

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра літературознавства

Магістерська робота

освітньо-науковий ступінь – магістр

на тему: «ОРІЄНТАЛЬНІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ НІМЕЦЬКИХ РОМАНТИКІВ
(НОВАЛІС, Ф. РЮККЕРТ)»

Виконала: студентка 2-го року

навчання

спеціальності: 035.01 Філологія

(українська мова та література);

освітньо-наукової програми:

Теорія, історія літератури та

компаративістика

я

Янковецька Юлія Дмитрівна

Керівник: Горідько Ю. Л.,

доцент, кандидат педагогічних наук

Рецензент: Агєєва В. П.,

професор, доктор філологічних наук

Магістерська робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 2020 р.

Київ – 2020

Зміст

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Німецький Схід в епоху романтизму: теоретичний аспект.....	9
1.1. Передумови формування орієнталістики в німецькому романтизмі. «Шлях» в Індію.....	9
1.2. Й. Г. Гердер про східне походження людської культури. «Ідеї до філософії історії людства».....	13
1.3. Morgenland у філософії Новаліса.....	17
1.4. Брати Шлегелі в контексті німецького Сходу. Orient Ф. Шлегеля.....	22
1.5. Схід в текстах німецьких романтиків крізь призму «орієнталізму» Едварда В. Саїда.....	27
РОЗДІЛ 2. Morgenland в творчості Новаліса.....	32
2.1. Орієнтальні мотиви в романі «Генріх фон Офтердінген», текстах «Гімни до ночі» та «Учні в Саїсі».....	32
2.2. Зустріч Генріха і Зулейми в романі Новаліса як втілення ідеї європейсько- східного культурного синтезу.....	39
2.3. Образ-символ Blaue Blume в контексті квіткової символіки Сходу.....	44
2.4. Символічність блакитного кольору: орієнтальна інтерпретація.....	49
РОЗДІЛ 3. Ф. Рюккерт – натхненний співець Orient.....	55
3.1. «У полоні» таємничої Morgenland: становлення Ф. Рюккерта як орієнталіста.....	55
3.2. Ф. Рюккерт і Румі. Мотиви суфійської поезії в збірці «Весна кохання».....	60
3.3. Поетичний цикл «Східні троянди» в контексті традицій орієнтальної лірики.....	66
ВИСНОВКИ.....	72
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	76
ДОДАТОК.....	80

Вступ

Німецький романтизм як течія – визначальне в історії культури явище, варте детальнішого вивчення і переосмислення. На зламі XVIII-XIX ст. – на світанку епохи романтизму – з ряду історично-культурних причин в німецьких інтелектуальних колах відбувається розквіт орієнталістики, сплеск зацікавленості темою Сходу, що значною мірою вплинуло на становлення романтичної філософії, а також визначило специфіку художньої літератури цього періоду. Своєрідним фундатором саме романтичної «картини» Сходу можна вважати преромантика Й. Г. Гердера, який розвинув ідею *Morgenland* (нім. «світанковий край», мається на увазі «Схід») як «колиски» людської культури.

Новаліс – яскравий, дуже самобутній митець слова і філософ, який, проте, незаслужено перебуває «в тіні», як порівнювати з іншими німецькими авторами-сучасниками, є репрезентатором раннього романтизму. Аналіз основних його художніх текстів – роману «Генріх фон Офтердінген», творів «Гімни до ночі» та «Учні в Саїсі», а також деяких теоретичних праць дасть нам змогу окреслити особливості орієнтальних мотивів у надбанні раннього романтика, творчий злет якого припав якраз на час орієнтального «буму» на межі епох.

Іншою постаттю, не менш цікавою в контексті Сходу в літературі німецького романтизму, є Ф. Рюккерт – видатний поет і філолог-орієталіст, непересічна особистість, чиє ім'я, однак, так само перебуває переважно десь «у закутках». Творчий і науковий розквіт Ф. Рюккерта – це 1820-1850-ті рр., тож про нього ми маємо говорити як про пізнього романтика. Проте, в художніх текстах письменника – перекладах поезій Румі, збірці «Весна кохання» та поетичному циклі «Східні троянди» – яскраво простежується наслідування ранньоромантичної традиції, що сформувалася на ґрунті гердерівської ідеї *Morgenland*.

Попри те, що тема Сходу в літературі німецького романтизму на сьогодні не є вповні опрацьованою, все ж ми маємо доступ до якісних теоретичних джерел. Так, під час дослідження напряму німецького романтизму загалом та орієнтальних мотивів у творчості його представників зокрема стане в нагоді

видання музею Новаліса в замку Обервідерштедт, Саксонія-Ангальт (Novalis-Museum Schloss) – «Новаліс та Схід» («Novalis und der Orient») (2007 р.) [26]. Книга є збіркою статей сучасних німецьких дослідників, паралельно з якими подано фрагменти праць теоретиків романтичної доби (Й. Г. Гердера, Ф. Шеллінга, братів Шлегелів, Новаліса та інших) на теми, пов'язані зі Сходом, або де простежуються хоча б незначні згадки про Схід. Не менші за обсягом також цитати з листувань, художніх текстів та навіть окремі розділи з деяких творів (насамперед, це роман Новаліса «Генріх фон Офтердінген»); містить видання «Новаліс та Схід» і напрочуд багатий ілюстративний матеріал до теми, з чим можна буде ознайомитися у додатку нашої роботи.

Основним теоретичним текстом, де найповніше схарактеризовано саме той «образ» Сходу, риси якого буде простежено і в творчості Новаліса, і в доробку Ф. Рюккerta, і який, власне, можна вважати «емблемою» німецького «орієнталізму», є «Ідеї до філософії історії людства» («Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit») (1784-1791pp.) [5] Й. Г. Гердера. Саме на нього ми й будемо спиратися в процесі аналізу художніх текстів передусім.

