньої публіки від безпосереднього читання книги самої природи, що в повноті своїх витворів є надто великою й надто вимогливою, тимчасом як “Енциклопедія” полегшує споглядання своїми скороченнями та спрощеннями¹⁵⁵.

Отож енциклопедист виступає з ідеєю великої та єдиної книги, що мала б замінити решту книжок тільки для того, аби водночас довести її *ad absurdum*: не її неможливістю, а її непотрібністю. Задум бачити все так, як, згідно з найвищим і найінтимнішим наміром, усе мусило презентувати себе, забирає подих — однак із ним також і сенс. З огляду на мегарозмір проекту “Енциклопедії” підрахування її претензій та її невдач — завдання надто складне. Тільки романтизм уперше, запроваджуючи, зі свого боку, ідею “Енциклопедистики”¹¹, оголосить цю стратегію поза законом. У романтизмі, звісно, у гру вступатимуть інші можливості, ніж ті, що їх Дідро був здатний приписати розумові, інші шляхи до розуміння та посвячення, інші джерела споглядання та передання.

Зачарування, що його викликало гасло романтичної “Енциклопедистики”, навряд чи прагнуло дотримуватися тих обережних положень про потенціал мови, що скеровували проект Дідро. Ці положення мали б усе-таки відчути постійну наявність очікувань на те, що там чи там, з того чи того джерела, у тій чи тій книзі могло б раптово з’явитися дещо незвичне. Аби ці очікування могли зрештою перетворитися на романтичний абсолютизм великої

¹ “Великий і широкий проспект” (*фр.*). — *Пер.*

¹¹ “Енциклопедистика” — незавершений проект німецького поета, вченого та філософа-романтика Новаліса. Універсальна книга, створена в результаті проекту, мала містити синтезовані знання тогочасних наук. Див. також розд. XVI цієї книжки. — *Пер.*

та єдиної книги, мусили відкритися нові перспективи творчої сили людини та інтелектуальних засобів, якими вона володіє. Поштовх для цього дала не так — і навіть не передусім — ідеалістична антропологія романтиків, як приголомшливе відкриття двох доти невідомих мовних світів: світу високої давнини священної мови санскриту та світу єгипетських ієрогліфів, нарешті розшифрованих Шамполіоном; останній ще більше підсилював інтерес романтиків. Та яскрава сила, що її ці мовні світи мали для сучасників, могла проявити в цьому видовищному відкритті нових шляхів тільки підтвердження вже наявних найсуттєвіших сподівань.

Те, як пробуджені просвітництвом інтереси збудували підмурок романтизму, завжди залишатиметься гідним уваги та неодмінним складником розуміння історичних зв'язків. У пошуку розумної заміни — що діставала власні засоби виразу — старозаповітного “обраного народу” просвітництво вибрало для себе різних персонажів — і неписьменного “шляхетного дикуна”, і високоосвіченого китайця — і посилило інтерес до Індії та Єгипту, звідки, як підозрювалося, греки отримали свою власну мудрість. Попри висловлену 1765 року думку Дідро, що тільки півстоліття тому розум став справді діяти, відчуття, що цей інструмент, нерозривний із самою людською природою, був досі таким безпомічним і оманливим, навряд чи було аж надто комфортним. Прагнення зарадити цьому невдоволенню тезою про надто коротку історію розуму та збудувати підмурок самосвідомості нової доби було тотожне імпульсам, що невдовзі сформувалися як романтичний спротив просвітництву. Давнє походження розуму виявляється еквівалентом нової основоідеї — що її взяли на озброєння для примирення просвітництва та релігії, — ідеї праодкровення.

За часів відкриття нових континентів і народів думка, що після вигнання з раю могли ще залишитися спогади про сприйняту в ньому божественну мудрість, зберігала

увагу до традицій тубільців та їхньої моралі, що так дратувала місіонерів. Припущення існування праодкровення послаблювало подив перед тим фактом, що дикуни не такі дикі, якими вони мусили б бути, аби їхнє навернення та місіонізація виявилися легітимними. У такий спосіб пояснювався моральний і релігійний спадок чужих культур; водночас новий приплив натхнення викликало припущення, що єгиптяни та інші культури з багатими традиціями були більше обізнаними із загадками природи, ніж могло здаватися століттю просвітництва — навіть після стількох тріумфів науки. Усі ці припущення також свідчили про те розчарування, яке захопило *fin-de-siècle*¹; століттям пізніше воно повториться, стаючи, можливо, стабільною ознакою календарного переживання часу.

У будь-якому разі припущення, що індійці та єгиптяни володіли системою ключів для розшифрування природи, виявилось новим подразником. Помірне поцінування неklasичних літератур ранній романтизм перетворює на надмірне й модне захоплення екзотичною літературою, що нарешті відкривалася перекладаві. Замість використання — для дешифрування книги природи — самої тільки математичної мови, яка, попри свій потенціал, залишила чимало глибокодумних сподівань нездійсненими, тепер до рук потрапив ключ до давніх і найдавніших прасвідчень людського роду. Поміж книгою природи та книгою одкровення постав ще один літературний рід, що рано чи пізно зможе чи навіть муситиме стати ще однією, а відтак єдиною та абсолютною книгою, новою Біблією.

Потрактуванню початків людської історії як праодкровення відповідає розуміння плину історії як регресії, затемнення та забуття. Це не має суперечити самосвідомості просвітництва: воно цілком може допустити, що неповноліття з власної провини усвідомлюється останньої миті, і ця мить є поштовхом до наступного невпин-

¹ “Кінець століття” (фр.) — Пер.

ного самопіднесення розуму. І все-таки цей варіант зберігатиме свої позиції тільки за браком шансів віднаходження ключа для книги природи. Однак саме до цього віднаходження і спрямовані нові сподівання. Їхнім авансом були всі ті твори, час створення чи авторство яких неможливо встановити, чи в яких можна побачити свідчення архайчного світоустрою: казка та міф, ранній епос і народна пісня і навіть заново віднайдена та прочитана вченими очима Біблія. Найпростіше пояснення часткової втрати чи невпізнаності найдавнішої традиції можна знайти у вавилонському розмаїтті людських мов. Від цього пояснення йде імпульс до спроб віднайдення втраченої мови людини та до спекуляцій про її джерела.

Вирішальним для встановлення зв'язку поміж ідеєю праодкровення та уявленням про книгу природи була теза Джамбатисти Віко, що слугувала підмурком для всього романтизму, — теза про те, що початком мудрості є поезія, а винахідники мови говорили *поетичними знаками*. Говорити поезією вони могли через те, що саму природу розуміли як мову: як *Юпітерову мову*. Так-сяк урятовану “теологію” потрібно шукати у значеннях слів; саме в них треба відшукувати сліди мови богів¹⁵⁶. І все ж Віко не міг вважати дрібницею та недооцінювати вигнання людини з раю. Він остерігався вважати, що мова поетів-міфотворців відбивала істинну сутність речей — тобто була такою, що й Адамова мова в Едемі після того, як Бог довірив йому найменування речей. За Віко, теологічна поезія архайки промовляє фантастичною, а не священною мовою¹⁵⁷.

Навіть якщо збережена у міфі “теологія” містить знання мови богів, це ще не означає, що складена цією мовою міфічна поезія зберегла істину найперших часів. Акцент Вікової тези скоріше полемічний: у такий спосіб він викриває помилку граматиків, на думку яких первісна мова може бути тільки прозаїчною, натомість поезія є лише витонченням цієї останньої, а метафоричні засоби віддаленіші від істини, ніж інструментарій поняттєвого найме-

нування¹⁵⁸. Із позиції Віко принаймні випливає завдання скласти словник первісних значень людської мови і відтак накреслити метод, за допомогою якого можна було б, через порівняння нових народних мов, віднайти загублені рештки теологічної та героїчної доби людства¹⁵⁹. Можна легко побачити, що вже незначне пом'якшення обмеженості, порівняно з тією, що була властива Віко в часи, коли він був професором риторики в Неаполі, могло призвести до забуття неодмінної доктрини втраченого раю, його мови та доступу до книги природи. Однак чи не заявляли сакральні інституції, що якраз і відповідали за збереження міфічної теології, які берегли її з педантичною ретельністю, про свою найвищу надійність?

Джерелом для думок чималої кількості авторів вісімнадцятого століття — і, до речі, автором, що вплинув на Віко, зокрема на його спробу подовжити історію аж до глибини часів і первісних епох — був монументальний історик філософії Якоб Брукер, зокрема його рання “*Historia de Ideis*”¹ 1723 року. Аби вирватися за межі, накладені письмовими джерелами, Брукер приписав філософії греків збережену культовими інституціями *Philosophia traditiva*¹¹, характеристики якої він видобув із самовитлумачення самих греків, які вбачали джерело філософії в зачаруванні перед природою. От тільки ствердивши безпосередній характер теорії, Брукер усе-таки надав їй вторинного характеру щодо опосередкованості традиції, джерелом якої могло бути божественне праодкровення чи поетична фантазія, але не автентичне пояснення філософами самопрояву самого світу.

У добрій платонічній манері Брукерові відповіді передують самим питанням. Перш ніж філософія отримала — чи сама створила — книги, вона вже мала у своєму розпорядженні певний, висловлений у мові, спадок учень,

¹ “Історія ідей” (лат.). — *Пер.*

¹¹ “Філософія, що передається в традиції”, “філософія, що збережена в традиції” (лат.). — *Пер.*

подібний до епічного репертуару мандрівних співців; саме у світлі цього спадку спрямований до неба погляд протофілософа постав якогось дня як досвід подиву — подиву, який упізнає те, що він колись знав.

Тільки занепад ієратичної традиції призводить до миттєвого розпаду філософії на “секти”, що залишають після себе корпуси текстів. Піддаючи сумніву самі підвалини та інституції традиції, богів і культи, філософія зробила свій внесок до втрати людиною очевидності. Мабуть, уже в межах цієї Брукерової картини історії наукою, “адекватною самій суті справи”, стає філологія — дисципліна, спрямована на збереження джерел і їх захист від підробок і спотворень. Решта дисциплін узалежнюється від неї — адже вона, подібно до свого відкриття початків грецької філософії, виявляється здатною повернути їм із забуття “ідеї” щодо будь-якого способу пізнання. Зв’язок платонізму з міфологією постає архетипом удоступнення і природи, і текстових джерел до читання.

У змаганнях навколо титулу “нової науки” “Scienza Nuova” Джамбатисти Віко опиняється, зрештою, тільки в ар’єргарді; він не мав жодного шансу обґрунтувати насправді *нову* науку. І навіть не тільки тому, що звернувшись до вже посталої природничої науки рішучий епістемологічний закид — мовляв, ми можемо пізнати тільки те, що самі зробили чи могли б зробити, — з яким вона, в цьому самому вісімнадцятому столітті, ще мусить узгодитися, спіткавши критичну філософію Канта¹⁶⁰. За цих умов філологія переступає поріг тезаурусу давньої істини. Вона стає теорією самої історії. Адже історія відтепер є тим, у чому людина — перед обличчям природи, що містить сховану від людини певність та істину — творить свою власну істину.

Принцип взаємозамінності істини та витвореного-самим-суб’єктом покладає край книзі природи. Відношення між писанням і читанням стає орієнтацією для мож-

ливості *будь-якого* пізнання: ми можемо читати тільки тому, що можемо писати, і причому писати те, що ми змогли б прочитати. Із філогенетичного погляду, це стане найпомилковішим із припущень Віко; водночас, однак, його століттю це положення буде найприємнішим. Фактично і індивід, і рід спочатку навчаються читанню, позаяк рецепція враження та значення сприйняття даних і фактів завжди має свій субстрат: ми “читаємо” з облич, жестів, слідів учинків або їхньої відсутності, зі знаків і позначень самовідчуття та задоволення, зі знаків, що передвіщають погоду чи особисту долю. Віко вважає по-іншому. Потрактування мови крізь призму письма є найдовершенішою аналітичною дією — це немов доказ того, що мову може винайти суб’єкт, що він може на письмі розкласти мову на її складники і потім знову зчитати з написаного тексту їх синтез.

Віко вживає метафору письма у контексті співвідношення споглядально-синтетичної та формально-аналітичної геометрії. Як той, хто пише, здатний пробігтися поглядом крізь літери із фантастичною швидкістю, так само репертуаром своїх фігур оперує синтетична геометрія. Утім, саме її й не можна вважати знаковою системою Творця, знаючи яку можна читати книгу природи: до природи, яка не є нашим витвором, неможливо застосовувати математику. Натомість у царині геометрії ми цілком здатні доводити, бо її предмети так само створені нами, як і предмети філології¹⁶¹.

Інше витлумачення цієї метафори наявне у творі Віко, присвяченому італійським джерелам латини. Ідеалістичні інтерпретації його філософії, особливо витлумачення Бенедетто Кроче, що тривалий час задавали стандарт цих інтерпретацій, сприяли забуванню того, що за часів Віко перевідкриття античності так і не дало поштовху для теорії естетичного винаходу; брак такої теорії повинно було компенсувати риторичне мистецтво винайдення, що мало в своєму розпорядженні передусім різноманітні фігури

мовлення. Цілком логічно, що юрист і професор риторики Віко саме в метафорі бачив джерело та блискучий приклад дій людської фантазії.

Ставлення до метафори, втім, розділило уми століття. Філософські супротивники метафори вбачали в ній небезпеку не тому, що метафора була великою фантазією, яка проголошує нові та власні предмети й світи, а тому, що вона створила розмаїття несподіваних і навіть недопустимих відношень між знайомим і незнайомим. Для Віко саме відкриття царства відношень світу стало позитивним поворотом, що його здійснює метафорична фантазія, збагачуючи надмірну розсудливість, сліпоту та боязкість досвіду: воно стало встановленням повної перспективності предметів, можливості охоплення поглядом усіх моментів їхньої наочної даності та можливостей для їхнього порівняння. Ми розуміємо тільки те, що ми самі витворили; натомість те, чого ми власноруч не створили, ми розуміємо в обхідний спосіб, а саме, знову ж, через створене нами. Метафора через свою “штучність” і є цим обходом через створене-нами-самими. І тому вона, якщо дотримуватися необхідної обережності перед ідеалістичним тлумаченням, є “трансцендентальним” елементом. Адже вона творить досвід, але з самого досвіду не походить. Аристотель, стверджує Віко, у своїй “Топіці” не віддав належної уваги цій функції; хто у справі винайдення істин цій топіці довіряться, робитиме так, як той, *хто, знаючи літери абетки, не здатен утворювати з них слова, завдяки яким він зміг би читати велику книгу природи*¹⁶². Це є винайденою Джамбатистою Віко метафорою для самої метафори.

Метафорична сила людини дає їй змогу зробити з чужої природи свій власний світ — а це вже дія істоти, яку Віко, за своїм поділом плинину історії, розмістив у найживіший, “героїчний” добі. Жити поряд із тим, що ми не створили й не могли створити, — ось наше мистецтво, *справжнє* мистецтво (*die Kunst*). Це є новим смыслом метафори книги природи; адже тією мірою, якою вона взагалі є кни-

гою, вона написана нами, нашою власною мовою — не так нашим пізнанням, як нашою здатністю уяви.

Навіть коли стверджують, що Кант вирішив проблему, яку поставив Віко, навряд чи справді хочуть вести дієву історію філософії Віко через Канта. Найважливіша відмінність між ними випливає з рішучого антикартезіанства Віко, натомість для Канта самодостовірність та єдність положення “я мислю” є джерелом філософування. Так само відмова Віко від епістемологічного примату фізики розриває зв'язок намисленої генеалогії трансцендентальної філософії, хоча Кантову “річ-саму-по-собі” цілком можна було б поставити на місце відчуженого природного світу Віко. Вирішальна різниця між поглядами цих філософів, однак, полягає в тому, *що* пізніше дістане назву історичної свідомості (*Geschichtsbewusstsein*): Кант поділяв засновки Декарта і всього просвітництва, вважаючи, разом із ними, що минулі часи, передісторія теперішнього не надто корисні розумові й наповнюють його шлях цілим світом упереджень; Віко, натомість, вбачає в історії простір вічних просвітлень найпервиннішої свіжості духу й сили уяви, а тому “упередження”, про які йшлося просвітництву, були для нього забутими та позбавленими своєї функції реліктами величного прояснення світу.

Дивна одночасовість — вочевидь, тут годі говорити про який-небудь вплив — змушує спрямувати погляд на Ляйбніца та його думки про повторення історії. Адже Віко також прагнути пристати до античного розуміння історії як періодичного руху космосу, як коловороту конфігурацій світу; як і Ляйбніц, він бачитиме сенс цілісності всіх історій у невпинному поверненні праобразу. У будь-якому разі, за неодмінною передумовою такого повернення, те, що колись відбулося, не може зникнути цілком і назавжди. Слід минулих часів годі вважати самим лише непотребом упереджень, що його потрібно вимести з теперішнього; і тому аж ніяк не треба очікувати геть усього від самого тільки майбутнього.

Те, що для Ляйбніца було ще тільки правом — зумовленим його перспективістичною настановою — великих метафізичних вчень схоластики на розуміння, у Гердера стане програмою реабілітації “упереджень” від іншого упередження — від думки, що вони заслуговують тільки на знищення. За Гердером, хоча вони і є дитячими враженнями людства, вони все ж постають колонами, підмурком усього того, що згодом на них збудують, чи навіть паростками, з яких дістане розвою усе пізніше й слабше — хоча його і зватимуть великим і вартим прославляння (кожен, утім, міркує своїм розумом тільки на підмурках свого відчуття). Ці ранні враження все-таки є нашими найсильнішими, вічними й майже божественними рисами, що освітлюють чи псують ціле наше життя; втративши їх, ми втратили б усе¹⁶³. Із питанням, однак, як в інфантильних відчуттях людства могла ховатися мудрість, пов’язане уявлення — що постає на задньому плані решти ідей — про можливість читання світу незайманою й неспотвореною душею, для якої всі інші книжки можуть бути тільки сурогатами її безпосередності. Рух бурі-й-натиску поставиться до книг із недовірою: він був рухом молодих сил, для яких світ книг був серйозно дискредитований. Те, що про це волів і мав сказати Гердер, міститься в розповіді про його духовну трансформацію, яка трапилася під час подорожі з Риги до Бордо: у ній Гердер розповідає про своє неприйняття втіленої в “Енциклопедії” есхатології книги.

Для Гердера “Енциклопедія” була величезною помилкою: спокусою знерухомити результати розуму, аби утвердити його остаточність. Засіб усіх засобів перетворився на ціль усіх цілей. Супроти цього Гердер — року своєї “морської трансформації” — стверджує: *мудрий прямує своїм шляхом, шляхом просвітництва людського розуму, і тільки тоді дає про себе знати, коли інші дурні оголошують це просвітництво останньою метою... Кожне просвітництво, однак, є тільки засобом, і ніколи не є метою; якщо ж воно стає метою — це справжній знак того, що воно перестало бути засо-*

*бом...*¹⁶⁴ Гердера навряд чи можна вважати тим, хто підготував ґрунт для романтизації “Енциклопедії”, адже остаточність була для нього найгіршою перешкодою первісності та самотності: *... і саме ця книга, що для французів є їхнім тріумфом, є для мене найпершим знаком їхнього занепаду. У них немає про що писати ... Цьому творові бракує самотності*. Саме в самотності та невичерпній первісності полягає перевага книги історії над книгою природи. Тільки в історії можна натрапити на цю широку перспективу, що відкриває поглядів те, чого досі ніколи не було й що досі ніхто не відкрив, і побачити в цій перспективі тотальність — як уперше це сталося після падіння Римської імперії: *Цілковито новий світ мов, звичаїв, спрямувань і народів, із яким починається цілковито інший час — немов у безмірному морі нових націй*¹⁶⁵. Природа тут стає метафорою історії.

Перевага, що випадає на долю людської історії, дістає своє, певне, найвиразніше відображення у парадоксалізації книги природи. Вона розривається в суперечності: з одного боку, людина мусить стати великою визначальницею цієї книги, а з іншого — сама людина знаходить у цій книзі місце, стаючи її випадковим складником, *малесенькою комою чи рисочкою у книзі всіх світів! Чим я є! Ось поклик небес до землі, що, як і вся решта речей, я теж, займаючи своє місце, щось означаю*¹⁶⁶. У цьому — один з аспектів проблеми: складне самоствердження людини в контексті природи.

Інший аспект: *Tolle lege!*¹ Цей заклик спрямовує до історії — і не тільки до історії, задокументованої в писемних джерелах і зверненої до професійного читача: *Філософе, якщо ти бажаєш вшанувати та використати здобут-*

¹ “Візьми і читай” (лат.) — слова, що їх промовив до Августина дитячий голос і що стали поштовхом до його навернення. Після цього закликів Августин навмання відкрив послання апостола Павла і прочитав рядки: “...не в гульні та п’янстві, не в перелюбі та розпусті, не в сварні та заздрощах, але зодягніться Господом Ісусом Христом, а догодження тілу не обертайте на пожадливість” (Рим. 13.13–14). Оповідь про навернення міститься у восьмій книзі Августинові “Сповіді”: 8: XII, 29. — *Пер.*

ки нинішнього століття, перед тобою книга передісторії. Замкнена за сімома печатками, вона є сповненою мудрості дивокнигою: перед тобою немов розкриваються останні дні цього світу! Читай! Не треба дивуватися тому, що Гердерові зусилля привели його до написання твору “Найдавніші документи людського роду”, що його він почав писати того самого 1774 року і що в ньому він спонукає читати Біблію вже не як теологічне джерело, а як доісторичний документ — ідея, яку він уперше виголосив у “Трактаті про походження мови” 1772 року.

Уже 1792 року, у сімнадцятому зі своїх “Листів для захоплення гуманності”, Гердер пише про єдність тієї книги, що в суперечці двох книг, зрештою, тріумфувала; сусідню Французьку революцію він вважає вченням, що міститься у Божій книзі, книзі грандіозної світової історії; його німецькі співвітчизники можуть стати її читачами і навчитися з того читання саме через те, що мають перевагу спостерігати за цими подіями ззовні¹⁶⁷. Отож і книгу історії неможливо читати без сторонньої допомоги та без вищої милості історії — адже у ній також залишаються упереджені особи, активні чи пасивні; в обох випадках це заважає читанню.

Усі шляхи цього століття — принаймні шляхи філософські, ба навіть шляхи метафорики світу, доступного для читання — ведуть до Кенігсберга. Специфічність цього процесу, напевне, надто висока, щоб уможливити висвітлення всіх впливів і залежностей. Потрібно було б, наприклад, звернутися до Гамана, який постає різнобарвним прихильником метафори в її майже анахроністичній формі¹⁶⁸ та від якого, певне, її перейняв і сам Кант. І все ж справжній “вплив” іде не так від близького кола, як від набагато стриманішої особистості, від автора опублікованих Лесингом “Вольфенбютельських” фрагментів, автора, що його назвуть “Неназваним”¹.

¹ Лесинг публікуватиме фрагменти Германа Замюеля Реймаруса, назвавши їх “Фрагментами Неназваного”, або “Фрагментами Аноніма”. Див. наступний розділ. — Пер.

Примітки до розділу XII

¹⁵¹ Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (Paris 1751—1780), vol. V (Paris 1755; Ndr. Stuttgart 1966), 637 C—638 D.

¹⁵² Encyclopédie V 636 D.

¹⁵³ Encyclopédie V 644 D: *Tandis que les siècles s'écoulent, la masse des ouvrages s'accroît sans cesse, et l'on prévoit un moment où il seroit presque aussi difficile de s'instruire dans une bibliothèque, que dans l'univers, et prequ' aussi court de chercher une vérité subsistante dans la nature, qu'égaree dans une multitude immense de volumes...* [Із плином століть маса книг безупинно збільшується, і ми можемо вже нині передбачити часи, коли у бібліотеці буде майже так само складно навчатися, як у самому всесвіті, а пошук істини, що міститься в природі, забиратиме майже стільки часу, як і пошук тієї істини, що заблукала у величезних стосах книг... (фр.). — Пер.].

¹⁵⁴ Diderot, Art. Législateur; Encyclopédie IX 362 B.

¹⁵⁵ Encyclopédie V 640 D — 641 A.

¹⁵⁶ Vico, Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla commune nature delle Nazioni. Neapel 1725; ²1730; ³1744; II 1,1 (цит. за виданням 1744 року, заново виданим Е. Ауербахом, ст. 156). У третьому виданні відсутнє гасло першого, хоча в ньому в найстилішій формі висловлено ідею твору: *A Jove principium Musae* [цит. з “Буколік” Вергілія; тут “Муза — Юніперове дитя” (лат.). — Пер.].

¹⁵⁷ Vico, Scienza Nuova II 2,1; Auerbach 168.

¹⁵⁸ Scienza Nuova II 2,2; Auerbach 175.

¹⁵⁹ Scienza Nuova II 2,2; Auerbach 191 f.

¹⁶⁰ K. Löwith, Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen. Heidelberg 1968 (SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1968/1); F. Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte. Freiburg 1976.

¹⁶¹ Vico, De nostri temporis studiorum ratione IV 40; V 46. Широкий екскурс до питань римського права, що міститься в цій університетській промові 1708 року, є ще одним тлом Вікової теорії історії: тут він намагається прив'язати правову традицію до мудрості давніх епох, у такий спосіб цю традицію легітимуючи — так само, як він легітимує філософію греків її прив'язаністю до міфічних прадавніх часів: *Quare eadem definitione Romani iurisprudentiam, qua Graeci sapientiam, 'divinarum humanarumque rerum notitiam' definiebant.* [Тому римляни визначали право так, як греки — мудрість, називаючи її “пізнанням божественних і людських речей” (лат.). — Пер. М. Симчича]. (XI 3). Ще перед ознайомленням із Брукеровою *Philosophia traditiva* Віко доступається до римської правової традиції з форму-

лою сакрально збереженої традиції: *uni patricii iurisprudentiam veluti mysteria quaedam custodiebant... tamquam sacra tradebatur... verba legum sanctissime custodiebant ...* [одні патриції дотримувались права, немов культу... ніби довірялись священному обряду... і найсвятіше дотримувались слова закону...(лат.) — Пер. М. Симчика.] (XI 4).

¹⁶² Vico, De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda I 7 (1710; дві наступні частини так і не було оприлюднено); Opere, ed. Gentile / Nicolini, I 182: *Itaque Praedicamenta Aristotelis, et Topica, si qui in iis quid novi invenire veli, inutilissima sunt; et Lullianus aut Kirkerianus evadat, et similis eius fiat, qui scit quidem literas, sed eas non colligit, ut magnum librum naturae legat. At, si tamquam indices et alphabeta habeantur quaerendorum de re proposita, ut eam plane perspectam habeamus, nihil ad inveniendum feracius: ut ex iisdem fontibus, ex quibus copiosi oratores et observatores etiam maximi provenire possint.*

¹⁶³ Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), ed. H.G. Gadamer, 13. — *Упередження — це добре, добре для свого часу: адже воно робить щасливим. Воно веде народи до їхнього осердя...* (46). Попри Гаманову пораду Гердерові від 1777 року, останній ближче дізнався про Віко тільки під час своєї подорожі до Італії 1789 року; ці його знання, можливо, були поверхневими.

¹⁶⁴ Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769, ed. E. Loewenthal, 352 f. Див. також далі: *Пристрасть до енциклопедій, до словників, до випусок, до атмосфери книг свідчить про нестачу оригінальних творів...*

¹⁶⁵ Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte, 35.

¹⁶⁶ Auch eine Philosophie der Geschichte, 106 f.

¹⁶⁷ Herder, Sämtliche Werke, ed. B. Suphan, XVIII 314 ff. — Той факт, що десятима роками після написання сімнадцятого “Листа щодо заохочення гуманності Гердер” напише свою версію Кампанеллової поезії “Світ та книги” (див. вище, прим. 76), спонукає зробити висновок, що Гердер відмовився від переконаності в тому, що найвеличніша подія, яка стала мірилом історії, буде зрозумілою для німецького глядача тільки за її власними межами.

¹⁶⁸ K. Gründer, Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns “Biblische Betrachtungen” als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg 1958, 160—163: Gottessprache und “Buch der Natur”: *Через те, що Бог промовляє і своїми словами творить світ, природу можна назвати книгою... Біблія є “ключем” і до книги природи, і до книги історії, тому, і тільки тому книга природи та книга історії можуть бути зі свого боку “коментарями” до біблійного одкровення... Через своє обґрунтування в слові Божому теологія містить також і ідею “книги природи”.* — Гаманове знайомство з Віко 1777 року — він замовив собі “Scienza Nuova” з Флоренції — пов’язано водночас із розчаруванням з приводу того, що в ній йдеться про економію та фізіократію. Генеалогія впливів Віко — як і Джордано Бруно — на німецьке мислення дістає свій початок тільки у філософії Якобі.

XIII. ГАМБУРЗЬКА КНИГА ПРИРОДИ ТА ЇЇ КЕНІГСБЕРЗЬКЕ ВІДОБРАЖЕННЯ

Навіть попри те, що ідея єдності розуму в усіх мешканців універсуму та в усіх можливих світах була наскрізною для просвітництва, останнє все ж набуло регіональних рис. У Німеччині його помешканнями стали яскраво виражені анклавні, найсвоєріднішим з яких був Гамбург. Тут поєднувалися та зумовлювали одна одну суворість клерикальної влади та згуртованість вільнодумної субкультури. Всюдисущий Бетигер, який відвідує Гамбург 1795 року, прагнучи чудовим недільним ранком прогулятися берегом Ельби й задля цієї мети увійшовши до міста, із прикрістю дізнається про те, що на час недільної служби набережну замикають. Суперництво між двома Книгами виливається у відчутний контроль міської влади: *У гамбурзьких кліриків є добрі підстави не бажати допускати суперечок поміж їхнім Словом Божим і Словом Божим, схованим у природі*¹⁶⁹.

Опинившись, отже, поза доступом до одного з двох типів літератури, Бетигер згадує фундатора гамбурзької локальної традиції читання книги природи Бартольда Гінриха Брокеса. Зі своєю поемою “Земні радості в Бозі”, що була написана між 1721 і 1748 роками і що її популяризувала збірка вибраних віршів, підготована 1738 року Гагедорном, він накреслив усі властиві XVIII століттю *топоси* про всемогутність Божого слова у природі, сховавшись від усіх підозр за ширмою своєї простосердечності. До цього покровителя натурфілософського благочестя докликається

Бетигер, стукаючи у замкнену браму: *Добрий Брокесе, той, хто в Гамбурзі оспіває Бога в природі: мусиш ти недільним ранком вийти зі свого сховища, якщо не хочеш, аби тебе силою притягли на службу!*

Можливість читати світ була для Брокеса найсуттєвішим виразом тієї радості, яку можна в цьому світі пережити. У неспішності охопленого ретельною турботою плину життя він устиг написати дев'ять грубих томів¹, у кожному з яких всякчас дотримувався основного зразка: тлумачив малі речі, постійно оглядаючись на великі й найбільші. Хоча після Ляйбніца та Вольфа німецький метафізичний оптимізм і оволодів набором філософських засновків (Voraussetzungen), його споглядальну бідність компенсували нагальні для Гамбурга англійські впливи. Емпіризм і сенсуалізм — якщо розуміти під цими поняттями не однойменні епістемологічні доктрини, а радше міру поцінування явищ — визначали відповідну їм інтенсивність уваги до феноменального світу. Зважаючи на Брокесове неприйняття придворного витончення та неприродності (Unnatur), а також на удомашнене влаштування гамбурзької “природи”, Гердер влучно зауважить, що *Брокес немовби розбив сад у своєму дворі*. Ця фраза постала відлунням саду Вольтерового Кандида², хоча й позбавленою властивої останньому нотки гіркого відречення. Цей Брокесовий образ ілюструє двовірш, у якому метафорі книги світу він надає масштабу прекрасного саду: *Dies schöne Weltbuchsblatt, so hier vor Augen lieget, / Liest der zu Gottes Ruhm, der sich daran vergnügt*³.

Книга природи — така, якою вона постала для Брокеса, — була домашньою книгою, такою собі збіркою про-

¹ Тобто поетичний цикл “Земні радості в Бозі”. — *Пер.*

² Див. фразу, що завершує Вольтерового “Кандида”: “Треба плакати свій власний сад”. — *Пер.*

³ “Цей прекрасний аркуш книги світу, що лежить тут перед очима, читає той на славу Богу, хто від того цього широко радіє” (*нім.*). — *Пер.*

повідей для непохитної душі. Якби захотіти охарактеризувати Брокесів літературний вплив на його століття, можна було б сказати, що для німецького просвітництва він зберіг барокову метафорику та алегористику, зберіг їх супроти всіх і крізь усі раціональні розчаклювання та поступки розумові. Він переклав повчальний вірш Александра Поупа “Essay on man” — однак так і не зіткнувся з грандіозним випробуванням свого оптимізму, яким, очевидно, став Лісабонський землетрус¹. Не доживши до нього, Брокес помер 1747 року, а останній том його “Земних радостей” вийшов посмертно, року 1748-го.

Зв'язок між метафорою читання та антропоцентризмом у Брокеса майже грайливий і позбавлений доктринального вибору. Той, хто — після століття безжальної критики будь-яких припущень про доцільне облаштування світу — вважатиме цю настанову інфантильною, мусить радше спробувати разом із поетом відчутти, якою мірою в цьому столітті повернення до антропоцентризму допомогло витримати ту грандіозну втрату блаженства і спасіння, що її спричиняло просвітництво. Адже якщо й справді слушною є просвітницька позиція, що ідея потойбічного світу — це тільки компенсація гостро відчуваної жалюгідності світу поцейбічного, тоді не такою вже й легкою видається спроба обернути це відношення, обернути так, аби “земні радості в Бозі” стали єдиними справжніми радостями з усієї низки тих, які ще в людини залишилися. Антропоцентризм є однією з найбільших відрод, якщо заспокоєння треба знайти терміново. Брокес готовий з усією своєю педантичною старанністю збирати й читати звістки, звернені до людини й розсіпані в природі. Зворушливим є його прагнення почути у звичайних квітках поклик самого творця і вод-

¹ Лісабонський землетрус (1755) — одна з найжахливіших катастроф в історії людства. Він ущент зруйнував місто, забравши життя понад 50 тис. людей. Землетрус став випробуванням барокового оптимізму з його ідеєю “найліпшого з можливих світів”. — *Пер.*

ночас голоси всіх інших створінь довкола, що промовисто про Нього свідчать: *Und fand von Kräutern, Gras und Klee / In so viel tausend schönen Blättern / Aus dieses Weltbuchs A B C / So viel, so schön gemalt, so rein gezogene Lettern, / Dass ich, dadurch gerührt, den Inhalt dieser Schrift / Begierig wünschte zu verstehen... Ein jedes Gräschen war mit Linien geziert, / Ein jedes Blatt war vollgeschrieben; / Denn jedes Äderchen durchs Licht illuminiert, / Stellt' einen Buchstab vor. Allein, / Was eigentlich die Worte sein, / Blieb mir noch unbekannt...*¹, 170

І все ж цей господар садових трав, листя та комах є не тільки майстром малих речей. Він не лякається і найвищих тем, створюючи вірші до сонця, часу і, зрештою, навіть до всього світу. Ніщо, як ми сказали, не є для нього замалим, однак ніщо не є й завеликим. Поезія “Світ”¹¹ ставить перед Брокесом проблему, від якої він уміло ухиляється у своєму образі майстра малих речей: людина-спостерігач, роль якої відіграє поет, є не тільки відокремленим глядачем і користувачем універсуму, а і його складником, його інтегрованим елементом; і якщо розглянути світ у цілому, суб’єктивний чи навіть проєктивний момент виявляється в ньому незнищенним і нездоланим. Тобто світ глядача визначає саме та партія, яку він у ньому грає, залишаючись водночас глядачем своєї власної гри. Сам світ можна висловити тільки метафорично, причому кожен проєктує “свій власний” універсум на “світ” у цілому: для купця він є конторою, для ремісника — майстернею, для лікаря — шпиталем, для філософа — системою, в якій Земля обертається *oft in Hitz' und Frost, in Licht und Schatten steckt, / Woran der äussre Rand mit*

¹ “І знайшов я в цих листках, пелюстках і стеблинах, у тисячах прекрасних аркушів цієї абетки до книги світу безліч літер, так гарно прикрашених, так тонко написаних, що я, зворушений, зажадав зрозуміти зміст цих письмен... Кожна травинка були прикрашена лініями, кожен листок був заповнений письменами. Бо ж кожен освітлений прожилок представляв літеру. Ось тільки якими саме були ці слова, я ще не дізнався...” (нім.). — Пер.

¹¹ Одна з поезій “Земних радостей”. — Пер.

*Narren ganz bedeckt*¹, 171. І все ж поет-ідилік миттєво знову відвертається від такого плюралістичного суб’єктивізму, віддаючи тільки благочестивому праву на істинний погляд “з вищої позиції”, — погляд, відповідно до якого *es sei die Welt / Ein Buch, das göttliche Geheimnis' in sich hält: / Ein Buch, das Gottes Hand, aus ewger Huld getrieben, / Zu Seines Namens Ehr, und unsrer Lust, geschrieben*¹². Ця книга неосяжна¹³; вона є, як продовжує одна з наступних строф, *ein Wunder-A B C! Worin als Leser ich und auch als Letter stehe*¹⁴. Справді, Брокес є майстром малих речей — однак де ще перед Гердером метафора читання світу могла б ущільнитися в одному-однісінькому рядку, у такій грі слів, в якій людина постає в книзі світу і як читач, і як літера: *Laß, großer Schreiber, mich im Buche dieser Erden / Zu Deines Namens Ruhm ein lauter Buchstab werden*¹⁵.

Супроти Бетигерової підозри в тому, що в Гамбурзі щонеділі вранці бідний Брокес — як і його послідовник наприкінці століття¹⁶ — змушений був полишати природу й брати участь у церковній службі, переказ достеменно повідомляє нам, що *своє щонедільне поклоніння Богові-природі він сумлінно починав із християнської служби*¹⁷. І тому, продовжує автор цієї фрази Давід Фридрих Штраус, неначе громом серед ясного неба стає для нас таємна звістка, що цей вірний і Богові, і природі поет був одним із двох чи трьох гамбурзців, яким їхній земляк Герман Замюель Реймарус передав таємне знання про свою пра-

¹ “...у спеку й холод, у світлі та тіні на її поверхні мешкають одні дурні (нім.). — Пер.

¹² “...світ є книгою, яка приховує божественні таємниці: книгою, написаною Божою Рукою, з Його вічної милості, на славу Його Імені та задля нашої радості (нім.). — Пер.

¹³ Як часто деінде Блюменберг з’єднує свої цитати перефразуваннями. Прикметник *unbegreifliches* (“неосяжний”) вживає сам Брокес для означення книги світу. — Пер.

¹⁴ “...диво-абеткою, в якій я є читачем і літерою!”. — Пер.

¹⁵ “Дай, о великий Письменнику, мені стати в книзі цих Земель голосною літерою, в якій лунає прославляння Твого Імені!” (нім.).

¹⁶ Тобто Бетигер. — Пер.

цю¹, що, з фрагментів, які згодом опублікував Лесинг, вжахнуло християнство своєю *крайньою безбожністю*^{II}.

Тим цікавіше твердження, що автор “Полемічного трактату для тих, хто вшановує Бога розумом”, чия таємна доля завершилася повною публікацією тільки 1972 року, не тільки посвятив Брокеса у текст своєї книги, спрямованої проти *Книги*^{III}, а й був читачем книги природи, дуже подібним до самого Брокеса. Вже Штраус наголосив на тому, що Реймарусові “Міркування про найшляхетніші істини природної релігії” є доповненням до Брокесових “Земних радостей у Бозі”, хоча вони вперше вийшли друком тільки вісьмома роками по Брокесовій смерті. Твір цей став одним із найуспішніших витворів німецького просвітництва: 1791 року в Гамбурзі з’явилося його шосте видання.

Реймарусовому світоглядові бракує пишноти і в малому, і у великому; він тримається антропоцентризму книги природи, однак робить це вкрай економно, прагнучи тільки незамінного для людини і не даючи підстав скаржитися на брак зрозумілості: *Головна мета й водночас увесь зміст, загальна назва книги природи та назви її розділів, які щонайбільше нас зачіпають, завжди ясно постають перед нашими очима. Що ж, одначе, є нагальним*

¹ Ідеться про таємну і головну працю Реймаруса — “Полемічний трактат для тих, хто вшановує Бога розумом”. Реймарус не насмілювався оприлюднювати “Трактат” за життя: праця містила радикальну критику християнства. По його смерті, зі згоди його рідних, працю почав видавати Лесинг, який раптово наштовхнувся на манускрипт у бібліотеці Реймарусового будинку. Перші публікації були анонімними: Лесинг, заявивши, що знайшов манускрипт у Вольфенбютельській бібліотеці, дав авторові псевдонім “Вольфенбютельський фрагментист”. Тільки 1811 року про авторство Реймаруса заявив його син Йоган Альбрехт Гайнрих Реймарус. — *Пер.*

^{II} Лесинг публікує перші фрагменти рукописів Реймаруса в 1774—77 роках; після смерті Лесинга 1787 р. публікацію продовжує Андреас Рим. Про небезпечність проекту свідчить принаймні те, що Рим також не ризикнув виступити під своїм справжнім ім’ям. — *Пер.*

^{III} *Книги* — тобто Біблії. “Полемічний трактат” Реймаруса містив докладну спробу історичної критики Біблії. — *Пер.*

для людини? Вона мусить бути певна того розуму, з яким її влаштовано в світі, і кожній людині має якнайясніше відкриватися картина природи: *Є в природі речі, які навіль для найбільшого простака стають знаками, що їх він може прочитати і з яких він може й має впізнати в природі її розум та її думку*¹⁷³.

Отож у всьому, що нас неодмінно зачіпає, має бути ясність. З іншого боку, те, що можна ясно зчитати з природи, забезпечує нас довірою до будови цілого, достатньою для того, аби ми, стикаючись із віддаленим від нас, тим, до чого нашим очам дістатися складно чи навіть неможливо, покладалися на цю найдоцільнішу й найрозумнішу конструкцію. З огляду на ці міркування Реймарус, із упевненістю у своїх висновках, порушує питання про життя на інших планетах: той, хто це життя заперечував би, покладаючись на факт, що жоден телескоп не зміг їх відкрити, той перешкоджав би відкриттю нових просторих шляхів людського пізнання. Адже саме розум, спираючись на принципи аналогії та ймовірності, має відкривати те, що сховано від ока. Відкрита довіра до природи веде нас далі, відоме відкриває доступ до невідомого: *Повна відповідність з усім, що ми знаємо з інших джерел — від Бога, світу та особливо від нашої землі — розшифровує для нашого розсуду — не гірше, ніж віднайдений ключ до утаємничених письмен, — таємниці природи*¹⁷⁴. Аналогію до цього методу Реймарус-філолог може навести у прикладі Сократа з розповіді Діогена Лаерція: на запитання про своє ставлення до Гераклітових творів Сократ відповідає: те, що я міг зрозуміти, було прекрасним, і, певно, таким самим є й те, чого я втяти не спромігся. *Чи не маємо ми так само справедливо й скромно судити про божественні витвори, як Сократ — про темні Гераклітові твори?*

Реймарус справді міг мати перед очима образ свого друга Брокеса, який облаштовує власний сад, коли звертає іронію на автора “L’homme plante” — пари до “L’homme

machine”¹ (обидва твори з’явилися 1748 року). У фрагменті, що його докладно цитує Реймарус, Ламетрі нападає на всіх послідовників теодицеї, що у своєму відстежуванні дивовижної величі та справедливості у природі йдуть аж до царини найменших живих істот, найменших одиниць, і навіть до мікроскопічних паразитів. Сам він, пише Ламетрі, віддає перевагу розглядові природи в її загальному вимірі, на відстані. Ось як на цю його думку реагує Реймарус: *О, великий мислитель, великий філософ! Він може читати й розуміти книгу природи, не турбуючись про жалюгідну мікроскопію літер; йому достатньо хутко пробігтися очима кількома загальними назвами, аби більше дізнатися про зміст цих творів, про те, як ми про них маємо судити, ніж ті, хто завдає собі зайвого клопоту ретельно досліджувати ці книги в їхніх найменших деталях*¹⁷⁵.

З огляду на те, що ми побачили Реймаруса обізнаним із метафориною природи, відкритої для людського читання, нас не здивує той факт, що в ній він знайшов корелят для своєї критики Біблії. Наскільки ясно й відкрито природа подає себе перед очі кожної людини, настільки складно чи навіть неможливо припустити, що так зване одкровення колись могли б сприйняти всі люди. Він заперечує за одкровенням саме те, що, натомість, стверджує за природою: *Оскільки Бог, за своєю істиною та благістю, бажаючи бачити всіх людей щасливими, не може зробити необхідним та єдиним шляхом до щастя те, що більшість людей просто не здатна отримати, сприйняти та використати, то, напевне, не слід вважати, що одкровення було потрібне Богові, і не варто думати, що Бог створив людину для отримання цього одкровення*¹⁷⁶. Реймарусовий висновок скеровує міркування у зворотному напрямі: *Залишається тільки один-однісінький шлях, крізь який щось могло відкритися всім людям: цим шляхом є мо-*

¹ *L'homme plante* (“Людина-рослина”) та *L'homme machine* (“Людина-машина”) — твори французького філософа Жюльєна Офре Ламетрі. — *Пер.*

ва та книга природи — творіння Божі, сліди божественних досконалостей, які ясно відображаються у дзеркалі всіх людей — і вчених, і невчених, і варварів, і греків, і юдеїв, і християн, — всіх людей, хоча б де й коли вони жили. Отож Реймарус, певно, зробив відповідні висновки з Брокесової поезії. Гамбурзьке просвітництво вирішило пристати до образу відкритої (öffentliche) книги природи, тоді як книга, що містила критику Біблії — Реймарусовий “Полемічний трактат”, — залишилася тривалий час невідомою, як того й хотів сам автор. Ніхто не знав, що оприлюднені Лесингом фрагменти насправді йдуть із Гамбурга; ніхто, зрештою, і не міг цього всерйоз припустити. Сам Лесинг, немовби діставши мандат розуму, що хитрішав¹, скориставшись із герцогового привілею, що гарантував свободу від цензури, видав ці фрагменти за знахідку, на яку він натрапив в архівах Вольфенбютельської бібліотеки. І тому не дивно, що зовні виглядало так, немов Гамбург відстає від поступу просвітництва. Утім, Реймарусове “Вчення про розум” 1756 року все ж попрямує до вершини просвітництва, до Кенігсберга.

Найперший слід того, що Кант скористався цим твором, можна знайти у його “Спробі впровадження у філософію поняття негативних величин”, що з’явилася в Кенігсберзі 1763 року. Те, що Кант знаходить у Реймаруса, цілком можна було б назвати “секуляризованою” версією тематики книги природи, якби Кантів намір справді полягав у такому описі поняття досвіду, за якого він — хоча й переставши бути сприйняттям повідомлення, загорнутого у творіння, — залишався б у межах моделі читання. Насправді, однак, фундаментом метафорики читання у Канта треба вважати те, що не має із зазначеними вище джерелами нічого спільного; вона, натомість, пов’язана з Кантовими дискусіями з досягненнями сенсуалізму та емпіризму.

¹ *Listig werdende Vernunft* — натяк на Гегелеве поняття *List der Vernunft*, “хитрість розуму”. — *Пер.*

У своєму творі Кант немовби застосовує Ньютонове поняття інерції до уявлень свідомості: жодне уявлення, щойно воно потрапляє до свідомості, не може саме собою зникнути. Ми змогли б мати тільки одну-єдину думку, якби в нашій свідомості не відбувалося негативних актів — актів витіснення того чи того уявлення під тиском наступного (цей тиск, своєю чергою, є позитивним актом). І справді, внутрішній досвід надає приклади таких негативних актів: ними є не тільки спротив меланхолії чи нестримному сміхові або — звичніші для нас приклади — спротив потягам і пристрастям, а й процес абстрагування, тобто відволікання уваги від будь-якої чуттєвої повноти. Однак прикладів внутрішнього досвіду, очевидно, недостатньо для доведення універсальної значущості тези про формування послідовності уявлень витісненням одним уявленням іншого, так, немов цей процес не потребує нічого більшого від такої механіки афектації. Універсальна значущість цієї тези не може спиратися тільки на внутрішній досвід; і тому, за браком необхідних свідчень, Кант має залучати аналогії, що демонструють, *яка ідна подиву здатність... прихована в глибинах нашого духу, що її роботи ми не завважуємо, адже дій нашого духу дуже багато, і кожна окрема з них постає для нас украй неясно*¹⁷⁷. Здатність, яку Кант у такий спосіб описує, кожен може завважити в актах, які *непомітно відбуваються в нас, коли ми читаємо*. До них належить повнота неодмінних одиничних актів, чий розважливий, але недоступний спостереженню функції можна тільки дивуватися. Для докладнішого ознайомлення із цим питанням Кант радить звернутися до Реймарусової “Логіки”, в якій це питання було детально розглянуто.

Посилання на Реймаруса є показовим, і засвідчує, очевидно, те, що Кант мав перед своїми очима, коли на нижчій площині процесів свідомості, у скерованих самою тільки афектацією послідовностях уявлень він відкриває простір неодмінного “втручання” негачії, яке знімає

“інертність” кожного окремого змісту свідомості, аби підготувати свідомість для нової афектації. Саме завдяки залученню такого елементарного процесу напозір чистої рецептивності, наявного у читанні, стає можливим розмикання простору для негативних актів свідомості.

Можна засумніватися в тому, чи справді Кант знав, кому він завдячує важливим прикладом про непомітні негативні акти, що відбуваються в нашій душі під час читання. Адже три перші видання Реймарусового “Вчення про розум”, що вийшли друком, відповідно 1756, 1758 та 1766 року, містили тільки ініціали автора, чію славу підготували вже “Міркування про найшляхетніші істини природної релігії” 1754 року. Реймарус звертається до прикладу читання для обговорення та зміцнення своєї ідеї високої комплексності свідомості: взаємопроникнення інтенції та рефлексії, даності речі та свідомості цієї даності. За Реймарусом, *чимало змін та актів спрямовано на те, щоб дати можливість якнайскоріше сформуватися єдиній свідомості нашого уявлення та уявлюваної речі*¹⁷⁸. Досягання чіткої свідомості в остаточній відрефлектованості її уявлень Раймарус описує десятима шаблями. Тільки на останньому, десятому шаблі ми нарешті знаємо, що *уявляємо собі щось і що ми уявляємо*¹⁷⁹.

Експліцитно не проголошуючи переходу від аналітичного розгляду до генетичного, Реймарус вказує тому, хто міг би засумніватися в його концепції десяти шаблів, на дітей, які ще мусять навчитися тієї вправності, що її мають дорослі, — *вправності виконувати ці акти з найвищою швидкістю, немовби миттєво*¹⁸⁰. Наші навички читання дають нам змогу пробігтися оком крізь цілий рядок, не завважуючи, що *усвідомлення кожної літери окремо потребувало б від нас чималих зусиль*. Генетичний досвід, унаочнений досвідом дитини, засвідчує, якими насправді відокремленими в часі є ті складники, що їх у читанні навченої особи можна тільки довільно виокремити — як конститутивні складники процесу читання.

Навчання читати є, зрештою, тільки схематичною моделлю навчання утворювати поняття: *Адже потрібно кілька років, перш ніж дитина здобуде такий величезний досвід щодо головних видів чуттєвих речей, перш ніж вона цей досвід осмислить і вивчить той величезний обсяг знаків, завдяки яким вона зможе пов'язувати речі у своєму уявленні з їм подібними та відрізнити їх від решти*¹⁸¹.

У третьому виданні “Вчення про розум” 1766 року Реймарус переміщує приклад дитини, яка вчиться читати, від роз'яснення всього комплексу творення понять до прояснення лише одного його складника: неясних уявлень. У першому виданні Реймарус розмістив неясні уявлення на третьому шаблі процесу творення понять. Він називає неясними уявленнями сукупності сприйнятих, наприклад пейзажі, ситуації, фрагменти світу: *Ціле поле водночас — з усіма його рослинами, деревами та тваринами, зі співом птаха, запахом квітів, прохолодою вітру — ми уявляємо як щось таке, що перебуває поза нами, однак сплетено в нашому уявленні в одне та неясне ціле; дитина ще не може правильно усвідомити жодної речі, а відтак ще нічого не може правильно побачити, почути, сприйняти на запах чи відчутти*¹⁸². У третьому виданні “Вчення про розум” це речення продовжене прикладом дитини, яка вчиться читати: вона мусить спочатку сформулювати у своїй свідомості поняття літер і навчитися ретельно вичитувати та виокремлювати ці літери із сукупності вражень, що напливають водночас. Дитина *бачить навколо себе всі літери відкритої читанки разом з усіма іншими речами в кімнаті, з усіма образами, що їх сприймають її очі. Водночас у цьому загальному уявленні змішуються звуки в кімнаті та надворі, які дитина чує, тиск кількох тіл, що його відчуває її тіло та її члени, запахи, якими повниться повітря*¹⁸³.

Тимчасом як у першому виданні “Вчення про розум” Реймарус спрямував свої міркування на синтетичний акт складання частин сприйнятого поля, тотального враження — аби в такий спосіб прояснити питання “неясного

уявлення”, — порівняння, до якого вдається Реймарус у третьому виданні, торкаючись проблеми цього шаблю творення понять, спрямоване на аналітичний акт виокремлення однотипного зі змішаного комплексу одночасних вражень. Читання може початися тільки тоді, коли текстові елементи, за самою своєю ознакою, виокремлюються та вилучаються з тотального враження.

Коли Кант один-єдиний раз посилався на Реймаруса, в нього під рукою могло бути тільки перше чи друге видання “Вчення про розум”. Якщо тверезо поглянути на те, як Кант і Реймарус залучають метафору читання, можна ясно побачити всю міць Кантових левових пазурів. З перспективи цієї парадигми, однак, шлях від Реймарусового “Вчення про розум” до Кантової “Спроби впровадження негативних величин” видається просто непорівнюваним зі шляхом — який, знову ж, забрав чверть століття, — від Кантової “Спроби” до його ж “Пролегоменів”. Тут, у “Пролегоменах”, метафора читання вперше дістає свого найчистішого та найлаконічнішого виразу: виразу своєї незамінності для Кантового поняття досвіду. За її допомогою Кант позначає вирішальну відмінність між психологічним поясненням емпіричної причиновості — як підпорядкованої правилам послідовності явищ — та поясненням, що спирається на положення про необхідне зв'язування явищ у тотожність досвіду. Це зв'язування здійснюють чисті поняття розсуду; водночас, однак, Кант не допускає їх чистого застосування: *чисті поняття розсуду слугують тільки для того, щоб силабізувати явища (Erscheinungen zu buchstabiren), аби ці явища ми змогли прочитати як досвід...*¹⁸⁴

У такий спосіб від метафори читання відпадає весь її пафос, немовби “книги природи” ніколи не існувало. Остання могла б — хоча й із певними застереженнями — узгодитися з Кантовим обмеженням теоретичного розуму до самих тільки явищ; однак метафора можливості читання навряд чи могла б поширитися також і на факт

практичного розуму. І тому в лаконізмі своєї метафори силабізації (Buchstabiermetapher), що виринає в “Прологоменах”, Кант найменше потребував згадки про те її використання, що йому так промовисто пропонував Йоган Георг Гаман, її палкий прихильник: *Природа є книгою, аркушем, фаволою (у філософському сенсі), як Вам завгодно її назвати. Якщо ми якнайкраще знаємо всі її літери, ми можемо скласти (syllabiren) та висловити будь-які слова, ми навіть можемо оволодіти мовою, якою вона написана. Усього цього вже достатньо для розуміння книги, для судження про неї, для того, щоб зробити з неї випуску. Для витлумачення природи потрібно щось більше, ніж сама лише фізика*¹⁸⁵. Цього навряд чи достатньо, аби стверджувати, що Гаман мав “вплив” на Кантів вибір метафори у “Спробі впровадження у філософію негативних величин”.

Утім, саме 1763 року сам Гаман оприлюднив обидва свої листи до Канта, в яких він торкався питання “фізики для дітей”, порівнюючи її і за її функцією, і за присутнім у ній типом письма з книгою природи. Ми не маємо інших підтверджень Гаманового свідчення про те, що Кант мав намір написати підручник фізики для дітей. Важко повірити в те, що Кант також належав до поширеної у XVIII столітті традиції складати читанки з природної історії для жінок, традиції, що поширилася і на дітей, у чій прекрасні навчальні здібності навчив вірити Русо. Гаман, на протигау Кантові, спробував у самій природі, в її властивому влаштуванні, побачити своєрідну книгу для дітей. Бог уклав її через свою любов до нас, немовлят творіння; світобудівельник, що збудував би універсум на засадах розуму та розважливого розрахунку, не зміг би просвітити людей про своє творіння, адже жодна розумна людина ніколи з легкою душею не візьметься пояснити дітям і дурням механізм своїх дій¹⁸⁶. Відповідно, філософ, який пише для дітей і про якого говорить тут Гаман, мусить себе самого спитати, чи має він достатньо серця, аби стати автором *найвого, не надто розумного та позбавленого смаку вчення*

про природу. Бо філософська книга для дітей мусила б мати вигляд такої самої найвної, не надто розумної та позбавленої смаку, як і Божественна книга, написана для людини.

Отож Кант міг того самого року, коли він написав твір про упровадження у філософію негативних величин, порівняти двох авторів — Реймаруса та Гамана, — які звернули свій погляд на постать дитини. Звідси, він мав, певно, не тільки разом із гамбурцем Реймарусом відокремитися від пафосу свого кенігсберзького земляка Гамана, а й вдатися до набагато важливішого повороту всієї перспективи — повороту, в якому процес читання постає більш гідним уваги, ніж зміст того, що читають чи зробилять доступним для читання. Отже, викликом для Канта є не складена для дітей книжка про природу, а проблема того, як діти навчаються читати; розуміння ж ними прочитаного стає вже *cura posterior*¹. Звісно, відвертання від книги і одночасне звертання до читача ще не постає тут трансцендентальною революцією мислення; однак це відвертання вже є її пробним каменем, який, між іншим, засвідчує себе саме в метафоричній площині.

Після здійснення трансцендентального повороту, метафора читання з'являється в першій “Критиці”, ще не у зв'язку з категоріями, а в контексті питання про поняття чистого розуму, зокрема про Платонові ідеї. Платонові він, щоправда, приписує не саму метафору, а ту засадничу інтуїцію, проясненню якої метафора слугує. Ми навіть можемо, вважає Кант, *зрозуміти автора цих понять краще, ніж він розумів себе сам*. Немовби увібравшись у вбрання герменевта, Кант стверджує: усе, що Платон сказав про ідеї, дає нам змогу зрозуміти його основну інтуїцію; а вона полягає в тому, що *наша пізнавальна здатність відчуває набагато вищу потребу, аніж лише силабізувати явища відповідно до синтетичної єдності, щоб зможти читати їх як досвід...*¹⁸⁷ З перспективи небезпечної висоти ідей, корелятом яких колись було споглядання — і колись знову ним стане, — трохи ви-

¹ “Подальшою турботою” (лат.). — Пер.

окремлюється відмінність між силабізуванням і читанням, адже обидва процеси стосуються “самих лише явищ”. Категорії ж цілком і виключно слугують переходові від силабізування до читання, як про це стверджує формула, яка міститиметься в Кантових “Пролегоменах”.

До останнього перетворення, яке у Канта зазнає метафорика читання та тексту, що є предметом читання, готує формула, в якій він торкається поняття теодицеї. За цією формулою, теодицея є *витлумаченням природи*, до якого можна вдатися в “автентичний” або в “доктринальний” спосіб. Формула ця міститься у Кантовому творі “Про марність будь-яких філософських спроб теодицеї” 1791 року; ця сама альтернатива знову з’явиться в “Opus Postumum”¹. *Автентичним*, отже, було б витлумачення, яке законодавець дав би текстові свого власного закону. У цьому контексті можна було б намислити таке відношення між двома книгами, за якого книга одкровення була б автентичним витлумаченням Божого закону; однак для того, щоб погани теж несли перед Богом відповідальність, цей закон мав би міститися і в природі: Божому витворі. *Доктринальним*, натомість, є витлумачення, що його видобуто з тексту закону і що узгоджується з іншими висловлюваннями, намірами та діями законодавця; це витлумачення, однак, ще не є “герменевтичним”, тобто ще не прагне знайти та висловити той бік авторської волі, що приховався від самого автора. Ми могли б розглядати світ, пише Кант, як *божественну звістку про наміри Божої волі*. Щоправда, *для нас ця звістка часто-густо стає закритою книгою*; і такою самою вона залишається, коли постає питання про зчитування з природи не того чи того наміру Божого, а *Його граничного задуму*, який може бути тільки моральним. Мета теодицеї полягає саме в такому витлумаченні, і тому воно є “доктринальним”. Тож від тих Божих намірів, що ми їх епізодично пізнаємо і що захо-

¹ Тут: “Посмертний спадок” (лат.) — Кантові рукописи, які він писав останніми роками свого життя, оприлюднені тільки у 1930-х роках. — *Пер.*

вані в тій, часто закритій від наших очей, книзі, неможливо осягти задум цілого.

Утім, існує ще “автентичне” витлумачення, в якій сама законодавча інстанція є водночас принципом своєї інтерпретації. Нею є практичний розум: той самий розум, який поперед усього досвіду схиляє нас сформуванню у своїй свідомості поняття Бога взагалі. Зрозуміло, щодо цієї адекватної інстанції витлумачення закону метафори літери та книги вже не видаються доречними, натомість з’являється метафора безпосередності голосу та його “владного слова”: *Адже тут, через наш розум, сам Бог стає тлумачем своєї волі, розкритої у творінні... у безпосередньому Божому роз’ясненні та Божому голосі... через які він надає сенсу літерам свого витвору*¹⁸⁸.

Майже зухвало відхиливши традиційну метафору книги на користь безпосередності Божого голосу та Божого наказу, Кант дивним чином повертається назад до книги, причому до священної книги, до старозаповітної “Книги Йова”: *Таке автентичне витлумачення, висловлене алегорично, я знаходжу тільки в цій давній священній книзі*.

Останній текст Кантової спадщини, який дотичний до нашої тематики, має дуже віддалений стосунок до першого, однак ще раз, цього разу радше іронічно, прокладає міст між гамбурзькою та кенігсберзькою варіаціями просвітництва. Річ у тому, що тієї пори, коли Пруська академія наук у Берліні, взялася за остаточне видання Кантової спадку, вся та маса рукописів, що залишилися після Кантової смерті і склала його *Opus Postumum*, перебувала в Гамбурзі, у приватній колекції, залишаючись недоступною, — аж доки нужденність інфляції не зламала й цю перешкоду. Лише 1923 року зміг розпочатися процес видання, що завершився тільки 1936—1938 роками.

У тексті, що його Кант назвав “приміткою” до ключового твору, в якому мало йтися про перехід від філософії до фізики, йдеться про апріорне запровадження поняття рушійних сил, яке й мало бути містком між філософією

та фізикою. Для чого, однак, брати на себе право запроваджувати те, чого не можна ані вивести з умов можливості досвіду, ані з самого цього досвіду видобути? Кантів аргумент прямує до погляду на фізику як на систему, якою вона може стати тільки завдяки подоланню суто емпіричного накопичування знань. Для цього, зрозуміло, треба більше, ніж можна видобути з досвідів, що спираються на умови її можливості: для цього потрібний інтерпретамент можливої єдності пізнання природи.

Те, що для виконання цієї функції Кант використав поняття сили, він пояснив у примітці в передмові до другого видання “Критики чистого розуму”: там Кант побачив у Ньютоновому впровадженні силових відношень між тілами сонячної системи інтерпретацію їхнього розташування, відкритого Коперніком¹⁸⁹. Закони руху небесних тіл не тільки надали *остаточної певності* коперніканському припущенню, а й водночас довели існування чогось такого, що інакше *залишалося б повік невідкритим*; довели, отже, наявність єднального моменту цієї системи — *невидимої сили, що пов’язує Всесвіт*. Отож для Канта повночинним доказом перетлумачення відношень у сонячній системі є істина, яка дістає статус “систематичної” завдяки впровадженню поняття сили і яка для Коперніка могла залишитися тільки гіпотезою.

Цей метод системотворення Кант пов’язує з розрізненням автентичного і доктринального витлумачень системи законів чи вчення. Люди *уявляють феномени, через які природа розкриває себе перед нами, мовою, якою вона діє на нас і яку ми покликані тлумачити так, як тлумачать ієрогліфи*¹⁹⁰. Звідси випливає можливість і автентичного, і доктринального витлумачення: і дослівного прийняття окремих знань, і вибудови стрункої системи за допомогою понять, які не дано нам “автентично”, на ґрунті чого знову ж дістають своє підтвердження окремі знання вищого гатунку.

Кант настільки захопився метафорикою мови, що після того, як він тлумачить природу як цілість явищ, об’єдна-

них згідно з законами, у наступному ж абзаці пише про те, що *природа говорить нам — через наш розсуд та згідно з певними принципами — пов’язувати сприйняття в одне пізнання її предметів...*, хоча слово “говорить” навряд чи вжито доречно; радше йдеться про те, що природа “змушує” нас синтезувати сприйняття. Це є Кантовим недоглядом, однак недоглядом, який демонструє випромінювання метафори, яку він колись для себе обрав.

Кант має на увазі, що зв’язування знань у систему не може відбуватися по-іншому, аніж зв’язуванням сприйнятів для утворення одного знання про предмет. Знання ж про окремий предмет є конститутивним, а відтак “автентичним”, тимчасом як система потребує такого витлумачення, яке може надати тільки “доктринальні” результати. *Інтерпретація тексту, що його нам надає природа, є автентичною: себто фізика є витлумаченням самих природних законів*. Натомість знайти міст від метафізичних принципів природознавства до фізики можна тільки запровадивши *рушійні сили матерії*, які хоча й відсутні в самому тексті і які неможливо зчитати із “законів”, однак влаштовують єдність природи, так само як категорії влаштовують єдність суб’єкта — єдність того, хто природу читає.

У напрямі, що до нього орієнтує в цьому тексті прикметне словом “*ієрогліф*”, Кант далі не йде. Можливість емпіричного читання тексту природи надто добре обґрунтовано; натомість його систематичну єдність можна розкрити тільки в царині більшої апіорійності, яка, втім, не залишає текст там, де і яким способом він доти був. Метафорика читання — така, якою Кант перейняв її від Реймаруса, — залишає за собою та в своїй основі емпіричний фундамент.

Силабізування, складання тексту з літер і справді веде до утворення слів, однак розуміння цих слів, тобто розуміння індикаторів того, що саме означає текст, потребує словникового запасу та мовних структур, які в акті читання не витворюються, а тільки актуалізуються. Для процесу

читання, витлумаченого як акт синтезу, письмо стає фонетичною транскрипцією, однак зв'язування явищ аж ніяк у цьому сенсі не означає “досвіду”, а надто єдності пізнання природи, досяжного в переході від натурфілософії до фізики. Текст природи мусить уже бути прочитаним, перш ніж може постати завдання його витлумачення — такого витлумачення, що про нього Кант говорив у розділі першої “Критики”, присвяченому розглядові ідей. Отож *природа є нашим завданням, текстом для наших витлумачень*.

Цю думку Кант висловлює на одному з окремих аркушів, що належать до Кантових фрагментів із підготовки до першого видання “Критики чистого розуму”. На звороті аркуша — підпис декана філософського факультету Канта, що дає змогу датувати фрагмент 1780 роком. Далі Кант не випадково згадує Епікура, який був далекий від того, аби вважати природу текстом, що потребує витлумачення, й чия атомістика, радше, завжди була цьому витлумачуванню ворожою: *Хтозна, що про це думав Епікур і якими насправді були його темні пояснення природи*¹⁹¹.

Якщо, на завершення, знову оглянути зв'язок між кенігсберзькою та гамбурзькою версіями просвітництва, ми навряд чи дійдемо висновку, що Реймарус здійснив серйозний вплив на Кантову інтелектуальну біографію. Тимчасом як він міг допомогти Кантові — всупереч одночасному метафоричному методу Гамана — зрозуміти та доступно викласти своє власне мислення (das Eigene) тими засобами розуміння, що тоді були повсюдними.

Тож ми не можемо говорити про те, що між Гамбургом і Кенігсбергом існували якісь прямі запозичення. Утім, ці міста могли бути близькі одне до одного — і не тільки з огляду на міський дух і міське господарство, на зовнішню торгівлю та зовнішні впливи. Тим дивніше свідчення Александра фон Гумбольдта — свідчення, датоване 1790 роком, — про те, що гамбурзці цілком експліцитно відмежовувалися від кенігсберзької версії просвітництва: *Клоп-*

*шток і Реймарус часто-густо змушують мене ніяковіти. Тому світлу, що нині нестримно (я навіть сказав би, зі свого колись латентного стану) рветься з півночі, вони мужньо чинять спротив*¹⁹². Попри те, що Гумбольдтова характеристика впливу світла з півночі як “нестримного” є загальною хибною — адже він ще не завважує того спаду Кантового впливу, що вже потроху розпочинався, — з атрибуту “мужності”, яким він характеризує гамбурзький спротив, можна дійти висновку, що на той час у грі були мотиви, які надали нового забарвлення регіональному сценарієві.

На це натякає наступне речення, в якому Гумбольдт говорить про відношення між ментальністю мешканців Гамбурга та загальною філософською ситуацією — такою, якою він її бачить: *Що має статися з німецькою філософією, якщо ще й нині із вдовolenням говорять про “берлінське коло” (“Berlinische Parthei”)*¹... Тут можна впізнати перспективу, крізь яку на просвітництво дивилися з Гамбурга. Водночас очевидно, що ця перспектива ще залишалася під сильним впливом контрверзи щодо спінозизму¹¹, яка сталася п'ять-

¹ До берлінського кола належали, серед інших, Готгольд Ефраїм Лесинг, Фридрих Ніколаї та Мойсей Мендельсон. Ніколаї та Мендельсон, зокрема, були відомими критиками філософії Канта. Берлін згодом став одним із осередків раннього романтизму — зокрема, містом Шляєрмахера та Фр. Шлегеля. — *Пер.*

¹¹ Контрверза щодо спінозизму (або контрверза щодо пантеїзму) — одна з найзначніших дискусій пізнього німецького просвітництва. Контрверзу спровокував Фридрих Гайнрих Якобі, який 1783 року у листі до Мойсея Мендельсона стверджував, що перед своєю смертю Лесинг у розмові з ним зізнався про своє таємне навернення у вчення Спінози. Попри те, що спінозизм означав передусім пантеїстичну доктрину, в тогочасних умовах цей закид був рівнозначний закидові в атеїзмі. Мендельсон, близький друг Лесинга, у листах до Якобі спростовує спінозизм свого друга. 1785 року Якобі публікує своє листування з Мендельсоном, що й було початком публічних дискусій. Сам Якобі, який вважав доктрину Спінози єдиною послідовною філософією, водночас не приймав її релігійних і моральних наслідків: виходом для Якобі був ірраціональний стрибок до християнської віри. Утім, дискусії про спінозизм викликали відродження пантеїстичного мислення в ранньому німецькому романтизмі — передусім у Шелінга та Новаліса. — *Пер.*

ма роками раніше. Пам'ять про Мойсея Мендельсона, те, як він аж до своєї смерті захищав безвинність Лесинга перед звинуваченнями в спінозизмі, змусила звернути погляди й на Канта, якого через Якобі також запідозрили в спінозизмі. Про це говорить і сам Гумбольдт: *Рани, що їх завдали декому дискусії щодо спінозизму, тут ще не забуто*. Поза тим, окрім сина Германа Замюеля Реймаруса¹ була ще жива його донька Еліза, Лесингова приятелька, без участі якої неможливо собі уявити ані появи “Фрагментів Неназваного”, ані вибуху конфлікту щодо спінозизму. У будь-якому разі захист Лесинга від обвинувачень у спінозизмі, до якого Мендельсон закликав і своїх гамбурзьких друзів, не міг передбачати симпатії до Кенігсберга.

Еліза Реймарус раніше від усіх відчула, що з німецьким просвітництвом не все гаразд і що впродовж суперечок навколо Лесинга німецькі просвітники були змушені зайняти хибну оборонну позицію. Утім, у будь-якому разі не йшлося про безпосередній вибір між Кенігсбергом і Берліном, як здавалося Гумбольдтові. Радше постала дилема вибору між Вольфенбютелем і Кенігсбергом.

Той факт, що приправа, запропонована автором таємного “Полемічного трактату”¹¹ кенігсберзькому просвітництву, не змогла викликати примноженого зворотного впливу Кенігсберга на Гамбург, ґрунтується на підвалинах, що належать до передісторії романтизму. Позаяк демонстративний захист від обвинувачень у спінозизмі став для Гамбурга обов'язковим, все це загалом неабияк нашкодило Кантовому впливові.

¹ Йоган Альбрехт Гайнрих Реймарус, який визнав “Вольфенбютельські фрагменти” творами свого батька. — *Пер.*

¹¹ Тобто Реймарусом. Йдеться про обговорювані вище впливи Реймаруса на Канта та про супротив Гамбурга впливам зворотним. — *Пер.*

Примітки до розділу XIII

¹⁶⁹ Karl August Böttiger, Literarische Zustände und Zeitgenossen. Leipzig 1838 (Ndr. Frankfurt 1972), II 63. — Про Гамбурзьке просвітництво, приміром часопис “Freie Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und Historie überhaupt” (1744—1759) [“Вільні судження та повідомлення для засвоєння наук та історії взагалі”] див.: M. Fontius, Voltaire in Berlin. Berlin 1966, 19 f. У Гамбурзі могли навіть захищати Спінозову “Етику” від закидів Вольфа й навіть невченим людям радити не в усьому вірити — немов оракулам — своїм латинським вчителям.

¹⁷⁰ Brockes, Irdisches Vergnügen in Gott, ed. A. Elschenbroich, Stuttgart 1963, 12.

¹⁷¹ Brockes, Die Welt. In: Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physikalisch- und Moralisches Gedichten (1721—1748). Erster Teil, 492 f. (цей вірш не міститься у зібранні Ельшенбройха).

¹⁷² David Friedrich Strauß, Gesammelte Schriften. Bonn 1876, II 8 (Штраус спирається на слова Й.А.Г. Реймаруса, висловлені в “Часописі з історичної теології”: Zeitschrift für historische Theologie XX, 1850, 520).

¹⁷³ Hermann Samuel Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg 11754, IV § 12, p. 223—225.

¹⁷⁴ Reimarus, Wahrheiten der natürlichen Religion. Abhandlung III p. 157.

¹⁷⁵ Wahrheiten der natürlichen Religion V § 4, p. 283, прим. 2.

¹⁷⁶ Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Вперше оприлюднена Лесингом під назвою: Aus den Papieren des Ungenannten [“Із паперів Неназваного”] (оприлюднення розпочалося 1774 р.) Другий фрагмент: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten (Lessing, Gesammelte Werke, ed. P. Rilla, VII 686—734; тут: 734).

¹⁷⁷ Kant, Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe II 191).

¹⁷⁸ Reimarus, Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg 1756, § 50 (у новому виданні за редакцією Ф. Лещиша — I 55).

¹⁷⁹ Reimarus, Vernunftlehre § 60.

¹⁸⁰ Vernunftlehre § 61.

¹⁸¹ Vernunftlehre § 62.

¹⁸² Vernunftlehre § 53.

¹⁸³ Vernunftlehre... Dritte verbesserte und zu Vorlesungen eingerichtete Auflage. Hamburg 1766, § 35 (у новому виданні за редакцією Ф. Лещиша — II 27).

¹⁸⁴ Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (1783). Akademie-Ausgabe IV 312.

¹⁸⁵ Kant, Briefwechsel. Akademie-Ausgabe X 28. — Свої листи до Канта, датовані 1759 роком, Гаман надрукував 1763 року, у книжці “П’ять пастирських послань щодо шкільної драми”, під заголовком “Додаток із шанобливих листів до вчителя філософії, який хотів написати фізику для дітей”. Писати для вчених, пише він, не надто принадливо, *адже більшість із них такі зіпсуті, що навіть найавантюристичніший автор не міг би змінити їхнього способу мислення*. Кант має знати, що для того, *аби писати для дітей, потрібно щось більше, ніж дотепність Фонтенеля та лагідний стиль*. Хотілось би багато віддати, аби дізнатися, чи знав Гаман, висувуючи до Канта свої пропозиції, його “Загальну природну історію та теорію неба”, що 1755 року анонімно з’явилася в Кенігсберзі, однак через банкрутство видавця так і не потрапила до книжкових крамниць. Невідповідність між тим, що Гаман Кантові приписував, і тим, що той насправді зробив, є просто апофеозом комічності. Промовистою є й Кантова мовчанка: про неї свідчить другий Гамановий лист, в якому він нагадує, що перший так і залишився без відповіді. Проект фізики для дітей, джерела якого, без сумніву, лежать у просвітництві, не забувається і романтичними проектами, що мали виразні русоїстські джерела і були пов’язані з метафорикою книжки: див. Joh. P. Pöhlmann, Wie lehrt man Kinder im Buche der Natur lesen? чи: Sokratische Unterhaltungen eines Lehrers mit seinen Schülern über Gegenstände der Natur. Erlangen 1802. У 1808 році проект фізики для дітей планує Йоган Вільгельм Ритер разом із Нідерером, колегою та послідовником Песталоцці: див. Briefe eines romantischen Physikers, edd. F. Klemm / A. Hermann, München 1966, 52.

¹⁸⁶ Kant, Briefwechsel. Akademie-Ausgabe X 20—23. Те саме у виданні листування Гамана: Hamann, Fünf Hirtenbriefe. Werke, ed. J. Nadler, II 374.

¹⁸⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 370; A 314 (Akademie-Ausgabe III 246; IV 200). [I. Кант, “Критика чистого розуму”, пер. І. Бурковського. — К., “Юніверс”, 2000. — С. 222.].

¹⁸⁸ Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791). Akademie-Ausgabe VIII 264.

¹⁸⁹ Kritik der reinen Vernunft, B XXII, Примітка. Akademie-Ausgabe III 14 f. [I. Кант, “Критика чистого розуму”, пер. І. Бурковського. — К., “Юніверс”, 2000. С. 28.]. Див. також: Hans Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt 1975, 698—700.

¹⁹⁰ Kant, (Opus Postumum) VIII 5,4. Akademie-Ausgabe XXII 171—173. Цит. за кон’юнктурами видавця.

¹⁹¹ Kant, (Reflexionen) Nr. 5637. Akademie-Ausgabe XVIII 274.

¹⁹² Лист Александра фон Гумбольдта до Ліхтенберга від 30 жовтня 1790 р.; вперше процит. у книжці: H. Beck, Alexander von Humboldt. Wiesbaden 1959/61, I 34; повністю міститься в: Alexander von Humboldt, Jugendbriefe 1787—1799, edd. I. Jahn / F.G. Lange, Berlin 1973, 108 f.

XIV. ЗНАКИ НА ОБЛИЧЧЯХ, ЗНАКИ НА НЕБІ

У просвітництві метафора читанності світу є певним орієнтиром, що скеровує історію постійних підпільних атак на розум, який вважав себе непідкупним; ці атаки насувалися з боку таємного бажання, аби світ мав і відкривав людині смисл, багатший за той, що його людина, керуючись своїм розумом, могла від нього очікувати. Вигнана раціоналізмом просвітництва вимога смислу від світу поволи пробиває собі дорогу і стає хитрішою, ніж сам розум, — ба розум, що сам оголосив себе хитрістю.

Ліхтенберг¹, який так промовисто виступив проти спокус фізіогноміки¹¹ — однієї з найбільших легковажностей віри в те, що світ наповнений значеннями, — все-таки готовий довіряти знакам природи, яких його позбавляють експерименти. Він так зосереджується на запереченні послужливості дійсності, на яку людина споконвіку чекала,

¹ Ліхтенберг, Георг Кристоф (1742—1799) — видатний німецький фізик, філософ, публіцист і сатирик. Як філософ Ліхтенберг здобув собі славу критикою Лафатерової фізіогноміки (про це нижче, у цьому розділі), моральною публіцистикою та гострим афористичним стилем (ціле своє життя він веде так звані “Чорнові зошити”, що, зрештою, утворили кілька томів філософської афористики). — *Пер.*

¹¹ Фізіогноміка — мистецтво розшифрування характеру людини за її обличчям. За доби пізнього просвітництва зі своєю версією фізіогномічної теорії та практики виступив Йоган Каспар Лафатер (1741—1801) — швейцарський теолог, філософ і письменник. “Фізіогномічні фрагменти” (1775—1778), створені за участі багатьох авторів (серед яких був і молодий Гете), містили сотні фізіогномічних етюдів, що спиралися на силуети відомих людей. — *Пер.*

що не завважає народження нового простору прихильності та близькості дійсності до людини. Серед своїх сучасників-просвітників Ліхтенберг аж ніяк не є патологічним одиначком; радше, маючи більше виразової сили, він, певне, уособлює саме просвітництво.

Що саме цей розум — водночас просвічений і просвітянський — вважає в самій дійсності доступним читанню (якщо він хоч щось справді вважає таким), стає ясним через ті феномени, які для Ліхтенберга експліцитно виявляються читанню недоступними. Ліхтенберг — поряд із Кантом єдиний представник німецького просвітництва, який не лише побачив і відчув на власному досвіді його успіхи, а й спробував передбачити його занепад, — вказує на два приклади такої недоступності: неможливість досягти людську мораль і людський внутрішній світ за зовнішніми проявами, тобто за тілесними ознаками, а надто за ознаками обличчя, та принципову неосяжність Одкровення. Навіть якби Бог справді дав його нам, ми не могли б його пізнати своїми засобами розуміння. Обидві тези аж ніяк не є самоочевидними.

Ліхтенберг не пішов основним шляхом німецького просвітництва, тобто шляхом критики Біблії, що її здійснювали, спираючись на зміст священних книг. Перед будь-яким обговоренням змісту, перед будь-якою критикою неодмінною залишалася для нього думка, що повідомлення про те, що є для нас цілком невідомим, ми ніколи не здатні досягти, ба навіть більше, що будь-який акт підпорядкування розуму написаному текстові чи вимовленим словам несумісний із самою його сутністю. Цю думку треба запам'ятати в усій її гостроті, бо вона виходить за межі теологічної тематики та торкається будь-якого різновиду того, що доступне читанню.

