

СЛОВО ЗНАК ДИСКУРС

**АНТОЛОГІЯ
СВІТОВОЇ
ЛІТЕРАТУРНО-
КРИТИЧНОЇ
ДУМКИ ХХ СТ.**

ББК 83.3 (0)

С 48

УДК 82.09

Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст./За ред. Марії Зубрицької. 2-е вид., доповнене. — Львів: Літопис, 2001. — 832 с.

Антологія представляє літературно-критичну думку не в традиційному уявленні, а на перетині теорії літератури, лінгвістики, історії літератури. Читачі мають нагоду пізнати почерез українські переклади відомих авторів, психолінгвістичну теорію, психоаналіз та теорію архетипів, феноменологічну теорію та критику, літературну герменевтику, екзистенціалістську модель у теорії літератури, школу рецептивної естетики, теорію діалогізму, структуралізм і семіотику, постструктуралізм та деконструктивізм, феміністичну теорію та критику, постмодернізм, теорію іронії, постколоніальну теорію і критику.

До всіх представлених творів Фрідріха Ніцше, Томаса Еліота, Анрі Бергсона, Нортропа Фрая, Романа Інгардена, Мартіна Гайдеггера, Ганса-Георга Гадамера, Поля Рікера, Мішеля Фуко, Умберто Еко, Юлії Крістєвої, Едварда Саїда, Річарда Рорті та інших авторів подані загальні вступні статті. Кожна стаття доповнена примітками з інформацією про всіх осіб, що згадувалися в статті.

Антологія пропонує також і термінологічний словник.

Для літературознавців, культурологів, мовознавців, філософів.

Підготовка текстів, приміток, упорядкування
Марії Зубрицької
за співпраці
Лариси Онишкевич та Івана Фізера

Упорядники Антології висловлюють вдячність усім, хто висловив свої зауваження та пропозиції до цього видання

Видання здійснено за підтримки Програми академічних обмінів ім. Вільяма Фулбрайта

Це перевидання Антології появляється завдяки фінансовій допомозі Наукового Товариства ім. Шевченка в Америці з Фундації Софії і Василя Дмитренків

ISBN 966-7007-54-9

© М.Зубрицька, передмова, упорядкування та примітки, 1996

© М.Зубрицька, доповнення, 2001

© М.Москаль, художнє оформлення, 1996

© Літопис, 2001

ЛІТЕРАТУРНА ГЕРМЕНЕВТИКА

Мартін Гайдеггер (1889-1976) – видатний німецький філософ, одна із центральних постатей філософії ХХ ст., учень Е. Гуссерля, ідеї якого мали значний вплив на розвиток екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр), онтологічної герменевтики (Г.-Г. Гадамер, П. Рікер), постструктуралізму (Ж. Дерріда). Основні праці: «Буття і час» (*Sein und Zeit*, 1927), «Джерела мистецького твору» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1950), «Ніцше I: воля до влади як мистецтво» (*Nietzsche I: Der Wille zur Macht als Kunst*, 1961), «На шляху до мови» (*Unterwegs zur Sprache*, 1959).

Філософська система М. Гайдеггера побудована на екзистенційних концепціях та феноменологічних ідеях. Перші дослідження Гайдеггера мали теологічний характер і зосереджувалися навколо проблеми, яка залишалася центральною у всій творчості філософа, а саме: відношення логосу до божественного. Щодо «гайдеггерівської» концепції мови, літератури та мистецтва, то найглибше й найповніше вона виявляється у так званих «Гельдерлінських студіях», у його інтерпретації ніцшеанської естетики, у пізньому збірнику есеїв «На шляху до мови». Людське буття, на думку Гайдеггера, завжди відкрите і сокрите водночас та володіє мовою. Головною категорією, що описує людське буття, є категорія «*Dasein*», яку перекладацька традиція передає як «тут-буття» і «щось-буття». «Тут-буття» передусім характерне своєю сказанністю, оскільки воно нескінченно саморозкривається в мові. Мова, за Гайдеггером, – це трансцендентна сутність, яку не можна пізнати, про неї не можна нічого сказати, допоки вона сама про себе не скаже. Жодна наука не може дати правдивої характеристики мови, пізнати її сутність. А сутність мови полягає у її здатності виявляти себе, виражати свою сутність. Мова для Гайдеггера – це насамперед спосіб індивідуальної самосвідомості і як феномен має своє коріння в екзистенційному виявленні тут-буття. Гайдеггер розрізняє істинну мову (*die Sage*), яка безпосередньо співвідноситься з онтологічною істиною буття і побутову мову (*das Gerede*), яка є поверховою. Те, що Гайдеггер розуміє під «висловлюванням», істинною мовою (*die Sage*) – це артикуляція повноти значень *Dasein* (тут-буття); висловлювання артикулює себе у таких формах розкривання, як дієвість, мовчання, мистецькі твори. Натомість говоріння (*das Gerede*) для Гайдеггера – це розмова-без-коріння, порожня розмова, розмова задля розмови. Висловлювання включає вслуховування, мовчання і ґрунтується на розумінні. Отже, згідно з Гайдеггером, сутністю людського буття є

мова, а сутністю мови – поезія, бо: «Поезія вирує у стихії ви-словлювання та мислення». Для німецького філософа поет своїм творчим талантом проникає у таїну того, чого не може досягнути людський розум; поет проникає у павутинку відношень між словом і річчю, яку воно називає.

За допомогою мистецького твору, за Гайдегґером, ми виявляємо *світ-як-подію*, висловлюючи його утаєність, просвітлюючи його. Однак потенції мистецького твору не зреалізуються доти, доки земля не стане для людей материзною (*Heimat*). Материзна передбачає те, що ми маємо повноцінний, гармонійний зв'язок із землею, на якій живемо. Ця повнота відчуття єдності із землею, якщо вдатися до метафоричного філософування Гайдегґера, приходить до людей через посланців богів, посланців святости. Поет отримує послання і передає його через свій твір. Зразком такого поета-посланця для Гайдегґера був німецький поет-романтик Ф. Гельдерлін, поетичному світові якого філософ присвятив цілу низку досліджень. На думку Гайдегґера, Гельдерлін зумів проникнути у потаємні сховища мови і відкрити її сутність. Поет завжди знаходиться на шляху до мови, до сутності буття.

У своїй інтерпретації естетики Ніцше Гайдегґер стверджує, що мистецтво треба сприймати як основну подію буття, як автентичний творчий рух. Хоча мова, як і поезія, ви-говорює тільки себе, вона в самому акті говоріння виявляє неопосередковану істину буття. Для Гайдегґера естетичне – це не так проблема мистецтва, як проблема ставлення до світу, ставлення, що навіть неправду цього світу фатально сприймає як граціозну милість. Отже, для німецького філософа характерна онтологізація естетичного. Згідно з його переконанням, екзистенція людини в цьому світі – естетична в усіх основних своїх виявах.

Гайдегґер розглядає герменевтичне коло як структуру будь-якого людського розуміння. Розуміння, інтерпретування кожного феномена, за Гайдегґером, можливе тільки тоді, коли є перед-розуміння, тобто коли існує попереднє уявлення про цей феномен. Ми не можемо розглядати жодний феномен із нейтральної позиції. Концепцію герменевтичного кола Гайдегґера розвинув Г.-Г. Гадамер.

Гайдегґер витворив свою оригінальну систему мислення із власним понятійним апаратом та своєю концепцією мови. Ідеї та концепції німецького філософа просвітлюють простір теоретичної думки ХХ ст.; з ним погоджуються і не погоджуються, його засуджують і оправдовують, але всі одностайні в одному: світ поетизуючого мислення німецького філософа вражає свіжістю і глибиною, проповідує закоріненість як гарант стабільності – основи людського існування. В-слуховування у світ гайдегґерівського мислення – найкраща ілюстрація діалогу з великим філософом, що витворив свою ідеологію Буття.