Вельми інформативними джерелами під час дослідження орієнтальних мотивів у літературному надбанні німецьких романтиків є також праця Ніколаса А. Германи «Схід Європи: міфічний образ Індії та конкуруючі уявлення про німецьку національну ідентичність» («The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity») (2009 р.) [18] та книга Дугласа Т. МакГетчина «Індологія, індоманія та орієнталізм: відродження давньої Індії в модерній Німеччині» («Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany») (2009 р.) [22]. В цих дослідженнях окреслюються передумови розквіту німецької орієнталістики на початку XIX ст., здійснюється огляд основних теоретичних і художніх текстів, що віддзеркалюють тогочасні тенденції розвитку уявлень про Схід в інтелектуальних колах.

Важливою в рамках аналізу орієнтальних мотивів у європейській літературі, тобто дослідження Сходу в західній репрезентації, є й відома праця американського літературознавця Едварда В. Саїда «Орієнталізм» («Orientalism»)

(вперше видана 1978 р.) [10], завдяки якій ми маємо змогу розглянути східні мотиви в творчості Новаліса й Ф. Рюккерта крізь призму теорії видатного науковця та визначити специфіку явища німецького «орієнталізму» загалом.

В українському літературознавстві питання орієнтальних мотивів у німецькому романтизмі наразі не є дослідженим, проте, в контексті теми нашої роботи варто згадати імена деяких вітчизняних науковців-германістів, у центрі наукового інтересу яких – німецький романтизм як літературна епоха. Серед «олімпійців» сучасної літературознавчої думки й української германістики зокрема – Д. Наливайко та К. Шахова, авторству яких належить перший український підручник з історії зарубіжної літератури; видатний германіст

Л. Рудницький. Цікавими є також дослідження професора НаУКМА

Б. Шалагінова – приміром, текст «Класики і романтики. Штудії з історії німецької літератури XVIII-XIX століть» (2013), де окрема стаття присвячується одній з центральних в нашій роботі постатей – «Магічний ідеалізм» Новаліса: спроба реконструкції» [12].

На сьогодні маємо якісний переклад поетичного доробку Новаліса українською, завдячуючи іменам М. Ореста, І. Костецького, О. Фешовця та О. Зуєвського; деякі вірші Ф. Рюккерта було перекладено українських поетом Ю. Отрошенком. Проте, оскільки українського перекладу більшої частини літературного надбання обох авторів ще не здійснено (творів Новаліса «Генріх фон Офтердінген» та «Учні в Саїсі»; циклу Ф. Рюккерта «Східні троянди» та багатьох інших поезій), а також з метою глибшого розуміння й аналізу німецькомовної літератури в роботі ми запропонуємо авторський підрядковий переклад цитат з оригінальних текстів. У зв'язку з цим в нашому дослідженні поряд з українською лексемою «Схід» будуть також вживатися синонімічні за семантикою німецькі відповідники «Morgenland» (нім. дослівно «світанковий край»; мається на увазі «Схід») та «Orient» (нім. «Схід»), якими рясніє і художній, і теоретичний доробок німецьких романтиків; крім цього, в контексті буде місцями вжито також деякі інші німецькі слова, зокрема Heimat (нім.

«батьківщина»), Herkunft (нім. «походження»), Herkunftsort (нім. «місце походження»), Frühromantik (нім. «ранній романтизм») тощо.

Актуальність роботи

Німецький романтизм як мистецька епоха є визначальним феноменом в історії світової культури і літератури зокрема, тож опрацювання доробку представників цієї течії дозволить нам, передусім, глибше осягнути літературний процес в цілому. Варто наголосити й на тому, проте, що попри вельми об'ємний пласт досліджень художнього й теоретичного надбання німецьких інтелектуалів початку XIX ст., здійснених у германістиці, на сьогодні німецький романтизм досі лишається чимось на кшталт «багатозначного символу», в якому ховається безодня інтерпретацій (символ нового типу, який виник за тієї ж романтичної епохи). Однією з таких «інтерпретацій», наразі не до кінця розкритих, є орієнтальні мотиви в німецькій літературі цього періоду і, власне, філософське бачення Сходу, що визначило деякі особливості романтичного світогляду загалом та віддзеркалилося в художніх текстах. В порівнянні з іншими аспектами німецького романтизму (як от філософськими витоками творчості романтиків, образно-символічною системою німецького романтичного тексту тощо), орієнтальна «грань» цієї літературної епохи на сьогодні є ще вельми мало дослідженою, незважаючи на те, що «Схід», власне, проходить крізь весь літературний багаж періоду. Ми здійснимо спробу розглянути німецький романтизм під дещо новим, нетрадиційним кутом.

Окрім того, тема Сходу в європейській літературі – феномен «західного» Сходу – є вельми актуальною в контексті постколоніальної критики і теорії «орієнталізму»: в рамках аналізу орієнтальних мотивів у творчості німецьких романтиків порушуватиметься питання «іншого», що дасть нам змогу дещо повніше зрозуміти сутність цієї категорії та явища репрезентації «другорядного» так званим «першим» – причому не лише в літературі початку XIX ст., а й, можливо, у сучасній культурі. Зрештою, крізь «образ» Сходу, витворений у німецькому романтизмі, цілком можливо побачити риси Сходу істинного, до якого насправді прагнули натхненні орієнталісти на зламі епох. Це дозволить

глибше осягнути природу східної культури й орієнтальної літератури зокрема – поглибити знання в області орієнталістики, яка наразі перебуває переважно поза увагою вітчизняної літературознавчої думки.

Об’єкт дослідження – творчий доробок Новаліса (роман «Генріх фон Офтердінген», тексти «Гімни до ночі», «Учні в Саїсі») та Ф. Рюккерта (переклади поезії Румі, збірка «Весна кохання», цикл «Східні троянди»).

Предмет дослідження — орієнтальні мотиви в творчості німецьких романтиків, а саме – надбанні Новаліса і Ф. Рюккерта.

Метою роботи є визначити специфіку орієнтальних мотивів та окреслити «образ» Сходу в літературі німецького романтизму на матеріалі текстів Новаліса і Ф. Рюккерта.