Попри те, що Ліхтенберг ретельно веде свій записник, у самій його особистості можна завважити якусь сократичну ворожість до книжок: записник цей зветься

“Чорновими зошитами” (Sudelbücher)¹ не останньою мірою тому, що, пишучи, Ліхтенберг не втрачає презирства до тих, хто не може по-іншому впоратися зі слабкістю своєї органічної пам'яті. Повною презирства до світу книжок виявляється його невеличка екологічна протоесхатологія, яку він дотепно висловлює в двох реченнях: *Ліси дедалі рідшають, кількість дерев чимраз меншає, тож що ми нині чинимо? О, за часів, коли ліси зникнуть, ми палитимемо книги, аж доки не виростуть нові дерева*¹⁹³.

Ліхтенбергова книга книг є не критичним уособленням чогось такого, що потребувало б чи виправдало б мобілізацію історичної інтуїції, а тільки репрезентативною ілюстрацією відношення між розумом і книжкою. Ця ілюстрація у Ліхтенберга стає доволі мізантропічною: *Найбільшою непослідовністю, яка привела людську природу до її провини, є, очевидно, те, що розум підкорився ярму книги. Неможливо уявити собі страшнішої речі, і самий тільки цей приклад засвідчує, яким же безпорадним творінням є людина in concreto, замкнена в цій двоногій колбі, витворений із землі, води та солі*¹⁹⁴. Щоправда, треба прочитати наступне речення, аби завважити ту ендегенну загрозу, яку несе в собі розум проти панування книги: *Якби було можливо, аби розум звів собі деспотичний трон, то людину, яка воліла б з усією серйозністю спростувати коперніканську систему, спираючись на авторитет книги, просто повісили б*. Цілком можливо, що тільки одна ця модель порушення принципів розуму могла б привести коперніканця Ліхтенберга аж до меж, за якими настає царство терору.

Фізіогноміка, сповнена радості досвіду, такою, якою вона поставала в Лафатерових дослідженнях силуетів різних людей, є породженням практики списування одних книг з інших: так, приміром, писалися сонники. Невдоволення від

¹ “Чорнові зошити” — записник афоризмів, який Ліхтенберг вів упродовж понад тридцяти років свого життя. — *Пер.*

гіпертрофії книг з'являється у середовищі “Бурі та натиску”, ведучи, натомість, до прагнення повноти людського життя. Фізіогноміка є згорнутим у форму книги упередженням, яким і так постійно послуговується ремесло практичного життя.

Аж надто заманливою є спроба зробити ту частину людського тіла, яка наділена такими величезними виразовими здатностями — тобто людське обличчя, — джерелом пізнання того, що за ним ховається; зрештою, саме обличчя немов би хоче стати таким джерелом, принаймні час від часу. Лафатер увів останню третину століття просвітництва у спокусу, навіть у надмірність такого пізнання, і на шляху своєї місії йому вдалося запаморочити багатьох, пропонуючи їм мистецтво читання обличчя. Ліхтенберг дивився на цей тріумф не тільки очима того, хто був упосліджений природою саме в тому, чого торкалося фізіогномічне мистецтво, а й зі страхом, що саме в цьому тріумфі крах просвітництва заявить про себе як про звершену подію історії. У натхненній згоді перетворювати непрочитані речі на текст його не задовольняла саме стихійність потреби витлумачення, що була аж ніяк не поєднуваною з дисципліною, яку розум мав накладати на буйство цікавості і яку Кант не випадково вважав характерною вимогою часу.

Коперніканець Ліхтенберг вважав людську чуттєвість лише ексцентричним органом, який тільки за звичкою міг припускати, що масштаби дійсності домірні самій людині. Йдеться тут не про те, що відтинок доступного людині — відтинок поміж завеликим і замалим — надто вузький, а про те, що сам спосіб людського пізнання відкриває людині тільки поверхню та передній план дійсності. Наслідок коперніканства мав полягати в тому, що людина не здатна стати на позицію дійсності, яка б їй відкрила, поряд із її гіпотезами щодо зв'язку предметів, також і їхнє значення. Якщо перенести цю позицію на пізнання самої людини, особливо на ту ситуацію

“першого погляду”, що так багато вирішує в людських стосунках, тут нічим не допоможе припущення, що в цій царині людина могла б мати особливі здатності, особливі ознаки, доступні описові.

Водночас вади інтелектуальної конституції людини несподівано отримують певний позитивний вимір. 1777 року — того самого, коли з'явилося “Зібрання творів” Лафатера, — Ліхтенберг нотує: *Якби фізіогноміка була тим, чим її сподівається бачити Лафатер, ми б вішали дітей, перш ніж вони могли б зробити вчинки, що заслуговують на покарання; тож щороку ми були б свідками застосування цього нового типу винесення вироку, цього фізіогномічного аутодафе*¹⁹⁵. Ця формула є найгострішим засудженням фізіогноміки — можна згадати, чим мала б загрожувати антикоперніканцям *per impossibile*¹ деспотія розуму, — окрім того, вона пов'язана з характерною метафорою: дістаючись глибин *таємного архіву душі* й зводячи каркас для нього, фізіогномісти не зможуть уникнути катастрофи Вавилонського примноження мов¹⁹⁶. Ліхтенберг натомість визнає тільки *безоманні сліди колишніх вчинків*, тобто сліди історії на обличчях, а не відкриття смислу у придатних до витлумачення таємних знаках.

Він вбачає безпосередній зв'язок поміж потребою в знаках у природі — потребою, що її просвітництво з такими зусиллями відтіснило, — та новим попитом на знаки у власне людських явищах: *колись люди хотіли тлумачити знаки на небесах; нині ж — знаки на обличчях...*¹⁹⁷ Він завважає, що цей різновид попиту на знаки не можна такою самою мірою задовольнити, як колись — тлумаченням руху комет на небі. Адже фізіогноміка працює тільки з тим, що відбувається й триває. Те, що вона симулює і чим зваблює, — це тільки певний ступінь достовірності, на який вона претендує, увібравшись у шати теорії. Критик і просвітник не можуть завадити розростанню й

¹ “Через неможливе”; “попри неможливість цього” (лат.). — Пер.

утвердженню (визнанню) однієї елементарної обставини: *Ми щогодини судимо з облич, і щогодини помиляємося*¹⁹⁸. У всіх цих фізіогномічних студіях промальовується нехтування основною тезою, що на ній знову наголосив цей коперніканець, формулюючи свій основний досвід: *найзасадничніше завжди сховано від нашого ока*¹⁹⁹.

Ліхтенбергове сократичне відвертання від книги та від фізіогноміки залишається таким самим сократичним такою і в тому, що за мету він ставить звертання до самопізнання. Це самопізнання, однак, не є єдиною, абсолютною та кінцевою метою; але навіть і тут розвиток почуття та вивчення знаків самого себе має завершитися в написаному тексті: *про це, пише Ліхтенберг, треба писати книгу*. Таке пізнання можливе і без звертання до Гомера та Осіана¹, без знання грецької, латини та англійської: *Природа більшою мірою відкрита всім вам, ніж будь-яка книжка, для читання якої ви впродовж цілих двадцяти п'яти років вивчали іноземну мову. — Адже ви самі є цією природою*. Утім, Ліхтенберг книжок не відкидає; радше, вони стають ідеєю-тлом будь-якого звертання до утаємниченої природи самоті, яка, зі свого боку, наділяє здатністю ці книжки читати: *Це вестиме вас далі, ніж Гомер та Осіан — адже навчить розуміти і одного, й іншого*²⁰⁰.

Авторові, який виступав проти порівняння природи з книгою, навряд чи можна поставити запитання, як можна було б оцінити літературну якість світу, якби його все-таки можна було порівняти з книгою. Все ж Ліхтенберг дає нам певний натяк на відповідь. Цим натяком є передусім навряд чи прихильне порівняння з Якобом Беме; до нього Ліхтенберг вдається з постійним засновком, що його він ніколи не втрачає зі свого поля зору, —

¹ Осіан, або Ойсін — герой кельтського народного епосу, ім'ям якого названо кельтський епічний цикл — т. зв. "поєми Осіана"; останні були популярні в середовищі "Бурі та натиску", з яким часто полемізує Ліхтенберг. — *Пер.*

з думкою, що розумна людина може і з найбільшої нісенітничі дістати користь: *Якщо хотіти розумно витлумачити незрозумілі, абсурдні речі, часто-густо можна натрапити на непогані думки. Так, книга Якоба Беме може багатьом стати не менш корисною, ніж книга природи*²⁰¹. Те, що ця відповідність між авторським витвором і книгою природи не є другорядною, засвідчує інше порівняння, джерелом якого цього разу є Кант. За Ліхтенбергом, Кант не надто дружньо поставився до читача своєї "Критики чистого розуму", *написавши свій твір так, що читач змушений так само ретельно студіювати його, як студіюють витвори природи*²⁰². Це хоча і є закидом, однак закидом, скерованим дидактичними міркуваннями: витвори природи від самого початку виправдовують старанність і наполегливість дослідників, позаяк увесь комплекс її дослідження є так само цінним, як Кантова книга — цікавою; із тією тільки практичною відмінністю, що *аж ніяк не кожен рівною мірою знає, в чому полягає цінність книги пана Канта*.

За лаштунками природи Ліхтенберг не бачить жодної волі, що себе у ній засвідчувала б. Якщо загострити його думку і ствердити, що природа є для нього текстом, створеним для насміхання над нами, то її цілком можна було б порівняти з тим, що сам Ліхтенберг вимагав у "Тетингенському записнику" від своїх читачів, невпинно вводячи їх в оману. Він наполягав, що читач має свої засоби протидії та знає обхідні шляхи. Супроти природи читач користується орієнтовними засобами та найрізноманітнішими ключами: для рослин і тварин — родами й видами, для досвіду — гіпотезами, для поезій — римами. *Так ми прагнемо внести сенс до тілесного світу. Утім, питання полягає в тому, чи все доступне нашому читанню. Вочевидь, багатьма нашими спробами та роздумами ми можемо привнести значення до чогось, що не можемо прочитати ні ми, ні будь-хто інший*²⁰³. Ліхтенберг тлумачить Кантову філософію досить широко, мало не вбачаючи в ній своєрідну

“філософію символічних форм”¹. Так, люди бачать обличчя на піску, ландшафти тощо, які, вочевидь, не скеровані жодним планом. Те саме стосується і симетрії, силуетів на чорних плямах тощо. Навіть ієрархія творін — усе це міститься не в речах, а в нас. Поспіх, з яким Ліхтенберг домагається в природі значення для людини, зрештою, знову виливається в самопізнання, що лише людину і зобов’язує, — позаяк у своєму пошуку значущості вона виходить на слід самої себе: *Загалом, люди не можуть достатньою мірою осмислити ту обставину, що, спостерігаючи за природою, а надто за нашим власним влаштуванням, ми завжди спостерігаємо за нами самими. У такий спосіб людина уподібнюється до Бога — саме до того образу Бога, який філософи споконвіку собі намислювали: Сам Бог бачить у речах тільки самого себе*²⁰⁴.

Ліхтенбергове негативне ставлення до спроб побачити в книжці образ того, що може стосуватися людини та її зачіпати, стикається з потребою знайти метафору для своєї підозри в тому, що, розглядаючи світ, не слід відволікатися від людини, ба більше: що план світу розрахований на людську схильність помилятися та вдаватися до ілюзій. Для цього, однак, з’являється метафора візерунку, що його легковажно приймають як текст і марно намагаються прочитати. Утім, тут аж ніяк не царська Величність оберігає свій твір від погляду некомпетентного читача; радше підступний демон грає в заплутані ігри зі слабкими душами. Зрозуміло, хоч якими підступними є ці демони, їх все ж можна обхитрувати:

¹ “Філософія символічних форм” (1923—1929) — славнозвісна праця Ернста Касирера, що містить аналіз мови, міфу, релігії та науки як різних *символічних форм духу*. Попри неокантіанські джерела мислення Касирера, у “Філософії символічних форм” можна бачити дедалі інтенсивніші впливи Гегеля. Утім, очевидно, здійснена Кантом “коперніканська революція в мисленні” є джерелом і для систем Гегеля чи Касирера, і для ранніх напівпоетичних тлумачень Канта Ліхтенбергом чи енгельсовими романтиками. — *Пер.*

від людських хитрощів їх не оберігають жодні санкції; але якщо бути надто впевненим у своїй здатності розкривати демонічні омані, тоді вкрай легко стати жертвою божевільної легковірності.

Ця “демонологія” стане не такою далекою від нашої теми, щойно ми звернемо увагу на ту обставину, що зпоміж багатьох дефініцій людини, до яких пробував приставати Ліхтенберг, найпевнішим для нього видавалося означення її як тварини, здатної ошукувати. Відтак, вона має хитрувати зі своїми партнерами у світі; “читанність” світу є такою самою позірною спокусою, як і діалектика чистого теоретичного розуму, з якою Ліхтенберг уже був обізнаний, удаючись у своєму описі природи до метафори тексту, що повсякчас вислизає від самого себе: *У природі ми бачимо не слова, а завжди тільки початкові літери слів, і якщо ми згодом забажаємо читати, то з’ясуємо, що нові так звані слова знову ж виявляються початковими літерами — цього разу інших слів*²⁰⁵.

Метафора могла здатися Ліхтенбергові невдалою — наприкінці речення він не поставив жодного знаку, тож, можливо, думав і про продовження цієї думки — в будь-якому разі вона є свідченням зусилля, ідеалом тексту, що спокушає, потребує напруження, однак ніколи не відкриває себе читачеві. Відтак, цей текст міг бути так само неможливим, як і код, який неможливо розшифрувати. Утім, Ліхтенбергові йдеться аж ніяк не про відношення між автором і читачем. Він цілком зосереджується на марності ситуації самого читача, на інтелектуальних ризиках, які вона містить і які його хвилюють більше, ніж ті часткові успіхи, що їх ця ситуація напозір пропонує.

Із зусиллями марного обходження з таким псевдотекстом Ліхтенберг, найімовірніше, був знайомий з жанру коментаря, тема якого гіпертрофовано з’являється в його текстах. Винятком тут був для Ліхтенберга його колега і

земляк, великий Кристіан Готлоб Гайне¹. Ліхтенберг нотує у своїх чорнетках: *Природу можна пояснювати так, як Мінелій пояснював Вергілія, а можна — так, як пояснював Вергілія Гайне*. Фраза *ad modum Minellii*, джерелом якої був коментар Мінелія до Вергілія, опублікований 1674 року в Роттердамі, стала позначенням коментаря, зосередженого тільки на лексиці та граматиці тексту, і ледь не лайливим позначенням філологічної педантичності та сліпоти до смислу; натомість гетингенський філолог у своєму виданні Вергілія, опублікованому у 1767–1775 роках у Ляйпцигу, збагачував читачів змістовними коментарями. Цю відмінність Ліхтенберг прагне перенести на пояснення природи, продовжуючи: *Природу можна пояснювати вузьким поглядом, який не долає меж граматики, а можна й широким, яким охоплюється вся старовина, вся людська природа. — Погляд аптекаря*²⁰⁶.

І все ж чи не самий лише текст тільки й виправдовує звернений до нього коментар? — Не цілком: коли Ліхтенберг дістається певного тексту, цього тексту йому видається замало; зрештою, текст для нього ніколи не є еквівалентом схованої за ним дійсності. У Гетевому “Вертері” його дратує читання Вертером Гомера¹¹: *Коли хтось читає*

¹ Гайне, Кристіан Готлоб (1729–1812) — видатний німецький філолог, один із засновників класичної німецької філології, зокрема так званої Гетингенської школи. На ґрунті класичної філології Гайне побудував інтегральну *Altertumswissenschaft* — “науку про давнину”, “антикознавство”, — що містила не тільки герменевтику текстів, а й історію античної літератури, політичну історію, географію, археологію, естетику, нумізматику, дослідження звичаїв, зрештою, тотальну *енциклопедію* античності. Діяльність Гайне, а також його непрямого учня Фрідріха Августа Вольфа заклала підвалини для повного домінування німецької класичної філології в ХІХ столітті. — *Пер.*

¹¹ Див. “Страждання юного Вертера”, лист Вертера від 13 травня: “Ти питаєш, чи надіслати мені мої книги. Милий друже, облиш їх! Я не хочу більше, аби вони мене спрямовували, підбадьорювали, надихали... мені потрібна колискова пісня, а такої, подібної до мого Гомера, мені не знайти”. — *Пер.*

греків, тимчасом як решта людей мусить читати німців, це скидається на якесь витончене похвалляння. Шкільні листи на троні своєї вишуканості вкладали до рук героїв німецьких письменників книжку грецького поета. Тому природа виявляється єдиною книгою, що в неї сам Ліхтенберг, який охоче бачить себе автором роману, занурив би своїх героїв. Ще однією причиною цієї переваги є те, що книзі природи не потрібна була б філологія: *Замість того, щоб змушувати героя читати Гомера, я радше звернув би його погляд до книги, від якої сам Гомер багато навчився, книги, що її ми маємо перед собою без варіантів і діалектів. І справді: цим глибоким знавцям смаку аж ніяк не личить те, що вони вивчають копію, тимчасом як оригінал лежить просто перед їхніми очима*²⁰⁷.

Марячи, просвітник витворює собі образ відкритої для читання дійсності, словоохочого духу світу — однак тільки для того, аби завести сновидця у глухий кут своїх найпотаємніших бажань.

Тема сновидіння пов’язана з низкою *Спостережень*, до яких у “Гетингенському записнику 1794 року” додається лаконічне повідомлення про те, що одному англійцеві пощастило штучно створити дорогу речовину для виготовлення воскових свічок — речовину, яку досі діставали тільки з рідини, що міститься в голові кашалота^{1, 208}. Ліхтенбергові міркування з цього приводу поцілюють у саме осердя його спроб послідовно продумати коперніканство до його логічних меж — спроб, що їх результатом можна вважати датований 1799 роком останній Ліхтенбергов твір про самого Коперніка. Складником такого коперніканства є не тільки знання про те, що Земля, як точка погляду світоглядача, аж ніяк не є привілейованим місцем, і що, звідси, самому спостерігачеві явища природи розкриваються у спотворений спосіб, а оптика

¹ Тобто *спермацет*, що його, серед іншого, використовували для виготовлення свічок. — *Пер.*

світового цілого видається йому незрозумілою — а й те, що ця планета, на якій живе людина, знайома їй тільки зовні, тільки в образі тонкого околу своєї поверхні. Отож людина живе поміж верхом і низом, висотою та глибиною, і індикатором невтішності її положення є хімія: вона замикає людське знання про відповідні процеси в межах умов, накладених повітряною оболонкою Землі. Ми зв'язані з *шаром атмосфери, в якій живемо*. Було б легко-важністю узагальнювати висновки цієї хімії земної поверхні. З іншого боку, у глибинах Землі сховано такі самі невідомі процеси й продукти таких процесів, як і в органічних тілах, — при тому, що органічна хімія цілковито несхожа на хімію неорганічну. Саме тому Ліхтенберг посилається на те, що в Англії алхімічними методами втворювали спермацет. Він, Ліхтенберг, завжди відчував якусь боязкість перед застосуванням нашої так званої теорії Землі та залежної від неї теорії хімічного розщеплення тіл.

Незадовго до цього таку боязкість погіршило *прикре марення*, що його він був просто не в змозі сховати від своїх читачів. А сні вчених виявляються вкрай докладними.

У цьому сні старець із голосом невимовної смиренності — дух світу, хоча сновидець Ліхтенберг і не наважується так його назвати, — розповідає про свою пристрасть до вивчення природи. Він обіцяє сновидцеві в цьому всіяко допомагати, і, нарешті, передає йому *блакитно-зелену кулю, що зусібіч виграє у променях ранкового сонця* й має близько дюйма в діаметрі. Потім він переносить сновидця до прекрасної лабораторії, де його і залишає, даючи змогу на самоті досліджувати цей мінерал. Вчений робить свої досліді згідно з усіма правилами свого мистецтва, нотує результати на своїх картках, але єдиний його висновок полягає в тому, що куля *не надто цінна*, вона радше подібна до тих кульок для дітей, що їх можна купити на Франкфуртському ярмарку, — три кульки за один крейцер. Повернувшись, старець — дух світу — мимохідь

кидає погляд на записи аналізів і з усмішкою питається, чи знає дослідник, що саме він тут вивчав. Вчений, роздратований самою ситуацією, більше не хоче звертатися до своїх записів. Старець, утім, йому відкриває, що куля, яку він досліджував, є відображенням усієї Землі. Збитий з пантелику і поволі впізнаючи на кулі деталі земної поверхні, вчений із жахом розуміє, що від самого початку, перед усіма своїми дослідями, відповідно до умов свого хімічного аналізу стерилізувавши кулю, він стер світове море з усіма його мешканцями.

Сенс цього марення — те, що сновидець усвідомлює та має усвідомити, — полягає в тому, що саме через педантичність свого досліді він порушив цілісність свого предмета та втратив унікальний шанс цю цілісність побачити. На нього спадає розчарування: *Дев'ять десятих решти свого життя я віддаю би на те, щоб побачити оновленою свою сплюндровану хімією Землю*. Немовби для компенсування втрати старець дає йому торбину, ледь не жартівливо примовляючи, що її зміст також варто дослідити; і цього разу вчений матиме більше часу.

Сповнений надії знайти в торбині ще один предмет, гідний його теоретичного інтересу — можливо, сонце, а може, й навіть нерухому зірку, — сновидець зазирає до неї й знаходить саму лише переплетену книжку. З неї, на перший погляд, можна дістати чимало знань; однак, відкривши її, вчений розчаровано бачить, що письма та мови, якою її написано, він не знає. Сновидець ніяковіє: хіба він має дослідити зміст книжки хімічними засобами? *Змістом книжки є її суть, натомість хімічний аналіз був би аналізом подертих аркушів і друкарської фарби*. Та раптом зніяковілість щезає, й на сновидця сходить світло осяяння: *Я розумію, розумію! О безсмертна сутності, прости, прости мені: твою добру настанову я осягнув!* Через вдячність за дароване розуміння просвітлений сновидець пробуджується й стає просвітником для свого читача. Останній, своєю чергою, також, певно, не потребує жодного коментаря.

Аж ніяк не необережність у застосуванні теорії порушила цілісність предмета, а радше невідповідність теоретичної настанови предметові дослідження. Саме вона вперше уможливило порівнювання обох процедур, що відбувалися в намареній лабораторії: так само, як дослідник не спроможний хімічно перетворити книжку екзотичного походження на досяжний читанню текст, так само він не здатен силою доступитися до природи засобами однієї з уживаних і охрещених особливою назвою дисциплін. Утім, сновидцеві не було вказано ні на яку іншу, вищу форму пізнання; він не дістав жодного одкровення, яке могло б відкрити все, чого йому бракує. “Одкровення” сновидіння несе ту звістку, що можливе пізнання потрібно оцінювати адекватно, не покладаючись ані на яке інше й відтак усвідомлюючи примарність бажання дістати це „інше” пізнання — усвідомлюючи, отже, доконечну відмову в найсуттєвішому.

Широту варіацій Ліхтенбергових теоретичних зусиль можна вважати сукупністю тих думок, що на них його надихнуло це сновидіння. Він спробував був зберегти ціле в множині проблем, що поставали у спостереженнях та експериментах і безупинно привертало його увагу. Ідеї порівняти мінералову кулю із Землею давно передувала думка побачити планету в *зменшеній турмаліновій моделі*²⁰⁹; одна з цієї низки ідей — зробити зменшення оптичним принципом схоплювання цілого: адже вища сутність, певне, вважала б вкрити деревами та кратерами Землю нічим іншим, як спліснявлим тілом. Світооптика людини тоді здолала б межі надмірності другорядних речей і поглядом крізь зворотне око телескопа точніше осягла б ту перевагу, що її має у всесвіті порожнеча — бо в цій оптиці *прекрасне зоряне небо* просто зникло б.

Навіть збільшення веде до спекулятивної аналогії: Ліхтенберг, немов зачарований, постійно спостерігає за Сатурном і вважає його не винятком, а радше нормою *ейдосу* будь-якої планети. Звідси — прогноз, що невдовзі і в

Юпітера з'явиться своя власна система кіл; звідси навіть ще витонченіше розмірковування про подібність самої Землі до Сатурна. Увесь людський світ існує на поверхні крайнього кола, що його Ліхтенберг вважає застиглою оболонкою; звідси — ще одне пояснення земного магнетизму. Вірогідність цих спекуляцій роз'яснюється доволі докладно: *Принаймні може заслуговувати на довіру думка, що всередині нашої Землі — наче Сатурн у своєму колі — обертається ще одна планета... нею міг би бути величезний магніт*²¹⁰. З одного боку, Сатурн є прототипом планети й навіть, за можливістю, прототипом усієї сонячної системи; з іншого боку, він є апокаліптичним знаком-застереженням, який передвіщає процеси, що впливають із гіпотези про виникнення всіх систем через ущільнення та стискання: *Усе ущільнюється, падає одне на одне — будівлі, гори, мости; а чим є наш власний ґрунт, як не містком? Сатурн уже, певне, розщепився, невдовзі розщепиться й Юпітер... Усе руйнується, і в цьому руйнуванні ми тільки й можемо його осягти*²¹¹.

Від цього прогностичного використання образу Сатурна як закладеної всередині системи моделі неї самої — моделі, яку нині відкинули, позаяк вона більше не дає користі, — лишається тільки один крок до пошуку знаків і значень на самому прототипі. Йдеться навіть не тільки про те, що кільце Сатурна подібне до горизонту, що його задля зручності астрономів долаштовували до механічних моделей Землі; дехто з астрономічного цеху навіть стверджував, що за допомогою телескопа розпізнав знаки, написані на ньому, — мовляв, там збережено *прадавні свідчення для астрономів*, завдяки яким вони нарешті стануть уповні корисними, *щойно крізь телескоп вдасться прочитати знаки, написані на цьому кільці*²¹².

Практично ця ідея стає частинкою великої прози, що розташовується поміж маренням і насміхом, поміж метафізикою та сатирою. Хоч би де творець мав свої схованки, всі вони стають для людини *невичерпним музеєм*, у

якому навіть модель світу готова відкрити себе поглядіві спостерігача, — модель, що сама є доступним для читання світом. *Сатурн — який ієрогліф!* Ієрогліф, однак, в якому людина досі не бачила жодного натяку, і який вона досі ніколи не могла прочитати як *відкрите творцем світло, сховане від неї у темряві університетських кафедр*. Також і тут, як і в сновидінні, що в ньому Ліхтенбергові з'явився дух світу, йдеться про хиби теоретичної настанови, про перешкоду, що її фізика чинить оптиці: *всі вони можуть філософувати; однак жоден із них не здатний бачити*.

Зчитуючи зі “Сповіді” Русо упереджені уявлення її автора, Ліхтенберг не втрачає можливості тверезо подивитися на самого себе й на те відношення, в якому в ньому перебувають жадова до витлумачення знаків і просвітництво: *О великий Боже, як часто я, знову й знову, здіймав свій голос супроти забобонів; при цьому щодо самого себе я був завжди найгіршим тлумачем усяких знаків*²¹³. Планета Сатурн, несподівано ставши носієм знаків, здійснює ще одну майже магічну Ліхтенбергову мрію — мрію стиліста про найвищу вербальну концентрацію, яка встромляє текст в один афоризм, а афоризм, своєю чергою, — в *одне-єдине* слово. Ця концентрація наявна в уже цілком романтичній асоціації з сатурновим віком і властивою йому могутністю слова: *Сатурн! за його володарювання — золоті часи, східна філософія, книги в одному слові*. За тих часів — часів, що передували самому часові, — незганьблений розум обвінчався зі здоровою виразністю; ця думка знову відсилає до Сатурна, що його за часів Ліхтенберга все ще вважали останньою планетою, як до моделі *мікросистеми* — так само, як людина, останнє творіння Боже та його подоба, є *мікрокосмом*. *Де ж шукати аналогії, якщо не бачити її тут?*

У цих міркуваннях можна завважити самопереступання просвітництва, його крок до романтизму. Це самопереступання виявляється в доторку до порогу магії, у бажанні однієї-єдиної книги та одного-єдиного слова —

немовби це слово є тією межовою цінністю, до якої невинно прямує афоризм, цей найчистіший вираз літературної всемогутності: *Торкаючись зараз свого пера, я відчуваю себе таким наповненим, рівним своєму предметові, так ясно бачу перед собою саме осердя своєї книги, що, певне, міг би спробувати висловити її в одному-єдиному слові*²¹⁴.

Отже, Ліхтенбергова неприязнь до фізіогноміки була чимось більшим, ніж суто об'єктом його інсинуацій. Фактично у ній він натрапив на кульмінацію своїх найпотаємніших очікувань щодо світу. Супроти витлумачення пізнання як мети самого світу він — подібно до Канта з його поняттям “ідеї” — стверджував: *світ існує не для того, щоб ми його пізнали, а для того, щоб ми у ньому формувалися, досягали свого образу (bilden)*²¹⁵. Отож сума наук аж ніяк не має бути тією сукупною здобиччю, що її людина мусить зі світу дістати, адже людина є істотою поверхні, істотою, яка існує на поверхні та щодо неї визначає себе, а тому назавжди позбавлена можливості ззовні проникнути до внутрішнього: *Хоча скрізь можна знайти об'єктивні знаки для читання (Lesbarkeit) всіх речей, вони існують не для нас — істот, які так мало здатні охопити поглядом ціле, що тільки частково знають призначення свого власного тіла. Звідси — така кількість позірних суперечностей, що скрізь перед нами виринають*²¹⁶.

Отож Ліхтенберг дістається компромісу, видобутого з коперніканського відречення: він не заперечує універсальної читанності світу; утім, вважає нашу локалізацію в цьому світі аж ніяк не найліпшим для користування з неї. Зрештою, читанність світу тримається на тому, що у фізичному світі ніщо не відбувається безслідно. Тому вона є тільки мовною формою раціонального принципу постійності (Konstanz), за яким усе без винятку залишає за собою певний слід. Ця ідея слушна і для фізіогноміки: жодне обличчя не є безісторичним. Думки, нахили та здатності — усі вони залишили свої знаки та сліди: *Ніхто не сумнівається*

в цій абсолютній читанності всього та в усьому²¹⁷. Утім, звідси годі дістати хоча б якусь віраду для пізнання, а надто — для пізнання, обіцяного фізіогномікою, бо це читання з поверхні є водночас джерелом наших помилок, а в багатьох випадках — і джерелом нашого суцільного невігластва.

Примітки до розділу XIV

¹⁹³ Lichtenberg, Sudelbücher F 234 (Schriften und Briefe, ed. W. Promies, I 495). А. Ляйцман датує книгу “F” “Чорнових зошитів” 1777—1779 роками.

¹⁹⁴ Lichtenberg, Vermischte Schriften, edd. L. C. Lichtenberg/F. Kries, Göttingen 1800/06, II 58 f.

¹⁹⁵ Lichtenberg, Sudelbücher F 521.

¹⁹⁶ Sudelbücher F 525.

¹⁹⁷ Lichtenberg, Über Physiognomik wider die Physiognomen (Schriften und Briefe, ed. W. Promies, III 408).

¹⁹⁸ Über Physiognomik (Schriften und Briefe III 487).

¹⁹⁹ Lichtenberg, Vermischte Schriften, edd. L.C. Lichtenberg/F.Kreis, Göttingen 1800/06, IX 305.

²⁰⁰ Lichtenberg, Sudelbücher F 734.

²⁰¹ Lichtenberg, Vermischte Schriften, edd. L.C. Lichtenberg/F.Kreis, Göttingen 1800/06, I, 398.

²⁰² Lichtenberg, Sudelbücher J 270. — Для порівняння: Шопенгауер розповідає, як Гете якось сказав йому, що, відкриваючи Кантову книгу, йому здається, він *входить до світлої кімнати*. (Handschriftliche Nachlass, ed. A. Hübscher, III 582 [1829].)

²⁰³ Lichtenberg, Sudelbücher J 392.

²⁰⁴ Lichtenberg, Sudelbücher J 681.

²⁰⁵ Lichtenberg, Sudelbücher J 2154.

²⁰⁶ Sudelbücher J 1758.

²⁰⁷ Sudelbücher G 5. — Хоча нотатка про “Вертера” з’явилася після 1779 року, щодо відношення Гомера і природи Ліхтенберг уперше метафорично висловився уже 1766 року, в своїй найпершій публікації: *Ці письменники (тобто Гомер і Вергілій) є немов свідченнями природи (Charten von der Natur), і якщо досліджувати ці сфери, то на ці свідчення можна майже завжди покладатися* (Lichtenberg, Von dem Nutzen, den die Mathematik einem Bel esprit bringen kann. Schriften und Briefe, ed. W. Promies, III 313).

²⁰⁸ Lichtenberg, Nachricht von einer Walrat-Fabrik. Einige Betrachtungen... nebst einem Traum (Schriften und Briefe, ed. W. Promies, III 108—111).

²⁰⁹ Lichtenberg, Sudelbücher F 470 (початок квітня 1777 р.). Передвістя сновидіння та доказ постійності турмалінової кулі міститься в: Sudelbücher J 333 початку 1790 року: *Із моєї Землі діаметром у чверть дюйма та мого турмаліну, з якого можна було б зробити світ, потрібно придумати добре сновидіння...* Одним із наслідків експерименту є те, що зменшена модель Землі не має золота. Дальші стадії передісторії сновидіння містяться у фрагментах: J 1645, J 1719, J 1727. Щодо ідеї оптичного зменшення в “оберненому” телескопі: Sudelbücher D 469 (1773/75). [Турмалін — мінерал, дорогоцінний камінь, здебільшого багатокольоровий. — *Пер.*].

²¹⁰ Sudelbücher A 255. — Про прогноз щодо Юпітера: D 706, D 740.

²¹¹ Sudelbücher F 309. — Найдокладніше цей посткоперніканський принцип “поверхневого” положення людини Ліхтенберг висловився у творі: Einige Betrachtungen über die physischen Revolutionen auf unsrer Erde (Vermischte Schriften, edd. L.C. Lichtenberg/F. Kries, VII 25—30).

²¹² Sudelbücher E 368 (1775).

²¹³ Sudelbücher G 38 (1779—1783).

²¹⁴ Sudelbücher E 224.

²¹⁵ Sudelbücher J 898 (1789—1793). У цьому контексті перебуває також і запис: *Книга світу в картинках (Das Bilder-Buch der Welt)* (J 702); він може бути стислою формулою Ліхтенбергового аналізу Гогартових естампів, у якому він висловив ідеї, що постали впродовж подорожі до Англії 1774/75 року. Під час цієї подорожі Королева вручила йому Лафатерові “Фізіогномічні фрагменти”, що й стало початком дискусій навколо фізіогноміки.

²¹⁶ Lichtenberg, Über Physiognomik (Schriften und Briefe, III 265).

²¹⁷ Über Physiognomik (Schriften und Briefe, III 265).

XV. “Я К Л Е Г К О Я М О Ж У Ч И Т А Т И К Н И Г У П Р И Р О Д И...”

Тимчасом як для просвітника фізіогноміка є чимось таким, що він, спершись на свій розум, має собі заборонити, Гете, натомість, охоче звертається до неї — не тільки тому, що вона була складником модного тоді штюрмерства, а й тому, що в ній немов проступало — принаймні уявно — ще невизначене для нього поняття споглядання. Зустріч Гете з Шарлотою фон Штайн починалася як фатальна пристрасть до її портрету¹. Ще перед тим, як 1775 року він прибуває до Ваймара, влітку того самого року в Страсбурзі гановерський ляйбмедик Цимерман демонструє йому силует дружини штальмайстера Ваймарського двору, для якої він, можливо, шукав інтелектуальних партнерів. У своєму листі до Ваймара Цимерман, знову ж стилізовано, повідомляє Шарлоті про враження, справлене на Гете цим силуетом: він не спав три ночі; *ніхто інший ніколи*

¹ Шарлота фон Штайн (1742—1827) — ваймарська баронеса, одна з найважливіших постатей у житті і творчості Гете першого ваймарського періоду (1775—1786). Їхнє безпосереднє знайомство в грудні 1775 року у Ваймарі мало цікаву передісторію, ключовим персонажем якої став медик Йоган Георг Цимерман. Спочатку у своєму листі до Шарлоти (січень 1775) він, на її прохання, розповідає про “автора ‘Вертера’” як про “найпрекраснішого, найживішого, найоригінальнішого, найпалкішого, найбуремнішого, найм’якшого, найзбагливішого та найнебезпечнішого для жінок чоловіка”. Згодом Лафатер, з яким був знайомий Цимерман, демонструє Гете силует Шарлоти. Вдруге він бачить її силует у самого Цимермана, влітку 1775 року в Страсбурзі, після чого Гете дає фізіогномічний опис Шарлоти фон Штайн для Лафатерових “Фізіогномічних фрагментів”. — *Пер.*

з такою пристрастю (*Genie*) не висловлювався про один-єдиний силует. Ось що записує Гете на полях портрету Шарлоти: *Побачити, як у цій душі віддзеркалюється світ, було б незрівнянним видовищем. Ця душа бачить світ таким, яким він є, — але бачить його крізь посередництво любові*^{1, 218}. Упродовж наступного десятиліття Шарлота фон Штайн стане співрозмовницею Гете у його найважливіших розмірковуваннях про “книгу природи”.

Метафора книги природи не могла бути надто близькою для Гете. Для нього феномени природи мали відкривати себе безпосередньо, а не бути шифрами чогось іншого. Метафізичне перетлумачення свого ідеалу споглядання природи Гете знаходить у Спінозовій тотожності Бога та природи, яка виключала існування будь-яких лаштунків, які приховують щось інше. У Гетевому світі не може бути таких лаштунків реальності: якими речі є, такими вони і мають являти себе. Ані в чому теорія не має обкрадати споглядання. Прарослину Гете ані постулює, ані відкриває: він видобуває її з повноти споглядання. Ідеаційного виміру феномени здобувають завдяки своїй стійкості; він не припускається і не постулюється як дещо, що існує поза ними; відтак, цю ідеацію годі вважати проявом платонізму, який перетворює феномен на самий тільки передній план, на видноколо природи. Звідси — антипатія Гете до різномірних знарядь досвіду, до мікроскопа та телескопа, до важелів і гвинтів, до призми та алгебри. Вони втілюють недовіру розуму до природи, яка для нього є чимось цілковито іншим і чий таємниці він мав би виривати в неї тільки завдяки своїй хитрості та витонченості. Натомість Гетевій природі властива якась біблійна відвертість. На картонному аркуші з написом “Тріски”¹¹, чий зміст набагато пізніше

¹ Поряд із оповіддю про враження, яке справив на Гете силует, Цимерман переповідає Шарлоті і ці слова, написані на полях її портрету. — *Пер.*

¹¹ “Тріски” (“Späne”) — зібрання уривчастих записів і міркувань Гете. Фрагменти оприлюднено в 38-му томі “Ваймарського” (143-томного) видання його творів. — *Пер.*

Гете включить до своїх “Максим і рефлексій”, він нотує: *Під тортурами природа замовкає; її справжніми відповідями на висловлене запитання можуть бути тільки слова “так, так!”*, “ні, ні!” Решта — від лукавого. Від лукавого, отже, все обчислювальне мистецтво природознавства: вільна даність природи не передбачає підрахунку. Це первісне припущення прояснюється в ключовому досвіді, що настав за кілька місяців перед Гетевою подорожжю до Італії.

У травні 1786 року в Єні Гете бере уроки алгебри. Він пише Шарлоті: *я почав займатися алгеброю, її вигляд все ще лякає мене, і все ж я думаю, що з цих шифрів до мене, зрештою, має промовляти дух, щойно я до нього належно дослухатимуся; так ми хочемо собі зарадити*²¹⁹. Утім, поволі нагромаджується контраст його алгебраїчних занять зі спогляданням. Вже двома днями пізніше Гете пише Шарлоті, що, хоча методи його вчителя прекрасні, все залежатиме від його власних *пошуків шляху крізь ці круті мури*. Здається, застосуванню методу заважає серйозна перешкода, і тільки несподіване послаблення спротиву залишає надію її здолати: *Можливо, я десь знайду щілину, крізь яку зможу пролізти*²²⁰. Зрештою, результат цієї обхідної подорожі крізь алгебру фіксує фраза: *Для реалізації своєї сутності я її не потребуватиму*.

Певно, сформована на цьому досвіді, непомірному Гетевій суті, вже в середині червня того самого року, в Ілменау, виринає супротивна метафорика: *Не можу навіть і висловити, як легко можу я читати книгу природи; тривале розбирання її літер (Buchstabieren) допомогло мені. Тепер вона раптом повертається до мене, я не можу навіть вимовити своєї тихої і спокійної радості*. Гете знає причину, — яка має певний стосунок до досвіду занять алгеброю, — чому природа раптом розкриває себе без усілякого спротиву, чому він, відтак, знаходить у ній безліч нового, що все ж і не є для нього несподіваним: *... усе пасує й долучається одне до одного, бо я не маю жодної системи і прагну тільки істини, істини задля неї самої*²²¹.

За місяць метафора читанності природи виринає знову. Цього разу Гете захоплюється сутністю рослин, радіючи найбільше з того, як вона йому розкривається та ним засвоюється: *Усе це нав’язує себе мені, про ці речі я більше не міркую, все йде мені назустріч, і усе велике царство спрощується для мене в моїй душі, так що ледь не найтяжче завдання я можу прочитати та розв’язати так само миттєво*²²². Усе це є немовби підготовкою до італійської подорожі, до таємничого прориву до нових відношень споглядання¹.

І все ж навіть за відсутності у Ваймарі своєрідністю свого ставлення до світу Гете створює таке означене враження, яке Шилерові — за рік до їхньої особистої зустрічі — дало можливість стверджувати про спадок, який Гете залишив у Ваймарі: *Дух Гете сформував усіх людей, які належать до його кола. Горда філософська відраза до будь-якої спекуляції та наукового дослідження, аж до афекту виплекана прив’язаність до природи, самозречне занурення до своїх п’яти відчуттів — коротко кажучи, йому та його тутешній секті властива якась дитяча простота розуму*²²³.

Італія довершує трансформацію, що її Гетева здатність споглядання взяла на себе після невдалої спроби наблизитися до алгебри та її ілменавського наслідку. Із розбиранням літер (Buchstabieren) покінчено; тепер, за Гетевою формулою, він набув здатності *читати книгу природи немовби з аркуша*. Утвердження непохитного вдивляння в дійсність, а водночас і прибуття легкості Гете знаходить у скерованому його римськими друзями-митцями¹¹ звертанні до

¹ У вересні 1786 року Гете таємно залишає Карлсбад і під ім’ям Йогана Філіпа Мелера здійснює давно задуману подорож до Італії. Перебування в Італії триває до 1788 року, після чого він повертається до Ваймара. Країна передусім постає для Гете царством *візуальності*; саме тут поступово формується Гетеве поняття споглядання. — *Пер.*

¹¹ В Італії, на відміну від Ваймара, Гете спілкується здебільшого з митцями (він і сам видає себе за *Filippo Miller, Tedesco, Pittore* — “Філіпа Мелера, німця, художника”: конспірація, завдяки якій відомий автор “Вертера” міг зберігати інкогніто): К.Ф. Морицом, В. Тишбайном, Й.Г. Маєром, Й. Г. Шюцом тощо. — *Пер.*

малювання. Воно не націлене на естетичний продукт; радше дисципліна самого споглядання дає йому змогу зародити в собі всезагальне.

Наслідком римського досвіду стало усвідомлення того, що в стосунку до твору мистецтва можлива трохи менша безпосередність, ніж у стосунку до природи¹. Цю перевагу Гете висловив у метафорі — цього разу не написаного, а вимовленого слова: *Щодо творів мистецтва існує тривала традиція вважати, що витвори природи є немовби першим вимовленим словом Божим*²²⁴. У лютому 1787 року, малюючи в Римі цілоденно, він пише: *Я провів чимало часу у спростереженнях, доки нарешті викоринив із себе свою дріб'язкову німецьку породу. Я вмію бачити, що є добрим і кращим; однак віднайти те, що є в природі правильним і його наслідувати, — набагато, набагато складніше... Тимчасом моє жалюгідне малювання для мене безцінне, воно полегшує мені кожне окреме уявлення чуттєвої речі та швидше підносить мою душу до загального, коли предмети бачаться точніше та гостріше*²²⁵.

Поняття природи, яке Гете в Римі хоча й не вперше надумав, однак вперше почав практикувати, і яке, відтак, вперше почало конкретизуватися, викликає подив тільки на тлі поняття-попередника, супротивного образу світу та природи, що не тільки народилося в період “Бурі та натиску”, а й цей естетичний порив вперше на собі й понесло: на тлі, отже, сповідуваної штюрмерами опозиції до закономірного порядку та раціональності, переданих традицією норм поведінки та внормованого досвіду, що є перешкодою досвіду новому. Це поняття природи, що змішалася із Шекспіровими впливами, характеризувалося відмовою від книг, простотою облаштування та безмежною повнотою явищ — причому не тільки природних явищ. У поезії “Послання” 1774 року ця природа стала

¹ Тобто споглядання творів мистецтва має опосередковуватися малюванням, яке це споглядання дисциплінує. — Пер.

вже Гетевим *старим Євангелієм*, що вмістило золото й вино, засмажені та випаровані страви, шинку й келих, дерева й сонячне світло, морське узбережжя та мрії і, найголовніше, теплоту людської плоті — загалом світ безмежної самодостатності, із найменшим людським вторгненням: *Sieh, so ist Natur ein Buch lebendig, / Unverstanden, doch nicht unverständlich; / Denn dein Herz hat viel und gross Begehr...*¹ Можна легко побачити, як ця поезія випромінює динаміку сповненого бажання суб'єкта; і саме цей момент визначає відмінність цього переживання від реальності, що змушує терплячого римського малювальника незрушно сидіти перед прекрасними будівлями.

Насправді рух “Бурі і натиску” був чимось значно меншим від того образу, що його створив собі він сам укупі зі своїми коментаторами, а саме образу життя-на-відкритому-повітрі. Із постаттю Фауста в дослідницькій келії накреслене в період “Бурі й натиску” образне поле набуло певніших рис. Його можна висловити в образі домосіда, що відмовляється від книжок. П'ять років перед написанням “Послання” всі ці образи вже містяться в довгій тираді з листа до Ляйпцігової приятельки Гете Фридрики Озер, доньки директора Академії, Адама Фридриха Озера, чия визначальна рука помітна на Гетевому образі античності. Із Франкфурта Гете пише до Фридрики, що його теперішній спосіб життя цілком посвячено філософії: *замкнений у своїй кімнаті, сам, із циркулем, папером, пером і чорнильницею, та з двома книжками, що становлять усе моє спорядження. І на цьому простому шляху я дістаюся пізнання істини, часто йдучи так само далеко, а часто й далі, ніж ті, чия наука захована у величезних бібліотеках*. Відтак старий антагонізм між природою та книгами уможлиблює невеличке магічне перетворення: тому, хто мало користується книжками, само собою розкривається те, що вони є його супротивниками.

¹ Поглянь, природа є живою книгою, ще неосягненою, однак досягнутою; поглянь, адже твоє серце сповнене великим бажанням... (нім.). — Пер.

*Великий учений тільки зрідка є великим філософом, і той, хто ускладнив собі життя продиванням чималої кількості книг, нехтує легкою й простою книгою природи. Утім, істинним є тільки просте...*²²⁶

Досі погляд Гете ані на мить не падає на те, що двадцятьма роками пізніше він називатиме “природою”. Однак вже у швейцарській подорожі він проголошуватиме її контрпринципом до фаустової замкненості. І передусім вона засвідчуватиме себе в образі свіжого повітря. Утім, книжка, яку відкриває мандрівник, досі є підручником — хоча й геть протилежним до всіх неметафоричних підручників, — підручником, що з нього Гете наразі вчиться життєвому досвіду, а не спогляданню всезагального у природі: *Я побачив багато, дуже багато. Світ — це прекрасна книга, завдяки якій можна стати багато розумнішим, якщо тільки мати допомогу*²²⁷. Щойно ж після звернення до “любої тітоньки”, яка згодом стане другою дружиною Гетевого свояка Шлосера, тобто до тітки Якобі, звучить Гетевий заклик: *На свіже повітря!* Природу уособлюють квіти, що падають з рук янгола на ім'я Луїза та що їх ховають у кишенях. Попри те, що подорож до Італії є в часі дуже близькою, Рим і римський досвід досі ще далекі, як далеким є й образ природи як непорушної зримості, органічної розгорненості, краєвидної широчині, в якій здійснюється лише те, що знайшло своє заспокоєння в оці художника.

У своєму ретроспективному погляді на Гете, висловленому в творі “Романтична школа”, Гайне змушений був пояснювати Гетевим пантеїзмом усе те, що він називав “індиферентністю” і в чому адекватніше було би бачити індиферентність, властиву самому духові часу. Саме до цієї індиферентності дійшла Гетева унікальна душа, змістивши поняття тотальності зі *світової природи* часів “Бурі і натиску” на *природний світ* римського досвіду. Принципом такої прикροї для Гайне індиферентності було те, що коли все є Богом, насправді ніщо Богом не є. Інвентар Гетевого світу, якщо його вміст перераховувати

з достатньою мірою іронії, передбачав би поєднання споглядання та дистанції — поєднання, що нівелювало б усі ціннісні моменти і за якого, відтак, було би байдуже, чим людина займається: *хмарами чи античними геммами, народними піснями чи мавпячими кістками, людьми чи комедіантами*²²⁸. Тільки після Гетевої смерті міг виникнути рух “Молодої Німеччини”¹; натомість тоді, коли Гайне пише свої рядки, він може прославляти давно померлого Шилера як людину історії, *яка плекала суспільний поступ людства та оспівувала світову історію*. Отож тут знову виринає старий антагонізм двох книг. Це дає Гайне можливість звести несумісність образів Гете та Шилера до лаконічної формули: Бог засвідчує себе в різних речах різною мірою; *справжньою ж книгою Божою є історія, яка постає не в образі класика та його “зібрання творів”, що їх можна прочитати і що з них можна навчитися тільки по їхньому завершенні, а радше в образі хроніки, завжди відкритої для нових дат і нових діянь, для знаків, слідів і провіщень майбутніх часів*.

Якби я мав потребу далі прояснити цю конфронтацію між Гете та Шилером, прояснити її з огляду на стандарт метафори книги світу, я спробував би зробити це, почавши з епіграм обох поетів. Спершу я звернувся б до п'ятдесят дев'ятої з “Венеціанських епіграм” Гете: *Seid doch nicht so frech, Epigramme! Warum nicht? Wir sind nur / Überschriften; die Welt hat die Kapitel des Buchs*¹¹. Ця епіграма постала за часів початку Гетевої дружби з Шилером. Якщо зважити на те, що свою першу розмову в Шилеровому домі поети присвятили Кантові, то в “застосуванні”, що

¹ “Молода Німеччина” (Junge Deutschland) — літературний та ідейний рух 1830—1840-х років учасником якого був, зокрема, і Гайнерих Гайне. Енергія руху спрямовувалася на боротьбу з соціальною та духовною інертністю і консервативним та реакційним традиціоналізмом; об'єктом критики стали й літературні рухи кінця XVIII — поч. XIX: серед них — Гете та єнські романтики. — *Пер.*

¹¹ *Не будьте такими зухвалими, епіграми! Чому? Тому що ми — тільки / заголовки; розділи ж книги сховано у світі (нім.)*. — *Пер.*

його надав Шилер трансцендентальній теорії пізнання, витлумачивши її як певну “дію” стосовно природи, можна побачити певну суперечність до Гетевої, тоді вже набутої, засадничої настанови спокійного споглядання: *Weil du liesest in ihr, was du selber in sie geschrieben, / Weil du in Gruppen fürs Aug ihre Erscheinungen reihst, / Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde, / Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die grosse Natur*^{1, 229}.

Шилерові застосування потрібно прочитувати по-іншому, ніж Кантову власну метафорику читанності світу. Думка, що людина захищається від надмірної кількості явищ актами впорядкування, — прикладом яких є для Шилера астрономічний поділ неба на сузір'я, — далека від Кантової думки, що з досвідом має попередньо щось відбутися, перш ніж на нього накладатимуть сітку штучних форм упорядкування і перш ніж ця нездоланна й моторошна необхідність зможе стати предметом естетичної насолоди. Шилерове уявлення про читанність природи радше ближче до витвору мистецтва — а говорячи стриманіше, до орнаменту, — ніж до трансцендентальних актів розсуду, що впорядковує досвід. Він розмірковує про “дію”, про осмислення свободи суб'єкта стосовно природи, тимчасом як Кантове поняття передбачає тільки необхідність свідомості, за якої вона тільки й може постати й залишатися сама собою під нестримною зливою афектації.

Читанність світу, отже, стала певною якістю, незалежною від надійності і певності світооснови, що в ній себе засвідчує. Це доводить і ретроспективний погляд на ранню Шилерову “Теософію Юлія”, яка виникла з планів написання філософського епістолярного роману та яку було вперше видруковано в “Талії”^{II} 1786 року. У ній він

¹ *Через те, що читаєш ти у природі те, що ти сам у ній і написав, / Через те, що по групах розкладаєш ти її явища для свого ока, / розкидавши свої мотузки по її нескінченному полю, / тобі здається, що твій дух осягає велику природу, наслідуючи її (нім.). — Пер.*

^{II} “Талія” — літературний часопис, що його видавав Шилер у 1785—1791 роках. — Пер.

прагне показати, як скінченний розсуд виростає з розсуду нескінченного. Скінченний розсуд стикається з нескінченим подібно до того, як наші сучасники, розкопавши знахідки з Геркуланума¹, усвідомлюють спорідненість із тими, хто колись ці речі створив і ними користувався. Так само і природа колись була тільки думкою; вона стає нею знову, коли мисляча істота здійснить спробу в цьому цілому, що лежить перед нами, віднайти його вихідне креслення. Природа символічно позначає людині розмаїття звісток тієї найвищої сутності. Внутрішнє та зовнішнє стає, відтак, у такий спосіб ієрогліфом сили, що її можна осягти лише тією мірою, якою вона засвідчує себе як дещо подібне до самої людини. Так вивершується символічне посередництво природи: *Природні закони є шифрами, які зв'язує мисляча істота, аби відкритися в них іншій, — абеткою, за посередництвом якої всі духовні істоти спілкуються з найвищим духом і між собою*²³⁰. У цьому царстві істини будь-який новий досвід — відкриття гравітації, системи кровообігу, Лінеевої системи природи — означає ніщо інше, як певну знахідку з давнини, а відтак саму історію: *відблиск духу, нове знайомство з подібною до мене сутністю*.

Читанність стає останнім спільним ґрунтом природи, історії та мистецтва: *Я раджуся з нескінченним через інструмент природи, через світову історію — і так само душу митця я читаю в його Аполоні*. Немовби шукаючи в розгортанні цього поняття читанності допомоги у Віко, Шилер розкриває його у використанні метафори, накладає це поняття на великі, колись уже викарбувані, абсолютні метафори традиції: *Вогонь називаємо ми живою діяльністю, час є потоком, що котиться, розриваючи все довкола себе, вічність є колом, таємниця ховається опівночі, а істина живе на сонці*.

¹ Геркуланум — давнє італійське місто, розташоване на березі Неаполитанської затоки. Разом із Помпеями та Стабіями зруйноване виверженням Везувія 79 року н.е. — Пер.

Утім, Шилерова розробка теософічної метафорики залишається доволі неоднозначною: розмови про “шифри” не дають належних результатів, якщо шукати допомогу для стосунку до природи в тому різновиді розуміння, з яким підходять до античної статуї. Бо у статуйі годі шукати зашифрований знак, що вказує на іншу мову: естетичний артефакт не повідомляє нічого, що не було б від початку його самопроявом. Невідповідність у метафорах (у ситуації Шилера — його вагання між метафорами символічної та фізіогномічної читанності) є ключем для метафорології. Є певна відмінність поміж тим, чи має людина просто отримати звістку про свою мету, а чи сама людина, як мисляча істота, має упричетнитися до саморуху іншої мислячої істоти, яка видається подібнішою радше до аристотелевого нерухомого рушія, ніж до християнського Бога, який воліє відкрити себе в одкровенні. Тут — коріння Шилеревої невизначеності: ще кількома роками перед “Філософськими листами” він уявляє свого Бога цілком соліпсичним і зверненням до самого себе, висловлюючи це уявлення — як же інакше? — метафорично: *Бог, такий, яким я його собі мислю, не більше любить серафима, ніж хробака, який прославляє Його, навіть і не знаючи цього. Бог бачить Себе, свою грандіозну, безконечну самість, розсипану по всій природі. — Він миттєво обчислює Самого Себе в усезагальній сумі сил. — Свій образ він уповні бачить з усієї економії (Ökonomie) витвореного, немовби відображенням у дзеркалі; він любить Себе у своєму контурі, а позначене — у його знаку*²³¹. Нині тільки Бог є нарцисом; ледь пізніше Новаліс вважатиме таким нарцисом уже саму людину.

Неможливо дивитися в дзеркало зі зворотного боку; а тому метафорика знаку та літери виявляється незастосовною до нескромного людського зазираючого до божественної рефлексії. Якби ми хотіли поговорити про те, що Шилер шукав, але так і не знайшов (для метафорології — типова ситуація), то з’ясували б, що “книга природи” стала

немов своєрідним “*journal intime*”¹, до якого людина зазирає, не знаючи особи того, хто його веде, чи, радше, тільки могла б зазирнути, адже не може дивитися так само і з тієї самої перспективи, як і автор цього щоденника. У будь-якому разі можна побачити, якою нерішучою була Шилерова метафорика — відношення до дійсності, в якій ніщо не є, не залишається й не показує себе тим, чим воно є, в якій, отже, ніщо не звільняється від потреби “вищого” посередництва. У цьому світлі дружба з Шилером, яка з’являється в Гете щойно після повернення з Рима, стає ще дивнішою.

Є певні речі, що їх ми ліпше можемо зрозуміти саме завдяки метафорології; до них належить і нездатність Шилера прийняти ідею, що, окрім можливості читання світу як книги, існує ще й зворотна можливість: викладені у знаках тексти, зі свого боку, також можуть уподібнитися світові і навіть естетично домогтися статусу своєрідного “універсуму”. Від Гомерових часів епос став тим літературним жанром, що мав розчинити світ у собі, замінити його за своєю повнотою та вмістом реальності, аби цілком увібрати інтенсивність самої дійсності. Однак це не означало трансформації естетичної теорії. Вона вперше відбувається зі свідомим застосуванням засобів; у випадку з романом — із трансформацією всієї компетенції цього жанру, а відтак із романтизацією роману, що вплинула з того саморозуміння, якого дістав у романі романтизм.

Плани написання “роману про всесвіт”, що їх Гете мав уже на початку вісімдесятих років, були справді радикальними: це була спроба осягти те, що могло постати — і невдовзі постане в романтизмі — тільки у відреченні, у фрагменті як виразі відмінності скінченного твору від нескінченності. Не слід забороняти собі погляду на Гете як на проторомантика; найадекватнішою тут видається все

¹ “Інтимний щоденник” (фр.) . — Пер.

ж орієнтація на нашу майже нікчемну обізнаність із планами роману про всесвіт. Задум цього роману позначає відхід від образу світу, який є метафоричною книгою, до образу книги, яка стане метафоричним світом.

Друг Гете пізніших років, Фридрих Цельтер, не міг знати про передісторію цього зв'язку, коли, дізнавшись про назву нового Гетевого твору — “Роки навчання Вільгельма Майстера. Роман”, — він зреагував: *Це ж не роман; це — світ, великий світ у малому, малий світ у великому*²³². Те, що відтоді це позначення стало однією з найзвичніших фраз про роман узагалі, не має завадити розумінню того, які перешкодити мала ця книжка здолати, перш ніж про неї могли осмислено сказати те, чого вона домогалася. А домогалася вона бути цілим “світом”. Це є найграничнішим її визначенням, адже більше про неї неможливо було нічого сказати.

У вересні 1780 року Гете відкриває Шарлоті фон Штайн свій задум написати роман, очевидно, епістолярний роман, для якого він уже написав кілька листів, і потребує тільки чотирьох тижнів спокою, аби *принаймні написати один пробний розділ*²³³. Можливо, ми не так хотіли б дізнатися більше про цей проект, якби безпідставними виявилися припущення про його надчасове суперництво з Гумбольдтовою ідеєю тотального охоплення природи. Тим, що формально об'єднує стару “книгу природи” з новим “романом про всесвіт”, є їхня неодмінна одиничність.

Після того, як читання “книги природи” було поставлене під сумнів, тут, у романі про всесвіт, йшлося про випробування здатності відобразити ціле в одному-єдиному творі. Бо ж не йдеться про те, що природа сама себе вимовляє і чинить усе можливе, щоби не залишитися невисловленою; навпаки, аби *вивести* її до мовної площини, треба *здійснити* всі потрібні кроки, від початку й до кінця. Як далеко насправді можна було в цьому зайти? Більше року по тому Гете пише Шарлоті: *Свій новий роман про всесвіт я,*

*тим часом, ще раз продумав; відтак мені захотілося розказати його тобі, аби, по нашому обговоренні, я, нарешті, почав би його писати*²³⁴. Наразі мусимо, аби знайти пояснення, чим саме перед його італійською подорожжю був для Гете цей “всесвіт”, згадати його службу тих часів, посаду гірничого, що пов'язала роман такого ґатибу з Гетевими ілменавськими прозріннями та дає в цьому передбачити Нова-ліса, який працюватиме інспектором солярень.

Певне, для Гете саме Бюфон¹ став прикладом того, як можна писати про геогнозію, немов оповідаючи історію, а передусім — як презентувати в одному все. Гете завжди був супротивником множинності книг, належачи до традиції “книги природи”. У жовтні 1780 року він пише Меркові, розповідаючи про свою невеличку статтю “Про граніт”: *Позаяк я ніколи не можу нічого навчитися з книжок, нині, по тому, як я попередгортав безліч сторінок наших околиць, кожна з яких завдовжки з милью, я почав вивчати інші землі і з набутого в них знання користатися*. Він не тільки використав усі можливості своєї посади, яку він мав на службі в герцога, аби зібрати свої колекції мінералів, а й мав при собі розвідника, який діставав йому інформацію з території поза межами його компетенції. Що ж це? Делегування досвіду? Упродовж усього свого життя колекціонер Гете користувався послугами інших колекціонерів. Найважливішим було, однак, те, що вони не писали книг. Наприкінці періоду “Бурі і натиску” Гете був готовий, аби його очі відкрилися перед природою. Однак у нього було багато сумлінних попередників. Як він їх використав?

А використав він їх для конструювання одного-єдиного, знову ж таки здатного до автентичного досвіду

¹ Бюфон, Жорж Луї Леклерк (1707—1788) — видатний французький природознавець, автор грандіозної 36-томної “Природної історії” (1749—88). Гете знайомиться з творами Бюфона ще під час свого навчання в Ляйпцигу. Концепція Бюфона була для нього близькою через тезу про єдиний план будови природи та ідею розвитку природних видів. — *Пер.*

надсуб'єкта. Цей надсуб'єкт уже не є обчислювальним демоном; він радше є паралеллю Лапласовій фікції — паралеллю в царині споглядання: ... *я переконаний в тому, що, облаштована такою кількістю дослідів і допоміжних засобів, одна-єдина велика людина, яка могла би пішки обійти весь світ і духом його охопити, змогла б раз і назавжди пізнати цю дивну, вибудовану з різних речей планету, а пізнавши — описати її нам; можливо, найвищий сенс цього задуму вже зреалізував Бюфон...* Отже, маємо перед собою збіг Гетевих задумів із задумами наглядача королівських садів, який, хоча й був живий 1780 року, однак не дожив до Революції: французи, німецькі французи, власне німці — усі казали, що Бюфон написав роман, роман у прекрасному стилі, позаяк поважна публіка дізнається про все надзвичайне тільки через романи²³⁵. Теорія немовби уможлиблює народження роману, який вимагає тотожного суб'єкта досвіду, в якому відкривається всесвіт: своєрідного Вільгельма Майстера, що блукає світом, і хоча спочатку постає в нерішучості перед формотворними силами вулканізму та нептунізму¹, але зрештою, захистившись від

¹ Вулканізм (плутонізм) і нептунізм — конкурентні природознавчі теорії кінця XVIII — поч. XIX ст., дискусія між якими зосерджувалася на питанні походження земної поверхні, гір і гірських мінералів. Згідно з вулканічною доктриною (Александр фон Гумбольдт, Леопольд фон Бух) земний ландшафт сформувався внаслідок дій вулканічних сил, короточасних геологічних катастроф. Нептуністи (Авраам Готлоб Вернер і сам Гете), натомість, стверджували, що суходіл є осадом речовин, від початку розчинених у тотальному океані. Дискусію між нептунізмом і вулканізмом можна вважати відлунням давніх натурфілософських дискусій про співвідношення чотирьох елементів — землі, води, повітря та вогню. Після смерті Вернера у 1817 р. і переходу більшості його учнів до вулканістичного табору Гете залишається мало не єдиним обстоювачем нептуністичної доктрини. Нептунізм для Гете був, зокрема, підмурком ідеї *метаморфози* природи, тобто повільної, неперервної динаміки всесвіту, висловленої ним на противагу вулканічному наголосові на раптових катастрофах і перервностях. Нептуністичний “темперамент” Гете великою мірою пояснює його неприйняття Французької революції. Дискусії між нептунізмом і вулканізмом відбито у суперечці між Анаксагором і Фалесом в 2-й частині “Фауста”; у тому ж таки “Фаусті” Мефістофель часто виступає від імені вулканічного вчення. — *Пер.*

спокус вулканічного темпераменту, завершує свою освіту і своє формування (Bildung). На початку “Років мандрування Вільгельма Майстера”, у третьому розділі, Гете вкладає своєрідну навчальну програму (Bildungsprogramm) до вуст геогноста Монтана¹. Ситуація, в якій Монтан навчає, дуже виразна: сидючи на гранітній скелі, *на найстаршій горі, на найдавнішому камені*, Монтан відмовляється відповідати на засадничі питання про початки й джерела речей, натомість, *обходячись із цими тріщинами та розламами, як із літерами, та прагнучи їх розшифрувати, утворити з них слова й нарешті навчитися їх читати*, дає природі свідчити про саму себе. Свідчення самого місця їхнього перебування однозначне: *Природа має тільки один спосіб письма, і мені аж ніяк не потрібно сушити собі голову над безліччю різних каракуль*. Довіра до безпосереднього досвіду тверді закладена в Монтановому втриманні від відповідей на Феліксові^{II} запитання, однак також і у Вільгельмовому скепсисі. У цій конфігурації можна відстежити ризик, що глибоко увійшов до самої людської природи. Гете описав це в розмові зі Сульпіцієм Буасере^{III}: *Ця дивна залежність людини від її способу уявлення, яку Кант цілком слушно висловив в своїй антиномії способу уявлення*

¹ Монтан — один із персонажів Гетевого циклу про Вільгельма Майстера. Персонаж з'являється у “Роках навчання Вільгельма Майстера” під ім'ям Ярно, уособлюючи образ холодної, розсудливої людини. У “Роках мандрування” він є вченим, що досліджує геологічну будову гір (звідси нове ім'я — Монтан), віддаючи перевагу цим дослідженням перед загальною освіченістю. — *Пер.*

^{II} Фелікс — ще один персонаж Гетевого циклу про Вільгельма Майстера, у “Роках навчання” — син Вільгельма та Маріанни; втраченого сина Вільгельм віднаходить для себе наприкінці оповіді. Феліксове навчання, його кохання до Ерсилії, спроба самогубства та порятунок — одні з основних подій “Років мандрування”. — *Пер.*

^{III} Сульпіцій Буасере (1783—1854) — німецький колекціонер і дослідник середньовічного мистецтва, один з авторів проекту реконструкції Кельнського собору (1842—1880). Буасере викликав у Гете інтерес до середньовічної архітектури. 1814 та 1815 рр. Гете відвідував його в Гайдельберзі; ці візити та розмови між Гете та Буасере відбивають щоденники останнього. — *Пер.*

(*Vorstellungsart*); я відразу впізнаю її у собі, коли щось мушу вважати вулканічним, але не можу цього робити через своє нептунічне налаштування ...²³⁶

Найвиразнішим стає для нього досвід дослідження озера Лаах, де перед ним *усе почало поступово* прояснюватися: *заглибини з їхніми малесенькими пагорбами, буковими рощами*: пемза, в якій усе є витвором води. Утім, Гете скрізь стикається з необхідністю визнати вулканічне: *біля озера Немі в Італії я був вимушений, запевнений і переможений, я повірив; і якщо я колись визнаю існування вулкана, то вголос про це кажу; так сталося в Богемії, де я довів собі, що цілком можу сприйняти ідею вулкана...* Звісно, власне пересвідчення ніколи не рівнозначне свідченням інших, і тому *багатьох речей ми ніколи не зможемо зрозуміти — отже, я часто мушу казати собі: про те й про те я можу поговорити тільки з Богом; наприклад, як облаштовано в природі ту чи ту річ; яке відношення вона має до цілого світу*²³⁷. Гетеву ідею споглядання неможливо досягти без його постійних зусиль демонтувати вулканізм.

18 січня 1784 року Гете диктує статтю “Про граніт”, — єдиний фрагмент, що його нині можна достеменно назвати складником проекту роману про всесвіт. Граніт є для нього втіленням нептунічного формування земної поверхні та пов’язаної з нею метафорою надійності та певності. Разом з Авраамом Готлобом Вернером, який десятима роками по тому стане вчителем юного Гарденберга¹, Гете вважає, що вся земна твердь постала з одного праморя, що колись вкривало всю земну кулю. Утім, треба думати, що значущість помірною нептунізму поволи зійшла нанівець, щойно найскладнішу царину його Ваймарської

¹ Гарденберг — справжнє ім’я німецького філософа, фізика та поета-романтика *Новаліса*. Геологічна натурфілософія Новаліса складалася під значним впливом натурфілософії Гете. Авраам Готлоб Вернер був одним із найвідоміших представників нептуністичної доктрини (див. прим. вище). Новаліс вчиться на металургійному заводі Вернера на початку 1798 р. — *Пер.*

служби — відновлення 1784 року в Ілменау роботи срібних рудень, яке за часом збігається з написанням фрагмента “Про граніт” — дванадцятьма роками по тому, коли руду нарешті було знайдено, було зведено нанівець нестримним наступом води¹. З іншого боку, політичний безлад десятиліття асоціюється в Гете з теоретичним супротивником нептунізму: із вулканізмом. Цей антагонізм і закидає вантажі значення в обидва боки. Показово, що цю підступність води, її удар по Гетевому власному життєвому успіху Гете цілком ігнорує, звертаючи натомість увагу на жакливу наочність руйнівної сили вогню, який змушує тремтіти всю Землю, і який, відтак, у жодному разі не може бути основою цілого.

Досвід Гетевої роботи в Ілменау став ще одним накладанням меж на розум наприкінці вісімнадцятого століття: *жодна геологія неможлива*, пише Гете, *бо розумові тут нічого робити*²³⁸. Водночас цей досвід став відкриттям поля для романтизму: простору глибин Землі, простору печери: *Коли люди ведуть мову про первісні праджерела, то мусять і говорити первісною мовою, тобто мовою поезії; адже всього того, що випало нашій буденній мові — досвіду, розсуду, судження, — тут недостатньо. Заглиблюючись до цих безлюдних кам’яних печер, я вперше позаздрив поетам*²³⁹. І коли 1807 року, поміж Єною та Ерфуртом, Гете читає доповідь із геогнозії перед дамами свого „щосередового товариства”¹¹, він записує в щоденнику ключові для себе

¹ Срібні рудні розроблялися в Ілменау від XV століття; 1739 року їх було затоплено, після чого гірничі роботи зупинили. 1784 року саме *Гете* дістає завдання їх відновити; це йому вдається, аж доки ще одне велике затоплення — 22/23 жовтня 1796 року — унеможливило подальші геологічні розвідки. Остаточню шахту було закрито 1812 року. — *Пер.*

¹¹ “Щосередове товариство” (Mittwochengesellschaft) — своєрідний клуб, заснований Гете в листопаді 1805 року, що передбачав щосередові зібрання, на яких Гете виголошував доповіді, присвячені найрізноманітнішим темам загальної освіти (природознавчим темам, літературі, малярству тощо). Такі товариства були на той час популярні в Німеччині. — *Пер.*

слова: *Відрада у внутрішній впорядкованості та послідовності природи*²⁴⁰. Причини тієї відради — у твердості та надійності процесу: кристалізація — ключове слово для позначення походження найтвердішого з найтендітнішого та найніжнішого, метафора зростання для неорганічної природи; окрім того, метафора ущільнення — її Гете зчитує з мармуру та дає їй загальне застосування.

Споглядання тут є не тріумфом розуму, а його безсиллям; воно стикається з німотою Землі, такою відмінною від будь-якої закарбованої органічної форми: *Каміні — це німі вчителі; вони і в глядача забирають мову, а найліпшим, чого від них вчишся, неможливо поділитися з іншими*²⁴¹. Ця німота неорганічного має свою власну присутність і гідність, що спонукає Гете казати: *річ не виявляє, чим вона є; це все одно, що сказати: вона не є тим, чим вона є...*²⁴² Отож маємо перед собою все, що робить Гетеву метафорику читанності такою неоднозначною: її несумісність із найчистішим спогляданням і все ж пригнічену потребу осягти мовчазне німе вчення, відчутти заспокоєння, дати речам себе виявити.

Отож геологія, за Гете, неможлива: це засадниче твердження цілком метафорично вибудовується з німоти каміння, а відтак і з мовчазності спостерігача, також проклятого на німоту; у каміння немає логосу, отже, неможливим стає і логос-про-нього. Можливо, ще зрозумілішим, ніж у *потягу до кристалізації*²⁴³, завдяки якому, як осад праморя, утворюється граніт, це стає для Гете на прикладі димчастого візерунку на мармурі, з якого він вичитує метафору ущільнювання. *У царстві мінералів ми частіше, ніж зазвичай гадають, знаходимо моменти такого становлення; і я надалі вживатиму слово “ущільнене”*²⁴⁴. Це поняття первісного ущільнювання Гете бере безпосередньо в геологічних знахідках і не втрачає можливості назвати те, що йому багато в чому зарадило: щастя для Гете — у тому, щоб вибирати та прочитувати до кінця ці геологічні екземпляри. Це ущільнювання аж ніяк не є праісторичною

подією: воно — всякчас присутнє сьогодення — доступне ані через що інше, як через наочне споглядання-перед-собою: *Окремі надто повчальні екземпляри треба бачити на власні очі*. І все ж це споглядання завжди нескінченно далеке від споглядання органічного. Поза тим, воно сто-сується тільки того, що вивільняє з себе Земля. Мінерал і копалина залишаються антиподами, позаяк розум може відтворити для себе лише те, що з розуму і постало: *Знайшовши зруйнований скелет, я зміг би його розшифрувати та реконструювати, адже вічний розум тут промовляє до мене аналогіями — навіть якби то був скелет величезного лівинця*²⁴⁵. Органічне промовляє до нас; неорганічне — мовчить; саме так треба дослівно розуміти фразу Гете про неможливість геології.

Отож вулканізм із його виверженнями, потоками рідинних мас та їхніми незбагненими ствердненнями є тільки переливанням неорганічної нерозумності, її перетворенням на очевидну неможливість геології, на потужність її мовчазності. Коли Гете, уже близько до часу своєї смерті, пише про свою розмову з Александром фон Гумбольдтом, про те, що його “мозкова система” просто не може прийняти Гумбольдтових поглядів на геологічні питання, він визнає, що тепер йому, на інших предметах, стало зрозуміло, завдяки чому його засадниче переконання щодо нептунізму є таким послідовним і глибоко вкорієним: як у Гете — нептунічне, так і в Гумбольдта — вулканічне є тільки великою та всеосяжною метафорою поняття життя та влаштування світу.

Тривалий час Гете вірив у можливість дискусій із *вченням про вогонь, яке нині скрізь поширюється*, і в те, що він може втрутитися в остаточне рішення цього диспуту. Утім, 1819 року він пише текст із назвою “Прощавання з геологією”, в якому іронічно прославляє північноамериканців за те, що на їхніх теренах немає базальту, який став каменим спотикання — так само, як немає в них *предків і класичного ґрунту*²⁴⁶. Гете не сприйняв би і не визнав би те,

що остаточно тематизуватиме Ніцше: а саме, антропоморфізму нашої картини дійсності. Інакше він не зміг би очікувати від природи підтверджень своїх думок, а радше побачив би в тому, що він вважав промовлянням природи до його власної природи, забезпеченням глибшої спільності між феноменом та органом відчуття, між зовнішньою та внутрішньою істинами, тільки проектування своїх власних потреб на небесну твердь і формацію земної поверхні.

Як він міг би провіщати чи очікувати відряду, якби побачив цей проєктивний механізм чи принаймні допустив його можливість? Навіть коли він у своєму суперникові бачив залежність від його власного образу, визнаючи водночас значущість цієї позиції, самого себе Гете сприймав як улюбленця природи, яка йому відкриває себе такою, якою вона є, засвідчуючи йому єдність своїх зв'язків. Не можемо говорити про те, що він дозволив собі трохи суб'єктивності навіть і тоді, коли за короткий час після переходу до іншого погляду — погляду вулканізму — він все ж повертається до свого старого способу мислення, якщо *все це має бути хоча б трохи приємним*²⁴⁷.

Якщо поглянути на ці події з перспективи краху величних очікувань, нас уже не здивує, що саме за часів написання роману про всесвіт метафора читанності світу наближається до певного фразерства, певної беззмістовності. Коли Гете затримується при Брауншвайзькому дворі, де треба було говорити французькою, Шарлота фон Штайн підбиває його свої листи також писати французькою. Історик може не без задоволення завважити зміни у стосунках між Гете і Шарлотою, що засвідчується цим проханням: десятиліттям раніше, на самому початку їхньої дружби Гете зміг переконати Шарлоту відмовитися в їхньому листуванні від французької мови та не соромитися німецької незграбності. Нині ж ми стаємо свідками формули, що народилася у Брауншвайзі, формули читанності природи, що постає у французькій фразі і брати на себе ризик перекласти її знову німецькою

потрібно не з більшою готовністю, ніж, наприклад, перекладати пізні висловлювання Гете, записані Фредериком Соре. Цю фразу написано безпосередньо перед його третьою подорожжю до Гарца, що була аж надто несхожою на самотню подорож на вершину Брокена взимку 1777 року, і натомість була сповнена відданістю мінералогічним розвідкам і малюванню¹: *Les caracteres de la Nature sont grands et beaux et je pretends qu'ils sont tous lisibles*^{II, 248}.

У слові “написи” (“Charaktere”) Гете та його сучасники ще могли відчуті магічне тло, зарядженість значенням сигнатури, що надає безпосереднього виразу сутності речей, незнищенні праписьмена, накреслені на речах, про які також ішлося у схоластичних трактатах, присвячених таїнствам, — у понятті *character indelebilis*^{III}. У Ляйбніца “characteristica universalis” стала *алфавітом людських думок*, знаковою системою, призначеною для точного обчислення та витворення структури відношень із сукупності елементарних ідей. Якщо хтось хоче упевнитися, що, говорячи про *les caracteres*, Гете має на увазі щось більше, ніж просто літери та знаки, потрібно звернутися до попереднього, ще німецькомовного листа до Шарлоти, у якому він, в антуражі селерового поля, говорить про “спекуляції”, в яких відчуває себе щасливим: ... *скрізь я знаходжу те, що шукаю, і сподіваюся невдовзі знайти ту Аріаднову нитку, з якою можна вибратися з цієї позірної заплутаності*²⁴⁹. Знову ж, під час подорожі, коли між

¹ Гарц — гірський масив у Німеччині. Гетева увага до Гарца зумовлювалася і геологічними й мінералогічними студіями, і прагненням нових вражень від гірського ландшафту та природного розмаїття. Гете здійснив три сходження на Гарц: самотня мандрівка у листопаді—грудні 1777 р.; подорож у вересні—жовтні 1783 р. (зі Фрицом фон Штайном); та подорож у вересні 1784 р. (з Г.М. Краусом). — *Брокен* є найвищою вершиною Гарца; саме ця гора є сценою Вальпургієвої ночі у першій частині “Фауста”. — *Пер.*

^{II} “Написи Природи великі й красиві, і стверджую, що вони всі доступні нашому читанню” (*фр.*). — *Пер.*

^{III} “Незнищений напис” (*лат.*). — *Пер.*

Мюльгаузенoм і Дінгельштедтоm зламалася вісь колеса його візка, Гете аж ніяк не випадково починає свій енігматичний епос під назвою “Таємниці” — епос, що його він ніколи не завершить: *Von keinen Worten ist das Bild umgeben, / Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen*¹.

Про алфавіт Гете веде мову у контексті своїх міркувань про історію. Погляд на дії та вчинки людини впродовж тисячоліть дає можливість побачити *кілька загальних формул*, що здійснювали якийсь чарівний вплив і на цілі нації, і на окремих людей. Ці формули, що *вічно повертаються, вічно залишаються незмінними попри тисячі різнобарвних прикрас, є таємничим дарунком життю від вищої сили*²⁵⁰. Їх первинне значення віднайти вкрай складно, адже кожен з них перекладено своєю власною мовою та пристосовано до своїх власних умов. Саме з цієї всезагальної та незмінної моделі, що присутня в історії, уважний дослідник може скласти для себе своєрідний *алфавіт світового духу*.

Коментуючи цю думку, співрозмовник¹¹ Гете відповідає, що світову історію, відповідно до ідеї “універсальної характеристики”, треба *розкласти на її найпростіші елементи*. З іншого боку, читач має звернути увагу на те, що 1818 року поняття “світовий дух” уже було навантажене смислами філософії історії, натомість у роки “Бурі і натиску” воно було тільки надбудовою до поняття “генія”; як стверджує Бетігер, Гете хотів мати сад у передмісті Ваймара, аби облаштувати там своє “господарство генія” (Geniewirtschaft), адже як геній він *не міг тримати свій світовий дух (модне тоді слово) у тіснязі брудної калюжі, тобто, просто кажучи — у місті*²⁵¹.