Запропоновані нижче тексти праць М. Гайдеггера «*Навіщо поети?*» та «*Гельдерлін і сутність поезії*» перекладено за виданням: М. Heidegger. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* // Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe Band 4. Frankfurt am Main, 1981. S. 33-49; М. Heidegger. *Wozu Dichter?* // Holzwege. Frankfurt am Main. 1950. S. 265-316.

Марія Зубрицька

НАВІЩО ПОЕТИ?

«...і навіщо поет в убогий час?» – так, здається, запитує Гельдерлінова елегія «Хліб і вино». Сьогодні ми ледь розуміємо це запитання. Якже нам тоді досягнути відповідь, що її дає Гельдерлін?

«...і навіщо поет в убогий час?» Слово «час» має тут на увазі епоху, до якої ми ще належимо. Із появою та офірною смертю Христа надпочато, – для історичного досвіду Гельдерліна, – кінець Божих днів. Надходить вечір. Відколи «ті трое», Геракл, Діоніс і Христос, покинули світ, хилиться вечір світового часу до ночі. Світова ніч розповсюджує свою темряву. Епоха визначається відходом Бога, «браком Бога». Пізнаний Гельдерліном «брак Бога» не заперечує, проте, ані подальшого існування християнського стосунку з Богом, зокрема, в церквах, ані не оцінює зневажливо цього стосунку. Брак Бога означає, що жодний бог вже не збирає на своєму лоні людей і речі видимо і однозначно, а виходячи з цього згуртування, дає лад світовій історії та людському перебуванню в ній. Але у відсутності Бога дає про себе знати і ще щось гірше. Не лише боги і Бог відлинули, а й згас блиск божества у світовій історії. Час ночі світу є убогий час, оскільки він все зубожіє. Він вже став таким вбогим, що не спроможний з'ясувати брак Бога як брак.

[...] Поети – то смертні, які, поважно співаючи славу богові вина, відчувають слід богів, які відлинули, продовжують йти тим слідом і так прокладають шлях подібним собі смертним до зрушень. Проте ефір, де боги і є лише богами, є їх (поетів) божеством. Елемент цього ефіру, те, в чому божественність власне ще суцця, і є Святе. Елемент ефіру для появи відлинутих богів, те Святе, є слідом самих богів.

Але хто ж спроможний на те, щоб прослідкувати цей слід? Сліди є часто малопомітні і завжди є спадком ледь відчутних вказівок. Бути поетом в убогий час означає: співаючи, йти слідом відлинутих богів. Тому й поет в час світової ночі промовляє Святе. Тому в мові Гельдерліна світова ніч є святою ніччю.

Суть поета, що в такий час є справді Поетом, полягає у тому, що для нього з убогости часу першою проблемою стає письменство і поетичне покликання. Тому саме «поети в убогий час» мусять творити саму суть поезії, і там, де це відбувається, можна сподіватися поезії, що включається в долю епохи. Чи інші повинні навчитися слухати слова цих поетів за умови, що ми не помиляємось в цьому часові, який приховує

буття, тому що він його приховує; таким чином за точку відліку часу беремо тільки суще, в той самий час розчленовуючи не-суще.

Що далі світова ніч прямує до півночі, то винятковіше панує вбогість у той спосіб, що позбавляє суті саму себе. Не лише святість як шлях до божества поступово втрачається, але й навіть сліди цих загублених шляхів вже майже згасли. Що більше вигасають ці сліди, то менше спроможний якийсь окремих смертний, що сягає безодень, зважати там на знаки і вказівки. Тим строгіше тоді чинне, що кожний дістається далі, аніж він може зайти, – якщо тільки він так далеко заходить, залишаючись на тому шляху, що був йому призначений. Третя строфа тієї самої елегії, яка питає «і навіщо поет в убогий час?», висловлює закон, під котрим перебували тогочасні поети:

«Назавжди: чи то ополудні, а чи навпаки,

Опівночі, завжди міра одна,

Спільна для всіх, але декому

теж є

призначення власне,

Туди кожен йде і приходиться туди, куди зможе він».

У своєму листі до Белендорфа від 2 грудня 1802 р. Гельдерлін пише: «І філософське світло, що огортає моє вікно, є тепер моєю радістю: що я хотів би затримати в собі, то те, як я прийшов, аж до тепер!»

Поет посилає свої думки у місцевість, прикметною рисою якої є така прогалина буття, яка, мов сфера західної метафізики, що довершується, дістає на собі її відбиток. Мисляча поезія Гельдерліна відобразила цю сферу поетизуючої думки. Його творчість замешкує у цій місцевості так щиро-довірливо, як жодна інша поезія того часу. Місцевість, в яку прийшов Гельдерлін, є відкритістю буття, що сама належить до долі буття і звідти призначається поетові.

Водночас можливо, що ця відкритість буття в рамках завершеної метафізики є вже одночасно – вкрай сильним забуттям буття. А що, коли це забуття є прихованою суттю вбогости убогого часу? Тоді, що-правда, вже не було б часу для естетичної втечі у Гельдерлінову поезію. Тоді б не прийшов момент робити з постати поета охудожнений міт. Тоді б не було нагоди зловживати його віршем як підвалиною для якоїсь філософії. А була б, і є, єдина потреба тверезо мислячи, пізнавати у сказаному його поезією невимовлене. Ось це є дорога історії буття. Коли ми потрапимо на цю дорогу, то вона приведе думку до буттєво-історичного діалогу з поетом. Для літературно-історичного дослідження він неминуче буде вважатися ненауковим насильством над тим, що це дослідження сприймає за факти. Філософія сприймає його як хиб-

ний вихід безпорадності у мрійливість. Але доля безтурботно простягає свій шлях, оминаючи такі речі. Чи ми, люди сьогодення, зустрічаємо на цьому шляху сучасного поета? А чи зустрічаємо такого собі поета, який сьогодні часто і поспішно вривається у близькість до мислення і вкривається великою кількістю напівпродуманої філософії? Але поставимо це запитання виразніше, у всій належній йому строгості. Чи є Р.-М. Рільке поетом в убогий час? Який стосунок його творчості до вбогости часу? Як далеко вона сягає безодень? Куди приходить Поет, за умови, що туди він йде, куди може він.

Всю поезію Рільке сконцентровано шляхом довготерпеливого збору в обидвох тонких томиках *«Дуїнянських елегій»* та *«Сонетів до Орфея»*. Довгий час до цієї збірки є сам по собі поетично запитуючим. По дорозі Рільке пізнає виразніше вбогість часу. Час застається вбогим не лише тому, що смертні вже ледь знають своє Смертне. Ще не є смертні у власності своєї сутності. Смерть розкривається і в'ється у загадковість. Таємниця Болю залишається прихованою. Ніхто не навчений любові. Але смертні є. Вони є настільки, наскільки є мова. Ще триває спів над їхнім нужденним краєм. Слово співця ще втримує слід святого. [...]

Втім, навіть слід святого став незбагненим. Залишається наез'ясованим, чи ми пізнаємо святе ще як слід до божественности божественного, чи ми лише просто натрапляємо на цей слід до святого. Залишається непевним, чим міг би бути слід до сліду. Сумнівним залишається, як такий слід може бажати показати себе нам.

Вбогим є цей час, оскільки йому бракує неприхованости сутності болю, смерти і любови. Вбогим є вже саме це Вбоге, бо розкриваються такі обшири сутності, в яких біль, смерть і любов є взаємозалежні. Прихованість є такою остільки, оскільки сфера її взаємоналежности є безоднею буття. Проте ще чинний спів, що називає край. А чим є сам спів? Як спромагається на нього смертний? Звідки співає спів? Як далеко сягає він безодень?

Щоб виявити, чи і наскільки Рільке є поетом в убогий час, щоб знати, навіщо існують поети, спробуємо повстромлювати якісь палі-позначки на стежці до безодні.