Завдання роботи:

- розглянути основні передумови розквіту орієнталістики та формування класичного в німецькому романтизмі уявлення про Схід на зламі XVIII – XIX ст.;
- проаналізувати особливості репрезентації ідеї Morgenland в теоретичних текстах преромантиків та ранніх романтиків (Й. Г. Гердера, Новаліса, Шлегелів);
- визначити специфіку німецького «орієнталізму», спираючись на теорію Едварда В. Саїда;
- дослідити новалісівські бачення Сходу на матеріалі його творчого доробку (творів «Генріх фон Офтердінген», «Гімни до ночі», «Учні в Саїсі»);
- здійснити комплексний аналіз багатозначного образу-символу Блакитної квітки в орієнтальному контексті;
- окреслити уявлення Ф. Рюккерта про Orient;
- розглянути поетичні тексти Ф. Рюккерта як спробу створення німецької «орієнтальної» поезії (переклади Румі, цикл «Східні троянди» та збірку «Весна кохання»).

Методи дослідження. У процесі роботи буде застосовано метод літературної герменевтики (метод «герменевтичного кола» і біографічний метод), інтертекстуальний метод і постколоніальний аналіз.

Отже, звертаючись до зазначеної вище критичної літератури і застосовуючи перераховані методи літературознавчого дослідження, ми спробуємо визначити специфіку орієнтальних мотивів у творчості німецьких романтиків. Важливим питанням в рамках роботи є ідея Morgenland, розроблена преромантиком Й. Г. Гердером, яка значною мірою вплинула на становлення епохи романтизму в Німеччині; на базі центральної гердерівської ідеї сформувався і німецький варіант «орієнталізму». На матеріалі доробку Новаліса і Ф. Рюккерта – двох вельми самобутніх авторів-романтиків, зачарованих Сходом, – отже, й буде проаналізовано, в який спосіб ідея Morgenland та феномен німецького «орієнталізму» віддзеркалилися в художній літературі періоду.

Розділ 1. Німецький Схід¹ в епоху романтизму: теоретичний аспект

*Will ich den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn ich Sakontala dich und so ist alles gesagt.²
(J. W. Goethe, «An F. H. Jakobi»)*

1.1. Передумови формування орієнталістики в німецькому романтизмі.

«Шлях» в Індію

На межі XVIII – XIX ст. східна тема й орієнтальні студії набувають особливої популярності серед німецьких інтелектуалів. «Німецький» Схід зароджується на світанку романтичної епохи, ставши згодом невід’ємною частиною філософії німецького романтизму та характерним для художньої літератури цього періоду мотивом. Для глибшого розуміння цього явища, проте, варто окреслити основні чинники «орієнталізації» романтиків та фази їхнього шляху «на Схід». В цьому підрозділі, отже, буде розглянуто основні передумови розквіту орієнтальних студій в Німеччині та історико-політичне тло, на якому відбувалося формування образу Orient в німецькому романтизмі.

Увага німецьких інтелектуалів епохи Просвітництва й ранніх романтиків до 1790-х років була сфокусована на класичній філології, на дослідженні греко-римської спадщини, на вивченні грецької мови й латини. Протягом тривалого часу античність лишалася єдиним і первісним орієнтиром, зразком, основним історичним джерелом європейської цивілізації, в тому числі й «прабатьківщиною» німецького світу. З приводу ролі античності в Німеччині

¹ Словосполучення «німецький Схід» вживається Едвардом В. Саїдом в праці «Орієнталізм» у контексті витвореного Німеччиною уявлення про Orient на зламі XVIII – XIX ст. [10;33].

² «Хотів би я небо, й землю єдиним іменням назвати, / Назву я, Шакунтало, тебе, і тим усе сказано буде». (Й. В. Гете, «До Ф. Х. Якобі») (Пер. – Ю. Я.) [26;27].

доби преромантизму дуже влучно висловилася дослідниця С. Марчанд в праці «З Олімпу вниз» («Down from Olympus»): «В найтемніші години революційних війн німецька самоідентифікація з Афінською імперією – політично фрагментована, підкорена силою рук, але об'єднана єдиними мовою та духом – стала більш відчутною» (Пер. – Ю. Я.) [18;6].

Вельми показовим в цьому контексті є, приміром, і те, що більшість німецьких інтелектуалів-ранніх романтиків, які увійшли в історію як натхненні темою Сходу орієнталісти й письменники, починали свою кар'єру з текстів про Грецію. До таких авторів, зокрема, належать брати Шлегелі, В. фон Гумбольдт тощо [18;6].

Отже, час німецької орієнталістики, здобутки якої не могли не віддзеркалитися і в художній літературі, настане пізніше – в 1790-1820 рр.

Переорієнтація німецьких інтелектуалів епохи романтизму з грецького світу в бік Сходу є результатом самоідентифікації Німеччини як жертви європейського імперіалізму передусім, що особливо увиразнюється після збройного конфлікту з наполеонівською армією. Відтак з часом постає питання культурного відмежування від Французької республіки. Збудований на ідеях античності напрям класицизму, панівний в Європі XVIII – XIX ст., асоціювався з модерною культурою Франції, що, отже, змусило німців дещо змінити «локацію» пошуків *Heimat* (нім. «батьківщина») своєї національної культури [18;7]. Вельми влучно зауважує з цього приводу Дж. В. Хойвел, біограф представника гейдельберзької школи романтизму Й. Гьореса:

«Зміщенням свого інтересу в бік Персії та Індії, возвеличенням цих культур як древніших, автентичніших, більш фундаментальних, ніж Греція та Рим, німецькі романтики «декоронували» античний світ, а разом з тим – і французький класицизм» (Пер. – Ю. Я.) [18;7].

У зв'язку з романською спадщиною Франції та, зокрема, тим фактом, що прямим генетичним попередником французької мови є латина, німецькі інтелектуали ставлять собі за мету довести спорідненість Німеччини з ще давнішою, ще величнішою, на їхню думку, культурою – Індією. Одним з

найгучніших аргументів до цього твердження стає «лінгвістичний»: дослідження санскриту як прямого «предка» німецької мови, що яскраво представлено, приміром, у напрацюваннях Ф. Шлегеля (про це детальніше згодом). Відтак Греція розглядається багатьма німецькими дослідниками періоду романтизму лише як «ланка» в історичному процесі розвитку людської культури, а про грецьке коріння західної цивілізації більше і не йдеться [22;114].