Утім, пізніше ідея *алфавіту світового духу* так і не наблизиться до ідеї обчислення світу, як це хотів би бачити

¹ Навколо цього образу немає жодних слів, / Що могли б надати сенсу й ясності цій таємниці (нім.). — Пер.

¹¹ Тобто канцлер Фридрих фон Мюлер. — Пер.

канцлер Мюлер. Натомість не таким далеким виявляється зв'язок цієї ідеї з образом магічного знака, що зможе по-стати здатністю заклинати сутність речей: Гете перериває розмову з Фридрихом фон Мюлером словами, що він тепер хотів би зі споглядання всього величного цілого історії зійти на землю, до своєї колекції мінералів, *адже після такої розмови старому Мерлінові¹ личить знову здружитися з прелементами*.

Примітки до розділу XV

²¹⁸ Йоган Георг Цимерман — Шарлоті фон Штайн, 22 жовтня 1775 р. (лист оповідає про події, що трапилися в середині липня 1775 р.), in: Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, ed. W. Bode, I 141.

²¹⁹ Гете — Шарлоті фон Штайн, 21 травня 1786 р. (Werke, ed. E. Beutler, XVIII 927).

²²⁰ Гете — Шарлоті фон Штайн, 23 травня 1786 р. (Werke XVIII 927).

²²¹ Гете — Шарлоті фон Штайн, 15 червня 1786 р. (Werke XVIII 931).

²²² Гете — Шарлоті фон Штайн, 9/10 липня 1786 р. (Werke XVIII 937).

²²³ Шилер — Кернерові, 12 серпня 1787 р. У книжці: Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, I 338.

²²⁴ Гете — герцогині Луїзі, 22 грудня 1786 (Werke XIX 45).

²²⁵ Гете — Шарлоті фон Штайн, 7/10 лютого 1787 р. (Werke XIX 65 f.; я цитую за редакцією, що міститься в книжці: Goethes Briefe an Frau von Stein, ed. Julius Petersen, Leipzig 1909, 311).

²²⁶ Гете — Фридеріці Озер, 13 лютого 1769 р. (Werke XVIII 121).

²²⁷ Гете — Йогані Фальмер, Страсбург, 24/26 травня 1775 (Werke XVIII 269 f.).

²²⁸ Heine, Die Romantische Schule I (Sämtliche Schriften, ed. K. Briegleb, III 394).

²²⁹ Schiller, “Menschliches Wissen” (Sämtliche Werke, edd. G. Fricke/H.G. Göpfert, I 245 f.).

²³⁰ Schiller, Philosophische Briefe. Theosophie des Julius (Werke V 344 f.).

²³¹ Шилер — Райнвальдові, 14 квітня 1783 р. (Werke V 1089).

¹ Мерлін — персонаж кельтських епічних циклів, бард, маг і чарівник; в Артуровому циклі — покровитель короля Артура. У пізніших версіях легенд про Артура Мерлін постає здебільшого в образі старого чарівника. — Пер.

²³² Фридрих Цельтер — Гете, 21 травня 1829 р. (Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, ed. M. Hecker, III 160).

²³³ Гете — Шарлоті фон Штайн, 9 вересня 1780 р. (Werke XVIII 522).

²³⁴ Гете — Шарлоті фон Штайн, 7 грудня 1781 р. (H. Beck, Alexander von Humboldt, Wiesbaden 1959, I 66 f.).

²³⁵ Гете — Йоганові Гайнриху Мерку, 11 жовтня 1780 р. (Werke XVIII 538). Окрім Бюфонові “Histoire naturelle générale et particulière”, яка почала виходити 1749 року і була задумана загалом у 36 томах, Гете мав звернути увагу і на іншу працю — “Epoques de la Nature”, що впровадила та поширила поняття “епоха”.

²³⁶ Гете — Сульпіцієві Буасере, 2 серпня 1815 р. (Werke XVII 584).

²³⁷ Sulpiz Boisserée, Tagebücher, ed. H. J. Weitz, I 226 f. — У цій візбаденській розмові, що відбулася 2 серпня 1815 р., міститься також міркування, в якому звучить мотив “ворожості до книг”: який виклик кинула б усьому світові людина, якби *впродовж сорока чи п'ятдесяти років вона нехтувала всім, що приходить іззовні — що, наприклад, могло б статися, якби тридцять років тому я, взявши з собою кілька друзів, поїхав до Америки, і там нічого не чув ані про Канта, ані про що інше?* (а.а.О. 225).

²³⁸ Goethe, (Fragmentarisches) zu Geologie und Mineralogie (Werke XVII 625).

²³⁹ Goethe, Werke XVII 627. — Гете роз'яснює, що функція поетичного звернена до простору остаточної нездатності розуму осягти дійсність. Відповідно до цього засновку, “роман про всесвіт” не можна уявляти як певне продовження традиції дидактичної поезії — продовження, що просто користується іншими засобами. Дидактична поезія не мала сказати нічого, що не можна було б передати дискурсивною мовою, хоча й у менш привабливому стилі. Тож роман про всесвіт — якби Гете його все-таки написав — мав би позначити розрив із поезією риторики як *ars bene dicendi*: стрибок уяви туди, де дійсність відмовляється себе відкривати.

²⁴⁰ Goethe, Werke XVII 626; XVIII 1135. — “Відрада”, що її викликає остаточність отвердіння мінералу, передбачає, що перш ніж це отвердіння відбулося, були наявні значні струси: *Треба завважити важливість тієї обставини, що отвердіння щоразу супроводжувалося струсами* (627).

²⁴¹ Goethe, Werke XVII 625. — Згадку про так званий граніт-із-письменами, що через кварцеві прожилки мав структуру, яка нагадувала письменна, Гете залишає без тих висновків, що до них захопливо вдався Ліхтенберг. — Це немов є прикладом зворотного доказу.

²⁴² Goethe, Werke, XVII 629.

²⁴³ Goethe, Das Gerinnen. 1817 (Werke XVII 478).

²⁴⁴ Goethe, Das Gerinnen (Entwurf, vor 1817; Werke XVII 477).

²⁴⁵ Goethe, Werke XVII 625.

²⁴⁶ Goethe, Eines vierjährigen Neptunisten Schlussbekenntnis. Abschied von der Geologie. 1819 (Werke XVII 614). — Значний вплив на Гете здійснив Кюв'є зі своїм “Discours sur les révolutions de la surface du globe” 1812 року.

²⁴⁷ Goethe, Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort (Werke XVI 882).

²⁴⁸ Гете — Шарлоті фон Штайн, 21/24 серпня 1784 (Werke XVIII 795).

²⁴⁹ Гете — Шарлоті фон Штайн, 11/14 серпня 1784 (Werke XVIII 793).

²⁵⁰ Розмова Гете із Фридрихом фон Мюлером, 29 квітня 1818 (Werke XXIII 33).

²⁵¹ Karl August Böttiger, Literarische Zustände und Zeitgenossen, ed. K.W. Böttiger, Leipzig 1838 (Ndr. Frankfurt 1972) I 52.

XVI. “СВІТ СЛІД РОМАНТИЗУВАТИ”

Те, що колись було задумано написати “роман” про всесвіт¹, свідчить не так про іманентну схильність жанру до самоомани та мрій, як про властиву самому часові потребу себе в ньому висловити. Гетевий проект роману про всесвіт був за своєю внутрішньою суттю романтичним. Сприяло те, що царина споглядання, яка ще була для Гете центральною, за тих часів навряд чи була здатна стати основою науки. Уперше тільки Гумбольдт так тематизував земну поверхню та ландшафт у розмаїтті умов їхнього утворення та існування, що вони поступово ставатимуть предметом науки. Своєрідна відкритість царини, яка ще не стала теоретичною дисципліною, сприяла відкритості поняття самої дійсності, на яку і спирався роман. Так само можна сказати, що претензії французької “Енциклопедії” на тотальність, з її нерішучістю перед альтернативою остаточного зведення рахунків з усіма попередніми зусиллями людства та перед можливим на ґрунті цього закладенням підстав для майбутнього — або Ліхтенбергове коментування Гогартових естампів¹¹ як віднайденого *Orbis Pictus*¹, ще

¹ Див. попередній розділ. — *Пер.*

¹¹ Вільям Гогарт (1697—1764) — англійський художник, засновник англійської національної школи живопису. Гравюри Гогарта, здебільшого присвячені соціальній тематиці та об’єднані в цикли, набули великої популярності у XVIII столітті. 1794—1799 рр. Ліхтенберг публікує свої коментарі до його гравюр: *Ausführliche Erklärung der Hogarth'schen Kupferstiche* (“Докладне пояснення Гогартових естампів”). — *Пер.*

не дістатися початків цієї ідеалізації невизначеності роману. У романтизмі цю невизначеність, натомість, почали вважати єдиною досяжною нескінченністю. Щойно досягли б цієї нескінченності, вона враз замінила б собою універсум. 1796 року Александр фон Гумбольдт розпочинає свою “*Idée d’une Physique du Monde*”¹¹, яку годі уявити без його спілкування з Ліхтенбергом, Форстером і Гете, а також без знайомства з Гердеровими працями. Свого піку це Гумбольдтове налаштування знайде у “Космосі”. Здійснювані Гумбольдтом повороти найліпше можна досягти в метафоричному горизонті їхніх альтернатив.

Френсис Бекон, чиї метафори були дуже потужними, поряд із накресленням наукового методу, задав новочасовій мові два головні напрями: як придворний юрист він зробив розум найвищою судовою інстанцією й найвищим трибуналом болючих допитів; водночас, як майже середньовічний алхімік і маг-експериментатор, він побачив у віднайденні едемської мови, що відбивала сутність речей, можливу науку оволодіння ними. Просвітництво здійснило свій вибір на користь широкої царини юридичної метафорики, аж до появи тем трибуналу та вироку смаку; однак другу можливість, у якій вабила аура вихідної легітимності людських відносин зі світом, так і не було остаточно витіснено.

Романтизм можна локалізувати в цьому горизонті вибору метафор — і він не випадково з’являється після тих вершин судової метафорики, за якими світову історію назвали світовим судом, філософа — законодавцем, а експеримент — допитом предмета. Зрештою, формула *iudex*

¹ *Orbis pictus* (лат.) — “світ у картинках”. *Orbis sensualium pictus* [“Світ чуттєвих речей у картинках”] є назвою знаменитої праці філософа-гуманіста Яна Коменського (1658). Ліхтенберг називав збірку гравюр Гогарта *Bilderbuch der Welt* “книгою світу в картинках”. — *Пер.*

¹¹ “Ідея фізики світу” (фр.). — *Пер.*

*ratio*¹ мала своїм джерелом Августинову “Сповідь”. Другим її джерелом був давно забутий аргумент, що любов до світу тільки заважає неупередженому допитові, з яким лицар до світу вступається. Утім, припущення, що становило підвалини метафорики суду, а саме, що світ відмовляється відкрити себе людському поглядові, — не здавалося романтизмові істинним чи, принаймні, не здавалося таким від самого початку. Універсалізм романтизму зорієнтовано на протилежний образ: усе промовляє з себе самого, якщо тільки не відмовлятися до нього дослухатися.

Фридрих фон Гарденберг, “Новаліс”, проголосив цю ідею у своїх нотатках, які мусили слугувати ґрунтом проекту енциклопедії, що поставав на межі мрій про загальне співвідношення всіх речей: *Говорить не лише людина — говорить і всесвіт — усе говорить — усе перебуває в нескінченному промовлянні*. Немовби вказуючи на той підпільний рух, з якого походить ця ідея, Новаліс пише про *вчення про сигнатури*²⁵². До осердя відношення з речами, на місці законодавця, винуватця та лицаря Новаліс ставить закоханого: *Природа немовби надихає справжнього закоханого та відкриває в ньому себе тим більше, що узгодженішою з нею є його влаштованість*²⁵³. Нова довіра до світу мала йти далі за едемське автентичне іменування речей. Новаліс наголошує на тому, що він називає *своєрідною науковою граматику*ю та *теорією композиції*.

Умовчазнення світу є для Новаліса вадою його старості, вадою віддалення від його джерел, а відтак і від властивої цьому джерелу зрозумілості та значущості ре-

¹ Тут: “розум-суддя” (лат.). Див. “Сповідь”, 10.6.10: *Nonne omnibus quibus integer sensus est apparet haec species? cur non omnibus eadem loquitur? animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt, non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio* [“Невже всі, хто має здорові відчуття, не бачать цієї краси? Чому ж не всім промовляє вона одне й те саме? Маленькі й великі тварини її бачать, але не можуть її спитати — над відчуттями-посланнями не мають вони розуму-судді” (лат.)]. — Пер.

чей. Новаліс не визнає гріхопадіння, і тому вважає завданням історіописання (Historie) стрибок до часів, у яких *птахи, тварини та дерева були наділені мовою*. Це — часи, останні розсіяні сліди яких збереглися в казках і які нині відображаються у нескінченній здатності роману сприймати нові форми і явища. Ця здатність і є його романтизацією: *Світ казки такий протилежний світові істини (історії) — і саме тому такий подібний до нього: як хаос — до завершеного творіння*²⁵⁴.

Утім, поряд із мовними джерелами та слідами в грі все ще залишається сприйняття — приміром, тоді, коли Новаліс міркує про те, що джерелом літер письма можуть бути звукові фігури, чиє витлумачення, що його дав Хладні¹, за новалісових часів жваво обговорювали і що його високо поцінував Ліхтенберг. У Новаліса був примірник написаних 1787 року “Відкриттів у теорії звуку” Хладні; прочитавши цей твір, він пише: *Чи мають літери — літери a priori — від початку бути акустичними фігурами*²⁵⁵? Для нього багато важила можливість не так експериментального, як музичного витворення цих фігур. *Мій магічний ідеалізм* — так характеризує своє мислення Новаліс; у цій фразі можна завважити всю своєрідність його засадничого налаштування. Ця магія не є фаустіанською, вона радше має бути упридатненням до суголосності з природою, до сприйняття її самоявлення.

Готовність природи до саморозголосу долає межі того, що можна висловити в метафориці дешифрування світу. Прагнучи позначити цю міру відвертості, Новаліс, у зв’язку з уже намисленою ним граматику, говорить про “містику”: *Зрештою, в основі, як видається*

¹ Хладні, Ернст Флоренс Фридрих (1756—1827) — німецький фізик, засновник експериментальної акустики. Хладні вперше описав фігури, що їх утворюють скупчення дрібних часток на поверхні пластини внаслідок її коливання. Проваджені ним експерименти довели, що кожній окремій частоті коливання пластини відповідає окрема фігура. — Пер.

мені, лежить граматична містика (*grammatische Mystik*), яка дуже легко може викликати найперший подив перед мовою та письмом. (Первісні дикі народи ще й нині вважають письмо чаклунством²⁵⁶). Слово “містика” не варто сприймати буквально, а надто — в орієнтації на подальшу консолідацію романтизму; воно, радше, є виразом вихідного, але й так само неперешкодженого формування спрямованих до світу бажань, які історія не змогла “просвітити”, однак змогла пригнітити та притіснити. Отож самих лише сигнатур та абеток стає недостатньо. Будь-яка наука має слугувати вивільненню мови природи. Новаліс, відтак, міг сказати: *Можливо, весь механічний рух є тільки мовою природи*²⁵⁷. Так і сяк повертаючи основну думку, він повторює ідею, що вчення про природу має бути лише *мистецтвом дешифрування*, для якого тіла та фігури мають стати іменниками, а сили — дієсловами²⁵⁸.

Чимала кількість метафор свідчить про ту нерішучість, з якою Новаліс підходив до питання, як можна надати своїй основній ідеї теоретичної форми, якщо “магічний ідеалізм” має стати чимось більшим від називання речей їхніми таємними іменами. Від часів Атанасія Кірхера ієрогліфи були прикладом прадавньої та освітленої магічними зв'язками мови самої природи. Отверезіння, спричинене Шамполіоновими відкриттями¹, ще не настало: *То будуть золоті часи, коли всі слова стануть словами-фігурами — міфами, а всі фігури — мовними фігурами — ієрогліфами — коли люди говоритимуть фігурами й фігурами писатимуть — коли вони навчатимуться досконало перетворювати слова на пластичні образи та музичити. Обидва мис-*

¹ 1822 р. французький вчений Жан-Франсуа Шамполіон уперше розшифрував єгипетські ієрогліфи, спираючись на тримовні записи т. зв. “розетського каменя”. Банальність і повсякденність змісту розшифрованого тексту змушували засумніватися в адекватності ідеологеми романтиків, які в ієрогліфічному письмі сподівалися віднайти втрачену єгипетську мудрість. — *Пер.*

*тецтва є одним цілим, нерозривно зв'язані одне з одним; обидва вони вивершаються одночасно*²⁵⁹.

Романтизм не лише змішав межі літературних жанрів, а разом із ними будь-які інші межі — задля враження, а чи символізації, а чи навіть ілюзії нескінченності, — він також розвіяв відмінність між значенням і позначенням задля своєрідної універсальної пластичності, завдяки якій будь-що діставало можливість виступати від імені будь-чого. Іншими словами, породжена природа (*natura naturata*) стає в романтизмі самим лише переднім планом природи, що породжує (*natura naturans*). Міфічним ім'ям, що найчастіше зринає у Новаліса, є ім'я Протея. Воно позначає індиферентність фактичного образу природного явища стосовно сил, що, як вважає Новаліс, епізодично являють себе в них — як епізодично з'являє себе мовець у плинному слові чи реченні своєї мови. Зі спекулятивної фізики Йогана Вільгельма Ритера Новаліс дістає ідею *трансубстанціації* як природного принципу всіх фізичних і хімічних процесів. Звідси — лише один маленький крок до підпорядкування цьому принципіві всіх думок, до упричетнення до його найпершої засади: “все — з усього”.

Із переплетенням казки та реальності з'являється запитання: *Хіба світові тіла не мають бути скам'янілостями? Можливо, скам'янілостями янголів.* А тоді все це ціле Новаліс висловлює в короткій формулі: *Світ — це зв'язана думка*²⁶⁰. І тому його історію цілком можна сплутати з романом — вони збігаються в далекій точці, що губиться в нескінченності: роман є *немовби вільною історією — немовби міфологією історії*. Історією, що вбирає нову есхатологію: *Увесь людський рід, зрештою, стане поетичним. — То будуть нові золоті часи.* Разом із цими прозріннями — співзамінність предикатів, невизначеність трансубстанціації, в якій одна розчинність уподібнюється до іншої: розчинність реальності в поезії, розчинність історії в романі, розчинність усіх величин — у то-

му, що має називатися “філософією”. *Усе може, зрештою, стати філософією*²⁶¹.

“Магічний ідеалізм” як світогляд переплетення всього, а відтак і світогляд загальної співзамінності речей спонукав романтизм повірити в ілюзію своєї спорідненості з християнством. Новалісове твердження, що Бог, змігши стати людиною, міг би стати й каменем, і рослиною, і твариною, й елементом²⁶², вивільняє риторику язичницької метаморфози та спінозизму — риторику, що, не даючи Богові бути всім цим і відтак зробити всі речі лише відповідним фасадом його сутності, радше вивільняє основоідею втілення від її прив’язаності до людської природи. Ця риторика прагне перетворити весь світ на горизонт можливих утілень божества, аби вивільнити людину з її обмеженості, — замість того, щоб увести до цієї обмеженості самого Бога.

У відношенні поміж світом і книгою можна побачити лише окремий випадок універсальної Новалісової поваги до магії. Його ж власним окремим випадком, зі свого боку, становило б тлумачення Біблії як відповідника світу — причому такого відповідника, який, знову ж, став естетичною ідеєю, граничним поняттям усього, що можна взагалі довірити письменництву. Незавершеному світові, яким його побачив Фридрих Шлегель у своїх Єнських лекціях з *трансцендентальної філософії*, відповідає незавершена Біблія, закінчення якої тільки мариться Новалісові. Він говорив про заплановану ним “Енциклопедистику”, яка має стати *науковою Біблією та осердям усіх книг*; вона видається остаточним примиренням двох книг, але передовсім вивільненням ідеї енциклопедії з-під монополії просвітництва.

Утім, на відміну від просвітницької “Енциклопедії”, що, зрештою, презентувала єдність мистецтв та наук у багатомірній реальності, Новаліс заявляє, що *всі науки становлять одну книгу*. Доступившись з іншого боку до ідеї Біблії, яку ще треба завершити, він пише, що *зреалізована Біблія є*

довершеною та добре впорядкованою бібліотекою. — *Схема Біблії є водночас і схемою бібліотеки*²⁶³. Утім, те, що за своїм літературним типом могло б зватися “Біблією”, виявляється на диво розпорошеним: виконуючи, з одного боку, своє завдання — *знайти в одній книзі увесь світ*, воно, з іншого, приховує в собі найграничнішу індивідуалізацію: *історія кожної людини має стати — і стане — Біблією*²⁶⁴.

Ці дві формули відрізняються одна від одної за своєю здатністю виконати *найвище завдання письменництва*. Бо ідея “Енциклопедистики” передбачає, що в шойно досягнутому зеніті історії з цим твором все-таки можна впоратися, натомість індивідуалізація Біблії, за якою кожна людина отримує свою власну, відкладає здійснення цього заміру аж до дня Страшного суду. Зі свого боку, ця відкритість відповідає тому поняттю дійсності, що властиве саме романові, з яким Новаліс, не вагаючись, порівнює нескінченну різнобарвність біблійної звістки. Можливість продовження є їхньою спільною рисою — спершу ознакою роману, за тим — його світу (*Світ ще не завершений — й не менш завершений його дух*), а відтак і Книги: *Хто вважає Біблію завершеною? Чи не слід вважати, що вона ще й досі перебуває в постійному народженні?* Чи не міг Новаліс під цією Біблією, що в ній пишуть усі, розуміти історію? Чимало ознак дають підстави у це вірити: історик *звіщає Євангеліє, бо ціла історія Євангелієм і є*²⁶⁵.

Жоден сучасник Новаліса не мав можливості ці нотатки прочитати; інакше треба було б замислитися над тим, який подив могло викликати саме лише питання власності. Тільки “моя книга”, за Новалісом, мала стати науковою Біблією — не тільки ідеальним, а й реальним зразком та *осердям усіх книг*.

Цілком можливо, Новаліс запозичив основоідею незавершеної Біблії з Лесингового “Виховання людського роду”, що в ньому той проголошує певність у приході *часів нового вічного Євангелія*. Ця певність зумовлена, за Ле-

сингом, попереднім характером канонічної досі Біблії, адже в *книгах Нового Заповіту* це нове вічне Євангеліє тільки провіщається²⁶⁶. Отож у пізніших Новалісових нотатках з'являється план продовження Лесингового програмного опису світової історії. Усе це — на тлі платонізму, у межах якого вимальовується альтернатива: або класична Біблія вже надала зразок, за яким можна змайструвати подальші екземпляри, або цей зразок у ній було тільки позначено, і відтак тільки нині сміливий автор має його здійснити.

На противагу Лесингові, у Новаліса ідея можливості нових Євангелій містить відкрити множину — множину, що відповідає відношенню між явищами та ідеєю. *Поняття Євангелія: хіба ми не можемо помислити здійснення більш як одного Євангелія? Чи радше історія — це тільки інертний плин речей (Vehikel), а не Євангеліє майбутнього?* Цей запис Новаліс замикає викладом задуму співпраці в цьому проекті з Тиком, Шлегелем і Шляєрмахером. Далі — речення, що відсилає до сцени промови апостола Павла перед ареопагом: Новаліс звертається до епізоду місіонерської хитрості апостола, аби використати його для своєї власної мети. Того Бога, якого апостол запрагнув відкрити Афініянам, Новаліс проголошує незнаним: *Релігія незнаного Бога в Афінах*¹, ²⁶⁷.

Той факт, що серед імен можливих партнерів з проекту нової Біблії виринає ім'я Фридриха Шлегеля, пояснюється тим дивним збігом стрибків їхніх думок, що викликали здивування в обох; збіг цей можна пояснити хіба що навіюваннями самого духу часу, а чи духу світу. 20 жовтня 1798 року Шлегель пише про своє бажання запросити Новаліса до свого Берлінського помешкання — віднині,

¹ Пор. сцену з *Дій святих апостолів*: “Тоді Павло став посередині ареопага й промовив: Мужі атенські! З усього я бачу, що ви дуже побожні. Бо, проходячи та оглядаючи святощі ваші, я знайшов також жертовника, що на ньому написано: Незнаному Богові. Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам” (Дії, 17.22–23). — *Пер.*

пише Шлегель, він розумітиме Новаліса ліпше, бо тепер розуміє релігію: *недавно*, пояснює він, *мав я одкровення*²⁶⁸. Уживання слова “одкровення” не варто тлумачити з перспективи майбутнього духовного розвитку Шлегеля; не варто його й міряти Ліхтенберговою міркою. Ми точно знаємо, хто був сприймачем одкровення і що саме в цьому одкровенні відкрилося. Шлегель якось дістався відкриття про нескінченність і дух світу, що відкрилося йому завдяки Шляєрмахерові, з яким він, мешкаючи в його будинку, міг щоранку спілкуватися¹; окрім того, уже відбулася вирішальна для Шлегелевого життя зустріч із жінкою, про яку він писав Новалісові 17 грудня 1798 року: *Цілим її єством є релігія, хоча вона нічого в ній не пам'ятає*, — із Доротеєю Файт, донькою Мендельсона. Слово “одкровення”, відтак, позначає тільки піднесені стани душі, в якій здійснювалися ці досвіди. А звідси можна зробити висновок про метафоричну квазісерйозність, з якою романтики засвоюють із релігійного та метафізичного словника дещо інше, ніж зазвичай засвоювали інші, про певну погорду, що наскрізно характеризує романтизм, роблячи його виразом сп'яніння цього *fin de siècle*¹¹.

Звідси ж можна вивести і симетрію мовних світів Новаліса та Фридриха Шлегеля, співвідзеркалення їхньої грандіозної і все ж так простосердно субстанційованої програми. Течії ніяк не залежать від масштабу джерел.

¹ 25-річний Фр. Шлегель знайомиться з 30-річним Шляєрмахером майже одразу після свого переїзду в Берлін (1797 р.). Про те, наскільки важливою була ця дружба для обох, свідчить той факт, що за кілька місяців після знайомства Шлегель уже мешкає у Шляєрмахеровому будинку. Інтенсивність їхнього спілкування впливає на обох авторів. Співіснування Шлегеля та Шляєрмахера в цей період стає утопічною моделлю “романтичної громади”, мрії про яку характерні для ранніх німецьких романтиків — *Пер.*

¹¹ “Кінець століття” (*фр.*). — Вираз, що його вживають здебільшого на позначення доби декадансу (кінець XIX — поч. XX століття). Блюменберг часто вживає термін на позначення інших “кінців століття”, зокрема романтичного руху кінця XVIII ст. — *Пер.*

Фантазмагорійні риси, що їх набувають Шлегелів “одкровення”, потрібно неодмінно розглядати в царині само-віддзеркалення, до якого Шлегель удається з належною сміливістю, але зі сміливістю хіба що ілюзіоніста: *Мене цікавить тільки мета мого літературного проекту — написати нову Біблію, прямуючи слідами Магомета та Лютера*. Це речення часто цитують — утім, на жаль, без наступної фрази, яка вказує на суто літературний окіл, у якому постають такі амбіції і який неодмінно скеровує їх у напрямі “роману”: *Цієї зими я планую, легко зваживши, написати свій легковажний роман — свою “Люцинду”*.

Ця контекстура враз відкривається, навіть стає очевидною й адресатові Шлегелевого листа. У своїй відповіді Новаліс хоча й погоджується з паралельним спрямуванням обох мегапроектів — зі спільною обом формальною тенденцією до межового й далі нездоланного, грандіозного та остаточного, однак ухиляється від висновку про потребу закріплення глибшого узгодження. Зважаючи на те, що дивовижне Шлегелеве одкровення уможливило б у русі історії, у Новалісовій позірній згоді звучить певна стриманість. Шлегелів лист посилив його переконаність у потребі *співбуття* (*Zusammendaseyns*); цей лист є одним із *найпоказовіших прикладів нашої внутрішньої співорганізації та співволюції* (*Symorganisation und Symevolution*). Зачіпаючи Шлегелів біблійний проект, Новаліс упроваджує в гру наукове тло свого мислення — те, відтак, що, на його думку, пов’язує “Біблію” з “Енциклопедистикою” і в чому він, як він знав, переважав свого старшого друга. Звідси — позначення свого підходу до біблійного проекту: *...я ж, вивчаючи науку взагалі — а з нею і її тіло: книгу, — натрапив також на ідею Біблії — Біблії як ідеалу будь-якої книги*²⁶⁹.

Треба було б думати, що цими словами Новаліс всіляко віддаляється від “легковажності”, про яку натякав Шлегель у зв’язку зі своєю “Люциндою”. Утім, навіть і Новалісовий зв’язок поміж “Енциклопедистикою” та Біб-

лією радше літературний, ніж теоретичний: йому йдеться радше про роман, ніж про компендіум. Ця літературність зберігається навіть у захмарності вищого узагальнення, яке забарвлює вживання слова “Біблія”, передусім у барви філософії мови: *Розвинена теорія Біблії дає нам теорію письменництва чи теорію словотвірництва взагалі, яка водночас править за символічне, непряме вчення про конструкцію, що її здійснює дух-творець*. Те ж, що Новаліс називає *критикою Біблійного проекту*¹, є хитрим оволодінням літературними повноваженнями: ця критика — ніщо інше, як *вступ до справжньої Енциклопедистики*. Новаліс має на думці витворення істин та ідей у великих, геніальних думках, метою якого є *започаткування живого, наукового органону*. Подібно до всіх тих, хто загубився серед вершин абстракції, Новалісові вдається в висновковому твердженні свого листа зринуті до тріумфального жесту чистої теорії, яка сама себе вивисує та знімає, досягаючи точки усвідомлення, що все це відбувається для того, аби *проторити шлях для справжньої практики*.

Шлегелева відповідь, поряд із подивом щодо збігу у викладі тотальних ідей, сповнена, поза тим, зусиль зберегти в цій односпрямованості потоків, властивих духові часу, певну відстань від Новаліса та утвердити свою власну позицію. Спонтанний збіг біблійних проектів, за Шлегелевою формулою — а вона є, певне, найлукавішою з тих, які тут можна знайти, — *один із найпоказовіших свідчень й найдивніших проявів нашого порозуміння та нашого непорозуміння*²⁷⁰.

Проводячи розрізнення між своєю та Новалісовою фантазмагорійними трансценденціями, Шлегель, у будь-

¹ Цю фразу треба розуміти в контексті романтичного поняття “критики” як пункту сходження *мистецтва* та *науки*, а отже, досягнення „прогресивної універсальної поезії” (термін Шлегеля), що буде втіленням самої суті поезії. “Критика біблійного проекту” є для Новаліса “спробою побудувати універсальний метод біблієтворення (*Biblisierens*)”, що уможливить появу ідеальної Біблії. — *Пер.*

якому разі, не поспішає поступатися Новалісові в тому, що той волів би за собою зарезервувати. Під словом “Біблія” — якнайширше обходження з яким властиве також і Шлегелеві — він розуміє *центральну літературну форму, отже, ідеал будь-якої книги*. Не задовольняючись цим означенням, він вдається до ширшого та менш загостреного перерахування того, що може під цей ідеал підпасти: *Щоденник, роман, компендіум, лист, драма тощо — все це, в певному сенсі, неодмінно є Біблією...* Владні претензії тут змішуються зі своєрідним едиктом толерантності. Утім, задля здійснення власного грандіозного задуму Шлегель раптом відмовляється від пом’якшення контурів, відкидає метафоричні відхилення та добирає такі слова, які неодмінно характеризують його як релігійного фундатора, а відтак упорядковують його симуляції. З-під його пильного нагляду виринає саме те, що вперше замислив його друг, позначивши свій задум великим словом “Біблія”: сам Шлегель замислює щось таке, що *було би Біблією не в певному сенсі, не “немовби” Біблією, а буквально, в будь-якому сенсі, що було би першим витвором такого штибу, адже всі попередні є тільки продуктами природи*¹. Тут ми наближаємося до ядра цієї конфронтації, а зрештою, будь-якої конфронтації абсолютизмів — до заборони вживання метафор.

¹ Це є, можливо, ключовим моментом епістолярної суперечки між Новалісом і Шлегелем кінця 1798 року. Новаліс на той час вчиться у Фрайберзькій гірничій академії, де відкриває для себе нові фізичні та натурфілософські перспективи (1798 року він, зокрема, пише “Учнів у Саїсі”). Інтелектуальна трансформація збігається з особистою: в грудні 1798 року відбуваються заручини із Жюлі фон Карпентер. На цьому тлі проект “Біблії” є, радше, натурфілософсько-поетичним, близьким до замисленої Новалісом “Енциклопедистики”: синкретичного проекту, що вбирає філософію, поезію, фізику, хімію, географію, геологію та мінералогію. — Натомість мислення Шлегеля дедалі більше скеровується до моральної та релігійної площини. Вплив Берлінської атмосфери, що чинила певний опір проникненню критичної філософії Канта, а надто вплив Шлегермахера віддаляють Шлегеля від фіхтеанства, яким він доти захоплювався, і скеровують його в бік моральної та релігійної рефлексії. Звідси — наполягання на “буквальному” розумінні його біблійного проекту. — *Пер.*

Без сумніву, в цьому суперництві марень ідеться також, якщо не передусім, про спробу кожного зі співрозмовників довести свою першість. Новаліс, стверджує Шлегель, сягнув дещо зависоко: те, що він називає “Біблією”, відповідає тільки певному ступеневі плану, що його Шлегель також намагається здійснити, тільки у меншому масштабі: *Наскільки я розумію, твоя праця більше відповідає моєму задумові ідеальної книги про принципи письменництва, в якому я прагну збудувати досі відсутній зв’язок між читанням та універсальними принципами (Universitäten)*. Шлегель наполягає на недопустимості співзамінності понять “Енциклопедистика” та “Біблія”. Поле порівняння перестає бути полем найвищих претензій, хоча воно й не звільняється від певних завищень: *Моя енциклопедія буде нічим іншим, як універсальним застосуванням тих принципів...*

Для його власного грандіозного задуму, задуму заснування нової релігії, аж ніяк не достатньо самої лише “Енциклопедії”: *Мій біблійний проект, однак, аж ніяк не є літературним — він саме біблійний, наскрізно релігійний*. На завершення суперечки двох граничних позицій немов звучить бій литаврів — в одному-єдиному реченні: *Я прагну заснувати нову релігію...* Утім, друга частина речення трохи пом’якшує першу, даючи можливість усьому задумові постати радше наслідком духу часу, ніж результатом особистих амбіцій: *...а чи, скоріше, сприяти її провіщенню: тоді вона прийде й переможе без мене*.

Якщо згадати, що саме наприкінці цього року брати Шлегелі заснували “Атенеум”¹, назвавши в ньому романтичну поезію *прогресивною універсальною поезією* та проголосивши — буквально! — досягнення “всезнання” завданням філософування романтичної спільноти в напрямі до *наскрізь нової доби наук і мистецтв*, цей згаданий нами лист Фридриха Шлегеля, в якому з’являється мотив заснування нової

¹ “Атенеум”, або “Атений” (*Athenaeum*) — часопис єнських романтиків у період з 1798—1800 рр. — *Пер.*

релігії, можна прочитати як маневр відхилення від особистого та сутнісного ядра операції або навіть як вимогу відречення. Навіть стосовно другого проекту — ідеальної енциклопедії — Шлегель стверджує, що в ній ідеться *про експеримент письменника, який займається чи прагне займатися письменництвом як мистецтвом чи наукою: адже жоден автор досі не досяг у цій царині нічого суттєвого, а відтак я, можливо, найперший, хто цього серйозно прагне*. Адресатові цього листа це мало б вказати саме на те, що він сам вважав власним бажанням і покликанням.

Усі ці дискусії не виходили б за межі таких собі сектанських суперечок, якби не встановили масштабу суперництва поміж книгою та універсумом для естетики майбутнього — й навіть для іронізувань з приводу цієї естетики, заперечень і відречень від неї. Ця естетична програма, знову ж, могла заслуговувати тільки на обмежену, “цехову” увагу, якби в ній не зберігся й не очистився той тип досвіду, що його неможливо було усунути з репертуару людських бажань і що мав ще зворотно вплинути зі свого естетичного сховища на всі інші, а надто відновлювальні форми досвіду. Розглядаючи попередні стадії та формування романтичної програми й не даючи собі впасти в роздратування з приводу цих фантазмагорійних деформацій, розуміємо, що маємо тут вправу з естетичним обходом чи навіть кружним шляхом. Точніше ці спроби вже містили ту компенсацію, якою за століття тріумфу точних наук стали “науки про дух”, що, зрештою, народилися з романтизму; містили вони також і те, що “науки про дух” тримали напоготові для “пізнього романтизму” — майже неосяжному, майже непідвладному класифікації на явища — для кожного нового часопроміжку, коли вони з’являлися з наукової ейфорії.

Усі ці процеси меншою мірою спантеличили б спостерігача, якби їх можна було уявити та витлумачити як історичний розрив. Однак так само як Новаліс вважав, що він перший зрозумів суть ідеї енциклопедії, а тому

може її здійснити, Фридрих Шлегель підійшов із цієї перспективи до першого великого концепту філософії історії німецького просвітництва — до Лесингового “Виховання людського роду”. За Шлегелем, Кант і Фіхте дісталися пункту, де ще залишається відкритим і невизначеним, що треба говорити про Бога, *про якого я маю цілком нові погляди*, а Гетеві діяння так і залишилися у передпокою нового храму. Близько підійшов тільки Лесинг. Якби він ще був живий, *мені не потрібно було б розпочинати цю працю*. Новаліс, зі свого боку, також (дарма, що тільки в своїх пізніх нотатках) експліцитно означив свою ідею як продовження Лесингового задуму і розпочав працю над другою частиною “Виховання людського роду”. Відмінність видається незначною тільки за побіжного погляду. Насправді вона суттєва: супроти хіліазму¹ нового Євангелія виступає відтепер відкрите поняття дійсності: *У Євангеліях уже закладено основні риси майбутніх і вищих Євангелій*²⁷¹. Шлегелеві здається, що це нове Євангеліє вже народжується. Історичні посади вже розподілено. Новалісові залишається альтернатива: або бути останнім християнином (der letzte Christ), а відтак — Брутом старої релігії, або стати *Христом нового Євангелія*. Аби його “магічний ідеалізм” знайшов собі попит, один із багатьох приписів до листа 2 грудня 1798 року проголошує: *Нова релігія повністю має бути магією*.

Не слід обманюватися нетривалістю та швидкими змінами романтичних проектів: те, що опиняється в авангарді, завжди позначається максималізмом, завжди скидає старі абсолюти домагання, натомість проголошуючи нові. Уже в наступному листі до Шлегеля Новаліс добирає біблійному проекту цілком інший блискучий план — план заснування ордену, що мав би політично-меркантильне забарвлення. Той, що від нього Шлегель

¹ “Хіліазм” (від гр. chiliar — “тисяча”) — вчення про тисячолітнє царство, що має передувати кінцю світу. У цьому контексті Блюменберг вживає його як синонім есхатології. — *Пер.*

вимагав зважитися на вибір поміж ролями Брута старої релігії та Христа — нової, тепер *вирішив стати заможним чоловіком* і має сподівання, *що цьому зарадить великий план*; як і личить словотворцеві, він починає з книгодрукарні та книготоргівлі: *громадський кредит може швидко роздмухати малесеньку іскру*. Достатньо вже говорили про проекти; тепер він розуміє тільки те, що *більшість із них химерно незрозумілі*. Шлях від проектів до реальності, від теорії до практики раптом здається цій ейфоричній фантазії аж надто коротким; *у світі треба бути тим, ким ми є на папері — творцями ідей*. Що це означає, наприкінці листа роз'яснює найстисліший вислів: *На порядку денному нині — торговець... Усе інше мусить зачекати*²⁷².

Уже на початку 1798 року Новаліс повідомляє Шлегелеві про задум поезії “Учень у Саїсі”, яку він, після перерви, спричиненої написанням “Гайнриха фон Офтердингена”, завершить у рік своєї смерті, поставивши перше слово в її назві в множині¹. Культ Ісиди Саїської висвітлено у Платоновому міфі: до Саїських жерців Платон спрямовує афінського законодавця Солона, якому ті відкривають мудрість про державний устрій Атлантиди². Новаліс мав на увазі *справжній символічний роман про природу* (*sinnbildlicher Naturroman*); утім, ще й досі незрозуміло, що саме він прагнув зробити остаточною і найглибшим змістом таємниці юної богині, чий образ сховано під покривалом. Можливо, саме в період народження цього твору Новаліс полишає фіхтеанську трансцендентальну рефлексію задля таємниці свого кохання,

¹ Вірш “Учень у Саїсі” згодом перетворюється на натурфілософську повість “Учні в Саїсі”. — *Пер.*

² Див. Платон, “Тімей”: 21e — 26d. У Платона храм єгипетського міста Саїса присвячено богині Нейт; Геродот і Платон ототожнюють Нейт з Афінною, а Плутарх говорить про храм Афінни, яку єгиптяни “називають Ісидою”. — *Пер.*

якою був для нього зв'язок із Жюлі¹. У будь-якому разі він уже не є втаємниченим проповідником політичної мудрості. А з цим пов'язана і та форма читанності світу, яку він міг прийняти.

В учнях Саїських містерій відкриваються різні можливості ставлення людини до природи та до самої себе. Перший фрагмент “Учнів у Саїсі”, що зветься “Учень”, готує до цього: *люди прямують різними шляхами*; ідучи ними, спостерігач *бачить дивні фігури, що постають перед ним*. У своїх варіаціях вони становлять візерунки, *що, здається, приховують якісь великі зашифровані письмена*, що їх люди повсякчас знаходять у природі: на крильцях птахів і комах, у відкритих Хладні звукових фігурах, у візерунках, що його навколо полюса магніта утворюють залізні стружки. У всьому цьому *люди передчувають ключ до цих дивописьмен — їхню граматику*. Утім, що є шифром і що — ключем, залишається незрозумілим. Здогади спалахують і згасають; уся ясність невдовзі зникає; ніщо не стає певнішим, і те, що немовби дістало свого розшифрування, здається, ніяк не хоче стати ключем для чогось іншого. Можливо, люди не розуміють цих письмен тому, що не знають мови. Цієї мовою міг би бути, приміром, санскрит.

Саїський вчитель лаконічно заперечує будь-яку потребу учнів у герменевтиці: *священні письмена не потребують жодного пояснення*. Важливо не читати, а жити й бути сповненим вічного життя — тільки так, завдяки дивній спорідненості з таємницями, людина наближається до загадок цих письмен. Це — стара відповідь на потяг адепта до знань: якщо він житиме за заповідями та законами Бога, одного дня він зможе Бога побачити.

¹ Жюлі фон Карпентер (1776—1811) — друга наречена Новаліса, натхненниця останнього періоду його творчості (1798—1801). З Жюлі Гарденберг знайомиться на початку 1798 року, тобто менш, ніж за рік після смерті Софі фон Кюн; наприкінці того самого року відбуваються заручини. — *Пер.*

Другий фрагмент “Учнів у Саїсі”, що зветься “Природа”, здається висловом того виступу проти науково-технічного ставлення до природи, до якого тоді наблизився Новаліс через свою професійну діяльність. Коротка мить його короткого життя, коли він, по своїх Фрайберзьких студіях, долучився до гірничої справи¹, з ретроспективного погляду видається куди значущішою, ніж багато інших миттєвостей кінця століття: Новалісовий досвід збігається в часі з першою “енергетичною кризою”, спричиною вичерпання ресурсів деревинного вугілля та звертанням господарства до паливних копалин; відкриття й знаходження їхніх родовищ, своєю чергою, було стороннім продуктом роботи солярних шахт. Найприкметніші риси конфлікту Новаліс пояснює людським ставленням до природи. Аніхто доти так виразно не стверджував, що метафорика читання природи є противагою до всього, що один із учнів називає *тривалою, добре продуманою руйнівною війною з цією природою*. Аби в ній перемогти, не варто бути надто примхливим: *Маючи при собі отруту, що діє повільно, ми маємо намагатися нею оволодіти*.

Магію завжди вважали хитрістю чи навіть насильством над природою, яку інакше неможливо перетворити на служницю. Новизна Беконової ідеї полягала в тому, що цими хитрощами, з якими дістається влада над природою, стає послух самій природі. Драматичний Новаліс! — у його фрагменті оповідач бачить у досліднику природи героя, що *стрибає до безодні, аби врятувати своїх співгромадян*. Треба, говорить цей оповідач, користатися з її внутрішніх чвар, аби змогти свавільно нею врядувати: *вона мусить скоритися вам*. Те, що тут проголошують із цинічними обертонами, постійно ввижається Новалісові; це — порушення прадавньої санкції, що її висуває *terra*

¹ У вересні 1797 року Новаліс вирішує вступити до гірничої академії Фрайберга. Навчання триватиме до лютого 1799 року. — *Пер.*

¹¹ “Недоторкана земля” (*лат.*). — *Пер.*

*inviolata*¹¹; порушення, яке уявляється в роботі людських шахт і гірництв. Учень нептуніста Вернера¹ може дозволити його речникові тільки висловити свої думки; але водночас він дає можливість висловити й цілком інші міркування: *За її спустошеннями, її безладдям ми можемо спостерігати з відчуттям внутрішнього тріумфу. Вона сама мусить нам продатися, й будь-який насильницький чин має стати для неї суворим покаранням*. Так стверджують ті, хто зветься “сміливішим” й наважується назавжди пригнітити *гнів чудовиська* краплиною свободи.

Натомість інші — їх Новаліс називає “деякими” (*mehrere*) — протиставляють цьому образу природи інакший, куди мирніший: *Ми сидимо біля джерела свободи й дивимось в нього; те джерело — чарівне дзеркало, що в ньому все творіння чисто й ясно знімає з себе покривало...* Це — фіхтеанський¹¹ Нарцис, що в дзеркалі цього джерела бачить тільки самого себе. Те, що він сприймає, є спрямованою до нього звісткою зашифрованих письмен; і він може бути певний, що має до них ключ. Загадка розкривається у самовідчуженні, що до нього вдається Фіхтеве абсолютне “Я”, аби протиставити собі природу. Природа має водночас бути для нього і невідомо-супротивною, і найінтимніше-знайомою. “Я” є шифрувальником власного тексту; відтак до цього тексту воно підходить зі здо-

¹ Новаліс вчиться в Авраама Готлоба Вернера 1798 р. — *Пер.*

¹¹ Фіхте, Йоган Готліб (1762—1814) — німецький філософ, представник німецької класичної філософії. Під впливом Кантової філософії свідомості й самосвідомості Фіхте будує діалектичну систему, основні категорії якої випливають з основопринципу абсолютної самосвідомості — абсолютного “Я”. Аби визначити себе, “Я” протиставляє собі “Не-Я” (несвідомий світ, тобто природу). Саме тому у системі Фіхте природа є не самостійним світом, а опосередкованим і відчуженим породженням абсолютної самосвідомості. — Для Новаліса філософія Фіхте стає одним із основних підмурків його власного “магічного ідеалізму”. У природі Новаліс прагне бачити втрачені сліди абсолютної самосвідомості; звідси — граничне одухотворення природи, звідси й система аналогій між природою та людиною. — *Пер.*

гадом, що десь у собі воно вже має ключ. Водночас на нього чатує самоспротив, що чинить перешкоди використанню цього інструмента дешифрування. Уже у своїх найперших фіхтеанських нотатках Новаліс концентрує цю ідею у формулі: *“Я” має ієрогліфічну здатність*²⁷³. Природа не тільки несе на собі літери, вирізьблені на поверхні знаки та ієрогліфи; вона сама є зієрогліфованим “Я”.

Нарцис, отожд, перетворився на той тип дослідника природи, який стає на шлях анамнесису, — утім, анамнесису, відмінного від Платонового. Цей анамнесис презентує праісторію речей як свою власну: *Тож усе для нас є великими письменами, для яких ми маємо ключ; ніщо не приходить до нас несподівано, бо ж ми наперед знаємо ходу великого годинника*. Це обабічне співвідношення чужості й знайомості, безсилля та всепроникнення визначає в “магічному ідеалізмі” досвід як можливість читання світу: *Тільки ми насолоджуємося природою всіма своїми відчуттями (mit vollen Sinnen), адже вона не зводить нас з розуму (nicht von Sinnen bringt)...*

Утім, пов’язання двох метафор — метафори зашифрованого тексту та метафори ходи великого годинника, — є зрадою ідеї читання світу. Тип теорії, що його визначає метафора механізму, метафора годинника, цілком відмінний від теорії, скерованої метафориною читанності. Ті, що, мовляв, знають усі речі наперед, стверджує Новаліс, ще не осягли передумов своїх власних пізнань. Вони вважають, що, володіючи ключем до таємничих письмен, зможуть удоступнити для себе чужий образ природи супроти її власної волі. Так вони уподібнюються Нарцисові, який не впізнає у воді своє відображення: саме тут у пригоді стає годинникова метафора. І тільки інший, один-єдиний, а точніше — *серйозний муж*, сходиться на сцену і відмовляється від цієї своєрідної таємниці очевидного: *Інші помиляються. Не впізнають вони в природі свого власного відбитку*. Брак осмислення не дає їм зрозуміти, що природа є *грою думки, безладною фантазією їхнього марення ...*

жахливим звіром, дивною авантюрною маскою їхніх бажань. Твереза настанова трансцендентальної теорії пізнання — ще перед її спекулятивним розквітом — відчужується у Новаліса в усевладній фігурі Нарциса: через те, що він не визнає самого себе у власному відображенні, він “визнає” це відображення єдино домірним та приємним собі і бачить його перед собою як те, що все ще є предметом його прагнень (als noch zu Erreichende).

До діалогу “Аристєя”, що постав 3-під пера Емстеруї¹ 1779 року, Новаліс нотує: *ми знаємо тільки тією мірою, якою ми витворюємо*²⁷⁴. Потенціал цього запису — у його невизначеності; цього разу невизначеність наявна у двох пунктах: у слові “ми” та у слові “витворюємо”. Фіхте вперше дав Новалісові можливість ототожнити суб’єкт дії з предметом знання: *Ми можемо пізнати творіння тільки позаяк ми самі є Богом*, однак відразу ж Новаліса переймає сумнів, чи буде цього достатньо: *Чи знає Бог сам себе? Чи, радше, ми маємо трансцендентальний погляд також і на нього? Це абсурд*. Усе скеровує до того, щоб уявити такого бога, чий акт витворювання хоча й рівноцінний витворюванню речей, однак йому не тотожний, — уявити, отже, поетичного бога (einen poetischen Gott). Нарцис мусить бути Богом (der Gott), бо інакше він не осягне те, що він бачить, — і все ж він мусить бути чимось меншим чи чимось іншим, адже інакше він не знайде жодного виразу тому, що він осягає. “Вираз” як атрибут бога — це суперечність, адже бог не потребує нічого, що виходить за межі простої тотожності всього з усім — тотожності, що

¹ Емстеруї, Франц — нідерландсько-французько-німецький філософ і письменник, входив до кола Якобі та Гамана; намагався синтезувати континентальний раціоналізм із британським сенсуалізмом. Зокрема, естетика Емстеруї (за якою, наприклад, прекрасне є тим, що за найкоротший час породжує найбільше уявлень) вплинула на Якобі та Гете. Діалог *Аристєя, чи про божество*, як і більшість інших творів Емстеруї, надруковано французькою мовою в Парижі 1779 року. В архіві Новаліса збереглися ретельні студії творів цього автора. — *Пер.*

існує саме в ньому. Народження базової Новалісової формули “магічного ідеалізму” з трансцендентальної теорії пізнання — це тільки тло; поза ним — давній принцип будь-якої магії: принцип з’єднання подібного з подібним. З абсолютної рефлексії постає магічне обходження з абсолютним, дещо, що звучить як одна з формул, які передвіщають Гетеву ще не народжену “нечувану фразу”: *Бога можна пізнати тільки через бога (durch einen Gott)...*²⁷⁵ Не абсолютне “Я” перетворилося на поета, а поет злетів до вершин, на яких він — як бог (ein Gott) — пізнає Бога (den Gott): Нарцис засліп, а тому зомлів.

У “магічному ідеалізмі” таємниця читанності світу полягає в тому, що рефлексія не є в ньому якимось винятковим станом свідомості, яка загалом існує поза самою собою, при своїх предметах. Радше її предмети — це тільки об’єктивно-інтенціонально замасковані рефлексії суб’єкта. Зрештою, немов кінцевим розв’язанням тих марень Нового Часу, які спровокував Паскаль своїми словами про “нескінченність” та “безодню”, видаються Новалісові слова в “Учнях у Саїсі”: “Я” владно літає над цією безоднею, і літатиме вічно, піднявшись над цією нескінченною плинністю... і крізь усю нескінченність воно завжди буде єдиним із самим собою та зі своїм творінням, що існує довкола нього... Перед ним, через застосування моральних помислів, природа розкриватиметься ніби сама собою завдяки розвиткові моральних почуттів. Вічний господар природи — ось останні слова, що позначають “Я” в усій його повноті.

Учень спантеличується розмаїттям того, що він чує; кожен із голосів видається йому слухним, і його душу сповнює страх перед тим, що він може й має з цього вивчити. Саме тому йому розповідають загадкову казку; однак тут ми не будемо її тлумачити.

Фігура Нарциса слугує також перетлумаченню ідеалізму в певне поняття виховання (Bildung). Його найвище завдання, вважає Новаліс, полягає в тому, щоб оволо-

діти трансцендентальною самістю, стати “Я” для свого власного “Я”²⁷⁶. Якою мірою природа, відтак, стає простою перспективою, крізь яку шлях виховання покликаний наскрізно пройти, не нехтуючи нею, свідчить заключна сцена “Учнів у Саїсі”: у ній група мандрівників розмовляє біля входу до саду, а за ними розкривається ландшафт, освітлений чарівними сонячними променями. Тільки показавши, як швидко тьмяніє жест споглядання, поет унаочнює спорідненість природи та рефлексії. Природа скрізь сповнена чистої дружньої відкритості думці.

Людина існує поміж двома світами в найдосконалішій свободі та в найрадіснішому почутті своєї влади: поміж прозорим зовнішнім світом і внутрішнім світом вільної гри уявних сил. Сукупність того, що нас торкається ззовні, зветься природою — і вона у Новаліса є чимось більшим і відмінним від властивого теорії пізнання давнього поняття афектації: *З невідомих і таємничих відношень нашого тіла можна здогадатися про невідомі й таємничі відношення природи, отже сама природа є тією дивною спільнотою, що до неї нас вводить наше тіло і яку ми пізнаємо за міркою його влаштування та його здатностей*. Виховання — це витончення цього органу природи (яке слугує самій природі) і водночас розгортання його свободи. Адже чуттєвість і свобода тут збігаються: обидва є різновидами легкості та рухливості, відкритості доторкам іззовні та жвавості. Постійне вправління в них — це гра думки, а не споглядання.

Це взаємне проникання спонтанності й рецептивності немов саме собою переходить у метафору читанності: *Якби ми побачили в деяких рухах літери природи, тоді б дешифрування відбувалося значно легше, і влада над витворюванням думок і рухами наділяла б спостерігача здатністю вимовляти думки природи та накреслювати композиції природи і без реального передувального враження. Саме так ми досягли б кінцевої мети*. Метафору читанності природи Новаліс не конкретизує: елементи та кодування не відріз-

няються одні від одних; а якщо й відрізняються, то на трансцендентальному тлі ця відмінність несуттєва. Усе залежить від опису чутливості та уважності суб'єкта, включеного та розумно влаштованого в природу, однак водночас від неї відособленого, — суб'єкта, який насправді у самому собі володіє всім, що він нібито мав би “сприйняти” від зовнішньої природи. Звідси також повна відсутність простору для історії, в якому вона могла б внести щось таке, що латентно не містилося б у відношеннях самої природи. Звідси не тільки примат фізики над історією, а й витіснення історії фізикою: *Фізика взагалі є найпершою, справжньою історією. Те, що зазвичай називають історією, — це історія вторинна*²⁷⁷.

На систематичному тлі “Учнів у Саїсі” Новаліс розрізняє пізнання та тлумачення за рангами. Параметри цього розрізнення такі ж непевні, як і параметри традиційного розрізнення між *scientia*^I та *sapientia*^{II}, що для нього завжди шукали нових і начебто точніших формул. Романтизм поставився до цього простіше, позаяк він уже був свідком виразного та прорахованого редукціонізму нової ідеї науки. Щоразу йдеться про те, наскільки перевернуто можна висловити прагнення, спираючись на ідею первинного досвіду чи його остаточного виповнення, знову відвоювати дещо — чи навіть усе — в аскетичності точних методик. Простора мережа системи та гіпотез може для пізнання природи зробити не менше, ніж подібні точні методи; але *пізнання відмінне від тлумачення, як земля — від неба*.

Утім, саме задля такого “витлумачення”, що переступає межі будь-якої науки, у гру неодмінно вступає метафора читанності світу. І все ж, як на диво, тут вона позначає певний рецедив, що залишається на тлі “герменевтичних” процедур, на тлі посвяченості в історію природи: *Справж-*

^I “Знання”, “наука” (лат.). — Пер.

^{II} “Мудрість” (лат.). — Пер.

*ній шифрувальник, певне, водночас урухомлюватиме щораз більше природних сил, аби витворити прекрасніші та корисніші явища, він спроможеться імпровізувати на природі як на якомусь величезному музичному інструменті — і все ж він природи не зрозуміє. Віра в дедалі глибші істини та дедалі вищі таємниці порозуміння та конспірації властиві будь-якій містичній душі. Давнє позначення пізнання природи як природної історії (Naturerkenntnis als Naturgeschichte), що її завжди потрібно було розуміти доволі абстрактно у сенсі зібрання емпірично знайдених фактів, наразі дістає конотацій “оповіді” (Erzählten), що її розповідає сама природа; у будь-якому разі вже не йдеться суто про матеріал, що подає себе як агрегат голих фактів: *Це — дар історика природи (Naturhistorikers), споглядача часів, який, посвячений в історію природи та знаючи світ, цю найвищу сцену природної історії, пізнає її значення та мудро їх проголошує*.*

Позаяк природа має історію, ба більше, є самою історією, вона ухиляється від її постійного використання, що спирається на знання, яке *принизило її до одноманітної машини, що не має ані минулого, ані майбутнього*. Це дає їй своєрідний паритет із суб'єктом, який також не тільки має історію, а і є історією; його запитання щоразу викликають потребу у відповіді, що її можна дістати з іншої історії — “виразу” його власної: *Природа не була б природою, якби не мала духу, якби не була тим одним-єдиним відображенням людства, тією неодмінною відповіддю на загадкове запитання чи питанням до цієї нескінченної відповіді*.

Досвід, що сприйматиме значення несподівано — і все ж у метафоричному зв'язку, — асоціюється з фізіогномікою. *Хіба вся природа виражає себе гірше від того, як обличчя й жести, пульс і барви виражають стан будь-якої особи, яка належить до тих вищих, дивних істот, що ми їх називаємо людьми? Чи не стає скеля справжнім Ти, коли я до неї промовляю? І чи не є я тим струмком, що в його хвилі я сумно задивляюся, втрачаючи в його течії свої думки? Ре-*

флексивність “магічного ідеалізму” дошукується своїх об-разів у фізіогномічному значенні природи. Саме в ній вона здійснює стрибок від метафори до міфу, який видається униканням дилеми поміж нептунізмом і вулканізмом. Скеля й камінь постають застиглими миттевостями історії природи: *Чи не могла природа скам'яніти під Божим поглядом? Чи, може, вона перетворилася на камінь з остраху від приходу людини?*

В уривку ранньої статті “Нариси філософії історії людства” — вже в назві якої можна впізнати Гердерові впливи — Гарденберг закріплює за історією компетенцію уявного погляду: через історію ми почуваємо себе *піднесеними над самою атмосферою й водночас вдивляємося у велику священну книгу природи*²⁷⁸. Це було б найневимушенішим приєднанням до традиції метафори книги природи, якби не уявний зсув від безпосередності доступу до природи до її літературного витлумачення (Fassbarkeit). Тут має значення те, якою мірою метафорику тексту й книги визначає зміна самих естетичних означень, що зливаються під найзагальнішим словом “книга”. Який людина має світ, дедалі більше залежить від того, які вона має — а чи вважає, що має, — книги. Новалісове гіперболічне обходження з метафорою книги світу виходить на світло з того життєвого процесу, ентелехію якого він сам ущільнив до короткої формули: *Світ слід романтизувати*²⁷⁹.

Романтизація мала стати тією досі невідомою операцією, що її завдання полягало б у віднаходженні первісного смислу світу, віднаходженні чогось утраченого чи забутого — ще не праодкровення, однак чогось, що одвічно існувало зі світом. Фактично маємо справу з проекцією літературного долання жанрових меж на дійсність. Відповідність книги й світу реалізується не тільки завдяки метафоричному трансформуванню поняття світу, а й саме через нарощування й навіть наднарощування всіх характеристик, пов'язаних із поняттям “книги”. Те, що проєктується на світ, є естетичною надмірністю (Übertreibung),

гіпертрофованою претензією на літературний продукт; через його розмите самовизначення й незначну конкретну зреалізованість сам світ, який треба було мислити як його еквівалент, так само означався тільки самою своєю неозначеністю (якщо можна так сказати). Субстрат метафори, місце її проби, зворотним чином домірюється до претензії, до якої він схиляється: немає досі того, за чією подобою має сформуватися дійсність.

Однак чому ж таки цього зразка не існує? — Тому що він сам прагне досягнути нескінченності, невизначеності, неостаточності світу: *Мистецтва писати книги ще не винайдені. Воно вже, втім, дісталось точки свого винаходження*²⁸⁰. Хоча цей вислів ще й не має жодних конотацій, які мали б стосунок до книги світу, однак він уже спонукає сподіватися тієї миті, коли відповідність книги й світу нарешті зможе вповні відбутися. “Біблія”, про яку Новаліс говоритиме пізніше, позначаючи цим словом грандіозний фантом, дістає своїх засад саме тут, у цій точці ще не винайденого письменницького мистецтва найвищого гатунку. Вакантність її місця легітиміє будь-яку назву: *Кожна справжня книга, якщо її освячує дух, є Біблією*²⁸¹. Запитання, що ж є “справжньою книгою”, відтісняється увагою, що в будь-якім разі тут аж ніяк не йдеться про одну-єдину книгу; поряд із відповідністю книги й світу, який, здається, має сенс тільки в однині, існує ще й відповідність книги й життя окремої людини, що постає тільки у множині, таким способом знову відроджуючи близькість із романом: *Життя має бути не даним нам, а витвореним нами романом*²⁸². Звідси — неодмінний романтичний висновок, що *колиш, можливо, писання стане масовим заняттям...*

Книжний і реальний світи мають одне й те саме джерело. “Магічний ідеалізм” неодмінно перетворює цю ідею на свою головну тривіальність. Утім, позаяк за цих умов годі говорити про голі факти — їх просто не існує, — жодний із двох світів не має перетворювати інший на зайвий; а тому Новаліс може негативно говорити про тих,

хто — як більшість людей, ба навіть вчених — має перед собою тільки книжну перспективу — фрагментарну панораму дійсного світу. Спільність джерела двох світів не перешкоджає твердженню, що книжний світ є *тільки карикатурою дійсного світу* — чи, правильніше, *ще* є такою карикатурою, бо це становище аж ніяк не має бути остаточною. Отож цю Новалісову нотатку першої половини 1798 року завершує настанова самому собі — більше *міркувати про відношення книжного світу (літературного світу) до світу дійсного*²⁸³.

Результатом цих міркувань, отже, були ідеї “Енциклопедистики” та “нової Біблії”. І тому перша згадка про енциклопедію з’являється в контексті фрагмента, цілковито дотичного до студій Фіхтевої філософії. У Фіхте Новаліс запозичує метафору для природи, позаяк вона ж є і метафорою духу: *Чим же є природа? — енциклопедичним систематичним індексом, або планом нашого духу*²⁸⁴. Цей фрагмент попередньо вказує на двозначність, що її дістане слово “Енциклопедистика”: вона є літературним позначенням універсальності й водночас атрибутом самої реальності, що розкривається як тотальність рефлексії “Я”.

Романтичний фрагмент перебирає на себе дві функції — очікування на нескінченне звернення та пригадування втраченої тотальності. Коли Новаліс занотовує, що мистецтва книгописання ще не винайдено, він цілком певний, що воно принаймні на шляху до свого винаходження. Далі — метафоричний стрибок до гротескного й примусового пов’язування органічної природи з мистецтвом винаходження: *фрагменти такого штибу є літературним насінням*. Написаний уже твір “Квітковий пилок” набуває конотацій розкиданого навмання насіння, конотацій плодючості, що її це насіння має засвідчити.

Витлумаченню фрагмента як деградованого мисленнєвого уламка первісної незайманої цілісності відповідає думка про те, що в казках і міфах, у пісні й епосі втрачену

тотальність ще можна досягнути. Навіть попри те, що, за Новалісом, сам світ є одкровенням суб’єктивності, що в ньому розчиняється, розуміння світу може нині бути тільки спотвореним, втраченим і забутим, а колишня посвяченість до цілого зійти до філології літери: *Усе, що дається нам у нашому досвіді, є повідомленням. Тож і світ насправді є повідомленням — одкровенням духу*. Утім, вжитий у цій фразі теперішній час оманливий: *Вже минули часи, коли дух Божий скрізь розуміли. Смысл світу втрачено. Ми лишилися перед самими тільки літерами*²⁸⁵.

Лишилися перед літерами? Чи радше дісталися їх? Спад до втрати смислу, що її маємо в голих літерах, а чи сходження до граничної простоти — можливі обидва варіанти. Новаліс скаржиться на абетковий принцип упорядкування “Енциклопедії”, вбачаючи в ньому порожній і нудний педантизм, і водночас прославляє його як прорив до всеосяжної панорами, що просвітлює кожну людину. Успіх “Енциклопедії” надає значущості саме останній альтернативі. В одному з найбільших ранніх Новалісових текстів є згадка про неї: у книжці, пише Новаліс, надто багато непродуманих статей, хоча дехто вважає її останньою істиною (*nonplusultra*); утім, часом її цілком можна збагатити побіжними доповненнями. Ця дистанція до французького проекту, однак, слугує тільки вивільненню найпершої формули для власної програми енциклопедії, передбачаючи пафос майбутньої претензії — *все треба перетворити на енциклопедії*²⁸⁶. І якщо ідея “найвеличнішої книги” засвідчує наближення до абсолютного проекту, все ж залишається невизначеним, чи має вона запрагнути рафінованої жанрової відокремленості роману, чи радше наслідувати зразок дитячої книжки, першої читанки людини: *можливо, найвеличніша книга подібна до букваря*. І водночас: *роман є життям, життям як книгою. Кожне життя має епіграф — назву — видавця — передмову — вступ — текст — примітки; чи, принаймні, може їх мати*. І тоді, знову ж, ідучи за ще однією роман-

тичною фантазією, літературний габітус стає цілком індиферентним, адже вирішує тут саме читач: він, *власне, робить із книжки те, що він воліє*²⁸⁷.

Зближення естетичного й теоретичного, зближення ідеалів, породжених пратипом роману й пратипом енциклопедії, у програмних твердженнях Гарденберга постає біографічною секвенцією. Наприкінці 1797 року він запевняє Фридриха Шлегеля — *гіпермістичного, гіперсучасного гіперциніка* — про свою участь у запланованому “Атенеумі”; специфічний Новалісів порядок постає таким: *спершу поезія, далі — політика, далі — фізика en Masse*¹. Фізика його *все ще хвилює*; для трактату про світло, стверджує Новаліс, він уже багато чого приготував^{II, 288}. Невдовзі фізичний складник Новалісової творчості визначатимуть Фрайберзькі студії, а далі — знайомство з дослідженням Йогана Вільгельма Ритера про гальванізм тварин, до якого Новаліс уперше прийшов через “Розвідки про напруження м’язових і нервових волокнин” Александра фон Гумбольдта. Позаяк ми, втім, маємо найважливіші Ритерові тексти тільки з його власного видання 1810 року — видання з фіктивною назвою “Фрагменти з архіву молодого фізика”, — а мали б зважати на взаємне порівняння Новалісових і Ритерових рукописів, впливи поміж обома авторами залишаються принаймні неясними. І все ж Новаліс раз у раз покликається на Ритера, передовсім на думку, що виникнення й зникнення матерії *освітлює для нас проблему смерті*. Цим готується один із моментів проекту “романтизації”, відповідно до якого саме смерть є *принципом, що романтизує наше життя*²⁸⁹. Можливо, Ритерові впливи набудуть загальнішої типізації, якщо зважити на Новалісову нотатку, яка безпосередньо передує згадці про принцип балансу мате-

¹ “Усе разом” (фр.). — *Пер.*

^{II} Планований трактат “Про світло” мав стати радше філософським, ніж вузькофізичним: “Світло, — пише Новаліс у цьому ж листі до Фридриха Шлегеля, — стане тільки осердям, від якого я розсіюватиму свої розвідки різними напрямками”. — *Пер.*

рії, що в ньому Новаліс бачить аналог смерті. У цій нотатці — яку навряд чи треба сприймати аж надто серйозно — фізику названо *нічим іншим, як вченням про фантазію*. Це означення надто близьке Ритеровому прирівнюванню фізики до мистецтва, та й узагалі його вільному поводженню із самим словом “фізика”.

Після того, як у жовтні 1797 року, в Єні, Новаліс уперше зустрівся з Ритером — останній виголошував присвячену гальванізові доповідь, — він міг дістати спонуку зробити найвільніший орган людського духу^I “об’єктивною” репрезентацією сил світового цілого та їхніх констеляцій. Цей шлях дістав продовження: минуть роки після Гарденбергової смерті, перш ніж він, зрештою, приведе Ритера до його містичного сидеризму^{II}, предтечею якого Ритер — немов віддаючи назад послугу легітимації — називає саме Новаліса²⁹⁰. Складно сказати, якою мірою ця зворотна легітимація слухна.

У будь-якому разі, Новаліс називає Ритера джерелом метафорики читанності світу, вбачаючи в його панпсихізмі передумову пансимволізму — тотальної системи співзамінних значень: *Ритер дошукується справжньої світової душі природи. Він прагне навчитися читати видимі й вагомні письмена та проявити положення вищих духовних сил. Усі зовнішні процеси потрібно витлумачити як символи та граничні дії внутрішніх процесів*²⁹¹. Цей панпсихізм веде Ритера до тих самих висновків, що їх Новаліс вивів у своїх “Учнях” із Фіхтевого ідеалізму. Ідеться не лише про те, що кожен феномен є безпосереднім ви-

^I Тобто фантазію. — *Пер.*

^{II} Сидеризм — вчення романтичного натурфілософа та фізика Йогана Вільгельма Ритера про електромагнетичну єдність землі та неба, макрокосму та мікркосму. Термін походить одночасно від двох слів: *лат. sidereus* (“зоряний”) і *гр. sideros* (“залізний”), сполучаючи в собі “небесне” та “земне”. Основою сидеризму є вчення про універсальну електромагнетичну енергію (“світову душу”), що поєднує елементи всесвіту. — *Пер.*

разом психічного принципу світу; самі феномени є виразами один одного: приміром, хімічні — виразом астрономічних, неорганічні — органічних, людські — космічних. У своїй доньці Аделіні Ритер побачив вираз того, що вразило його під час італійської подорожі 1806 року. Він висловлює це метафорою письмового знака: *Вона цілком є нашою маленькою італійкою; мені видається, що я навіть зачав її в Італії, бо вона є справжнім ієрогліфом того, що місяцем перед її народженням кинуло мене під нове небо, а надто під нове внутрішнє небо*²⁹².

Теорію для такого тлумачення власного батьківства Ритер знайшов у новій формі мови природи, яка Новалісові ще не встигла спасти на думку: формі, що втілювалася в маятниках, чарівних паличках, балансерах, важелях, пристроях із різними позначками, від яких він прагнув отримати відповіді навіть на запитання про майбутнє. У січні 1808 року у видавця Котти з'являється перша й остання зредагована ним особисто книжечка під назвою “Сидеризм”. Створена самим Ритером, книжечка, однак, свідчила, що він є начебто тільки її редактором. Назва докладно пояснюється: *Ця книжка зветься “Сидеризмом”, бо насправді тільки оберти зірок повністю... повторюється в усіх своїх окремих руках; і тільки в ньому кожне тіло неорганічної природи шукає зіткнення з найдосконалішим мікрокосмом — людиною — і навіть із Землею, яка обертається навколо Сонця (що завжди було центром) і навколо самої себе. Людина дарує життя решті природи; вона її урухомлює, але також і відображає: там, де жодні інші форми відображення неможливі, вона відбиває природу сама, немовби навздогін — як віднайшовся Ритеровий італійський досвід у його власній доньці: Планетизм має безпосереднє відношення до організму: він є немовби ієрогліфом останнього*²⁹³.

Францу фон Баадеру Ритер захоплено пише про свої зустрічі з італійськими колегами. Хоча вони й менш вчені, утім, як і до всього прекрасного, так і до прекрасного в науці вони безмежно чутливіші, ніж німецькі чи й навіть

французькі вчені. І далі: *Вони радіють із будь-якого блага, без усілякої теорії. Їхній клімат не залишає їм часу надати своїй насолоді форми чи образу. Утім, вони насолоджуються по-справжньому і вміють розповісти про цю насолоду іншим. Звідси — здатність бути свідками нового дивосвіту електричної та магнетичної чутливості: Для нас безмірна кількість раних очевидців є справжньою книгою, з якої ми щоденно дістаємо щораз нові знання. Я був здивований, коли побачив і почув, що люди цієї землі на прикладі Кампетті¹ вже почали досліджувати майже все те, що я з цього предмета десь познаходив у різних книжках. І все це, наскільки я знаю, вони зробили самостійно. Тут він має перед своїми очима новий романтичний образ генія-оригінала, що перебуває по цей бік від книг, і сам стає книгою зібраного досвіду: справжня радість дізнатися тут із вуст народу про те, що на півночі марно шукатимемо в більшості вчених*²⁹⁴. У безпосередності та свіжості листів із Італії засвідчується вся дивність стрибка досвіду до Новалісової та Ритерової метафорики книги — метафорики, що в інших їхніх текстах так швидко ставала чимдаліш умосяжнішою.

І все ж трохи моторошним є те, що стало наслідком галасу навколо Кампетті. Чи можна, чи навіть мусимо ми собі уявити, що Новаліс — якби тільки він дожив до того часу — під тиском нереалізованих великих претензій також долучився б до задуму сидеризму? Методи, зібрані під словом “сидеризм”, видаються застосуваннями найінтенсивнішої, вкрай скромно розподіленої природою чутливості та сенсорної пасивності; однак, своїм зв'язком із магічними очікуваннями на присутню тут таємну злуку природи й людини ці методи дедалі більше набувають ри-

¹ Кампетті — італійський селянин, у якого виявили надзвичайну чутливість до тих чи тих природних явищ — здатність відчувати близькість геологічних родовищ, кошового каміння, джерел підземних вод тощо. Експерименти над Кампетті проводили італійські (Аморетті) та німецькі (вчені Мюнхенської академії) фізики. Для Ритера приклад Кампетті був ілюстрацією його сидеричного вчення. — *Пер.*

торичного жесту володарювання. Я не певен, чи цього було б достатньо, аби Новаліс від такого проекту відвернувся: особливо на порозі оновленої інтенсифікації самолегітимації суб'єкта в його володарюванні над природою, в якій нарцис “Енциклопедистики” й нової Біблії побачив би спокусу вторгнення до світового руху.

Спливло коротке десятиліття після Новалісової смерті, після проголошеного ним “магічного ідеалізму” — і поміж ідеалізмом і магією зринув антагонізм. У цьому антагонізмі можна побачити, поза всім іншим, усування метафорики читанності світу; відтепер вона була спрямована на свідків, а не на самі явища. На її місце вривається механістична метафорика, вочевидь чужа органічній романтичності; вона увиразнює опозицію образних світів, що їх у своїх “Учнях” окреслив ще Новаліс: *Ви бачите, що магія знову зринає, а з нею, однак, та небезпечна межа, на якій людина може легко обрати і благо, і зло. Нині ми стоїмо біля джерел, однак я вже бачу перед собою величніші речі... Точку, що її шукав Архімед, знайдено. Ми й справді рухатимемо Землю*²⁹⁵.

Може видатися, що саме тієї миті, коли рука фізика-мага Ритера, написавши цю адресовану братові його колишнього друга¹ фразу, відірвалася від паперу, він усвідомив, що царина, до якої він потрапив, Карлові фон Гарденбергу могла б бути цілком невідомою й навіть чужою. Тож він прохає адресата повідомити йому, чи не був часом Новаліс обізнаний із *baguetta divinatoria*¹¹, сидерич-

¹ Тобто Карлові фон Гарденбергу, братові Новаліса. — *Пер.*

¹¹ *Baguetta divinatoria*, тж. *baghetta divinatoria*, *bacchetta divinatoria* — тут “чарівна паличка”, “магічний жезл” (*ital.*) — *Пер.*

¹³ “Маятник”, або “сидеричний маятник” (*siderisches Pendel*) — пристрій, аналогічний чутливій електромагнітній “рамці”, який Ритер використовував для пошуку “підземної електричності”, родовищ металів, джерел підземних вод та ін. “Сидеричний маятник” можна вважати ніби натурфілософською версією казкової “чарівної палички”. — *Пер.*

ним маятником¹³ і підземною електрометрикою. Немовби підбадьорюючи себе, Ритер наполягає на тому, що в Новалісовому архіві можна знайти підтвердження цієї обізнаності: *Бо не може бути, щоб він не міркував про це. Де ж можна дізнатися про ті питання, що мене цікавлять, і що Ви, його найвірніший друг, ще про це знаєте?* Ритерові, цьому пізнішому спостерігачеві, якого жахає магічна загроза чистого жадання відкритого для читання досвіду, хотілося б знати більше від того, чи був Новаліс обізнаний з інструментами такої магії. Йому, цьому спостерігачеві, хотілося б знати, чи витримав би Новаліс таку риторику, таку претензію *рухати Землю*.

Відтак цікавим для нас може стати запитання, чи використовував Новаліс архімедову формулу, і якщо так — то в який спосіб. У нотатках до “Енциклопедистики” Новаліс пише: *dos me pu sto*¹ *всередині — формування спостерігача — незалежного органу...* Архімедову фразу, навіть у її правильній транскрипції, він знав із фізичних рукописів Фридриха Шлегеля, які з’явилися влітку 1798 року і які Новаліс конспектував. Там міститься згадка про рафіновану проблему так званого “каменя теологів”: знамените питання талмудистів і схоластиків про те, чи достатня Божа всемогутність для створення настільки важкого каменя, що його Він і сам не здатен був би підняти. У Новаліса ця тема знову повертається, але вже як прообразний моноліт рефлексивності: *Нескінченний камінь не може ані рухати, ані бути зрушеним. Він, імовірно, сам зрушується з місця і сам урухомлюється*^{11, 296}. Архімед у Новаліса не рухає нескін-

¹ “Дайте мені точку опертя” (*гр.*) — Новалісова транскрипція знаменитої фрази Архімеда: *Dos moi pou sto kai kino taen gaen*: “дайте мені точку опертя, і я зрушу Землю з місця”. — *Пер.*

¹¹ Насправді ця фраза належить Шлегелю: Новаліс у своїх нотатках її дослівно копіює. Фраза міститься не в *Allgemeine Brouillon*, на який посилається Блюменберг, а в *Physicalische Notizen* 1799 р. Закінчення цієї Шлегелевої фрази свідчить про зв’язок цієї думки з Архімедовою формулою: “Тільки він [тобто “нескінченний камінь”. — *Пер.*] є цілком міцним, він є *dos moi pou sto*”. — *Пер.*

ченням за розміром і вагою каменем, а стоїть на ньому — хоч при цьому Новаліс не замислюється над тим, для якого важеля він використовує цю точку оперття і до якого світу її спрямовано. Утім, відстань до Ритерового дискурсу про сидеричну владу над світом тут безмежна.

Якщо взяти до уваги, що Ритерові “Фрагменти”¹, які були видрукувані наприкінці його життя, є не фіктивною публікацією архіву молодого фізика, а нотатками, які він вів упродовж свого життя, то можна окреслити ранній щабель Ритерової теорії, яка постає супроти марення про світоутворюючу могутність. Тоді ще “молодий фізик” писав: *Увесь світ є своїм власним оком, сітківкою, світовим променем. Усе бачиться, усвідомлюється. Однак хто це все схоплює*²⁹⁷? Такий містичний оптиці світу відповідає також метафора читанності, що позначає відношення між душею й організмом — знову ж, за рефлексивною схемою самосприйняття, яке здійснюється через читання: *Організм, якщо взяти його в найрізкішому значенні, має сприймати себе в своєму чистому вигляді. Ми є всім, чим ми можемо стати! — а весь цей організм є нічим іншим, як мовою та письмом.* Тимчасом як у Новаліса рефлексія прямує крізь природу, сприймаючи в ній трансцендентальне самовідображення “Я”, Ритер віддає перевагу іншому шляхові — шляхові, на якому саме в досвіді самого себе відображається світова цілісність: *Будь-яке письмо й будь-яка мова повторюються тільки в нашому письмі і в нашій мові — і саме через ці останні ми їх і розуміємо. Водночас стає очевидним те, що мова й письмо, в яких ми самі живемо, ми розуміємо найтяжче: те, що маємо десь знайти, звідкись викликати, ми уже маємо при собі. Тож найближче до нас є водночас найтяжчим для розуміння — адже цим найближчим є ми самі. А тому мусимо зрозуміти самих себе!* У цьому ж контексті міститься фрагмент, що в ньому Ритер називає людину пояснювальним вступом до книги природи, на яке

¹ Тобто “Фрагменти з архіву молодого фізика”. — Пер.

має спиратися пізнання цілого: *Людина є передмовою до природи. У ній автор надав нам найпрекрасніше поняття останньої і прохає доброго читача прочитати спершу її: вона ж бо пояснить деякі речі*²⁹⁸.