Як такі палі візьмемо деякі опорні слова з тієї лірики Рільке, яку ми розглядаємо. Вони надаються для розуміння тільки з того виміру, з якого вони були вимовлені. Це суцця правда, так як вона розгорнулася від часу завершення Ніцше західної метафізики. Рільке пізнав і виразив у свій, поетичний спосіб, виражень нею неприхованість суцього. Погляньмо, як суцце як таке показується для Рільке в цілому. Щоб охопити поглядом цей обшир, звернімо увагу на один вірш, що постав у межах досконалої поезії Рільке, а в часовій послідовности – поза її межами.

До викладу елегій і сонетів ми не підготовані, бо сфера, з якої вони промовляють, у своїй постанові і своїй єдності ще не достатньо продумана зі суті метафізики. Продумати це важко з двох причин. Насамперед тому, що поезія Рільке щодо свого буттєво-історичного шляху за рангом і місцем посідання залишається позаду Гельдерлінової. А ще тому, що ми майже не знаємо суті метафізики, і казання буття є для нас цілком незвичним. [...]

Рільке називає природу, оскільки вона є основою того суцього, котрим є й ми самі, його праосновою. Це вказує на те, що людина сягає далі в основу суцього, аніж інші суцці. Основу суцього з давніх-давен називають буттям. Стосунок цього існуючого буття до заснованого буття тут стосовно людини і там стосовно рослин і тварин однаковий. Він полягає в тому, що буття щоразу «залишає на поталу» суще. Буття впускає суще на розваг ризику. Це впускаюче залишання напризволяще і є властивим зваженням. Буття суцього і є цей стосунок вкидання до суцього. Кожне суще є тим, на що зважується. *Буття взагалі є цілковитим ваганням і ризиком.* Воно зважує нас, людей. Воно зважує істоти. Сущє є, оскільки воно щоразу виявляється зважуваним. Але суще залишається як зважуване у Буття, тобто у зважування. Сущє тому і є само зважуюче, залишене на ризик-вагання. Сущє є, оскільки воно йде із ризиком, в який вкинуте. Буття суцього є ризик. А він полягає у волі, яка з часів Ляйбніца дається взнаки виразніше, аніж розкрите метафізикою буття суцього. Ця воля, та, якою її слід мислити тут, не є абстрактним узагальненням того, що психологія має на увазі під бажанням. Багато більше метафізично пізнана воля людини зостається тільки бажанням протиставленням до волі як буття суцього. Оскільки Рільке уявляє природу як зважування-ризик, він мислить її метафізично із суті волі. Суть ця ще приховується, як у волі до влади, так і у волі як ризику. Вияви волі – це воля до волі.

Про основу суцього, а саме про суще як волю взагалі, вірш нічого безпосередньо не говорить. Але якщо буття як зважування є стосунок покидання напризволяще і таким чином розташовує зважуване у залишання, ось тоді вірш нам вже скаже дещо опосередковано про ризик зважування, і скаже саме тим, що він говорить про важене. [...]

Повний стосунок, в розпорядження котрому віддається важене, Рільке охоче називає «Відкрите». Це поняття є іншим фундаментальним словом його поезії. «Відкритим» у мові Рільке називається те, що не замикає. Воно не замикає, тому що не обмежує. Воно не обмежує, тому що в собі самому позбавлене будь-яких меж. Відкрите є великим цілим всього того, що необмежене. Воно дозволяє залучати у чистий стосунок важені істоти як такі, що притягуються так, що вони й далі стосуються одна одної, і до того ж дуже різноманітно, не наштовхуючись на жодні обме-

ження. Таким чином вони здійснюються у безмежне, у безконечне. Вони не розчиняються у нікчемному. Ніщо тільки вливається в ціле Відкритого.

Те, що Рільке називає цим словом, в жодному разі не визначається відкритістю в сенсі неприхованости суцього, котра дозволяє суцьому як такому бути присутнім. Якщо б спробувати тлумачити те Відкрите, що його має на увазі Рільке, у розумінні неприхованости неприхованого, то тоді б слід було казати: те, що Рільке пізнає як відкрите, є якраз закритим, неосвітленим, що простягається у безмежному, так що йому не може зустрітися не лише щось невластиве, а й взагалі будь-що. Там, де дещо щось зустрічає, там постає обмеження. Там, де є межа, там обмежене витісняється назад на самого себе і таким чином огинається знову до самого себе. Обмеження загинає, заслоняє ставлення до Відкритого і саме це ставлення робить прихованим. Обмеження в безмежному з'являється в людській уяві. Те, що стоїть напроти, не дозволяє людині бути безпосередньо у Відкритому. Воно певним чином виключає людину зі світу і ставить її перед світом, причому «світ» тут має на увазі суще в цілому. Натомість, світове і є саме відкритим, цілим непередметного. Проте теж і сама назва «Відкрите», так само, як і слово «розваг», є, як метафізична назва, двозначною. Вона означає як ціле необмежених залучень чистої залуки, так і відкритість у розумінні повсюдно панівної необмежености.

Відкрите впускає. Проте впускання не означає: забезпечити вхід і доступ до закритого, так ніби приховане повинно було б розкривати себе з тим, щоб виглядати, як неприховане. Впускати означає втягувати і залучати в неосвітлене ціле тяглість чистого стосунку.

Впускання як спосіб появи Відкритого, має характер притягування за способом сили тяжіння чистих сил. Що менше важеному заступлено впускання у чистий стосунок, то більше воно належить до великого цілого Відкритого. Тому Рільке називає істот, котрі безпосередньо відважуються у це Велике і в ньому важаться, «речами, зрослими у довірливому замешкуванні» /Spaete Gedichte. S. 22/. Людина не належить до них. Співом, що оспівує це різне відношення живих істот і людини до Відкритого, є *Восьма Дуїнянська елегія*. Різниця полягає у відмінному ступені свідомости. Розрізнення суцього з цієї точки зору відоме новочасній метафізиці, починаючи з Ляйбніца.

Те, що Рільке розуміє під словом «Відкрите», може з'ясувати лист, якого він написав на останньому році свого життя (Пор. М. Бетц, Рільке у Франції. *Спогади. Листи. Документи*. 1938. С. 289). Рільке пише: «Поняття «Відкритого», котре я спробував запропонувати в цій елегії, ви мусите сприймати так, що ступінь свідомости тварини вміщує цю тварину у світ, не протиставляючи їй його (як це є з нами) кожної

миті; ми стоїмо перед ним через своєрідне звернення і підвищення, які взяла собі наша свідомість». Рільке продовжує: «Під цим «Відкритим» не мається на увазі небо, повітря і простір, оскільки для спостерігача і оцінювача вони є «предметами», а тим самим закритими. Тварина, квітка, припускаємо ми, є всім тим, не здаючи собі з того справи, і вони мають таким чином перед собою і понад собою ту несказанно відкриту свободу, еквіваленти якої є, мабуть, хіба тільки в першу мить кохання, коли людина в іншому, коханому, бачить свої власні овиди, чи, може, у щонайвище хвилинній піднесеності до Бога».

Рослини і тварини впущені у Відкрите. Вони є у «світі». Це «в» означає: неосвітлено втягнуті у залуку чистого стосунку. Відношення до Відкритого, якщо тут ще взагалі може йти мова про якесь «до», є не-свідомим якогось лише прагнуче-залучального стремління до цілокупності суцього. Із зростанням свідомості, суттю якої для новочасної метафізики є уява, представлення, зростає становище і протистояння предметів. Що вища свідомість, то більш виключеною зі світу є жива істота. Тому людина є, згідно з мовою листа, «перед світом». Вона не впущена у Відкрите. Людина протиставлена світові. Вона не мешкає безпосередньо у тяглоті (*im Zug*) і вітрі цілого стосунку. Це місце в листі тому так особливо вимагає розуміння Відкритого, хоча Рільке тут виразно заперечує, що Відкрите нібито може мислитися у сенсі відкритості неба і простору. І тільки поза межами поезії Рільке вперше по-справжньому натрапляємо на думку про Відкрите у розумінні істотно початкової про-світлинності (галявини, *die Lichtung*) буття (на котру падає тінь пом'якшеної метафізики Ніцше).