На фоні історичних та політичних обставин стається визначальна подія, яка дала додатковий поштовх до зацікавлення романтиків Сходом – вихід давньоіндійської драми «Шакунтала» в перекладі Г. Форстера з санскриту німецькою мовою (перше видання – 1791 р.) (*див. Додаток, мал.1*). Будучи визначною пам'яткою давньоіндійської літератури і, зрештою, першим рішучим «кроком» Німеччини «на Схід», з плином часу «Шакунтала» стає невід'ємним елементом світу німецької культури. Саме з «Шакунтали», власне, й починається історія Сходу в німецькому романтизмі.

У передмові до першого видання свого перекладу Г. Форстер намагається заздалегідь сконструювати невидимий «місток» між європейським читачем та «екзотичним» текстом, попереджаючи, що деякі аспекти індійської ментальності можуть видатися незрозумілими, дивними, наголошуючи, проте, на важливості встановлення комунікації між двома віддаленими одне від одного «світами» [22;59].

Окремо слід сказати, що перші паростки німецького романтичного Сходу простежуються в текстах преромантиків, серед яких одним з найяскравіших в цьому сенсі є Й. В. Гете, свого часу безмежно зачарований «Шакунталою». Так, маючи на увазі давньоіндійську драму, поет висловлюється:

«Це зірка, яка робить ніч приємнішою за день» (Пер. – Ю. Я.) [22;58].

Зрештою, ідея прологу до «Фауста» є запозиченням Й. В. Гете з «Прологу в театрі» в «Шакунталі» [22;58]. Інтерес автора до східної теми, що простежується в його текстах, а відтак і зацікавленість «Шакунталою» – певною мірою пов'язаний з його мрією сконструювати «світову літературу» (нім. «Weltliteratur»), до складу якої, звичайно, мали б увійти і зразки словесного мистецтва Сходу. В індійській

поезії Й. В. Гете надихав, передусім, певний елемент універсальності й гармонія, а не екзотизм [22;71], що відчувається, зокрема, в його рядках з вірша, присвяченого німецькому філософу Ф. Х. Якобі (1791 р.), де поет промовляє до центральної героїні твору – Шакунтали (рядки вміщено на початку розділу в якості епіграфа). Згодом ці рядки стануть коротким «гімном» німецької індології [22;58]. В найвідомішому зразку зі «східного» доробку Й. В. Гете – «Західно-східному дивані» («West-östlicher Divan») (1819 р.) – увиразнюється класичне в німецькому романтизмі уявлення про первісність Сходу, старого й вічно молодого, а також гердерівська ідея Orient як «батьківщини», яка об'єднує народи й ламає кордони (про що детальніше йтиметься в наступному підрозділі):

«Божим є Схід! / Божим є Захід! / Краї північні й краї південні / Спочивають у мирі на Його долонях» [10;220]; «Північ, Захід, Південь розпадаються, / Трони падають, держави хитаються. / Лети звідси й на чистому Сході / Патріархів повітря смакуй» [10;220].

Отже, центральною «локацією», на яку спрямовується увага захоплених орієнталістикою німецьких романтиків, стає, передусім, Індія, перетворюючись, відтак, на «символ» німецького Сходу, який, однак, почасти постає радше ефемерною ідеєю і не має «географічних координат». Образ Індії в уявленні романтиків є дуже суголосним багатьом аспектам філософії німецького романтизму в цілому – зокрема, Naturphilosophie (нім. «філософії природи»). Визначально також, приміром, що характерна для німецького романтизму комбінація простоти, наївності – з одного боку й філософічності – з іншого, як в ідейному плані, так і стилі, теж певною мірою пов'язана з їхнім захопленням індологією. Романтиків чарувала «дитинність» Індії, близькість тамтешніх людей до природи, і водночас – давньоіндійські філософські вчення, багате культурне надбання в цілому, що, на їхню думку, аж ніяк не поступалося здобуткам давньої Греції; Індія перетворюється на «другу Грецію» [18;9]. Саме «індійським» шляхом готова піти Німеччина романтичної доби (в майбутньому цей шлях, врешті, приведе її до німецького націоналізму). Найліпшим підсумком бесіди стосовно цього питання стануть слова А. Шлегеля:

«Якби регенерація людства розпочалося на Сході, *Німеччина* мала б стати *Сходом Європи*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [18;9].

1.2. Й. Г. Гердер про східне походження людської культури.

«Ідеї до філософії історії людства»

Класичне уявлення про *Morgenland* як символ загадкової землі, де зародилося людство, де з'явилися перші паростки людської культури зокрема й перші «чудеса» наук та мистецтв, остаточно сформувалося на світанку романтизму – в колі ранніх романтиків. Важливо пам'ятати, проте, що таке бачення Сходу належало, передусім, Й. Г. Гердеру: вельми яскраво представлено ідею *Morgenland* в його філософії історії, основні аспекти якої найповніше викладено в праці «Ідеї до філософії історії людства» («*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*») (1784-1791pp.) (див. Додаток, мал.2). Будучи представником епохи Просвітництва, що передувала Романтизмові, філософ, отже, долучається до кола старшого покоління німецьких інтелектуалів, які, по суті, заклали перші камінці «фундаменту» наступної культурної доби. Враховуючи внесок Й. Г. Гердера у становлення німецького романтизму, а особливо раннього його періоду (нім. «*Frühromantik*»), який ознаменував собою, власне, початок німецького Сходу, його постать варто згадати передусім.

«Ідеї до філософії історії людства», які по праву вважаються найбільш знаковим текстом Й. Г. Гердера, було видано в чотирьох частинах протягом 1784-1791 рр. Серед основних тем праці – релігія, історія, політика, мова і література, а також виховання особистості. Особливо цікавими в контексті розмови про Схід в німецькому романтизмі є друга й третя частини, що містять огляд різних народів світу, а також частина четверта, присвячена, зокрема, питанням впливу *Orient* на появу деяких феноменів європейської культури – на цих фрагментах «Ідей до філософії історії людства», отже, й буде зосереджено увагу далі.