Символічна здатність організму ґрунтується на тому, що він сам є символом, сам є первинною мовою, сліди якої наявні у фактичних мовах і письменах. Цю думку Ритер висловлює на межі між спекулятивною глибиною та гумором: *Те, що людина не розуміє, вона вважає лише друкарськими помилками, що містяться в книзі природи. Дослідники природи видаються їй коректорами у Божій друкарні*²⁹⁹. Завжди можливий перехід від містичного універсалізму до іронічного міфу тотальності (Totalmythos): *З перспективи письмен часу квартали, місяці тощо видаються тільки частиною чогось більшого, натомість із перспективи письмен вічності всі вічності єдині. Досі один тільки Бог був автором цих останніх. Це можна завважити на прикладі радикальних змін, на прикладі природи. Час ці письмен друкує, простір складає їх у книжки*³⁰⁰. Потрібно, навіть якщо Ритер не є тут уповні серйозним, звернути увагу на це потенційно міфічне слово “досі” — слово, яке залишає місце для інших авторів “письмен вічності”, відкриваючи їм простір для задумів нових енциклопедій і Біблій — на кшталт тих, що їх створили Фридрих Шлегель і Новаліс.

Споглядання природи, характерне для раннього романтизму, було тільки епізодом. Як виверження безупинної цікавості до сутнісного (Wesentliche), що зринула за спиною перспективи апробованих наукою феноменів, воно було першорядним симптомом — першорядним навіть і для того, що епізодично всякчас повертатиметься. У тривалій перспективі незрівнянно стабільнішою стала реінтеграція “темного середньовіччя”, що вивільнила його з-під монополії просвітницької (aufklärenden) конструкції історії, з властивим останній надто пізньою локалізацією “історичного світанку” та провіщеного ним світлого дня

того, що гідне історії. Цій темі Новаліс присвятив свою програмну працю “Християнство, або Європа” 1799 року. Навіть третейське судження Гете, до якого звернулися романтики Єнського кола і який негативно поставився до цієї риторично замисленої праці та до її публікації в “Атенеумі”¹, не міг перешкодити впливові цього твору, зверненню уваги сучасників до цієї програми та до спроб заново відкрити поетичну привабливість середньовіччя тоді, коли просвітницька раціональність вже почала набридати.

Поряд із фрагментом роману “Гайнрих фон Офтердинген” промова “Християнство, або Європа” є найважливішим свідченням Новалісового погляду на місце історії в естетизації світу, що її він прагнув здійснити своїм грандіозним проектом. Можливо, Людвіг Тик і перебільшував, описуючи Новалісові задуми, які він прагнув зреалізувати після написання “Офтердингена”: Новаліс, за словами Тика, замислив ще шість романів, присвячених *фізиці, міщанському життю, торгівлі, історії, політиці та любові*³⁰¹. Можна припустити, що це було б випробуванням гомогенної читанності світу, втіленій у поезії, — поезії як сутності світу, у якій цей світ має розчинитися. *Отож природа, історія, війна й міщанське життя, продовжує Тик, зі своїми найпересічнішими колізіями перетворюються на поезію, адже вона є духом, що все оживляє.*

Новаліс, утім, не встиг викласти — хіба що тільки натяками — власної філософії історії, що обґрунтовувала б

¹ 11–14 листопада 1799 р., під час єнської “зустрічі романтиків” Новаліс виголошує текст есею “Християнство, або Європа” — романтично-утопічної картини християнського середньовіччя. Шелінг у відповідь пише сатиричний вірш “Епікурейське віросповідання Гайнца Відерпорстена”. Через суперечки, чи друкувати в “Атенеумі” есей Новаліса разом із відповіддю Шелінга (варіант, до якого схвально ставився сам Новаліс), Август Вільгельм Шлегель вирішує звернутися до Гете як до “третейського судді”. Гете поставився до Новалісового есею скептично; згодом Людвіг Тик писав, що “у цілому текст нам усім видався... слабким”. Ідея публікації есею в “Атенеумі” поволи втратила будь-яку підтримку; вперше есей оприлюднили тільки після смерті Новаліса. — *Пер.*

реабілітацію середньовіччя. Він, утім, відкриває фантастично-цікаві аспекти цього проміжку історії, що його вважали мертвим й скарби якого вир секуляризації невдовзі викине зі сховища церкви й духовних володарів, — скарби, що їх могли поцінувати тільки деякі, ті, хто мав підготовані для цього органи сприйняття. Інтенсифікація чутливості, зі свого боку, формує Новалісову риторичку, що присягається не сприймати ніщо людське, а відтак і ніщо історичне як екзотику — тож не бачити нічого екзотичного ані в Папському престолі, ані в чудесах (Wunderbare). *Магією фантазії, пише, знову ж, Тик, Новаліс може пов'язати всі віки й усі світи: дива при цьому зникають, й водночас усе перетворюється на диво.* Саме цього, зрештою, Гете і не міг витримати; а охоплені сумнівом романтики першого покоління пізніше оглядатимуться на цю Новалісову ідею, вважаючи її своїм ідеалом. У будь-якому разі Гете, очевидно, не міг ані сприйняти, ані виконати тієї ролі, яку відводив йому Новаліс у листі до Кароліни Шлегель, пишучи, що Гете має стати *літургом цієї фізики — бо він досконало знається на службі в цьому храмі*³⁰². Для Гете близькість цієї “фізики” з риторикою спасіння середньовіччя була, вочевидь, чужою, бо він ніколи не визнавав впливу свого власного способу досвіду природи на народження “нової фізики”. Грандіозний задум ухляється від традиційного рубрикування: він, у своїх найзагальніших рисах, тлумачиться як поетизація: *Треба ви-творювати навколо себе поетичний світ і в поезії жити.*

У невеликому Новалісовому есеї про Гете, що народжується одночасно з Теплицькими фрагментами¹, Гетеве дослідження природи вперше влаштовується в загальну картину його мислення. Новаліс називає Гете *найпершим фізиком свого часу*; незрівнянною рисою його манери спо-

¹ “Теплицькі фрагменти” Новаліс пише у чеському Теплице 1798 р., тобто за рік до народження “Християнства, або Європи” і до оходження його ставлення до Гете. — *Пер.*

глядання є, однак, те, що він *дивиться на природу так, як митець дивиться на витвори античного мистецтва*³⁰³. Цьому поглядові на недосяжного “третейського суддю” програми, викладеної у промові “Християнство, або Європа”, може відповідати принаймні одна нотатка, в якій Новаліс прямо пов’язує свої задуми з ім’ям Гете: *Гетеве трактування наук — це також і мій проект*³⁰⁴. Якщо Гете мав здатність дивитися на природу як на витвори античного мистецтва, він мав перенести на природу те, що з цих витворів, спираючись на їхню значущість, зчитував новий погляд — тобто висловлену Новалісом ідею, що вони *є справжнім одкровенням вищого світу*. А звідси, через взаємозамінність предикатів природи та витвору мистецтва, впливає ось що: *Не слід категорично вважати, що античні статуї та довершені речі є чимось зробленим (gemacht) — у звичному сенсі того, що ми називаємо цим словом. Вони такі ж “зроблені”, як і кохана дівчина — під дією домовленого знака свого друга вночі — чи іскра під дією провода — чи зоря через те, що вона рухається в нашому оці*³⁰⁵. Аж до пізнішої міти, коли поняття виробляння (das Machen) повернеться до мови мистецтва і стане скептичнішим гаслом, спрямованим проти естетичного “священництва”, тут наголошуватиметься на основній естетичній вимозі, яка була тільки останньою трансформацією принципу “наслідування природи” — наслідувати природу не в її витворах, в модальності витворювання, а відновлювати піднесену суть іконічного *acheiropoieton*¹.

¹ “Нерукотворний” (гр.). — Цей епітет, яким від початку позначали нерукотворний образ Христа, став одним із головних означень, уживаних у християнському іконописі. Загалом цей термін позначає нелюдські — тобто природні чи божественні — прояви творчої енергії. — *Пер.*

Примітки до розділу XVI

²⁵² Novalis, Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99 (Schriften, edd. P. Kluckhohn/R. Samuel, Stuttgart 1968, III 267 f.). Арабські цифри стосуються не нумерації фрагментів, а пагінації цього видання.

²⁵³ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 256).

²⁵⁴ Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 276, 281). Те, як Новаліс прагне зрозуміти значеннєвий зміст казок, він пояснює в докладних записі, що починається словами: *Bedeutender Zug in vielen Märchen ... [Значуща риса багатьох казок...]*. (III 389).

²⁵⁵ Das Allgemeine Brouillon: *Physik und Grammatik* (Schriften III 305).

²⁵⁶ Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 267). — Хоча Новаліс і був автором поняття “граматична містика”, основоідею він, утім, запозичив із праці з історії фармакології — з її шостого підрозділу “Вплив східного знахарства на медицину”, книжки Курта Шпренгеля “Спроба прагматичної історії фармакології” (Галле, 1792/94). Повчальність цього прикладу полягає в тому, що він показує, якою слабкою насправді була дискримінація таких впливів на європейське мислення просвітництва. Для Новаліса ж поняття “граматичної містики” легко замінюється поняттям “наукової граматики” (III 376).

²⁵⁷ Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 427).

²⁵⁸ Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 443).

²⁵⁹ Novalis, Freiburger naturwissenschaftliche Studien 1798/99 (Schriften III 123. f.). Атрибути “ієрогліфічний”, “ієрогліфатичний” та “ієрогліфістичний” у Новаліса якнайбільше навантажені значенням. “Я” має ієрогліфістичну силу (Schriften II 107); *найпершим мистецтвом є ієрогліфістика* (II 571); *Лесинговій прозі часто бракує ієрогліфічного доповнення* (II 537); *Нам бракує знання значень ієрогліфів. Ми живемо завдяки плодам ліпших часів* (II 545). Особливо важливим є зв’язок із фізіогномікою: *Релігійний характер фізіогноміки. Священні, невичерпні ієрогліфи кожного людського образу. Складність побачити істинний образ людини... Окремі моменти одкровення цих ієрогліфів*. (III 566).

²⁶⁰ Novalis, Fragmente und Studien 1799—1800. Physikalische Bemerkungen (Schriften III 595, 597).

²⁶¹ Novalis, Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst 1800 (Schriften III 668, 677, 682).

²⁶² Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst 1800 (Schriften III 664).

²⁶³ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 365).

²⁶⁴ Novalis, Schriften III 683, 321.

²⁶⁵ Novalis, Schriften III 316, 569, 586.

- ²⁶⁶ Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 86.
- ²⁶⁷ Novalis, Schriften III 557. Дата написання цього фрагмента при-
близна.
- ²⁶⁸ Фридрих Шлегель Новалісові, Берлін, 20 жовтня 1798 (Novalis,
Schriften IV 501 f.).
- ²⁶⁹ Новаліс Фридрихові Шлегелю у Берлін, Фрайберг, 7 листопада
1798 р. (Schriften IV 262 f.).
- ²⁷⁰ Фридрих Шлегель Новалісові у Фрайберг, Берлін, 2 грудня 1798 р.
(Novalis, Schriften IV 506—510).
- ²⁷¹ Novalis, Schriften III 669. На полях цього запису, здійсненого
влітку—восени 1800 — фраза: *Дані для другої частини Лесингового*
“Виховання людського роду”.
- ²⁷² Новаліс Фридрихові Шлегелю в Берлін, Фрайберг, 10 грудня
1798 (Schriften IV 267—270).
- ²⁷³ Novalis, Philosophische Studien der Jahre 1795/96 (Schriften II 107).
- ²⁷⁴ Novalis, Schriften II 378.
- ²⁷⁵ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 458).
- ²⁷⁶ Novalis, Blütenstaub (1798), Fragment 28 (Schriften II 425).
- ²⁷⁷ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 246).
- ²⁷⁸ Friedrich Waller (псевдонім Гарденберга), Skizzen einer Philosophie
der Geschichte der Menschheit. 1788/90 (Schriften II 24).
- ²⁷⁹ Novalis, Logologische Fragmente (Schriften II 545). Новотвір
“логологія” є однією із тих ітерацій, що мали виразити ступінь
романтичного ходження за куліси самого себе; серед інших мож-
на навести приклад виразу “самосвідомість самосвідомості”
(“Ich des Ich”).
- ²⁸⁰ Novalis, Blütenstaub, Fragment 114 (Schriften II 463).
- ²⁸¹ Blütenstaub, Fragment 114 (Schriften II 463).
- ²⁸² Novalis, Logologische Fragmente (Schriften II 563; також див. II 645).
- ²⁸³ Novalis, Schriften II 578 f.: *Світ книг насправді є тільки карикату-
рою дійсного світу. Обидва світи мають одне й те саме джерело...*
- ²⁸⁴ Novalis, Schriften II 583.
- ²⁸⁵ Novalis, Schriften II 594.
- ²⁸⁶ Novalis (Über Enzyklopädien), Schriften II 18.
- ²⁸⁷ Novalis, Teplitzer Fragmente (літо 1798), номер 82, 22, 79 (Schriften
II 610, 599, 609).
- ²⁸⁸ Новаліс Фридрихові Шлегелю до Єни, 26 грудня 1797 (Schriften
IV 241—244).
- ²⁸⁹ Novalis, Schriften III 559 (дата написання: після 18 червня 1799).

- ²⁹⁰ Йоган Вільгельм Ритер Карлові фон Гарденбергу, Мюнхен,
5 серпня 1808 року (F. Klemm/A. Hermann, Briefe eines romantischen
Physikers, München 1966, 46): *Я ревниво зберіг Новалісові папери й*
докладно їх проглянув... цю суміш хімічних, фізичних, фізіологічних і
поетичних фрагментів... Як фіктивний редактор “Фрагментів з ар-
хіву молодого фізика” Ритер називає невідомого нікому Новаліса
(поряд із Гердером) з-поміж тих, кому він *має нескінченно подяку-*
вати, водночас здивовано завважуючи: *Наш друг сформував себе —*
такого, яким він був і яким він став — повністю з самого себе...
(Ritter, Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers, Heidelberg
1810, I, р. XVI).
- ²⁹¹ Novalis, Schriften III 655 (дата написання — після 18 квітня
1800 р.).
- ²⁹² Йоган Вільгельм Ритер до Лорхен Шмідт, кінець липня — поча-
ток серпня 1808 р. (Briefe eines romantischen Physikers, 52 f.).
- ²⁹³ Ритер — Карлові фон Гарденбергу, Мюнхен, 1 лютого 1807 р.
(Briefe eines romantischen Physikers, 29). Підхід “сидеризму” Ритер
обґрунтовує в листі від 18 жовтня 1809 р., посилаючись, окрім ін-
шого, і на невдоволення видавця: *Навіть видавець став чи вже був*
надто просвіченим, аби продовжувати видавати цю легковажну та
темну річ; цим видавцем був Котта з Тюбінгена (zit. а. а. О. 13).
- ²⁹⁴ Ритер — Францеві фон Баадеру, Рива, 6 грудня 1806 р. та Мілан
17 грудня 1806 р. (Franz von Baader, Sämtliche Werke, edd. F. Hoffmann
/ J. Hamberger, XV 209, 214).
- ²⁹⁵ Ритер — Карлові фон Гарденбергу, Мюнхен, 1 лютого 1807 р.
(Briefe eines romantischen Physikers, 32).
- ²⁹⁶ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 421). Шлегелеві
фізичні рукописи видруковані у виданні: Kritische Friedrich Schlegel-
Ausgabe XVIII 149.
- ²⁹⁷ Johann Wilhelm Ritter, Fragmente aus dem Nachlass eines jungen
Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur. Heidelberg 1810,
I 23. — Передмова, в якій Ритер називає себе тільки редактором,
датована 14 вересня 1809 р.; 23 січня 1810 р. Ритер помирає. Нова-
ліс знав принаймні його “Трактат про скорочення м’язів”, що його
нині втрачено (Schriften II 656).
- ²⁹⁸ Ritter, Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers, II 251 f. —
Щодо фрагменту 684 див.: W. Hartwig, Physik als Kunst. Über die
naturphilosophischen Gedanken J. W. Ritters. Diss. Freiburg 1955, 109.
Тут цей Ритеровий фрагмент порівнюється з Новалісовою фразою:
Ми є ескізом світу.
- ²⁹⁹ Ritter, Fragmente II 213.
- ³⁰⁰ Ritter, Fragmente II 210.
- ³⁰¹ Див. оповідь Людвіга Тика про задуми продовження “Офтер-
дингена” в 1-му виданні “Творів” Новаліса, яке вийшло у Берліні

1802 року й редакторами якого були Тик і Ф. Шлегель (Novalis, Schriften I 359—369).

³⁰² Новаліс — Кароліні Шлегель до Єни, Фрайберг, 20 січня 1799 (Schriften IV 274-276). — У цьому листі майже безпосередньо поряд із Гете стоїть Ритер: *Ritter — це рицар, а ми — лише зброєносці*. [В оригіналі гра слів: *Ritter ist Ritter und wir sind nur Knapen*. Німецькою *Ritter* — “рицар”. — *Пеп.*].

³⁰³ Novalis, (Über Goethe), 1798 (Schriften II 640).

³⁰⁴ Novalis, Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 452).

³⁰⁵ Das Allgemeine Brouillon (Schriften III 411).

XVII. І Д Е Я АБСОЛЮТНОЇ К Н И Г И

Коли на початку 1798 року самопроголошений довершувач Революції перетворив Папську курію на республіку, Папу вкинув до в'язниці, а по його скорій смерті почав рахувати останні дні самої Церкви, просвітництво, здавалося, здобуло свою безсумнівну перемогу. Однак ніщо так не сприяло інституції, історична легітимація якої сягала глибокої давнини, як проголошення її занепаду. Ледь не роком по республіканізації Риму німецький романтизм почав наново відкривати середньовіччя.

Якщо поглянути на характерні риси впливів цього нововідкриття, то порівняно з відродженням античності, що настало з прибуттям візантійських греків до Італії, цей ренесанс був набагато ґрунтовнішим. Бо дух історизму, що крізь усе дев'ятнадцяте століття буде єдиним суперником природничих наук, дістав випробування на найчужішому для нього матеріалі (міра чужості була тут навіть вищою за ту, що її відчували, приміром, китайці та індійці до просвітництва, яке накладалося на їхню культуру), перейнявшись пробудженням того, що було вже геть втрачено — пробудженням середньовіччя. Гайне пояснював німецьке звертання до середньовіччя браком належного німецького просвітництва, водночас вбачаючи в одночасних французьких процесах суто артистичні риси, з яким французи намагаються *відшукати цікавеньке вбрання для маскарду*, аби такою модою *загострити своє насолодження теперішньою миттю*. Зрозуміло, і в Німеччині, і у

Франції, можна завважити зумовлені модою масові захоплення; однак існувало також і усвідомлення тієї смерті історії (Geschichtslosigkeit), яка змусила створити новий календар і яка, водночас, могла збудити сумнів стосовно того, *що саме* можна тепер довірити розумові.

Протистояння розуму та історії, покладання нульової історичної точки викликало, втім, недовіру до розуму, і ця недовіра була не випадковою, а неодмінною. Само-випробування історичної свідомості завжди й за самою своєю суттю полягає в тому, щоб приписати розумність явищу, яке досі вважали чистою ірраціональністю. Історизм реабілітував не застарілі інституції, а тотожність людської природи, яка покликала ці інституції до життя й змогла їх вберегти. Відновлення цієї тотожності, що стало в мотиві повернення до середньовіччя, було сильнішим від захованих у ньому мотивів відновлення німецькості, на які вихідна програма перетворилася тільки через несподіваний виступ романтизму проти Наполеонової агресії. Це також побачив Гайне: перемога над Наполеоном була для нього передовсім романтичною перемогою.

Момент, у якому brutальне звершення раціонального перевороту спрямувало кінець століття супроти духу толерантності, що цьому століттю був властивий, і відтак позбавив добу віри (Bewusstsein) у власну здатність себе саму обґрунтувати, притягував не тільки погляд, залюблений у те, що знову поверталось на історичну сцену, а й, ще більшою мірою, погляд теоретика історії, який хотів би побачити в катастрофі просвітництва, що його воно зазнало в Наполеоні, через Наполеона й супроти (gegen) Наполеона, ейдос історичного процесу, очікуючи від нього відповіді на запитання, *що є історично можливим*.

На цій межі вісімнадцятого й дев'ятнадцятого століть Шляєрмахерове нововідкривання релігії, що його підтримали “Ідеї” Фридриха Шлегеля, не можна вважати цілком тотожним закоханості (Vorliebe) у середньовіччя. *Ідеться*

вже навіть про релігію, ледь не здивовано стверджує Шлегель у першій частині “Ідей”, що з’явилися в “Атенеумі” 1800 року. Колишній атеїст, який ще влітку 1798 року прагнув стати фундатором нової моралі, наважується тепер стати фундатором релігії, виправдовуючи це тим, що, на його думку, фантазія є *органом людини, спрямованим на сприйняття божества*. Утім, нас зараз цікавить те, що релігія, яку хотів заснувати Шлегель, була передовсім релігією книги.

Про те, як задум *написати нову Біблію й піти слідами Магомета та Лютера* перетинається з Новалісовою енциклопедистикою, ми вже говорили¹. Зв’язок між релігією та книгою ґрунтується для Шлегеля на засновку мало не “біблійної” простоти: *Той, хто має релігію, говоритиме віршами*³⁰⁶. Тут не місце з’ясовувати, як серйозно треба сприймати слово “релігія” з вуст романтика. Про релігійну суть романтизму — хоч як саркастично це може звучати — і саме про релігійну суть Фридриха Шлегеля можна, мабуть, сказати так: він вірив у свою здатність вірити. Цей феномен матиме свою історичну вагу і для *tabulae rasaе*¹¹ прийдешніх часів.

Контекстом, що в ньому Фридрих Шлегель веде розмову про *абсолютну книгу*, стає *грандіозне воскресіння релігії*, передумовою якого є усвідомлення спричиненого Револуцією зламу епох. Цей злам став *найпотужнішим стимулом для релігії, що досі перебувала уві сні*³⁰⁷. Однак противагою для революції було б не пробудження старої релігії, а пошук нової — чи принаймні спроба її заснування. Немає більшої потреби часу, аніж знаходження цієї духовної противаги деспотизмові, що його *Револуція звершує над душами, утискаючи найвищий світовий інтерес*³⁰⁸.

¹ Див. попередній розділ. — *Пер.*

¹¹ Букв. “чисті дошки” (лат.) — Ідеться про Шлегелеве прагнення почати історію заново з “чистої дошки” та “написати нову Біблію”, що матиме своє відлуння в майбутніх проектах. — *Пер.*

Отож використання слова “Біблія” для *ідеї нескінченної книги*, стверджує Шлегель, аж ніяк не є суто довірливим риторичним жестом. Така книга — з огляду на її нескінченність — уже не може бути засобом до якоїсь мети: вона стане *персоніфікованою ідеєю*. Аби унаочнити ідею єдності цієї книги, Шлегель звертається, однак, не до принципу, що об’єднував біблійні книги, а до античних поезій. Їх, за Шлегелем, неможливо відокремити одна від одної; разом вони постають органічним цілим — тож, *якщо правильно на них поглянути, вони є тільки одним-єдиним віршем, що в ньому поетичне мистецтво, здається, сягає своєї досконалості*. Таким самим чином у найвищій формі літератури, до якої зараз знову мають скеруватися наші думки, *всі книги мають стати однією Книгою*.

Ця остання є нескінченною не тільки за своїм змістом, а й за своїми часовими характеристиками: вона є книгою, що перебуває в нескінченному становленні. Це *просто книга, абсолютна книга* — і цьому твердженню не суперечить той факт, що нині її ніде й ніколи не можна знайти. У ній, у книзі, *що перебуває у вічному становленні, відкрилося б нам Євангеліє людства та виховання (Bildung)*³⁰⁹.

У річищі цього становлення, цього постійного книготворення абсолюту перебуває й сама метафора. Вона унаочнює незавершеність нескінченного — так, як це робить і романтичний фрагмент: фрагмент як не-форма. Наприкінці “Ідей”, називаючи свого адресата (Новаліса), який стояв найближче до концепції цього твору, і водночас звертаючись до нього, Шлегель говорить про цю невтомно шукану незавершеність як про *образи неосвяженої істини*³¹⁰. Це означення є неперевершеним — і за своєю особливою функцією, яку воно виконує у завершальному фрагменті, в якому Шлегель заворожено вимовляє ім’я Новаліса, і в тій загальності, що визначає самий сенс “метафорології”.

Нотатки, що їх ще перед видруком “Ідей” в “Атенеумі” зробив сам Новаліс, Шлегелів адресат, на полях того примірника “Ідей”, що належав Доротії Шлегель, позначають кінцеву точку зближення, що її доти готували різні перетини й порозуміння між обома авторами. Тут це зближення немовби розпалюється у зіткненні енергій. Однак, розпалившись, воно раптово згасає. Годі вигадати ліпшої знахідки, що засвідчувала б цей епохальний символ зламу вісімнадцятого й дев’ятнадцятого століть: на полях Шлегелевого уривка, присвяченого тематиці “абсолютної книги”, Новаліс висловлює саме осердя проблеми: “Біблія” — ніщо інше, як *один із видів, що підпадає під загальний рід книги*. Метафора, за яку він хапається, радше міфологічна, ніж біблійна; Біблії — це ніщо інше, як *люди й боги книжного світу*. Їхні джерела неможливо знайти; люди їх люблять і ненавидять, обожають і зневажають — так само, як вони обожають і зневажають *свій власний рід*.

Аж тоді на одну-єдину мить, у якій, здається, отверезіння поєдналося з якоюсь геніальною впертістю, Новаліс раптом бачить у понятті абсолютної книги божевілля, аби тієї самої миті зробити з нього новий стандарт для людини: *Бажання написати Біблію — це та схильність до божевілля, що її мусить мати кожна вміла людина, аби досягти досконалості*³¹¹. Якщо поглянути на цю фразу як на програму дій, вона є нічим іншим, як передвістям майбутнього розвитку романтизму, який на місце ідеалу особистості поставить анонімну кумуляцію творчих сил, що породили міфи й казки, епоси й пісні, — так само, як вони витворюють саму історію і як, уже у Маркса, вони витворюватимуть технічні винаходи, входячи до *відкритої книги сутнісних сил людини*. Цей задум уже здійснив Фридрих Август Вольф¹, “розклавши” Гомера на розмаїття

¹ Вольф, Фридрих Август (1759—1824) — видатний німецький філолог-класик. Після закінчення Гетингенського університету — головно осердя німецької філології XVIII ст. (Й.М. Геснер, К.Г. Гайне) —

текстів, створених різними співцями. Проект “абсолютної книги” стає точкою перенавантаження ранньоромантичного плану. Суб’єктові, який пише нову Біблію, нескінченний роман, властива та сама невизначеність, яка в магічному ідеалізмі витворює увесь світ. Звідси — взаємозамінність світу й книги. Нарешті, той самий суб’єкт, читаючи текст абсолютної книги, самим своїм читанням, цією творчою трансформацією просвітницької “критики”, надає книзі завершення.

Ми удалися б до надміру злостивої інтерпретації, якби схотіли побачити у Шлегелевому скорому поверненні до старої-доброї Біблії бажання зізнатися у власному безсиллі, у безсиллі власноруч написати Біблію нову. Утім, не може не змусити замислитись та ейфорія — ейфорія, що вивільняє з-під будь-якого контролю влади розуму, — з якою Новаліс підтверджує за Шлегелем покликання бути *апостолом нашого часу*, профетично вбачаючи в ньому *Павла нової релігії* — аж ніяк не тієї релігії, що прийшла із середньовіччя й потребує нині лише нових пророків і апостолів, а релігії нової. Нова релігія має цього разу зламати історію — так само, як попередня зламала тільки хронологію, — отож *із цієї релігією починається нова світова історія*. Утім, увесь цей маніфест був тільки імітацією імітації: Революція вже започаткувала новий календар, і зрівнятися з нею можна було тільки проголошуючи, що новим буде геть усе, тобто, іншими словами, все буде вперше. У цьому також Новаліс запевняє свого друга: називаючи його Юлієм — іменем оповідника зі Шлегелевої “Люцинди”, — він стверджує, що нова релігія з’являється з небуття Революції — а це є умовою будь-якого *creatio ex*

Вольф працює в Берліні, де продовжує “енциклопедичну” лінію геттингенців: будування інтегральної науки про античність, що окрім філології включає античну історію, естетику, археологію, нумізматику тощо. В 1795 р. Вольф публікує працю *Prolegomena ad Homerum*, в якій стверджує, що гомерівський епос є результатом тривалої еволюції й численних зусиль різних авторів. Ця праця започаткувала постанову так званого “гомерівського питання”. — *Пер.*

nihilo, — і що вона в своїй основі є розкриттям прихованого смислу Революції: *На тебе вона подіяла так, як вона й мала подіяти, й навіть більше: ти є невидимим складником священної Революції, яка — як місяць в множині — відбулася на Землі*³¹². Уже тут засвідчується своєрідна алегорична техніка тлумачення історії: для неї факти є тільки перекладом священного пратексту на звичну мову; отож справжня подія завжди залишається для неї прихованою і лише приблизно здогадуваною.

За десять років Шлегель розвине цю техніку достатньо далеко, щоб сказати, що, хоча нині люди й не живуть у фактичному середньовіччі, однак саме нині вони вперше опинилися в середньовіччі справжньому. Ця хитрість дає Шлегелеві можливість показати, як те, що було колись дійсним, може нині стати насправді дійсним тільки у новій формі. Літературна за своєю суттю ідея *через роман засвідчити романтичне* мала з цим відійти в небуття, і вже під час свого Паризького періоду Шлегель називає її *вже недостатньою*.

А тому чи не було те, що Шлегель, зрештою, називає романтизмом, тільки продуктом розпаду минулих юних ідей “абсолютної книги”? І чи не стають, зі свого боку, всі ті пошуки й досліджування міфологій і містерій, народних казок і пісень середньовіччя, що втілило в собі дух народу й навіть природи — в її недоступності для точних формалізованих методів, — заміщенням того Недосяжного, що його проповідував літературний абсолютизм із його ідеалом абсолютного початку? Зовнішнім симптомом трансформації є те, що пізніше Шлегель вживатиме атрибут “абсолютний” тільки з негативним відтінком, пов’язуючи його передовсім із дуже сильним суперником, що його він називає “духом часу” — з ненадійністю моди. Відтоді саме її, у її постійних метаморфозах, Шлегель риторично називатиме “Абсолютом” (“das Absolute”)³¹³.

У своїх пізніших лекціях і статтях із філософії історії Шлегель поділяє історію людства на три епохи: добу Слова, добу Сили та добу Світла. Тут ми можемо оминати містично-спекулятивне тло цього поділу. З огляду на попередню амбітну ідею “абсолютної книги” та її реалізації в майбутньому, розташування доби Слова на початку історії людства є своєрідним поворотом: воно хоча й уможливорює подальше сходження до Світла — своєрідної злуки просвітництва й просвітлення, — а відтак до останньої фази світового суду, однак водночас, що важливіше, жертвує центральним біблійно-теологічним поняттям Слова на користь іншої, для Шлегеля, певне, ще важливішої, інституції — на користь інституції праодкровення. Адже саме на ній ґрунтується єдність історії людства як єдність традиції, що приховує, спотворює та втрачає себе, але завжди залишає шанси для її нововідкриття.

Поняття, яке шукав Шлегель, можна назвати поняттям “іманентного праодкровення”. “Слово” першої доби світової історії є реальністю самого світу — такою, якою вона здатна увійти до непримхливого й простого досвіду. Передумовою такого входження є “літературний” характер цього досвіду, що його раніше, у своїй Єнській лекції 1800 року, Шлегель назвав “алегоричним”.

Там він шукав пояснення того, чому світ має таку докладну структуру. *Чому вся гра природи не відбулася однієї-єдиної миті, яка зробила б існування всіх речей непотрібним?* Чому, іншими словами, недостатньо моментальної, блискавичної демонстрації всього, що може існувати, яка не потребувала б часового розширення, примноження видів у індивідах, тобто цього надмірного нагромадження конкретних речей? Шлегелева відповідь полягає в тому, що Бог створив світ для *відображення самого себе*, але основною формою цього відображення може бути тільки алегорія. Світ як відображення нескінченного вже є формою неавтентичного виразу. Якщо *світ є тільки алегорією*, звідси випливає, що *кожна сутність*

реальна лише тією мірою, якою вона наділена смислом, значенням і духом... Однак впливає звідси й те, що час, якого неодмінно потребує здійснення смислу світу, не дає світові звершитися в жодній окремій точці його історії; і для виповнення його функції в кожному часовому пункті обсяг того, що ще треба зробити, завжди нескінченний: *Твердження, що світ ще не завершений, укриває вагоне для всього, про що ми міркуємо*³¹⁴.

Питання про зрозумілість цих значень для людини є вирішальним для філософії історії. Водночас воно розмежовує ранню та пізню фази Шлегелевої творчості. Ще в дванадцятьох книгах “Розвитку філософії”, написаних у 1804—1805 роках, Шлегель постійно говорить про можливість наочної даності цих значень. Під час свого Кельнського періоду Шлегель дає спільне визначення функціям зору й мови, вбачаючи їх у покладанні дистанції щодо речей: спільністю цих функцій, відтак, твориться певний союз дій людини, що слугує людському потягові до свободи, до *власного зміцнення супроти могутності світу і до вивільнення з-під його влади*. Цьому, завдяки своїй опосередкованості, сприяє зір: він стає базовим (fundierender) відчуттям будь-якої опосередкованості. Нині, пише Шлегель, оминаючи тему давніх часів, людина має *природну мову, що відкривається у формі предметів*³¹⁵. Могутність людини — супроти надмогутності світу — полягає в тому, щоби бачити в речах не *щось цілком від нас відмінне*, а, натомість, дещо таке, що, говорячи виразно, є *спорідненим із нами й водночас від нас прихованим “Ти”*. Досвід у його повному вимірі є певним типом інтерсуб’єктивності, тож *кожен предмет, якщо ми вміємо на нього правильно подивитися, своєю природною мовою відкриває для нас вищий смисл*. Оптика людини схильна до певної завершеності (Vollendung), в якій вона *водночас стає чуттям самого смислу (Sinn für den Sinn)*. Зір є чуттям мови — фізіогномії самих речей, “мовним” (“sprechenden”) звертанням до них.

Зрештою, у своїх приватних Віденських лекціях з філософії історії, звернених до теми трьох світових епох, Шлегель уже не лякається відчужування та перемішування Біблійних цитат, промовляючи: *На початку мала людина слово, і це слово було від Бога; і з життєвої сили, що її людина в ньому і разом із ним отримала, випромінювало світло її буття (Daseins)*³¹⁶. Тут пролог Євангелія від Івана виразно антропологізується: первинний статус Логосу Шлегель може цілком застосувати до людини та її вихідної влаштованості.

І все ж навіть у своїх пізніх спекуляціях він не цілком відмежовується від ідеї, висловленої у назві полемічного твору Карла Вільгельма Єрусалима¹ *Про те, що перша людина не могла отримати мову за допомогою дива*, виданого Лесингом 1776 року. Мова тільки тоді легітимно зростається з людською природою, коли вона народжується зі зрозумілості самих речей для людини, і втрата цієї зрозумілості є джерелом всіх непорозумінь і щодо світу, і стосовно самої людини. У будь-якому разі людська історія не стала б на тяжкий шлях спроб і помилок, якби вона змогла вберегти це відношення зі світом. Тож нині скарб первинного пізнання людина мусить віднайти з його рештків, з ненадійних залишків людської традиції.

Саме це залишається, зрештою, очищенням смыслом восьмого полемічного твердження, висловленого Шлегелем 1800 року, чия загострену формулу було спрямовано проти гасла просвітництва: *Non critice sed historice est philosophandum*. Лише згодом стане зрозумілим, як рішуче в цій формулі романтизм відмежовувався від просвітництва. Мовою того часу, Шлегелева програма була повним відновленням (*Wiederherstellung*) свідомості³¹⁷. Повнота стала тут мі-

¹ Єрусалим, Карл Вільгельм (1747–1772) — німецький художник, філософ і письменник, знайомий Гете і Лесинга. Фігура Єрусалима, зокрема трагічна історія його самогубства, частково стала образом Гетевого *Вертера*. — *Пер.*

рою сумірності світу та “Я”, яка особливо проявлялася в часовому вимірі, передусім у початках і джерелах. Чи можна ці початки й джерела знову віднайти й заново здійснити, залежить від здатності традиції передавати нащадкам ці вихідні істини. Вона й уможливорює читання світу.

Бо основу Шлегель бачить передусім у найдавніших свідченнях людства. Традиція складається не з реліктів, а зі свідчень і заповітів. Велика недовіра століття критики вже минула, адже людство навчилося читати найнезнайоміше й найдивніше (*Fremdestes*). *Скрізь своїм незмінним принципом я зробив слідування історичному переказу*³¹⁸. До цього переказу належать і міфи, що сягають витоків едемських річок: тієї словесності, що в ній природа відкривала себе людині першої історичної доби. Шлегель може вдатися тільки до парадоксу: *Навіть і природа у своїх мовчазних образах промовляє певною мовою; і тільки вона потребує духу, який її пізнаватиме, який володіє ключем і вміє ним користуватися, який знає, як відшукати потаємне слово у таємницях природи, і який здатний замість неї вголос вимовити приховане в ній внутрішнє слово, відтак відкриваючи всю повноту її величі*³¹⁹.

Відтепер мова споглядання, про яку Шлегель говорив у своїй Кельнській лекції і яка мала бути безпосереднім оптичним досвідом, перестає для нього бути ясною й зрозумілою; відтепер, отже, вона потребує ключа, проникнення до таємниці, таємниці прихованої інтимності, яка, як видається, здатна дати більше, ніж те, на що могло сподіватися споглядання. Втрачаючи в такий спосіб *довірене їй слово життя*, забувши таємницю, людина віддає свою панівну позицію природі, аби заглибитися в неї і все-таки спромогтися стати її підданим. Саме це і стає початком людської історії, підсумовує Шлегель у першій лекції з філософії історії.

Цей початок міг би бути втішним тільки за умови, якби перед міфічною звісткою про нього не поставала

проблема значущості засновків, які вона розкриває. У страху перед природою, перед лицем її неосяжної могутності людині стає зрозумілим — чи могло знову стати зрозумілим, — що ж насправді означало затемнення первинного Слова: ... *природа, яка на початку, немов світле дзеркало Божого творіння, відкрито й прозоро розкривалася перед ясними очима людини, тепер чимдалі і щораз більше стає незрозумілою, чужою й страшною*³²⁰. Можна завважити, що в цій перспективі природнича наука — тип науки, який був пов'язаний з просвітництвом, — могла бути тільки витонченою формою цього безсилля, і що саме з цієї причини вона мала сприйняти себе саму як тотожність знання й сили, знання і влади. Важливим у цій ході історії є те, що вона поступово, крок за кроком дегресує, і що первинний подарунок людина *втратила аж ніяк не водночас, не цілком і одразу*³²¹.

Проекція грандіозного таємного прагнення читати світ на прадавні часи унебезпечнюється ще грандіознішим, сміливішим прагненням долучитися до таємниць, на які поняття споглядання не містило ані найменшого натяку. Тут навряд чи можна було провести межу між безпосередністю та проникненням до таємниці; і в будь-якому разі Шлегель аж ніяк не був людиною, яка воліла б їх провести. Він прагнув чогось більшого від безперешкодного погляду на самоявлення природи; він прагнув проникнути до її внутрішнього виміру; бо приписавши їй мову, він побачив у ній аналог суб'єкта. Природа мала свій власний внутрішній вимір (Intimität), а відтак і відповідний захисний механізм, — одне слово, потаємне письмо, що оберігало її таємниці. Я намагатимуся розкрити тут цю таємницю, наскільки це дозволяє герменевтичний аванс. Дозволяє він, однак, небагато.

Коли 1822 року Шамполіон розшифрував єгипетські ієрогліфи, користаючись із тримовних написів на розетському камені, що його знайшли ще 1799 року, після

Наполеонової єгипетської кампанії, романтичний дух спіткало велике розчарування. Зрозуміло, жоден фактичний текст не міг здійснити напружених надій на віднайдення прадавньої мудрості, що — тільки як припущення — мали утримувати в собі те, що колись стане доступним людським здатностям. Передусім, однак, надто тривіальні розшифрування ієрогліфів пригнітили віру в те, що знаки немов проростають із самої природи (Naturwüchsigkeit der Zeichen), що вони сягають самого зв'язку поміж мовою й сутністю. Допомогу можна було шукати в розмежуванні між перекладом і тлумаченням, у допусканні принаймні можливості існування символів самої сутності. 27 квітня 1825 року Фридрих Шлегель пише до свого брата Августа Вільгельма про свою велику зацікавленість Шамполіоновою ієроліфічною системою; утім, продовжує Фридрих, у нього склалося враження, що Шамполіон втрачає один суттєвий аспект: *Інший бік справи, а саме власне символічні зображення на єгипетських пам'ятниках, він, здається, розуміє менше, й навряд чи може його адекватно відчувати*³²². Однак цього іншого боку ми дісталися б тоді, продовжує Фридрих, якби засобами розшифрування змогли відмежувати знакову функцію ієрогліфів від їхньої символіки, тобто *прояснити справжнє письмо й усі літери-ієрогліфи, відокремивши їх від власне символічних зображень*. Уже роком пізніше, 6 червня 1826 року, Фридрих знову пише до брата про свої заняття ієрогліфами, що тривали впродовж останніх двох років: *Я відчуваю великий потяг до цього символічного світу загадок, що торкається багатьох таємниць душі й духу*. Ідеться вже передусім про проблему історії мови (Sprachgeschichte), про проблему спекулятивної філософії історії; тлом цієї проблеми є незадоволення досвідом, прояснення якого можна дістати тільки з історичних уламків. Ієрогліф залишається метафорою втраченого стандарту досвіду. Утім, це може зумовити тільки його негативне застосування.

Шкодувати за цією втратою легше, ніж дати хоча б найменший натяк на те, *що* можна було б справді повернути, якщо щось повернути взагалі було можливо. Можлива тільки одна гіпотеза: відновлення первісного досвіду було б подоланням закладеної в будь-якій емпіричності контингентності. 1819 року, зокрема у “Віденському літературному щорічнику”, Шлегель пише важливу рецензію на працю Й.Г. Роде “Про початок нашої історії та останню революцію Землі”. У ній ідеться і про ієрогліфи, передовсім у зв’язку з Родевою тезою про односкладовість прадавньої мови людини. Шлегель виступає проти будь-якого еволюціонізму, який спирається на ідею елементарних початків. Його схема обернена: на початку була повнота, яка продовжує жити в своїх слідах навіть і крізь стертість історії. Односкладові мови є радше уламками прадавньої мови, ніж початковими пунктами мовного розвитку, а багатоскладовість мови є синтетичним актом, що не імітує, а радше вказує на символ, уже недосяжний.

У цій рецензії Шлегель принаймні дає приклад того, як він уявляє собі подолання контингентності в досвіді. Конфігурація континентів, за якою нині поділено сушу в північній півкулі, здається йому ганебною. Тому він винаходить гіпотезу геологічного розламу континентів. Згідно з думкою Роде, зміщення земної осі, а відтак і екватора, було спричинене впливом комети. Саме це є для Шлегеля недопустимим: для нього дегенеративний характер історії Землі доводить не тільки зміщення її осі, а й самий її вигляд. Шлегелеву увагу звертає на себе лінія, за якою, ймовірно, роз’єдналися континенти. Її повна випадковість якнайточніше відповідає його припущенню, що катастрофі передувала первинний образ земної поверхні, в якому суходіл мав форму геометричної фігури: *Найсуттєвішим питанням цього типу могло б бути питання про те, чи не є неправильна форма суходолу наслідком останньої революції Землі, і чи не мав прадавній континент, справжня пракраїна (Urland), якою вона була перед потопом, правиль-*

*ну й математично простішу форму; а якщо так, то яку саме*³²³. Фактичний досвід “не помічає”, *що* лежить перед ним, і *що* треба побачити, пройшовши поглядом крізь усю історію аж до його джерел (Urzustand), до точки, в якій вираз цього *що* відкриває себе читанню.

Хоч би яким неясним і темним був той спекулятивний контекст, спільний рецензентові Шлегелю та книжці, на яку впав його вибір, із цієї незвичної дискусії він принаймні дістає привід поглянути на контури континентів — обрані Богом, а чи дані природою, — під кутом зору генетичної морфології. Не згадуючи своїх попередників, він висуває цю гіпотезу задовго до того, як з’являться ліпші підстави це зробити.

Я не хотів би, аби читач дорікнув мені, що користуючись із побічної нагоди поглянути на Шлегелеву рецензію на працю Роде, я немов готую ґрунт для обговорення автентичних географічних та геологічних поглядів Александра фон Гумбольдта¹. Втім, Шлегелева рецензія справді позначає певне народження потреб, задовольнити які зможе століття емпіричних тріумфів; і справді, саме Гумбольдт — майстер емпіричного відкриття ще не баченого — зможе їх задовольнити чи примаймні наблизитися до їх задоволення, як підтвердить той резонанс, що його здобуло його спосіб бачення світу. Зрозуміти, що універсум новочасової науки досі — а з огляду на її успіхи, дедалі більше — сприймався як універсум, що змінився та змінюється постійно (у змісті досвіду, доступності переживанню, у свідомості реальності, орієнтації та диференціації), означало, втім, що історичний поступ ще не було повністю інтегровано до наукового процесу, що він, радше, набирав форми епізодичного сумніву, переривчастих перешкод, осяяних, осмислених — чи таких, що прагнули осмислення, — аналізів здобутків чи невдач науки. Гумбольдтів “Космос” (якому передувала

¹ Див. наступний розділ. — Пер.

35-томна праця, що була витворена після його повернення з Південної Америки 1804 року та містила загальом 1300 гравюр) — твір, завершення якого 1834 року позначатиме народження чогось абсолютно оригінального, — є незрівнянним прикладом цього.

Примітки до розділу XVII

³⁰⁶ Friedrich Schlegel, Ideen 34 (Kritische Ausgabe II 259).

³⁰⁷ Ideen 94 (Kritische Ausgabe II 265). Поняття “стимулу” (“Incitament”) вказує на Шлегелеву філософію історії, що тоді тільки зароджувалася; про неї — як про Шлегелеве “езотеричне вчення” — Карл Фридрих Райнгард писатиме з Кельна до Якобі, стверджуючи, що в ній ідеться про історичне коло *від віри до розумування, від розумування до ніщо, від ніщо до потреби і до відновлення блага та істини, тобто відновлення Прадавнього* (Райнгард — Якобі, 17 червня 1808; Aus F.H. Jakobis Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi, ed. R. Zoepfritz, Leipzig 1869, II 206 f.).

³⁰⁸ Ideen 41 (Kritische Ausgabe II 259).

³⁰⁹ Ideen 95 (Kritische Ausgabe II 265).

³¹⁰ Ideen 156 (Kritische Ausgabe II 272).

³¹¹ Novalis, Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels “Ideen” (1799): zu Nr. 95 (Schriften III 491).

³¹² Novalis, An Julius (Schriften III 493).

³¹³ Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte (1828). Achtzehnte Vorlesung: Von dem herrschenden Zeitsgeiste, und von der allgemeinen Wiederherstellung (Kritische Ausgabe IX 412 f., 425, 427).

³¹⁴ Friedrich Schlegel, Transcendentalphilosophie. 1800/01. I. Theil “Theorie der Welt” (Kritische Ausgabe XII 39–42). Цікаво, що друга частина цього твору, яка зветься “Теорія людини”, містить інше пояснення темпоралізації світу: *Однак гра природи не відбулася однієї-єдиної миті, вона є становленням, і мусить у природу ввести спротив. У царині природи цей спротив є злим принципом* (ed. Cit. XII 58).

³¹⁵ Friedrich Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern. 1804/05. Zweites, drittes und viertes Buch: die Psychologie als Theorie des Bewusstseins I. Theorie der Anschauung (Kritische Ausgabe XII 345–347).

³¹⁶ Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte (1829), Zweite Vorlesung (Kritische Ausgabe IX 31).

³¹⁷ Philosophie der Geschichte. Vorrede (Kritische Ausgabe IX 5).

³¹⁸ Philosophie der Geschichte. Erste Vorlesung (Kritische Ausgabe IX 24).

³¹⁹ Philosophie der Geschichte. Erste Vorlesung (Kritische Ausgabe IX 30).

³²⁰ Philosophie der Geschichte. Zweite Vorlesung (Kritische Ausgabe IX 35).

³²¹ Philosophie der Geschichte. Zweite Vorlesung (Kritische Ausgabe IX 43 f.): *І це — справжній ключ до всієї цієї теми праісторії і всього того, що нам зазвичай видається в ній загадковим.*

³²² Фридрих Шлегель — Августові Вільгельму Шлегелю, 27 квітня 1825 р. (Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, ed. O. Walzel, 642). — Який зв'язок існує між цим закидом Шамполіонові та Шлегелевим поетичним циклом “Das Hieroglyphenlied oder Anklänge und Bilder der Zeit und Zukunft” [“Пісня про ієрогліфи, або відзвуки та образи часу та майбутнього”], написаним 1823 року й опублікованим 1827 року із цих 48 строф (Kritische Ausgabe V 489–497), з'ясувати неможливо. Спочатку цикл називався “Ієрогліфи”. Про теоретичне тло, зокрема тезу Й.-Й. Вагнера про народження писемності з еволюції від Іконічного крізь Символічне до Понятійного (Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt. 1808) див. книжку Е. Фізеля: E. Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik. Tübingen 1927, 81 f.

³²³ Friedrich Schlegel, Über J.G. Rhode: Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde 1819 (Kritische Ausgabe VIII 481 f.).

XVIII. КНИГА ПРО ПРИРОДУ ЯК КНИГА ПРИРОДИ

Гумбольдтів¹ погляд на фізичну дійсність як на дійсність ландшафту визначається майже банальним фактом, характерним для ранньої географії — тим, що врожаєм його подорожей здебільшого були малюнки. Фотографії ще не існувало; а це означало, що одразу ж, на місці, треба було визначатися щодо стилю кожного окремого сприйняття. Стиль сприйняття ще не був прерогативою глядачів незліченних фотографій і картин, які могли щоразу визначатися щодо кожного окремого зображення. Хоч би скільки суб'єктивності вливалось у сприйняття, яке фіксувалося в цих малюнках, вона зливалася зі своїм предметом і разом із ним творила неповторну індивідуальність.

Коли наприкінці своєї подорожі крізь Південну Америку й Мексику і вже після зустрічі з президентом Джеферсоном у Філадельфії (червень 1804 року) Гумбольдт читає прощальну доповідь у *Philosophical Hall*, у своєму листі до секретаря Філософського товариства Джона Вогна від 6 липня 1804 року Торнтон скаржиться, що Гумбольдт *поклав до своєї сумки всю Південну Америку*, а його праці будуть видруковані далеко за її межами, в Європі³²⁴. Було враження — нині, за доби сучасної фотографії, цього враження, певне, неможливо отримати, навіть якщо йдеться про фотографії з найвіддаленіших закутків Землі, — що ці протоколи дослідницьких подорожей неможливо

повторити абикому й абиколи, і вони є тільки певним засвідченням права їхнього автора на переживання, яке можна відтворити.

У своїх незрівнянних ілюстрованих томах французька “Енциклопедія” переважно демонструвала універсум, створений людиною; навіть природа поставала в ній, за аналогією з артефактами, своєрідним метамузеєм ізольованих експонатів. Гумбольдтів “Космос”, натомість, подає природу єдністю ландшафту, зверненого до місця й погляду людини-спостерігача, подає її не природою експонатів, а природою безмежного поля. Ми вже втратили вміння завважувати те, вірити в те, якою мірою ілюстративна техніка визначає, чи сприйматимемо ми дійсність як витвір графічного мистецтва, а чи як співбуття мас із різним агрегатним станом.

Найважливіше спостереження, яке ми отримуємо завдяки Гумбольдтовому “Космосу”, полягає у встановленні того значення, що його мав у історії науки момент його створення. У цей момент ідея розвитку — щодо, окрім усього іншого, також і питання про форму поверхні Землі — набуває дедалі більшої сили. Вона послаблює чи навіть руйнує сприйняття фізіогномічних властивостей ландшафту, пропонуючи натомість, як тло своїх розвідок, знання про те, що всі явища на земній поверхні є лише результатом випадкової синхронності багатьох тривалих фізичних, хімічних і біологічних процесів. Гумбольдтове навернення до доктрини вулканізму як пояснення явищ земної поверхні, яким неможливо було нехтувати, — навернення, що далось йому нелегко, до якого він вдався всупереч самому собі і яке можна за впертістю порівняти з Гетевим спротивом, — зумовлювало неодмінне визнання відносної молодості сучасного вигляду земної поверхні.

Хоча від цього моменту Гумбольдт мав приділяти увагу передусім потужності вулканічних сил, що б'ють із середини Землі, її, однак, тепер навряд чи можна було

¹ Цей розділ присвячено *Александрові фон Гумбольдту*. — *Пер.*

поєднати з програмною назвою, яку він обрав для праці свого життя. Адже “Космос” для нього не лише відлунював класицизмом, а й у специфічний спосіб пов’язувався з тим, що для нього особисто мало найбільше значення у світопогляді давніх греків. 1850 року Гумбольдт скаже Фридрихові Альтгаузу: *Греки — це антропоморфічна нація, що прагне все олюднено ошляхетнити, все піднести до царини прекрасних форм*³²⁵. Те, що двадцятьма роками після тієї тези, для Ніцшевого недовірливого погляду на антропоморфізм світу — можливого колись, однак уже неможливого для самого Ніцше — стане лише впертим пригадуванням, досі вплутується до Гумбольдтового власного досвіду світу і перетворює “Космос” ніби на монумент явища, що вже занепадало.

Становлення ідеї “Космосу” можна відстежувати із зустрічі молодого Гумбольдта з її власною карикатурою. У травні 1789 року, задовго до славнозвісного відвідування Йоганом Вільгельмом Гете кабінету раритетностей Гельмштедтського професора Байрайза (серпень 1805 року), там побував Александр фон Гумбольдт. Наслідком візиту стала глибока відраза перед падінням науки до музейних викидів, падінням, що лише відбивало стан університету, що тоді поволи занепадав. Скоро після цього, із Гетингена, Гумбольдт писатиме до друга своєї юності Вегенера: у цьому кабінеті — *все, все що тільки можна собі уявити. Той, хто провів у Байрайза 14 днів, бачив усе... Байрайз навіть і не знає, що саме в нього є. У своєму власному будинку він прямо-таки здійснює відкриття*³²⁶. Потрібно буде півстоліття, доки Гумбольдт прийде до поняття “Космосу”, — і все ж його джерела можна побачити в цій відразі до зотлілого світу Готфрида Кристофа Байрайза — світу, що був так тісно пов’язаний із кризою університету, край якій покладе тільки реформа Александрового брата Вільгельма¹. Звісно, “Космос” був ознакою віку, та водночас і результатом тривалого руху, що

¹ Тобто Вільгельма фон Гумбольдта. — *Пер.*

розпочався у ранні роки. Сліди цього руху можна віднайти й тоді, коли Гумбольдт у своїх пізніх працях виступає проти недооцінки свого наміру досягти *енциклопедичної сукупності найусезагальніших і найважливіших результатів* окремих емпіричних дисциплін.

Торкаючись питання вибору назви для свого твору, Гумбольдт пише 24 жовтня 1834 року до Фарнгагена фон Ензе про невдачу свого первинного задуму — задуму, який полягав у тому, щоб в одному-єдиному томі звести докупи всю цілісність світу і *в межах цієї стислої книжки справити найграндіозніше враження... Книжку цю я почав писати 15 років тому, французькою мовою, назвавши її “Essai sur la Physique du Monde”*¹. У Німеччині я хотів її спочатку назвати “Книгою про природу” — подібно до твору Альберта Великого, який ми маємо у спадок від середніх віків. Утім, усе це ще дуже непевне. Зараз назва звучить так: “Космос. Нарис фізичного опису світу...”³²⁷ Словосполука “опис світу” у назві його не задовольняла¹¹: сформовану за аналогією до “історії світу”, її можна було б сплутати з поняттям “опис Землі”. Я знаю, що слово “космос” дуже шляхетне і не позбавлене певного *Afféterie*¹¹¹, однак так назва мого твору в одному слові говорить водночас про землю й небо...¹⁴

У тому ж таки програмному листі до Фарнгагена Гумбольдт говорить про сподіваний вплив книжки, яку він сам називає “працею всього мого життя”. Цей вплив — а

¹ “Нарис про фізику світу” (*фр.*). — *Пер.*

¹¹ Пор. фразу Гумбольдта із цього самого листа до Фарнгагена фон Ензе: “Опис світу [Weltbeschreibung] (слово, сформоване за аналогією до історії світу [Weltgeschichte]), оскільки слово це не є вживаним, плутатимуть з “описом Землі” [Erdbeschreibung]”. Німецькою мовою *Erdbeschreibung* часто вживають як синонім географії (*Erd-beschreibung*, “земле-опис” можна вважати калькою з гр. “гео-графія”). — *Пер.*

¹¹¹ “Жеманство” (*фр.*). — *Пер.*

¹⁴ Пор. ще одну фразу з цього самого листа, що засвідчує голістичну перспективу Гумбольдта: “Ціле — це не те, що зазвичай називають фізичним описом Землі; ціле охоплює Небо та Землю, усе створене”. — *Пер.*

також його засоби — він висловлює в одній фразі: *Книга про природу має справляти таке саме враження, як і сама природа*³²⁸. Майбутньому читачеві “Космосу” Гумбольдт вкаже на джерела цієї формули: описуючи вплив Римської імперії на народження уявлень про єдність світу, він бачить приклад *справжнього духу світопису* у Плінієвій “*Historia naturalis*”¹,³²⁹. Пліній-молодший, пишучи в одному зі своїх листів про цю працю свого дядька, називає її *величезним й ученим твором, не менш розмаїтим, ніж сама природа*³³⁰. Можна легко побачити, що в листі до Фарнгагена Гумбольдт дає свою варіацію античної формули, зсуваючи акцент до суб’єктивного боку й знаходячи спільний момент книги й природи у “враженні”, яке вони справляють. Цим він відмовляється від передданого йому *tertium comparationis*^{II}, що саме “розмаїття” є спільною рисою і природи, і тексту, що її описує, адже наголос Гумбольдт ставить саме на єдності цього накопиченого розмаїття. Чи мала ця єдність відповідати єдності картини (*картина природи*), драматичної сцени (*poésie descriptive*^{III}), виразу обличчя (*фізіогноміка рослин*) чи навіть ідеї (*ідея світу, тобто зв’язку всіх явищ*) — це у згаданому вище Гумбольдтовому листі до Фарнгагена, в якому Гумбольдт поки що спирається суто на досвід своїх лекцій 1827/28 років, залишається невизначеним — як залишиться невизначеним, зрештою, і до самого кінця.

Саму назву праці “Космос” не можна пов’язувати тільки з історичними значеннями слова, хоча естетичні конотації Гумбольдтового задуму вказують на архаїчне значення “космосу” як “прикраси”^{IV}. Попри це, ані для Гумбольдтового погляду на світ, ані для його задуму опису світу

^I “Природна історія” (лат.) — знаменитий твір Плінія Старшого. — Пер.

^{II} “Третій член порівняння” (лат.) — спільний елемент двох речей, які порівнюються, критерій порівняння. — Пер.

^{III} “Описова поезія” (фр.). — Пер.

^{IV} Слово “космос” означало в давньогрецькій мові водночас “лад” (“порядок”) і “прикрасу”. — Пер.

захована в понятті “космосу” ідея “порядку” не є першочерговою. Не є вона першочерговою і в сенсі ієрархічної шкали, хоча Гумбольдтова манера викладу дотримується Плінієвого зразка і сходиться до опису Землі тільки після опису всього всесвіту^I. Важливішою, втім, є ідея взаємопроникнення всього — і її складником є навіть і сам вулканізм, який Гумбольдт називає *реакцією внутрішнього ядра планети на її поверхню*. Гумбольдтів погляд на вулканізм можна порівняти з поглядом анатома, який осягає форми поверхні людського тіла, немовби упрозорюючи їх і в такий спосіб проникаючи до розміщення й функцій органів, захованих під людською шкірою. Праця науки має перетворитися на задоволення спостерігача. Не надто має перейматися той, хто менше знає, адже знання насправді слугує просто іншому ставленню до світу: *Справжньою моєю метою є піднесення над речами, які ми знаємо нині, 1841 року*³³¹.

Гете завважував риторичні елементи стилю Александра фон Гумбольдта. То була ціна тієї волі до тотальності, що кличе саму особу — та й інших — до того, що неможливо досягти й годі виконати, однак від чого неможливо й відмовитися. Для самого Гумбольдта риторична довершеність і теоретичний матеріал його праць навряд чи поставали в тому відношенні одне з одним, за якого наука тільки приховувалася б за прикрасами риторичної доступності: *Прості й наукові описи мають постійно змішуватися з ораторською вмілістю. Такою є й сама природа*. У цьому пізнішому листі до Фарнгагена 1841 року, так само як і в листі ранішому, року 1834-го, Гумбольдт проголошує, що книжка має й може бути такою, як і сама природа; може вона також і діяти на сприймача так, як діє сама природа, поєднуючи закономірність і насолоду, захоплення перед сяянням зірок і непохитну надійність оберту небесних тіл, на якій ґрунтується людський відлік часу.

^I Гумбольдт починає “Космос” з опису неба (“Картина природи: небо”) — тотальності універсуму, частиною якого є Земля, — і тільки потім вдається до опису Землі (“Картина природи: Земля”). — Пер.

Риторичі здійсненості відповідає — чи навіть слугує — певна форма нездійсненості, певний елемент романтизму, що вливається до концепції “Космосу”, а саме пафос фрагмента. Прочитуймо ще раз лист до Фарнгагена 1841 року: *Те, що цю працю не може завершити той, хто народився 1769 року — року комети, — ясно як день. Окремі ж фрагменти треба зробити такими... аби ті, хто мене переживе, отримали в кожному з них щось завершене.* Світ уже не є таким, яким був античний космос, — комплексом образів, які бачить глядач зі свого нерухомого місця; радше, він став суцільним враженням, складеним з одночасної дії незліченних чинників, переживанням, що трапляється будь-де у скрізь присутньому сплетенні дій. Якщо від 1781 року Гетеві думки захопив задум роману про всесвіт, Гумбольдт побачив сприйняття природи людиною крізь призму метафори роману. Тим самим особливого значення дістав мотив подорожі — подорожі як акту синтезування, що характеризує новий тип глядача. Передумовою цього синтезування стало застосування вимірювальних інструментів, що дали змогу Гумбольдтові збирати географічні “профілі” з різних куточків континентів. Те, що він не міг бачити сам, він відкривав для себе завдяки безмежній мережі своїх кореспондентів¹. У його архіві можна знайти і більші рукописи, створені на прохання Гумбольдта, як доповнення до його “Космосу”. Це збільшувало міру літературного опосередкування, що огортало досвід природи. Так, 1845 року Ернст Курциус¹¹ подає

¹ Контакти Гумбольдта були справді безмежні. Кількість написаних ним листів перевищує навіть кореспонденцію Гете. За деякими оцінками, упродовж свого життя Гумбольдт написав понад 50 тисяч листів. — *Пер.*

¹¹ Курциус, Ернст (1814—1896) — видатний німецький археолог та історик; автор першої німецькомовної праці з історії Греції *Die Griechische Geschichte* [“Грецька історія”] (1857—1861); праці з історії Афін (1892); керував розкопками Олімпії (1875—1881). Онуком Ернста Курциуса є видатний історик літератури та культури Ернст Роберт Курциус (1886—1956), автор знаменитої праці “Європейська література та латинське середньовіччя”. — *Пер.*

Гумбольдтові свою статтю “Описи ландшафтів у стародавніх”, а брати Гріми оповідають про описи природи у старонімецькій поезії — так, як Гумбольдт прохав: *вільною рукою, без ученого домішку*³³².

Історичне місце “Космосу” можна осягти передусім у тому, що його замислено майже століттям пізніше французької “Енциклопедії”; поза тим, між двома проектами стояла Новалісова “Загальна чорнетка” “Енциклопедистики”. Однак праця, друк якої почався 1834 року, чий перший том, попри все, вперше з’явився тільки 1845 року, вже не є документом романтизму; радше він засвідчує примирення французької “Енциклопедії” та Новалісової “Енциклопедистики”. Людину репрезентують не тільки її артефакти, її прилади й індустрія; вона постає й спостерегачем, без якого ані природа, ані культура не досягли б своєї єдності. Відношення між людиною й природою поставали для Гумбольдта не з перспективи долучення суб’єктивності до об’єктивного, і не з перспективи епістемологічних питань. Для нього це відношення було передусім системою відповідностей (*Korrespondenzsystem*), і саме тому, і передовсім тому, воно було для нього “космосом”. У своїй південноамериканській подорожі він ішов за будь-яким слідом, що наводив на зміни ландшафту, спричинені людиною; його увагу привертала до себе й та людська інертність, яка, попри дар природи, знехтувала джерелом, що било на триметровій глибині, під сухою землею Ланоса. Дія природи на людину є найпершою темою Гумбольдта, напрямом його творчого руху від ще телеологічного антропоцентризму, зосередженого на “користі” світу для людини, — користі, яку Гумбольдт із захватом ботаніка зчитує з берлінського “Тиргартена”¹, говорячи про “сили”, які *доброчилива природа покладає в рослинному царстві на задоволення наших потреб*³³³, до сприймання — не тільки естетичного — *того впливу на людину, яка відчуває*³³⁴, що його

¹ “Тиргартен” — знаменитий парк у центрі Берліна. — *Пер.*

Гумбольдт — якщо шукати граничного прикладу — змальовує у своїх розповідях жажливі південноамериканські землетруси в Кумані й Каракасі, завважуючи в них тотальні події життєсвіту¹, — події, що розігралися поміж підземним світом і небесами і від яких *люди кричали на вулицях*¹¹. Це стає остаточною формою його світобачення, його прагнення відчутти в людині — без жодних ідеалістичних домішків — зближення зоряного й вулканічного вимірів, пережити це зближення, побачити в людині, зрештою, не творця, а радше з'єднувача дійсності — дійсності як “космосу”. Грандіозні теоретичні панорами Гумбольдта видаються розширеннями сцени, в яких те, що впадає глядачеві у вічі, постає у формі епізоду й навіть ущільнюється до короткої розповіді. Фактична позиція “оповідників” у просторі й часі перестає бути важливою; а історичний вимір демонструє те, чим був світ для людини в минулому, що він для неї означав, наскільки віддаленішими могли для неї бути ті далі, що їх тепер мандрівник залучає до сітки своїх порівнянь, простягаючи її крізь континенти.

Історія репрезентації природи (Naturbewusstseins) є не тільки простою передісторією сучасного Гумбольдтові стану природничої науки — передісторією, що спиралася б

¹ Катастрофічні землетруси в Південній Америці, які були об'єктом дослідження Гумбольдта: зруйнування Кумани 14 грудня 1797 р., зруйнування Каракаса 26 березня 1812 р. Гумбольдт прагнув довести геологічний зв'язок між ними — дослідити їх як прояви одних і тих самих вулканічних сил. Кумана і Каракас — південноамериканські міста на території сучасної Венесуели. — *Пер.*

¹¹ Блюменберг натякає на особливості стилю Гумбольдта, що помітні і на макрорівні структури “Космосу”, і на мікрорівні — прирізом, на рівні опису південноамериканських землетрусів. Пишучи, Гумбольдт дуже легко змінює перспективу, говорячи то як науковець, то як спостерігач, маневруючи між науковими аргументами та людськими спостереженнями, між природознавчою раціональністю та емоційністю глядача, що описує руйновища геологічних катастроф. У цьому ключ до Гумбольдтового *стилю*, що зв'язує землю, небо та людину, перспективність і неперспективність, знання науковця та погляд учасника, уможливаючи опис землетрусів як “тотальних подій життєсвіту”. — *Пер.*

на донанукові мотиви й знаходила б собі виправдання тільки у цілком несподіваному здобутті знання, яке не могло бути мотивом пошуку саме через свою несподіваність. Радше, вважає Гумбольдт, те, що міститься у фактах цієї історії, у минулому час від часу пригнічувалося і приховувалося. І тому Гумбольдтів ентузіазм годі повторити, а історію природничої науки неможливо колись знову так написати без цього сприятливого часового проміжку між романтизмом і позитивізмом. Утім, не тільки прив'язаність до Плінія спонукає Гумбольдта розпочати описову частину своєї праці із зображення світу зірок, аби *від зоряного пласту* зійти до Землі. Пафос об'єктивності змушує його бачити в тому, чому він присвятив усю працю свого мандрівного та дослідницького життя, тільки випадкову точку універсуму. Він не міг знати, що цей погляд із неба на Землю колись стане для людини можливим — тоді, коли оптика астронавта зможе увібрати в себе весь світ.

Гумбольдтів погляд на природу можна пов'язати з майже іронічним фактом, що він так і не відкрив для себе — і певне, і не міг би відкрити — ідеї розвитку. Він потребував наочних свідчень, аби замість м'якого суголосся нештучних сил впровадити насильницьку могутність вулканізму — принаймні для пояснення утворення гірських кряжів. На пасмах Андів Гумбольдт і Бонплан зібрали скам'янілості морських мушель, пересвідчившись у незадовільності міфу про всесвітній потоп: ці сліди колишнього життя *мали б напевне опинитися тут унаслідок дії вулканічних сил, що підіймали земну твердь догори*³³⁵. Своєрідне примирення з вулканізмом можна завважити вже під час Гумбольдтового перебування у Тенерифе, під час якого він бачить у переплетеності родючості вулканічної землі та небезпечності існування на ній ту модель життя, яку неможливо витіснити лише до сфери екзотики. Південна Америка покаже Гумбольдтові, що й напозір твердий ґрунт може містити рештки морських створінь. Утім, теоретичному

наближенню до вулканізму, цьому прощаванню з уможливленою Гете довірою до природи, протистоїть Гумбольдтовий літературний розвиток, рух у напрямі до “Космосу”. Природу *ще цілком* можна описати, отже, вона цілком здатна дати поштовх до написання книжки на кшталт “Космосу”. Утім, остання вже є твором, написаним у старшому віці, — хоча й не книгою спокою, то принаймні книгою заспокоєності (Zur-Ruhe-gekommen-seins). Гетевий “роман про всесвіт”, прототип якого можна було б завважити за кулісами “Космосу”, мав би у Гумбольдта стати романом виховання (Bildungsroman): романом про метаморфозу глядача, вирваного з кола своїх самоочевидностей. Тому тут навіть зоряне небо позбувається людської довіри. *Ніщо так не нагадує мандрівникові про нечуване віддалення від своєї батьківщини, як видовище нового неба.* Вночі з 4-го на 5-те липня 1799 року Гумбольдт уперше бачить сузір’я Південного Хреста. Так здійснюється мрія його юності. Що ж він чинить? Знову звертаючи очі до неба, він декламує Дантів рядок, розуміючи, що Південний Хрест колись уже з’являвся на рідному небосхилі і знову на нього повернеться¹. Як і будь-яке інше з його переживань, це також не є суто “миттевим”: його інтеграцію до свідомості він огортає словами про емоційність, про “душу”, якими він позначає сукупність вражень людської свідомості: *Природу треба відчутти*³³⁶.

Те, що такі невизначені слова, як “душа” та “почуття”, стимулюють метафорологічний аналіз, не є їхньою слабкістю. Справді, одразу постає питання, який уявний напрям під цими словами обирається. Гумбольдтова остання

¹ Південний Хрест — найвідоміше сузір’я південної півкулі. Попри те, що глядачі північної півкулі це сузір’я бачити не можуть, про нього згадує Данте (“Божественна комедія”, Чистилище, І. 22). Сам Данте міг спиратися на описи давніх греків (за деякими припущеннями, 2000 років до Данте, через прецесію, тобто повільне обертання земної осі, греки могли бачити південний Хрест) чи на описи мандрівників, які бачили сузір’я, подорожуючи південною півкулею. — *Пер.*

книжка мала діяти на душу так, як діє природа — однак його природа діє не як книга, а переважно як “картина”. Попри своє вміння гіпердраматичного описання, Гумбольдт схильний бачити в природі ландшафтний образ, її фізіогномічні характеристики. Звідси — відвернення від спіритуалізації природи. Із жодним богом він ніколи не зустріне очима, і жодного бога він не уявлятиме собі прихованим за ландшафтною перспективою. Вільгельм фон Гумбольдт стверджував, що його брат *не розуміє* природи (як сміливо і водночас моторошно), — саме тому, що він щодня робить у ній відкриття. Поза тим, *подивившись на нього, навряд чи скажеш, що він має релігію або ж що йому її бракує.* Це твердження було би безпідставним, якби не точність Вільгельмової аргументації: *Александрів розум, Александрові почуття, здається, не досягають тієї межі, де вирішуються релігійні питання*³³⁷. Ця відстань від межі — попри потяг долати всі наявні горизонти, а може й саме через цей потяг, — є визначальною також і для вибору метафори. Року 1789-го, такого важливого для Александра, Вільгельм пише до Георга Форстера рядки — їх Александр ніколи б не написав, — що засвідчують величезну відмінність між двома братами — *немовби між людьми з різних планет.* Якби, пише Вільгельм, тлумачення чуттєвого світу як виразу, як шифру світу нечуттєвого і мало б чималий домішок фантазії, ця ідея все ж залишалася б завжди цікавою, вже як *надія постійно розшифровувати цю мову природи, а відтак збільшувати, ушляхетнювати й рафінувати нашу насолоду, бо знаки природи сповнюють більшою радістю, ніж знаки конвенційні, а погляд — більшою відрадою, ніж мова...*³³⁸

Ми приблизно знаємо, що могло передувати Вільгельмовим словам до Георга Форстера: Александр прагнув бачити безпосередність дій природи на людину не “літературизованою” і вільною від опосередкованості мови. Він не визнавав, що духовна влада (Gemüts Gewalt) природи над людиною може бути зрозумілою тільки за зразком

тієї влади, що її чинить людина над людиною, за посередництвом мови. Серед усього, що діє на людину, переконає свого брата Александр, *найпершим і найголовнішим є саме фізична природа*, і ця дія тим сильніша, що її причини залишаються невідомими. Френсис Бекон був цілком свідомий цієї ситуації, і він, певне, був би ще видатнішим мислителем і ще розмаїтішою людиною, якби *правильно накреслив обрис цієї дії*. Звідси — порівняння себе з Беконом, а разом і формулювання завдання власного життя. *Цих студій ще ніхто не торкався, тип цієї дії на людину, її рід... ще ніхто навіть і приблизно не пізнав*. Аби дослідити її, треба поєднати фізичну природу з природою моральною, щоб *уперше принести до всесвіту — такого, яким ми його пізнаємо, — справжню гармонію*. Коли ж одній людині це стає непосильним, треба так підготувати студії фізичної природи, аби *полегшити наступний крок...*³³⁹

Вихідною метою Александра фон Гумбольдта, отже, є досліджування дій природи на людину — дій, що беруться тільки в їхній безпосередності, а не через *фабрикації* цієї дієвості дескриптивними та алогічними засобами. У своїх подорожах він немов стає привілейованим піддослідним своєї власної теорії. “Космос” спонукав його до питань про можливість передати свій досвід, бо успіх берлінських доповідей так і не звільнив його від сумніву, чи можна індукувати, вивести від одиничного до загального щось більше від знання, щось, дотичне до справжнього досвіду: *Призвичаєний до далеких мандрівок, я, мабуть, змалював своїм супутникам протореніший і приємніший шлях, ніж той, з яким вони насправді зіткнуться*. Це — звичка тих, хто охоче веде інших до гірської вершини. Вони славлять вид, що з цих вершин відкрився, навіть і тоді, коли мало не весь обшир вкритий імлою³⁴⁰. Це прославлення виду, що відкривається з гірських вершин, — чи не є це Александровим власним методом? А зрештою також і причиною не впливовості його науки в другій половині століття — не впливовості, що може збити з пантелику,

якщо завважити, які *справжнісінькі битви точилися* навколо “Космосу”, і задля першості в отриманні книжки *не бракувало навіть спроб підкупу*³⁴¹.

Те, що видавалося тріумфом усіх людських претензій на те, що все багатство світу спрямовуватиметься на користь людини, невдовзі виявилось симптомом повороту до цілковитого краху цих вимог до реальності. Саме те, що зробило Гумбольдтів “Космос” безсмертним, позбавило його впливовості на його власне, XIX століття: спроба від’єднати теоретичний суб’єкт науки від “суб’єкта переживань” і підпорядкувати перший другому — як глядачеві. Припущення, що *природознавчим прагненням можна було б віддати вищу позицію, ... з перспективи якої всі образи та сили відкрили б себе як оживлене внутрішнім поривом природне ціле*³⁴², виявляється ілюзорною обітницею, бо до “внутрішнього пориву” можна було б досягти не з “вищої”, а з нижчої позиції, а саме з перспективи еволюції. Гумбольдт упровадив її до своєї гри, витлумачивши її, однак, тільки як історію заселення Землі органічними створіннями. Такою ж вона цілком пасувала до потреби глядача, що його репрезентував собою сам Гумбольдт, у виповненому розмаїтті, що його скеровує формотворча єдність. Окрім досвіду подорожі на повітряній кулі, що її якось Гумбольдт здійснив біля Парижа, він не мав жодних інших — окрім метафоричних — перспектив здійснити своє прагнення “погляду згори”; орієнтир цієї оптики Гумбольдт окреслить у листі до Фарнгагена, говорячи про *ширвання над спостереженням*, — якщо, зазначає Александр, він має право на таку *самовпевненість*. Його публіка була для нього своєрідним спостерігачем за самим спостерігачем; і так само він ніколи не втрачав нагоди описувати те, як природа вражає людей, за якими він спостерігав, — описувати переконливо, небайдуже, опосередковано вражаючись від самого цього враження. Коли Південний Хрест уперше постає перед його очима, здійснюючи мрію його юності, його уваги, утім, не уникає інша обставина:

ті з кораблевого екіпажу, які вже мешкали в південній півкулі, мали цілком інший досвід: *У самотності океану вони вітали зорю, немов давнього друга, з яким тривалий час були в розлуці*³⁴³. Фізіогномічне — таким, яким його бачить Гумбольдт, — є спробою ініціації до того, що не є самоочевидним; його джерела можна завважити в ландшафтах на кшталт пейзажів Ланоса, що вражають тільки чужаків; мешканці ж, натомість, потопають у монотонності їхньої інертності.

Тут виринає антагонізм поміж тривалими й поступовими процесами природи, процесами перебудови її “фізіогномій” і короткочасними потребами людського життя у миттєвих імпульсах і збудженнях, зрештою, у тому, що можна пережити. Непомітно відбуваються *м’які та поступальні вібрації* землі, що на них орієнтується усвідомлення надійності природних основ життя, тимчасом як видовищні враження вириваються з-під *глухої монотонності*, що збіднює *фізичні й інтелектуальні сили людства*, водночас нагадуючи про *плинність наявного порядку речей*³⁴⁴. Утім, саме те, що найбільше хвилює та непокоїть людину, якраз і не є складником дій природи, що їх досліджує наука; тут ховається той недоступний переживанню аспект природи, що його вона відкриває вже не глядачеві, а знавцеві. Цю ситуацію Гумбольдт прояснює своєрідним міркуванням: хоча найвеличніші гірські пасма і є *свідченнями грандіозних революцій, що трапилися із Землею*, все ж загалом, у порівнянні з загальним обсягом суходолу, *впадає в око незначна частка тих мас*. Якщо приділити належну увагу тому, що в Гумбольдтовому інвентарі переживань означало народження великих гір на всіх континентах, стане зрозуміло, що його метод погляду на природу (Naturansichtigkeit) полягав у орієнтуванні переживання на знання — наприклад, переживання від самотньої гірської вершини на знання про загальні обриси континенту. Отож, не руйнуючи суб’єктивності кожної окремої миті переживання, Гумбольдт інтегрує її до загального комплексу знання.

Аби зрозуміти, що ж для Гумбольдта могло бути “фізіогномічною” властивістю зовнішнього вигляду світу (Weltansicht), треба обрати за вихідний пункт таку собі стерильну нормальність, що може постати у вигляді платонові ідеальності. Приміром, Леонардо да Вінчі вбачав сенс усіх вивітрень та ерозій ґрунту в поверненні довершеної форми Землі — кулі, зусібч вкритої водою, якою Земля була перед першим днем творіння, перед тим, як було відмежовано суходіл від океану¹. Світ, у якому кліматичні властивості цілком виражалися б лініями, паралельними екваторові — ізотермами, ізотерами та ізохіменами, — був би світом надзвичайної одноманітності та “виразової бідності”. 1817 року систему таких ліній винайшов сам Гумбольдт, аби згодом вдатися до розроблення порівняльної кліматології та, зрештою, дати перше всеосяжне означення поняттю “клімату”. Це поняття стало піком (Inbegriff) Гумбольдтового антропотропного розуміння природи: “клімат” охоплює *всі зміни в атмосфері, що помітно діють на наші органи*, від температури до *ясності неба*, все, що є важливим *також для почуттів і цілого душевного настрою людини*³⁴⁵.

Цей концептуальний апарат дає змогу сформулювати конструкт “безландшафтної” поверхні Землі, що утворилася б тоді, якби на одних і тих самих широтах існували однакові умови поглинання та випускання світла та тепла. Різноманітність вигляду Землі ґрунтується на відмінностях форм цієї систематичної сітки: *Математичний погляд на клімат виходить від цього середнього, майже примітивного стану, що включає і потоки тепла всередині та в покріві земного сфероїда, і поширення тепла через повітряні потоки*.