Те, що безпосередньо знаходиться у Відкритому, увібрано ним у силу притягування середини. Тому усім, що тяжіють до Відкритого, може належати передусім те, котре за своєю суттю є заціпенілим, приглушеним, так що воно в тій своїй заціпенілості ніколи не прагне до чогось, що могло б йому протистояти. Ті, що суть такими, перебувають у «глухому бажанні».

*«Так, як природа полишає всіх істот
На розваг їхніх глухих бажань...»*

«Глухі» тут мається на увазі «приглушені»: не виламуючись із сполук безмежного простягання, яке не занепокоюється невпинним одержуванням і сполучуванням, якими постійно набігає свідома уява. «Глухий» значить водночас, як і «глухий тон», те, що покоїться в глибині і має рису несучого. «Глухий» не мається на увазі в негативному сенсі глухого і задушливого. Рільке не мислить глухе бажання як щось нище

чи дрібне Воно засвідчує належність зрослих у довірливому замешкуванні речей природи до Цілого чистого стосунку. Тому й може Рільке сказати в одному з пізніх листів: «хай буття квітки буде для нас великим» (Sp.Ged., S. 89, пор. Сонети, част. друга, XIV). Як наведене місце листа мислить людину і живих істот із погляду різного стосовно свідомості відношення до Відкритого, так і вірш називає «істот» і «нас» (людей) з погляду їхнього різного ставлення до розвагу (V. 5 і далі):

«і лише ми,
ще більш, ніж стебло, чи звір,
з цим розвагом йдемо...»

Те, що людина ще більше, ніж рослина, чи тварина, йде з ризиком, могло б спочатку означати, ніби людина розкутіше, ніж будь-яка істота, впускає себе у Відкрите. «Більше» мусило б навіть це означати, якщо б «з» не було написано виокремлено. Наголос на «з» не має на увазі зростання незкутої ходи «з», а означає лише: для людини похід з ризиком явлений по-своєму, як наперед визначене у своєму призначенні. Розвага його важене, природа, суще в цілому, світ є для людини виставленими; назовні із приглушеного необмеженого стосунку. Але куди ставиться так поставлене і чим? Природа ставиться через пред-ставлення (уяву) перед неї ж. Людина ставить світ як предметність в цілому наперед себе і себе перед світом. Людина чинить так, що світ наставляється на неї, а природа приставляється до неї. Це до-стосування (*Herstellen* – виробництво, виготовлення) мусимо помислити у його широкій і різноманітній суті. Людина обставляє (обробляє – *bestellt*) природу там, де їй їх бракує. Людина переставляє (*umstellt*) речі там, де вони їй перешкоджають. Людина змінює розташування речей (*verstellt*), коли вони відволікають її від наміру. Людина виставляє (*ausstellt*) речі, коли подає їх для оцінювання і купівлі. У багатоманітному виготовленні світ перетворюється на готовий, стає, зупиняється, він вводиться в стан. Відкрите стає предметом і, отже, повернутим на людську істоту. На противагу світові, як предметові, виставляється сама людина і встановлює себе як таку, котра умисно проводить це виготовлення.

Щось просувати наперед себе так, що те, що просувається як щось наперед уявлене, визначає всі способи виготовлення з кожного огляду, є провідною рисою поведінки, яку знаємо як бажання. Назване тут бажання є виготовленням, і саме у розумінні умисного, наперед заданого прокладання шляху опредметнювання. Рослини і звірі не прагнуть в тому розумінні, оскільки вони, приглушені у своїх бажаннях, ніколи не виносять Відкрите наперед себе як предмет. Вони не можуть йти разом із розвагом як із чимось уявним. Оскільки вони впущені у Відкрите, то

чистий стосунок ніколи не є предметним іншим їх самих. Протилежністю їм є людина, яка йде «із» розвагом, бо вона є у названому сенсі істотою, що хоче:

*«...і лише ми
ще більше, ніж стебло чи звір,
З цим розвагом йдемо і хочемо його...»*

Назване тут бажання є прокладанням собі шляху, чий задум вже встановлений світом як цілість предметів, що надаються до виготовлення. Це бажання визначає суть новочасної людини, котра сама спочатку не свідома його значення і наслідків, і без того, що вона могла б вже сьогодні сказати, з якої волі як із буття суцього волиться це бажання. В такому бажанні новочасна людина виявляє себе такою, що здійснюється у всіх відношеннях до всього, що є, і тим самим і до себе самої, як Виробник, що прокладає собі дорогу, і це повстання налагоджує у формі необхідного панування. Ціле предметної наявності, у вигляді якої постає світ, віддано в розпорядження Виробництву, що мостить собі шлях, прикомандировано, приставлено до нього наказом, і так підлягає його наказам. Бажання містить в собі вид наказу: бо прокладання собі шляху з наміром є способом, яким призначене виготовлення і предметне світу збирається до купи у неодмінній і тому цілковитій єдності. В ньому, в цьому збиранні разом, дає про себе знати наказовий характер волі. Разом з нею в обігу новочасної метафізики існує прихована суть віддавна суцї волі як буття суцього.

Відповідно до цього, людське бажання теж може існувати тільки через прокладання собі шляху, тому що воно вже заделегідь змушує все, без огляду на ніщо, увійти до свого обширу. Для цього бажання все з самого початку, а тому, як наслідок, нестримно, стає матеріалом пробивного виробництва, Земля та її атмосфера стають сировиною. Людина перетворюється у людський матеріал, який наставляється на поставлені завдання. Неодмінне налагодження безумовного пробивання собі шляху наперед визначеного виробництва світу до стану людського наказу – це процес, який бере свій початок у прихованій суті техніки. Щойно у найновіші часи ця суть починає розгортатися як присуд-доля правди суцього в цілому, тоді як до того розсіяні вияви і спроби цієї правди залишалися вбудованими в обширну ділянку культури і цивілізації.

Сучасна наука і тоталітарна держава як неминучі наслідки суті цієї техніки, є водночас її (техніки) супроводом. Для засобів і форм, встановлених для організації світової громадської думки і щоденних уявлень людей, чинне те саме. Не тільки живе технічно опредметнюється через розведення і вжиток, культивуацію, але й замах атомної фізики на вияви живого, як такого, йде повною ходою. Власне кажучи, сама суть життя

повинна віддатися до рук технічному виготовленню. І те, що сьогодні з цілковитою поважністю у здобутках і позиції атомної фізики знаходять можливість доведення людської свободи і встановлення нового вчення про вартості, є знаком панування технічної уяви, розгортання якої вже давно вилучено із простору особистих поглядів і думок. Навала суті техніки показується теж там, де ще начебто на побічних теренах намагаються майструвати техніку за допомогою дотеперішніх ціннісних установок; при тих зусиллях, однак, вже послуговуються технічними засобами, котрі є вже чимось іншим, ніж просто зовнішньою формою. Тоді взагалі використання машинерії і фабрикування машин є вже не самою технікою, а лише співрозмірним їй інструментом технічного упорядження її суті у предметності її сировини. Вже навіть те, що людина стала суб'єктом, а світ – об'єктом, є одним із наслідків суті техніки, яка влаштовується, а не навпаки.