Важливою деталлю є відмова Й. Г. Гердера від європоцентризму. Кожна нація в його описах постає самодостатньо і вельми самобутньою, що, проте, не стає авторові на заваді зробити висновок про взаємопов'язаність культур, про їх

формування під впливом одна одної. Зважаючи на порівняно бідні відомості про східні культури станом на XVIII ст., а в тому числі й на нестачу перекладів давніх текстів, не варто шукати в «Ідеях до філософії історії людства» вичерпних описів: Й. Г. Гердер робить загальні огляди різних культур Сходу, кожній з яких присвячується окремий підрозділ. Дуже виразно віддзеркалилися в цій праці гуманістичні погляди автора в цілому; філософ прагне виховати в читачеві повагу до ще на той час малодосліджених країн такого далекого й непізнаного Orient. Звертаючись до термінології Едварда В. Саїда, можна стверджувати, що Й. Г. Гердер робить перші кроки до «деорієнталізації» Сходу – заперечення стереотипного, вузького погляду на «іншого».

Зрештою, в «Ідеях до філософії історії людства» Схід проголошується такою собі «колискою» людства, що Й. Г. Гердер обґрунтовує появою найдревніших мов та писемності, мистецтва, які згодом поширилися на інші території світу, а також прирученням тварини – на Сході. Заперечуючи можливість одночасної появи різних народів та їхнього рівномірного поширення земною кулею, філософ намагається визначити географічну точку зародження людства. За його гіпотезою, отже, перша людина мала з'явитися саме в Азії – на території зі значно багатшою, більш розмаїтою фауною, досконалішим ландшафтом:

«Європу населяють тварини, більшість з яких походить з Азії... Європа все ще була вкрита лісом і болотами, коли азійські узвишся вже були культурною землею»; «здається, що *Африка та Європа – це просто діти, що прилинули до матері своєї Азії*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [5;263].

Тут варто звернути окрему увагу на твердження Й. Г. Гердера про перевагу варіанту зародження людства в одній, спільній для всіх майбутніх народів «колисці»:

«Людський рід, метою якого була гуманність, з самого початку мусив стати братнім племенем, племенем однієї крові, і одна традиція мала керувати ним; так і виникли ціле, як виникає родина, – всі гілки пішли від одного ствола, всі паростки – з одного саду» (Пер. – Ю. Я.) [5;264].

Йдеться в «Ідеях до філософії історії людства» і про східне походження європейських народів зокрема. Достовірність цього твердження Й. Г. Гердер доводить, вплітаючи мовний контекст: саме в Азії з'явилася перша писемність (санскрит). Цікаво також, як спостережливий мислитель в рамках лінгвістичного аналізу знаходить ще одну «вказівку» на ймовірність зародження людини на Сході – шляхом порівняння граматики європейських мов та мов Азії. Так, граматична структура багатьох азійських мов не передбачає відмінювання, часто можна натрапити на практику вживання лише коренів, які, видозмінюючись, набувають нового значення (бенгальська, китайська тощо); при цьому Й. Г. Гердер наголошує на потенціалі цих мов, багатстві їх алфавіту. На його думку, азійські мови ніби «завмерли» на ранніх стадіях розвитку людського мовлення, і це, отже, є черговим свідченням істинності ідеї розташування точки зародження людства в Азії.

Автор «Ідей до філософії історії людства» уточнює також, в який спосіб «Схід» міг поширитися на Захід – «через руки» давніх греки. Відкритість Греції до «всотування» паростків інших культур, за Й. Г. Гердером, обумовлюється, передусім, особливостями її географічного розташування; «географічно» пояснюється також і рух культури «зі Сходу на Захід» загалом. Що стосується походження самих греків, то тут мислитель в чергове звертається до гіпотези про Схід як спільну «колиску» всіх народів: греки не виняток, вірогідно, що вони прибули з Малої Азії. «Мала Азія – мати Греції, вона визначила і населення, і основні риси первісної грецької культури...» [5;353] – стверджує Й. Г. Гердер.

Вельми цікавою є ідея Й. Г. Гердера про східне походження феномену лицарства в середньовічній Європі, про що йдеться в четвертій частині «Ідей до філософії історії людства»; враховуючи культ Золотої доби (середньовіччя) та популярність образу лицаря в німецькому романтизмі, на цей момент варто звернути особливу увагу. *Rittertum* (нім. «лицарство») з плином часу перетворюється на своєрідний символ західної культури «на світанку», відсилаючи до хрестових походів та боротьби за християнство, що визначило вектор розвитку багатьох аспектів європейського світу не на одне століття вперед.

Й. Г. Гердер, проте, намагається проаналізувати це культурне-історичне явище дещо в іншому ключі й залучає до контексту історію східного світу, передусім – відомості про арабське мандрівне лицарство. Між «західним» та «східним» *Rittertum* простежується чимало відмінностей; обидві «форми» мають свою специфіку, що вельми детально описується в тексті. Так, на думку автора «Ідей до філософії історії людства», західному лицарству на початках бракувало благородства й духовності; представники *Rittertum* мали добру військову підготовку, але їхні уявлення про культуру та науку нерідко були вельми обмеженими [5;584-585]. Подальше вдосконалення лицарства, «пожвавлення» й «поетизація» образу *Ritter*, що невдовзі стане класичним в європейській культурі, за Й. Г. Гердером, відбувається саме під впливом східного «варіанту». Тут вже йдеться про спорідненість лицарства на Заході й на Сході, філософ висуває ідею запозичення європейським лицарством, власне, духу *Rittertum* – в арабів. Саме східний «варіант», на думку автора, більш досконалий в плані духовності, заклав той фундамент, на якому згодом постануть такі невід’ємні складові вже на сьогодні звичного уявлення про європейське середньовічне лицарство – культ прекрасної дами, лицарські пісні про походи й любовні переживання.