Фізіогномічне — це фактичне, осад історії, що опирається будь-яким спекулятивним дедукціям; і тому Гумбольдт

¹ “Земля” та “море” були розділені на третій день творіння (1 М. 1.9-13). Небесна твердь, що розділяла води Всесвіту, була створена на другий день; на третій день серед “води, що під небом”, утворився суходіл. З іншого боку, цьому має суперечити перша фраза “Буття”: “На початку Бог створив Небо та землю”. — *Пер.*

є речником відходу від філософії природи, чия ідеалістична гіпертрофія здавалося йому *некоректним використанням сил у вбогих сатурналіях суто ідеального знання про природу*. Утім, цей відхід від ідеалістичної філософії природи є доволі обережним; Гумбольдт не хоче відмовлятися від суб'єкта у *спогляданні природи*, в якому, *немов не усвідомлюючи самого себе, зовнішній світ* зливається з *найвнутрішнішими глибинами людини, з мисленням і відчуттям*³⁴⁶. Споглядач “картини природи” не може вдатися до чистого “імпресіонізму” (Impressionabilität); він проходить усю методику пізнання, щоправда, у зворотному напрямі: *Метод описання природи, що його тут зображено, протилежний до того методу, що пояснює результати*³⁴⁷. Це стосується передусім часового тла, що відкривається в “картині природи”, у її фактичній силі враження: *Усе це життя Землі в кожній стадії свого існування нагадує про стадії попередні*. Тож геологічні явища земної поверхні діють на нашу здатність уяви, *немов оповіді з попереднього світу. Її форма — це її історія*³⁴⁸.

Ця найстисліша формула є значущою для планети Земля в усій її цілісності, “споглядання” якої — споглядання цього сплющеного сфероїда — є, все ж, гранично опосередкованим, видобутим із вимірювання (і в цьому подібним до Гумбольдтового споглядання контурів континентів). У це споглядання, однак, як його живильний момент, входить “історія” колись рідинної рухливої маси; ця форма Землі *є її історією*. Її еліптична деформованість — найдавніша геогностична “даність”, *записана в книзі природи, відкрита для читання усім, хто має розум*³⁴⁹. І жах від того, що трансформація земної поверхні триває й досі, засвідчується потужними землетрусами (відобразити які навряд чи було Гумбольдтові під силу) як *розчарування від вродженої віри у спокій і непохитність застиглої, нерухомості твердих шарів Землі*, коли одна-єдина мить руйнує ілюзію всього попереднього життя та його непохитності: *ніби люди більше не довіряють ґрунтові, на який вони ступають*³⁵⁰.

І це тіло Землі вже не є лише планетою, що відбиває світло центрального сонця; вона є світовим створінням, що саме об'єднує різноманітні процеси витворення світла. Світло Землі, що засвідчило себе в полярному сяйві, затьмарило світло молодого місяця; 7 січня 1831 року, пише Гумбольдт, при полярному сяйві можна було легко читати книгу. Цей незначний анекдотичний аспект Гумбольдтового зображення світу востаннє засвідчує сформовану Петраркою прототипіку глядача, який, рішуче прагнучи побачити обличчя природи, все ж тримає при собі книгу, від читання якої його не може відірвати навіть неймовірне видовище природи.

Гумбольдтів всеосяжний погляд на Землю як на розмаїтого продуцента світла легко зводить електромагнітні бурі та присутні в тропічних океанах фосфорні явища органічного світу до однієї сили: *Тут чарівництво світла властиве органічним силам природи. Хвилі, виблискуючи своєю піною, накочуються одна на одну, іскри мерехтять на просторих поверхнях, і кожна іскра є життєвим рухом незримого тваринного світу. Таким розмаїтим є праджерело земного світла*³⁵¹. Гумбольдтова “картина природи” живиться від висновку, до якого вже дійшла доба коперніканства, але який ще не здавався вичерпаним: висновку про те, що Земля є зіркою. Якщо для коперніканства ця теза означала обертання Землі разом з іншими зорями, то Гумбольдтові йшлося про емпіричний доказ того, що вона випромінює світло навіть і тоді, коли блідість місячного світла не дозволяє вважати земне світло тільки його відображенням. Гумбольдт скрізь вбачає інсценування цієї автентичної належності Землі до неба; спочатку під час подорожі до Південної Америки він бачив її в морському світлі, згодом, — у самій Південній Америці, — у тропічних світляних хробаках, *які у спекотній частині Землі є прикрасами ночі, і видається, немов видовище, що його нам дає небосхил, повторюється на Землі, на грандіозному просторі трав'яних нив*³⁵².

Однак ідеться не тільки про те, що тут ми немов стоїмо наприкінці того шляху, на початку якого Земля, ще як вершина космічної темряви та інертності, була проголошена осадом світового цілого. Бо тут можна бачити ще й напруження всередині самого поступу, напруження стримати знеживлення науки, зумовлене величезним напливом даних, і водночас віддати належне і невдоволеним *поетам природи (Naturdichter)*, і невгамованій *цікавості натовпу*, бо нині наука здається немов спустошеною, адже на багато запитань, на які колись, як вважалося, люди мали відповіді, вона відповідає із сумнівами чи взагалі не відповідає³⁵³. Тут “картина природи” стає документом відради, анахронізму, можливо, навіть відчаю.

Тільки тут можна вперше побачити, якою мірою використання метафори оптичного схоплення та малярського відображення має у Гумбольдта полемічну функцію. Ліпше, мабуть, сказати — повинно мати полемічну функцію, адже погляд на Гумбольдтову грандіозну працю життя, що стала суперницею самої природи, був би нещирий, якби знехтував певними моментами безсилля, присутніми в цьому творі. Після смерті Гете стала очевидно самотність, що її відчував Гумбольдт під вантажем духу часу, самотність, що проявлялася попри незмінний публічний резонанс “Космосу”. Йдеться вже не тільки про “живописний” аспект природи, а радше про реалізацію цього живописного аспекту як живопису, як конкретних малярських витворів. Адже Гумбольдт прагнув залишити за собою технічні засоби, що давали б змогу глядачеві долати межі свого споглядання, картини та музейні експонати, які мали б технічно досягти тотальності залучення людини до ландшафту: колоподібні інсценування, панорами, діорами, неорами. Коли він вірив, що такі тоталізовані “картини природи” могли б, зрештою, *майже замінити подорожі крізь різноманітні клімати*, оскільки глядач, *відволікаючись від усієї реальності, що йому заважає, уявляє себе оточеним незнайомою природою*³⁵⁴, він не міг здогадатися, що цим

тільки накреслює перехідні форми, що ведуть до форм тотальної інформації, наближення до симуляції реальності. У тому, що Гумбольдт називає “магічним ефектом” такої презентації, можна побачити таємний ідеал технічно опосередкованої можливості перебувати де завгодно, однакового для всіх людей доступу до світу, які саме так могли відчувати “остаточну” дію науки: *Дедалі більший розвиток наук веде — так само, як і політичний розвиток людського роду, — до єднання того, що тривалий час було роз’єднане*³⁵⁵. Тому в усіх великих містах, поряд із класичними музеями, потрібно створювати певну кількість нових колоподібних споруд для панорамних презентацій.

Із праобразом таких панорам Гумбольдт познайомився у Філадельфії наприкінці своєї південноамериканської експедиції, перед самим поверненням до Європи. Художник Чарлз Вілсон Піл 1786 року створив для Американського філософського товариства перший американський музей, у якому він демонстрував стосунки взаємного впливу між природою та людиною, влаштовуючи свої експонати на тлі намальованих середовищ, передусім тварин — на тлі зображень середовища їхнього існування. Музей прикрашало гасло: *Школа мудрості — Книга життя розкрита...*³⁵⁶ Можна здогадатися, що саме тут, у травні 1804 року, наприкінці своєї п’ятирічної подорожі, Гумбольдта переповнювали думки про те, як можна удоступнити результати своєї подорожі світові — світові, що був геть і цілковито іншим.

Навіть якщо Александр фон Гумбольдт не став одним із великих стилістів німецької мови, нас дивним чином зачіпає розлад між його описами та залишеними ним індукованими, підготовленими в ескізах та авторизованими ілюстраціями до його подорожніх оповідей. Приміром, перша оприлюднена ілюстрація Гумбольдтової американської подорожі, анонімна гравюра на сталі за малюнком Готліба Шика “Нічна сцена на Ориноко”,

сповнена зворушливої садівничої простоти всього того, що, натомість, у Гумбольдтовій оповіді постає в усій потужності враження. Найбільше дивує глядача те, як обидва європейські мандрівники — Гумбольдт і Боплан, — спокійно розмовляючи, крокують крізь прадавній ліс, чекаючи обіду із засмажених мавп, що його готують оголені дикуни — вдягнені у вбрання, що в ньому гуляють європейськими бульварами, в сюртуках і циліндрах. Попри це, видавця “Загальних географічних ефемерид”¹ Гумбольдт виразно запевняв, що цей малюнок зроблено у цілковитій відповідності до його ескізів і до його оповіді, і *насправді він настільки точний у деталях, наскільки такої точності взагалі можна вимагати від зображень такої величної природи*³⁵⁷.

Приблизно в той самий час, коли Гумбольдт досліджував впливи географічних відкриттів і нових земель на малярство, готуючи відповідний розділ “Космосу”, він мав би відчувати певний скепсис щодо ідеї “картини природи”. У результаті своїх експедицій і навколосвітніх подорожей художники не створили нічого, що було б вартим уваги; поставши перед екзотичною природою, вони *виявилися менш підготовленими, ніж того потребувало їхнє завдання*. Утім, це не заважає Гумбольдтові поставити риторичне запитання: *Чому треба уважати необґрунтованим наше сподівання, що пейзажний живопис сягне нової, ще не баченої величі, якщо обдаровані митці зможуть частіше долати межі Середземного моря..?*³⁵⁸ Гумбольдт не завважає того факту, що малярство просто не має належних засобів порівняння, засобів переходу від знайомого до незнайомого, властивих мові; можливо тому, що сам переоцінював власне мистецтво малювання, якого він навчився у Ходовецького.

¹ “Загальні географічні ефемериди” (“Allgemeine Geographische Ephemeriden”) — перший німецький спеціалізований географічно-астрономічний часопис, що його 1798 року заснував Франц Ксавер фон Цах. Певний час часопис видавався у друкарні німецького письменника Фридриха Юстина Бертуха. — *Пер.*

Успіх, що спіткав Гумбольдта після його лекцій на теми “Космосу”, так і не відкрив йому, що книга, яка мала спричиняти такий самий вплив, як і сама природа, чинитиме його аж ніяк не через наближення до статусу “відображення” цієї природи. Він не міг мати й жодної гадки про теорії, що поширяться в століття всюдисущості візуальних засобів, які стверджуватимуть, що в тріумфі ілюстрації водночас присутнє духовне розчарування від втрати здатності переживати те, що ми в таких ілюстраціях бачимо. Навіть там, де природа могла проявити себе за допомогою свої власних реквізитів — наприклад, у Пальмовому домі на Пфауенінзель біля Потсдаму, — вона слугувала Гумбольдтові ілюзією, що могла бути *більшою від найдосконалішої картини*, адже відвідувач *на певний час цілком втрачав розуміння того, в якому місці він перебуває*. Турбує тільки згадка про потребу *наглядати за цими штучними теплицями*, яка стає приводом підсилити його віру в те, що свобода та зростання є *і в природі ідеями, невідлучними одна від одної*³⁵⁹.

Невипадковою, хоча і несподіваною в контексті цього поступу концепції “картини природи”, є, зрештою, зворотне прив’язування очікуваної дії картини до дії книги. Під рукою пейзажиста *грандіозна чарівна картина природи розчиняється (якщо я можу насмілитися на такий образний вираз), немов письменна, написані людиною, на невелику кількість простих штрихів*³⁶⁰. Метафорика читанності природи слугує тільки для прояснення проблеми оптики митця; саме письмо, яке розкладає звукоформи мови на елементарні частини, тільки готує живописне відображення вищого ступеня.

Примітки до розділу XVIII

- ³²⁴ Hanno Beck, Alexander von Humboldt. Wiesbaden 1959/61, I 227.
- ³²⁵ Gespräche Alexander von Humboldts, ed. H. Beck, Berlin 1959, 288.
- ³²⁶ Jugendbriefe Alexander von Humboldts an Wilhelm Gabriel Wegener, ed. A. Leitzmann, Leipzig 1896, 58: Göttingen Mai 1789.
- ³²⁷ Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827—1858, ed. L. Assing, Leipzig 1860, 21—23.
- ³²⁸ Щодо цього див.: A. Leitzmann, Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt. Bonn 1936, 187.
- ³²⁹ Alexander von Humboldt, Kosmos, ed. H. Beck, Stuttgart 1978 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 12), 356.
- ³³⁰ Plinius Secundus, Epistulae III 5, 6: *Naturae historiarum triginta septem, opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura*. [“Тридцять сім книг “Природної історії” — твір величезний, вчений і не менш розмаїтий, ніж сама природа” (лат.). — Пер.] Гумбольдтів переклад міститься в тому самому листі до Фарнгагена фон Ензе. Він міг не боятися звинувачень, висунутих Томасом Карлейлем у своїй біографії Джона Стерлінга, який закидав Бейлеві: *One would think, he had spent his whole life in the Younger Pliny's windowless study; had never seen, except by candlelight; and thought the Universe a very good raw-material for books*. [Можна було б подумати, що він провів усе своє життя в дослідженні Плінія Молодшого, якому вочевидь бракувало вікон, у яких відкривався б світ; він бачив тільки при світлі свічок; і вважав, що всесвіт — дуже добрий сировинний матеріал для книжок (англ.). — Пер.].
- ³³¹ Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense, 28 April 1841 (Briefe, ed. cit. 91 f.)
- ³³² H. Beck, Die Brüder Grimm über Naturschilderungen in der ältesten deutschen Literatur. Zwei Briefe der Brüder Grimm an Alexander von Humboldt. 1955, 252. Про систему кореспондентів, що додавали свої розвідки до Гумбольдтового твору, див.: H. Beck, Alexander von Humboldt. Wiesbaden 1959/61, II 230.
- ³³³ Лист до Вільгельма Габрієля Вегенера, 25 лютого 1789 р. (Jugendbriefe an Wilhelm Gabriel Wegener, 43 f.): у той час він працював над твором про сукупні здатності рослин (за винятком їхніх лікувальних властивостей).
- ³³⁴ Лист до Карла Пфафа, 12 листопада 1794, цит. у наведеній вище праці Бека (H. Beck, a.a.O. I 256): *Я працюю зараз над тією частиною загальної всесвітньої історії, яка досі була невідомою...* Ця праця мала бути описом рослинного світу, що включав би усі дані про поширення рослинності на поверхні Землі; втім, ішлося не про передвістя еволюційної теорії, а радше про проект, що обмежувався рамками історичних джерел.

- ³³⁵ Alexander von Humboldt, Kosmos, ed. H. Beck, 18.
- ³³⁶ Лист до Гете, 3 січня 1810 р. (Briefe an Goethe, ed. Mandelkow, II 34). — Наголос на понятті “душа” (Gemüt) можна завважити навіть у тому дистанційованні, що характеризувало ставлення пізнього Гумбольдта до Сполучених Штатів, передвіщення якого постав уже під враженням його візиту до Джеферсона — в очікуванні *грандіозних кроків назустріч удосконаленню його соціального стану*, як він напише президентові Джеферсону по своєму від’їзді. Через півстоліття ситуація в Сполучених Штатах справлятиме на нього *враження, що свобода там є тільки механізмом, за яким існують складники утилітарності*, не пробуджуючи того, що все-таки має бути *метою політичної свободи*: ... *духовного та одушевленого* (лист до Фарнгагена, 31 липня 1854 р.; Briefe, ed. cit. 295).
- ³³⁷ Вільгельм фон Гумбольдт — своїй дружині Кароліні, цит. у книжці Бека: H. Beck, Alexander von Humboldt, II 43 f. — Коли Александр виголосив свою першу доповідь за матеріалами майбутнього “Космосу”, Кароліна пише в листі до своєї доньки Аделаїди від 6 листопада 1827 р., що свідки доповіді побачили та відчули *дивовижну глибину людської здатності розуміння...: рівна нескінченність і у зовнішньому, і у внутрішньому! Ах — і все ж це не є щастям* (цит. у Бека: H. Beck, a.a.O. II 82).
- ³³⁸ Wilhelm von Humboldt, Gesammelte Schriften, ed. A. Leitzman, I 284 f.
- ³³⁹ Gespräche Alexander von Humboldts, ed. H. Beck, 6 f.
- ³⁴⁰ Kosmos, ed. cit. 27.
- ³⁴¹ Briefe an Cotta, edd. M. Fehling/H. Schiller, III 32.
- ³⁴² Kosmos, ed. cit. 27.
- ³⁴³ Südamerikanische Reise, ed. K. L. Walter-Schomburg, 60 f.
- ³⁴⁴ Kosmos, ed. cit. 135 f.
- ³⁴⁵ Kosmos, ed. cit. 152 f. — У Гумбольдтовому переході до вулканізму, що до нього спонукали твори його друга Леопольда фон Буха, має місце момент втоми від вчення про суто “нептунічні” седиментарні процеси, що призвели до утворення суходолу. Без потужних насильницьких елементів Земля б була *від полюсу до полюсу, в усіх її кутках сумною та одноманітною картиною, подібною до східноамериканських долин Ланос чи північноазійських степів* (Kosmos, 107).
- ³⁴⁶ Kosmos, 44.
- ³⁴⁷ Kosmos, 52.
- ³⁴⁸ Kosmos, 39 f.
- ³⁴⁹ Kosmos, 62.
- ³⁵⁰ Kosmos, 76.
- ³⁵¹ Kosmos, 63.
- ³⁵² Südamerikanische Reise, ed. cit. 86.

³⁵³ Kosmos, 50.

³⁵⁴ Kosmos, 266. — Ранній неокантіанець Отто Лібман навмисно звернувся до теми фіктивного демона чи надлюдини, аби показати, що Гумбольдтовому “Космосу” *чогось бракує*. Те, що емпіричний світ є *нескінченим і невичерпним*, не тільки дає підстави людині відмовитися від зусиль його охопити, а й пробуджує сумнів і в цінності уявної досконалості пізнання цього світу в його явищах. Що подібний фіктивний демон міг би видобути з тотальності світу? Лібман відповідає на це запитання, вдаючись до поняття, що його він запозичує в самого Гумбольдта: він видобув би *поперечний розріз, специфічно забарвлений певною специфічною духовною конституцією профіль усесвіту, існування та сутність якого не дозволяють нам його осягнути. Тож він отримав би natura naturata, а не natura naturans*. (Gedanken und Thatsachen I, Strassburg 1882; ²1904, 132 f.).

³⁵⁵ Kosmos, 104. — У своєму “Есеї про політичний стан царства Нової Іспанії” Гумбольдт висловився про академію красних мистецтв у Мехіко: *Відрадно бачити, що скрізь турбота про науки та мистецтва творить певну рівність людей, оскільки принаймні на певний час дає змогу забути тільки маленькі прикrostі, дії яких перешкоджають суспільному щастю* (цит. за книжкою: Н. Beck, Alexander von Humboldt und Mexiko. Godesberg 1966).

³⁵⁶ Halina Nelken, Alexander von Humboldt. Bildnisse und Künstler. Eine dokumentierte Ikonographie. Berlin 1980, 58.

³⁵⁷ Александр фон Гумбольдт до Ю. Бертуха, Берлін 21 листопада 1806 р. (Н. Nelken, a.a.O. 67).

³⁵⁸ Kosmos, ed. cit. 261.

³⁵⁹ Kosmos, 270.

³⁶⁰ Kosmos, 266.

ХІХ. ПОРОЖНЯ КНИГА СВІТУ

Романтичній концепції абсолютної книги, що коливалася поміж проектами “Енциклопедії” та “Біблії”, властива ще й інша невизначеність, зумовлена — та й, напевне, виправдана — незрілим станом естетичної рефлексії. Обрання принципу, на який має зважитися будь-яка естетика — а саме, з’ясування того, творець чи сприймач має відігравати головну роль у формуванні естетичної дії твору, — досі залишалося невизначеним; через цю непевність абсолютна книга поки що не могла стати опиранням для подальших естетичних домагань. Натомість проміжні ланки між цими двома варіантами ідеї абсолютної книги¹ будуть змушені залишатися без належної уваги. Саме на ґрунті вирішення цього питання потрібно досліджувати джерела такого абсолютизму. Чи можна повне витворення абсолютної книги довірити одному авторові? Чи радше вся конструктивна енергія має ущільнитися довкола її адресата, довкола читача? Якщо так, то цей останній потребує специфічного уповноваження для витворення не тільки того чи того тексту, тієї чи тієї вигадки, а що більше — для витворення цілого світу, а отже, чогось такого, про що автор-одинак ніколи й не міг мріяти, вкладаючи в книгу тільки бідність однієї-однісінької індивідуальності.

¹ Тобто між “абсолютною книгою”, створеною автором, та “абсолютною книгою”, створеною розмаїттям рецепцій читачів; між “авторською” та “рецептивною” концепціями абсолютної книги. — *Пер.*

Читаць, у своєму розмаїтті, презентує собою весь творчий потенціал людського роду, що його автор-одинак мав би врівноважити своїм генієм. Із розвоєм (Geschichte) цього розмаїтого читача автор-одинак потроху вмирав — немов Гомер, розкладений на різноманіття анонімних співців^I, — поступаючись місцем колективному авторові й навіть цілим націям, що співали та складали поезії.

Спроба дістатися чистого означення основної ідеї рецептивної естетики змусила б нас звести роль автора до суто формальної функції ініціатора. Читач отримує працю, позбавлену будь-якої визначеності, на яку має озиратися індукція, дістає своєрідну естетичну *permissiveness*^{II}, і зрештою, “ніщо” — надійну умову будь-якого *creatio ex nihilo*^{III}. Фікція єдності читачів помітна вже в романтичних часописах, в анонімному авторстві їхніх дописів, крізь які прозирають грандіозні надії, що їх Єнське коло покладало на “Атенеум” і які у своїх наступних проектах перейняли для себе ті з його учасників, чиє життя не обірвала смерть^{IV}. Ці тенденції мали стати антитипом відносно самотнього олімпійця, який надто впевнено на себе покладався^V.

Невипадково граничний виклик індивідуальній свідомості генія містить текст, написаний Новалісом наприкінці літа 1798 року, — текст, що має певний зв’язок із планами написати текст про Гете-природознавця: *Журнали є, власне, книгами спільноти (gemeinschaftliche Buecher). Писання в*

^I 1795 року німецький філолог Фридрих Август Вольф публікує працю *Prolegomena ad Homerum*, де доводить “складений характер” Гомерового епосу та легендарність постаті самого Гомера (звідси народжується т. зв. “гомерівське питання”). Праця мала певний вплив на ранньоромантичні концепції народної творчості, що тоді поставали. — *Пер.*

^{II} “Уседозволеність” (англ.). — *Пер.*

^{III} “Творіння з ніщо” (лат.). — *Пер.*

^{IV} Серед тих, чиє життя “обірвала смерть” був, очевидно, Новаліс, який помер 1801 р., через рік після того, як “Атенеум” припинив існування. — *Пер.*

^V Натяк на Гете. — *Пер.*

товаристві — це цікавий симптом, у якому є натяк на майбутній грандіозний розвій письменства. Колись люди, можливо, писатимуть, мислитимуть і чинитимуть гуртом — цілі громади і навіть нації візьмуться за один-єдиний Твір³⁶¹. Парадокс цієї концепції — який, однак, Новаліс не лякає, — полягає в тому, що цей творчий тотальний суб’єкт уже не зміг би розраховувати на публіку-сприймача. Водночас ця концепція є немовби закидом Шлегелевій думці, що кожна людина має власноруч писати свою власну Біблію: Новалісова концепція могла б зняти питання про те, що ця індивідуальна Біблія означала б для будь-якої іншої людини, яка своєю чергою зайнята написанням своєї власної. Всесвітній масштаб абсолютної книги, відтак, забезпечувався б тією часткою, що її мав би кожен з авторів-учасників, і тут можна легко побачити, що всі ці зусилля з витворення абсолютної книги мали б виправдовуватися тільки походженням твору і аж ніяк не його ймовірною дією на читача. Якби у слові “діалектика” не містилося певного натяку на *asylum ignorantiae*^I, то в поверненні радикально промислової рецептивної естетики до нового абсолютизму витворення та авторства (Produktion) можна було б побачити певну “діалектику”.

Абсурдність, породжена ситуацію, коли всі люди пишуть свої тексти, а отже, не пишуть ані для кого, дає змогу кинути погляд на можливість іншого радикального вирішення цієї естетичної дилеми, за якого хоча від сприймача і вимагається повна активність, ця активність аж ніяк не веде до витворення певного твору, творіння цілого роду, книги світу як справжнього *ens realissimum*^{II}. Вирішення полягає в тому, що результат естетичної дії сприймача має залишатися суто уявним, а отже, повністю індивідуальним.

^I “Схованка незнання”, “притулок невігластва” (лат.). — *Пер.*

^{II} “Найреальніше суще” (лат.) — один зі схоластичних термінів, уживаних на позначення Бога. — *Пер.*

Метафора порожнього аркуша, *white paper*^I, має своє джерело в англійському емпіризмі, у Локовому “Essay”^{II}. Вона не означає, як це воліла б сприймати післякантівська філософія, чистого безсилля суб’єкта в його акті пізнання; її вихідне значення — незалежність суб’єкта від прихованого від нього та передданого йому засадничого улаштування його душі вродженими ідеями. Хоча суб’єкт видається біднішим, ніж у континентальному раціоналізмі, у своїх діях він менш залежний від своєї природи. Вихідна порожнеча свідомості відповідає одночасному припущенню про порожність простору, властивому посткоперніканському баченню всесвіту. Обидві ідеї — ідея порожнього простору та ідея порожнього аркуша — об’єднуються в найпершому формулюванні ідеї порожньої книги — формулюванні, що належить Ліхтенбергові^{III}.

Ліхтенбергова віра в можливість вірша про порожній простір, попри пізніші коментарі цієї ідеї, була чимось більшим, ніж дотепною вигадкою. Можна було б одразу згадати про дидактичну поему Лукреція^{IV}, однак ця згадка навряд чи влучає в ціль: адже без космічної драми (*Weltendrama*), що поставала із взаємодії атомів, Епікурів порожній простір, звісно, залишився б, однак дидактика вірша про нього зводилася б до повної безсловесності. Вірш про порожній простір був би, у своєрідний спосіб, абсолютною книгою, бо він мав би сказати ніщо про ніщо. Ліхтенберг,

^I “Білий папір” (англ.). — *Пер.*

^{II} Ідеться про трактат Джона Лока “Essay Concerning Human Understanding”. Метафори “білого паперу” (*white paper*) та “чистої дошки” (*tabula rasa*), з якими Лок порівнював вихідний стан людської свідомості, були теоретичними випадками проти доктрини вроджених ідей. — *Пер.*

^{III} Про Георга Кристофа Ліхтенберга див. у розділі XIV. — *Пер.*

^{IV} Філософська поема Лукреція “Про природу речей” (*De natura rerum*) була своєрідною дидактичною поемою, адже викладала епікурейську космологію у “доступнішій”, на думку самого Лукреція, поетичній формі. За епікурейською та лукрецієвою космологією, світ складається з “тіл” та “порожнечі”, що існує між ними. — *Пер.*

не переймаючись тягарем докладної аргументації, пише: *Як на мою думку, у вірші про порожній простір містилася б неабияка піднесеність. Принаймні такої думки я — після всього, що я досі прочитав, — дотримуюся; можливо, мої власні схильності також відіграли тут деяку роль*³⁶². У Ліхтенберга є один запис, який, вочевидь, далекий від будь-якої естетичної теорії і радше містить психологічний зміст: запис про ту специфічну принаду, що її має переплетена книга з чистими сторінками. Як дуже часто деінде, аби прояснити, що він має на увазі, Ліхтенберг допомагає собі сексуальною метафорою: *Папір, який іще не втратив своєї цноти, який яскріє барвою своєї незайманості, завжди ліпший від того, що його вже використали*³⁶³. Якщо не йти крок у крок за Ліхтенберговим маневром, можна побачити, як близько він підступився до думки, що демонстрація можливості переважає будь-яке голе засвідчування фактичної дійсності.

Книга з порожніми сторінками ототожнює автора з його читачами, бо і для автора, і для читача все залишається можливим. Відкрите питання, чи зможуть той чи той прийняти виклик, що його містить білий аркуш, має тільки побічне значення фактичних меж, що постають перед автором і читачем. Позаяк горизонт можливостей залишається без використання, абсолютна потенція продовжує існувати й надалі, і вся сила уяви, здається, концентрується на тому, що могло б існувати, але ніколи насправді не існуватиме, бо інакше втратить властивий йому ефект. Утім, цей парадокс Ліхтенберга більше не хвилює. Для нього цнота — тільки умова можливості дефлорації; і він не боїться ані втрати можливості, ані втрати простору для фантазії.

Шлях до порожньої книги, яка все полишає невизначеності сприйняття, абсолютному викликові своєму читачеві, стелиться крізь поступову індиференціацію предметів. Навряд чи буде відкриттям, коли ми вбачатимемо в цій літературній індиференціації речей своєрідну паралель

до того, що водночас відбувається в образотворчому мистецтві, яке немов магічно дереалізує те, що воно зображує, розчиняючи його в тому, про що воно намагається натякнути. Упродовж дев'ятнадцятого століття всі ці теми живляться із засадничої ідеї романтизму, що постала як виклик одновладній всемогутності генія-творця. Перед тим, однак, як ця дереалізація перетвориться на магічну, вона має стати простою нівеляцією того колись великого благоговіння, що його можна впізнати передусім у повторенні векторів, якими це благоговіння спрямовує себе. Після прекрасної прогулянки лісом, після відвідування церкви, в якій він милується вітражем, Флобер натрапляє в собі на якусь загальну байдужість, що не залишає анічого, окрім реальності апетиту, окрім мрій про смачні страви та добре вино: *Щось дивне, немов якась п'єса природи, надто далеко від того, щоб підносити мою душу до творця, збуджує мій шлунок. Океан змушує мене мріяти про устриць; коли ж востаннє я прямував крізь Альпи, в моїх галюцінаціях виринула туша лані, що я її куштував чотири роки тому на Симплоні¹. Це низько, але нічого не вдієш, це так, як воно є³⁶⁴*. Якщо раніше естетичний предмет був тільки приводом для його ізолювання та піднесення (Anhebung), тепер він дедалі більше стає своєрідною пародією на свою колись сакральну значущість, але й водночас на майбутню урочисту музейну й салонну функцію. І тому цей предмет цілком може зникнути, розчинитися. Флобер підсумовує свої фантазії словами, що волів би написати книгу про ніщо.

Ілюзія, що її залишив по собі романтизм, полягала в його вірі в свою спроможність оволодіти самою суттю речей (Sache selbst), “річчю самою по собі”, в усій її безпосередності — а відтак отримати й зберегти в своїх руках Книгу, а гранично — одну-єдину книгу, що для самого романтизму і мала стати суттю речей (zur Sache selbst). Ця апорія

¹ Симплон — перевал в Альпах, на півдні Швейцарії. — Пер.

тільки унаочнюється, коли в ускладненнях, пов'язаних із проблемою “чистоти” того, що могло б і мало б міститися в цій книзі, виявляється, що вона криє в собі ніщо чи щось, написане про ніщо. Індиференціація предметів доводить до того, що замість них у гру вступає те, що найменш від Канта вже не могло поставати як предмет: у гру вступає сам світ як такий.

Наркотична прив'язаність до світу як такого (Weltsüchtigkeit) могла знайти свій вираз у жесті презирства до предметів. Світ набрякав, наповнювався порожнім простором, убогістю речей, які він у собі містив; і від презирства до рештків предметного світу ця порожнеча здавалася ще більшою. Тільки через опанування негачії “чистанність” світу могла надалі зберігати свою силу. Ба більше: книга про ніщо мала би бути просто самодостатньою книгою, бо нічого, окрім себе, не потребувала б. Вона була би *голим* значенням. У цьому можна впізнати певний зв'язок із метафориною світу як книги: якщо раніше світ був звісткою творця, зверненою до його створіння, тепер утрачання цієї функції мало полишити за собою спорожнілий жест значення — світ як книгу про ніщо. Утім, нині в цьому ховалася також і взаємозамінність іменних предикатів. Якщо колись світ був книгою, то тепер сама книга могла бути світом: *Hic liber est mundus*¹, стверджував Е.Р. Курциус про епіграматиста Джона Оуена, знаходячи в його творчості *елегантний поворот*, уламок барокової манери, подібно до того, як Д. Чижевський віднаходив цей самий складник у *майстра малих форм* української барокової поезії³⁶⁵.

Флоберова потужна фантасмагорія “Спокуси святого Антонія” здається всім чим завгодно, тільки не книгою про ніщо. Утім, до цієї останньої вона підступається набагато ближче, ніж цього можна очікувати, знаючи про Флоберові наполегливі студії історії церкви та еретичних

¹ “Тут книга є світом” (лат.). — Пер.

рухів, вивчення грубих історичних фоліантів і Кройцерової “Міфології”¹. Предметний вимір усіх здобутих із цих студій образів у Флобера якимось дивним чином зникає, аби уможливити опис марень, які постають перед Антонієм, — марень, передумовою яких є саме “ніщо” єгипетської пустелі та книга, яку єреміт тримає при собі і з якої постають усі його візії¹¹. Енциклопедичний і біблійний складники, ці супротивні полюси історії метафор, тут зняли один одного. Однією з найвлучніших формул Флоберової катастрофічної прив’язаності до безпредметного світу як такого в цій книзі є слова Мішеля Фуко: *уявне знайшло тут свій притулок поміж книгою та лампадою*³⁶⁶. Витвір уяви, за словами Фуко, є “феноменом, народженим бібліотекою” (“Bibliotheksphänomen”); уявне вже не конститується своєю супротивністю до реального, маючи цьому реальному протиставитися чи його компенсувати; натомість *воно простягається від книги до книги, поміж письмовими знаками, у просторі повтореного, у просторі коментаря; уявне народжується та розгортається у міжпросторі текстів*. Зрозуміло, Флобер пише про пустельного аскета як про суб’єкта візій і галюцинацій; але та дивна штучність Флоберового матеріалу, його перебільшена близькість до літературного витвору залишає принаймні певний простір для

¹ Георг Фридрих Кройцер (1771—1858) — видатний німецький філолог-класик, тісно зв’язаний із колом ранніх романтиків, друг Гете та Клеменса Брентано, фатальне кохання поетеси Кароліни фон Гюндероде. Тут ідеться про найвідомішу працю Кройцера — “Символіка та міфологія давніх народів” (Symbolik und Mythologie der alten Völker, 1812), в якій він доводить східні джерела Гомерової та Гесіодової міфології. — *Пер.*

¹¹ Тобто Біблії — єдиної книги, яку, за Флобером, пустельник Антоній має при собі. Парадокс Флоберового “Антонія” — в тому, що джерелом спокус, що постають у його мареннях і проти яких він захищається своєю вірою, “із Книгою в руці”, є здебільшого сама ця *Книга* — описані в Біблії персонажі, легенди, пророцтва та образи. Біблія стає немовби “енциклопедичним” джерелом фантасмагорійних спокус і водночас інструментом захисту від них. — *Пер.*

завважування тієї подібності, що зближує матеріал Флоберового “Антонія” з матеріалом Фройдового “Тлумачення сновидінь”¹.

Флоберова гностична вальпургієва ніч є книгою, складеною з книг, уже тому, що потребує стерильності пустелі — як захисту від будь-якого спричиненого природою “забруднення” фантасмагорії. Можна висловити це іншими словами: через конкуренцію книг світ денатурується до рівня голої природи (zur blossen Natur denaturiert). Тварине стає виснаженою потворою (Schöpfung ist das Erschöpfung), шойно воно починає ілюструвати світ книги. “Спокуси святого Антонія” *існують тільки в певному фундаментальному зв’язку з книгами*, є самою книгою, *в центрі якої — фікція книг*. Ідеться не про нову книгу, що з’являється після інших і що її вміщують на полицю бібліотеки поряд з усіма іншими, а про книгу нового рівня, що його всі попередні книжки тільки підтримують; рівня, на якому твориться текст, *що простягається крізь увесь простір уже наявних книжок*.

З історією про святого Антонія Флобер познайомився ще дитиною із п’єси для театру маріонеток; пізніше — з картини Брейгеля Молодшого, що була тоді в колекції замку Бальбі в Генуї. А втім, йому стало зрозуміло, що тільки слово може здійснити те, на що неспроможний образ: полишити суперництво світу й книги в невизначеності, адже саме такої невизначеності це суперництво потребувало. Жоден маляр не міг би передати слова *я не жінка, я — цілий світ*, що їх Флобер укладає до вуст Цариці Савської. Те, що напливові фантасмагорій святий Антоній протистоїть із книгою в руках, цілком можна було б показати на полотні; але ж те, що в кожному з цих

¹ Див. Блюменбергову тезу про домінування *письма* (а не візуальності) у Фройдовому “Тлумаченні сновидінь”: Фройдів погляд на сновидіння більше нагадує читання тексту, ніж споглядання динамічної галереї образів. Докладніше див. розділ XXI. — *Пер.*

фантазмів задоволень і смертних гріхів ущільнюється весь світ у всій його цілісності, який спокушає святого і який книга має врівноважувати, може виринути на поверхню тільки в слові. Злостива засторога, з якою фантом Цариці Савської полишає сцену¹, супроводжується поверненням пустелі — Ліхтенбергового порожнього простору, — що просякає суб'єкта одним-єдиним способом, яким можна пережити втрату світу: тугою (Langeweile). Чим є ті спокуси, що перед ними має встояти анахорет, порівняно з тим, що вони полишають у порожнечі! Тож книга на дерев'яній дошці посеред Антонієвої хворостянки могла б стати його світом, так само, як книга автора мала б стати книгою читача.

Поява Аполонія Тіанського¹¹ дає ще один ключ для розкодування способу, в який Антоній постає як читач книги. Удаваний спаситель, розчарований з того, що Антоній не прийняв його за спасителя справжнього, роздратовано насміхається з упертого Антонієвого реалізму: *Він вірить, немов бидло, у реальність речей*. Зі свого боку, Антоній, для якого небезпека прийняти удаваного спасителя за справжнього є найвищим покаранням, вважає силу слова куди більшою від спокус голих фантомів. Його слова про Аполонія нагадують слова про пристрасть поета, що приховується за поверхнею його слів: *Він говорить про богів так, що виникає бажання їх пізнати*. Ця насолода, що не задовольняється Одним-Єдиним Богом, приходиться до Антонія саме з книги, як невгамовна потреба блаженства, що її ніщо із запропонованої дійсності не може задовольнити, і що відтак відкривається спокусам, цій колекції можливостей її втамування.

¹ “Ти розкаєшся, прекрасний відлюднику, будеш стогнати! Тужити!” — *Пер*.

¹¹ Аполоній Тіанський — один із двох (разом із Симоном Волхвом) псевдомесій, чії фантоми спокушають Антонія. Легендарний піфагореєць II ст. н. е., чудотворець, народжений дівою, Аполоній у багатьох своїх рисах повторює образ Христа. — *Пер*.

Святий, читач — це фігури, що унаочнюють підвладність спокусі (Versuchbarkeit), якими автор окреслює своє жадання відкрити ширші виміри фантазії, що історично втілювалася в міфах, культах, дискредитованих літургіях і магічних практиках. Те, що народжується з книги, зрештою, відводить від неї, знецінює її унікальність на тлі горизонту міфічних суперників, диявольських пародій, сакральних симуляцій — усього цього, підкріпленого історією релігії, резерву образів, на ґрунті якого можна було б написати історію людської уяви. Однак темою Флоберового твору є не весь цей зміст, не всі ці фантазми, а той центр сприйнятливості, той орган збудженої фантазії, до якого вони скеровані.

Тепер, пише Флобер по завершенні першої фази роботи над “Святим Антонієм”, він знає, як треба писати; ця робота також була спробою — як доти “Виховання почуттів”. Ніколи не повториться те стильове сп’яніння, яке він тоді пережив. *Яким би письменником я був, вигукую він, якби зреалізував той стиль, ідея якого мені ввижається*³⁶⁷. Він нестримно прагне інтеграції естетичного досвіду самого себе, про що свідчить і його лист до Луїзи Коле: *Те, що мені видається прекрасним, і те, що я хотів би витворити, — це книга про ніщо, не зв’язана ані з чим зовнішнім, книга, що підтримує себе самою тільки внутрішньою силою свого стилю, подібно до того як Земля тримається в повітрі, ні на що не спираючись; книга, яка б не мала майже жодного сюжету, чи в якій принаймні сюжет був би якомога невидимішим*. Флобер вважає, що саме в цьому мистецькому напрямі можуть скеровуватися висновки, які він зробив для себе після написання “Святого Антонія”.

Супроти цього, на перший погляд, свідчить надто багато, передусім — переповненість і переобтяженість тексту образами, сюжетним і доксографічним матеріалом. Утім, з іншого погляду — попри перше враження — саме культура ірреальності легітимує результат тексту “Спокус”: завершальне утвердження пустелі, порожнього простору, книги.

Матеріалом “Спокус святого Антонія” Флобер займався чверть століття, почавши 1849, продовживши 1856 і повернувшись до нього 1872 року. Проте саме явлення пустелі, *fata morgana* жаданої книги щоразу ухилялися від його пера. Єдність енциклопедичного та біблійного моментів, яка, здавалося б, уже була розчинена в божественній книзі пустельника Антонія, знову постане в околі Флоберових зусиль, цього разу в його останньому, незавершеному проекті “Бувар і Пекюше”.

У ньому ідея енциклопедії дістала своє відображення в житті чи крізь життя двох споріднених душ — двох переписувачів. Знову ж, ідеться про дистильовану з бібліотечних мас книгу книг. І, знову ж, — про марення, про взаємозамінність поняття й реальності, теорії й практики, писання та існування. Ця книжка немов безпосередньо випливає з катастрофи “Святого Антонія”. Фуко вказав на те, як влучно в новому й останньому Флоберовому тексті відкривається формальна настанова попереднього твору. Я би охоче говорив тут про певне “перенавантаження” (*Umsetzung*) з огляду на покладений (*gesetzt*) про-світництвом і романтизмом простір поміж засадничими ідеями енциклопедії та Біблії. Навіть якщо й скористатися цією ідеєю, спостереження Фуко про тісну злуку між двома Флоберовими книжками вирішальне: *Саме книги безпосередньо спокушають Бувара і Пекюше — саме їхня нескінченна кількість, океан томів у сірому просторі бібліотеки.*

Бібліотека цих писарів “на пенсії”, що так ретельно прагнуть знання, є цілком видимою, так само як видимою є й одна-єдина Антонієва книга; але, що більше, ця бібліотека є царством їхньої педантичності. Її реальність є реальністю дій обох героїв, моделей поведінки, запозичених із книг, реальністю їхньої віри в науку, короткого замикання між пізнанням і практикою. *Аби здійснювати свої чари, цій бібліотеці не треба ані діставати сакралізації в одній книзі, ані презентувати себе в образах. Її сила*

ґрунтується на самому тільки її існуванні — на нескінченному буянні видрукованого паперу.

Над цією енциклопедією-як-фарсом, як її назвав сам автор, Флобер працював майже десять років. Нею він звів до абсурду засадничу характеристику “Енциклопедії” попереднього, вісімнадцятого століття — визначення всього комплексу знання, що ним користуються всі люди у своєму щоденному житті. Наука як сукупність інструкцій — це її ірреальність, яка поширюється на все, що видається зумовленим нею. Незастосовність цих інструкцій унаочнює порожність їхніх джерел, а відтак і порожність потреб, яким вони слугують. Місце пустелі Антонія, який має одну-єдину книгу, джерело його галюцинацій заступила спричинена наукою баналізація дійсності; водночас із цих книг, з універсальної бібліотеки народжуються ілюзії ліпшого світу, що легітимують спорожніння фактичної дійсності.

Обидва функціонери науки не тільки, так би мовити, фактично несамодостатні; вони уособлюють несамодостатність будь-якої функціональності, прив’язаної до нескінченності знання та його поступу. Обидва герої залишаються дилетантами, і все ж вони уособлюють собою століття, чиї умови існування породжують дилетантизм, що концентрується в короткому замиканні між тим, що можна прочитати, і тим, що можна витворити, між текстом і дією. Позаяк жодному з писарів не вдається геть нічого з того, що, здавалося, книжки робили чимось цілком досяжним, вони повертаються до своєї вихідної точки: до створення тексту з іншого тексту (*Lesbaren aus Lesbaren*) — до копіювання.

Замикання кола уявної одисеї крізь світ видрукованих книг є не тільки суто формальним моментом, а й дає ключ до певної герменевтики того, що цій одисеї передувало. Читач пізнає магію тієї порожнечі, того білого паперу, писання на якому стало єдиною моделлю

витворення реальності, — порожнечі, яку обидва герої впізнали і яка спокусила їх до альтернативної форми життя.

Фуко знайшов парадоксальне віддзеркалення онтології повернення героїв до вихідного пункту, до робочого столу переписувача в колообігу самої дії копіювання, заваживши, що серед книг, які обидва герої тепер копіюють, мав би бути і сам роман “Бувар і Пекюше”. Ретельність героїв, відтак, спричинила б іронічну ситуацію самовитворення: існування книжки, яка дала їм їхнє власне існування: *Бо копіювати означає нічого не витворювати, бути книжками, які копіюєш...*

Випробуванням всемогутності абсолютної книги стає зникнення дуальності між читачем і книгою, перехід читача в книгу. Це — нова форма метаморфози. Флобер, звісно, пророкував, що література дедалі більше запозичуватиме манери науки³⁶⁸; його останнім твором, утім, стає пародія на це пророцтво. Зрештою, він зводить адептів енциклопедії до заплутаних переходів, що пролягають від одних книг до інших, до карикатур того способу, в який у самій науці світ книг, ця сфера її осадів іманентно — і без приросту знання — себе відтворює. Чи мусимо сказати, відтак, що ідея абсолютної книги вже тут перетворилася на самоіронію?

Ба ні: ця ідея все ще уникала глухого кута. Якщо правда, що Флоберів “Святий Антоній” був *першим літературним твором, чиїм місцем цілком і повністю був окіл книг*, висловлена ним інтуїція загострюється в проекті Стефана Маларме, чиею назвою було саме лише слово “Le Livre”¹ — без жодних атрибутів, схарактеризована лиш означеним артиклем.

Якщо Паскаля жахала порожня нескінченність універсуму, а Ліхтенберг захоплювався піднесеністю вірша про порожній простір, Маларме знайшов у порожнечі

¹ “Книга” (фр.). — Пер.

естетичний атрибут, що для нього був найважливішим, — атрибут чистоти. Його учень Поль Валері окреслить ту могутність (Mächtigkeit) ніщо, яка здається йому єдиною можливістю неконтингентного світу, що існує в чистоті нашої уяви. Саме це він намагався досягнути 1929 року у своїх “Cahiers”¹, пишучи про *puissance de l'absence*² 369. Наявність предмета знімає з духу вантаж його домагань, натовість відсутності речі провокує ту *ennui*³ позбавленості (Nicht-habens), яка розв’язує силу уяви, розв’язує її аж до несамовитості, здатної витворити предмет, якого нам бракує. Тут Валері виступає супроти Паскаля, який, зрештою, скрізь є його антиподом і озираючись на якого крок за кроком, формується його особистість. Певну роль тут зіграло і Паскалеве презирство до живопису, яке, на його погляд, докладаючи величезних зусиль, намагається відобразити ту чи ту річ для людських очей — річ, яка в оригіналі набагато ліпше відкриває себе поглядові і набагато доступніша володінню. Саме з огляду на цю Паскалеву думку Валері схильний був убачати силу (Mächtigkeit) малярства саме в тому, що воно дає нам усвідомити відсутність предмета. Домислений до кінця, це був би твір, який міг би викликати відчуття повної позбавленості світу і водночас збудити граничну одержимість потребою в ньому.

Саме такою має бути замислена Маларме “Книга”. До свого друга, лікаря Анрі Казаліса, який водночас був поетом (виступаючи під псевдонімом Жана Лаора), у чийх віршах відчувалися захоплення ідеями Шопенгауера та буддистської нірвани, Маларме пише 1867 року, п’ятьма роками перед тим, як Флобер утретє зайнявся романом “Спокуси святого Антонія”: *І ти маєш зрозуміти, що я досягнув*

¹ „Зошити” (фр.) — своєрідний інтелектуальний “шоденник” Валері, що його він розпочав у 1894 р. (рік його переїзду до Парижа) і вів до самої смерті (1945), присвячуючи праці над ним кілька годин щодня. — Пер.

² Тут: “могутність відсутності”, “сила відсутності” (фр.). — Пер.

³ “Нудьга”, “туга” (фр.). — Пер.

ідею всесвіту в одному-єдиному відчутті (і що, приміром, аби зберегти невимовне сприйняття чистого Ніщо, я змушений полишити свій розум відчуттю абсолютної порожнечі)... Я постав перед двома безоднями, що привели мене до відчаю. Одна з них — Ніщо³⁷⁰. Через тридцять років у часописі “Космополіс” з’явився останній прозовий твір Маларме — твір, що замислювався як суголосся цьому відчаю перед Ніщо і в якому водночас Маларме побачив у Ніщо абсолют — твір під назвою “Un Coup de dés”³⁷¹. У своєму розпорядженні ми маємо свідчення першого сприйняття цієї поеми в прозі, натрапити на яке так наполегливо прагне рецептивна естетика і якого їй так часто бракує. Поль Валері надавав великої ваги тому фактові, що він був першою людиною, яка побачила цей надзвичайний твір. Він навіть занотував дату, коли Маларме поклав перед ним пробний примірник, запитавши: *Ne trouvez-vous pas que c’est un acte de démente?*¹¹ Це сталося 30 березня 1897 року. Валері описав те враження, яке справили на нього перший погляд на твір і його перше прочитання самим Маларме; описав він і зворотну дію цього враження на самого автора — те, як він без усілякого подиву завважив подив свого єдиного слухача.

Отож Валері оповідає про мить перетворення простого аркуша паперу на космічну візію. Немов Фауст, що заглиблюється у знаки макрокосму, сам Валері занурюється в магічну констеляцію тексту: *Мені здалося, немов я бачу, як форма думки вперше окреслюється в просторі. Тут, насправді, промовляла сама протяжність, тут вона марила, тут вона вивільнювала з себе народжені в часі форми. Очікування, сумнів, зосередження стали видимими речами. Своїми власними очима я торкався втілених у матерії пауз*

¹ „Кидок жереба” (фр.) — *Un coup de dés jamais n’abolira le hasard* [“Кидок жереба ніколи не скасує випадку”, 1897] — один з останніх творів Маларме, знаменита поема в прозі, що водночас містить риси візуальної поезії. — *Пер.*

¹¹ “Вам не здається, що це якийсь божевільний вчинок?” (фр.). — *Пер.*

мовчання³⁷². Аби віддати належне всьому значенню цієї сцени першого прочитання, як і автентичної оповіді про неї, варто згадати, що плани Маларме з приводу остаточного видання “Кидка жереба” так і не здійснилися.

Ніколи не могли так наблизитися один до одного автор і суддя твору, що мав апелювати до всіх відчуттів сприймача. Для розуміння цього досвіду, його унікальної ізоляції від буденного життя Маларме у літньому будинку у Вальвені, треба також знати, що молодший із двох друзів тоді вже відмовився від власних літературних мрій. Від свого вчителя, утім, Валері своє рішення розважливо приховував. Однак невдовзі після посвячення до одкровення “Кидка жереба” Валері розпочинає свою майже ціложиттєву службу з посади у військовому міністерстві¹. Зустріч зі своїм учителем та ідеалом не змогла завадити рішенню відійти від літератури, що її Валері прийняв для себе в Генуї однієї жовтневої буревійної ночі 1892 року — ночі, в якій він знайшов таку сильну космічну драматизацію свого рішення, що скасувати його не змогла б навіть відповідність семи зірок Плеяд з “абсолютним числом” “Кидка жереба”¹¹.

Саме цією специфічною двозначністю останньої зустрічі з Маларме можна пояснити те, що тільки за чверть століття Валері вперше поділиться спогадами про неї. Як це з ним часто траплялося, він потребував для цього

¹ 1897 року Валері стає редактором в одній із канцелярій військового міністерства; 1900 року — секретарем-помічником Едуарда Лебе, директора інформаційної агенції “Авас” (Navas). До поезії Валері публічно повертається тільки 1917 року — року публікації “Юної Парки”. — *Пер.*

¹¹ У поемі Маларме *сімка* — абсолютне число, що випадає в кидку жереба, — є “числом, що вийшло з зірок”, із “Північної Сімки” Плеяд, яке “ще відображає на відкритті і високій небесній тверді спонтанний зоряний розсип”. Відповідність числа, що випадає в кидку жереба, із числом сузір’я є космічною легітимацією самого акту творчості й мислення (випадковості, яка водночас “не може бути іншою”), адже “кожна Думка є Кидком Жереба”. — *Пер.*

зовнішнього поштовху, виклику, що ним неможливо було знехтувати: виконавець заповіту Маларме промовив своє слово, коли дізнався про задуми театралізації “Кидка жереба” — задуми, які були сумним свідченням забуття авторитету. Ідея інсценування могла, на перший погляд, і не видатися такою віддаленою від задумів автора, однак сам Валері, вочевидь, більше знав про вихідні наміри Маларме; про них він і оповів у лютому 1920 року. Той, хто був свідком, стверджує Валері, як багато для поета залежало від акту читання, від продирання крізь видруковані на папері рядки, від зняття лінійної послідовності, дотримуватися якої змушує усне мовлення, — той неодмінно вважатиме ганебним і недопустимим повернення до часової форми театральної сцени. Так, зрештою, вважатиме той, хто пильнує господарів спадок.

Можливість читання тексту є тут не засобом, а останньою досяжною межею. Про це говорить Валері, який, зрештою, міг і приховати те, як ретельно Маларме виважував монтування цієї одночасності текстової форми, *en qui devaient se composer le simultané de la vision avec le successif de la parole*¹ — так, немов від точності розподілу видрукованої маси на білому аркуші залежала рівновага самих речей. Авторам проекту інсценування “Кидка жереба” не спала б на думку ідея порушити — отже, подолати — остаточно завершеність цього твору, якби вони мали перед своїми очима вражаюче обґрунтування цього тексту: *Tout ce profond calcul par le hasard!*¹¹

Неможливість театралізації цієї поеми зумовлена тим, що будь-яка інша його редакція, відмінна від наочності голого тексту, покривала би безодню білого Ніщо, над яким підноситься текст у своїй фактичності — немов

¹ “...у якій мали поєднуватися одночасність бачення та послідовність мовлення” (фр.), тобто синхронія візуального образу сторінки та діахронія її вимовляння. — Пер.

¹¹ “Увесь цей ґрунтовний розрахунок випадком!” (фр.). — Пер.

жереб, що його кидають під час корабельної катастрофи, — та заповнювала б її довільним матеріалом. Унаочнення абсолютної фактичності потребує білої поверхні паперу, що уможливорює явлення видрукованого на ньому — розподілу знаків, зумовленого самим тільки волювним рішенням — *comme des êtres, tout environnés de leur néant rendu sensible*¹. Валері порівнює видруковану сторінку із зоряним небом, враження від якого рівною мірою поєднує відчуття випадковості та непорушності (Endgültigkeit)³⁷³.

За чверть року після епіфанії “Кидка жереба” відповідність між поетичним твором і сузір’ям повторюється знову, цього разу у зворотному напрямі. Липневим вечором 1897 року, коли Маларме обговорює зі своїм молодшим другом останні зміни, які він вніс до пробного примірника свого твору, він веде свого гостя до вокзалу; двоє співрозмовників, мовчки курячи, йдуть крізь ніч під сузір’ями Змії, Лебедя, Орла та Ліри. Молодшому з них все-світ здається тепер своєрідним текстом, подібним до того, що його поклав перед ним його вчитель, — книгою світу (Weltbuch), в якій містилися й обидва співрозмовники: *il me semblait maintenant d’être pris dans le texte même de l’univers silencieux: texte tout de clartés et d’énigmes; aussi tragique, aussi indifférent qu’on le veut; qui parle et qui ne parle pas; tissu de sens multiples*¹¹...

Валері був захоплений прозрінням, що його відкрив для нього твір Маларме. Цей твір був, напевно, найвищою спокусою для людини, а надто для поета — спокусою ще раз викликати в собі враження зоряного неба, висловити це враження у тексті, на білому папері: *Il a essayé, pensai-je d’élever enfin une page à la puissance du ciel*

¹ “...як речей, оточених їхнім ніщо, яке стало відчутним” (фр.). — Пер.

¹¹ “...т е п е р мені здавалося, що я є частиною тексту мовчазного всесвіту: тексту ясних істин і загадок; чи то трагічним, чи то байдужим, текстом, що промовляє й мовчить; тканиною множинних смислів...” (фр.). — Пер.

étoilé.¹ В урочистості пригадування останніх миттєвості спілкування з учителем можна відчувати, поза тим, що досвід цього спілкування зняв для Валері всю проблематичність прихованого від Маларме рішення покинути літературу. Те, що постало перед його очима, що він зважив і що він обрав, видавалося йому наразі чимось граничним і нездоланим: перед його поглядом постав збіг всесвіту та тексту, в якому можливості поета сягали своєї межі. Валері цілком сприйняв ту есхатологічну сугестію, що її хотів викликати своїм твором сам Маларме: сугестію неможливості дальшого кроку.

Дух часу спонукав бути сприйнятливим до цієї сугестії межовості й нездоланності — варто згадати хоча б Вагнерові впливи. Перед очима Валері відбулося щось таке, про можливість чого досі ніхто не думав; і це “щось” аж ніяк не видавалося тільки певним вибором з репертуару можливостей: *Поет захотів надати видимому образу свого тексту того самого значення та ефекту, що його мусив би мати сам текст через те, що він провіщає*³⁷⁴. То було схоже на повернення до початків метафори читанності світу, до образу розгорненого сувою неба з розкиданими по ньому зоряними знаками — сувою, що його Бог має згорнути у судний день.

Не випадково, що остаточну версію “Кидка жереба” Маларме так ніколи й не видав. Тут він немов подібний до образу капітана з самої поеми, який на застряглому на рифах кораблі так і не зважиться кинути жереб — жереб, що, зрештою, ніколи не покаже абсолютне число, *l'unique Nombe qui ne peut pas être un autre*¹¹... У цій поезії — і через цю поезію — предмет бажання мав бути

¹ “Він, я подумав, спробував нарешті надати книжковій сторінці тієї могутності, що її має зоряне небо!” (фр.). — Пор. попередню фразу з цього пасажу Валері: “Там, де Кант, можливо, досить наївно, бачив Моральний Закон, Маларме, без сумніву, відчував Імператив поезії, певну Поетику”. — Пер.

¹¹ “Одне-єдине число, яке не може бути іншим...” (фр.). — Пер.

за межами можливого. Усе тримається на тому, що грандіозну, близьку до божевілля думку вже було помислено, що ця воля вже піднеслася, аби принаймні для одного читача змінити досвід світу, його відкритість переживанню. Невдача публікації остаточної версії твору була спричинена технічними складнощами; під час свого останнього візиту до Маларме, у липні 1898 року, Валері застав того за працею над механізмом, завдяки якому друкарня могла б таки надати творові досконалості, що її Маларме так прагнув. Можливо, про це не варто було б згадувати, якби сам Валері впродовж усього свого життя не переймався вирахуванням умов народження твору мистецтва. Вузькі рамки умов — аж до передвизначеної кількості допустимих рядків і літер — є для нього умовою народження твору, зароджуваної в ньому довершеності вирахування, умовою, що конкурує з самою реальністю. Справжній твір мистецтва, як здавалося Валері, мав відповідати висловленій Маларме вимозі абсолютної чистоти вірша, демонструвати відмову від будь-чого зайвого, яка проявлялася б у його здатності “вкластися” у випадкові лещата передданого простору. Для Валері твір мистецтва має перейняти для себе завдання, що його ставив Маларме, заповнюючи білу сторінку літерами, словами, шрифтами та згрупованими рядками. Це — ритуал контингентності. Потрібно відобразити не той чи той уривок світу, і навіть не весь світ у всіх його частинах, а тільки безупинне кружляння навколо його недосяжного осердя необхідності. Утім, це кружляння ніколи не сягне необхідності, як не дістане її і форма самого поетичного твору; на неї — як на свою мету — і це невпинне кружляння, і форма поетичного твору тільки вказують, симуючи необхідність того, що існує тільки фактично.

1926 року Валері виголошує промову на урочистому прийнятті міжнародного ПЕН-клубу; він говорить про дивне враження, яке справляє на нього симпозіум письменників. Адже такий симпозіум є парадоксом: мова, з

якою вони тільки й мають справу, є саме тим, що їх у найжорсткіший спосіб і відокремлює один від одного. Це відокремлення письменники тільки зміцнюють, відточуючи та рафінуючи мову, якою вони пишуть. Мабуть, тільки диво поверне цей процес у зворотньому напрямі — і саме це диво постійно відбувалося з різними літературами від тих самих часів, коли Вергілій захопився Гомеровим епосом¹. Утім, ніхто не може повністю оволодіти чужою літературою; між національними письменництвами завжди залишається завіса, яку ніхто не здатен розірвати. Промова Валері, однак, завершується згадкою про ідею Маларме, ідею однієї книги, яка була б розв'язанням проблеми єдності в усьому її розмаїтті^{II}. Поет, якого Валері, за власними словами, нескінченно й пристрасно любив, зміг приписати світовому цілому тільки одне призначення: призначення повністю висловити себе самого: *Le monde, disait-il, est fait pour aboutir à un beau livre*^{III}, 375 ...

Від образу цієї Книги Валері переходить до ідеї об'єднання письменників усіх мов: якщо, зрештою, усе має дістати свого висловлення, то всі ті, хто живе завдяки потужності мови, завдяки тому, що вона дає письменникові зростати, мають долучитися саме до витворення

¹ Диво, про яке тут говорить Валері, є дивом *любви* між літературами: *Les diverses littératures sont tombées amoureuses les unes des autres* [Різні літератури закохалися одна в одну (фр.)]. Прикладом такої любові є зачарування Вергілія перед Гомером, Ронсара — перед Італією, Корнеля — перед Іспанією, Вольтера — перед Англією, романтиків — перед Німеччиною і Близьким Сходом, Бодлера — перед Америкою. — Пор. P. Valéry, Discours au PEN club, Œuvres (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade), t. 1, p. 1359. — *Пер.*

^{II} Завіса, що існує між національними літературами, є “творчим непорозумінням”, “нескінченим породженням” нових і несподіваних явищ. “Наш Шекспір”, продовжує Валері, “не є Шекспіром англійців; ба більше: Вольтерів Шекспір не є Шекспіром Віктора Гюго”. — *Пер.*

^{III} “Світ, казав він, створений для того, аби знайти своє завершення в прекрасній книзі...” (фр.). — *Пер.*

цього твору. Одна Книга, про яку мовив Маларме, вбирає всі мови^I. Відтак промовець завершує з піднятим келихом: *Je bois à ce beau livre*^{II}. Поняття книги як межі світу перетворилося на алегорію інтернаціоналу книготворення. Люди відчують своє єднання зі смыслом світу, витворюючи те, задля чого світ існує і що він сам витворити безсилий. Література стає привілейованою повитухою історії на шляху її здійснення.

Того самого року, коли Валері виголошував доповідь на симпозіумі ПЕН-клубу, на одній із лекцій, що їх Валері читав в Еколь Нормаль, він ділився спогадами про свій перший погляд на “Un coup de dés”; на цій лекції був присутній Вальтер Беньямін. Сорок років тому, пише Беньямін, почувши великі увертюри Вагнера, поети намагалися витворити дещо таке, що могло б до них дорівнятися. І от Маларме спробував покликати *письмо до суперництва з музикою*. У тому, що він якось показав Валері, поет уперше *переніс графічне напруження газетного оголошення на зовнішній вигляд текстової сторінки (Schriftbild)*³⁷⁶. Цей доволі амбівалентний аспект твору Маларме Валері, однак, не завважив, а отже й не звернув уваги на “діалектичний” характер процесу: *Тож абсолютна поезія в своєму граничному прояві перетворилася на те, що, здавалося б, є її протилежністю, але що — для справжніх мислителів — її [тільки]*^{III} *стверджує*. Цим прозрінням, викликаним спогадами Валері про Маларме, Беньямін переймається у фрагменті “Присяжний бухгалтер-ревізор” із книжки “Вулиця з однобічним рухом” 1928 року. Тут Маларме стає пророком занепаду книги. Він, стверджує Беньямін, побачив те, що має відбутися в майбутньому, коли в “Кидку жереба” *графічні напруження реклами переніс на зовнішній*

^I Пор. у Валері: *Ce livre, Messieurs, est de toutes les langues*. [Ця книга, панове, написана всіма мовами (фр.)]. — *Пер.*

^{II} “Я п’ю за цю прекрасну книгу” (фр.). — *Пер.*

^{III} Це слово пропущено у Блюменберга. — *Пер.*

вигляд текстової сторінки і завдяки цьому у спробі, що виходила з внутрішнього осердя його власного стилю, знайшов щось таке, що перебувало в напередусталеній гармонії з вирішальною подією нашого часу, що відбулася в економіці, техніці та суспільному житті: з поверненням письма з книг на вулиці, з яких воно — як надписи на речах — вперше й потрапило до цих книг³⁷⁷. Те, в чому Валері вбачав космічну візію, перетворилося на фізіогноміку відсилань, що характеризують суспільство в даний момент, — відсилань, які остаточно затемнюють своє відношення до змісту поезії. Апокаліпсис книги супроводжується графічною пересторогою.

1929 року, у третьому зі своїх есеїв про Леонардо, Валері розширює думку Маларме, додаючи до царини кінцевого призначення світу також і малярство. Хоча для задоволення розуму (*Intelligenz*) образотворче мистецтво й не може порівнятися зі словом, Леонардо, вважає Валері, саме в малярстві бачить свою філософію: *il parle peinture comme on parle philosophie...*¹ Гіпертрофована, загострена ідея Леонардо, який вбачав у своєму мистецтві останню мету зусиль загального духу, ця *idée excessive*^{II} знову проступає у Маларме, який, своєрідним чином, наново схопив цю саму думку — думку, *que le monde était fait pour être exprimé*^{III}, 378 ...

“Un Coup de dés” аж ніяк не є лише одним з уламків, що залишилися від проекту “Le Livre”^{IV}. Навпаки: він є немовби пародією на попередній план, такою його видозміною, що зумовлює відмову від енциклопедії, триумфом романтичної ідеї, для якої нескінченність можна

¹ Тут: “він говорить про малярство так, як зазвичай говорять про філософію” (фр.). — Пер.

^{II} “Надмірна ідея”, “гіпертрофована ідея” (фр.). — Пер.

^{III} “Що світ був створений для того, аби бути вираженням” (фр.). — Пер.

^{IV} Від проекту “Le Livre”, над яким Маларме тривалий час працював, залишилися тільки окремі фрагменти; решту Маларме знищив. — Пер.

засвідчити тільки у фрагменті, у надламаності та розламаності належної та сподіваної — бо “класичної” — форми. Утім, “Un Coup de dés” не є фрагментом; він тільки симулює свою фрагментарність — так само, як і симулює необхідність фактичного. Наскрізною й незмінною залишається тільки ідея чистоти, що міститься саме в цій упертій білості (*cette blancheur rigide*); хоча “сузір’я”, “констеляція” вірша її й порушує — так, як чорноту небес порушують світлі цятки Великої Ведмедиці — але не знімає. Зрештою вона повертається, стуляється над цим кінцем, відроджуючи чисте ніщо: *Вірш завершується, і Білість порожнечі повертається на своє місце*³⁷⁹. Ніша, яку займає в цьому ніщо смисл, через свою скінченність нічого не втрачає; навпаки — тільки завдяки їй він і може існувати. Книга світу порожня, і тому існувати може тільки одна Книга, бо порожнеча завжди тотожна самій собі. Вірш, хоч яким необхідним він є у своїй фактичній “констеляції”, якої йому надає Маларме, є водночас епізодом: його миттєвий спалах дає повернутися порожнечі.

Часто запитують, якою в усьому цьому є частка філософії. Ідея чистоти, стверджує Гадамер, має своє коріння у філософії Гегеля. Близько 1862 року у Франції починають вивчати Фіхте, Новаліса та Фридриха Шлегеля; водночас стають відчутними впливи Берклевого ідеалізму. Утім, за цими яскравими впливами не слід забувати про впливи конвенційні — про книги, що їх читали у французьких школах, про традиційний національний матеріал. Навіть і нині ці моменти зберігаються: усі у Франції читали Декарта, однак жоден не називає його серед тих авторів, досвід читання яких був для нього найвагомішим. У Маларме є своя власна демонологія; але ж джерелом майже всіх новочасових демонів є Декартів *genius malignus*¹. Те, що Декарт знаходить не в цих демонах, а радше в *apotropaion*^{II},

¹ “Злий геній” (лат.). — Пер.

^{II} “Оберіг”, “захисник”, “амулет” (гр.). Тут: чари, що їх застосовують на захист проти зла, хитрість, спрямована проти “злого генія”. — Пер.

що від них оберігає — в *его*, яке здатне встояти перед ними, — сумлінно виконує свою службу навіть у сновидіннях та ілюзіях. Маларме ж перетворив картезіанське *Cogito* на самодостовірність письма — цієї єдиної чистоти й незаторкнутості нічим зовнішнім (*Unbetroffenheit*). Світ відсутній, і ця відсутність є шансом для естетичного суб'єкта. Останній перебуває в надзвичайній ситуації, яка і є його вихідною точкою. Звідси — стоїчні риси цього суб'єкта, звідси *impassibilité*¹ його буття — буття у вежі зі слонової кістки — безжальний холод його незворушності. Так само, як у Декарта абсолютний сумнів та абсолютна достовірність світу обумовлюють одне одне, так і в естетичному акті суб'єкта обумовлюють одне одне абсолютна порожнеча та випадок (*Zufallswurf*)¹¹ абсолютного.

Якщо саме зустріч із філософією ідеалізму була тим, що змусило Маларме припинити роботу над “Іродіадою” і розпочати роботу над “*Le Livre*”, на тлі цього повороту, безумовно, можна побачити Декартове відчуття того, що перед достовірністю світу поставала серйозна загроза. У творі Маларме мусили поєднатися література та сновидіння, однак моментом, який мав засадничувати цю єдність, мала б стати самодостовірність і самототожність самого сновидця: *l'ensemble de travaux littéraires qui composent l'existence poétique d'un rêveur*^{111, 380}. На початку 1866 року Маларме припинив роботу над “Іродіадою”. У липні того самого року він пише, що побачив у своїй уяві весь образ твору, в якому все, що він витворить у майбутньому, зможе знайти своє місце й своє значення, кожне переживання дістане своєї зрілості та органічно, наче фрукт, розів'ється й дозріє: *Я намалював собі ескіз дивовижного твору... Мені потрібно двадцять років, упродовж яких я*

¹ “Незворушність” (фр.). — Пер.

¹¹ Дослівно *Zufallswurf* — “випадковий жереб”, *ви-падок* жереба, що формує тут метафорологію випадковості. — Пер.

¹¹¹ “...сукупність літературних праць, що формують поетичне існування сновидця” (фр.). — Пер.

замкнуся у собі самому... Маларме, за його власними словами, намалював план цілої своєї праці, знайшовши у собі ключ до самого себе, до центру, з якого він, немов священний павук, з самого себе пряде нитки своєї павутини. Утім, ця естетична павутина так і залишається маренням, план Маларме зазнає серйозної кризи, немов він насмілювався безсоромно кинути свій погляд на Абсолют: *Минуло вже два роки, як я насмілювався на цей гріх — поглянути на марення в його ідеальній чистоті, тоді як між ним і мною треба було б побудувати таємниче посередництво з музики та забуття. І тепер у цьому жахливому видінні Чистого Твору я майже втратив розсуд і розуміння найзвичніших слів*³⁸¹.

Те, що він називає “Чистим Твором”, — і це є парадоксом обраного Маларме рішення, — є зображенням його власної катастрофи. Маларме проектує її на фіктивну постань Ігітура¹ — апокаліптично забарвленого Фауста, з яким історія сягає свого кінця. Рух, що панує в цьому фрагменті, який, своєю чергою, складається з фрагментів, контрплатонічний: Маларме відмовляється від претензії пізнати Абсолют, спускаючись, натомість, до абсолютної відмови. В антуражі філософської традиції ця інтуїція є немов перетлумаченням Платонового міфу про печеру: звільнена від кайданів людина, вийшовши на сонячне світло, потім повертається до глибини печери не для того, аби вивільнити інших в'язнів від їхнього засліплення тінями, а через свою власну тугу за тінями, через катастрофічну невдачу своєї спроби чистого мислення, стійкого споглядання ідей. Книга тут є антиподом ідеї. Тому апокаліпсис, в якому закривається Книга, стає занепадом і кінцем роду Ельбенон.

Історія цього роду почалася тоді, коли через корабельну катастрофу, через цей голий факт недосягненої мети, він був змушений зійти на землю й почати будувати замок

¹ Ідеться про твір Маларме *Igitur, ou la Folie d'Elbehnon* [*Ірімур, чи Божевілля Ельбенону*], написаний в Авіньйоні 1869 року. — Пер.

для своєї історії. Її кінець настає тоді, коли гасне свічка, що освітлювала книгу. Тепер цю книгу можна закрити, бо вона вже не дає ані пророцтв, ані історії. Книга була завжди реальністю історії: її закривання позначає з'яву голої дійсності, що не має майбутнього, кінець читанності світу — кінець, що можливий тільки якщо колись світ і справді можна було читати. Книга історії цього роду (*le volume de leur destinée*^I) пародіює Платонові ідеї, адже є повністю позачасовою; вона хоча й містить усю історію роду, однак нівелює відмінність між минулим і майбутнім, залишаючи теперішнє у невизначеності. І тому теперішнє народжується вперше тоді, коли книга закривається. Це єдина можлива абсолютна дія. Абсолютним тут є саме кінець.

Як це пов'язано з образом закритої книги? Під час кожного читання цього твору треба пам'ятати про припис самого автора: розповідь спрямовано до розуму читача, який має інсценувати її у своїй власній уяві. Тут ідеться не про певний проект герменевтики, а радше про уявну інсценізацію. Підназва цього тексту, поряд із генонімом “Ельбе-нон”, містить також слово “божевілля”. Дослівно цю підназву можна перекласти як “Божевілля роду Сина Божого”^{II},³⁸². Закриття книги покладає край цьому божевіллю; тож у тому, що вона містить, потрібно вбачати його історію. Знову йдеться про порожню книгу, з якої постають примари, що спокушають людину. Тут книга не є хронікою божевілля роду, що мав про свою обраність, про свій надлюдський характер; радше вона сама є магічним

^I “Книга їхньої долі” (*фр.*). — *Пер.*

^{II} Переклад Блюменберга трохи різниться від версії, запропонованої Роланом де Реневілем у книжці *L'Expérience poétique*, на яку, зокрема, посилається класичне видання творів Маларме (*Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade). Згідно з Реневілем, *El Behnon* треба перекласти як *син “Елохім”* — творчих сил, які є еманациями Єгови (“ангелів”, “зірок” чи “небесних тіл”) — отже, як “син янголів” чи “син зірок”. Таке тлумачення може прояснити останню сцену твору: образ Ігітура, що засинає “на попелі зірок”. — *Пер.*

інструментом цього божевілля, центром і кульмінацією його енергії. Саме слово “igitur”^I взято з Вульгати, з другого розділу книги Буття: це слово є формулою завершення акту творіння. Для тлумачів Біблії воно постійно зберігало якусь есхатологічну двозначність, вбираючи, окрім того, ще й певний естетичний момент: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*^{II}. “Igitur” є метафорою завершення творіння. Вона втілює тугу за подоланням історії — часової форми фактичності — за днем спокійної й чистої насолоди від цього *ornatus*^{III}. Слово “igitur” є немовби цитатою — уламком тексту; цитатою, що саме й впроваджує сьомий день цього “тижня творіння”. Естетичне тут є неодмінно чимось Останнім, тим, що наприкінці всього непрозорого опанування фактичним дає цілому статус необхідності.

Маларме довго бився над кінцем свого твору. Коли, зрештою, завершальним образом стає не алхімічна колба, а кидок жереба, у цьому варто вбачати не зв'язок із Паскалевим *argument du pari*^{IV}, як припускав Клодель^V, а радше спробу загострити дію подолання фактичного, побачити у випадковому факті щось, що знімає саме фактичне. Відмінність між кидком жереба та Паскалевим парі полягає в особливості ситуації, в якій цей кидок здійснюється. У Маларме ця ситуація не передбачає нагальності альтернативи, неодмінної вимоги вибирати між тим чи тим; натомість у Паскаля саме неодмінність ситуації вибору зумовлювала ризик спасіння чи прокляття людини.

^I “Отже” (*лат.*). — *Пер.*

^{II} “Отже, так створені небо й земля, і всі оздобы їхні” (*лат.*). — *Пор.* в перекладі Огієнка: “І були скінчені небо й земля, і все воїнство їхнє” (1 М: 2.1). — *Пер.*

^{III} “Оздоба”, “прикраса”, “одяг”, “шати” (*лат.*). — *Пер.*

^{IV} “Аргумент парі” (*фр.*). — За Паскалем, вибір людини між релігією та атеїзмом є своєрідним “парі”: “роблячи ставку” на існування Бога, людина нічого не втрачає, натомість, ставлячи на його неіснування, вона програє вічне життя. — *Пер.*

^V Див. його есей “Катастрофа Ігітура”: Paul Claudel, “La Catastrophe d'Igitur”, опубліковане в *Нувель Ревю Франсез* 1 листопада 1926 р. — *Пер.*

Ігітур кидає жереб, аби вистрибнути з нудьги (*ennui*^I) невизначеності. Він обирає будь-що, аби здійснити хоч яке-небудь рішення. Закривання Книги, цього *grimoire*^{II}, не задовольняє Ігітура; воно було тільки передумовою, але передумовою аж ніяк не достатньою.

Гвинтові сходи, що ведуть від могильного склепу до вежі, в якій має відбутися очищення від випадку часу, не ведуть ані вгору, ані вниз, вони позбавлені напрямку. Останній із хранителів відмовляється від свого завдання, від обов'язку служителя роду, бере книгу та полишає баштовий покій, аби повернутися до родинного склепу. Є два можливі пояснення такого вчинку: або в книзі провіщається несправедливість, через яку історія залишається незавершеною; або ті, хто беріг цю книгу та передавав її у спадок, стали жертвою ілюзії — ілюзії, що в ній справді міститься історія роду та водночас чарівна сила, що її здійснює. Книга була відкритою — але чи здійснював хтось колись спроби її читати, чи взагалі хотів хтось її читати? Чи не полягало, отже, божевілля роду Ельбенон саме в тому, що він повністю підкорився книзі? Тож кидок жереба був би тут не реалізацією необхідного через фактичне, а, натомість, ствердженням фактичного супроти цієї магічної необхідності, риторичним актом спротиву перед приреченістю бути нічим іншим, як суб'єктом історії, що міститься в священній книзі? Залишається тільки печера, до якої прямує цей контрплатонічний рух: *Et maintenant il n'y a plus qu'ombre et silence*^{III}. Замість належного сходження до надземної чистоти — замикання кола, повернення до вихідної точки: *Toutes les choses étaient rentrées dans leur ordre premier*^{IV}...

У своєму міфі повернення — повернення, що полишає найвищу точку сходження, аби зійти до темряви печери, —

^I “Нудьга”, “туга” (фр.). — Пер.

^{II} “Чаклунська книга” (фр.). — Пер.

^{III} “І тепер не залишилося нічого, окрім темряви та тиші” (фр.). — Пер.

^{IV} “Всі речі повернулися до свого первинного ладу” (фр.). — Пер.

Маларме відмовляється від платонічної тези, що за світом тіней існує світ чистого світла та безумовної дійсності, і що між обома прокладено шлях (уособлений гвинтовими сходами, що ведуть від могильного склепу до вежі), проходження крізь який є своєрідною *пайдеєю*^I. Заперечення цієї тези вперше й уможливило досягнення остаточного спокою у світі тіней. Місце світла тут посідає темрява, очищена від потреби в будь-чому іншому: *La Nuit était bien en soi cette fois et sûre que tout ce qui était étranger à elle n'était que chimère*^{II}.

Якщо, відтак, кінець твору перетворює всю докладну оповідь сходження до вежі та повертання до темряви на щось химерне, фігура книги, закривання якої легітимізує рішення повернутися в печеру, постає в надто очевидній аналогії з образом книги із Флоберових “Спокус святого Антонія”. Тут не можна говорити про вплив, адже Маларме читає своїм друзям уривки з “Ігітура” вже влітку 1870 року; натомість Флоберів “пандемоніум” з'явився тільки на початку 1874 року. Утім, ці близькі вихідні концепції ведуть кожного з авторів у різних напрямках: той потенціал дереалізації, що властивий образів книги, веде Флобера до енциклопедичного псевдореалізму двох його останніх героїв^{III}; натомість у Маларме візія закритої книги долі роду Ельбенон перетворюється на естетичну концепцію книги, яка має замінити всю решту книжок, — програма, до якої він намагається наблизитися в “Un Coup de dés”.

У листі до Верлена, в якому, на Верленове прохання, Маларме виклав свою автобіографію — одразу, між іншим, опубліковану — ідею абсолютної книги співвіднесено з формою фрагмента як її “адекватного” виразу³⁸³. Маларме не

^I *Paideia* (гр.) — “виховання”, “навчання”, передусім “навчання дітей”. Доктрина *пайдеї* як сходження від темряви незнання до світла знання й мудрості, характерна для багатьох античних доктрин виховання, зокрема платонічної. — Пер.

^{II} “Цього разу Ніч замкнулася в собі, певна того, що все, що є для неї чужим, є тільки химерою” (фр.). — Пер.

^{III} Тобто Буvara і Пекуше, героїв останнього роману Флобера. — Пер.

припиняє мріяти про *Grand Œuvre*^I; але цього разу мрія повертається до притулку романтичного фрагмента^{II}. Він не збирається витворювати *цілий* твір, що має забезпечитися від *hasard*^{III}, бути повністю спланованим і промисленим — *il faudrait être je ne sais qui pour cela!*^{IV} — він радше прагне продемонструвати його уривок, аби в ньому принаймні раз висвітлювалася б *authenticité glorieuse*^V, даючи змогу попередньо відчувати те, що мариться в майбутньому і для чого, очевидно, не вистачить і цілого життя. Цей проект не є оновленням платонічної відмінності між ідеальністю та реальністю, адже тут не стоїть питання про остаточну довершеність твору; радше йдеться про невідповідність часу життя та творчих домагань. Маларме наочно демонструє дійсність того, що прагнуть здійснити ці домагання; навіть якщо їх не доведено до кінця, вони принаймні втілюються в досвіді³⁸⁴.