Оскільки Рільке пізнає Відкрите як непередметне повної природи, то супроти нього і відповідним чином світ людини, яка хоче, навпаки відрізняється предметністю. Перекручено сприймає скерований на живлюще ціле суцього із явищ зростаючої техніки погляд-вказівку на простори, звідки могло б прийти можливо первинніше творче подолання технічного. Невиразні утвори технічної продукції громадаються перед Відкритим чистого стосунку. Зрослі колись речі зникають у тому ж напрямку. Йдучи і переходячи через опредметнювання, вони вже не можуть показати того, що їм властиве. У листі від 13 листопада Рільке пише: «Ще для наших дідів «дім», «криниця», добре знайома їм вежа, та й навіть їх власний одяг, їх плащ, були чимось безконечно більшим, безконечно ріднішим; майже кожна річ була посудиною, в якій вони знаходили людське і в яку докладали людського. А тепер насуваються з Америки, порожні байдужі речі, псевдоречі, *життєві муляжі*. Американський дім, в американському розумінні, американське яблуко чи тамтешня виноградна лоза, не мають нічого спільного з тим домом, овочем, виноградом, що увійшли у сподівання і роздуми наших предків...» (*Листи з Мюзю*. С. 335 і далі).

Проте це американське є вже лише сукупним відкиданням воленої новочасної суті європейськості назад на Європу, котрій, зрештою, принаймні у завершенні метафізики Ніцше, дані для роздумів обшири суттєвої сумнівності світу, де починає панувати буття як воля до волі. Не тільки американськість оточує загрозою нас, сьогоднішніх, бо неспізнана суть техніки вже загрожувала нашим предкам і їхнім речам. Таке усвідомлення Рільке полягає не у його спробі порятувати прабатьківське. Ми мусимо, сягаючи думкою наперед, пізнати, чим є те, що стає сумнівним у речевості речей. Адже Рільке ще раніше, 1 березня 1912 р. пише з Дуїно: «Світ втягується; бо теж зі свого боку речі

чинять те саме, коли вони все більше і більше перетворюють свою екзистенцію у вібрацію грошей, розвиваючи там для себе такий вид духовності, що вже тепер перевищує їхню відчутну реальність. У час, із яким я спілкуюся (Рільке має на увазі XIV сторіччя) гроші були ще золотом, ще металом, гарною річчю, найбільш ручною і найзрозумілішою серед усіх» (Листи 1907/1914. С. 213 і далі). [...]

На місці того, що колись зауважений зміст світу роздаровував із себе речі, тепер все безцеремонніше і повніше розповсюджується по землі предметне технічного панування. Воно не тільки встановлює все суще як таке, що може бути виготовленим у процесі продукування, але й постачає цю продукцію через ринок. Людське людини і речеве речей розчиняються у цьому наполегливому виробництві до розрахованої ринкової вартості того ринку, який не тільки охоплює землю як світовий ринок, а й ринкове позначається як воля до волі на суті буття і в той спосіб переводить усе суще у діяльність розрахунку, що найв'язкіше панує там, де він не потребує чисел. [...]

Так само жодна з істот (рослини і тварини) не є особливо захищеною, хоча і впущеною у Відкрите і там запевненою. На противагу, як така, що сама собі хоче, не просто не захищена цілим сущого, а й беззахисна. (V. 13.) Як така, що виготовляє і уявляє, вона стоїть перед заступленим Відкритим. Через те вона сама і її речі підлягають зростаючій небезпеці стати голим матеріалом і чистою функцією опредметнювання. Намір, передумова прокладання собі шляху навіть поширює простір небезпеки, і людина втрапить саму себе у неминучому виробництві. Загроза, яка посідає на саму суть людини, сама ж нагнітається із цієї суті. Проте вона залягає у стосунку буття до неї. Ось так людина стає загроженою через це бажання-самій-собі, загроженою у дуже суттєвому сенсі; тобто потребує захисту, але через той самий вид суті одночасно є беззахисною.

Ця «наша незахищеність» (V. 13.) тією ж мірою відрізняється від не-особливо-захищеності рослини і звірів. Різниця тут безконечна, оскільки від глухого бажання нема жодного переходу до опредметнювання у прокладанні-собі-дороги. Але воно не тільки ставить людину «поза захистом» – а й прорив до опредметнювання світу все вирішальніше знищує навіть саму можливість захисту. Тим, що людина вибудовує світ як предмет, вона ж і забудовує собі з власної волі, остаточно, і без того вже закритий шлях у Відкрите. Кожна зокрема людина, що мостить собі дорогу, є, – знає і хоче вона того, чи ні, – функціонером техніки. Вона не тільки стоїть поза Відкритим, перед ним, а й через опредметнювання світу відвертається, власне кажучи, від чистого стосунку. Людина вилучається з чистого стосунку. Людина епохи техніки

перебуває у такій розлуці супроти Відкритого. Ця розлука не є розлукою «з...», а розлукою «проти...»

Техніка у пробиванні собі дороги людиною є закономірним неминучим влаштуванням неминучої незахищености на ґрунті пануючого у кожній предметності відвернення проти чистого стосунку як такого, що є непочутою серединою суцього, яка притягує на себе всі чисті сили. Технічна продукція – це організація розлуки. Слово «розлука» у щойно окресленому значенні є наступним словом-носієм дійсної лірики Рільке. Не атомна бомба, про яку так багато говориться, є, як особлива машинерія вбивства, вбивчою. Те, що людині вже давно загрожує смертю, а саме смертю її суті, є неминучість голого бажання у розумінні наперед заданого пробивання-себе у всьому. Те, що загрожує людині в її суті, є точкою зору бажання, що вважає можливим зробити через мирне вивільнення, переформування, розщеплення і скерування природних енергій людське буття для усіх стерпним і загалом щасливим. Але мир цього мирного є лише безперешкодно триваючою марнотою гонитви тільки на себе наставленого пробивання собі шляху. Існує думка, що те, що загрожує людині в її суті, – це прокладання виробництва, залишиться виваженим без небезпеки, якщо поруч з ним залишаться чинними ще інші інтереси, такі, наприклад, як інтереси віри. Так, ніби для стосунку суті, в який вміщена людина технічним володінням до цілоти суцього, що могло б бути якимось відокремленим перебуванням в якійсь прибудові, котре спромоглося б запропонувати щось більше, аніж тимчасові виходи у самооблуду, до якої належить теж втеча до грецьких богів. Те, що загрожує людині в її суті, то думка, що нібито технічне виробництво приведе світ до порядку, в той час як саме це впорядкування кожного *ordo* (*das Ordnen jeden ordo*), тобто кожного ранґу розчиниться в одноформності виробництва і так із самого початку зруйнує простір кожного можливого приходу ранґу і визнання із буття.

Не просто тотальність бажання є небезпекою, а саме бажання у по-статі прокладання-собі-шляху у світі, допущеному винятково як воля. Волене з цієї волі бажання (*das aus diesem Willen gewillte Wollen*) вже вирішилося до кінцевого наказу. Цим рішенням воно вже віддане в розпорядження тотальної організації. Але передусім техніка сама перешкоджає пізнанню її суті. Бо під час того, як вона повністю розкривається, вона (техніка) розвиває в науках певний ґатунок знання, котрому проникнення на терени суті техніки назавжди заказано, не кажучи вже про стеження за походженням її суті.

Суть техніки тільки повільно вириває назовні, на світло дня. Цей день є тільки перелаштованою на голий технічний день світовою ніччю. Цей день є найкоротшим днем. Через нього загрожує одна єдина-без-

конечна зима. Тепер людині відмовляє не тільки захист, але й неушкоджене цілого суцього залишається у сутінках. Цілюще (живлюще – *das Heile*) розвіюється і щезає з-перед очей. Світ стає незціленим. Тому не тільки Святе, як шлях до божества, залишається прихованим, а й сам слід до святого – цілюще – видається вже вигаслим. Нехай же справдиться тоді, що ще деякі смертні здатні вбачати у незціленому загрозове незцілиме. Вони мусили б вгледіти, яка небезпека навалюється, підступає до людини. Небезпека полягає у загрозі, яка стосується самого стосунку людської суті до буття, а не якихось випадкових небезпек. Ця небезпека є тією небезпекою. Вона принишкла у безодні всього суцього. Щоб побачити і показати цю небезпеку, мусять бути такі смертні, які раніше сягають безодень.