Уперше «східний дух» лицарства поширився, за Й. Г. Гердером, в Іспанії, що було зумовлено тривалим сусідством готів та арабів на цих територіях [5;586]. Визначальну роль у формуванні класичного образу *Rittertum* дослідник вбачає в провансальській (лімузенській) поезії, що з’явилася на землях, раніше підвладних арабам. Саме на її ґрунті розвинеться феномен мінезінгерів і трубадурів, що відтак теж трактується як «відлуння» культури східного лицарства.

Ідея *Morgenland*, яка вповні розвинулася в колі ранніх німецьким романтиків, отже, походить від гердердерівської філософії історії. Й. Г. Гердер трактує Схід як епіцентр зародження людської культури, *Heimat* всіх народів світу; в тому числі, й більшість європейських культурних реалій, з точки зору філософа, первісно є «східними». Всі твердження Й. Г. Гердер намагається аргументувати науково, залучаючи в контекст географію та інші науки. Визначально також, що, попри особливу «таємничість» Сходу станом на кінець XVIII ст. (нестачу наукових

відомостей), автор «Ідей до філософії історії людства» робить перші кроки до «деорієнталізації» Orient.

1.3. Morgenland у філософії Новаліса

Враховуючи центральну позицію постаті Новаліса в рамках цієї роботи, його уявлення про Схід вартують особливої уваги. Звертаючись до попередників та не виходячи за межі східного дискурсу раннього німецького романтизму, Новаліс творить власну «картину» Morgenland, на мерехтливому «тлі» якої розкриваються наскрізні в доробку автора теми історії, мови й письма. Врешті, Схід лише увиразнює центральну в його філософії ідею невинного руху людства на зустріч нової Золотої доби, про що детальніше йтиметься в наступному розділі.

У виданні музею Новаліса (Novalis-Museum Schloss) «Новаліс та Схід» («Novalis und der Orient») (2007 р.) вміщено фрагменти деяких теоретичних текстів і нотаток автора, на матеріалі яких можна окреслити основну думку Новаліса про Orient в контексті інших аспектів його філософії, а також на тлі загальних ранньоромантичних уявлень про Схід.

Передусім, варто підкреслити, що в напрацюваннях Новаліса вельми відчутним є відлуння ідей Й. Г. Гердера. Як зазначалося в першому підрозділі, міркування мислителя здійснили неабиякий вплив на становлення багатьох аспектів філософії раннього німецького романтизму, а відтак і на формування уявлення про Схід в колі ранніх романтиків. Наслідуючи гердерівську теорію зародження людства й людської культури в Азії, в тому числі й первісності «східного» знання, яке через посередництво греків лише згодом поширилося на Захід, Новаліс розглядає Orient (дещо частіше вживаючи слово Morgenland) як джерело наук і мистецтв. «Східне» знання, прибувши до Європи, проте, ще не є пізнаним вповні, з точки зору Новаліса; досягти вищого розуміння науки й мистецтва, наблизитися до досконалості можливо, лише «спрямувавши свій погляд на Схід», як висловився Ф. Шлегель в «Ідеях» (Пер. – Ю. Я.) [31]. Виразне віддзеркалення цієї ідеї простежується і в художніх текстах Новаліса, зокрема в

незавершеному романі «Генріх фон Офтердінген», на чому буде зосереджено основну увагу в другому розділі роботи.

Напрочуд красномовні рядки містяться в тексті Новаліса «Про натхнення» («Von der Begeisterung») (між 1788 та 1790 pp.), де він, описавши сутність загадкового феномену натхнення (нім. Begeisterung) в контексті зародження людства й людської культури, стверджує:

«Все, про що я мовив, походить, передовсім, зі Сходу (Morgenland – Новаліс), істинної батьківщини людської мови, поетичного мистецтва, а, отже, й натхнення; звідти, звідки, немов від єдиного племені-предка, розповсюдилося все на інші землі... Тут (на сході – Ю. Я.) люди й мистецтва отримали силу, якої в найхолодніших пустелях та регіонах вони набудуть лише через століття... Прекрасні місцини, тепло й веселість небес, ледь огорнутих хмарами... Тут постав той Божественний вогонь (нім. göttliche Feuer – Новаліс)» (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;46].

Певне відлуння поданої цитати відчувається у «Фіхтеанських студіях» («Fichte-Studien») (1797 p.):

«Східна манера письма (нім. Morgenländische Art zu schreiben – Новаліс) є природною, якщо писати при цьому правою рукою. Наша ж (манера – Ю. Я.) є картинною, штучною... То суб'єктивною, то об'єктивною» (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;46].

Східні принципи творення мистецтва, на думку мислителя, отже, є насправді первісними й досконалими, проте, за умови їх цілковитого розуміння; західна ж «манера» натомість мусить ще розвинутиися до цього рівня. Переконаність Новаліса в перевазі Morgenland над західним світом в плані розвитку наук та мистецтв, у первісності східного знання простежується, приміром, і в його «Математичних фрагментах» («Matematische Frahmente») (1799 p.):

«На Сході (нім. im Morgenlande – Новаліс) істинна математика вдома. В Європі ж її перетворено тільки на техніку. Хто не читає математичну книжку з благословенням і не осягає її як Божє слово, той її не зрозуміє» (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;46].

Подана цитата спонукає порушити також питання релігійності автора та її місця в новалісівській «картині» Сходу. Не лише у філософії і творчості, а й у власному житті важливим орієнтиром для Новаліса лишається первісна релігійність, яка в його напрацюваннях постає невіддільним складником розвитку людства [26;57-58]. Релігійність Новаліса, а також його колеги Ф. Шлегеля (про що йтиметься детальніше в наступному підрозділі) виростає на ґрунті однієї з центральних ідей раннього романтизму – значущості мови як інструменту вираження сфери ірраціонального, невимовного [18;109], і метою обох філософів, отже, є дослідження сутності релігії як такої та Біблії – як особливої «мови».

Не менш цікавим в контексті релігійності Новаліса та її стосунку до формування його «картини» Сходу є уривок з «Фрагментів і студій» («Fragmente und Studien»), датованих 1799-1800 рр.:

«Різноманітні біблійні параболи *Morgenland* (нім. *Morgenländischen Parabeln* – Новаліс) – алегорії та оповідання *релігійного* змісту (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;47].