У всіх твердженнях Маларме про одну та єдину книгу найбільше впадає у вічі те, що він залишає без відповіді питання про читача. Якщо смисл світу має полягати в тому, щоб цей світ дістав свій вираз, то на кого він — у своїй повній читанності — має справляти враження? Це питання зберігає свою силу від часів романтизму, який коливався між тим, чи зробити всіх людей авторами однієї книги, чи радше кожну окрему людину — автором свого власного тексту^{VI}. Учень Маларме^{VII}, який через десять років після його смерті виголошуватиме промову на славному

^I “Великий Твір” (фр.) — Пер.

^{II} Для Єнських романтиків, зокрема Фридриха Шлегеля, *фрагмент* був неодмінною літературною формою маніфестації нескінченності. Фрагмент засвідчує уривчастість і неповність будь-якої матеріальної форми. Саме в уривчастості фрагмента проявляється нездоланна дистанція між скінченням і нескінченням. — Пер.

^{III} “Випадок” (фр.) — Пер.

^{IV} „Я не знаю, ким треба було б бути для цього!” (фр.) — Пер.

^V Тут: “славна автентичність”, “переможна автентичність” (фр.) — Пер.

^{VI} Про цю романтичну дискусію між Новалісом та Фр. Шлегелем див. вище, розділ XVI. — Пер.

^{VII} Поль Валері. Докладніше див. вище в цьому ж розділі. — Пер.

зібранні світового письменництва, жодним словом не обмовиться про те, хто стане читачем цього світу, цієї, знову ж, єдиної книги. Цей читач зник, розчинився в безмірності уявного продукту, що його, відроджуючи ідеї Маларме, мають прагнути письменники. Довершення читанності може відбутися тільки у винятковій увазі до тих, хто мав би її витворювати. До них, утім, автор давно повернувся спиною; й аби його твір міг стати світом у собі, від нього автор має теж дистанціюватися. Таким є ставлення тих, хто творить світ (*Weltschöpfen*): *Impersonnifié, le volume, autant qu'on s'en sépare comme auteur, ne réclame approche de lecteur*^{1, 385}.

Відповідь на запитання про читача можна, мабуть, найпевніше знайти в тих ранніх невинних новелістичних спробах Флобера, що викликали до себе інтенсивний інтерес через Сартрове епічне дослідження Флоберового несвідомого^{II}. Оповідання “Бібліоманія” Флобер написав 1836 року, тобто у п'ятнадцятирічному віці. Через божевільне бажання бути володарем унікальної книги барселонський антиквар Джакомо стає на шлях злочину. Уже в залі суду, звинувачений у вбивстві, він дізнається, що книга, якою він оволодів завдяки злочинові, не є унікальною. Сіль цієї історії відкривається читачеві доволі рано: інфернальний герой Флоберового оповідання неписьменний — тож оволодівши одного дня книгою, що існує в одному-єдиному примірнику, він ніколи не зміг би її прочитати.

Це — найдивовижніша історія, яку тільки можна вигадати як відповідь на запитання про читача унікальних книг.

^I “Деперсоналізована, ця книга, тією мірою, якою від неї відмежовується її автор, так само не потребує й наближення до читача” (фр.) — Пер.

^{II} Див. J.P. Sartre, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris : Gallimard, 1971. — Одним із мотивів цієї тритомної Сартрової книжки — “епосу”, за термінологією Блюменберга, — є тема мови, артикуляції та виразу. За Сартром, хвороби Флобера, зокрема ті величезні складнощі, з якими він у дитинстві навчався говорити, зумовили все подальше Флоберове зачарування самим явищем мовної артикуляції, промовляння та писання, — зробили, зрештою, з Флобера *письменника*. Тема хвороби Флобера відлунує в оповіданні “Бібліоманія”, про яке далі йдеться: в темі зачарування книжками і водночас неможливості ними — інтелектуально чи матеріально — оволодіти. — Пер.

Примітки до розділу XIX

³⁶¹ Novalis, Schriften, ed. R. Samuel, II 645.

³⁶² Lichtenberg, Vermischte Schriften, edd. J.C. Lichtenberg / F. Kreis, Göttingen 1900/06, II 345.

³⁶³ Lichtenberg, Sudelbücher F 513 (1776—1779); Schriften und Briefe, ed. W. Promies, I 531.

³⁶⁴ Лист Флобера до Луї Бує, 25 серпня 1856 р. (Briefe, dt. V.H. Scheffel, Stuttgart 1964, 343 f.).

³⁶⁵ E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948, 324. — D. Tschizewskij, Das Buch als Symbol des Kosmos. In: Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. 's-Gravenhage 1956, 95. Серед варіантів, що невідомі західній метафоричній традиції, треба принаймні вказати на епіграму польського барокового поета Вацлава Потоцького, в якій йдеться про те, хто все-таки читає цю книгу світу в зеленій оправі...: Час є читачем цієї книги (93).

³⁶⁶ M. Foucault, Nachwort zu: Flaubert, Die Versuchung des heiligen Antonius. Frankfurt 1966, 217—251 (dt. v. A. Botond).

³⁶⁷ Флобер — Луїзі Коле, 16 січня 1852 року (Briefe, dt. v. H. Scheffel, 179—184).

³⁶⁸ Флобер — Луїзі Коле, 6 квітня 1853 р. (Briefe, 248).

³⁶⁹ Paul Valéry, Cahiers 1929 (ed. J. Robinson, Paris, 1974, II 953).

³⁷⁰ M. Kesting, Der Schrecken der Leere. Zur Metaphorik der Farbe Weiss bei Poe, Melville und Mallarmé. In: Entdeckung und Destruktion. Zur Strukturumwandlung der Künste. München 1970, 94—119. Лінія, на яку тут вказує автор і яка дістає своєї кульмінації в листі Маларме до Казаліса, веде від образу білого кита у Мелвіла, через образ білої Антарктики Артура Гордона Піма у Едгара По до кинутого під час корабельної катастрофи жереба у Маларме, чие число зв'язує порожнечу та абсолют. У цьому образі Маларме знайшов одну з *allégories somptueuses du Néant* [розкішних алегорій ніщо (фр.). — Пер.]; наміром написати про неї книгу Маларме ділиться в іншому листі цього періоду — в листі до Вільє де Ліль-Адана.

³⁷¹ Mallarmé, Un coup de dés jamais n'abolira le hasard (Œuvres complètes, edd. H. Mondor / G. Jean-Aubry, Paris 1945, 453—477).

³⁷² Valéry, Variété II. Paris 1929 (Œuvres, ed. J. Hytier, I 624); dt. b. K. Vossler, Mallarmé und die Seinen (1938). In: Aus der romantischen Welt II. Leipzig 1940, 30. Фослер вказує на захоплення Вагнером, у якого Маларме спробував запозичити ідею *цілокупного ефекту* тотального художнього священнодійства (Weihespielgesamtkunstwerks), пропонуючи читачеві зайнятися оптичним інсценуванням тексту.

³⁷³ Valéry, Le coup de dés. Lettre au Directeur des Marges. (Œuvres, I 624): là, sur le papier même, je ne sais quelle scintillation de derniers astres

tremblait infiniment pure dans le même vide interconscient où, comme une matière de nouvelle espèce, distribuée en amas, en traînées, en systèmes, coexistait la Parole! [...тут, на самому папері, якесь незнане мерехтіння останніх зірок, нескінченно чисте, тремтіло в тій самій міжсвідомій порожнечі, в якій, немов матерія нового типу, розподілена в скупчення, сліди, системи, співіснувало Слово! (фр.). — Пер.]

³⁷⁴ Valéry, Dernière visite à Mallarmé. 1923 (Œuvres, I 630—633): Nul encore n'avait entrepris, ni rêvé d'entreprendre, de donner à la figure d'un texte une signification et une action comparable à celles du texte même. [Ніхто ще не наважився й навіть не мріяв про те, аби надати зовнішньому виглядові тексту значення й ефекту, що їх можна було би порівняти зі значенням та ефектом самого тексту (фр.). — Пер.]

³⁷⁵ Valéry, Discours au PEN Club. 1926. (Œuvres, I 1359—1361). Сам Маларме зіткнувся зі спотвореною славою своєї формули (яку Валері трохи прикрашає), про що свідчать рядки, які він пише 1895 року в “Ревю бланш”: Une proposition qui émane de moi — si, d'ailleurs, citée à mon éloge ou par blame — je la revendique avec celles qui se presseront ici — sommaire veut, que tout, au monde, existe pour aboutir à un livre. [“Твердження, що йде від мене, що його так часто цитують мені на славу чи на догану, я обстоюватиму разом із іншими; цим твердженням, одним словом, є те, що все в світі існує заради того, щоб знайти своє завершення в книзі” (фр.). — Пер.] (Œuvres complètes, ed. cit., 378).

³⁷⁶ Walter Benjamin, Paul Valéry in der École Normale. Уперше з'явився в: Die Literarische Welt II, 1926, I (Gesammelte Schriften IV/1, 479 f.).

³⁷⁷ Walter Benjamin, Einbahnstraße (Gesammelte Schriften IV/1, 102—104).

³⁷⁸ Valéry, Léonard et les Philosophes. 1929 (Œuvres I 1259). З узагальненою лаконічністю цю думку висловлено 1932 року в “Autour de Corot”: Tous des arts vivent de paroles. [Будь-яке мистецтво живе словом (фр.). — Пер.] (Œuvres II 1307). Утім, саме метафора книги позначає дистанцію між “природністю” та риторикою: La Nature, — dictionnaire pour Delacroix, pour Corot, le modèle. Cette différence, dans l'un et l'autre peintre, des fonctions de ce qui se voit... [Природа — словник для Делакруа; зразок для Коро. Ця відмінність функцій, що їх обидва художники приписують видимому...] (а.а.О. 1311).

³⁷⁹ K. Wais, Mallarmé. Ein Dichter des Jahrhundert-Endes. München 1938, 413: zit. nach Ch. Mauron bei R. Fry, Poems. 1936, 178.

³⁸⁰ K. Wais, Mallarmé, 123, und Nachweise: 473.

³⁸¹ Лист Маларме до Копе, 20 квітня 1868 р. (K. Wais, а. а. О. 124). Див. у цьому контексті фразу Вайса: Цей гріх Чистого Споглядання — споглядання, що до нього вдався саїський юнак, — був найжахливішим переживанням для Маларме.

³⁸² Mallarmé, Igitur ou La Folie d'Elbehnon (Œuvres compl. 423—451).

³⁸³ Маларме — Верленові, 16 листопада 1885 року: „Autobiographie” (Œuvres compl. 661—665): *J'irai plus loin, je dirai: le Livre, persuadé qu'au fond il n'y en a qu'un, tenté à son insu par quiconque a écrit, même les Génies.* [Я піду далі й скажу: Книга, адже я переконаний, що насправді існує тільки одна-єдина Книга, що її, без свого відомо, намагаються писати всі, навіть генії (фр.). — Пер.]

³⁸⁴ Mallarmé, Autobiographie (a. a. O. 663): *Prouver par les portions faites que ce livre existe, et que j'ai connu ce que je n'aurai pu accomplir.* [Витворюючи частини цієї книги, довести, що вона існує, і що я пізнав те, що ніколи не зможу здійснити (фр.). — Пер.] Валері переніс ідею „фрагмента” на своє поняття самопізнання як *autodiscussion* [розмови з собою (фр.). — Пер.]: ... *une tentative pour lire un texte et ce texte contient des foules de fragments clairs. L'ensemble est noir [... спокуса читати текст; цей текст містить безліч ясних фрагментів. Ціле ж є темним. (фр.). — Пер.]* (Cahiers 1902; ed. J. Robinson, I 6). У цих словах треба побачити раннє повстання проти картезіанства: найближчий до нас об'єкт пізнання має долучитися до певної романтичної фрагментаризації його “тексту”. Як ніби “книга природи” чи навіть книга спасіння могла колись бути “фрагментом”.

³⁸⁵ Mallarmé, Quant au livre (Œuvres compl. 372).

XX. П І Д Г О Т У В А Н Н Я ДО ТЛУМАЧЕННЯ СНОВИДИНЬ

Кожен читач описових філософських пасажів, мабуть, завважує, як часто автор спонукає його здійснити у своїй уяві певний акт сприйняття, вживаючи для прикладу фразу *я бачу книжку*. Звернімо увагу: не *я читаю книжку*, а *я бачу книжку*, адже спонука уявити собі книжку є не менш складною для виконання, ніж вимога уявити собі, наприклад, *як крізь вікно я дивлюся на вулицю*. Філософські світи прикладів тісно пов'язані з філософськими теоріями.

Чи не мусить ця прекрасна преференція, що віддається прикладові *я бачу книжку*, бодай трохи дотикатися до ледь помітного в ньому жесту примирення? Стару ворожнечу поміж книгою та світом, літературою та реальністю тут — принаймні в тому її вигляді, в якому вона постає однозначною парадигмою — усунено: фраза *я бачу книжку* вказує на дійсність у найбезпосереднішому, найзрозумілішому її модусі, у модусі сприйняття як доступу до самопрояву реальності. Тут ніби й не виникає задньої думки про те, що окіл філософа завжди передбачав певну низку інструментів: ручку, попільничку, прес-пап'є і, звісно ж, книжки. Якщо навіть природознавець у своєму обходженні зі своїм сприйняттям покладається на різноманітні шкали й показники, криві й діаграми, часописи й книжки, не можна не завважити, що при цьому старе суперництво між книгою та світом непомітно зникає. Паперовий гештальт сприйнятого тут стає його остаточною версією.

На вершині Мон-Ванту, побоюючись розчинитися у земній нескінченності природної перспективи, Петрарка відкриває книгу — Августинову “Сповідь”. Навряд чи Шопенгауер уявляв собі цю сцену, коли, на відміну від Петрарки, саме в погляді у книгу перед лицем природи він убачав загрозу втрати самого себе. Бо тільки *одним-єдиним вільним поглядом у природу* самість могла б вирватися з полону волі, покласти край своєму стурбованому буттю (*Dasein als Sorge*¹) та, віддаючись чистому безвільному пізнанню, *немовби увійти до іншого світу*. Оголене споглядання дозволяє те, що інакше могли б уможливити тільки сон та марення: бути *одним-єдиним* світовим оком. Однак таке розчинення індивідуальності, яке, поза всім іншим, урівняло б щастя та нещастя, високе та низьке, зазнає невдачі, зіткнувшись із браком чистої “об’єктивності”, із нездатністю існувати в царстві безтурботності (*Sorglosigkeit*) — *хто ж, однак, має силу довго там затриматися?* Це безсилля більшості людей проявляється в тому, що вони *неохоче залишаються наодинці із самою природою: ... потребуючи товариства чи принаймні книжки*. Зображення фундаментальної метафізичної ситуації перетворюється із благочестивого ніяковіння Петрарки на щось цілком протилежне — на неможливість відмовитися від “турботи” і “стурбованості”; *через це на самоті навіть найпрекрасніший краєвид видається безрадіним, темним, чужим і ворожим*³⁸⁶.

Якщо споглядання та читання (*Lesbarkeit*), природа та книга знову постають фундаментальною альтернативою, тим дивнішою виявляється здатність книги ще раз стати метафорою природи. Утім, якщо придивитися пильніше, цей подив зникне: для Шопенгауера книга є прикладом необмеженої здатності природи примножувати себе, метафорою її марнотної плодovitості, “тиражування” ідеа-

¹ Тут Блюменберг вживає зворот із Гайдегерового словника: дослівно його варто було б перекласти “*Dasein* як турбота”. — *Пер.*

лів. Як явище волі, природа має одну-єдину мету: *відтворювати саму себе*. І в цьому відтворюванні вона засвідчує *фундаментальну істину*: істину про те, що справжню реальність мають не індивіди, а тільки ідеї. *Її розростання, її жадання плоду має такий самий стосунок до самого цього плоду, як рукопис — до книгодрукування*³⁸⁷.

Точнішим є зближення книги та історії — історії як розтягування ідеї людини крізь час, як її укладання до прокрустового ложа становлення. *Звалище подій*, яким постає нині історія людського роду, *є таким чужим, несуттєвим і байдужим для ідей, як для хмар — їхні фігури*. Це твердження смертельне для того філософського інтересу, який не вміє перелаштуватися від філософії історії до антропології. З цієї перспективи *події світової історії мають значення тільки як літери, в яких можна прочитати ідею людини — і аж ніяк не самі по собі і для себе*³⁸⁸. Однак навіть і в цій своїй функції історія поступається мистецтву. Одна з тез головного твору Шопенгауера полягає у тому, що *мистецтво є нескінченно сильнішим у пізнанні ідеї людини, ніж історія*, хоча й без того *історію аж ніяк не можна назвати наукою*³⁸⁹.

Вона приблизно відповідає тій функції, яку людська самосвідомість виконує для людини: не зберігати її тожність (це мусить робити характер, що спочиває в незмінній праволі), а ледь утримувати перед її очима її життєвий шлях, який ми пам’ятаємо не більше, *ніж роман, який колись читали*³⁹⁰. Виконуючи свою функцію *самосвідомості людського роду*, історія відтворює тільки слабкості індивідуальної пам’яті, ставлячи історичний суб’єкт перед *пам’ятником нашого прадавнього минулого*; і ми розуміємо не більше, ніж тварина *перед людськими справами*, що до них вона залучена як *людська служниця*, чи сама людина, коли вона *натрапляє на свої власні старі зашифровані письмена, ключ до яких вона забула*³⁹¹.

Перевага мистецтва над історією ґрунтується також і на тому, що мистецтво приводить глядача картини до стану

споглядання, відірваного та звільненого від дискурсивного жесту “читання”; це споглядання ставить заслін неспокою волі. І все-таки саме мистецтво, особливо образотворче, є тільки *відчуженим опосередкуванням* того, що може безпосередньо відкритися в досвіді самої природи, *у суто контемплативному спогляданні¹ рослин і тварин*. Останні ж, вимагає Шопенгауер, потрібно споглядати *в їхньому вільному, природному та спокійному бутті (Zustande)*. Можна було б, мабуть, подумати, що таке споглядання, що перебуває у спокої системи ідей, цілком самодостатнє. Тим більше вражає метафора, що виринає в Шопенгауера: це споглядання природи є *повчальним читанням великої книги природи*. Згадка про Якоба Беме, який стверджував, що спостерігачеві відкривається *розшифрування справжніх signatura rerum¹¹*, постає ніби непомітним та підступним вплетенням самої волі, яка вимагає у природи чогось більшого й відмінного від того, що природа відкриває чистому спогляданню³⁹². Наголос тут, утім, падає на слово “чисте”, тому у цьому понятті йдеться про щось значно більше, ніж те, що розкриває себе простому сприйняттю. Однак цей рух до “значно більшого” має відбуватися не в напрямі до “читання” та “розшифрування”, тобто до певного аналізу, а, натомість, в напрямі до синтезу (Integration) та повноти. Априорність естетичного презентування (Darstellung) прекрасного впливає з тотожності суб’єкта з праволею, яка і виявляє себе в природі. І тому мистецтво, через свою контемплативну змістову повноту, може бути *антиципацією* явища волі, розкриваючи при цьому таке явище, яке ніхто ніколи не “бачив”, бо воно є чимось “більшим”, ніж сама природа. Геній, який тут творить, *розуміє природу з півслова і чисто висловлює те, що вона тільки неясно мурмотить.., геній цей звертається до неї: “Ось що ти хотіла сказати!” — “Саме це”, відкликаєть-*

¹ “Kontemplative Anschauung” — саме до такої тавтології вдається сам Шопенгауер. — Пер.

¹¹ Тут: “означеності речей”, “знаки речей” (лат.). — Пер.

ся знавець. Він є романтичним залишком у цій концепції, яка робить художника та глядача функціонерами цього самовіддзеркалення праволі, надаючи їм однакових компетенцій і навіть роблячи їх співзамінними. Цей “знавець” читає та розшифровує не більше, ніж сам геній: обидва миттєво “пізнають” те, що вони бачать.

Тут варто звернути увагу, якою мірою мистецтво означається та позначається цією естетикою як притулок, як заповідна зона того, що не може — ще не може чи вже не може — реалізуватися в прагненнях досвіду світу: саме тому, що дисциплінований і *дистанційований від світу* (entweltlichte) досвід неодмінно стає умовою самого життя. Бажання дбайливо витворює собі притулок для здійснення своїх мрій: саме тут “фізіогномія” рятує й утримує те, що інакше могло перетворитися на простий субстрат. Фізіогномія, однак, означає тут не можливість зчитувати внутрішні властивості за зовнішніми ознаками, проникнути крізь які вона дозволила б нетерплячому духові, а ту унікальність, винятковість людини, що проявляється в її “красі”. Шопенгауер формулює це неперевершеним чином: *Людська краса є об’єктивним виразом, який позначає найдовершенішу об’єктивізацію волі на найвищому ступені її пізнаваності, ідею людини взагалі, повністю виражену в її чуттєвій формі*. Оскільки за лаштунками ховається воля, явище мусить бути чимось більшим, ніж просто явищем: воно має перетворюватися на вираз і значення.

Краса є ідеєю (Gedanke) природи, тобто певним видом (Spezies), натомість індивідуальне явище завжди є відхиленням від нього. Саме це відхилення не тільки приваблює до себе фізіогномічний інтерес, але й легітиміє його: не можна собі дозволити знехтувати можливістю, якою скрізь користаються, — можливістю простого зацікавленого роздивляння обличчя людини, яка здобула серед своїх сучасників визнання й слави. Фізіогноміка — це не мистецтво, а акт самої природи, адже *в нашому співбутті кожна людина фізіогномічно перевіряє будь-яку іншу, що трапля-*

ється на її шляху³⁹³. Оскільки фізіогномічне пізнання є природним процесом, усе тут залежить від неспотвореності першого погляду, коли споглядач ще неупереджений, а об'єкт його погляду ще не сховався за штучними хитрощами: *Бо обличчя людини висловлює саме те, чим людина є; і якщо воно нас вводить в оману, то не з його, а з нашої провини*. Утім, показовим свідченням домінування старої метафоричної традиції є те, що Шопенгауер дає їй виринути навіть супроти своїх засновків. Ідея миттєвості явлення (Evidenz) внутрішнього через зовнішнє, що на ній наполягає Шопенгауер, переривається метафорою лінеарно-дискурсивного процесу розшифрування: *І навіть більше, будь-яке людське обличчя є ієрогліфом, що його, без сумніву, можна розшифрувати, бо його абетку ми носимо в собі*. Однак, хоча індивід і є тільки короларієм природи до її ідеї, тобто виду, що розкривається в красі, він стане цінним, вартим уважного розгляду та, поза тим, сприйнятим у своїй істині (für wahr genommen), тільки якщо не втратиться благодать першого погляду і його місце не заступить техніка, яка вже не дає змоги зчитувати те, що міститься в людському обличчі. Могло б здатися, що проблема втручання метафори читання до вихідних Шопенгауєрових засновків розв'язується твердженням, що *розшифрування обличчя не є від самого початку великим і складним мистецтвом*, а тільки поступово стає ним — аж раптом Шопенгауєрова формула відштовхує нас знову до тих самих ускладнень, твердячи, що, *строго кажучи, наше пізнання має можливість розшифрування обличчя тільки в мить першого погляду*. У цьому першому погляді на людину, що повністю розчинилася в океані своїх думок і відчуттів... глибокий проникливий фізіогномічний погляд може миттєво схопити в загальних рисах уся її суть. Метафорологічна увага не опікувалася б так цими суперечностями, якби ця проблема не повернулася в контексті іншого типу тлумачної здатності: у питанні про тлумачення сновидінь.

Для нас уже не є дивною та обставина, що сновидіння стало своєрідним свідченням знепевнення (Verunsicherung) свідомості дійсності, характерного для ранньомодерної доби, — і ця непевність унагальнила трансформування самої цієї свідомості. Ця непевність засвідчує себе в Ляйбніцовій відповіді на Декартів сумнів: за Ляйбніцом, послідовне, узгоджене в собі та нескінченне сновидіння було б неможливо відрізнити від нібито “гарантованої” реальності світу; цю відмінність можна було б провести тільки тоді, якби ми нарешті прокинулися. Тож між поняттями сновидіння та світу наяву могла утворитися своєрідна система сполучень, в якій або марення набувало характеристик того, що колись звалось “реальністю” — отже, набувало серйозності, — або світ, що його помилково вважали “справжнім”, втрачав ці характеристики, перетворюючись лише на самовіддзеркалення якогось правічного демона, який може зватися “волею”, “потягом” чи “життям”.

Те, що йому видається дурною суперечкою про реальність зовнішнього світу і що закриває від очей просту істину, що світ являє себе нам таким, яким він є, Шопенгауєр намагається прояснити метафорою “життя як сну”: *Життя та сновидіння є аркушами однієї і тієї самої книги. Зв'язне читання зветься дійсним життям*³⁹⁴. Коли ж час денного читання добігає свого кінця, ми втрачаємо зосередженість і починаємо довільно гортати сторінки книжки, наше читання втрачає зв'язність і порядок. Навіть якщо ми розгортаємо книжку то на одній, то на іншій сторінці, тій, що ми її читали, або тій, що її бачимо вперше, перед нами все ще сторінки однієї й тієї самої книжки. Наші стрибки не надто відхиляються від упорядкованого читання, адже через фактичні обмеження нашого існування *навіть і цілісне послідовне читання так само раптово починається і завершується, тож у ньому також можна побачити одну окрему сторінку, хай навіть і більшу за інші*. Саме Ляйбніцовий критерій послідовності (Konsistenz) Шопенгауєр відкидає,

зберігаючи тільки критерій “читанності”; це читання, своєю чергою, ніколи не може бути читанням нескінченного тексту. Бо “воля”, яка і є трансцендентальним принципом читанності світу, є водночас її протидемоном: шукаючи свого втілення в бутті (Daseinsucht), вона не може задовольнятися тільки своїм засвідченням у знаках (Lesbaren), а прагне жорсткішого схоплення речей.

Життя — це сон, тільки тривалий сон; сні ж, своєю чергою, зліплені з того самого матеріалу, що й життя — з тією тільки відмінністю, що вони коротші й нетривалі. *І якщо, оцінюючи, стати за межами обох, і світу, і сновидіння, між ними зникає будь-яка відмінність; ми просто будемо змушені разом із поетами визнати, що життя — це тривале сновидіння.* Підстава цього — у скінченності життя, в тому, що не тільки окремих аркуш книжки може бути вийнятий із цілого і, отже, є сновидінням, а й сама книга без зв'язку з тим, що їй передувало і що настане за нею, як і всі решта книг, раптово починається і довільно завершується³⁹⁵. Продовжуючи, Шопенгауер розповідає про мить, коли я прокинувся від післяобіднього сну, сповненого марень, у ледь знайомому мені місці, і мав серйозні сумніви, чи було це пробудження частиною сновидіння, чи належало воно вже сновидінню самої дійсності.

Думку, що дійсність і сновидіння може бути витворено з одного й того самого “матеріалу”, Шопенгауер обґрунтовує ще глибше, вказуючи на абсолютну тотожність суб'єкта, “характера”: не тільки *одне й те саме* мариться й переживається насправді, а й *один і той самий суб'єкт* марить і живе наяву. Саме це підносить цінність сновидіння і водночас, тією самою мірою, знецінює життя наяву. І в одному, і в іншому людина мусить *грати роль, яку вона собі взяла*, аби в самій цій “грі” досягнути самої себе, аби побачити те, чим вона прагне бути, чим вона воліла бути, воліє нині і тому є³⁹⁶. Окрім образів “ролі” та “дзеркала”, у Шопенгауера виринає й друкарська метафора: *Життя є коректурним відбитком; на ньому стають по-*

мітними помилки, що їх припустився друкар. І тут не важливо, якими літерами набрано текст, малими чи великими — ця неістотність розміру літер стає передусім метафорою для *незначущості історії*, яка для унаочнення цього умосязного характеру відображає тільки зовнішні декорації: приміром, унаочнюючи зло тільки в образі завойовника світу, злодія чи підступного егоїста. Якщо трохи далі продумати основну ідею цієї метафорики, то у сновидінні можна було б знайти весь репертуар можливостей, що заповнювали б прогалини історії: цей репертуар міг би міститися — й несподівано розширитися — в ще непрочитаних сторінках цієї універсальної Книги¹. Вже тут, як пізніше у Фрейда, на запитання про моральну відповідальність сновидця за свій сон не можна дати негативної відповіді², не руйнуючи цілого. Ця думка знову дістає свого вислову в метафорі читання: *Моральне значення життя полягає в тому, що воно є аркушем, на якому ми пишемо, хочемо жити чи ні: мораль є мистецтвом витлумачення цих письмен*³⁹⁷. Та єдина книга, прототипом якої, в усіх її метафоричних видозмінах, була Біблія, вже не є ані книгою природи, ані книгою історії. Вона, радше, є суто книгою самого життя, позаяк у ній у формі “моралі” дістає виразу програма ідентичності, чийм джерелом не є ані генеза виду, ані генеза індивіда, а радше рефлексійна потреба якогось правічного демона. Ім'я цього демона, зрештою, не має особливого значення: його характеристики навряд чи заслуговують на увагу. Хоч як дивно, хоч як фатально це має звучати після незліченних впливів секуляризації — ця книга знову виявляється книгою одкровення, цього разу одкровення “волі”, яка, втім, навіть і

¹ За Блюменбергом, для Шопенгауера сон і реальність є двома рівнозначними аспектами універсальної “Книги”, в якій себе виражає воля. — *Пер.*

² “Моральна відповідальність” сновидця за свої сні ґрунтується, знову ж, на тому, що “ідентичність” суб'єкта простягається і на реальність, і на сновидіння. — *Пер.*

вірному не обіцяє спасіння. Цю книгу читають так, як читають наказ, чиє бездонне джерело неможливо осягти і що його все-таки читають із зачаруванням, якого вимагає те, що відкриває людині суть її буття. У цьому можна побачити передвіщення уявного “читання” генетичного коду, спроби якого здійснюватимуть наступного століття.

Поки що, однак, предметом можливого читання, тим, що потребує “витлумачення”, стає все, що суб’єкт виявляє назовні з тієї біограми, яка навіть для нього залишається невідомою: від фізіогноміки до “моралі”, від “ролі” до “сновидіння”. Торкаючись теми сновидіння, яку він у пошуку метафор так охоче зачіпає, Шопенгауер повертається до Ліхтенбергової метафори: *Той факт, що я є потаємним режисером своїх сновидінь*, доводить, що воля лежить по той бік свідомості, а також зорієнтовує нас до розуміння, що найчужішим нам здається те, що є нашим найпотаємнішим змістом (das Eigenste): у сновидінні, в якому ми потаємно поєднуємо події, які напозір відбуваються проти нашої волі, і потаємно даємо відповіді — дивні для нас самих — щодо тих речей, про які ми самі наполегливо питаємо³⁹⁸. *Disiecta membra*¹ сновидіння, провокувальна випадковість зустрічі його образів, потребують герменевтики потаємного зв’язку між ними. Цей зв’язок розкриває потаємну силу, що їх — суто задля нас — зв’язує і якій таємно підпорядковуються всі випадковості сновидіння... Сновидна природа життя і життєва природа сновидіння взаємно розкривають одна одну.

Зрозуміло, сні тут уже не посилаються ані богами, ані демонами. Водночас їхнім джерелом є не тільки груба фізіологія; сновидіння є осмисленою структурою, хай навіть цей смисл у ньому зруйнований і розламаний. Навіть якщо ніхто не докладає жодних зусиль “прочитати” сновидіння, “читанність” є його першорядною якістю. Джерело сновидінь має ту властивість, яку пізніше Фройд у

¹ Тут: “розрізнені частки”, “розлучені шматки” (лат.). — Пер.

своєму метапсихологічному погляді вважав конститутивною для “ід”: воно анархічно уникає часового упорядкування (Zeitordnung). Якщо сновидіння й має дивінаторне значення, яке з прадавніх часів йому приписували, це значення є тільки фактичним дериватом його позачасовості, властивого йому спротиву впорядкуванню: саме тому біограма, поза всім іншим, може розкривати також і майбутнє. Ця обставина стає на заваді відродженню тлумачення сновидінь класичного типу: на нього Шопенгауер уже не може покладатися, адже тепер суб’єкт має інший інтерес, який виражає його метафізичну “ситуацію” і якому вже не може прислужитися *ключ до ієрогліфічної абетки*. Утім, продовжує Шопенгауер, *цілком імовірно, що добір і послідовність цих образів не позбавлені певного значення*³⁹⁹... Так кристалізуються очікування нового типу.

*Коли хтось знаходить письмена, абетка яких йому невідома, він тільки тоді починає витлумачення, коли принаймні має припущення щодо значення літер, за якого вони утворюють зрозумілі слова і зв’язні періоди; саме тоді ми позбавляємося останніх сумнівів у правильності розшифрування*⁴⁰⁰... Ця фраза, однак, ще не є ініціюванням витлумачення сновидінь. Радше вона є слідом відповідності світу та сновидіння, що проявляється у співзамінності абсолютної метафорики: якби ми могли читати сновидіння — а не тільки бути певними, що вони надаються до такого читання, — ми поводитися б із ними так, як поводитися зі світом: *Розшифрування світу має утвердитися з себе самого, через узгодження всіх аспектів світу; а це можливо тільки через їх опосередкування*. Що міг цей винахідник філософської системи додати до цього, окрім роз’яснення, що його розшифрування є *прикладом, що нині народжується?* Треба звернути увагу на те, що майбутня тематизація сновидіння, яку на зламі століть у своєму “Тлумаченні сновидінь” здійснить Фройд, зазнала величезного впливу ХХІ-го століття — цього століття протверезіння, яке в ньому так несподівано завершилося. Якщо поглянути на подію Фрой-

дового відкриття крізь призму цих Шопенгауєрових ідей, впадає в око ось що: той прихований задній план явного змісту сновидіння, що його ще треба розкрити, Фройд позначає поняттям “думка сновидіння” (“Traumgedanke”). Саме вона, проходячи крізь хитрі маніпуляції “роботи сновидіння”, повз контроль “Я” перетворюється на різнобарвний і заплутаний світ змістів сновидіння. Передусім привертає до себе увагу зв’язок цього мотиву із філософською проблемою відношення між мисленням і спогляданням, яка стала центральною для цього століття і найгостріше формулювання якої потрібно приписати саме Шопенгауєрові. На перший погляд здається, що “Тлумачення сновидінь” розвертається від мислення до споглядання; втім, у ньому Фройд водночас тлумачить мислення як сутнісний зміст “роботи” суб’єкта. Сновидіння — за самим своїм принципом і перед будь-яким конкретним успіхом його розшифрування — надається до читання саме тому, що в своїй основі воно є “мисленням”.

Взявши це до уваги, хотілося б, за змогою, більше дізнатися про Шопенгауєрове перше “входження” до метафорики читання. На початку твору “Парерга”¹ 1851 року вміщено, певно, досить ранні “Нариси до історії вчення про ідеальне та реальне”, що в них він ще раз повертається до Шелінга, а, отже, і до свого *скаженого гніву проти трьох софістів* німецького ідеалізму⁴⁰¹, на сліди якого натрапляємо на кожному кроці Шопенгауєрової творчості. Для розробки теми цього трактату Шопенгауєр, зокрема, користувався Шелінговою працею “Про відношення між реальним та ідеальним у природі”, написаною 1806 року. Шопенгауєрові нотатки до цього твору датовані першою половиною 1812 року⁴⁰². Схвилювала Шопенгауєра не так переоцінка споглядання, як недооцінка поняття, та легкість, з якою Шелінг удався до припущення, що перехід

¹ “Парерга та параліпомена” — останній великий твір Шопенгауєра. — *Пер.*

від поняття до споглядання розчинить усі філософські абстракції в *безпосередньому дружньому спогляданні*⁴⁰³. Це розчинення, стверджує Шопенгауєр, було би чимось бажаним, але навряд чи чимось досяжним, бо *у людській природі все не так просто: неможливо в такий спосіб просто вказати мисленню на двері*⁴⁰⁴. Загадку старого сфінкса годі так розгадати, вона не стає обіцяною Шелінгом *грою насолоди і простоти*, що в ній *найскладніше має стати легким, а найнечуттєвіше — чуттєвим*. Ці свої ідеї Шелінг загортає у стару метафору, аби нове видати за “перенавантаження” (“Umbesetzung”) старих мотивів: *людина мала б радісно й вільно читати книгу природи*. Дальші рядки Шопенгауєра не цитує, хоча Шелінг додає: *читати книгу самої природи... чия мова, через ті перекручення, що їх вона зазнала в абстракціях та облудних теоріях, тривалий час залишалася незрозумілою*⁴⁰⁵.

Отже, тут Шопенгауєр міг якщо й не “дізнатися” про метафору читання — бо, справді, вона була йому цілком знайомою, — то принаймні звернути увагу на своєрідний поворот використання метафори, що переносив її до сфери безтурботної насолоди. Чинити спротив такому поворотові він почав тоді, коли впритул зіткнувся з формулами, що віддавали перевагу спогляданню перед мисленням. Шопенгауєра спровокувала саме обіцянка невимушеного грайливого переходу від поняття до споглядання. Саме це його роздратування можна вважати точкою відліку, від якої стара метафора почала заглиблюватися в напрямі до чогось такого, що досі не читали і що тільки треба було відкрити для прочитування. Цим і мало стати сновидіння.

Примітки до розділу XX

³⁸⁶ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung III § 38. — Трансформація, що її зазнає зовнішній вигляд світу під дією “турботи”, відбивається і в тих способах, якими природу відображають на папері: *У голові людини, яка пізнає світ крізь призму цілей, він виглядає так, як прекрасний ландшафт — на плані битви.* (Handschriftlicher Nachlass [1828] III 420).

³⁸⁷ Die Welt als Wille und Vorstellung IV § 54.

³⁸⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung III § 35. — Метафора хмар ще раз з’являється в нотатках 1826 року про матеріал історії: тут, зокрема, Шопенгауер пише про *мінливі переплетення та видозміни людського світу, рухливого, немов хмари під дією вітру* (Nachlass III 277). Утім, щодо історії Шопенгауер використовує і метафору привілейованої точки спостереження, що дозволяє порівняти історію з природою: *... через історію ми пізнаємо людину так, як пізнають природу, споглядаючи її з гірської вершини...* (1817; Nachlass I 474 f.) Метафора читання з’являється тут в образі книги, яку людина пише про саму себе.

³⁸⁹ Handschriftlicher Nachlass (1826) III 277.

³⁹⁰ Handschriftlicher Nachlass (1829) III 612.

³⁹¹ Handschriftlicher Nachlass (1826) III 278.

³⁹² Die Welt als Wille und Vorstellung III § 45.

³⁹³ Parerga und Paralipomena (1851). Paralipomena XXIX § 337: Zur Physiognomik. — Метафора “фізіогномії речей” аж ніяк не має у Шопенгауера суб’єктивного забарвлення. Навпаки, вона стосується тієї об’єктивності (das Objektive), від якої ухиляється воля: Nachlass (1828) III 421. — Політичну легітимацію фізіогноміки — однієї з форм розслідування людської інтимності — дає Карл Август Фарнгаген фон Ензе, який вважає, що природа подбала про те, аби фізіогномічні акти відбувалися навіть і проти нашої волі: *Людина не прагне нічого іншого, як пізнати своїх ближніх, і тому мусить, навіть не усвідомлюючи й не волюючи цього, читати шифри й літери, які природа їй пропонує. Фізіогноміка, краніологія, голос, письмо, манера висловлювання, біографія, антропологія, світова історія, поезія. Це право бачити в зовнішньому індикатор внутрішнього є безумовним і ґрунтується на суспільному інтересі у внутрішньому, на політичній неприйнятності приватного приховування: Принцип, que la vie privée doit être tirée [що приватне життя має бути обнесене муrom (фр.) — Пер.], окрім своєї малодухості та нікчемності, ще й ніде не визнається на практиці — жодною владною установою, жодним суспільством, жодним індивідом.* (Tagebücher, ed. L. Assing, I 17 f.: 11 серпня 1836 року).

³⁹⁴ Die Welt als Wille und Vorstellung I § 5.

³⁹⁵ Див. це дрібне, але важливе відхилення від тексту основної праці в нотатці 1815/16 років: Handschriftlicher Nachlass I 340.

³⁹⁶ Handschriftlicher Nachlass (1814) I 91 f.

³⁹⁷ Handschriftlicher Nachlass (1814) I 166.

³⁹⁸ Handschriftlicher Nachlass (1828) III 392.

³⁹⁹ Handschriftlicher Nachlass (1828) III 502.

⁴⁰⁰ Handschriftlicher Nachlass (1822) III 156—158.

⁴⁰¹ Шопенгауер — Фрауенштедтові, 14 вересня 1853 р.

⁴⁰² Handschriftlicher Nachlass (Studienhefte 1811—1818) II 315—340.

⁴⁰³ Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. 1806 (Werke, ed. M. Schröter, III 658 f.). Цей твір містився в збірці творів Шелінга, що її мав Шопенгауер у своїй бібліотеці; поля примірника рясніли Шопенгауєрими коментарями: Handschriftlicher Nachlass V 144 f.

⁴⁰⁴ Schopenhauer, Parerga und Paralipomena (Sämtliche Werke, ed. W. v. Löhneysen, IV 38 f.).

⁴⁰⁵ У своїх Єнських лекціях “Про методи академічного навчання” 1802 року (опубліковані 1803 р.) Шелінг висловлюється за внутрішній синтез вивчення мов і вивчення природи, вживаючи метафору цілком у романтичному звучанні: *Пізнання живого духу в померлому мовленні є безпосереднім формуванням смислу; відношення, наявне тут, ідентичне відношенню природознавця до природи. Природа для нас є прадавнім автором, який написав ієрогліфами свій текст, чиї аркуші, як каже Гетевий митець, колосальні й грандіозні... Земля є книгою, складеною з уламків і рапсодій часів, що дуже різняться між собою. Кожен мінерал — це справжня філологічна проблема. У геології ще має з’явитися свій Вольф, який розкладе Землю на її складники та встановить зв’язок між ними — подібно до того, як сам Вольф вчинив із Гомеровим епосом (третя лекція).*

XXI. РОЗШИФРУВАННЯ С Н О В И Д І Н Ї

Хоч би кому германістика останніх часів приписувала безцінний прозовий фрагмент “Природа”, Зигмунд Фройд вважав його витвором Гете¹. Знайомством із цим твором сам Фройд датував своє власне рішення стати на шлях природознавства.

Щонеділі професор зоотомії Карл Брюль читав популярні просвітницькі лекції з дарвінізму. Серед речей, що ними професор приваблював публіку, був також і текст, що містився у виданнях творів Гете, який із мрійливою захопленістю виславляв належність людини до природи та вічно відновлювальної повноти її форм. Текст, однак, не замовчував і того, що в цій природі людина продовжує залишатися дивним чужинцем (*Fremdheit und Befremdlichkeit*). Те, що викликати Фройдів теоретичний інтерес упродовж цілого життя — психічне переплетення утаємничення та проявлення, — цей текст приписує самій природі, хитрощам її прийомів: *Вона безупинно говорить із нами і водночас не розкриває своїх таємниць*. Саме це невпинне промовляння природи, в якому вона, однак,

¹ Див., наприклад, згадку про цей твір у шостому розділі Фройдового твору “Про сновидіння”: Фройдіві сниться, що його знайомий М. стає об’єктом критичних випадів самого Гете; однак ці аргументи, зазначає Фройд, “містяться у відомій статті Гете “Природа”. Автором фрагмента “Природа”, що його приписували Гете, останнім часом вважають швейцарського теолога Георга Кристофа Тоблера (1757—1812), з яким Гете познайомився 1779 року в Женеві. — *Пер.*

анітрохи не відкриває своєї сутності, спонукає до пошуку контрметодів, завдяки яким можна було б розкрити прийоми природи (*ein Verfahren gegen das Verfahren der Natur*); саме це стане попередньою формулою Фройдового визначення власної теоретичної настанови.

Навіть якщо речення з Фройдового твору “Про себе” (*Selbstdarstellung*) 1925 року, в якому він лаконічно розповідає про своє “навернення” до природознавства, яким він завдячував Гете, є дбайливою стилізацією, що Фройдів аж ніяк не була чужою й належала до хитрощів, до яких він удавався у спілкуванні і з друзями, і з ворогами, цей складник його біографії надійно підтверджується грандіозним спадком кореспонденції Фройда із другом його юності Емілем Флюсом. У листі до іншого свого друга, Вільгельма Фліса¹, Фройд називає датою свого відкриття тлумачення сновидінь 24 червня 1895 року (про що він розповідає Флісові із запізненням у п’ять років, 12 червня 1900-го).

Однак за чверть століття перед тим у рідному Фрайбергу Фройд оповів своєму другові¹¹ про навернення, риторично надаючи цій події неабиякої значущості: *Зі свого боку я можу повідомити Вам новину, що, очевидно, є найбільшою новиною мого бідного життя, пише він 17 березня 1873 року. Якщо моє життя матиме цінність, то цієї цінності надасть йому саме ця подія*⁴⁰⁶. Друг, певно, щось не так зрозумів із Фройдового листа, своєю відповіддю викликавши у Фройда певний подив: *Ви питаєте, про які “обставини” я, за Вашими словами, так смиренно й меланхолійно писав? Хіба я не назвав їх “подією”, планом? Тільки тепер, пише Фройд, він може вільно повідомити — бо досі ще не цілком вірив — про своє рішення, яке тим часом прояснилося, перетворившись на чітко окреслений життєвий план: Якщо я відкрию Вам цю таємницю, хіба Ви*

¹ Еміль Флюс — шкільний друг Фройда. Вільгельм Фліс — берлінський лікар-отоларинголог, із яким молодий Фройд познайомився 1887 року у Відні. — *Пер.*

¹¹ Емілеві Флюсу. — *Пер.*

не будете розчаровані? Отже: я вирішив стати природознавцем...⁴⁰⁷ Відмінність у тому, якої назви Фройд надає своєму рішенню (тієї миті — “дослідження природи”, півстоліття згодом — “медицина”), не має надто дивувати. Для Фройда не тільки медицина, а і його підхід до психології завжди залишалися дослідженнями природи.

Незрівнянно важливішою для інтересів метафорології є відмінність між текстом, що спонукав Фройда до навернення, і його власними уявленнями про дослідження природи. Прочитавши, як він думав, у Гете слова про те, що природа невинно говорить із людиною і водночас полишає їй свої таємниці, свою власну методику Фройд бачить передусім крізь перспективу свого найпершого рішення обрати юридичну кар’єру. Колись Фройд навіть узяв обіцянку зі свого друга передати йому матеріали всіх його справ. Тепер він їх не потребував: він займатиметься іншими актами й іншими судовими справами. Письмо (Schriftform) та читанність тексту є сполучальним моментом між колишніми і теперішніми планами на життя: *Я заглиблюся у тисячоліття давніх актів природи, можливо, навіть підслухаю вічний судовий процес, що в ній відбувається, і поділюся своїми здобутками з кожним, хто захоче цього навчитися.* Ця метафора є скоріше жартівливою передислокацією ідей, висловлених у тексті, який приписували Гете. Однак її вибір не випадковий: він споріднює Фройдів метод із певним екзегетичним типом досвіду природи, який, між іншим, передвіщує конфлікт, від самого початку властивий психоаналізові: конфлікт між інтимністю аналізу, зокрема й самоаналізу терапевта — аналогом якого є привілейований доступ до судових документів, — і публічними обов’язками теоретика.

Коли 1930 року Фройд отримав Франкфуртську премію Гете, секретар комісії Альфонс Паке у своєму листі до Фройда виразно наголошує на значенні Гете для Фройдового звернення до природознавства, не згадуючи, втім, про сумніви філологів щодо автентичності доленосного текс-

му⁴⁰⁸. Привітальна промова у Франкфуртському будинку-музеї Гете, що її, на прохання Фройда, зачитала його донька Анна, містила, зокрема, аргументи на користь того, що Фройд ніколи не зраджував фундатора свого природознавчого навернення. Привід засвідчити свою особливу пошану до Гете, стверджував Фройд, потрібно використати не тільки для того, аби зрозуміти *стосунок Гете до психоаналізу*, а й для того, щоб захистити аналітиків від закиду, що *аналітичні спроби щодо Гете завдають шкоди належному вшануванню його величі*. Тимчасом як Фройд уже навчився — та навчив своїх прихильників — бачити у спротиві сучасників теоретично неunikну реакцію на свої наукові домагання, він чистосердно прагнув побачити в Гете можливий — і тільки фактично недосяжний — виняток з усього цього спротиву його дослідженням: *Я думаю, Гете, на відміну від багатьох наших сучасників, не став би вороже відкидати психоаналіз*. Натомість, для розуміння величі Гете психоаналіз не витворив нічого, що можна було б порівняти з іншими психоаналітичними спробами насолодитися естетичним витлумаченням. Наприкінці присвяченої Гете промови Фройд наводить цьому пояснення, яке варто сприймати тільки разом із проекцією на самого Фройда і в якому не слід вбачати лише ретроспективне твердження: *Втім, я визнаю, що у випадку з Гете ми ще не досягли серйозних результатів. Це спричинене тим, що Гете — як поет — був не лише великим сповідником, а ще й, попри величезну кількість автобіографічних свідчень, дбайливим утаємничником.*

Звертання до того, що принагідно можна назвати Фройдовим “приватним читанням” (Privatlektüre) навряд чи є простим вивченням джерел. Приклад фрагмента “Про природу” вже свідчить про те, яким інтенсивним міг бути Фройдів досвід від текстів — уже прочитаних чи ще відкритих до читання. У цьому зв’язку листування юного Фройда з його другом Флюсом повчальне ще й з іншого погляду: воно свідчить про те, як тісно поєднуються у Фройда міфічно-літературні імпульси та досвід самоспоглядання. Близько самого

кінця Фройдового життя, в есеї “Ця людина Мойсей”, усі психічні “висновки аналізу” повернуться до агрегатного стану “літератури”. У тому-таки ранньому листі від 17 березня 1873 року, що в ньому натрапляємо на Фройдову оповідь про віднаходження свого покликання, він веде мову також і про читання, зокрема про речі, які є для учня, що має скласти іспит на атестат зрілості, цілком очевидними: *Я маю прочитати ще децю з грецьких і латинських класиків, а передусім Софоклового “Царя Едипа”*. Коли пізніше, 16 червня, він розповідає другуві про іспит на атестат зрілості, Фройд пише про те, що нам відомо, поза тим, з архівів гімназії, в якій він навчався: 1873 року письмовим завданням з грецької мови був переклад із “Царя Едипа”, і Фройд упорався з ним найліпше від усіх: ... *я прочитав для себе уривок, і не знайшов нічого загадкового*⁴⁰⁹. З огляду на все, що ми знаємо про Фройдову готовність аж до фаталізму сприймати всерйоз значущість і знаковість тих чи тих подій, цей епізод із іспитовим завданням — епізод, що межує з якимось передвіщенням майбутніх Фройдових досліджень, — не міг його не заторкнути. Нині будь-хто знає, яким чином Фройд повернеться до цього вихідного матеріалу своєї теоретичної уяви. Нині ми також знаємо, яким близьким до літературної моделі звертання до природи стала так само літературна модель “таємниць” природи. У листуванні з Вільгельмом Флісом можна натрапити на згадки про конфлікт, що на нього Фройд натрапив у самоаналізі, — любов до матері, ревності до батька; в усюдисущості цього конфлікту Фройд побачив пояснення *захопливої сили* трагедії царя Едипа. Утім, тільки 1910 року Фройд надасть комплексові, що його він доти називав “основним” (Kernkomplex), найрезонанснішої з усіх своїх назв.

Десятиліттям пізніше Фройд оприлюднює теоретичне дослідження, яке, щоправда, ніколи не сягне слави “едипового комплексу”, але амбівалентність якого буде ще вищою: дослідження потягу до смерті, одного зі складників нового дуалізму потягів. Цілком відомий і не потребує

нагадування той факт, що тут Фройд також сперся на літературне підґрунтя, трансформувачи цитату з Шекспірового “Генриха IV”¹, до якої він уже звертався в “Тлумаченні сновидінь”, зокрема щодо “сновидіння з Парками”^{II},⁴¹⁰. Вільне тлумачення цих Шекспірових рядків трохи приховує те, що фундаментальна ідея “потягу до смерті” повертає нас набагато раніше, у часи Фройдової юності, і збігається з певними думками, висловленими у творі “Про природу”. У тому тексті, почутому сімнадцятирічним Фройдом, поряд зі словами про природу, що безупинно промовляє до людини і все-таки зберігає свої таємниці, є й інші — слова про те, що *смерть є хитрістю природи, за допомогою якої вона невпинно витворює нове життя*. Думку, що природа багата на хитрощі, що психічні відхилення та неврози є інструментами, завдяки яким вона досягає своїх цілей, натомість те, що вона не може подати відкрито, вона передає в численних утаємничених шифрах, оминаючи цензуру суб’єкта, закладено вже у формулі про смерть як хитрість природи. Цю формулу Фройд зробить найвищим виразом долі потягів (Triebchicksale)^{III}.

¹ Пор. слова принца Генриха з першої частини “Генриха IV” (акт V, сцена 1): “...thou owest God a death” [“...ти заборгував Богові своєю смертю”], яку Фройд перекладає в досить своєрідний спосіб: “ти заборгував природі своєю смертю” [Traumdeutung, V, Матеріал і джерела сновидіння, III]. — *Пер.*

^{II} “Сновидіння з Парками” — одне з Фройдових власних сновидінь, які він тлумачить у Traumdeutung. Центральним образом сновидіння є образ трьох жінок, що їх сновидець бачить на кухні; низка асоціацій веде Фройда до думки, що за ними приховуються образи Парок, від яких залежить доля людини. Докладніше див.: Die Traumdeutung, V, B, III. — *Пер.*

^{III} Поняття “долі потягу” Фройд окреслює у статті “Потяги та їхні долі” (Triebe und Triebchicksale) 1915 року: “долею” є історія потягу, траєкторія, якою він розвивається впродовж подальшого життя індивіда. У цьому тексті Фройд виокремлює чотири основні варіації цієї долі: “перетворення на протилежне”, “звернення до себе”, “витіснення” та “сублімацію”. “Долю потягів”, підсумовує Фройд, можна розглядати як своєрідний “захист індивіда від відкритого прояву цих потягів”, тобто як *хитрість* потягу, до якої він вдається за відсутності можливості задоволення. — *Пер.*

Відношення, в яких присутні виверти та хитрощі природи, наявні передусім у зв'язку між “я” та “воно”, між свідомістю та несвідомим. На цей міф про психічний апарат можна було б не звертати уваги, якби шанси теорії відкрити процеси та змісти всередині суб'єкта не ґрунтувалися саме на обхитруванні “я”, що функціонує як цензурна інстанція. Бо саме через завдання обійти цензуру, сховатися від неї, походить потреба в розшифруванні змістів, що, як латентні думки сновидіння (Traumgedanken), були б так само недоступні для глядача-теоретика, що спостерігає за ними ззовні, як і думки іншої особи. Тільки тому, що вони неодмінно мають стати читанням матеріалом, маніфестацією — хай навіть і закодованою, — їхня об'єктивація стає можливою. Те, що надається до читання, можна співчитати.

У всіх аналітичних ситуаціях ідеться не про вихідну читанність, а про вторинну *співчитанність* (Mitlesbarkeit)¹. Утім, ця остання не є чимось самоочевидним хоча б тому, що історія психоаналізу починається з парадоксу *самоаналізу* його засновника. Про цей аналіз скажуть, що він був єдиним, який було здійснено до кінця⁴¹¹. У своїй автобіографії Фройд не згадує про цей фундаментальний факт з історії школи; і треба визнати, що на цей доволі пізній період розвитку психоаналізу¹¹ здобутки від основної аналітичної ситуації, а надто від “перенесення”, витіснили вихідну мюнхгаузеніаду в царство засновницьких міфів. Однак для поняття досвіду, яке народжується з “Тлумаченням сновидінь”, ситуація самоаналізу має незрівнянне значення. Саме в цьому контексті зосереджено все те, що має справу з метафорикою розшифрування (Lesbarmachung).

¹ Тобто про здатність аналітика “читати” текст чужого несвідомого. — *Пер.*

¹¹ Тобто на 1925 рік — рік написання *Selbstdarstellung*; від “Тлумачення сновидінь” (1899—1900) Фройда відділяють уже 25 років. — *Пер.*

Утім, я не ризикнув би стверджувати, що саме можливість читання є для Фройда ідеалом досвіду, який народжується і будується в психоаналізі. Ми вже торкалися цього, обговорюючи метафору хитрощів: можливість читання народжується завдяки вторинній хитрості, яка стає значущою тільки через перешкоди, що їх ставить первинний процес. Читанність як форма, що в ній презентує себе предмет досвіду, є артефактом, дериватом певного компромісу.

Якщо ситуація є саме такою, треба далі спитати, чи досяжним є ідеал психоаналітичного пізнання. На це запитання слід відповісти ствердно, однак запропоноване Фройдом вирішення радше розчарує. Воно веде психоаналіз не до свого завершення, а до втрати ним своєї функції, що не загрожує Фройдовим сподіванням тільки тому, що сам Фройд вважав цей ідеал недосяжним, таким, що до нього ніколи не можна наблизитися.

Ідеал психоаналізу полягає у зведенні всіх психічних процесів до хімічних реакцій. Так досягається найвища міра нашої впливовості на психічні процеси — впливовості, цього разу, через хімічні чинники. “Душа” є тільки попереднім поняттям на позначення того, що, як хімічний комплекс, надто далеко, можливо навіть безнадійно, ухиляється від нашого реального аналізу. Ці питання Фройд розтлумачив тільки побіжно, але доволі зрозуміло. Їх не можна усунути чи зігнорувати, оскільки у своїй основі вони не обмежуються психоаналізом і повертаються до метафорики читанності, цього разу на генетичному субстраті: *Наукова система психоаналізу, яку ми створили, є насправді надбудовою, яку колись треба сперти на органічний фундамент. Однак цього фундаменту ми ще не знаємо.* Ці слова Фройд говорить у великій подвійній лекції часів Першої світової війни, через десять років після появи теми “пубертатної залози” у частині про хімічну теорію “речовин сексуальності” (“Sexualstoffe”), що з'являється в третьому “Начерку з теорії сексуальності” 1905 року⁴¹².

У цій, утопічній для Фрейда, втраті психоаналізом своєї функції в доведеному до свого завершення панхімізмі йдеться не тільки про допасовування до теоретичного стандарту природничих наук, до яких Фрейд уперто зараховував психологію — *бо, інакше, чим вона має бути?* — а й про корекцію вирішального перспективістичного викривлення, що існує у відношенні між свідомістю та несвідомим, між “я” та “воно”, і що його терапевтичний інтерес тільки підсилює, оскільки тут “воно” є чинником, що заважає “я” неспокою, і що його треба обхитрувати. Однак у теорії має силу цілком протилежне: несвідомою є вся природа в усіх своїх процесах, і свідомість у ній, у будь-якому разі, є тільки ескападою з невідомим кінцем, що в тих так званих відхиленнях немов спрямовується до порядку, знову долаштовується до родової загальності. Теорія психічного має виходити з презумпції нормальності несвідомого, хоч як боляче суб’єктові було б нагадувати собі про недоцільність своїх претензій на пізнання смислу, які тільки заважають його покорі родовій волі. Саме тому, окрім усього іншого, стан сну є таким показовим, стан пробудження — проміжним, а сновидіння — проявом якогось глибшого інтересу, що утверджує себе на противагу загрозливому пробудженню. Ще на початку другої редакції “Нарису з психоаналізу”, що з’явився вже в Лондоні 1938 року, Фрейд пише, що психічне є таким, якою й може бути його природа, тобто, *ймовірно, несвідомим, подібно до всіх інших процесів природи, які ми знаємо*. Ця констатація об’єктивного стану справ, однак, не скасовує, на думку Фрейда, значення відмінності між несвідомим і свідомістю для нас як для істот, осяяних чи упосліджених фактом свідомості. І Фрейдова метафора, зрештою, засвідчує той ціннісний акцент, який він тут хоче зробити: *сама здатність (Qualität) свідомості... залишається єдиним світлом, яке осяває і провадить нас у темряві душевного життя*⁴¹³.

Коли більш як три десятиліття перед цим Фрейд говорив про *органічний фундамент* своєї теоретичної будівлі

та про її хімічні характеристики, він орієнтувався передовсім на симптоматику певних неврозів, які виявлялися подібними до станів, спричинених хронічним впливом певних токсинів і раптовим припиненням їх приймання; а також на явища, які були відомі як наслідки впливу речовин, що вироблялися в самому тілі, — наприклад на базедову хворобу. Не можна відмовитися від аналогії, стверджує Фрейд, і не поглянути на неврози також як на наслідки порушення ще невідомого обміну речовин, що відповідають за сексуальність. Утім, констатує Фрейд, “хімізм сексуальності” є поки що *поняттям без змісту*.

Ці ідеї мають певні наслідки для терапії. Психоаналіз не є каузальною процедурою — в жодному строгому сенсі цього слова, — адже в суперництві з хитрощами природи він сам має вдатися до певних хитрощів, приміром у дедалі вагомішому використанні “перенесення” в аналітичній ситуації. Спочатку Фрейд бачив у “перенесенні” тільки перешкоду (Störmoment), що її чинить спротив, аж доки не з’ясувалося, що самої мобілізації пригадування пацієнта ще недостатньо, щоб спрямувати енергію у правильному напрямі.

У чому ж тоді полягала б каузальна терапія? На це запитання Фрейд відповідає наведенням фіктивної ситуації, коли *хімічним способом ми могли б проникати в цей механізм, збільшувати чи зменшувати кількість (Quantität) наявного лібідо, що існує в цей момент, чи посилити один потяг за рахунок іншого — все це було б справжньою каузальною терапією*⁴¹⁴. У чому тоді полягала б функція психоаналізу; для чого він за такої ситуації був би потрібний? Для *незамінної підготовчої розвідувальної роботи*, що готувала б ґрунт для хімічного втручання. Оскільки ми ще далекі, вважає Фрейд, від можливостей такого втручання, психічна терапія діє на іншу ділянку, яку не треба прирівнювати до каузальності патологічних явищ, вона діє *не на відомі нам коріння феноменів, а на доволі далеку від сим-*

птомів ділянку, що удоступнилася для нас завдяки вкрай прикметним обставинам.

Навіть у найвитонченіших злетах спекуляцій про долі потягів (Triebchicksale) Фройд продовжує застерігати, що всі ці спекуляції є наслідком браку реального знання засадничих процесів, які відбуваються в підґрунті психічного життя. Коли 1914 року він уперше вживає термін “нарцизм”¹, аби “енергетично” пояснити випадки відвернення від реальності, він експліцитно нагадує, що *всі наші попередні психологічні дослідження муситимуть одного дня бути поставлені на органічний фундамент*⁴¹⁵. Доки ми ще не дізналися, якими є речовини та хімічні процеси, відповідальні за сексуальність, мусимо рахуватися з імовірністю їхнього існування, *підставляючи під певні хімічні речовини певні психічні сили*. Існує певна відповідність між хімічним корелятом потягів і їхніх доль та анатомічним корелятом психологічної топіки. Тут ми стикаємося з певним вакуумом, *заповнити який нині неможливо*; він полягає в тому, що схематика просторового розподілу в психічному апараті *поки що не має нічого спільного з анатомією*⁴¹⁶.

Утім, цю тезу про попередній характер психоаналізу, яку Фройд експліцитно висловив і на якій навіть наголошував, він розвивав украй скромно. Навряд чи існує ефективніша ілюстрація цього факту, ніж відсутність терміну “гормон” (який завдяки Бейлісові та Старлінгові з’явився вже 1906 року) в зібранні його творів. Тільки одного разу, коли 1932 року він говорить про хоча й не про теоретичну, то принаймні фактичну унікальність психоаналізу порівняно з іншими психотерапевтичними методами, водночас застерігаючи від віри в його всемогутність (яка ґрунтується на думці, що неврози є чимось поверхневим, чимось, що не має права на існування), ще раз констатуючи недоступність психозів для його терапевтичної методики

¹ Я вживаю в перекладі слово “нарцизм” як точну копію Фройдівського поняття *Narzissmus*. Натомість “нарцисизм” я використовую для перекладу поняття *Narzissismus* Карла Абрагама. — *Пер.*

та взагалі висловлюючи певний скепсис щодо обширу його застосування, Фройд говорить про “сподівання”, що його живить майбутнє знання “дій гормонів”: *Ви, — мимохід зауважує Фройд, — знаєте, що це таке*^{1, 417}.

Помітний песимізм цього маленького уривка вартий уважного розгляду, особливо якщо пригадати, що Фройд починав із класичної фізіології. Тут маємо справу з якоюсь свідомо обраною необізнаністю, що захищає Фройдіву власну методику, убезпечнюючи її від будь-яких закидів під маскою тотального скепсису, — в очевидному страху перед загрозою того, що більш строге пізнання в рамках природничих наук означало б втрату смислу (*Sinnqualität*). Строгий принцип відповідати вимогам, що їх ставить проблема, та давати на питання найдисциплінованішу відповідь відрізає, хоч як це дивно, доступ до інших відповідей, які б не відділяли досліджуванний “об’єкт” так гостро, що його вже неможливо інтегрувати до власного саморозуміння суб’єкта. Говорити пацієнтові, як глибоко його страждання вкорінене в його власній життєвій історії (яка, втім, залишається поза його владою) і тільки через неї стає зрозумілим, — втратило б будь-який сенс, якби можна було каузально викорінити його симптоми. Попередній характер психоаналізу є певною відстрочкою: *Непевність усіх наших пояснень, що їх ми називаємо метапсихологічними, зумовлена, природно, тим, що ми нічого не знаємо про природу процесу збудження*

¹ Пор. слова самого Фрейда: “Надто часто відчуваєш, що терапії, аби досягти справжніх змін, бракує якоїсь потрібної рушійної сили. Певна залежність, певний компонент потягів виявляється надто сильним порівняно з протилежними силами, які ми можемо зрушити з місця... Тут виникає навіть сподівання, що розуміння дій гормонів — ви знаєте, що це таке, — надасть нам у майбутньому засоби для успішної боротьби з кількісними чинниками захворювань, але сьогодні ми ще далеко від цього. Я вважаю, що непевність у всіх цих обставинах дає нам постійний стимул для вдосконалення техніки аналізу, і зокрема перенесення... Проте я вже сказав: я не думаю, що завдяки зусиллям у цьому напрямі можна досягти великих результатів”. — *Пер.*

(*Erregungsvorganges*) в елементах психічних систем, і не відчуваємо права робити жодних висновків про неї. Тож ми постійно маємо справу з великим “ікс”, що його ми вкладаємо в кожну нову формулу⁴¹⁸. Фройдова метафорика як-найтісніше пов’язана з його власною, Фройдовою, інтуїцією “остаточності тимчасового”.

Ще ясніше — хоча при цьому ще гостріше нейтралізуючи альтернативні позиції — Фройд висвітлив це питання у зауваженні, що міститься в епохальній для його теоретичного розвитку праці “По той бік принципу насолоди”, написаній 1920 року. Із характерної для найпростіших організмів ідентичності розмноження та загибелі Фройд робить свій висновок: він інтегрує ці два засадничі життєві процеси, описуючи багатоклітинність як лібідинозну “переналадку” самозбереження, в якій зберігається хімічна спорідненість із неживою матерією. Втім, Фройд відразу дисциплінує себе, запитуючи, чи вірить він сам у такі екстраполяції. Відтак зізнається, що й сам не знає. Що залишається — то це стримана прихильність до результатів своїх власних інтелектуальних зусиль, яка — цілком зрозуміло для лідера школи, вихователя своїх учнів — аж ніяк не мусить бути толерантною до альтернативних ідей.

Глибше підґрунтя цього Фройдового задоволення від досягнутої ним самим тимчасової методики можна знайти у важливій заувазі про мову, що далі міститься в цьому тексті. Без образної мови психології, стверджує Фройд, ми взагалі не змогли б описати відповідні процеси; вони були б навіть недоступними для нашого сприйняття. Ймовірно, ця неможливість опису зникла б, якби ми замість психологічних термінів могли вживати фізіологічні чи хімічні; утім, навіть це не дало б нам змоги вистрибнути з образної мови взагалі. Мова фізіології та хімії, наголошує Фройд, також є образною мовою, чия перевага полягає тільки в тому, що ми знаємо її триваліший час і, можливо, для нас вона простіша, ніж образна мова психології⁴¹⁹. Це принципове урівноваження різних типів мов трохи при-

тлумлює грандіозне сподівання, що по той бік метапсихології можна здобути пізнання цілком нового типу.

Психоаналіз не був би таким успішним, якби психологічну надбудову було знесено й натомість вивільнено біохімічний фундамент продукування потягів (*Triebproduktion*). Оскільки, однак, цей останній альтернативний варіант потрібно вважати радше консервативною утопією, поняття “аналіз” можна трактувати тільки метафорично — інакше мусимо припустити якийсь подальший синтез, що йому відповідав би. Фройд бачить цю небезпеку у загалом виправданому порівнянні діяльності лікаря з хімічною роботою: він застерігає від того, аби попри “вибіркову спорідненість”¹ двох процесів *уживати необдумані фрази*, вдаватися до беззмістовного розширення порівняння чи навіть невиправданої експлуатації назв. Нагромадження формул, якими Фройд позначає невиправданість надто тісного зіставлення, незвичне для його стилю. Хоч би які процеси, що підпадають під компетенцію органічної хімії, лежали в підґрунті психічного, це психічне є передусім *чимось настільки особливим, що жодне ізольоване порівняння не може розкрити його природи*⁴²⁰. Межі порівняння психоаналітичної роботи з хімічним аналізом постають там, де ми маємо справу з упертістю ізольованих елементів, які ніколи не підкоряються *прімусові об’єднання та синтезування* (*Zusammenfassung*) — примусові, який є нічим іншим, як синтетичною здатністю самого *лібідо*.

¹ Поняття “вибіркових спорідненостей” (*Wahlverwandschaften*) впровадив Гете, виклавши вчення про нього в романі з ідентичною назвою. Для Гете, наявні в природі та суспільстві синтези (елементів, речей, ландшафтів, людей) можуть розпадатися, щойно елементи цих синтезів знаходять речі, які для них виявляються “спорідненими”. Ці елементи немов “вибирають” своїх спорідненіших партнерів. Метафорою “вибіркової” спорідненості є для Гете практика алхіміка, що роз’єднує і поєднує елементи; практика поета, що поєднує слова в метафоричних зв’язках; феномен дружби “споріднених душ”. — *Пер.*

Не існує жодного психосинтезу як доповнення психоаналізу. Аніщо, що зазнало розкладання, не має бути складеним знову; елементи, отримані в результаті аналізу, є природою самої психічної енергії — принаймні це є характерним для Фрейда цього періоду перед фазою дуалізації долі потягів (Tribschicksals). Той самий Фрейд, для якого від самих початків своєї теорії та практики будь-який прояв насильства у методах був, вочевидь, чужим, постійно захищається від постання в його школі та навколо неї деміургічних тенденцій; однак ширша, порівняно з опиранням на хімічний аналіз, основа порівнянь, яку він пропонує, все-таки позначена надмірністю технічних образів: метафор вторгнення хірурга, дії ортопеда, впливу вихователя.

Зважаючи на те, що саме Фрейд вважав теоретичним ідеалом в обходженні з психічними проблемами, тлумачення сновидінь — чи подібні до нього процедури — видається якимось заміщенням, певною ерзац-дією. Іншими словами, тлумачення сновидінь посідає місце чогось іншого — чогось такого, що наразі є неможливим. Акти розшифрування та читання психіки означають, поміж іншим, що ми тут не маємо справу з “самими речами” (“Sache selbst”). Латентна думка сновидіння, незалежно від того, який внутрішній устрій їй властивий, наскільки вона подібна чи не подібна до уявлень, довірених свідомості, сама й безпосередньо ніколи не є тим, що надається для читання в проявленому змісті сновидіння, натомість вона завжди є чимось, що треба ще з цього змісту розкрити.

Ми не зможемо побачити у “Тлумаченні сновидінь” 1899 року документ певного способу досвіду, якщо не розумітимемо специфічності його джерела. Навіть якщо не слідувати Фрейдом власним свідченням про його ставлення до цих питань, ми можемо легко втратити довіру до тих його повідомлень, у яких він називає дату народження психоаналізу. У працях такого рівня міра натхнення та геніальності є такою явною, що спроба історика, який витлумачує обставини народження доктрини, зійти

з купи природних процесів до обставин, що викликали у Фрейда очевидні складнощі, навряд чи є заниженням цінності його праці.

Якщо спробувати уявити собі, із чим університетський доцент із невропатології міг найбільше відчувати складнощі, відповідь буде простою: із пацієнтами, за якими можна було спостерігати (demonstrierbare Patienten). Те, що в часи його навчання справило на Фрейда найбільше враження — а саме, регулярні відвідини публічних демонстрацій хворих на істерію, що їх у Парижі здійснював Шарко¹, — після вступу на посаду доцента Фрейд у жодний спосіб не міг повторити: він не мав доступу до клінічного матеріалу. У зимовому семестрі 1892/93 року Фрейд уперше оголосив курс “Вчення про істерію”, у наступних літніх семестрах назва курсу була претензійнішою (“Теорія істерії”), 1896 та 1897 курс називався просто “Істерія”; від зимового семестру 1895/96 року — “Великі неврози”⁴²¹. Усе це, однак, Фрейд робив, не маючи у своєму розпорядженні жодних демонстративних “випадків”, із якими тільки й можна справити враження справжньої солідності. Тому і методично, і “дидактично” досвід аналізу самого себе, що найрізноматнішим чином ховається від свідомості як об’єкта аналізу — за допомогою самої тільки літератури сну, — був величезним стрибком. Улітку 1899-го та влітку 1900-го Фрейд уперше — і востаннє — оголосив курс “Психологія сновидіння”. Востаннє, бо 1900 року на курс записалося тільки четверо слухачів. Є всі підстави зробити висновок, що тоді ця тема була поза полем серйозних сподівань публіки. То був

¹ Шарко, Жан-Мартен (1825—1893) — французький невропатолог, засновник клінічної неврології. Питаннями неврології Шарко займався під час своєї більш ніж тридцятилітньої (1862—1893) служби у клініці Сальпетрієр — колишньому притулку для душевнохворих і колишній жіночій в’язниці. Шарко наголошував на винятковій ролі навіювання у виникненні істеричних відхилень і розробив практику лікування істериків гіпнозом. Фрейд проходить практику у Шарко з жовтня 1885 р. до лютого 1886 р. — *Пер.*

один із рідкісних випадків повної несхильності академічного духу часу до дії, що поставала проти правил. Далі курс знову називатиметься конвенційно “Вступ до психотерапії” аж доти, доки в зимовому семестрі 1909/10 року вперше не з’явиться назва “Психоаналіз”.

Попри спорідненість усіх цих назв, у цій низці помітна серйозна прогалина: у “Психології сновидіння” брак демонстративного матеріалу стає дедалі непомітнішим. “Симптоми”, що були предметом вивчення, стали надаватися до читання. Фройд, здійснивши неперевершений поворот, перетворив брак демонстративного матеріалу на свою перевагу, навіть якщо на той час його дослідження не збігалися з очікуваннями сучасників. Йому вдалося здійснити щось справді автентичне — і все завдяки прийомові, який був чимось незвичним, чимось ще неясним для його слухачів і читачів: прийомові, в якому зливалися суб’єкт та об’єкт дослідження.

Варто собі уявити, як складно було для теорії, що надає несвідомому пріоритетної функції і робить сексуальність вузловим пунктом майже всіх психічних розладів (Störungen), перетворити доцента на пацієнта. Чи має цей новоявлений пацієнт оприлюднити всі свої пригадування, які розкриватимуть слухачам його дитячі травми? Якщо Шарко міг довести своїм слухачам, що істеричні симптоми не є органічно зумовленими, адже їх можна усунути за допомогою гіпнозу, то Фройдова відмова від гіпнозу як допустимої процедури остаточно руйнує можливість демонстрації. Неможливо продемонструвати на публіці вільну асоціацію, що відбувається під час аналізу. Вона остаточно залишила царину теоретичної інтерсуб’єктивності. Вперше за всю історію медицини діагностична і терапевтична процедури залишилися принципово поза межами царини, до якої допускалися слухачі та спостерігачі: будь-який свідок зруйнував би “емоційну прив’язаність” пацієнта до лікаря. Справді, практична потреба доцента перетворилася на теоретичну чесноту, але ж ця

остання стала знову потребою, причому радикальнішою: потребою в неодмінній для науки об’єктивації. Теорія сновидіння була в цій дилемі, певно, єдиною можливістю дістатися належної міри “інтерсуб’єктивності”. Чужість матеріалу тут була достатньою, аби відмовитися від спроб надміру перевантажувати сновидними таємницями слухачів в аудиторії чи публіку випадкових читачів. У сновидінні несвідоме заявляло про себе у своїй справжній та концентрованій виразовій формі, а тому тут дослідник уже не потребував акценту на випадковостях чи незначних деталях, що оприявнюються під час аналітичного сеансу. У тлумаченні сновидінь відбувався збіг потреб доцента, що прагнув відмежуватися від усіх засновків ефектної демонстрації, та того пункту розвитку його теорії, коли вона вже могла показати себе незалежною від своїх патологічних і терапевтичних функцій, показати себе “чистою теорією”, тобто психологією. Як Фройд сам сказав у своїй великій вступній лекції, *ознайомитися з психоаналізом, у найбільш строгому сенсі цього слова, можна тільки через усне спілкування*.

Психоаналіз зародився з якогось дивного партеногенезу. Можна навіть зважитися на ризикове твердження, що саме передумови його власної теорії могли б унеможливити його народження. Велика загадка історії цієї школи — тією мірою, якою в межах системи все-таки залишалося місце загадкам, — дістала відповідь у “тлумаченні сновидінь”. Сновидіння є єдиною можливістю поставити перед собою і прочитати своє власне несвідоме, висловлене мовою, що надається до витлумачення. Це — єдина можливість психічного суб’єкта, в умовах неможливості рефлексії, таємно від самого себе об’єктивізувати себе ж: самому собі суб’єкт залишає цілком читаний текст про самого себе.

Фройдів самоаналіз тривав десятиліття, від 1892-го до 1902-го. Систематичності він почав набувати від 1897 року; однак Фройд так і не зміг позбутися сумнівів щодо

самої його можливості. Тут ми можемо розглянути тільки один наслідок його методу, який стосується характеристик матеріалу сновидіння та можливості його публічного презентування. Цей аналітичний Робінзон — так розумів себе сам Фройд — об'єктивізував себе протоколюванням і перекладанням сновидних змістів, а також їх інтегруванням до частково ретельно утаємниченої, частково відвертої — відвертість тут була винагородою читачеві за його прихильність — автобіографії. Найважливішою ознакою результату тлумачення є канонічна дослівність, тільки у якій екзегеза приймає і може прийняти сновидіння.

“Тлумачення сновидінь” є продуктом самоаналізу. У відданості самоаналізові Фройд якось побачив своєрідний супротив власне аналізу. Ця обставина стала для нього зрозумілою у характерній сцені, що відбулася впродовж подорожі до Америки, яку Фройд здійснив 1909 року разом із Юнгом. Фройд і Юнг тлумачили сні один одного, не надто дотримуючись приписів школи. Юнг розповідав, що в нього було *кілька важливих снів*, з якими Фройд нічого не зміг вдіяти. Коли до витлумачення Фройдового сну Юнг залучив деякі деталі з Фройдового приватного життя, відносини між двома психоаналітиками зазнали відчутного удару. За словами Юнга, Фройд якось дивно подивився на нього і з недовірою промовив, що *не може ризикувати своїм авторитетом*. Тієї самої миті, пише Юнг, Фройд цей авторитет втратив⁴²². Ця розповідь навряд чи справляє враження надійного джерела, однак можна, все-таки, здогадатися, яке приборкання і “одомашнення” мав пройти матеріал “Тлумачення сновидінь”, якої постійно повторюваної цензури він мав зазнати, перш ніж з'явитися на сторінках книжки.

У Відні Фройд спілкувався з єдиним із-поміж значних філологів-класиків межі століть, що не вважав ганебним займатися таким питанням, як античне тлумачення сновидінь. *Теодор Гомперц* вказав Фройдові на “Сонник”

Артемідора Далдіанського¹. Ця вказівка важлива не тому, що вона спровокувала появу “Тлумачення сновидінь” — це, звісно, не так, — а радше тому, що презентувала Фройдові певний довершений тип теорії сновидіння, із чікими “сильними сторонами” він мав дати собі раду: *Віра давніх у те, що сновидіння є посланням богів, яке має скерувати дії людини, була повною теорією сновидіння, яка давала всі відповіді на питання про ті моменти, які є в ньому значущими*⁴²³.

Якщо боги дають людині у снах допомогу в її житті, сновидіння не можуть бути простими образами на кшталт образів пам'яті чи фантазії. Способом буття послання мусить бути значення, хоч як складно іноді його зі сновидіння видобути. Саме тому між денною та сновидною дійсностями не було відповідностей, і це, вочевидь, дратувало філософів.

“Вплив” цієї теорії сновидінь на Фройда можна означити тільки негативно: вона лише унаочнила для нього певний тип тлумачення, від якого він мав дистанціюватися, хоча із цим типом його єднало переконання, що сновидіння сповнені значень. Для автора “Сонника” тлумачення полягало в упорядкуванні постійних змістів сновидіння згідно з атомістичним каталогом “знаків”. Наче в якомусь іншомовному словнику, тлумач відшукував наявні в сновидінні образи і знаходив значення, закріплене й збережене з давніх часів, що його треба було до цих образів тільки долучити. Значення це здебільшого відсилало до події, що мала трапитися в майбутньому. Утім, такого витлумачення Фройд аж ніяк не прагнув. Зрештою, він узагалі не хотів витлумачувати, він волів тільки прочитати історію — не майбутню, а минулу. Ту обставину, що вага цієї відмінності у часоспрямуванні інтенції витлумачення могла би бути дуже незначною, психоаналіз уперше усвідомить тільки тоді, коли, ставши метапсихологією, він

¹ Артемідор Далдіанський — грецький письменник II-го ст. н. е., автор славнозвісного «Сонника», що справив великий вплив на пізньоантичну та середньовічну онейрокритичну літературу. — *Пер.*

відмовить породжувальникові сновидінь, “воно”, не лише в логіці, а й у часовій структурі. Ще важливіша відмінність від класичного тлумачення сновидінь пов’язана з тим типом інтерпретації, яку згодом навчилися називати іманентною. Ця інтерпретація рухається в площині змістів сновидіння лінійно, а не вертикально, від того чи того елемента до латентної думки (*Gedanklichkeit*) несвідомого. Метафорика читанності ґрунтується на цій процедурній особливості лінійного руху.