«Але де небезпека, там
Проростає й рятунок» (Hölderlin, IV. 190).

Можливо, кожний інший порятунок, який приходить не звідти, де та небезпека, потерпає в біді. Кожний порятунок у вигляді лише з добрим наміром подуманого допоміжного засобу, замітника, стає для загроженої людини в подальшому тільки нетривкою видимістю її долі. Порятунок мусить прийти звідти, де відбувається зміна і поворот у суті смертних. Чи є смертні, котрі раніше сягають безодні нужденного і своєї нужденності. Ці найсмертніші зі смертних були б тоді такими ризикованими і важеними. Вони були б ще ризикованішими, ніж людська істота, що мостить-собі-шлях, і яка є вже ризикованішою, ніж рослина і тварина. [...]

Майже рівночасно з Декартом Паскаль відкриває супроти логіки розраховуючого розуму логіку серця. Внутрішнє і невидиме простору серця не лише внутрішньо-щиріше – людина передусім прихиляється до того, що слід любити: предки, мертві, дитинство, нащадки. Вони всі належать до найдальшого околу, котрий тепер дається взнаки як сфера присутності цілого живлющого стосунку. Власне кажучи, ця присутність, рівно ж як і присутність звичаєво-вжиткової свідомості розрахункового виготовлення, є присутністю іманентности. Але Внутрішнє неувичаєної свідомості залишається внутрішнім простором, в якому для нас все і кожне перевищує те, що може бути вираховане розрахунком і, вільне від таких меж, може перетікати у Ціле Відкритого. Це незчислиме Надмірне виникає, з точки зору своєї присутности, у Внутрішньому і невидимому серця. Останнє слово IX елегії, котра оспівує людську належність до Відкритого, звучить так: «Надмірне існування береться з мого серця» («*Ein überheiliges Dasein entspringt mir im Herzen*»).

Найдальший окіл суцього оприсутнюється у внутрішньому просторі серця. Цілість світу потрапляє тут вже в кожному стосунку і відношенні в однаково суттєву присутність. Рільке каже на це мовою метафізики «існування». Повна присутність світу є в остаточному розумінні «світовим існуванням». А це – інше означення Відкритого, інше з іншого називання, котре тепер мислить Відкрите остільки, оскільки відвернення від і проти Відкритого, відвернення, що уявляє і являє через виготовлення, повернулося від іманентности калькуляційної свідомости до внутрішнього простору серця. Позначений серцем внутрішній простір для світового ось-буття називається тим самим теж і «внутрішнім простором світу». «Світовий» означає цілість суцього.

У листі з Мюзо від 11 серпня 1924 р. Рільке пише: «Ось це «назовні» – як воно безмежно шириться, усіма своїми дистанціями воно ледве що витримує порівняння із вимірами. Із глибинним виміром *нашого внутрішнього*, яке навіть не має найменшої потреби у просторовості Всесвіту, аби його майже не можна було окинути зором. Отже, коли мертві і прийдешні потребують десь перебувати, який же пристанок має бути їм приємніший і догідніший, ніж цей уявний простір?» Мені все більше уявляється це так, ніби наша звична свідомість замешкує лише на вершечку піраміди, основа якої в нас самих (а почасти і під нами) так цілковито розростається вширину, що, чим більше ми бачимо себе здатними опуститися в її глибину, тим загальніше виявляємось залученими до незалежних від часу і простору даностей земного, у найширшому розумінні *світового існування*».

Супроти того предметне світу виявляється у прорахунку щодо уявлення, яке обходиться із часом і простором як із квантами калькуляції, і так само мало може знати про суть часу, і про суть простору. Сам Рільке теж не робить собі якихось особливих клопотів щодо просторовости внутрішнього простору світу, він навіть не ставить під сумнів, чи це внутрішній простір світу, оскільки він все ж надає форми перебування світовій присутності, залягає разом із нею у якійсь часовості, сутнісний час якої разом із сутнісним простором витворюють початкову єдність того часо-простору, способом якого є навіть саме буття. [...]

Чим буття, коли воно є своєрідним і неповторним суцього, може ще бути перевершеним? Тільки самим собою, своєю властивістю, і то в такий спосіб, що воно властиво входить у свою властивісність. Тоді буття мало б бути неповторністю, що взагалі себе перевершує. Але це перевищення не сходить кудись до іншого вгору, а звідкись і через щось повертається до себе, у суть своєї правди. Буття само вимірює цей зворотний перехід і само є його виміром.

Мислячи оце, ми пізнаємо в самому бутті, що в ньому міститься, йому належне «ще більше» і, таким чином, й можливість, що також

там, де буття мислиться як зважування, може правити щось Відважніше, ніж саме буття, таке, яке ми уявляємо собі із суцього. Буття як рівновелике собі вимірює свій обшир, який окреслюється (гр. *tempein*, лат. *tempus*) тим, що воно є у слові. Мова – це обшир, тобто дім буття. Суть мови не вичерпується ані у значенні, ані не є вона чимось знаковим чи таким, що можна виміряти числами. Оскільки мова – це дім буття, то дістаємося до суцього в той спосіб, що постійно проходимо через цей дім. Коли ми йдемо до криниці, коли йдемо через ліс, то вже тим самим йдемо через слово «криниця», через слово «ліс», навіть коли не вимовляємо цих слів і не думаємо про щось мовне. Мислячи із храму (*Tempel*) буття, можемо припустити, що ті, котрі часами відважніші, аніж буття суцього, зважують. Вони зважують обшир буття. Вони важать мову. Кожне суще, предмети свідомості і речі серця, люди, що зважуються на більше, усі істоти є, кожна у свій спосіб, суцими в обширі мови. Тим-то і є, якщо взагалі десь є, тільки в цьому окресі можливим для здійснення поворот із царини предметів і їхнього представлення у більш внутрішній простір серця.

Для поезії Рільке буття суцього метафізичне визначається як присутність у світі, як така присутність, що залишає за собою співвіднесеність із репрезентацією у свідомості, незалежно від того, чи воно має характер іманентности калькуляційного уявлення чи характер внутрішнього повернення у доступну через серце Відкритість.

Сукупна сфера присутности наявна у казанні. Предметне виготовлення виступає у висловлюванні розраховуючих речень і повчальних речень розуму. Обшир беззахисности, що утверджується, опановується розумом, – він виробив і встановив особливу систему правил не тільки для свого казання, не лише для *logos* як роз'яснюючу предикацію; логіка розуму сама є організацією панування напередзаданого прокладання-собі-шляху у предметному. В оберненні, зміні предметного уявлення казанню поринання у спогад відповідає логіка серця. В обидвох сферах, визначених метафізично, править логіка, бо поринання спогадом повинно із самої беззахисности і поза захистом створити певність. Оце оберігання стосується людини як такої істоти, яка володіє мовою. Людина має мову в межах метафізично зображеного буття в той спосіб, що вона з самого початку бере цю мову, і то тільки як якесь майно (*Habe*), і тим самим як управу (*Handhabe*) свого уявлення, ставлення і поведінку. Тому *logos*, казання як органон, потребує організації логікою. Тільки в межах метафізики буває логіка.