Підсумком міркувань про інтерес Новаліса до релігійної теми та її відображення в його уявленнях про *Morgenland* стануть рядки з листа до Крайсамтмана Юста (1800), в якому вже на той час хворий Новаліс говорить: «Релігія – це великий Схід (Orient – Новаліс) в нас... Без неї (релігії – Ю. Я.) я був би нещасним. Так єднається все у великій світлій думці, в тихій, вічній вірі» (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;47].

Окремої уваги в контексті орієнтальних мотивів у творчості й світогляді Новаліса вартує містичний образ Індії, значною мірою запозичений в Й. Г. Гердера. Індія зі сторінок «Ідей до філософії історії людства» стає загадковим топосом, у бік якого спрямовує свій погляд Новаліс, аби згодом переосмислити вже у власній філософії, і саме Новаліс був першим з кола ранніх романтиків, хто ввів індійський контекст у проект *Frühromantik* (нім. «раннього романтизму»).

Дуже показовим в цьому контексті є й те, зокрема, що Новаліс називає свою юну наречену й натхненницю Софі фон Кюн іменем героїні індуїстської міфології – Шакунталою. Вибір саме такого «nickname», вочевидь, можна трактувати як

черговий крок Новаліса до «романтизації» Софі [18;68], «тінь» якої виразно простежується в центральному новалісівському образі-символі Блакитної квітки. Отже, «орієнталізація» розглядається Новалісом як один зі способів «романтизації». Тут варто врахувати, проте, що містичний образ Індії, крім гердерівської теорії, поколінню ранніх романтиків відкривається також зі сторінок вперше перекладеної Г. Форстером давньоіндійської поеми «Шакунтала» (1791 р.), про що вже йшлося на початку розділу.

Вельми яскравою є алюзія на індійського брахмана в образі новалісівського романтичного поета. Саме «портрет» брахмана, вочевидь, став для Новаліса своєрідним взірцем під час розробки концепції поета, який мав посісти в тогочасному суспільстві роль, напрочуд подібну до місії індійського брахмана. Брахман – представник вищої варни (соціальної групи) індуїстського суспільства, до якої історично належали жерці, монахи, а також вчені й вчителі. Віддавна брахман був водночас священнослужителем і поетом Індії, духовним наставником для членів інших соціальних груп; врешті, брахман єдиний мав доступ до сакральної мови – санскриту, а, отже, володів «ключем» до таємного знання. Згадки про брахмана, дещо сповнені захоплення, а також аналіз його місії – формування давньоіндійського суспільства, а відтак і держави знаходимо і в «Ідеях до філософії історії людства» Й. Г. Гердера, ідеї якого, як вже зазначалося, прозирають у «нових барвах» між рядків Новаліса.

«Новалісівський» романтичний поет не тільки створює мистецтво, а й трансформує політичний світ у мистецький витвір, естетизує політику [18;74]. В книзі «Схід в Європі: міфічний образ Індії та конкуруючі уявлення про німецьку національну ідентичність» («The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity») зокрема натрапляємо на рядки, що підсумують це твердження:

«Новаліс [...] дійшов до романтизації ролі священнослужителя/поета в індійському суспільстві як віддзеркалення своїх власних уявлень про роль поета в конструюванні нової міфології в модерному світі» (Пер. – Ю. Я.) [18;75].

Тут, звичайно, не можна оминати й програму естетичної освіти, запропоновану дещо раніше Ф. Шиллером, основні принципи якої висвітлено в «Листах про естетичну освіту людини» («Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen») (1795 р.). Визначально, що Ф. Шиллер закликає митців спрямувати свої сили й творчу енергію на вдосконалення суспільства, стати для своїх сучасників духовними наставниками; краса, за словами філософа, є необхідним чинником формування гармонійної особистості та гармонійного суспільства. Завдання митця – «оточувати своїх співгромадян благородними формами генія, символами досконалості [...] Допоки мистецтво не досягне торжества над природою» (Пер. – Ю. Я.) [32], і суспільство не естетизується. Безсумнівно, в новалісівській концепції «романтичного поета», такого собі «брахмана», який трансформує суспільство «зсередини», простежуються перегуки з ідеями Ф. Шиллера. В Новаліса ідея формування такого «типу» поета увиразнюється та, отже, набуває орієнтального «забарвлення».

Попри містичний образ Індії, а також згадки про інші східні держави в текстах Новаліса, характерною рисою його «картини» Morgenland є, проте, неокресленість «східного» хронотопу, що відчувається як на матеріалі філософських текстів та нотаток, так і художніх творів автора. Розквіт особливих форм знання, про які говорить Новаліс, і які, за його словами, на Сході – «вдома», відбувається у невизначену історичну епоху, в таємничому «східному» просторі. На це звертає увагу, зокрема, сучасний німецький дослідник Л. Штокінгер в есеї «Вічний Схід. До умов ранньоромантичного східного дискурсу в літературі й філософії XVIII сторіччя» [26;58].

Orient Новаліса, отже, «генетично» пов'язаний із гердерівською ідеєю первісності Азії як «колиски» людства й джерела наук та мистецтв, що виразно простежується на матеріалі напрацювань мислителя. Цікаво також, що крізь призму Morgenland розкривається новалісівська релігійність, його стремління пізнати Біблію як особливу форму вираження невимовного; окремої уваги вартує Індія в доробку автора, яскравий «відблиск» чого простежується в концепції

романтичного поета. Схід Новаліса, проте, лишається оповитим загадкою і певною невизначеністю, що стосується хронотопу таємничого Morgenland зокрема.

1.4. Брати Шлегелі в контексті німецького Сходу. Orient Ф. Шлегеля

У контексті теми нашого дослідження не можна оминати й братів Шлегелів, чиє прізвище одразу спадає на думку в бесідах про ранній романтизм та кола «зачарованих «Шакунталою» німецьких інтелектуалів зокрема. Ф. Шлегель та А. Шлегель – видатні індологи, які зробили значний крок вперед в тогочасній орієнталістиці та збагатили європейське знання про Схід – насамперед, завдяки перекладам індійських літературних пам'яток.