Усе це не було б так цікаво, якби психоаналіз, зрештою, не повернувся знову до старого каталогу доступних витлумаченню образів. Це спрямування можна було б цілком зрозуміти з огляду на неодмінні умови існування школи, з огляду на вперту потребу в непохитній застосовності результатів її досліджень. З іншого боку, однак, усередині самої Фройдової теорії вже містився стимул до такого розвитку подій. Якщо говорити трохи простіше, передумова для такого відновлення давньої сонницької традиції містилася у вплетеному до способу мислення самого Фрейда — цього давнього гекеліанця¹ — біогенетичного принципу, відповідно до якого онтогенез є повторенням філогенезу, а індивід — дзеркалом історії свого роду. Перенесення цих ідей на ґрунт проблеми сновидіння приведе нас до переміщення складників історії людства до індивідуального несвідомого, а отже, до припущення, що в цьому несвідомому можна віднайти символічні константи. Отож, попри теоретичне та технічне витончення тлумачення сновидінь, воно немовби знову наближається до методики класичних сонників, до їхнього перекладу снів слово в слово, знак у знак, значення у значення. Тож теоретичний універсалізм, до якого Фройд був спрямований від “Тотему й табу” до “Мойсея”, виявився деструктивним

¹ Гекель, Ернст (1834—1919) — німецький біолог-еволюціоніст, який запропонував перше “родослівне дерево” тваринного світу. 1866 року Гекель обґрунтував зв’язок між онтогенезом і філогенезом, назвавши його “біогенетичним законом”. — *Пер.*

для *via regia*¹ психоаналізу. Психоаналіз дегенерував (*degenerierte*) саме тому, що об’єктом його центрального інтересу вже не міг залишатися індивід, оскільки індивід відтепер ставав лише місцем осадження седиментів історії людського роду. Теоретичний інтерес виходив за межі реконструкції приватної життєвої історії аналізованої особи і, понад це, захоплювався більшими і величнішими питаннями, що стосувалися всього людства. У нічних сновидіннях окремих індивідів можна було знайти тільки репрезентації цих величних питань.

Той факт, що самоаналіз засновника психоаналітичної школи ще не вів до того виміру сновидних змістів, що був би пов’язаний із історією роду, зрозумілий хоча б тому, що цей майстерний сновидець був цілком захоплений узгодженістю (*Konsistenz*), що існує між життям¹¹ та сновидінням. У “Тлумаченні” Фройд тільки двічі говорить про “самоаналіз”, зазначаючи, що, окрім помірної відхилення аналізованої особи від норми, умови самоаналізу потребують, аби аналізована особа була добрим сновидцем. Серія сновидінь провела самого Фрейда крізь увесь антураж його дитинства. Ще 1909 року Фройд узагальнює свою думку без жодних обмежень і без будь-яких натяків на науковий аналіз: *Якщо мене питають, як можна стати психоаналітиком, я відповім: вивчаючи власні сновидіння*⁴²⁴. Як, однак, приходить сновидіння до свого тлумача, якщо сам цей тлумач бачить його уві сні?

Втрата певності, що міститься в цьому питанні про транспортування та фіксування змістів сновидіння, похо-

¹ «Королівський шлях» (*лат.*) — *Пер.*

¹¹ Тобто життям *індивіда*. Ілюстрацією певної ворожості Фрейда часів “Тлумачення сновидінь” до класичної “словникової” сонницької літератури можна вважати фразу: “...я, натомість, готовий визнати, що одне й те саме сновидіння у різних осіб і за різних обставин може відкривати цілком різні думки”. Очевидно, за такої позиції неможливо було визнати, що кожному “змісту” сновидіння відповідає одне “словникове” (філогенетичне чи символічне) значення. — *Пер.*

дить із трактування (засадничого для всієї теореми) сновидіння як такого вираження несвідомого, яке можливе тільки через обходження цензури, оминання влади “я”, своєрідну контрабанду, що не тільки потребує викривлення, завдяки якому воно може уникнути контролю, а й, поза тим, може натрапити на хитрощі самої цензорної інстанції. У цій драмі ймовірність того, що свідомість — на межі між сном та реальністю чи вже остаточно пробуджена — зможе цілком оволодіти своїми відкритими змістами сновидіння, є дуже малою. Залишається поза увагою, що відбувається, коли текст сновидіння інтерсуб’єктивно передається від сновидця до тлумача. Те, що у сновидіння, окрім інших змістів, прокрадається і “перенесення” (“Übertragung” mitgeträumt wird), є, зрозуміло, джерелом помилок в об’єктивному значенні; але водночас і джерелом додаткових засобів витлумачення, щойно у перенесенні Фройд починає вбачати механізм догідливості — чи, навпаки, спротиву — пацієнта лікареві. Так аналітична робота проникає до думки сновидіння, але тільки на основі проявленого змісту сновидіння.

У своїй невеличкій статті 1911 року Фройд відраджував аналітиків від того, щоб їхні пацієнти записували свої сновидіння щойно після свого пробудження. Обґрунтовуючи свою пораду, Фройд писав: *якщо пацієнт доклав зусиль, аби порятувати текст свого сновидіння, що його він інакше забув би*, цим аналізована особа нічого не досягає, адже зафіксований текст блокує гру асоціацій і пригадувань: *До зафіксованого тексту неможливо додати вільні фантазії, і ефект від того такий самий, якби сновидіння взагалі ніяк не зберегли*⁴²⁵. Можна легко побачити, що така інтерсуб’єктивна ситуація, яка уможливорює вільну гру асоціацій, навряд чи можлива в умовах самоаналізу.

Карл Абрагам збагатив Фройдіві результати деякими фактами зі своєї практики; він розповідає про ситуацію, що за своїм спротивом фіксуванню образів сновидіння (Traumvorlage) вийшла далеко за межі тієї чистої сте-

рильності, яку констатував Фройд⁴²⁶. Сновидець, вже знаючи про важливість сновидінь для аналізу, робить спробу записати сновидіння щойно після свого прокидання. Коли він подає аналітикові цей односторінковий запис, виявляється, що прочитати його майже неможливо. Це немов маленький тріумф самого аналітика, адже він заборонив записувати сновидіння! Хитрощі витіснення скасували та закреслили маневри пригадування.

Інший пацієнт намагається записати сновидіння за допомогою старої друкарської машинки, однак забуває те, що йому раніше було цілком відомим: ця машинка вже давно вийшла з ладу. Третій пацієнт мав сон, що повторювався за кілька тижнів, однак наяву він не міг його згадати. Спротив засвідчив себе в якийсь диявольський спосіб, коли якоїсь ночі, всупереч вказівкам аналітика, пацієнт все-таки спробував записати сновидіння. Згодом цей аркуш передали лікареві. На ньому, у майже нечитанній формі, були слова: “Записати сон — супроти нашій домовленості”. Аналітик уже не вважає це *своєю* перемогою: тут *переміг спротив*. Відкриття самого Абрагама, “нарцисизм”, про який пише, зокрема, і в цьому контексті, вплітається до стосунків між сновидцями та їхніми снами, між сновидцями та їхніми бажаннями ці сни зберегти: *Вони бережуть свої сни від забуття, бо для них ці сни є чимось дуже цінним*.

Треба, отже, змиритися з тим, що історія сновидіння довша за прямий шлях від латентної думки сновидіння до його проявленого змісту. Замаскований характер останнього відтинку цього шляху Фройд пробував применшити, прагнучи реактивізувати символічні родові змісти сновидіння, які легко ідентифікувати і які, відтак, зазнають меншого спотворення. Передусім аналітик має їх перекласти; це він може зробити *тільки емпірично, завдяки експериментальному зануренню у зв’язок сновидіння*. Пізніше з’ясувалося, що в культурному спадку людства, у мові, міфі та фольклорі закладено розмаїті аналогії до констант

сновидіння. Саме символи, з якими пов'язані найцікавіші питання, здаються *уламком прадавнього спадку душі*. Фройд підсумовує це тезою: *Символьна спільнота ширша за спільноту мовну*⁴²⁷. Елементи, що виходять на поверхню з філогенетичної латентності, полегшують читання тексту сновидіння, адже існують у грандіозному часопросторі відношень; натомість раннє Фройдове тлумачення сновидінь, зорієнтоване на індивідуальний контекст, лишалося прив'язаним до денних переживань суб'єкта, до його пригадувань та асоціацій, зрештою, до його фактичного володіння мовою — як, наприклад, у випадку зі словом “Frauenzimmer”¹ (яке не полишало у спокої Ото Ранка і змусило його побачити у “жіночому образі” константний символ).

У Фройда не було Бога. Якби він все ж зажагнув витворити його для себе, той бог, певно, був би богом-уві-сні. Бо ж сон є єдиною формою життя, що їй не перешкоджає реальність, що її реальність не затьмарює й не руйнує. І тому захист сну є чимось таким, що належить до самої суті життя, і сам сон аж ніяк не є тільки перериванням життя. Функція сновидіння полягає саме в захисті сну. Однак позаяк сон є формою існування, не зверненою до реальності, сновидіння може постати як здійснення бажання. Звісно, ті бажання, які сновидіння здатне здійснити, беруться з історії денного життя, з потаємного масиву того, в чому суб'єкт наяву не насмі-

¹ Слово *Frauenzimmer* (досл.: “баба”) з'являється в річищі асоціацій, викликаних образами “сновидіння на західному вокзалі” [*Traumdeutung*, V, B, IV]. Аби втекти з аудиторії, всі виходили з якої зайнято, сновидець пробирається через кілька кімнат і нарешті потрапляє до коридору, де бачить стару консьєржку, яку йому вдається обхитрувати і нарешті вийти з приміщення. У витлумаченні, через ланцюг мовних асоціацій, Фройд роз'яснює, що низка кімнат (*Zimmer*) означає жінок (*Frauenzimmer*), причому публічних жінок (*ararische Frauenzimmer*). Епізод є одним із багатьох прикладів індивідуальних асоціативних ланцюгів, якими рясніє “Тлумачення сновидінь”; ці ланцюги практично неможливо звести до жодних філогенетичних констант на кшталт пізніших Фройдових “комплексів” чи Юнгових “архетипів”. — *Пер.*

люється визнати своє бажання. На цьому ґрунтується конфлікт між думкою сновидіння та цензором.

Сновидіння містить натяк на контингентність світу. Воно немовби стверджує, що світу — цієї сукупності обмежень наших можливостей — бути не повинно. Сновидіння, якщо можна так сказати, є другою ліпшою альтернативою після ситуації, за якої людині взагалі не слід було б прокидатися (*Nicht-wachen-müssen*). Воно є ілюзією, але ілюзіонізм тут ліпший за реалізм. Ілюзія шкідлива тільки тоді, коли вона загрожує самозбереженню у конфлікті з реальністю. Бог-уві-сні щоночі магічно викликає *картину щасливої ізоляції в материнському лоні... У сновидця відбудовується первинний стан, що передував поділові лібідо, повний нарцизм, в якому лібідо та Я-інтерес живуть ще сполучено й нероздільно у самодостатньому “Я”*⁴²⁸. Жоден теолог не міг би описати довершене блаженство свого Бога точніше за цей концепт справжнього нарцизму. Богоподібність сновидця — немов пригадування чистого здійснення бажання в материнському тілі — є нічим іншим, як тим смыслом, що його психоаналіз надав сновидінню, — станові, який презирливо вважали тільки перериванням навантаженого смыслом життя, отож тільки засобом для його відтворення.

Тому саме сон без сновидінь є тим, що надає сновидінню (і його функції) смыслу. Причому ця обставина не залежить від того, звідки народжуються самі змісти сновидіння і який смысл можна з них дістати. Те, що для свого “забезпечення” сновидіння має користуватися інвентарем психічного апарату, є тільки голим фактом. У процесі витворення сновидінь не задіяний жодний творчий принцип, і якби він навіть був, Фройд у будь-якому разі в нього не вірив би. Тільки відмежування функціональних питань від питань змістових уможливорює розшифрування сновидіння (*Lesbarmachung des Traumes*) і дає процесові читання сновидінь автономію.

Найперше питання, що постало після появи “Тлумачення сновидінь” на початку двадцятого століття, стало й

наскладнішим. Питання було про те, для чого, зрештою, потрібне тлумачення сновидінь. Прадавній мотив підглядання чи принаймні спостереження за діяльністю богів уже втратив свою значущість. Фройдів проект, окрім того, не мав навіть патологічно-терапевтичного інтересу, навіть попри те, що лікарський пафос Фройда навряд чи колись був сильнішим. Моє припущення щодо того пояснення, яке Фройд міг би дати і на яке він неодноразово натякав, можна сформулювати так: нестерпності самої скандальної абсурдності будь-якого явного змісту сновидіння достатньо, аби виправдати будь-яке зусилля для пошуку його смислу.

Для порівняння можна пригадати, що водночас із психоаналізом народжувалася Гусерлева феноменологія, що, повстаючи проти психологізму, намагалася ліквідувати спокуси асоціативного підходу з його акцентом на механічному поєднанні уявлень, пропонуючи натомість альтернативу самоочевидних конституційних смислу. “Тлумачення сновидінь” також ґрунтується понад усе на претензії розуму побудувати чисту теорію. Ідеться не про те, що пацієнт має відчуття в собі прагнення дізнатися, що *саме* в історії його життя завдає йому страждань, а про спробу побудувати теорію, від якої кожна людина могла б очікувати розкриття такого засадничого та загального феномена психіки, завдяки якому можна було б зрозуміти, що все-таки з ним трапляється у цій химерній дивності, яка завдає йому болю. Те, що сновидіння є чимось на кшталт першої іррегулярності психічного життя, на чому ґрунтується його *теоретична цінність*, оскільки воно є *парадигмою* для розуміння складніших психічних процесів, породжене припущенням, що воно провоковане саме раптовим порушенням сну. Його “вторинною раціоналізацією” є теза про сновидіння як здійснення бажання, яке готує ґрунт для протистояння між родовою волею та індивідом.

Отож не можна бачити в “Тлумаченні сновидінь” щось нижче, ремісницьке, що має слугувати вищим, гуманнішим цілям. Радше до нього пасує Фройдів пізніший лако-

нічний вислів: *Психоаналіз був передусім мистецтвом витлумачення*⁴²⁹. Тож коли Фройд говорить, що психоаналіз є також *знаряддям, завдяки якому “я” має дістати змогу крок за кроком оволодівати “воно”*, можна, узагальнивши, сказати, що, зрештою, психоаналіз прагнув якнайповніше підпорядкувати джерело алогічного (sinnwidrigen) досвіду людини — досвіду зустрічі з самою собою — прагненню осмисленості⁴³⁰. Розшифрування сновидінь належить до зусиль роботи над усіма людськими свідченнями, нездатність зрозуміти які не дозволяє теорії зосередитися на собі. Слова філософа й апостола про те, що ніщо людське йому не чуже¹, є чимось більшим від дружньої поступки стражданням інших; радше вони є постулатом розуму, який не може бути чистим. Людина стикається із чимось незрозумілим і темним, але не капітулює перед ним: у результаті запропонованої Фройдом процедури *кожне сновидіння виявляє себе як осмислена психічна картина, яку на певному етапі треба долучити до тих душевних потягів, що існують наяву*⁴³¹. Ціною читанності сновидіння стає, отже, обернення “природного порядку”.

Смисл, що його психоаналіз надає сновидінню, можна побачити ще й в іншому: в аксіомі про те, що ніщо не може бути втрачене. А тому в історії і індивіда, і роду можна бачити не тільки нещастя, яке воно залишає майбутньому, — нещастя первинної сцени, вбивства батька племені, нездоланих хвороб, Едипових стосунків, потягу до смерті. Бо пригадування є незрівнянним за своєю силою спротивом небуттю. У позитивізму тлумачення сновидінь позичило принцип свободи від цінностей, почавши бачити в оприявнених уривках, незалежно від їхньої патогенної ролі, підточення влади забування та вихоплені з механіки витіснення фрагменти життя. Від тих прихованих явищ, перед якими пригадування виявляється безсилим, проявлений зміст сновидіння відрізняється не тіль-

¹ Слова римського драматурга Публія Теренція (бл. 195—159 рр. до н.е.), згодом повторені християнським філософом Тертуліаном. — *Пер.*

ки своєю випадковою викривленістю, фрагментарністю та селективністю, а й тим, що воно є продуктом вміло виконаної механіки спотворення, метою якої є саме невпізнання цих прихованих явищ.

Видобування вихідної “думки” сновидіння є чимось більшим, ніж здобуванням ясності, добудовуванням фрагментів до цілої картини. Найкоротший і метафорично найбагатший опис того, що тлумачення сновидіння, розплутуючи роботу сновидіння, має подолати, спирається на те, що думка сновидіння та зміст сновидіння постають для нас як два способи зображення одного й того самого змісту двома різними мовами. Навряд чи Фройд говорив би про це, якби ця паралель між латентним та явним аспектами сновидіння як між різними “мовами” була йому не до вподоби. Утім, Фройд поправляє себе наступною фразою: *Чи, ліпше сказати... зміст сновидіння є перенесенням думки сновидіння в інший спосіб вираження; його знаків і граматики ми можемо навчитися, порівнюючи оригінал і переклад*⁴³². За цим іде найзагадковіша, хоча нібито найтривіальніша фраза: *Думки сновидіння стають для нас безпосередньо зрозумілими, щойно ми їх упізнаємо*. Звісно, “тлумачення” є перетворенням доти незрозумілого на зрозуміле, і цілком ясно, що тлумачення може відбуватися тільки мовою тлумача, навіть якщо це мова того, хто сам себе аналізує. Те, що слушно для тлумачення, слушно також і для протоколу сновидіння, адже він — байдуже, записаний чи ні — також укладений мовою сновидця. Однак виникає запитання: в чому полягає думка сновидіння, якими її властивості, її агрегатний стан?

За чверть століття Фройд заперечуватиме в інстанції, що витворює сновидіння — “воно”, — будь-яку логічність, і навіть часову структуру, заперечуватиме свободу від самонегацій і суперечностей, так що “робота сновидіння” з викривлення первинних змістів “воно” перестане для нього бути вирішальним чинником. Дедалі більше ски-

датиметься на те, що сама думка сновидіння сповнена уяви (*imaginativ*), і це цілком відповідає найранішому припущенню, що вона лише уявно здійснює бажання, у яких їй відмовляє денна реальність. Адже здійснення бажання не може бути тільки думкою про предмет бажання; вона має містити інтенсивніший ступінь презентації, якому цілком відповідає супротивна інтенсивність цензури. Уява поволі стає справжньою інстанцією продукування сновидіння (*Traumproduktion*); порівняно з нею результат роботи сновидіння може видатися просто “софістичним”. У праці “Я та Воно” Фройд писатиме: *Мислення в образах є вкрай недосконалим усвідомленням. Чимось воно ближче до несвідомих процесів, ніж мислення в словах, і, без сумніву, воно онто- і філогенетично давніше, ніж мислення в словах*⁴³³. Акт аналізу, отже, має передусім надати “воно” логічності, а надто часової означеності, у такий спосіб позбавляючи його “дикості”. У “Тлумаченні сновидінь” все це мало трохи інакший вигляд: зосереджуючись на думці сновидіння, в ньому можна було знайти принаймні щось зрозуміле, хоча й чуже. Явний зміст сновидіння, який *немовби подається образною мовою*, відкривав доступ до свого “оригіналу”, який мав бути гомогеннішим, ніж сам зміст сновидіння, в якому ейдетично та вербально, діалогічно та монологічно представлено помислене та прочитане. На противагу цьому змістові думка сновидіння поставала якоюсь помисленою єдністю, хоча саме цього й недостатньо, аби здійснити хоча б якесь бажання — наприклад, відчутти у сновидінні задоволення, що відверне застосування *ius talionis*¹ у реальному житті. Цей досконалий інструмент мстивості навряд чи можна адекватно назвати “думкою” — так само як і сновидіння про спрагу, що її викликала сильно посолена страва: сновидіння, в якому реальне втамування спраги заміщується помареним, завдяки чому віддаляється прокидання. Якби йшлося тільки про бажання, його можна було б помислити і

¹ “Право на рівну помсту” (*лат.*). — *Пер.*

висловити; але ж ідеться про його здійснення, що потребує “сильнішого” засобу, хоча зрештою пробудження все одно дискредитує це задоволення.

Фройд встановлює зв'язок між тлумаченням сновидінь і “розв'язанням” істеричних симптомів, де *правильність методу підтверджується появою та зникненням симптомів, де, отже, витлумачення тексту спирається на вміщені в книжці ілюстрації*⁴³⁴. Засоби, що ними користується робота сновидіння, спотворюючи його думку, дуже розмаїті, майже надто розмаїті, і через це можна допускати будь-який із них. Особливо це проявляється у поверхневому характері асоціативних зміщень, що користуються суто звуковими подібностями між словами, аби конструювати різноманітні фрази й навіть непристойні жарти. Тлумача не має відволікати дотепність фрази. Робота сновидіння штовхає його до тих засобів зміщення, які, скажімо, нагадують читання словника, і Фройд у примітці говорить про читання енциклопедичного словника як про знайомий усім процес пубертатної цікавості, який *вдовольняв потребу в розкритті сексуальних таємниць*^{1, 435}.

У нотатці 1911 року Фройд наводить парадоксальну аналогію до літературно-філологічного педантизму трансформацій сновидіння. Аналогія ця народжується, певно, із роботи над тематикою табу. Утаємничення імені під покривалом іншого імені, що подібне до нього тільки послідовністю голосних, передбачає певний метод відбору і відокремлення звуків, який можна здійснити тільки на матеріалі письмових знаків. І саме в релігії письма міс-

¹ Поверхневі асоціації, що проявляються в самому змісті сновидіння (як приклад Фройд наводить ланцюг з одного зі сновидінь, про які пише Морі: *pelerinage — Pelletier — pelle*, кілометр — кілограм — Гілоло — лобелія — Лопец — лото), Фройд порівнює з читанням енциклопедичного словника: “З аналізів невротиків я знаю, яке пригадування зазвичай в цьому виражається: пригадування про читання енциклопедичного словника (і словника взагалі), з якого більшість у період пубертату вдовольняє свою потребу в розкритті сексуальних таємниць”. — *Пер.*

титься визначальна для Фрейда парадигма: парадигма старозаповітної заборони вимовляти чи записувати ім'я Бога. Тетраграматон, що складається з приголосних, наповнюється голосними з незабороненого ерзац-імені *Адонаї*, що увійшло також — у слові “Господь” — до післяхристових способів мовлення до і про Бога. Так з'явилося ім'я *Єгова*; і так само уві сні з'являються імена та назви замість тих, що заборонені цензором⁴³⁶. У ключовому сновидінні, датованому 23/24 липня 1895 року¹, Фрейдіві, серед іншого, сниться препарат триметиламін, причому сниться — *надрукована жирними літерами* — його складна хімічна формула. Сама назва пов'язана зі спекуляціями Вільгельма Фліса про хімію сексуальності, але спровокована в сновидінні вчорашнім запахом лікеру, а відтак асоціаціями назв хімічних препаратів: аміл-, пропіл-, метил...⁴³⁷ Ця обставина кидає світло не тільки на тип письмових матеріалів, що зосереджували на собі Фрейдіву увагу, а й на комплексний зв'язок між літерами та життєвими обставинами (*Buchstäblichkeit und Umständlichkeit*). Це особливо ясно можна завважити, якщо звернути увагу не на сновидіння самоаналітика, а на помилку, що на неї можна натрапити в одному з його пізніших листів.

У жодному з Фрейдівих листів він не постає для нас більшим мізантропом, ніж у листах до Арнольда Цвайга, що в них Фройд від самого початку говорить про *свої недружні упередження до любого людства* і в яких він називає останнє *загалом доволі жалюгідним юрбищем*. У відповідь на Цвайгові вітання з приводу отримання премії Гете Фройд навіть і чути не хоче про *примирення із сучасниками*; примирення це станеться багато пізніше, бо *ніколи не сумнівався в остаточній перемозі аналізу, який мене набагато переживе*.

Що дратувало Фрейда у Цвайгу, цьому самовільному аутсайдері, то це його наполягання на зв'язку психоана-

¹ Так зване сновидіння “Ірма”: Див. *Traumdeutung*, II. — *Пер.*

лізу з філософією Ніцше. Фройдові було неприємно, коли Цвайг бачив у його вченні довершення Ніцшевих інтуїцій — наприклад, завершення в “Тотемі і табу” інтуїції “Народження трагедії”, а окрім того інтуїції переоцінки всіх цінностей, подолання християнства, звільнення життя, його ствердного сходження, від аскетичного ідеалу, формування справжнього антихристиянина. Фройд охоче приймав похвалу, але зовсім не охоче бачив себе частиною якихось систематичних генеалогій. У цьому випадку Фройд реагував із витонченою педантичністю.

Саме в цьому контексті педантичного закиду Цвайгові міститься епізод із Фройдовою власною мимовільною орфографічною помилкою. Вона має місце в листі, що супроводжує Фройдову подяку Цвайгові за те, що той надіслав йому свою книжку “Підсумки німецького єврейства: рік 1933-й”. У листі Фройд прохає Цвайга скрізь замінити поняття “підсвідоме” на коректніше з погляду психоаналітичної школи “несвідоме”, а також виправити написання двох імен представників школи. Проте сам лист починається з іншого, а саме зі згадки про стару історію десяти тисяч грецьких найманців, про їхній оповіданий Ксенофонтом відступ із Персії через Малу Азію¹. Кожен, хто в гімназії читав “Анабасис”, пам’ятає, як побачивши море, греки почали вражено вигукувати: *thalassa, thalassa*¹¹. Це слово Фройд, звісно, написав грецькою; свою історію він продовжує розповіддю про анекдотичну педантичність Ксенофонта: присутній при цій події — і, насправді, потрактувавши здалеку крики своїх людей як бойовий заклик — Ксенофонт починає раптом розмірковувати про грецькі діалекти, зауважуючи, що слово, яке вигукували воїни, можна було б вимовити по-іншому: як *thalatta*¹². Після цього гуманістичного вступу Фройд висловив

¹ Див. Ксенофонт, “Анабасис”, IV: 7. — Пер.

¹¹ “Море, море” (гр.). — Пер.

¹² “Море” (нижньоаттичн. гр.). — Пер.

Цвайгові ті побажання, про які ми вже говорили⁴³⁸. Усі ці деталі, звісно, були б не такими цікавими, якби наступного дня Фройд не надіслав Цвайгові другого листа: йому здалося, що минулого разу він помилився в слові *thalassa*, написавши його з двома лямбдами. Як і належить самоаналітикові, він відразу розкрив мотив помилки: ним була роздратованість від неточностей, що містяться в Цвайговому творі. Цей “нарцизм дрібних відмінностей”, як його Фройд назвав в іншому місці, він хотів висловити непрямо, вдавшись до анекдота про Ксенофонта, однак у цю роздратованість, за словами Фройда, втрутився ерос, що спонукав простити адресата: *Можливо, Ви й не винні в цих маленьких неточностях, можливо, Вам просто менше, ніж іншим, подобається вчитувати коректури*. Так продовжував працювати прихований суб’єкт. Цвайг, ставши ціллю Фройдових закидів, водночас отримав компенсацію, адже сам звинувачувач оприявнив свою, хай навіть і незначну, необізнаність, своєю *серйозною помилкою в грецькій* ставлячи під сумнів свою гордість. Це мало впасти у вічі Фройдовому адресатові, немов даючи йому привід докоряти своєму авторитетові, якого він, між іншим, у листах називав “Батьком Фройдом”.

Для того, хто отримав обидва листи чи нині має змогу їх читати, ключовий момент історії полягає в тому, що Фройд помилився щодо самої своєї помилки: слово *thalassa* він написав правильно. Ми могли б, певно, багато чого віддати, аби послухати, як самоаналітик витлумачив би цей момент. Цієї нагоди, однак, Цвайг нас позбавив, повіривши Фройдові, схилившись перед його авторитетом і не перевіривши, чи справді він помилився. Щасливий від того, що Фройд постав до нього немовби в образі батька, він повірив навіть у Фройдів недогляд: *І те, що Ви у другому своєму листі так влучно витлумачили свою помилку, це з Вашого боку так прекрасно і так по-батьківськи...*⁴³⁹ Цвайг, на своє щастя, не був аналітиком, інакше він би спрямував Фройдове тлумачення про перемогу еросу над

педантичністю проти себе самого: бо ж якщо не було помилки, не було й еросу. Самовиправлення та самовитлумачення найболючішим чином акцентують цю відсутність. Ксенофонт міг би шокувати тільки через те, що в мить найвищого захоплення він раптом аж надто врівноважено заводить розмову про відмінності вимови, що існують у греків. І майбутній читач завважує те, що мав би завважити сам адресат Фройдового листа: як неохоче Фройд витискує з себе Ксенофонову історію — історію, яка все-таки містить певну тональність ліберальності, відсутню у самих Фройдових поправках. Щодо вживання висловів та імен, які стосувалися його власної ортодоксії, Фройд ніколи не виявляв толерантності.

Аби глядач міг, сказати б, отримати ще більше задоволення від спостереження за заплутуванням самоаналітики в павутинні свого власного систематичного плетива, треба наполягти на відмінності між письмовим та усним висловом. Тільки завдяки цьому розрізненню епізод нарешті стане вповні змістовним. Ностальгійна сцена грецького війська на березі Понту є суто усною. Те, що в афінянина Ксенофонта могло викликати роздратування й змусити його чіплятися до дрібниць серед самого свята, він — і решта — міг почути. Натомість те, що Фройд не міг залишити без уваги — а саме свою позірну помилку, написання *thalassa* із двома лямбдами, — у вигукі грецьких найманців неможливо було завважити, а отже те, як автор запише це слово, не мало для розуміння цього вигуку жодного значення. Ідеться тут уже не про ідіоматизм грецьких діалектів, а про орфографізм гуманістів, які, на відміну від цього завжди варіативного ідіоматизму, мають бути набагато жорсткішими і злопам'ятнішими. Тільки аналітичне надвитлумачення (*Überdeutung*) перетворює безвинний недогляд на підступне втручання того несвідомого, говорити про яке можна тільки припустивши існування якоїсь чистої істини, що існує для себе. Адресата, втім, захищає його повне непомічання, завдяки якому він і не

завважує краху ілюзії батьківства. Оскільки тут ідеться про один із багатьох кроків процесу, що простягався у часі й просторі, те несвідоме, що, спровокувавши помилку, зрештою урухомило весь процес, може розвинути свою витонченість, шарм своєї підступності тільки за посередництва письма. Висловлюючи цю думку тезово, можна сказати: існує певна спорідненість психічного апарату, таким, яким його волів розуміти Фройд, із письмом (*Schriftlichkeit*).

Помилки, що трапляються в записах сновидіння, є своєрідними переробками¹ (*Überarbeitungen*) роботи сновидіння. З тієї дипломатичної точності, з якою Фройд видруковує у “Тлумаченні” свої записи сновидінь, можна зрозуміти, якою довершеною видавалася Фройдіві репрезентація пам'яті про сновидіння в її записі. У сні про події на західному вокзалі¹¹ — Фройд так уперто намагається його витлумачити — на студентському зібранні з'являється демагог, що саркастично висловлюється про німців: мовляв, їхньою улюбленою квіткою є білокопитник, на що сновидець роздратовано реагує — і в самому сновидінні, і в його записі. Ця роздратованість відображається у повторі: *Я нервуюся, отож я нервуюся, але все ж дивуюся з цього свого настрою*. У примітці Фройд коментує цю граматичну помилку: повторення вплелось в запис, *певно, від неувважності... воно немов прокралося в текст сновидіння*, але Фройд його лишив, адже аналіз засвідчує, *що воно має якесь значення*⁴⁴⁰. Навіть окрім того, що саме пригадування маніпулює змістами сновидіння, зміщення у його записуванні також оприявнюють ті чи ті ключові моменти. У заувазі, що від цього процесу дистанціюється, Фройд говорить про *текст сновидіння*, а не про текст запису сновидіння: і це, зі свого боку, є чимось більшим за неточність чи неувважність. Неви-

¹ *Überarbeitungen* — двозначне слово, що містить і перероблення (корекцію) роботи сновидіння (*Traumarbeit*), і її продовження, що відбувається навіть після пробудження (“переробка” як “перевтома”). — *Пер.*

¹¹ Див. *Traumdeutung*, V, B, IV. — *Пер.*

падково, сам цей запис сновидіння сповнений таких тонких образів словесних асоціацій, що навіть читачеві надрукованого тексту, який має всі можливості технічної допомоги, дуже складно ним просуватися.

Отож, той демагог сказав, що *білокопитник* є улюбленою квіткою німців; тлумач сновидінь знаходить у цій заувазі не тільки непристойний натяк на слово “флатус”¹, а й надпис на англійській медалі, присвячений перемозі над Армадою: *Flavit et dissipati sunt*². Ця потужна фраза без суб’єкта, що натякає на шторм, який розігнав іспанський флот, міститься у Фройдовому записнику; фраза ця мала б стати напівжартівливим приписом до розділу “Терапія”, якби Фройд дійшов до докладного викладу свого розуміння та лікування істерії.

Долею винахідників аналітичних чи герменевтичних методів (Verfahren) є те, що якогось дня ці методи починають випробовувати на них самих. Фройд завжди дратувався, коли сам підпадав під прожектор свого просвітництва. Один із ранніх Фройдових учнів, який стояв під номером 22 в першому списку членів Віденської місцевої групи Міжнародного психоаналітичного об’єднання — Фриц Вітельс³ — став не лише людиною, що викликала ворожнечу між психоаналізом та Краусовим “Факелом”⁴,

¹ “Газоподібні екскреції” (лат.). У витлумаченні цього епізоду кризь довгий ланцюг асоціацій Фройд встановлює зв’язок між “білокопитником” (Huflattich) і “газоподібними екскреціями” (Flatus), чим пояснюється те, що Фройд сприймає цю фразу як спрямовану проти німців образу. Ця ситуація публічної образи веде Фрейда до аналогічної ситуації, що трапилася в його молодості. — Пер.

² Тут: “Розсіянні подувом” (лат.) [збережено орфографію Блюменберга] — Повний надпис на цій медалі часів королеви Єлизавети I: “Deus afflavit et dissipati sunt”: “Від подуву Божого розсіянні”. — Пер.

³ Вітельс, Фриц (1880—1951) — австрійський психоаналітик і письменник, член Віденського психоаналітичного товариства, з якого вийшов 1910 року після розриву з Фройдом. В 1924 року Вітельс видав книжку “Фройд, його особистість, вчення та школа”: першу (і критичну) біографію Фрейда. — Пер.

а й автором першої біографії Фрейда, де він безсоромно ділиться своїми спостереженнями про позірні чи справжні помилки вчителя. Тож 1925 року, коли Фройд вносив доповнення до тлумачення “сну на західному вокзалі”, він мав звернути увагу на ремарку цього *незваного біографа* (означення, що навряд чи викликати довіру) про те, що він помилився чи навмисно спотворив надпис на англійській медалі, проігнорувавши суб’єкта, який своїм подивом наслав бурю: оминувши ім’я Боже — Єгова, що на ній містилося. Щодо Фрейда, відвертого атеїста, ця обставина не має дивувати — треба згадати хоча б про те, що у тлумаченні “сновидіння з Парками” він у цитаті з Шекспіра замінив слово “Бог” на слово “природа”.

Фройд, очевидно, прагнув позбутися закиду в помилці, але при цьому не згадує про заборону вимовляння Божого імені, про яку він уже говорив у заувазі 1911 року. 1930 року він розширює доповнення року 1925-го, повертаючись до надпису на медалі. Чи означає це, що для нього тепер стало набагато важливішим прояснити те, як він обійшовся з Божим іменем? У будь-якому разі, пише Фройд, ім’я Єгова було викарбувано на медалі єврейськими літерами на тлі хмар — через це питання про зв’язок між Ім’ям і самим надписом залишається відкритим: *можна вважати, що воно стосується цього зображення хмар так само, як і самого надпису*⁴¹. Дивним тут є не так те, що Фройд зважився на це багатозначне прочитання, як те, що він потребував докору в самозахисті, що якраз і викривав те, що він

⁴ Краус, Карл (1874—1936) — австрійський письменник і публіцист; засновник (1899 р.) і редактор часопису “Факел”. Спочатку взаємини між психоаналізом і Краусовим колом були доволі прихильними (сам Фройд, зокрема, кілька разів посилається на деякі місця із творів Крауса, зокрема у праці “Гумор та його відношення до психоаналізу”). Згодом взаємини погіршилися, кульмінацією чого можна вважати Краусову фразу 1913 року: “Психоаналіз є тією душевною хворобою, терапією якої він себе вважає”. Імпульсом до ворожнечі від початку був особистий конфлікт Крауса із Вітельсом, який певний час був одним із авторів “Факела”. — Пер.

хотів би заперечити. Той, хто так багато — на його власне переконання — знав про хитрість несвідомого, яке перебало на себе роль, що її доти грав *genius malignus*, робитиме свої помилки саме через страх їх припускатися.

У творі “Про себе” (“Selbstdarstellung”) Фройд коротко виклав результат своєї теорії: явний зміст сновидіння (manifeste Traum) є, за його словами, *тільки спотвореним, скороченим і викривленим перекладом* тієї “мисленнєвої структури” (Gedankengebilde), що приховує себе, причому *перекладом переважно візуальними образами*⁴². Читач “Тлумачення сновидінь” може завагатися, чи можна це твердження вважати адекватним самому матеріалові. Справді, сновидіння відбуваються у візуальному оточенні, але дії, що мають місце у сновидінні, є передусім мовними діями (Sprachhandlungen), що мають усну чи письмову природу. Тут ідеться не тільки про питання метафорики, а й про питання самих змістів сновидінь. Без сумніву, особливості самого Фройда-сновидця відіграють тут важливу роль. На запитання, чи перетворення думок на образи, які можуть подаватися у відчуттях, належить до сутнісних рис сновидіння, Фройд відповідає, що *не всі сновидіння демонструють перетворення уявлення на чуттєвий образ*, мало того, існують сновидіння, які *складаються з самих думок — хоча за ними аж ніяк не можна заперечувати їхню сновидну суть*⁴³. Прикладом є Фройдове власне сновидіння, назвою якого є досі невідоме, але явно забарвлене гуманістичними тонами слово “Автодидаскер”¹.

¹ Ідеться про одне з Фройдових сновидінь, які він тлумачить у *Traumdeutung* (VI, A, IV); одна з його частин складається з одного-єдиного слова “автодидаскер”, яке у витлумаченні розкладається на три частини, кожна з яких ушільнює власну асоціативну мережу. Цей унікальний приклад дає змогу припустити, що “сновидіння” для Фройда може складатися з одного-єдиного — змонтованого “роботою ушільнення” — слова чи образу. У результаті витлумачення слово “автодидаскер” виявляється виразом прихованого суперництва Фройда зі своєю дружиною, сподіванням на її помилку, тобто на її символічну поразку. — *Пер.*

У тому обходженні з іменами, що відбувається в процесі тлумачення сновидінь, їх можна не лише почути, а й побачити на папері; прикладом може бути епізод у “сновидінні з Парками”: перехід від “Knödel” до “Knödl” (справа Кнедля), який дає змогу знайти від останнього “словесний місток” до імені шанованого Фройдового вчителя Фляйшла (Fleischl), і при цьому у “словесному містку” (Wortbrücke) знайти ім’я ще одного вчителя — Брюке (Brücke), що в його інституті Фройд, за його власними словами, провів найщасливіші моменти свого життя¹. Делікатну помилку в уживанні імен Фройд собі пробачає цілком відповідно до відкритої ним у сновидному житті мстивості, вбачаючи в ній “акт помсти” за те, що його власне ім’я незліченну кількість разів ставало жертвою *таких тупих жартів*. Це знову дає привід згадати про Гете. У відповідь на саркастичний Гердерів вірш про його ім’я, Гете відказав, що людина така вразлива щодо свого імені тому, що зрослася з ним, наче зі своєю шкірою¹¹. Це веде

¹ Блюменберг має на увазі один із сюжетів Фройдового витлумачення власного сновидіння, — так званого “сновидіння з Парками”, вміщеного в *Traumdeutung*. Сновидіння починається з того, що сновидець іде на кухню, прагнучи втамувати голод; там він бачить трьох жінок, одна з яких “немов збирається робити галушки”. У витлумаченні Фройд рухається крізь низку мовних асоціацій, таким способом проходячи у зворотному напрямі шлях, яким рухається сама “робота сновидіння”: слово “галушки” (Knödel) веде до прізвища Knödl — прізвища людини, яку один з улюблених професорів молодого Фройда звинуватив у плагіаті; цей мовний “місток” (Brücke) веде до імен двох інших професорів, із якими пов’язані Фройдіві пригадування про щасливий час навчання в інституті: Брюке (Brücke) та Фляйшла (Fleischl); причому останнє ім’я, суголосне зі словом *Fleisch* (м’ясо), немов дає побачити в самих образах голоду, їжі та кухні відсилання до пригадувань про щасливі часи молодості. Окрім цієї “оптимістичної” лінії сновидіння містить мотив смерті: три жінки на кухні стають для Фройда образами Парок, що дають людині життя, але й забирають його у нього. Докладніше див.: *Die Traumdeutung*, V, B, III. — *Пер.*

¹¹ *Der du von Gottern abstammst, vom Götten oder vom Kote — So seid ihr Götterbilder auch zu Staub.* [Ти, хто походить від Богів, Готів чи лайна, — Твої божественні образи також стануть прахом (нім.)]. —

до одного з тих небагатьох місць, в яких сам автор відчуває якщо й не нестерпність самого процесу, то принаймні неможливість далі віддаватися вільній грі асоціацій, у центрі якої несподівано спливає одна з його власних життєвих проблем: *Я помічаю, що відступ про жарти над іменами мав тільки підготувати це бідкання (про жарти над Фройдовим власним ім'ям)*⁴⁴⁴.

У цьому центрі може виплисти дещо, що тлумач не наважується відкрити, *бо надто великі особисті жертви, яких би це відкриття потребувало*. Читачеві треба, мабуть, думати, що автор все-таки має витлумачення; натомість у трохи складнішому випадку спротив у цьому центрі залишається нездоланим, і в свою здатність його подолати не вірить навіть сам тлумач. Навіть у витлумаченні вихідного сновидіння “Ірма”¹ Фройд визнає, що, як на його здогад, *тлумачення цього сновидіння зайшло не достатньо далеко, аби видобути весь прихований смисл*. Тут потрібно говорити не про спротив розкриванню прихованого змісту, а про перепону (Halt), що стає на заваді будь-якому просуванню витлумачення. Існування цієї зони темряви треба припустити за кожним сновидінням: *Кожне сновидіння має принаймні одне місце, в якому воно постає незбагненим — це немов пуповина, якою воно пов'язане з Невідомим*⁴⁴⁵. Метафора “пуповини”, що позначає нерозв'язне темне місце сновидіння, є чимось більшим, ніж межею тлумачення сновидіння, ніж визнанням перепони, яка стоїть перед останньою загадкою й відмовить навіть усепроникній претензії тлумача-просвітника на осмисленість. Тут ідеться про цілком виняткову річ — про уявне утвердження цього Непроясненого як вузла, що зв'язує явний і прихований зміст

Цей побудований на фонетичній грі слів саркастичний вірш Германа Фройда цитує в контексті витлумачення “сновидіння з Парками”. — *Пер.*

¹ Фройдове сновидіння, датоване ним 23/24 липня 1895 р. На його прикладі Фройд роз'яснює свій метод тлумачення. Див. *Die Traumdeutung*, II. — *Пер.*

сновидіння. Можливо, воно є ядром тієї незамаскованої, а тому й незрозумілої думки сновидіння — ядром, якого не торкається й не може торкнутися сама робота сновидіння¹, — своєрідним “у собі” сновидінь.

Щоб прокласти місток між читанністю сновидіння та цим тлом незбагненого, теорія, здається, не дає жодної опори. Адже як ця незбагненність мала б користуватися інструментом, що його собі витворює психічний апарат, щоб свої думки — хай навіть і приховано — доводити до свого адресата, аби той, своєю чергою, читаючи їх, на решті уповні став володарем самого себе? Певно, ми суперечили б систематичності цієї теорії, якби постулювали не тільки попереднє, а й остаточне і повне тлумачення сновидінь. Натомість питання про “адекватне” витлумачення можна вирішити тільки у зв'язку з функцією сновидіння — як здійснення бажань. Чи має в цій функції залишитися місце для непроникної темряви?

Фройд так і не пояснив відношення таких основоформ сновидіння як можливість його витлумачення, його образний і писемний характер до функції здійснення бажань. Якщо у тлумаченні сновидінь бачити передусім повернення тих психічних подій, що чинять спротив і з великими труднощами надаються до схоплення, до зв'язку переживань суб'єкта, то для успішності цього проекту було б достатньо, якби сновидіння — як форму конституювання ідентичності — можна було зрозуміти поза межами небезпечного для цієї ідентичності проміжку, коли триває сон. Тлумачення сновидінь мало б показати, що у сні самість стикається не з чимось чужим, а радше із чимось дуже близьким для себе, яке просто постає в незвичному вигляді-

¹ Саме тому, що це “ядро” сновидіння не маскується “роботою сновидіння”, тобто не зашифровується в його явні змісти, робота тлумачення — дешифрування — стає безсилою. Непізнаване “ядро” сновидіння, на відміну від його латентних “думок”, ніяк не оприявнюється, тобто не удоступнюється навіть у шифрах: воно є апофатичною непроясненою таємницею. — *Пер.*

ді. У цій скромнішій інтерпретації виповнення бажань як заповнення та поповнення ідентичності¹ тлумачення сновидіння мало б опікуватися нічим іншим, як *заміною сновидіння чимось таким, що важливою та рівноцінною ланкою влітається до ланцюга наших душевних дій*⁴⁴⁶. Така інтерпретація не мала б витрачатися на прояснення відмінності між образними та письмовими моментами сновидіння. Навіть більше: вже *теорії* сновидіння — як форми здійснення бажання самоствердження — було б достатньо, аби заспокоїти себе від збентеження, що його ці сновидіння викликають; розшифрування окремих сновидінь було б значущим тільки тому, що постійно надавало б теорії чинності. Специфікація здійснень цих бажань уже виходила б за межі загальної вимоги суб'єкта — вимоги, щоб із ним не відбувалося нічого, позбавленого сенсу. Говорячи, можливо, надто загострено, витлумачення — чи можливість витлумачення — власних сновидінь була б цілком зайвою, якби можна було бути певним, що вони не є “трансцендентними” подіями. Страх, який не тільки не зникає зі сновидінням (*abgeträumt*), а й ґрунтується на самому феномені сновидіння, — це страх від того, що хтось інший може панувати над нами так, як пануємо над собою ми самі.

Саме тут Фрейдова теорія сновидіння впливається в давню стурбованість принципом *nexus idearum*¹¹, згідно з яким кожне окреме уявлення в свідомості викликане тим, що йому передує і має з ним напевно узгоджуватися. Цей принцип може прокрастися і через сновидіння. Передумова інтегрування сновидіння в історію індивіда в тому, що тільки сновидець може “прочитати” сновидіння, тож тільки він має дістати поштовх удатися до самоаналізу. Однак так само очевидно, що цей самоаналіз не завжди можна здійснити і має існувати можливість вивчати та практикувати “тлумачення”. Це й уможливорює така ре-

¹ Гра слів в оригіналі: *Wunscherfüllung als bloßer Ausfüllung und Auffüllung der Identität* (курсив додано). — *Пер.*

¹¹ “Зв'язок ідей” (*лат.*) — *Пер.*

символізація сновидіння, що спирається на інвентар філогенезу. Вона полегшує аналітикові читання чужих сновидінь, однак ускладнює прив'язування теорії до автогенетичності сновидінь, в якій вони постають просто проявленням прадавнього смислопринципу, за яким ніщо не відбувається даремно і ніщо не втрачається.

Отже непримиренними один до одного залишаються два погляди на сновидіння: для одного сновидіння є смисловим містком, що зв'язує особисту ідентичність та особисту історію, прокидаючи між ними міст через безодню самовтрати уві сні; для *другого* сновидіння є входженням загальнолюдської ідентичності та загальнолюдської історії людства в індивідуальну свідомість, причому тут остання не має жодних шансів на повне саморозуміння. Можливо, саме ця антиномія є ілюстрацією того, що Фрейд, зрештою, пов'язав безуспішність “Тлумачення сновидінь” із внутрішньою залежністю сновидіння від мови, постулюючи відтак для кожної окремої мови властивий їй сновидний світ і підсумовуючи, що прив'язане до його самоаналізу “Тлумачення сновидінь” жодною іншою мовою перекласти неможливо: *Сновидіння зазвичай неможливо перекласти іншими мовами, і тому годі це зробити, як на мій розсуд, і з цією книжкою*⁴⁴⁷. Утім, цю тезу було згодом спростовано.

Примітки до розділу XXI

⁴⁴⁶ Jugendbriefe Sigmund Freuds. In: Psyche XXIV, 1970, 768—784; 775. Цьому виданню передувала публікація, здійснена Е.Л. Фрейд: *Die Neue Rundschau* 1969, 678—693.

⁴⁴⁷ Фрейд — Емілеві Флюсу, 1 травня 1873 р. (*Jugendbriefe*, 777) — Після оприлюднення цього листа до Флюса втрачає свою вагу теза першого й “незваного” біографа Фрейда, який писав про Гетевий вплив на Фрейдове звернення до природознавства: *Це повідомлення, очевидно, справляє враження своєрідного “прихованого пригадування” (Deckerinnerung)* (Fritz Wittels, Sigmund Freud. Leipzig 1924, 13).

⁴⁴⁸ Freud, Goethe-Preis 1930. In: *Gesammelte Werke* XIV 543—550. Лист Альфонса Паке: 545 f. Відповідь Фрейда: 545 f.

⁴⁰⁹ Фройд — Емілеві Флюсу, 16 червня 1873 (Jugendbriefe, 779 f.). Факсиміль листа Фрейда-випускника, річного звіту та протоколу усного іспиту можна знайти в книжці: E. Freud / L. Freud / I. Grubrich-Simitis, edd., Sigmund Freud. Sein Leben in Bildern und Texten. Frankfurt 1976, 74—77. Ці документи свідчать, що іспитовим завданням був уривок з 14-го до 57-го вірша трагедії.

⁴¹⁰ H. Blumenberg, Arbeit am Mythos. Frankfurt 1979, 105.

⁴¹¹ *Досі до кінця пройшов аналіз тільки один пацієнт в усьому світі.* Автором цього афоризму, що, як може здатися, повністю відповідає догмам школи, є Пауль Федерн — про це стало нещодавно відомо з оприлюднення протоколів дискусій Віденського психоаналітичного товариства (Jahrbuch der Psychoanalyse X, 1978, 190). Сам Фройд у праці “Скінченний і нескінченний аналіз” 1937 року висловлював іншу думку. Відмінність тут цілком пов’язана із “попереднім” характером психоаналізу.

⁴¹² Freud, Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, 24 Vorlesung (1917). Fischer Taschenbuch-Ausg., 305. — Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie III. Die Umgestaltungen der Pubertät (1905). Fischer Taschenbuch-Ausg., 83—86.

⁴¹³ Freud, Abriß der Psychoanalyse. Zweite Fassung (Gesammelte Werke XVII 141—147). Автором засадничої ідеї про те, що саме *несвідоме* і є *психічним*, Фройд називає Теодора Ліпса, німецького філософа.

⁴¹⁴ Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 27 Vorlesung. 1917 (Fischer Taschenbuch-Ausg., 342).

⁴¹⁵ Freud, Zur Einführung des Narzißmus. In: Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften. Frankfurt 1978, 23. У питанні про хімізм сексуальної функції Фройд посилається на Пауля Ерліха: Triebe und Tribschicksale (1915), a. a. O., 49.

⁴¹⁶ Freud, Das Unbewußte (1915). In: Das Ich und das Es, ed. cit. 80.

⁴¹⁷ Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), 34. Vorlesung: Aufklärungen, Anwendungen, Orientierungen. (Fischer Taschenbuch-Ausg., 125 f.).

⁴¹⁸ Freud, Jenseits des Lustprinzips (1920) IV. In: Das Ich und das Es (ed. cit. 141).

⁴¹⁹ Jenseits des Lustprinzips VI (ed. cit. 166).

⁴²⁰ Freud, Wege der psychoanalytischen Therapie. 1919 (Gesammelte Werke XII 185 f.).

⁴²¹ Хронологію Фрейдівської викладацької діяльності можна знайти у книжці: J. und R. Gicklhorn, Sigmund Freuds akademische Laufbahn im Lichte der Dokumente. Wien 1960.

⁴²² C. G. Jung, Erinnerungen — Träume — Gedanken, ed. A. Jaffé, Zürich 1962, 162.

⁴²³ Freud, Die Traumdeutung I. Die wissenschaftliche Literatur der Traumprobleme (Fischer, Taschenbuch-Ausg., 71). — Ще “повнішою”

була б для Фрейда теорія сновидінь, яку мали давні єгиптяни (принаймні такий висновок можна зробити, якщо слідувати Ворбертовим ідеям), вкладаючи до рук своїх богів не тільки сновидіння, а й інструменти їхнього тлумачення: оскільки ієрогліфічне письмо також було подарунком богів, знаки, які в ньому використовувалися, могли бути “лексиконом” для аналогічних образів сновидіння. (William Warburton, The divine legation of Moses. London 1742, IV 4, нім. пер. — Johann Christian Schmidt 1751—1753. Нове видання: ed. P. Krumme, Frankfurt 1980.): *Цей фундамент витлумачення зміг надати цьому мистецтву найбільшого авторитету та принести задоволення і тлумачеві, і тому, хто звертається до нього за порадою: адже тоді вірили, що ієрогліфічне письмо даровано людям богами.*

⁴²⁴ Freud, Über Psychoanalyse. 1909 (Gesammelte Werke VIII 32).

⁴²⁵ Freud, die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse. 1911 (Gesammelte Werke VIII 349).

⁴²⁶ Karl Abraham, Sollen wir die Patienten ihre Träume aufschreiben lassen? In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse I, 1913, 194—196.

⁴²⁷ Freud, “Psychoanalyse” und “Libidotheorie” (Gesammelte Werke XIII 218).

⁴²⁸ Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 26. Vorlesung (Fischer Taschenbuch-Ausg., 327).

⁴²⁹ Freud, Jenseits des Lustprinzips III (ed. cit. 130).

⁴³⁰ Freud, Das Ich und das Es. 1923 (Fischer Taschenbuch-Ausg., 205).

⁴³¹ Freud, Die Traumdeutung I (Fischer Taschenbuch-Ausg., 13).

⁴³² Die Traumdeutung VI (ed. cit. 234).

⁴³³ Freud, Das Ich und das Es II (ed. cit. 178).

⁴³⁴ Die Traumdeutung VII A (ed. cit. 430).

⁴³⁵ Die Traumdeutung VII A (ed. cit. 433 Anm.).

⁴³⁶ Freud, Die Bedeutung der Vokalfolge. 1911 (Gesammelte Werke VIII 347). Уперше Фройд почав писати Боже ім’я як *Яхве* в есеї “Ця людина Мойсей”.

⁴³⁷ Die Traumdeutung II (ed. cit. 105 f.).

⁴³⁸ Фройд — Арнольдові Цвайгу, 3 та 4 квітня 1934 року (Briefwechsel Freud-Zweig. Frankfurt 1968, 81 f.).

⁴³⁹ Арнольд Цвайг — Фрейдіві, 23 квітня 1934 року (Briefwechsel, 84).

⁴⁴⁰ Die Traumdeutung V B (ed. cit. 180 A. 1).

⁴⁴¹ Die Traumdeutung V B (ed. Cit. 183 A. 2). Однозначною та більш аподиктичною є фраза з тлумачення сновидіння з образами Геркулеса, Гулівера та Гаргантюа (VI H IV; ed. cit. 383): *Те, що від потоку сечі всі екскременти зникають так швидко, пов’язано із формулою “afflavet et dissipati sunt”, яку я колись хотів використати як епіграф до свого нарису про терапію істерії.* Майже фатальним виявляється

те, що формулу з англійської медалі також знав Даніель Пауль Шребер, який у своїх “Мемуарах хворого, що страждав нервовою хворобою” ілюструє цією формулою твердження “*Бог, поміж іншим, творить і погоду*”. Книжку, що вийшла 1903 року, Фройд придбав тільки 1910-го; завдяки їй він зміг здійснити аналіз свого єдиного психотичного випадку “на ґрунті письмових матеріалів” (1911) [Шребер не був Фройдовим пацієнтом, і аналіз Фройда ґрунтувався тільки на тексті “Мемуарів”. — *Пер.*]. Спокуси́ве припущення, що Шребер міг вчитати цю формулу з “Тлумачення сновидінь”, руйнується однією маленькою відмінністю: Шребер вживає формулу *Deus afflavit et dissipati sunt*. [Тут: “Від подуву *Божого* вони розсіялися” (*лат.*). — *Пер.*].

⁴⁴² Freud, *Selbstdarstellung V* (Fischer Taschenbuch-Ausg., 72).

⁴⁴³ *Die Traumdeutung VII B* (ed. cit. 436).

⁴⁴⁴ *Die Traumdeutung V B* (ed. cit. 179).

⁴⁴⁵ *Die Traumdeutung II* (ed. cit. 101 A 2).

⁴⁴⁶ *Die Traumdeutung II* (ed. cit. 89).

⁴⁴⁷ *Die Traumdeutung II* (ed. cit. 91 f. A. 2).

XXII. ГЕНЕТИЧНИЙ КОД ТА ЙОГО ЧИТАЧІ

Невипадково у лютому 1943 року, в Дубліні — місці свого політичного притулку — фізик-теоретик Ервін Шредингер¹ у лекціях, присвячених незвичній йому темі “What is Life?”¹¹, уперше висловив думку, що спадкову речовину живої клітини, вичерпний потенціал майбутнього розвитку організму можна уявити собі як своєрідне зашифроване письмо, що міститься в хромосомах ядра клітини. Це тлумачення передбачало наявність двох умов, які визначають феномен органічного: по-перше, умови високого ступеня стабільності спадкового фактора щодо розмаїття мікрофізичних впливів його оточення, особливо зумовлених безупинним тепловим рухом атомів; по-друге, умови не меншого — у тривалому часовому проміжку — ступеня здатності до змін, що уможливлювала б селективну еволюцію. Цей ступінь, однак, має бути обмежений так, аби він не руйнував цілого та його життєво важливих підфункцій. Як на мій погляд, метафора читанності генетичного тексту виринула саме з цієї другої умови, адже ліпше, ніж будь-що інше, особливу функцію генетичного апарату

¹ Шредингер, Ервін (1887—1961) — видатний австрійський фізик, лауреат Нобелівської премії з фізики (1933); під час Другої світової війни Шредингер знайшов притулок в Ірландії, де став професором теоретичної фізики Дублінського інституту фундаментальних досліджень. — *Пер.*

¹¹ “Що таке життя?” (*англ.*). — Ці дублінські лекції стали основою знаменитої Шредингерової книжки “Що таке життя? Фізичні аспекти живої клітини”. — *Пер.*

показує міра тієї вразливості тексту до спотворень (Störanfälligkeit), що їх викликають помилки, які випадково в нього прокрадаються.

Аби простежити генезу цієї ідеї, що згодом мала великі наслідки, треба звернути увагу на те, що Шредингер — навіть і незалежно від проблематики геному — мав перед очима давній метафоричний комплекс, у який він прагнув інтегрувати новий несподіваний елемент. Коли він готується до того, щоб довести залежність стабільності молекул від їхнього енергетичного стану, а відтак поглянути на тотожність і мінливість (Mutabilität) передусім як на температурозалежні величини, він висловлює принципове для цієї ідеї відкриття у формулі, що може здатися анахронічною: *Велика новація квантової теорії полягає у відкритті дискретності в книзі природи — причому там, де, згідно з доти панівними поглядами, абсурдним видавалося все, окрім неперервного (Stetigkeit)*⁴⁴⁸. Певно, можемо сказати, що це посилання дуже близьке до великої метафоричної традиції, бо тут немов наголошується на зміні в зовнішньому вигляді тексту природи, чий діапазон можна адекватно прояснити тільки порівнянням з епохальною трансформацією у способі презентації духовної традиції: з переходом від лінійної неперервності (Stetigkeit) у манері письма усіх античних і ранньосередньовічних рукописів до манери письма і, зрештою, друкування з дискретною, поділеною на слова артикуляцією.

Перед Шредингером реанімувати метафорику читаності природи спробував уже Макс Планк^{1, 449}. Звісно, ідеальною метою фізика є пізнання зовнішнього світу, однак його кількісні дослідницькі засоби ніколи не говорили йому про цей світ безпосередньо; вони завжди для нього є *тільки більш чи менш непевною звісткою (Botschaft) або, як колись сказав Гельмгольц, знаком, який опосередковує для*

¹ Планк, Макс (1858—1947) — видатний німецький фізик, засновник квантової теорії, лауреат Нобелівської премії (1918). — Пер.

нього реальний світ і з якого він намагається зробити якісь висновки — подібно до того, як лінгвіст розшифровує той чи той документ, що належить до цілком незнайомої культури. Подібно до філолога, який мусить припустити, що письмовий документ, який лежить перед ним, має розумний смисл навіть і до того, як він зможе звідти його видобути, фізик так само має вважати, що природа засвідчить свою закономірність перш ніж він ті чи ті закони вичерпно пізнає.

Від традиції зашифрованої мови природи Планкове вживання метафори відрізняє подвійне припущення — поперше, відсутності якогось суб'єкта, котрий хоче щось повідомити і, по-друге, знову ж, відсутності суб'єкта, який прагне щось утаємничити. Прадавній документ є реліктом, що його ніхто не “залишав” прийдешньому світові; він є не пам'ятником, а слідом; і його загадковість ґрунтується на умовах, які не засвідчують жодної людської волі за собою і, натомість, фатально прив'язані до плину часу. Однак те, що можна колись знову відкрити, треба спершу забути. Тому здатність фізика досліджувати природу прив'язана також до потреби радикально дистанціюватися від будь-якої безпосередності до природи, з якої органічна та культурна революція “вивела” людину. Якби ми були ланкою померлої культури, яка залишила нам ці документи, ми навряд чи потребували б — але й навряд чи могли б здобути — той тип розуміння, який розкривається філологам і історикам. Як сучасники, ми, певним чином, були б сліпі до того, що творить дух часу, хоча він панує над нами; так само, як природні істоти, ми не мали б жодних шансів знати про природу те, що уможливорює для нас теорія. Ми просто не мали б мотивів для такого пізнання. Не тільки *memoria*¹, а й *oblivio*¹¹, забування, робить нас читачами людської реальності. Тож не

¹ “Пам'ять” (лат.). — Пер.

¹¹ “Забування” (лат.). — Пер.

наука вперше відокремила нас від уявної чи справжньої безпосередності досвіду природи, а навпаки, це вихідне розділення мало їй передувати, аби зробити нас суб'єктами, що пізнають ті чи ті теоретичні об'єкти. Вражений втратами, які поступово накладалися на цей здобуток, теоретичний суб'єкт намагався себе уявити читачем книги природи, якому вказано на її смисл і для якого взаємопроникнення забування та пригадування принаймні трохи послабило б цю опосередкованість.

Для можливості перекладу метафорики читанності природи, з якою виступив фізик, на біологічний ґрунт, яким Шредингер зайнявся десятиліттям пізніше Планкової епістемологічної доповіді, було суттєво, що генетичний текст хоча й міститься в усіх клітинах організму, але для критичної відстані переходу від одного індивіда до іншого в процесі розмноження репрезентується тільки одним-єдиним екземпляром. Тож, користуючись засобами цієї самої метафорики, можна сказати, що для видобування вихідного пратексту аж ніяк не потрібно звиряти всі його рукописні списки. Через цю унікальність кожного окремого носія спадкових ознак мало важить, що в організмі дорослого ссавця містяться 10^{14} клітин з ідентичним запасом інформації. Мало того: сама клітина ще не є останньою величиною в цьому грандіозному зменшенні, адже центральний пункт управління клітиною є тільки мізерною частиною всього її обсягу. А проте *цей центр має таку владу над клітиною, що ми її спокійно можемо порівняти з таким собі локальним урядовцем, який легко спілкується з іншими управліннями, розподіленими в усьому тілі, за допомогою спільного закодованого письма*⁴⁵⁰. За таку занадту популяризацію промовець одразу перепрошує: ця трохи фантастична картина, *можливо, більшою мірою личить поетові, ніж науковцеві*.

Шредингер, на диво, міркував досить спекулятивно, спираючись тільки на аргументи, властиві радше квантовій фізиці. Утім, він навряд чи міг міркувати по-іншому:

про хімічні властивості спадкової речовини та її спосіб функціонування він ще нічого не знав. Не дивно, однак, що рік Шредингерових Дублінських лекцій став водночас роком відкриття, вирішального для цієї проблеми: 1943 року бактеріолог Освальд Т. Ейвері¹ довів, що взята з певних бактерій ядерна речовина може викликати в клітинах інших бактерій трансформації, через які в ці останні імплантуються властивості вихідних клітин. Пояснення того факту, що речовина ДНК, з якої складається ген, може замінити ДНК клітини господаря — майже так, як під час переписування давніх манускриптів нотатки на полях вводили в самий текст, причому і тут, і там змішування спричинялося нерозумінням копіювальника смислу та сенсу зв'язку, — Ейвері ще не мав.

Шредингер, який нічого не знав про це відкриття, вибрав, утім, метафору, що — якщо поглянути на неї з тривалої часової перспективи — виявилася доволі успішною. Однак тоді сам Шредингер був не дуже цього певний. У своїй останній лекції він звернувся, мабуть, до цілком антиномічної метафоричної традиції, порівнюючи організм із годинником, хоча мікроструктура управління цього годинника, зазначав Шредингер, може мати щось спільне з письмом і процесом читання (Lesbarkeit)⁴⁵¹. Сучасники, ще не знайомі з майбутнім потенціалом метафори закодування, могли полегшено зітхнути, адже від метафоричного світу письма і книги — образів, у яких можна було почути відлуння окультних традицій, — Шредингер знову повертався до узвичаєного впродовж останніх п'яти століть символу годинника. Тут можна на мить відчутти, якими ворожими одне до одного були у своїх імплікаціях ці образні світи.

Тож Шредингер ще нічого не знав про хімічну природу та характерну лінійну полімерію молекули гену, хоча мав чіткі уявлення про форму (Gestalt) хромосом і про те,

¹ Ейвері, Освальд Теодор (1877—1955) — американський мікробіолог і генетик, фундатор молекулярної генетики. 1944 року Ейвері відкрив, що носіями спадкової інформації є молекули ДНК. — *Пер.*

що саме вони містять спадкові чинники. Він, отже, ще не міг побачити у відношенні між стабільністю та мінливістю геному свідчення тісного поєднання найвищої простоти та найграничнішої складності хімічних ознак. Положення, що ця складність досягається завдяки комбінаціям простих складників, заповнювало інтервал між метафорою та моделлю, забирало в генетичного коду його *метафоричні* джерела та перетворювало його на *гіпотетичну* схему. Цим раз і назавжди покладали край очікуванням чи побоюванням, що величезному розмаїттю спадкових властивостей мало чи могло відповідати в геномах таке саме величезне розмаїття хімічних властивостей (Spezifitäten). Ланцюгова молекула, складена з невеликої кількості особливих (spezifische) мономерів, скеровувала очікування в іншому напрямі.

Коли Шредингер порівнював сукупність генетичних чинників у ядрі клітини із закодованим письмом, хто був для нього неунікним з метафоричного погляду читачем цього тексту? Надзвичайно цікавою обставиною є те, що фізик Шредингер знайшов цього читача в давньому славетному образі своєї дисципліни, хоча у століття кванто-механічної статистики цьому образу було складно довести свою значущість, — у Лапласовому “демоні”.

Уявний світовий розум, який для Лапласа був тільки граничним поняттям на позначення потужності детерміністичної фізики, стає читачем хромосомного коду. Шредингер у такий спосіб витворює у своїй уяві інстанцію, яка за допомогою генетичної інформації змогла б зчитати та передбачити кінцевий продукт онтогенезу. Відповідно до Лапласових умов, це означає, що демон мусив би мати перед собою весь генетичний потенціал як певний наскрізно детермінований стан фізичної системи, з якого він — користуючись диференціальними рівняннями — міг би передбачити будь-який інший стан цієї системи — бай-дуже, минулий чи майбутній.

Лапласовий демон вимірює (чи дає можливість виміряти) мить, яка для нього є теперішньою, однак його метод щодо кожного іншого часового пункту — це метод каузального розкриття. Те, що він має перед своїми очима, він розглядає як результат того чи того процесу, а також як те, що він мав би передбачити — причому “готовий організм” аж ніяк не є для нього якимось особливим станом системи. Ці розподілені в часі стани системи є для нього, загалом, рівнозначними. Дух, якого колись уявляв собі Лаплас і для якого *відразу розкривається будь-яке каузальне відношення*, міг би, маючи перед собою хромосомний матеріал, *передбачити, спираючись на цю структуру, чи стане цей зародок, за певних сприятливих для нього умов, чорним півнем, рябою куркою, мухою, кукурудзою, альпійською трояндою, жуком, мишею чи жінкою*⁴⁵². Такою була Шредингова версія Лапласового образу.

Якби це було так, геном був би сплетінням каузальних чинників і його порівняння із зашифрованим письмом було б недостатнім. Адже письмо як таке не впливає на описувану чи приписувану ним ситуацію. Воно є радше допоміжним утворенням, рецептом, за яким якийсь інший механізм викликає описані ним дії. Посилання на Лапласового демона навряд чи доречне, адже цей демон може застосувати своє всезнання тільки в замкненій системі. Зашифроване письмо геному, втім, не є такою замкненою системою, чиї трансформації просто завершуються зрілим організмом; воно є радше рецептурою, чие застосування до метаболічного матеріалу викликає морфологічний макроефект.

Ще одним підґрунтям того, що Шредингер, витворюючи цю багату на подальші наслідки метафорику, не вважає, що в ній він винаходить цілком нову концепцію, є фраза, яку він уживає відразу після слів про Лапласового “демона”: хромосоми, вважає він, є *водночас книгою законів і силою, що ці закони застосовує, планом архітектора*

та ремісничим, що буде за його планом. Обґрунтовуючи свої слова, Шредингер стверджує, що Дельбрюкова¹ молекулярна модель гену надто загальна і в ній немає жодної вказівки, як, власне функціонує спадкова речовина. Він аж ніяк не очікує, додає Шредингер, що в найближчому майбутньому фізика щось додасть до цієї моделі — зрушення має спричинити біохімія під проводом фізіології та генетики⁴⁵³. І справді, саме звідти надійшли найвагоміші зрушення.

Чому? Не останньою мірою тому, що Шредингерову метафоричну фантазію сприйняли буквально — причому сприйняли, найвірогідніше, в тому варіанті, якого він надав метафорі наприкінці своїх лекцій на тему “Що таке життя?”, немов здійснивши певний цикл, встановивши аналогію будови генетичного коду з абеткою Морзе. У такому кодуванні для утворення майже необмеженої кількості можливих варіацій кількість типів атомів не має бути надто великою. Застосування тільки двох знаків — крапки й тире — утворює у чотиричленових групах тридцять різних комбінацій. Якщо запровадити третій знак і вживати їх у десятичленових групах, можна було б утворити 29 524 різних “літер”. Якщо уявити собі комбінацію з 25 елементів, що містить по п’ять знаків кожного типу, число комбінацій стане вісімнадцятизначним. Шредингер, як бачимо, дуже близько підійшов до справжньої моделі “триплету” — “кодону” з трьох чи чотирьох основ нуклеїнових кислот, — не знайшовши, однак (понад тезою про простоту елементів цього коду), остаточного рішення. Саме обережність і стриманість Шредингерових претензій залишає подальші шляхи відкритими; він тільки прагне показати, що з молекулярною моделлю гена цілком можна поєднати гіпотезу про мініатюрний шифр, що точно відповідає дуже складному і визначеному аж до дрібниць планові розвитку і якимось чином навіть здатний забезпечити його

¹ Дельбрюк, Макс Людвіг (1906—1981) — німецько-американський молекулярний біолог, лауреат Нобелівської премії з фізіології та медицини (1969). — *Пер.*

здійснення. Це “якимось чином” Шредингер тлумачить каузально, стверджуючи, що саме зашифроване письмо мусить бути дієвим чинником, який викликає той чи той розвиток⁴⁵⁴.

1869 року базельський фізіолог Фридрих Мішер¹ відкрив нуклеїнову кислоту, довівши, що вона є принаймні однією з речовин, що містяться в ядрі клітини. Не так багато з відкриттів, подібних до цього за рівнем і наслідками, були такою мірою знехтувані історичною пам’яттю. Як далеко Мішер був від адекватної оцінки свого відкриття, якою мірою він усе-таки міг до неї наблизитися — все це ще треба буде показати, коли ми нарешті дістанемося належної точки погляду на “історію наслідків” (“Wirkungsgeschichte”) цього відкриття. Час, що його потребував шлях від відкриття цієї речовини до відкриття способу її функціонування, розтягнувся на вісім десятиліть, упродовж яких генетична теорія досягла позиції, що обмежила поле її діяльності біохімічним апаратом. Це робить одночасність Шредингерового ескізу та відкриття Освальда Т. Ейвері менш дивною. Однак саме через цю одночасність “спекуляцій” фізика та маніпуляцій бактеріолога від Ейвері вислизнув варіант тлумачення даних, які він здобув, досліджуючи пневмококи, — варіант, який дав би йому змогу зрозуміти, як видові ознаки репродукуються за допомогою їхніх речовин. Це — той останній крок, для якого Шредингерів вибір метафори був, можливо, важливіший за будь-які попередні метафоричні рішення.

Очевидно, Шредингер не був тим природознавцем, чий рівень рефлексії змушував би його вибирати з-поміж альтернатив пояснення та розуміння природи або навіть вважати такий претензійний вибір чимось важливим. Утім, із наголосом на цій відмінності між поясненням і розумінням пов’язана інша тенденція — тенденція

¹ Мішер, Йоган Фридрих (1844—1895) — видатний швейцарський лікар і хімік. 1868 року Мішер, аналізуючи клітини гною, відкрив речовину ядра, яку він назвав “нуклеїном”; 1874 року Мішер встановив її кислотні властивості. — *Пер.*

розуміти метафору генетичного зашифрованого письма трохи інакше, ніж це робив Шредингер. Вона полягає в серйознішому — буквальному — ставленні до метафори зашифрованого тексту та способу поводження з ним. Коли хімік¹ на урочистій лекції, присвяченій століттю відкриття нуклеїнової кислоти, робить невеликий відступ і заводить розмову про те, що природу можна досліджувати на різних рівнях, що залежать від чинників, скерованих і особистими, й історичними умовами — або на рівні розуміння, або на рівні пояснення, — можна заднім числом запідозрити його в такому прочитанні Шредингової метафори, яке віддаляється від її первинної інтенції: *Одним природа являє себе в ліричній інтенсивності, іншим — у логічній зрозумілості, і саме вони є господарями світу*⁴⁵⁵. Ми могли б досягти стану, коли можемо все пояснити, однак водночас дуже мало зрозуміти. Суперечка ж про те, що ми з цієї альтернативи мали б вибрати, продовжує автор, назавжди залишиться невирішеною.

Не надто викликає довіру спроба, з одного боку, приписати розумінню природи ліричну інтенсивність, а з іншого — припускати, що за своєчасного погляду у текстові властивості (Textqualität) нуклеїнової кислоти можна було б відкрити її епічний вимір: *Якби вже раніше в нуклеїновій кислоті побачили текст — а від цього ми були дуже далекі, — можна було б сказати, що менш ніж за тридцять років із короткого афоризму утворився б грандіозний епос*. Однак тоді знали тільки те, що обидва типи нуклеїнової кислоти — ДНК і РНК — містяться в усіх живих клітинах; натомість на якій функції ґрунтується ця наскрізна присутність і яку структуру вона має — було невідомим. Нині це знає будь-хто (можна навіть сказати — будь-яка дитина), і ця очевидність так чи так пов'язана з метафориною коду, граматики ДНК і “вісницького”

¹ Ідеться про Ервіна Чаргафа. Докладніше див. нижче. — *Пер.*

статусу РНК. Саме тут метафорика повертається до своїх витоків — до метафори певної риторичної події з високою сугестивністю.

Отже, того самого року, якого фізика — зусиллями Шредингера — спробувала побачити у феномені спадковості центральний регулівний процес життя та його еволюції, інший вчений обґрунтував засади хімії спадковості. Адже висновок про те, що хімічні властивості нуклеїнової кислоти відповідали саме за спадковість, впливав зі здійсненого Ейвері відкриття спадкової константності, що зберігається крізь трансформації пневмокока: константності не лише індивіда, а й залежної від нього спадкової лінії. Показово, що це відкриття Ейвері захопило саме хіміків, стало визначальним саме для них, а не для біологів; тільки хімік міг побачити для своєї дисципліни вікно до сфери, що була найбільш відкритою до майбутніх звершень — до сфери генетики.

Лаконічне повідомлення Ейвері у *Journal of Experimental Medicine*¹ 1944 року справило на Ервіна Чаргафа¹¹ — так говорить він за чверть століття після того — дуже глибоке враження; можливо, він був єдиною людиною, на яку це повідомлення мало справді сильний ефект: *Адже я бачив перед собою у темних контурах початки граматики біології*. Саме це було датою його наукового навернення — хоча, розповідаючи про нього, Чаргаф не вдається до метафори світла чи якихось подібних до неї образів натхнення. Невипадково він посилається на книжку *The Grammar of Assent*¹² славногозвісного релігійного навернення, кардинала

¹ „Часопис експериментальної медицини” (англ.). — *Пер.*

¹¹ Чаргаф, Ервін (1905—2002) — видатний австрійсько-американський біохімік, есеїст. Відкрив так звані “Чаргафові правила” — закономірності, що визначають співвідношення пуринових і піримідинових основ у молекулах ДНК і РНК. Народившись у Чернівцях, Чаргаф закінчив Віденський університет, згодом працював у Берліні та Парижі; з 1935 р. — у США. — *Пер.*

¹² “Грамматика згоди” (англ.). — *Пер.*

Генрі Ньюмана¹. Знову ж, Чаргаф не випадково у тій самій лекції, присвяченій століттю відкриття нуклеїнової кислоти, висловив поклик природи до дослідника тією таємничою формулою, яка покликала Августина відкрити Біблію: *Tolle, lege!*¹¹ — Він називає вічним покликом природи.

Цього поклику Ейвері, щоправда, не чув, але уможливив дослухання до нього, вивільнивши читанність природи. Йдеться тут про імпліцитний поклик взяти й читати: *Ейвері дав нам перший текст нової мови чи, правильніше, показав нам, де ми маємо його шукати. І я беруся за пошуки*. Це навернення передбачає певний акт полишання, забуття речей минулого, тотальну зміну маршруту; і Чаргаф визнає, що не так часто запитував себе, чи не припустився він помилки, *чи не ліпше було б не підпадати під чари миті*. Усе це — раптовість навернення, ризиковість його наслідків, а пізніше — нерозуміння його запаморочливості — є складниками риторичної стилізації моментальної очевидності тих можливостей, що тут проступали. Якщо саме настійливий поклик і самодавання природи у доступному до читання тексті (*Lesbarkeit*) було для дослідника стимулом, тут ми маємо справу з певним розподіленням відповідальності за його — дослідника — цікавість.

Що, однак, становить сутнісну рису такого “літературного” означення дієвості ДНК у процесі життя? Оскільки

¹ Ньюман, Джон Генрі (1801—1890) — видатний релігійний діяч і мислитель; з 1825 р. — англіканський пастор, з 1830-х років учасник “трактатного руху” за оновлення англіканства. Ключовою подією в житті Ньюмана було навернення в католицизм (1846). 1879 р. папа Лев XIII зробив Ньюмана кардиналом. “Граматика згоди” є однією з головних праць Ньюмана, одним із творів, що надихав майбутнє католицьке оновлення XX ст. — *Пер.*

¹¹ “Візьми й читай” (*лат.*) — слова, що їх промовив до Августина дитячий голос, змусивши його навмання відкрити Біблію, що лежала поряд, і прочитати рядки з Послання апостола Павла до римлян (Рим. 13.13-14). Ця подія стала поштовхом до Августинового навернення. Оповідь міститься у восьмій книзі Августинової “Сповіді”: 8: XII, 29. — *Пер.*

спадкові процеси не лише підпорядковуються видовій незмінності, а й мають чіткий відбиток варіацій, що визначають індивідуальність, найімовірніший висновок з відкриття такої — хімічно вузько окресленої — речовини полягав би у приписуванні кожній конкретній спадковій властивості тієї чи тієї — доступної для встановлення й визначення — хімічної варіації ДНК. Міркування Шредингера залишили хімікові Чаргафу можливість піти цим шляхом: для Шредингера геном був фізичною системою на кшталт будь-якої іншої, а організм — тільки одним із її наслідків. І тому для нього запровадження метафори письма мало тільки ілюстративне, а не теоретичне значення.

Шлях хіміка, однак, мав бути іншим: він полягав у тому, аби хімічні характеристики, що відповідають розмаїттю спадкових властивостей, знайти не у відповідному розмаїтті речовин, а у варіативності конфігурації малої кількості складників. Саме цей шлях робить залучення метафори письма теоретично вдалим. Це був перший і єдиний випадок, коли процес письма знайшов точну відповідність у природі: майже необмежене розмаїття значень репрезентувалося малим комплектом елементів, і цю репрезентацію тільки опосередковано можна було вважати причиною певного творчого витворення — через те, що вона була репрезентацією *ante rem*¹, записом як приписом (*Schrift als Vor-schrift*).