Але ж коли при створенні певности людини заторкується закон цілого внутрішнього простору світу, тоді вона стає заторкненою у своїй суті, оскільки людина, яка хоче-собі, вже є тією, яка говорить. Оскільки таке створення певности приходить від відважніших, то вони мусять зважу-

вати її мовою. Відважніші зважують мовлення, говоріння. І все ж, коли окрес цього зважування, мова, якимось неповторним чином належить до буття, і її чином не може бути ніщо понад нього, то куди ж повинно говоритися те, що мусять казати ті, хто говорить? Їхнє казання стосується поринаючого зміни (обернення) свідомости, яке повертає нашу беззахисність у невидиме внутрішнього простору світу. Їхнє казання мовить, бо воно стосується розвороту, не просто з обидвох ділянок, а з єдності їх обидвох, оскільки вона вже відбулася як рятівне єднання. Тому там, де цілість суцього мислиться як Відкрите чистого стосунку, у-внутрішнююче-згадуюче обернення мусить бути казанням, яке каже те, що має сказати, такій істоті, котра в цілості суцього вже запевнена, бо вона вже здійснила перетворення уявленого видимого у сердечне невидиме. Ця істота, ця «суть», залучена до чистого стосунку з одного, і з іншого боку кулі буття. Ця істота, для якої майже не існує границь і різниць між залуками стосунків, є суттю, яка заправляє невчутою серединою найдальшого околу і дає їй можливість з'являтися. Цією істотою в «Дуїнянських елегіях» Рільке є Ангел. Це ім'я знову ж таки називає одне з основних слів його поезії. Воно, як і «Відкрите», «Стосунок», «Розлука», «Природа», є ключовим словом, тому що в ньому сказане мислить цілість суцього із буття. У листі від 13 листопада 1925 р. Рільке пише: «Ангел «Елегій» – то таке створіння, у якому перехід видимого у невидиме, на який ми працюємо, з'являється вже здійсненим. Ангел «Елегій» – то така істота, яка ручиться за визнання за невидимим вищого ступеня реальности».

Наскільки в межах завершености новочасної метафізики стосунок до такої істоти належить до буття суцього, настільки ж суть Ангела Рільке, попри усі змістові відмінності, є *метафізично тим самим*, що й постать Заратустри Ніцше; і це може бути показано тільки з попереднього розгортання суті суб'єктивности. [...]

Цей вірш мислить буття суцього, природу, як зважування. Кожне суще відважене у зважування. Яко зважуване, воно лежить на вазі. Вага є способом, яким буття щоразу важить суще, тобто, утримує у русі зважування. Кожне зважуване перебуває у небезпеці. За способом її відношення до ваги дається розрізнити терени суцього. З огляду на вагу мусить увиразнюватися також і суть Ангела, за умови, що він на цілому терені є сущим вищого рангу.

Рослини і звірина безтурботно утримуються у «розвагу їх глухих бажань» Відкритого. Їхня тілесність не бентежить їх. Живі істоти вважуються, вколисуються своїми інстинктами у Відкрите. Але вони також залишаються zagrożеними, хоча не в своїй суті. Рослини і звірята так лежать на вазі, що вона постійно вдосконалюється у своїй певності. Вага, на яку відважуються рослини і звірі, ще неістотно сягає терену.

Так само і вага, якою зважується Ангел, є поза заспокоєним і зупиненим; але не тому, що вона ще не лежить, а тому, що вже не належить до обширу невгамованого. Відповідно до безтілесної суті, можлива збен-теженість видимим чуттєвим перетворилася у невидиме. Ангел вступає із погамованого спокою, досягнутого єдністю обидвох теренів всередині внутрішнього простору світу.

І, навпаки, людина, як така, що наперед задано прокладає собі дорогу, виважена у беззахисність. Вага небезпеки у руці так зваженої людини є істотно незупинена. Людина, що хоче-собі, завжди рахується із речами і людьми як із предметами. Обраховане стає товаром. Все постійно змінюється по-іншому у новий порядок. Розлука проти чистого стосунку скеровується у неспокої ваги, що постійно важить. Розлука порядкує в опрідметнюванні світу помимо свого наміру несталим. В такий спосіб відважена у беззахисність, людина рухається у середовищі інтересів і «обміну». Людина, яка мостить собі шлях, живе із впровадження в дію свого бажання. Вона істотно живе в ризикові (*Risiko*) власної суті всередині вібрації грошей і чинности цінностей. Людина як постійний міняйло і посередник є «купцем». Купець постійно важить і зважує, і все ж не знає справжньої ваги речей. Людина також не знає, що в ній самій, власне кажучи, має вагу і переважає. Рільке каже в одному з «Пізніх віршів» (С. 22 і далі):

«А хто ж зна, що у нім переважає.

М'якість? Чи жах? Погляди, голоси, а чи книжки?»

Але рівночасно людина може створити «певність» поза захистом, в тому, що вона повертає беззахисність як таку у Відкрите і передоручує її, витворюючи, серцевому просторові невидимого. Якщо так стається, то невтихомирність беззахисности переходить туди, де у зрівноваженій єдності внутрішнього простору світу з'являється істота, яка є способом єднання, що дає виявити себе і, таким чином, репрезентує буття. Вага небезпеки переходить відтак із околиці розраховуючого бажання до Ангела. Із пізньої лірики Рільке збереглися чотири вірші, які, очевидно, є початком чернетки до якихось більших поезій. Попередньо ці вірші не потребують жодних подальших слів. Ці вірші звучать так (Зібрання творів, т. III. С. 438):

«Коли вага з купечої руки

До Ангела дійде, який

її на небесах зупинить

і втихомирить зрівнянням простору...»

Врівноважуючий простір є внутрішнім простором світу настільки, наскільки він обіймає світову цілість Відкритого. Так він забезпечує одному та іншому стосункові з'яву їхньої еднаючої єдності. Воно живлющою кулею буття оточує всі чисті сили суцього, кружляючи довколо всіх живих істот, пронизуючи і безконечно розкриваючи їх. Це буття стає присутнім, коли вага переходить. Коли вона переходить? Хто дає перейти вазі від купця до Ангела? Коли такий перехід взагалі можливий, то він відбувається в просторі ваги. Її стихією є розваги, буття суцього. Його обширом ми вважаємо спеціальну мову.

Звичайне життя теперішньої людини є звичним прокладанням-собі шляху на беззахисному ринку міняйлів. Перехід ваги до Ангелів є, натомість, незвичайним. Він незвичайний навіть у тому розумінні, що є не тільки винятком серед правил, й тому, що забирає людину, з огляду на її суть, в «поза» правила захисту і беззахисности. Тому перехід відбувається «часами». Це останнє в жодному випадку немає на увазі «тим часом» або «коли завгодно»; «часами» означає: зрідка і у відповідний час, у здебільшого поодиноких випадках і неповторним чином. Перехід ваги від купця до Ангела, тобто поворот розлуки, відбувається у формі у-внутрішнюючого спогаду, заглиблення у внутрішній простір світу, і тоді, коли є такі, котрі «часами теж відважніші» на «дих один-єдиний відважніші».

Коли відважніші вважаться самим буттям і тому відважуються в ділянку буття, в мову, тоді вони – це ті, що говорять. Але чи не є сама по собі людина тією, що за своєю суттю має мову і постійно важить її цією мовою? Звісно, так. Тоді той, хто бажає у звичайному розумінні слова, зважає казання вже і в розраховуючому виготовлянні. Але ж тоді ті, що на більше зважуються, не можуть бути просто тими, що більше кажуть. Казання відважніших мусить важити спеціальне мовлення. Відважнішими є тільки ті, котрі є тільки тоді, коли вони є тими, що говорять більше.

Коли ми в уявляючому і виготовляючому відношенні до суцього поводимо себе ще й промовляючи, то тоді таке мовлення не є бажанням. Мовлення залишається шляхом і засобом. На відміну від цього, є ще й говоріння, яке спеціально впускається в мову, не рефлектуючи, однак, на предмет мови, через що і вона б стала предметом. Входження в мову позначає таке говоріння, яке йде слідом за тим, хто має говорити, єдино для того, щоб це сказати. Те, що має бути сказане, тоді могло б бути таким, яке за своєю суттю належить до обширу мови. Це, мислячи метафізично, – суще в цілому. Його цілість – то неушкоджене чистого стосунку, цілюще відкритого, остільки, оскільки воно дає місце людині. Це відбувається у внутрішньому просторі світу. А він дотор-

кається до людини, коли вона повертається у поворотному внутрішньовальному спогаді до простору серця. Відважні обертають безживне, незцілиме беззахисності на живлюще і цілюще світового ось-буття. А це є тим, кому належить говорити. У казанні воно обертається до людини. Відважніші як ті, що мають сказати більше, є з розряду співців. Їхній спів не домагається чогось, що могло б бути виготовленим. Їхній спів сам робить собі місце у внутрішньому просторі світу. Цей спів не вербування і не здобуток вербування.