Саме Чаргаф звернув увагу на цю можливість і зробив із відкриття Ейвері висновок, що багатство біологічної дієвості нуклеїнової кислоти ґрунтується *не на наявності всякчас нових, ще не відомих елементів*, а на особливих послідовностях одних і тих самих цеглин, тобто на потрійних послідовностях чотирьох відомих нуклеотидів. Цю відмінність він образно висловив одним-єдиним реченням:

¹ Тут: “перед речами” (*лат.*) — частина формули середньовічного реалізму: *universalia sunt ante rem* [“універсалії передують речам” (*лат.*)]. — *Пер.*

Отже прототипом тут є відмінність “*roma-amor*”, а не відмінність “*roma-rosa*”. Саме це стояло за твердженням, що біологічна дієвість спадкової речовини ґрунтується на вмісті присутньої в ній “інформації”.

Отож ідея, на чому ґрунтується читанність своєрідної генетичної речовини ядра клітини, тепер стала зрозумілішою і буквальною, однак питання про її читача та про сам процес читання ще залишалося без прояснення: тут не вдавалося вигадати нічого, що нарешті подолало б межі Шредингерового посилення на Лапласового “демона”. Ще й досі читач був тільки фікцією спостерігача, що стоїть по той бік фізично-хімічної системи. Акт його читання був тільки дією досконалого лічильного автомата, який для будь-якого комплексу даних, що повною мірою описував наявний стан системи, міг скласти картину будь-якого іншого — майбутнього чи минулого — її стану.

Коротке Чарпафове повідомлення “Chemical specificity of nucleic acids and mechanism of their enzymatic degradation”¹, яке він оприлюднив 1950 року в часописі “*Experientia*”, вперше проводить нас у цьому питанні трохи далі. Воно містило інформацію про певні відношення комплементарності (Komplementarität) у послідовностях ДНК, певну рівновагу між різними складниками ДНК, що її не можна завважити в жодному іншому полімері. Ця ідея комплементарності нуклеотидів аденіну та тиміну, з одного боку, гуаніну та цитозину — з іншого, увійшла — позначена поняттям комплементарності основ, *base-pairing*¹¹ — в перші уявлення про дволінійну модель ДНК. Ці спостереження ще не мали жодного функціонального ґрунту; мало того, вони ґрунтувалися суто на кількісних результатах, що повідомляли про частоту наявності нуклеотидів у тій чи тій рівновазі.

¹ “Хімічні особливості нуклеїнових кислот і механізм їх ензиматичної деградації” (англ.). — Пер.

¹¹ “Парність основ”, “кон’югація основ” (англ.). — Пер.

1953 року ці знахідки про комплементарність основ, еквівалентність між пуринами та піримідинами привели до появи накресленої Криком і Вотсоном першої моделі вторинної структури ДНК — подвійного геліксу, подвійної спіралі (Doppelfaden) повторюваного полімера. Ця модель мала відобразити ген із його властивостями: зі здатністю до репродукції, рекомбінації та до функціонального керування обміну речовин. Ген має бути здатним відтворювати сам себе, входити в комбінації з іншими генами та подавати збережену в ньому інформацію організмові, як накази про виконання тих чи тих функцій. Через своє самопримноження ген функціонує як матриця, завдяки якій із позитиву на вході утворюється негатив, а з негативу на виході — знову позитив, що дає можливість передати спадкову інформацію без змін. І тому передача даних у тому самому організмі відбувається як транскрипція у відповідні молекули РНК, а її ензими знову перетворюються на протеїни, з яких будується клітина. Тож читачами тут є так само відомі всім молекули-вісники РНК, які передають накази про будову ензимів та інших протеїнів відповідальним за це рибосомам: *Кожен із цих посланців несе ключ до принаймні одного протеїну, який він зчитав з ДНК геному*⁴⁵⁶.

Наприкінці цього нестримного використання метафори читання та читача автор раптом схвильовано закликає себе до порядку: чи підозрювали ми, пише він, якою недозволеною дорогою пішли, вдаючись до *антропоморфних гіпостазувань* і, отже, стаючи гностиками! Утім, гностики гіпостазували не там, де вони просто не бачили іншої ради, а радше з безмежної потреби заповнити бездонну порожнечу між абсолютom і світом. Складне метафоричне завдання описати *велич криптографічного акту* в спадкових процесах може бути антропоморфним; але його так само складно назвати гностичним гіпостазуванням, як Лапласового чи Максвелового “демонів”. Це може спонукати людину до заспокоєння перед незмінністю

та надійністю природи, і навіть бути приводом до радості, що природа *набагато вправніша, ніж Шекспір, який, за свідченнями доктора Джонсона, не міг написати і шістьох рядків без помилки*. Метафорика біологічної граматики не тільки збудила сміливі спекуляції про те, що майбутні науковці, можливо, писатимуть природі нові і свої власні тексти; вона також поглибила — як на мене, знову ж, риторично — розуміння того відношення між вихідним станом і результатом, на якому ґрунтується існування людини: будь-який ригоризм репродуктивної здатності природи і навіть суттєво посилена відданість текстові в буквальному передаванні інформації унеможливили б ту еволюцію життя, яка привела до появи людини в усьому обширі її історії. Еволюція застрягла б у своїх початках. Та потреба в часовому вимірі, що її має історія життя, так і не виринула б у часовому горизонті історії планети.

Це — один бік: непевність, ненадійність ґрунту, на якому ми — як продукти еволюції — стоїмо. Інший бік — надзвичайно високий ступінь надійності цього механізму реплікації, за якого текст можна впізнати, навіть якщо окремі його елементи зазнали певних змін. Це поєднання стабільності та мінливості генетичних чинників не міг би передбачити жоден світовий розум на кшталт Лапласового, чия ефективність наближається до свого максимального рівня саме зі збільшенням ентропії, з утвердженням потягу до смерті. Максимальний рівень цього світового розуму у стилі Лапласа означав би відсутність будь-яких релевантних джерел, з яких можна було б зчитати текст світу; читання зникло б у логічному виведенні, воно стало б зайвим і позбавленим будь-якого сенсу. Тут знову виринула б дилема Ляйбніцевої філософії¹.

¹ Дилема Ляйбніцевої філософії про накреслення моделі всесвіту, в якій будь-яке окреме явище можна дедукувати з основи принципу світу, отже, тотальність „іманентної” дедукції унеможливає саму ситуацію *читання* „трансцендентної” звістки, висвітлюється вище, у розд. X. — *Пер.*

Бачення самим цим біохіміком результату, до якого привело його відкриття генетичної граматики, темне і невтішне. Наприкінці шляху він бачить *нову догматичну біологію*, претензія якої на пояснення всього не завважила чи навіть затерла поштовх, що привів до самого цього відкриття. Ключ до генетичного коду засвідчує свою метафоричну двозначність, позаяк він є ключем до дуже невеличкого замка, який, зрештою, виявляється тільки повітряним замком. Я цитую ці слова неохоче, адже від них справді віє песимізмом; однак у цьому погляді на короткий відтинок історії науки висвічуються — як риторика “трагічного світопочуття” та за самою своєю логікою — типові риси “покаянного шляхетства”. Надто сумнівними здаються Чаргафові методи зчитування, копіювання та перекладання ланцюгів нуклеїнової кислоти: *Чи не є все це виразом того, що, якщо спробувати помислити їх до кінця, епістемологічні сутінки наших природничих наук виявляються ще блідішими? Ми постолюємо розум там, де його водночас заперечуємо. Ми олюднили речі і водночас уречевили людей*.

Тут метафорологічному спостерігачеві варто зробити екскурс до самої події, столітня річниця якої дала привід промовцеві в залі Базельського університету¹ висловити своє “трагічне світопочуття” — до відкриття “нуклеїну”, що його Фридрих Мішер зробив 1869 року, *десь між Тюбінгеном і Базелем*. Саме в тій мовній урівноваженості, яка суттєво вирізняє фізіолога Мішера від його меморіаліста-біохіміка, елементи метафорики, що їх так складно було видобути, нав’язливо виступають, накладаючись на процеси поняттєтворення нової проблемної та дослідницької сфери.

Починаючи від 1868 року завдяки новій препаративній методиці і дослідам над клітинами гною Мішер зумів ізолювати ядро клітини від решти її вмісту та виокремити фосфоромістку речовину, яку він назвав “речовиною ядра” (нуклеїном). Клітини гною Мішер обрав з огляду на

¹ Тобто Ервінові Чаргафу. — *Пер.*

їхню структурну простоту. Через спричинену війною затримку Мішера стаття “Про хімічний склад клітин гною” з’явилася в “Medizinisch-chemischen Untersuchungen”¹ Гоппе-Зейлера^{II} тільки 1871 року⁴⁵⁷. Затримка з публікацією увиразнила масштаб результатів, і тому в жовтні 1870 року Мішер надіслав видавцеві “додаткові зауваги”, які, однак, не були видруковані. Тим часом сумлінний видавець дослідив дріжжеві клітини та знайшов у них підтвердження тезам, які Мішер волів оприлюднити. На ґрунті цього Мішер узяв на себе ризик зробити перше узагальнення, що його Гоппе-Зейлер, утім, знову не прийняв: *Поняття ядра можна буде звільнити від зовнішніх моментів, які дають змогу висновки per analogiam*^{III} — від таких понять, як форма, величина, заломлення світла, розчинність; можна буде пізнати справжню природу ядра цих структур, які тісно пов’язані з його фізіологічною роллю⁴⁵⁸.

Той, хто надто любить теорії про долю великих поворотів в історії науки, безумовно, відчує насолоду, побачивши, як саме тут виринає слово “парадигма”^{IV}. Треба остерігатися того, пише Мішер у своїх неопублікованих заувагах, щоб у судженні про природу досліджуваної структури *рабськи прив’язуватися до однієї певної парадигми — наприклад, до ядра клітини гною — як до чогось такого, що задає мірило для всіх інших явищ*. Він не хотів, аби його розуміли так, немов він вважає, що вже знайшов парадигму — що, в принципі, виявилося правдою; однак він так само не прагнув це поняття зовсім усунути, аби не чинити перепон поступові дослідження, не позбавити його

^I “Медицинсько-хімічні дослідження” (нім.). — Пер.

^{II} Гоппе-Зейлер, Ернст-Фелікс (1825—1895) — німецький біохімік, редактор часопису “Medizinisch-chemischen Untersuchungen”, засновник часопису “Zeitschrift für physiologische Chemie” [“Часопис фізіологічної хімії”] (1877). — Пер.

^{III} “За аналогією” (лат.). — Пер.

^{IV} Очевидно, натяк на поняття “парадигма”, впроваджене в історію науки Томасом Куном. — Пер.

орієнтуру: *треба, за можливістю, постійно повертатися до цих основних рис, які властиві всім подібним тілам і є безсумнівною ознакою їхньої внутрішньої конституції*⁴⁵⁹.

Утім, наприкінці свого життя Мішер цілком усвідомлює значення того, що він здійснив. Його відкриття, стверджує він, вестимуть у нову царину знання, хоча поки що її контури залишаються непевними. Він знає — і заявляє про це — що його *гістохімія є тільки першим приготуванням для майбутньої біохімії*. Вона є “приготуванням” тільки через брак знання про походження його “ядра” з морфологічного та функціонального зв’язку життя; адже матеріал, який він аналізував, *вже не має найсуттєвіших хімічних дієвих сил і властивостей, на яких ґрунтується гра життя*⁴⁶⁰. Тут він через свої механістично-динамічні озирання обережніший, ніж це потрібно.

Уперта робота Мішера, який за умов воєнної руйнації зміг ізолювати достатню масу ядра клітини від протоплазми, досягти потрібного ступеня чистоти, що забезпечив би провадження аналізу, була вирішальним “трудовим” здобутком, далеким від будь-якої “чистої” теорії, — здобутком, що уможливив перехід від гістохімії клітини до гістохімії ядра. Ще не маючи можливості оптичної демонстрації структур ядра, Мішер немов наосліп продирався до розуміння його значення для розмноження організму, підвалини якого він уже починав бачити винятково в хімічних властивостях ядра. Саме це “значення” його об’єкта перетворилося, зрештою, на його ціложиттєве завдання. Було важливо, що він доволі швидко знайшов новий матеріал для своїх досліджень і проаналізував і великі, і малі відмінності, що їх його новий матеріал мав порівняно з попереднім. Недовіра його вчителя Гоппе-Зейлера, що про-являлася на початку його досліджень і збереглася навіть щодо його наступної праці “Про структуру ядра в жовтку курячого яйця”, ще більше мотивувала Мішера поряд із загальним значенням свого відкриття знайти й передумову для накреслення відмінностей, яка дала б йому змогу

пояснити, що тут знайдено новий чинник для життя і нижчих, і вищих організмів. У жовтні 1870 року він стверджує, що між ядром і протоплазмою існує більш глибока хімічна протилежність, яка зберігається в усіх організмах, попри деякі загальні відхилення. Макроскопічну метафору “ядра”, яку не так легко уявити, як у випадку з ядром атома, Мішер намагався подолати, прагнучи вийти на уточнене поняття ядра. За природою ядра треба було закріпити певні ознаки, які перебувають у глибшому зв'язку з її фізіологічною роллю⁴⁶¹. Перехід до дослідження сперматозоїдів лосося, а пізніше — форелі був вдалим кроком не тільки через доступність матеріалу. Добір споріднених видів справджував очікування, що малі, але вже помітні хімічні відмінності у голівках сперматозоїдів є ґрунтом відмінностей між видами (spezifische Differenz). Вже це було аж ніяк не самоочевидним припущенням, адже теорія спадковості, що залишалася під впливом натурфілософських спекуляцій, такі очікування блокувала і навіть заохочувала хіміків, які мало здатні бачити ці невеликі відмінності та розпізнавати їхні ознаки⁴⁶².

1895 року, у місці останніх Мішерових страждань, у Давосі, його увагу досі займає вплив спекулятивних теорій спадковості на тему всього його життя. Про Альтманову “теорію біонтів” він пише, що жодні дані про розвиток голівок сперматозоїдів не дають змоги говорити про таку континуальність і самототожність тіл клітин, що триває цілі покоління і переважає в тривалості індивідуальне життя: *Не існує жодної морфологічної континуальності нуклеїнових гранул; існує тільки їхня хімічна континуальність*⁴⁶³. Такі гранули є продуктами диференціації, що відбувається під час розвитку окремої клітини, беруть найбезпосереднішу участь у її поділах, однак їхнє існування як морфологічних єдностей час від часу переривається. Спадковість виду крізь плин часу не можна підпорядковувати матеріальному збереженню субстрату. На цій вершині свого теоретичного шляху Мішер концентрує свій спосіб запитування у формулі: *Успадок передається тільки речовина чи форма як така?*

Домінантною проблемою, що об'єднувала окремі дослідження з хімії ядра, була для Мішера проблема запліднення. Перед зацікавленою публікою Базеля, розташування якого було для фізіолога таким сприятливим, завдяки чому можна було досліджувати зрілі статеві продукти рейнського лосося, він міг викласти результати своїх досліджень, які провадив у цих зручних умовах, і сформулювати основний принцип процесу запліднення⁴⁶⁴. Панівна думка, що дієвою речовиною запліднення є фермент на кшталт секретів травлення, підтверджувалася на матеріалі яйця: воно є прикладом коагуляції доти неструктурованого субстрату. У своїх висновках Мішер також орієнтується на те, що вже було відомо: він схильний вважати, що процес формування структури можна зрозуміти за аналогією з процесом кристалізації та роллю, яку в ній відіграє “ядро”. Масивним свідченням проти цього припущення було те, що людям давно було відомо з очевидностей їхнього життєвого світу: діти успадковують риси не лише матерів, а й батьків, і ця обставина навряд чи могла ґрунтуватися суто на індукції з коагуляції чи кристалізації. До того ж, у цій кристалізувальній “ролі” “нуклеїн”, здавалося, недооцінювали: *Як входження мінімуму субстанції, якої навколо вже вдосталь, може так рішуче втручатися в загальне внутрішнє влаштування яйця?* Саме це запитання ставить Мішер, зіткнувшись із таємницею того, що запліднення голівкою сперматозоїда вносить у яйцеклітину тільки те, що вона вже містить у собі; отже, у заплідненні з обох боків зберігається хімічна однорідність.

І тому наразі нічого не залишається, як узагалі відмовитися від тлумачення хімічних властивостей як вирішальної детермінанти: *Насправді загадка запліднення не може ховатися в певній речовині; це вже можна стверджувати з більшою ймовірністю. Дієвою є не частина, а ціле як таке завдяки співдії всіх його частин.*

Проти припущення, що саме в сперматозоїді міститься справжня “речовина запліднення”, свідчила майже повна

рівноправність сперматозоїда та яйцеклітини. Утім, для більш рішучого судження з цього питання, для зрозумілішого застосування своєї інтуїції Мішерові бракувало знання кількісних даних з проблеми спадковості. Те, що монах Грегор Мендель¹ відкрив десятиліттям раніше, так і пройшло повз увагу наукової спільноти тих часів — окрім того, ще й тому, що не було жодного гострого теоретичного приводу, аби звернути увагу на досліді такого типу. Тож уперше поворот здійснило саме Мішерово відкриття того, що субстрат спадковості не є якоюсь особливою речовиною. Йому, очевидно, бракувало надійних феноменальних закономірностей, аби зрозуміти свої здобутки, які він і висловив у фразі: *Ані етнографи, ані спеціалісти з тваринництва не змогли досі встановити більш-менш усеосяжних правил щодо цих відносин спадковості*. Те, що простий садівник-генетик це вже здійснив, залишається в історичному забутті аж до Мішерової смерті, до кінця століття.

Рішуче висловлена головна теза Мішера про те, що не існує особливої речовини запліднення, а отже, з цієї вищої перспективи хімічні факти можна вважати вторинними, пов'язується в нього з відкриттям, на яке навряд чи спромігся би “чистий” хімік: вирішальним є не тільки оснащення сперматозоїдної голівки (яка є майже ізольованим ядром клітини), що завдяки нуклеїнові здійснює запліднювальну функцію, а й певне упорядкування цієї речовини, яке помітне тільки на певній стадії визрівання сперми. Недостатньо просто знайти матеріал ядра клітини та зрозуміти, що він, за всіх своїх змін, залишається ідентичним. Так, морфологічне питання вирішується тіль-

¹ Мендель, Грегор Йоган (1822—1884) — видатний австрійський біолог, один із засновників генетики. Відразу після навчання в університеті Мендель прийняв постриг в Августинському монастирі святого Томи в Брюнні; 1868 року став настоятелем цього монастиря. 1865 року Мендель формулює основні закономірності спадковості; однак результати своїх досліджень, які він оприлюднив 1866 року, залишаються без уваги. Заново відкрили дослідження Менделя тільки після 1900 року. — *Пер.*

ки наполовину. *Наш найвищий інтерес полягав би тепер у знанні того, чи можна крізь усі ці відхилення простежити найважливіший основопринцип структури ядра, щось на кшталт закономірного просторового упорядкування певних типових елементів, завдяки взаємодії яких ядро стає таким важливим органом елементарного організму.*

До цього питання, пише Мішер, більше не можна нічого додати, бо *гістологія ще не знає основного принципу структури ядра*. На запитання про те, що є ядром, а що — ні, можна відповідати тільки на підставі нестійких зовнішніх критеріїв і лише з огляду на наявну в сперматозоїді фізіологічну функцію хімічної структури ядра. Ми бачимо, що тут ідеться передусім про поняття ядра в неясній і розмитій оптично-аналітичній перспективі, яку майже одночасно з дослідженнями Мішера вже долають Флемінг і Страсбургер. Мішер, у процесі емпірично-термінологічної взаємодії, зробив нуклеїн — що був так названий через те, що він був мікроскопічним вмістом ядра — основним критерієм визначення того, що мало називатися ядром. До цього веде відкриття майже повної ідентичності голівки сперматозоїда та ядра клітини.

Однак якщо не хімічні властивості, а заснована на них структура клітини сперми є конкретним (spezifische) чинником запліднення, як тоді можна уявити дію цього чинника? У своїх міркуваннях Мішер виходить із засновку про хімічну однорідність яйцеклітини та клітини сперми, однак бачить функціональну різницю в тому, що яйцеклітині властива висока стійкість та інертність (Trägheit), натомість сперматозоїдові — коротка функціональна активність (Funktionstüchtigkeit). На цій відмінності, яку можна було б означити як різницю в рівні мобільності, ґрунтується думка, що дія сперматозоїда є своєрідним стимулом. В одному зі своїх ранніх листів Мішер, намагаючись дати функціональне пояснення відмінності між сперматозоїдом та яйцеклітиною, знаходить першу і, що показово, цілком механістичну метафору. Він запитує: *Чи не полягає*

сутність яйцеклітини, порівняно зі звичними клітинами, у тому, що з низки чинників, які її урухомлюють, у ній відсутній один елемент?⁴⁶⁵ Перед його уявою постає ціла машина, яка, однак, залишається нерухомою, бо їй бракує одного-єдиного гвинта.

Звідси — опис того, що може відбуватися у процесі запліднення. Метафора спонукає порівняння: *Якоїсь миті сперматозоїд прилаштовує цей гвинт і запускає структуру. Більшого, однак, і не треба. Цієї миті припиняється хіміко-фізичний спокій і машина відновлює свою роботу, кожна клітина виділяє протамін для суміжних клітин; так, за певними законами, поширюється рух. У цьому процесі, єдиному для всього органічного світу, ідея механізму, що для виконання своєї функції потребує тільки однієї деталі, мусить, вже через свою простоту, мати свої переваги. З цього випливають подальші Мішерові міркування про те, чи залежить щось від того місця в яйцеклітині, куди потрапляє сперматозоїд і де він зупиняється. Тут порівняння, до якого Мішер вдається, спираючись на свою механістичну метафору, потрапляє у певні ускладнення. Якщо брак одного-єдиного “гвинта” прирікає яйцеклітину на спокій, то, як видається, цей “гвинт” не може бути долаштований до різних місць чи до будь-якого місця, куди фактично потрапляє сперма: *Адже все рівняння руху розвитку має змінитися, щойно змінилося місце, куди долаштовується гвинт*. За цих умов та чи та локалізація стала б чинником тих чи тих особливих ознак. Тоді треба було б стежити за рухом сперми, в якому напрямі і як глибоко різні сперматозоїди вриваються у протоплазматичні маси. У цьому пункті Мішер уже, здається, не дуже впевнений у потенціалі своєї метафори, і долучає до старого новий метафоричний хід: *Я буду немов на фундаменті якихось повітряних замків*. До цієї фрази можна долучити те, що він написав уже 1873 року: *Коротко кажучи, добре, що існує аналіз, який вчасно руйнує повітряні замки*⁴⁶⁶.*

У творі про сперматозоїди хребетних, що з'явився 1874 року й підсумовував ранні дослідження, Мішер знову шукає порівняння; тепер його уявна механіка стає обережнішою в деталях. Він говорить про *образ апарату, який породжує чи видозмінює рух певного типу*. Тут потрібно уявити собі певне сполучене ціле, яке стає дієвим не через якийсь окремий чинник, що міститься всередині нього чи на нього діє, а через свою композицію (*Zusammensetzung*). Це ціле породжує рух, який здатний на незліченні варіації *в найтонших градаціях і великому розмаїтті в субстраті, формі, величині, взаємному розташуванні частин*. Можна уявити собі й рух, що вже міститься в клітині сперми і що його сперматозоїд переносить до яйцеклітини, і рух, що вперше постає внаслідок їхнього контакту. У цілому й незалежно від додаткових питань *тлумачення запліднення як фізичного руху (physikalischen Bewegungsvorganges) є єдиним, яке не суперечить уже встановленим фактам*. Перед уявою Мішера постає, однак, органічний процес, чий механізм можна порівняти з механізмом передавання руху від сперматозоїда до яйцеклітини — а саме, органічний процес подразнення нервових клітин. Він міг би слугувати моделлю — із дуже високою здатністю бути всезагальною моделлю — для інших організованих речовин: *Жодна інша сфера не дає нам прикладів таких великих наслідків, що їх спричиняють стимули з набагато меншим обсягом життєвої енергії. Як мускул унаслідок подразнення його нерва, так і яйцеклітина внаслідок адекватного їй подразнення стають — фізично та хімічно — чимось цілковито іншим...*⁴⁶⁷

У завершальному морфологічному обговоренні гістохімічних даних Мішер усе зводить до твердження, що яйцеклітині — попри те, що вона має бути такою ж клітиною, як і всі інші, — має чогось бракувати, чогось, *що належить до оснащення повноцінної живої клітини*. Тож має існувати певне пояснення, чому у вищих тварин *те, що, без сумніву, є протоплазматичною масою, перебуває в*

інертному спокої, з якого його вперше пробуджує сперматозоїд. Якби справдилося припущення, що входження сперматозоїда до яйцеклітини рівнозначне входженню фізіологічно повноцінного ядра, яке відповідає масі цієї яйцеклітини — якій, отже, бракувало саме її ядра, — то можна було б сказати, що ми перебуваємо перед унікальним природним експериментом, що його неможливо зімітувати, який має надати загальне пояснення ролі ядра в клітині. Відтак, значення дослідження сперми виходить далеко за межі питання запліднення; цю думку й висловлює сам Мішер: *Адже тут природа демонструє нам, у доступній для аналізу формі, один із тих простих фундаментальних дієвих пристроїв, які здатні перетворювати енергію на особливу форму життєвого руху*⁴⁶⁸. Це останнє речення великого твору через уживання слова “енергія” (Spannkräfte), яке доти Мішер, здається, не вживав, відкриває дальшу перспективу його фонові метафорики, на яку він, передчуваючи пізнання того, що доти було недоступним, орієнтується.

Ця метафорика міститься в контексті, означеному поняттям “життєвої енергії” (Lebensenergie). Як одна з версій метафори годинника, вона пов’язана з припущенням доповнюваності сперматозоїда та яйцеклітини, яка, на думку Мішера, пов’язана з односторонністю розвитку обох типів клітин, із тим, що цей розвиток загалом відбувається в різних напрямках, тож кожній із клітин бракує фізіологічної завершеності, яка є умовою повної життєвої енергії. *Яйцеклітині може бракувати повноцінного ядра, може, однак, бракувати й іншого молекулярного рушійного імпульсу (баланс годинника), а може бракувати і якоїсь певної речовини...*⁴⁶⁹ Обидві клітини, що поєднуються в заплідненні, є, отже, неповними; тільки контакт між ними, їхнє змішування вперше уможливорює утворення повноцінної клітини, чия життєва енергія може бути навіть більшою, ніж життєва енергія клітини, яка завжди перебувала в певній рівновазі всіх вегетативних функцій.

Наслідком припущення, що обидва типи клітин потребують об’єднання, є те, що після дослідження сперми Мішер планував почати досліджувати тематику запліднення передусім на ґрунті яйцеклітини — програма, яку він так і не реалізував. Завдяки цьому можна зрозуміти той спосіб, в який він метафорично сформулював питання, що його хвилювало: *Якою є фундаментальна відмінність між яйцеклітиною та повноцінною живою клітиною? Чому яйцеклітина перебуває в хімічному та фізичному спокої, немов незаведений годинник?*

Уживання механістичної метафори на позначення органічних процесів — доволі давній хід, звернений передусім проти спірітуалістичних концепцій життя, — не викликало б у нашому контексті особливого інтересу, що потребував би докладного обговорення, якби наприкінці свого життя і вже після завершення своєї наукової праці Мішер не почав осмислювати інші можливості унаочнення цієї проблеми. Ці спроби унаочнення не були позбавлені відчуття певного невдоволення від обраних ним доти образів.

Ми не знаємо і ніколи не дізнаємося, що марилося Мішерові в останні місяці його самотньої замкненості в давоській лікарняній палаті, коли він писав своєму другу, що безсонними годинами останніх ночей у своїй голові мимовільно знову ясно постали мої праці, присвячені дослідженню сперми. Не маючи під рукою жодних, навіть найдрібніших, записів, даних, в його голові вибудувалася картина найбільшої частини запланованої мною праці про нуклеїнову кислоту⁴⁷⁰. Цю працю треба було б лише доповнити кількісними даними, що містилися в його записках, і, зрештою, записати. Цей останній крок йому так і не судилося здійснити. У той час, що йому лишився, він мав дедалі більші труднощі з диханням¹ — яке було ще однією великою темою його наукових інтересів. Один із його учнів порівнював його та працю його життя з кораблем,

¹ Мішер помер від туберкульозу в Давоській клініці (1895). — Пер.

наповненим коштовними скарбами, який зазнає катастрофи перед самим входженням до гавані.

Тим унікальнішими стають натяки на зміну фонові метафорики, що їх ми знаходимо в Мішерових пізніх листах. 1892 року він розглядає статеве запліднення як поєднання еквівалентних ядер клітин, що постали внаслідок *своєрідного перекарбування звичайного матеріалу ядра клітини на зародкові речовини (Keimsubstanzen)*⁴⁷¹. Основні речовини чоловічої клітини тут *редуковані та препаровані до стану, здатного до зародкового розвитку*, і, як такі, вони поєднуються з *відповідно препарованими зародковими речовинами жіночої клітини*. Потреба відобразити те, що при цьому відбувається, вимагає звернення до метафори, бо ці процеси, очевидно, складно описати; і уява настійливо пропонує тут образ певного сповненого смислу ритуалу. Редуковані зародкові речовини чоловічої та жіночої клітин, зустрівшись, *поєднуютимуться в якомусь каріокінетичному пантомімному танку*.

Через два місяці ця тема трохи прояснилася. Мішер займається однією зі своїх улюблених справ — читанням літератури з біології рослин — і знаходить там, як він пише, те, що він називає *найфундаментальнішим, найуніверсальнішим кутом погляду на сексуальність* і що можна знайти передусім у Дарвіновому описі перехресного та гібридного схрещування у рослин. Вирішальний крок полягає в тому, що, на думку Мішера, біологам треба відмовитися від пов'язування певних спадкових властивостей із підпорядкованими ним хімічними речовинами. Яйцеклітину, сперматозоїд чи клітину взагалі марно *перетворювати на камеру зберігання незліченних хімічних речовин, кожна з яких має бути носієм певної спадкової властивості*⁴⁷². Тож результатом його досліджень стає теза, що ані протоплазма, ані ядро клітини складаються не з величезного обсягу хімічних речовин, а радше з *невеликої кількості хімічних індивідів, кожен з яких, можливо, має дуже складну хімічну будову*. Ключ до проблеми сексуальності міститься

для Мішера в стереохімії. Тендітні зв'язки в асиметричних розміщеннях атомів вуглецю органічних речовин дають змогу зрозуміти, що навіть незначні обставини зумовлюють такі зміни в цих розміщеннях, через які в організації поступово з'являються помилки. Це дає підстави витлумачити сексуальність як певне влаштування, що здатне корегувати неодмінні стереометричні помилки, які з'являються в архітектурі організованих речовин.

Міркування над тим, яку функцію могли б мати стереохімічні варіанти ідентичних за своїм типом зв'язків під час поділу клітини та в разі запліднення, приводить Мішера до метафорики, цілком відмінної від тієї, що до неї він доти вдавався. Величезний обсяг і складність задіяних хімічних структур (Vauformen) допускають таку колосальну кількість стереоізомерів, що *все багатство і розноїття спадкових трансмісій могло б знайти в них вираз, як слова й поняття усіх мов — у 24—30 літерах алфавіту*. Саме ці комбінації розташування атомів вуглецю в асиметрично побудованих органічних гіпермолекулах дають підставу Мішерові вважати поверховим припущення про існування різних типів спадкових чинників і звести хімічні властивості ядра клітини до надзвичайної простоти хімічної моделі.

Дивно, що у спогадах про Мішера з приводу століття його відкриття нуклеїнової кислоти це, оприлюднене вже 1897 року найважливіше з його тверджень, не було згадане. У гіркій атмосфері, що оточувала цей метафоричний прорив від метафори “годинникового пристрою” до метафори “мовного пристрою” (vom “Uhrwerk” zum “Sprachwerk”), заховано всю гостроту Мішерового передбачення теоретичного майбутнього.

Не слід забувати, що через метафору абеткової комбінаторики слів і понять Мішер знайшов вихід зі свого суто механічного (чи моторного) витлумачення відношення між сперматозоїдом та яйцеклітиною. Сексуальність, в якій Мішер бачив коректуру спотворень у стереометричній

структурі молекули, передбачала, що з обох сторін популяції, яка ініціює розмноження, повністю виражена певна частка спадкових властивостей. Тільки так корегувальний елемент може замінити помилковий. Для цього Мішер мусив подолати свою попередню гіпотезу, згідно з якою з обох боків — принаймні з боку яйцеклітини — статеві продукти виявляються спрощеними. Мішерові дослідження сперми змусили засумніватися в справедливості тлумачення, яке виходило з припущення “інертності” яйцеклітини: це тлумачення ґрунтується на тому факті, що у спермі *все зведено до зазвичай активних речовин*, і, окрім того, що *ці речовини ми застаємо якраз тоді, коли вони здійснюють найвищу фізіологічну функцію; а це унеможливає навіть найменшу підозру в деградації*⁴⁷³. Тут перед нами постає речовина в її автентичності, в її найдієвішій фазі. Помилково “завищена” інтерпретація сперми як “стимулу”, що веде теорію в хибному напрямі є, однак, схопленням феноменальної форми її найграничнішого речовинного спрощення, але водночас і її схопленням у момент її повної функціональної активності.

Повертаючись від визначної “події” історії науки — від відкриття нуклеїнової кислоти — до моменту святкування її сторічного ювілею, ми, придивившись уважно, можемо побачити, що всі Мішерові метафори зникли — за винятком метафори біохімічного алфавітизму. Утім, року Чаргафовой доповіді з приводу сторіччя відкриття нуклеїнової кислоти ця метафора вже перестала бути інструментом наукового орієнтування та моделювання, натомість заявляючи про себе на суміжній сцені святотатсько-апокаліптичного візіонерства. Ідеться про ідею, що людина переписуватиме книгу природи.

І справді, генетика могла стати центральним елементом викликаних наукою “сутінків богів”¹ — після того, як

¹ Блюменберг уживає Вагнерову ідіому: опера “Сутінки богів” (Götterdämmerung) є четвертою частиною Вагнерової тетралогії “Кільце Нібелунга”. — *Пер.*

фізика, що, як здавалося, була покликана це здійснити, свого завдання не виконала. Утім, спроба пов’язати темну перспективу генетичного можновладдя з метафоричним антропоморфізмом супроводжувалася вторгненням суто “літературної” ідеї питання і переписування генетичного тексту. Це питання, однак, потребує обґрунтування в метафорології. Чаргаф виславляє відкриття Ейвері 1943 року. Однак саме в цьому відкритті вперше йшлося про маніпулятивне вторгнення в геном пневмокока (тип III), яке аж ніяк не орієнтувалося на ідею біологічної граматики. Це відкриття спиралося на трансплантацію генетичного матеріалу, хоча сам Ейвері ще не був цілком свідомий, що саме з ним він має справу. Чи саме це було тим *point of no return*¹, яким його, озираючись назад, із захопленням називає критик Чаргаф? Я ставлю це зустрічне запитання не для того, щоб виступити проти цього висококомпетентного критика, а тільки для того, аби вказати йому на довільність того розриву, що його він убачає в тому секторі історії науки, огляд якого він здійснює.

Тут постає важливе запитання про те, чи здатні ми сприйняти та означити *ті* пункти теоретичного розвитку, в яких треба приймати рішення про зупинку чи продовження руху (якщо ми взагалі визнаємо, що ці рішення потрібно прийняти). Чи міг би критик загальмувати цей рух, враховуючи ті прискорення, які відбулися й відбуваються в просторі теоретичного розвитку?

Чаргаф розповідає, що масштаб відкриття Ейвері йому видався таким грандіозним, що він змусив себе сісти за написання статті під назвою “Другий сон професора Кекуле”² (її, однак, ніколи не було оприлюднено), в якій він багато в чому точно передбачає той напрям, в якому далі рухатиметься наука. Чи мусимо ми зробити висновок, що

¹ “Безповоротний пункт” (англ.). — *Пер.*

² Кекуле, Фридрих Август (1829—1896) — німецький хімік-органік; 1865 року запропонував революційну для органічної хімії структурну модель бензолу. — *Пер.*

навіть автор такого пророцтва не побачив точки розриву, яка, можливо, була вирішальною — чи, якщо навіть і побачив, оцінив так хибно, що, аби кинути виклик цим відкриттям, удався до профетичних візій, у яких він бачив майбутні нещастя? Адже запозичена у Шредингера граматична метафорика ніяк не пов'язана з розгортанням цих нещасть.

Для з'ясування цього питання потрібно залишитися в рамках метафорології. Чаргаф був не єдиним, хто вбачав негативні наслідки вже в мові генетичного коду чи навіть у самому тільки нашому способі говорити про генетичний код. Від цієї метафорики рукою подати до нової ідіоми, породженої цим фахом, — до своєрідної ідіоми другого ступеня. Сповнений скепсису з приводу можливостей мікробіології, Ганс Йонас пише: *Припустимо, генетичний механізм повністю проаналізовано та його письмо, нарешті, повністю розшифровано; тоді ми могли б узятися до переписування цього тексту*⁴⁷⁴. Це — неочікуваний і водночас приголомшливий поворот метафори, риторика якої змушує читача забути, що в теоретичному зусиллі розшифрування генетичного тексту своєї мотивації набуває і намір уможливити знаходження та виправлення помилок генетичної програми.

Йонас, цей філософський глядач, який стурбовано спостерігає за розвитком, що відбувається в біохімії, цілком зосереджений на тих святотатських страхіттях, які можуть — чи навіть мають — бути не тільки небезпечним відхиленням у цьому розвитку, а і його потаємною рушійною силою. Історія медицини завжди залишала простір для ексцентричних візій тих маргіналів, для яких кульмінацією анатомії неодмінно мали бути проекти побудови штучної людини. Образ “гомункула” з другої частини “Фауста” був, зрештою, реакцією на успішний синтез першої органічної речовини — сечовини — що його зробив Велер (Wöhler) 1828 року.

Ступінь підозри та жаху, що їх викazuje Йонас, скептично налаштований до успіхів генетики, навряд чи можна

зрозуміти без огляду на давній образ книги природи — текст творіння, що його написав Бог, освятивши цей текст печаткою остаточності. І тому екстраполяція на тему спокуси написати новий текст зорієнтована не на питання про ризики, що їх міг би мати такий проект для життя та виживання людини, а на питання про суперництво між технікою та природою. Йонас немов відповідає на скандальну спробу конкуренції з автором світу, який так багато зробив для того, аби не дозволити зазірнути в таємницю свого творіння. Без успіху — адже відтепер людина розшифрувала це письмо, оволоділа ним, а отже, дістала здатність сама писати цією божественною мовою. Звідси цілком очевидним для Йонаса є бажання цього нового письменника створити новий, свій власний текст, відмінний від передданого — можливо, й гірший від первинного тексту, можливо, навіть і геть поганий. Іншими словами, людина, вважає Йонас, зібралася взяти свою еволюцію у свої власні руки. Кульмінація Йонасової підозри — в думці, що в такому переписуванні первинного тексту йдеться про творення надлюдини.

Треба, однак, відрізнити страх перед святотатством від тверезого зважування шансів і ризиків. Йонас слушно зауважує, що він боїться не того, що злісні владні інтереси зловживатимуть новими можливостями, а того, що цими можливостями користуватимуться саме з “найліпших мотивів”. Ідеться про проекти тих покровителів людства, які мріють викоринити вади цієї соціальної істоти, яка зветься “людиною”, та про довгострокове планування її оновлення, аби, нарешті й остаточно, зробити її здатною на досягнення свого щастя. Після того, як уже 1974 року Йонас висловив свій страх з приводу поєднання біотехніки та утопії, 1979 року він пише “Принцип відповідальності”¹ — саме під гаслом “антиутопії” (Gegenutopie). Коротко кажучи,

¹ Див. український переклад: Ганс Йонас, “Принцип відповідальності” (пер. з нім. — А. Єрмоленка, В. Єрмоленка). Київ. — “Лібра”, 2001. — *Пер.*

ця концепція означає, що обов'язок людства полягає в утриманні від альтернатив, що обіцяють йому утопічне щастя, позаяк ці альтернативи зумовлюють абсолютні ризики.

Ці максими потрібно дослідити з огляду на питання, чи може метафорика читанності стимулювати — чи навіть легітимізувати — фатальний поштовх до біотехнічної влади людини над природою. У контексті конкретного випадку зашифрованого тексту геному людина — а конкретніше, теоретик — є лише таким собі співчитачем (Mitleser), який немовби тільки підглядає за механізмом зчитування та розподілу інформації. Раптом він усвідомлює, що метафора читання аж ніяк не є тільки образною формулою антропоморфізму ставлення людини до дійсності. Ця несподіванка відкриває альтернативу: або спостерігач сприймає текст, що так адекватно відкривається йому, як вираз певної зверненої до нього звістки, пропозиції інструментально використати теоретично добуту інформацію; або він бачитиме у тексті певний натяк на звернений до нього наказ захищати волю, що інакше не була б йому відомою, — повага до цієї волі є тут єдиним сенсом того погляду в текст, який йому вдалося здійснити. Все те, що ми знаємо про механізм еволюції, навряд чи дає нам змогу дотримуватися заповіді благоговійного шанування єдності тексту природи, після того як успіхи та невдачі самої природи були зумовлені подальшим послабленням його санкцій. Бажання того, аби досвід дозволяв знати не тільки те, що є, а й те, що це має бути саме так, як воно є, спростовується самим поглядом на методи природи.

Коли біолог посилається на Гете, ця дилема стає особливо очевидною. У різних урочистих промовах часто цитують рядки з “Urworte. Orphisch”¹, де фраза про *відточену форму, що розкривається в живому розвитку*, здається, висловлює таємницю єдності органічного світу з

¹ *Urworte. Orphisch* — Поетичний цикл Гете (п'ять восьмирядкових стансів), написаний у жовтні 1817 року. — *Пер.*

Гетевим спогляданням цього світу — але водночас немовби натякає на ризикове та жертвне переплетення змінності та незмінності її чинників, що їх у плінні дев'ятнадцятого століття починає розкривати для себе еволюційне вчення. Коли недавно видатний зоолог¹ отримав пам'ятну медаль Гете від його рідного міста Франкфурта, він наголосив не так на останньому, як на першому рядку строфи, що починається словами: *Так ти мусиш бути*. Ці слова є прославленням і заклинанням санкції, яку природа дає тому, що вона могла породити тільки у постійному відхиленні від колись знайденої моделі форми. Останній рядок строфи, в якому йдеться про “відточену форму”, *включає в себе*, стверджує промовець, *навіть молекулярну біологію*. Та форма, що розкривається у живому розвитку, спочатку дається у молекулярному коді; останній є *текстом наказу, зверненим до живих процесів у просторі та часі*⁴⁷⁵.

Усе схиляє до припущення, що текст, про який тут ідеться, має бути своєрідним “захисним твором” (“Schutzschrift”), що ним природа облаштовує свої створіння проти гібрису¹¹ теорії та техніки людини. У мене немає сумнівів, що у своїй основі ця думка відображає Гетеву позицію. Однак у цій позиції ще немає аргументу. Немає передусім для того, хто бачить, що генетична мінливість, яка є, зрештою, мотором еволюції, під культурним захистом правових санкцій і медичної етики могла б зумовити перевагу несталого (Unbewährten) і навіть того, що просто не може бути усталеним (Unbewährbaren) над Гетевим *так ти мусиш бути*, з яким суспільство, у рамках кількох поколінь, з усім своїм функціональним потенціалом і відчуттям обов'язку, уже не могло б покінчити. Тверезішим є інший аргумент — аргумент про багатство випробуваних результатів еволюції: чогось, що неможливо оновити чи навіть хоч

¹ Ідеться про В.Е. Анкеля. — *Пер.*

¹¹ Гібрис (гюбрис, гр. *hybris*) — марнославство, зухвалість, надмірність. У грецькій міфології гібрис є уособленням зухвалого людського бажання дорівнятися до богів. — *Пер.*

якось суттєво збагатити експериментальним чи технічним способом. Тут цілком природно з'являється метафора літературного тезаурусу, універсальної бібліотеки, чії елементи вже не можуть мати єдності давньої книги природи, хоча, відповідно до свого походження, вони мусять бути гомогенними: *Уся жива природа, уся повнота видів є, отже, єдиною величезною бібліотекою, фундаментом для самостійного витворення незліченної кількості складних хімічних речовин, більшості з яких ми не знаємо і мізерну меншість яких ми можемо — якщо справді можемо — витворювати так само надійно, як і живі істоти*⁴⁷⁶. Тож саме момент контингентності, неможливості систематичної дедукції геноматичних архітектурних приписів (залишених на зберігання в тому дивному патентному бюро під назвою “природа”), момент неповторності процесу випробування її продуктів робить законом самозбереження не тільки опіку над конкретними продуктами, а й турботу над усім розмаїттям природних видів. Тут міститься певна антиномія щодо аспекту “чистої” теорії, що починає соромитися власної морфологічної традиції та схиляється до перетворення особливої “події” (“Fall“) живого на загальну парадигму знайденого елементарного рішення під назвою “життя”. Тож найбільше схожий на “чистого” теоретика той, хто нехтує бібліотеками та цілком віддає себе мисленню (“Fall“ von Denken), супроти морфології на користь “структурного”, до якого історія тільки додається — як один зі складників конгломерату несуттєвого розмаїття (des Beliebigen). Метафора природи як бібліотеки справляє, отже, враження не так вказівки та зібрання законів, як нерішучого пригадування про забуті коштовності, що їх могли б у певних випадках потребувати.

Риторикі завжди загрожує розширення засобів, на чию силу переконання вона покладається. Легітимація абсолютної метафори генетичного шифру відбулася завдяки перетворенню цієї метафори на евристичну модель. Утім, розширення, в яких пов'язуються метафори “тексту наказу” та

“захисного тексту”, вже не пов'язані з функціонуванням цієї моделі. Тут стає зрозумілим, що стара метафізична ейдетика була сильнішим засобом для легітимації недоторканності природи, і спроба відродити метафору “книги природи” зазнала невдачі саме тому, що так звана “незмінність”, яку вона мала б стверджувати, виявилася продуктом “мінливості”.

Аргументація від імені так званих наказів природи є завжди сумнівним заняттям. Навіть якщо така аргументація вмотивована прагненням лишити природу в спокої. Ще Галілей припускав, що математичне закодування тексту природи є мовою, якою Бог хотів залишити право пізнати істину про природу тільки за вченими людьми. Тому розшифрування мало бути доступне зусиллям людини, а отже, здійснити його можна в часовому горизонті її історії. Значущим є той дивний факт, що серед можливих вирішень, які уявляв собі Шредингер, генетичний код є найпростішим. За лаштунками своєї вражальної складності життя застрахувало себе каноном строгої простоти, яка можлива саме тому, що тут задіяна не так хімія, як диференціація.

Кожен код, у принципі, можна розшифрувати, адже у процесі розшифрування слід виключити можливість зворотного процесу закодування. Жодне кодування ніколи не вдається до тієї послідовності знаків, чие поєднання є найімовірнішим, а отже, найхаотичнішим. Утім, захищеність коду має певне відношення до того проміжку часу, якого вимагає його розшифрування; якщо воно більше, ніж горизонт можливостей подальшого використання коду, його можна вважати практично незламним. І тому ідеальний захист був би ідентичний реальній “випадковій послідовності знаків”, в яких уже було б неможливо знайти інформацію. Найвитонченіша техніка зашифрування симулює випадок, імітує безглуздя, ніколи насправді його не досягаючи. Якщо дивитися на проблему з погляду цієї ідеальної ситуації, кодування геному аж ніяк не виявляється лише певним утаємниченням перед людиною та її теорією. Якщо хотіти бачити у природі вираз волі, що

демонструє свій наказ людині, варто все ж подумати про засоби, які були б у розпорядженні цієї волі, якими вона могла б себе здійснити. Класичне очікування біохімії, що кожній спадковій властивості має відповідати особлива органічна сполука, поставило б перед людським втручанням цілком інший бар'єр, із цілком іншими перепонами. Для “побічної мети” природи — засвідчити свій наказ і своє табу, аби захистити в такий спосіб свою недоторканність — принцип кодування аж ніяк не є найсильнішим рішенням.

Спростування припущення про доцільність усіх речей у світі є центральним моментом тієї ролі, що її філософія відіграла в народженні новочасової науки. Аж до сьогодні найскладніше було вигнати телеологізм із біології. Утім, таємне чи відкрите сподівання на те, що її сукупний предмет — органічне життя — мусить бути метою розвитку у всесвіті, так і не дозволило себе усунути, навіть там, де вся еволюція здавалася тільки докладним прийомом, завдяки якому найпростіші організми рафінували свою техніку самозбереження. Те саме телеологічне сподівання лежить в основі всіх припущень, що якісь чужі планети, які обертаються навколо якогось одного сонця з мільярда, знову таки, містять життя, й навіть розумне життя, і що від них потрібно чекати реакції на наші сигнали.

Коли 1920 року Фройд винайшов “потяг до смерті”, ця ідея була психологічною метафорою другого принципу термодинаміки (метафорою, що з'явилася майже через століття після відкриття цього закону¹): життя не є здійсненням найглибшої внутрішньої тенденції всієї матерії, адже саме воно має власну найглибшу внутрішню тенденцію — повернутися до свого вихідного стану: до найпростішого організму, а можливо навіть і до неорганічної

¹ Другий закон (принцип) термодинаміки, згідно з яким теплота переходить сама собою тільки від тіла з більшою температурою до тіла з меншою температурою, а отже, в замкнених системах неunikне зростання ентропії, сформулювали німецький фізик Р. Клаузіус (1850) та англійський фізик В. Томсон (1851). — *Пер.*

матерії, і засвідчити себе в ній як грандіозний, наднапружений і, зрештою, нестерпний для самого себе виняток. Нагорода насолодою є недостатньою, аби відшкодувати всі марні зусилля життя та компенсувати множину його невдач. Знову ж, як в античній метафізиці, а також у християнській традиції, що їй слідувала, вічний спокій став тут метою будь-якого руху.

Зачарування ідеєю розвитку, перспективою людства, що відтворює саме себе в невичерпній низці можливостей щастя — аж до надлюдини, — визначило прагнення зазирнути в текст, що уможливлює сам феномен життя, а також описує життя аж до його граничної маніфестації: історії людини. Слово *розвиток* означає, що в генетичний текст додаються нові й нові знаки; слово *історія* означає, що аннали людини, доба за добою, збагачуються новою інформацією. Коли сучасний генетик цитує діалог Данієля Вільгельма Трилера про мавпу, що друкує книжки, та ереміта, який дорікає їй за безладність її заняття¹, аби показати, що припущення щодо механізму, який обробляє інформацію, аж ніяк не зумовлює висновків класичної атомістики⁴⁷⁷, погляд на історію життя та людини, яка засвідчується в письмових знаках, переймається питанням про те, як взагалі вони могли відбутися. Зачарування від становлення відводить від ризику буття: неймовірність становлення є мірою його ризиковості та водночас і захисту від неї. Перед лицем альтернатив деградації, між якими людина, здається, не може вибрати, навіть найстрашніший із варіантів знову дає можливість звернутися до традиційної метафоричної лінії: *Не виключено*, писав більш як чверть століття тому Морис Мерло-Понті, *що людство є ніби реченням, недоведеним до кінця, що застрягає на півдорозі*.

Сукупний феномен “життя”, якщо поглянути на нього під кутом проблеми енергії, паразитує на кожному зі

¹ Див. вище, розд. X. — *Пер.*

своїх оточень. Жива система використовує ентропійний процес у своєму довіччості, у такий спосіб цей процес прискорюючи. Життя зберігає себе, витрачаючи енергію. Ця теза слушна найвищою мірою для концентрованого виразу (Engpass) усіх явищ життя: для спадкового передавання генетичної інформації.

Тендітність текстів і зусилля, потрібні на їх утримання, є вже історико-культурним, навіть філологічним фактом: що рідкіснішими є примірники, які містяться в бібліотеці, то вищими є витрати на забезпечення сприятливих кліматичних умов для їх збереження. Документ, те, що надається для читання, у межах свого оточення є чимось абсолютно неймовірним; імовірним залишається тільки хаос, перешкоди, стирання відмінностей, тління. Потяг до смерті є кульмінацією, окрім усього іншого, втрати читанності, потопання особливого в загальному. За аналогією до тієї несентиментальної формули, яка стверджує, що курка є нічим іншим, як засобом яйця — засобом, завдяки якому народжується нове яйце, — цілий організм є створенням і забезпеченням умов, за яких можна зберегти складність генетичного тексту.

Якщо зважати на цей — можливо, сприятливий для людини — момент співчитанності геному, треба, поза тим, також усвідомити ті розчарування, що їх принесло з собою відкриття носіїв репродуктивного апарату. Вони є — чи стають — подібними до розчарувань, що їх спіткали очікування століття Ньютона близько свого завершення — століття, яке вірило в те, що всі матеріальні структури у всесвіті мали дотримуватися моделі центральної системи “сонце — планети — супутники”. Ця парадигма спиралася на думку, що в усіх своїх вимірах світ має цілком будуватися відповідно до певної випробуваної схеми, відповідно до єдиного божественного плану. Хімічне письмо, вочевидь, не належить до цих засадничих ідей творіння. Показово, що сподівання на те, що актами пам’яті, які здійснює мозок, також опікуються молекули нуклеїнової кислоти, що містять

доступну для читання інформацію, не підтвердилося⁴⁷⁸. Сингулярність, унікальність вирішення генетичної проблеми так і залишилася сингулярністю. З перспективи цілісної панорами вона видається немов імпровізацією з приводу епізоду, в якому периферійна часточка повстає проти масивного механізму — повстає у марному акті спротиву.

Метафори — це риторичні елементи, які в середовищі напруженого постановки наукових проблем можуть стати досить заразними. Тимчасом як аргумент, що надає тому чи тому явищу достатньої підстави, у теоретичному контексті є чимось на кшталт “згорненої” дисципліни, риторичний елемент потребує проблематизації саме тією мірою, якою він здатен бути дієвим: проблематизації, що порушує питання про те, чи допомагає він тільки пережити ускладнення нерозуміння, чи, радше, жене нас у сферу, щільно наповнену необґрунтованими й позірними очевидностями. Метафорологія є процедурою просювання неодмінних ризиків і безвідповідальних сугестій. На прикладі біохімії та генетики можна завважити те, як теоретичний поступ знову демонтує проміжні метафоричні конструкції, які він так успішно використав — приміром, на місце метафори читанності ставлячи модель взаємодії стереоспецифічних розпізнавальних властивостей молекул, завдяки яким вони формують упорядковані агрегати. Інформація — це поверхня глобулярної молекули білка. *Епігенетична будова структури не є творінням; вона є одкровенням*⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Цю фразу взято із книжки знаменитого французького біохіміка та мікробіолога Жака Моно (1910—1976, Нобелівська премія 1965 р.) “Випадковість і необхідність” 1970 року. Процитоване твердження випливає з низки аргументів, покликаних подолати антитезу між преформізмом та епігенезом. Складні структури, стверджує Моно, утворюються внаслідок спонтанного стереоспецифічного поєднання їхніх протеїнових складників; це спонтанне поєднання скеровується взаємним упізнанням елементів структури, яке, своєю чергою, зумовлюється формою цих елементів. Тому у формі складників немов міститься “інформація” про майбутню структуру. Утворення складної структури є, отже, тільки оприявленням цієї латентної інформації: вона є не “творінням з нічого”, а радше “одкровенням”, “розкриттям” (révélation) латентної “інформації”. — *Пер.*

Через тридцять років після того, як Шредингер спробував повернутися до образу Лапласового демона як легастенічного чи навіть неписьменного читача генетичного тексту, у біологічному дискурсі з'являється образ іншого класичного демона фізики: демона Максвелла. Він є не так інстанцією пізнання світу, як інтелектом, що відсортовує явища: якщо уявити собі дві посудини, наповнені довільним газом, за довільної температури, сполучені трубою, яку можна перекрити, демон, у чиїх руках перебуває запірний клапан, міг би сортувати молекули, що рухаються через неї, пропускаючи швидкі молекули в одному напрямі, а повільні — в іншому¹. Тривале застосування цієї процедури призведе до підігрівання однієї посудини та охолодження іншої, унаслідок чого утвориться енергетичний потенціал. Здається, ніби цей уявний експеримент показує, що енергію можна здобути завдяки суто теоретичному регулюванню, яке дозволяє забути про другий закон термодинаміки. Розв'язати парадокс можна якщо звернути увагу на передумови сортування, що його здійснює демон: для своєї діяльності він спочатку потребує критеріїв вимірювання¹¹ (Meßwerte). Стосовно Лапласового демона ніколи не поставало питання, яким чином він добув ті вихідні дані для опису якогось моментального стану світу, які дають йому змогу описати будь-який інший — минулий чи майбутній — стан; демон Максвелла, натомість, мусить змиритися з тим, що процес здобування інформації про кожну рухливу молекулу коштував би йому енергії. Кількість цієї енергії і мусить, зрештою, уможливити акт упорядкування, тобто негативної ентропії, у подвійній системі наповнених газом посудин.

¹ Докладний аналіз цього образу “демона” Максвелла, що відсортовує швидкі молекули від повільних, міститься в уже згадуваній книжці Моно “Випадковість і необхідність” (J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970 pp. 72-73). — *Пер.*

¹¹ Перш ніж демон зможе відсортувати швидкі молекули від повільних, стверджує Моно, він мусить бути здатним *виміряти* швидкість молекул. — *Пер.*

Попри цей поворот проблеми, образ демона, що сортує молекули, виявився досить звабливим для біології. Крізь перспективу теорії енергії сукупний феномен життя набуває вигляду комплексу всіх діяльностей демона, що протистоїть ентропії, за яких постійно витрачається енергія з довкілля. Його зчитування показників наче відтворює праобраз наукового міфу, що немов переміщується в процеси, які слугують збереженню раз досягнутого життєвого стандарту крізь покоління індивідів. Те, що з системи приписів геному може постійно народжуватися феномен організму, можна описати як певний процес сортування. Упорядкувальна функція ензимів відповідає тому, що мав чинити Максвеллів демон: *Вони ви-качують хімічний потенціал, спрямовуючи його на шляхи, обрані програмою, яку вони здійснюють*⁴⁸⁰. Якщо звернути належну увагу на цей образ демона, що займається сортуванням, можна зрозуміти, чому біохімія не може вирішити давню суперечку між преформізмом та епігенезом, — суперечку, яка впродовж такого тривалого часу зберігала антитезу між образами деміурга і творця. Негентропійний демон нічого не винаходить, але й не знаходить свою “програму” у готовому вигляді. Його *triage*¹ пов'язує читання концепта та вичитування, селекцію (Auslesen) субстрата, асоціативні властивості якого не менше визначають морфогенез, ніж закодований наказ, що регламентує процес селекції. Якщо забажати метафорично заново визначити сенсоріум цього демона-сортувальника, він був би аж ніяк не оптичним, а тактильним, зорієнтованим на стереоспецифічні ознаки. Це вже остаточно вичерпує метафорику читанності, для якої “гештальт” мав не завершувати онтогенез, а радше уможливлювати сам його початок.

Максвелового демона можна уявити собі антиподом демона Лапласового. Ідеальному суб'єктові фізики не-

¹ “Сортування”, “відбір”, “добір” (фр.). — *Пер.*

відомі організми, конкретні створіння — тільки рухливі матеріальні точки, тільки хмари, що вібрують від готовності дифундувати в просторі. Для “чистого” пізнання байдуже, що в тій цілості, яку воно розглядає, є живі істоти. Максвелів демон, щоправда, не є біологом; але він чинить спротив дифузії, творить диференціацію. Не знаючи нічого про життя, він чинить щось таке, що, своєю чергою, це життя витворює. Все-таки треба звернути увагу на те, що для умов цього мисленевого експерименту характерна ознака довільності. Тут мало залежить від морфології вихідної ситуації; важить тільки здатність “сортувати”. Який вигляд мають “посуди́ни”, якою є хімічна природа газу, що їх наповнює, що може відбутися з утвореним потенціалом — усе це не має значення.

Так біологія — тією мірою, якою вона хімізується та фізикалізується, — втрачає інтерес до морфологічного, який уперше й породив її теоретичний імпульс. У цьому, окрім усього іншого, винна також простота моделі геному та його сингулярність у цілості царства організмів. Розмаїття форм і видів є не тільки, з функціонального погляду, інструментальним засобом, завдяки якому однорідний геном реалізує себе крізь час, а й чимось таким, що для теорії є цілком вторинним: одного-єдиного виду було б достатньо для існування біології, однієї-єдиної селективно утвердженої мутації — для збудування механіки розвитку. Трохи гротескним виглядала б незворушність біолога перед усім грандіозним обсягом органічної природи: для нього він постає тільки колекцією довільних прикладів засадничого процесу, що завжди залишається одним і тим самим. Так само, як Лапласовий демон залишав без уваги світ — він не володів тотальним знанням про нього, але будь-якої миті міг його спродувати, — біологові завжди видавалося якоюсь капризною зовнішньою несуттєвістю те, що він давно знав ізсередини свого власного мислення: все це розмаїття

можливе, але можливим було б і інше розмаїття: адже все тут зумовлюється нуклеотидами та їхньою комбінаторикою. Перед прескриптивною простотою дескриптивне розмаїття втрачає свою внутрішню цінність, на яку тільки й спирається вперта метафорика багатства, виразової сили, скарбу, мови та книги. Саме в цьому полягає принада метафори читанності генетичного коду: природа тут немов пручалася перед перспективою остаточної сциєнтизації, перед “чистотою” теорії, яка є критерієм її автономії.

Теорія зруйнувала цю підпору наочності — хоч би якою продовжувала бути роль цієї наочності під час моделювання, — щойно вона почала рухатися аналітично та функціонально. Коли стало зрозуміло, як “функціонує” геном, витворюючи стабільні особливі структури (Spezialitäten) білка, його можна було вже не розглядати як текст, що повідомляє рецепт, за яким треба просуватися. Наука неunikно руйнує спадок її легітимацій, що завжди містять ті чи ті антропотропні елементи. Читати те, що можна читати (Lesbares zu lesen), означає, що адресат не закривається від того, що його зачіпає чи може зачепити, — навіть тоді, коли він уже не може вірити в те, що він, як “адресат” справді може в цих повідомленнях “передбачатися”. Цю ситуацію цілком можна порівняти з розшифруванням писем зниклих культур: аж ніяк не все, що колись було записано, залишалося і призначалося для “нащадків”. Здебільшого ми маємо справу із “залишками” та “уламками”. Проте історизм цілком слушно нівелював поняття “пам’ятника” (“Denkmals”): пам’ятним (denkwürdig) є все, що люди колись витворювали у своїх думках; читати ці уламки там, де їх можна прочитати, є певним актом “солідарності”, що простягається крізь час. Натомість проєкція метафорики читанності туди, де немає жодних залишених кимось слідів чи завдань, не залишає, зрештою, нічого, окрім смутку внаслідок невдалої спроби знайти там щось відкрите для читання та спокуси побудувати щось на кшталт “als-ob”-перспективи¹. Якщо витлумачити таке

домагання покликана теорія, якщо вона на коротку мить його задовольняє, вона не здатна уникнути страху, який, зрештою, перекреслює колись корисні метафори. Те, що від початку подавало себе як життєсвітне (lebensweltlicher) відсилання до знайомої типіки досвіду, руйнується науковим пізнанням як уже непотрібні підпори у його конструкції, унеможлиблюючи для сучасників осмислене проходження цим шляхом.

Примітки до розділу XXII

⁴⁴⁸ Erwin Schrödinger, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell. Based on Lectures delivered under the auspices of the Institute at Trinity College, Dublin, in February 1943. Cambridge 1944. Dt. Bern 1946; ²München 1951, 70.

⁴⁴⁹ Max Planck, Positivismus und reale Außenwelt. Vortrag 1930. In: Wege zur physikalischen Erkenntnis I. Leipzig 1933; ³1943, 174.

⁴⁵⁰ E. Schrödinger, Was ist Leben? ²München 1951, 112.

⁴⁵¹ Ibid, 110 f.

⁴⁵² Ibid, 33 f.

⁴⁵³ Ibid, 95 f.

⁴⁵⁴ Ibid, 88 f.

⁴⁵⁵ E. Chargaff, Vorwort zu einer Grammatik der Biologie. Hundert Jahre Nukleinsäureforschung. In: Experientia 26, 1970, 810—816.

⁴⁵⁶ E. Chargaff, Vorwort zu einer Grammatik der Biologie, 815.

⁴⁵⁷ Friedrich Miescher, Die histochemischen und physiologischen Arbeiten. Gesammelt und herausgegeben von seinen Freunden. Leipzig 1897, II, 3—23.

⁴⁵⁸ F. Miescher, Nachträgliche Bemerkungen (Arbeiten II 33).

⁴⁵⁹ Nachträgliche Bemerkungen (Arbeiten II 34).

¹ *Als-ob* — “наче”, “немовби” (*nim.*) — ідіома Кантової і кантіанської філософії, пов’язана з поняттям “регулятивної ідеї”, — ідеї чистого розуму, підтвердження чи спростування якої не може бути даним у досвіді, але яка регулює (зокрема як недосяжний ідеал) діяльність людини. 1911 року філософію цього поняття виклав кантіанець Ганс Файгінгер: Hans Vaihinger, *Philosophie des Als-Ob* (Berlin, 1911). У цьому контексті наука, вважає Блюменберг, тривалий час міркувала так, немовби генетичний матеріал є “текстом”, який будується на механізмах зашифрування та розшифрування. — *Пер.*

⁴⁶⁰ F. Miescher an W. His, 28 липня 1893 (Arbeiten I 121).

⁴⁶¹ Nachträgliche Bemerkungen (Arbeiten II 34).

⁴⁶² F. Miescher an W. His, 13 жовтня 1893 (Arbeiten I 122).

⁴⁶³ An W. His, 6 серпня 1895 (Arbeiten I 127 f.). — Саме Альтман, на якого Мішер тут натякає, замінив Мішерові поняття “нуклеїн” на “нуклеїнову кислоту”: див. його *Über Nukleinsäure* в “Фізіологічному архіві” Дю Буа-Реймона, с. 524. Оскільки сам Мішер також визнавав кислотний характер “нуклеїна”, Альтманове рішення було пов’язане з перевагою та престижем шкіл та їхніх періодичних видань. Іменування явищ є привілеєм, що його не так легко позбавляються.

⁴⁶⁴ F. Miescher, Die Spermatozoen einiger Wirbelthiere. In: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel IV/1, 1874, 138—208 (Arbeiten II 55—107).

⁴⁶⁵ F. Miescher an Boehm, 2 Mai 1872 (Arbeiten I 70—73).

⁴⁶⁶ F. Miescher an W. His, 29 січня 1873 (Arbeiten I 73).

⁴⁶⁷ F. Miescher, Die Spermatozoen einiger Wirbelthiere (Arbeiten II 98).

⁴⁶⁸ Die Spermatozoen einiger Wirbelthiere (Arbeiten II 105 f.).

⁴⁶⁹ F. Miescher an W. His, 1 грудня 1875 (Arbeiten I 79 f.). Датування цього листа, яке міститься в Мішерових “Працях” (лист датовано 1 грудня 1895 року), є помилковим, адже Мішер помер 26 серпня 1875 року. Однак навіть за своїм змістом програма, яку викладає Мішер у цьому листі, аж ніяк не належить контекстові його пізніх міркувань.

⁴⁷⁰ An W. His, 15 червня 1895 (процит. адресатом у передмові до Мішерових “Праць”).

⁴⁷¹ An W. His, 13 жовтня 1892 р. (Arbeiten I 116).

⁴⁷² An W. His, 17 грудня 1892 (Arbeiten I 116 f.).

⁴⁷³ An W. His, 22 липня 1893 (Arbeiten I 117 f.).

⁴⁷⁴ Hans Jonas, Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs 1974, 80: *Assuming the genetic mechanism to be completely analyzed and its script finally decoded, we can set about rewriting the text. The specifications for the rewriting can come from any quarter, interest, or well-meaning belief of the hour... But, judging by the rhetoric of its prophets, the idea of taking our evolution into our own hands is intoxicating even to men of science, who should know better. [Пропустимо, що генетичний механізм повністю проаналізовано, і його письмо нарешті розшифровано; тоді ми могли б узятися до переписування цього тексту. Подобиці цього переписування можуть визначатися будь-яким колом людей, будь-яким інтересом чи сповненими найліпших намірів думками, що панують певної миті... Однак, судячи з риторики її пророків, ідея взяти в свої руки нашу власну еволюцію отруює навіть учених, які мають ліпше знатися на цьому питанні (англ.) — Пер.]*

⁴⁷⁵ W.E. Ankel, Dankrede nach Verleihung der Goethe-Plakette der Stadt Frankfurt am 29. April 1980. In: Natur und Museum 110, 1980, 279.

⁴⁷⁶ H. Markl, Artenschutz als sittliches Gebot. Ökonomische Argumente für die Ökologie. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6 März 1981. Його ж: Ökologische Grenzen und Evolutionsstrategie Forschung. In: "Forschung". Mitteilungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1980, Nr. 3, I-VIII.

⁴⁷⁷ Gerhard Schramm, Belebte Materie. Pfullingen 1965, 41 f.

⁴⁷⁸ Salvador E. Luria, Life — the unfinished Experiment. New York 1973. Dt. München 1974, 147.

⁴⁷⁹ Jacques Monod, Le hasard et la nécessité. Paris 1970. Dt. Zufall und Notwendigkeit. München 1971; ²München 1975, 87.

⁴⁸⁰ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, 66 f.

ІНДЕКС ІМЕН

*А*брагам, Карл 454, 467
 Августин 47 f., 73 f., 233, 430
 Аквінський, Тома 83, 173
 Алан Лільський 76 f.
 Александр Великий 371
 Альберт Великий 371
 Альтгауз, Ф. 370
 Анаксагор 62
 Анаксимандр 50
 Анкель, В.Е. 538
 Антоній, анахорет 87, 400 f.
 Аполоній Перзький 107
 Аполоній Тіанський 402
 Аристотель 39
 Аристофан 70
 Артемідор Далдіанський 462
 Архімед 341

*Б*аадер, Франц фон 338, 349
 Бабрій 50
 Байрайз, Готфрид Кристоф 370
 Бейль, П'єр 390
 Бек, Ганно 390
 Бекон, Френсис 120 f., 145 f., 307, 380
 Беме, Якоб 266, 432
 Беньямін, Вальтер 415 f., 422 f.
 Берклі 200 f.
 Берті, Д. 119
 Бертух, Фридрих Юстин 388
 Бетигер, Карл Август 237
 Блох, Ернст 120
 Боецій 197
 Болінгброк, Генрі Сент-Джон 96

Бонавентура 79 f.
 Бонплан, Еме 377, 388
 Бореллі, Йоган Альфонс 138
 Браге, Тихо 106
 Браун, Томас 134, 147
 Брейгель Молодший 401
 Брокес, Бартольд Гінріх 237 f., 259
 Брукер, Якоб 227
 Бруно, Джордано 55, 126, 145 f.
 Брюке, Ернст Вільгельм фон 483
 Брюль, Карл 444
 Буасере, Сульпіцій 295
 Бує, Луї 426
 Бультман, Рудольф 56
 Бух, Леопольд фон 391
 Бюфон, Жорж Луї Леклерк 293

*В*агнер, Й.-Й. 367
 Вагнер, Рихард 520
 Вайс, К. 427
 Валері, Поль 406 f., 426 f.
 Валла, Лоренцо 197
 Вегенер, Вільгельм Габріель 390
 Велер, Фридрих 522
 Вергілій 270, 414
 Верлен 423, 428
 Вернер, Авраам Готлоб 296
 Вернер, Йоганес 118
 Вівіані, Вінченціо 110
 Віко, Джамбатиста 38, 226 f., 235 f.
 Вілі, Б. 147

- Вільє де Ліль-Адан, Філіп
Огюст Матіас 426
Вінер, Ф.П. 147
Вітельс, Ф. 480
Вогн, Джон 368
Вольтер 238
Вольф, Крістіан 237, 238
Вольф, Фрідріх Август 356, 394
Ворбертон, Вільям 489
Вотсон, Джеймс Д. 505
- ґагедорн, Фрідріх фон 237
ґайне 52, 286, 352
ґайне, Крістіан Ґотлоб 270
ґаман, Йоган Ґеорг 126, 236, 250
ґарденберг, Карл фон 340
ґардер, Р. 59, 70
ґегель 151
ґельмгольц 492
ґеракліт 243
ґердер 117, 232 f., 236
ґіс, В. 537 f.
ґогарт 306
ґомер 63, 270
ґопе-Зейлер, Ф. 508
ґуго Сен-Вікторський 77 f.
ґумбольдт, Аделаїда фон 368
ґумбольдт, Александр фон 256, 299, 306, 365 f., 368 f.
ґумбольдт, Вільгельм фон 370, 391
ґумбольдт, Кароліна фон 391
ґусерль 204, 211
- ґадамер, Г. Г. 28, 417
ґаетані, Боніфацио 110
ґалілей 61, 103 f., 128 f.
- ґвідуччі, Маріо 106
ґленвіл, Джозеф 132, 146
ґете 280 f., 345, 373, 483, 524
ґомперц, Т. 462
ґранадський, Луїс 153
ґрасіан, Бальтасар 148 f.
ґрассі, Ґораціо 105
ґрім, Якоб і Вільгельм 375
ґросетест, Роберт 81 f.
ґрюндер, К. 236
- ґанте 55, 57, 378
ґекарт 41, 127 f., 178, 202
ґжеферсон 368, 391
ґджонсон, Семюел 506
ґдильс, Г. 70
ґдідро 218 f.
ґдіоген Лаерцій 243
ґдю Буа-Реймон, Еміль 537
ґдю Вер, Ґійом 96
- ґевклід 107
ґевріпід 58
ґейвері, Освальд Т. 495 f.
ґемстеруї 327
ґенній 63
ґепікур 39, 256
- ґвсевій Кесарійський 87
ґгуда, раббі 46
ґезекііль 85
ґеліезер, раббі 45
ґеремія 142
ґерусалим, Карл Вільгельм 360
- ґжильсон, Е. 128
ґомбарт, В. 14

- ґіван Дамаскін 81
Іван Євангеліст 48
Ісая 42
Ісус Навин 101
Ішмаель, раббі 44
- Йоган Фрідріх, герцог Брауншвайзький і Люнебургський 200
Йоханан, раббі 44
Йонас, Г. 71, 522 f.
Йосе Ґалілеянин 45
- ґазаліс, Анрі (Жан Лаор) 407
ґальдерон 159
ґампанелла, Томазо 110 f.
ґампетті 339
ґант 23, 204, 230 f., 245 f.
ґарлейл, Томас 390
ґасирер, Ернст 37
ґеплер 61, 108
ґестинг, М. 426
ґірхер, Атанасій 310
ґларк, Семюел 92, 166
ґлодель, Поль 421
ґлопшток 256
ґоле, Луїза 398
ґолумб 114
ґоменський, Ян Амос 97
ґопернік 101, 148, 205, 254
ґост, П'єр 199
ґотта, Йоган Фрідріх 338
ґраус, Карл 481
ґрик, Френсис Г. 505
ґристіна Тосканська 104
ґристіна Шведська 136
ґройцер, Ґеорг Фрідріх 400
ґроче, Бенедетто 229
ґсенофонт 476
- ґузанець, Ніколай 88 f.
ґурциус, Ернст 374
ґурциус, Ернст Роберт 30, 56, 159, 399
- ґаметрі 244
ґаплас 185, 221, 497
ґафатер 261 f.
ґевіт, К. 70, 235
ґеонардо да Вінчі 383
ґесинг 234, 242, 313 f.
ґібман, О. 392
ґідзбарський, М. 45
ґіппі, Лоренцо 93
ґіпс, Т. 488
ґіхтенберг 260, 261 f., 306, 396
ґічеті, Фортуніо 107
ґлок 396
ґлуїза, герцогиня Саксонська і Ваймарська 303
ґлука 42
ґлукрецій 396
ґлумпе, А. 70
ґлурія, С.Е. 538
ґютер 353
ґляйбніц 165 f., 215 f., 435
- ґагомет 316, 353
ґайнеке, Ф. 165
ґмаксвел 532
ґмаларме 406 f.
ґманке, Д. 199
ґманн, Томас 34
ґмаркіон 102
ґмаркс 355
ґмелвіл, Герман 426
ґмендель, Г.Й. 512
ґмендельсон, Мойсей 258, 315
ґмерк, Йоган Ґайнріх 304

- Мерло-Понті, Морис 529
 Мінелій 270
 Мішер, Фридрих 499 f.
 Мойсей 142
 Моно, Ж. 531 f.
 Монтень 94
 Моргоф, Деніел Георг 135, 147
 Морон, Ш. 379
 Мюлер, Фридрих фон 302
- Наполеон* 351 f., 363
 Нелькен, Г. 392
 Нідерер 260
 Ніцше 370, 476
 Нобіс, Г. 84
 Новаліс 296, 308 f., 354 f., 394 f.
 Ньюман, Генрі 502
 Ньютон 166, 186
- Овербек*, Адольф Теобальд 200
 Озер, Адам Фридрих 285
 Озер, Фридерика 285
 Ольшкі, Л. 109
 Оріген 175
 Оуен, Джон 399
- Павло* 142
 Паке, Альфонс 146
 Парацельс 100
 Паскаль 150, 421
 Пельман, Й.П. 260
 Перпеет, В. 30
 Песталоцці 260
 Петрарка 127, 430
 Піл, Чарлз Вілсон 387
 Піфагор 94, 95
 Планк, Макс 492
 Платон 39, 58, 61, 251
- Пліній Молодший 372
 Пліній Старший 372
 Плотін 65 f.
 По, Едгар Алан 426
 Пойкерт, В.Е. 118
 Порфірій 68
 Потоцький, Вацлав 426
 Поуп, Александр 239
 Пфаф, Карл 390
- Рад*, Г. фон 56
 Раймунд Сабундський 88, 95
 Райнвальд 303
 Райнгард, Карл Фридрих 366
 Ранк, О. 468
 Реймарус, Герман Замюель 234, 241 f., 259 f.
 Реймарус, Еліза 258
 Реймарус, Йоган Альберт Гін-
 рих 258
 Ремон 195
 Ретікус, Йоахім 101, 118
 Ритер, Аделіна 338
 Ритер, Йоган Вільгельм 311,
 336 f.
 Роде, Й. Г. 364
 Ротакер, Еріх 28 f.
 Русо 51, 250, 276
- Сартр*, Жан-Поль 425
 Синесій Кіренський 68
 Сократ 61 f., 89, 95, 138
 Сократ Схоластик 87
 Солон 322
 Соре, Фредерик Жаккоб 301
 Софокл 448
 Спіноза 55, 126, 138 f.
 Старлінг 454
 Стерлінг, Джон 390

- Тик*, Людвіг 314, 345
 Торнтон 368
 Трилер, Даніель Вільгельм 177,
 200
- Файт*, Доротея 315
 Фалес Мілетський 67
 Фальмер, Йогана 303
 Фарнгаген фон Ензе, Карл Ав-
 густ 371 f.
 Федерн, П 488
 Фельман, Ф. 235
 Фердинанд I Габсбург 101
 Ферстер, В. 56
 Фізель, Е. 367
 Філон Александрійський 64 f.
 Фіхте 151, 325, 334
 Фічіно, Марсиліо 93 f.
 Фліс, Вільгельм 445
 Флобер 398 f., 425 f.
 Флюс, Еміль 445, 487
 Фонтане, Теодор 41
 Фонтіус, М. 259
 Форстер, Георг 379
 Фослер, К. 148, 159
 Фрай, Р. 427
 Фрауенштедт, К.М.Й. 455
 Фройд, Анна 447
 Фройд, Зигмунд 437 f., 444 f.,
 528
 Фуко, М. 400
- Хладні*, Ернст Флоренс Фрид-
 рих 309
- Цвайг*, Арнольд 475 f.
 Цезар 102
 Цельтер, Карл Фридрих 292
 Цимерман, Йоган Георг 280
 Цицерон 64, 71
- Чаргаф*, Е. 500 f.
 Чижевський, Д. 80, 97, 426
- Шальк*, Ф. 120
 Шамполіон, Жан-Франсуа 224, 310, 362
 Шарко, Жан-Мартен 459
 Шарон, П'єр 92
 Шекспір 481, 506
 Шелінг 440, 443
 Шик, Готліб 387
 Шилер 283, 287 f.
 Шлегель, Август Вільгельм 344, 363, 367
 Шлегель, Доротея 355
 Шлегель, Кароліна 345, 350
 Шлегель, Фридрих 312 f., 348 f.,
 352 f., 425
 Шлосер, Йоган Георг 286
 Шляєрмахер 314, 352
 Шміц, Г.Г. 199
 Шопенгауер 58, 150, 430 f.
 Шпренгель, Курт 347
 Шрам, Г. 538
 Шребер, Даніель Пауль 490
 Шредингер, Ервін 491 f.
 Шренк, А. 147
 Шренк, Г. 56
 Штайн, Шарлота фон 280 f.,
 300
 Штайнер, А. 147
 Штраус, Давід Фридрих 241
- Юнг*, К.Г. 462, 488
- Якобі*, Фридрих Гайнріх 236,
 366
 Яков I Стюарт 145

Наукове видання

Серія VG

Ганс Блюменберг

СВІТ ЯК КНИГА

Переклад з німецької
Володимира Ермоленка

*Науковий редактор А. Ермоленко
Літературний редактор Н. Лісова
Редактор-коректор А. Бакало*

*Власні назви та похідні від них слова
подаються в редакції перекладача*

Підписано до друку 29.06.05. Формат 84x108/32.
Папір офсетний №1. Гарнітура Times Classic. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 28.56. Облік.-видавн. арк. 15.4.
Зам. . Наклад 1000.

Видавництво «Лібра» ТОВ
01032 Київ-32, вул. Саксаганського, 110, кв. 1.
Тел. 234-76-19.
Поштова адреса: 01032, Київ-32, а/с 68.
E-mail: libra-k@i.com.ua
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців
Серія ДК № 26 від 31.03.2000

Надруковано: АТ «Книга»
04053, Київ-53, вул. Артема, 25
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру виготівників
Серія ДК № 1911