Казання, яке каже більше відважніших – це спів.

«А спів – ось це і є буття» («Gesang ist Dasein»)

– каже третій сонет першої частини *«Сонетів до Орфея»*. Слово «ось-буття» (*Dasein*) вжито тут в успадкованому сенсі присутності і рівнозначне з «буттям» – *Sein*. Співати – осібно промовляти світове буття, промовляти із Живлющого цілого стосунку і промовляти тільки те, що означає: самому належати до терену сущого. Цей терен як суть мови є самим буттям. Співати спів означає бути присутнім у самому присутньому, а це означає: тут-буття.

Проте і казання, яке каже більше, буває рідко, оскільки лише відважніші на нього спромагаються. Бо це важко. Важкість полягає в тому, щоб здійснити тут-буття. Важкість полягає не просто у складності створити мовний твір, а в тому, щоб перейти від твору, який мовить, твору, ще бажуючого бачення речей, від твору обличчя до «твору серця». Тяжким є спів, який вже більше не сміє бути вербуванням, а мусить бути ось-буттям. Для бога Орфея, який без-конечно перебуває у Відкритому, цей спів легкий, але не для людей. Тому друга строфа названого сонету питає:

«Але коли ж ми є?»

Наголос падає на «є», а не на «ми». Щодо того, що ми належимо до сущих і під цим оглядом присутні, не викликає жодних сумнівів. Але під запитанням залишається, коли ми є такими, що наше буття є співом, і власне співом, співання якого звучить не десь там собі, а є правдивим співанням, звучання якого вже не залежить від чогось обов'язково досягнутого, а таким, який у звучанні вже розбився, щоб суттю було саме тільки співане. Такими, які мають сказати більше, і такими є люди тоді, коли вони відважніші, ніж саме суще. Ці відважніші, згідно із віршем «відважніші на один дих». Названий сонет підсумовує:

«Співати в правді – то вже інший дих.

Дих за ніщо. У Бозі порух. Вітер».

Гердер у своїх «Ідеях до філософії історії людства» пише так: «Подих наших уст стає картиною (*Gemaelde*) світу, топосом наших думок і почувань в душі іншого. Від приведеного в рух маленького коливання повітря залежить все, що коли-небудь люди на землі думали, хотіли, чинили і ще вчинять: бо всі ми ще бігали б лісами, коли б нас не огортав оцей божественний легіт, коли б він, подібно до чарівного звуку, не витав на наших устах» (WW.Suphan XIII, 140 f).

Той подих, на який відважніші є відважнішими, не має на увазі в першу чергу і тільки це ледь помітне, бо швидко розчиняється міра різниці, а безпосередньо означає слово і суть мови. Ті, котрі відважніші на один тільки дих, важаться мовою. Вони є тими, які кажуть більше, які можуть сказати більше. Бо їхній єдиний подих, на який вони відважніші, є іншим подихом, іншим казанням, ніж будь-яке інше людське казання взагалі. Цей інший дих вже не змагається за те чи інше предметне, він є подихом заради нічого. Казання співця каже цілюще ціле світового буття, що невидимо займає місце у світовому внутрішньому просторі серця. Спів навіть не йде слідом за тим, хто має казати. Спів – то належність до Цілого чистого стосунку. Співати – то бути залученим силою вітру непочутої середини повної природи. Спів сам є «вітром».

Та все ж цей вірш промовляє однозначно поетично ким є ті, що відважніші за саме життя. Це ті, хто «на дих єдиний відважніші». Не даремно слідом за словами «на дих єдиний відважніші» у тексті вірша з'являються три крапки. Вони говорять про замовчуване.

Відважнішими є поети, але ті поети, чий спів повертає нашу беззахисність у Відкрите. Ці поети співають, оскільки вони обертають розлуку супроти Відкритого і у-внутрішнюють його не зцілиме в цілюще ціле, в безживному живлюще. У-внутрішнююче розвернення вже перевершило відвернення проти Відкритого. Це розвернення «випереджає» будь-яку розлуку і витримує все предметне у світовому внутрішньому просторі серця. Розвертаюче у-внутрішнення є зважуванням, яке важиться із суті людини, оскільки та має мову і має що говорити».

Але новочасну людину називають людиною бажання. Відважніші – то ті, котрі хочуть більше, оскільки вони хочуть іншим чином, ніж наперед-задане мощення-собі-дороги опредметнювання світу. Їхнє бажання не хоче нічого з цього розряду. Якщо бажання залишається тільки пробиванням, то вони не хочуть нічого. Вони не хочуть нічого в такому розумінні, бо вони вольовитіші. Вони радше відповідають волі, яка в постаті самого розвагу притягає до себе всі чисті сили як чистий повний стосунок Відкритого. Бажання відважніших – це воля тих, що кажуть більше, які відкрито, а не прощально-замкнено наставлені проти волі, що як буття хоче сущого. Вольовита суть відважніших каже більше (згідно із словами IX, *Елегії*):

«Земле, чи ж це не те, чого ти хочеш: невидимо
У нас постати? – хіба не мрія це твоя,
одного разу в нас невидимою бути? Земле! Невидна!
А що, коли це перетворення не є твоїм пильним завданням?
О Земле, люба, хочу я».

[...] Відважніші пізнають в незцілимому беззахисність. Вони приносять смертним сліди відлинулих богів у темряву світової ночі. Відважніші як співці Живлющого є «поетами в нужденний час».

Прикметна риса цих поетів полягає в тому, що для них суть поезії стає гідною запитання, бо вони поетично перебувають на сліді до того, що для них є тим, яке повинно говорити. На сліду до цілющого Рільке підходить до поетичного питання, коли є спів, який співає істотно і суттєво? Це питання стоїть не на початку поетичного шляху, а там, де мовлення Рільке потрапляє до поетичного покликання поезії, яке відповідає прийдешній епосі. Ця епоха – то ані занепад, ані згасання. Як зіслана доля вона покоїться у бутті і ставить людей перед фактом.

Гельдерлін – це предтеча поетів в нужденний час. Тому-то жодний поет цієї епохи не може його перевершити. Але предтеча не відходить у майбутнє, а надходить з нього так, що у наближенні його слова єдино присутнє майбутнє. Що чистіше стається прибуття, то істотнішим є прихід. Тому було б помилковим гадати, що час Гельдерліна надійде щойно тоді, коли одного разу «весь світ» сприйме його вірші. У такій спотвореності він ніколи не надійде; бо власною нужденністю є те, що дає в розпорядження епохи сили, якими вона, несвідома того, що чинить, перешкоджає тому, щоб Гельдерлінові вірші були на часі.

Так само, як не можна перегнати предтечу, так само він мало минущий; бо його поезія залишається такою, що від-булася (*Ge-wesenes*). Те, що є у природі, збирається знову в долю. І те, що таким чином ніколи не потрапить в потік занепаду, наперед долає всяку минуцність. Тільки минуле є вже перед своєю минуцністю доленосним. У позірно вічному ховається тільки відкладене набік минуце, відкладене в порожнечу позбавленого тривалости Тепер.

Якщо Рільке – поет у нужденний час, то тоді тільки його поезія відповідає на запитання, для чого поет, навіщо поет, яке місце поета в долях світової ночі. Ці долі вирішують те, що в рамках цієї поезії залишиться доленосним.

Переклад Юрія Прохаська