А. Шлегель, перший викладач санскриту в Німеччині (Боннський університет), публікує низку санскритомовних текстів німецькою мовою: давньоіндійську книгу релігійно-філософського змісту «Бхагавад-Гіту» (1823 р.), епічну поему «Рамаяну» (1829 р.), збірку прозових та віршованих байок «Хітопадешу» (пізніший переспів «Панчатантри») (1831 р.). Чільне місце в арсеналі Ф. Шлегеля посідає монографія «Про мову і мудрість індійців» («Über die Sprache und Weisheit der Indier») (1808 р.), де яскраво віддзеркалився всезагальний сплеск зацікавленості Сходом та Індією після виходу «Шакунтали» в перекладі Г. Фостера, про що вже йшлося на початку розділу.

Як зазначає Ф. Шлегель у вступному слові своєї праці, «з появою «Шакунтали» в усіх друзів поезії прокинулася надія побачити ще багато прекрасних зразків азійської думки – таких, як це втілення натхнення, шарму й любові» (Пер. – Ю. Я.) [22;58]. Важливо звернути увагу на відсутність європоцентризму в поглядах мислителя (відлуння Й. Г. Гердера) та його інтерес до міжкультурних зв'язків, прагнення пошуку спільностей між Заходом і Сходом, що відчувається, зокрема, в рядках:

«Ніжність, на яку здатне людське серце, однаковою мірою виражається як на Ганзі темношкірими людьми, так і на Рейні, Тибрі, або Іліссусі – нашою, білою расою» [22;62].

Показовим в цьому контексті є також намагання Ф. Шлегеля в праці «Про мову і мудрість індійців» довести генетичний зв'язок між німецькою мовою та санскритом, який, на його думку, є *Muttersprache* (нім. «рідна мова»), крім того, греків (!) та інших народів [22;55]. Містить монографія Ф. Шлегеля й декілька давньоіндійських текстів, перекладених німецькою мовою (зокрема й частину «Бхагавад-Гіти»). Дві інші, більш ранні праці Ф. Шлегеля – «Слово про міфологію» («*Rede über die Mythologie*») (1800 р.) та «Ідеї» («*Ideen*») (1800 р.) – не менш цікавий матеріал для аналізу в контексті ранньоромантичного німецького Сходу.

На Шлегелів, як і на Новалиса, яскравих представників кола ранніх романтиків, відчутний вплив здійснив Й. Г. Гердер, «картина» *Orient* якого стала «фундаментом» східного дискурсу цієї культурної епохи, що в чергове варто пригадати. Відлуння гердерівських ідей особливо простежується в роботах Ф. Шлегеля (що ми вже помітили в його міркуваннях про «Шакунталу»); на його доробку, отже, й буде зосереджено основну увагу далі.

Передусім, не можна оминати інтерес Ф. Шлегеля до Греції та його есей «Про вивчення грецької поезії» («*Über das Studium griechischer Poesie*») (1796 р.) – перший «крок» мислителя в бік Сходу. Цей текст є своєрідним заклик до наслідування попередників – давніх греків, які, за словами автора, «формувалися самою природою», а грецьке мистецтво, в тому числі й поезія – результат тісного зв'язку митця з природою, що була для нього «поводирем» та джерелом духовності [18;101-102]. Наслідуючи Гердера, Ф. Шлегель говорить про «первісність» давньої Греції, яка, взявши «з рук» Сходу (!) мистецтва й науки, передала їх Європі (про це йдеться і в «Ідеях до філософії історії людства»). Тут, отже, в чергове згадується заява німецьких інтелектуалів цього періоду, в тому числі й Ф. Шлегеля, про передування індійської культури грецькій.

Відгук гердерівських ідей відчувається і в невеликому тексті Ф. Шлегеля «Розмова про поезію» (нім. «*Gespräch über die Poesie*») (1800 р.). Тут не менш виразно віддзеркалюється стремління до синтезу та центральна в німецькому

романтизмі ідея всеєдності, яка, проте, відсилає також до думки про спільне джерело світових культур:

«Кожна муза шукає й знаходить іншу, всі струмені поезії *вливаються в одне спільне велике море*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [30].

В іншому фрагменті натрапляємо на подібні міркування, де також увиразнюється вплив Гердера:

«Жодна людина, власне, не є лише людиною, а насправді *водночас цілим людством* – так є і так має бути. Саме тому людина знову й знову шукає себе саму в новому – *аби побачити свою сутність у зв'язку з іншим, чужим*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [30].

Інша теоретична праця з доробку Ф. Шлегеля, на якій варто зосередитися, це «Слово про міфологію» (нім. «Rede über die Mythologie») (1800 р.) – текст, який цілком можна вважати засадничим, адже тут виразно окреслюється основна програма ранніх романтиків – об'єднання філософії та поезії, досягнення їх взаємопроникнення й синтезу, що, отже, стає цікавим і в контексті ранньоромантичної «картини» Сходу, враховуючи згадку про Orient в тексті.

Ф. Шлегель пропонує поняття «нової міфології» (нім. «Neue Mythologie»), яка, за його задумом, мала б стати інструментом об'єднання сучасної культури й минулого досвіду людства – об'єднання епох, а також – філософського знання з поезією. Одними з центральних завдань Neue Mythologie Ф. Шлегеля, отже, є повернення до джерел (згадування) та об'єднання.

За словами філософа, нова міфологія мусить стати «найбільш «мистецьким» з усіх витворів мистецтва» (нім. «das künstlichste aller Kunstwerke») (Пер. – Ю. Я.) [33], що відтак впливатиме на все інше в мистецтві й формуватиме «нові русла [...] для древнього вічного джерела поезії»; Neue Mythologie – «безкінечний вірш, який дає паростки всіх інших віршів» (Пер. – Ю. Я.) [33]. Ф. Шлегель закликає звернутися до старого, згадати забуте й оживити його (нім. «beleben»), що водночас стане «провідником» у майбутнє; крім слова «beleben», тут вживається також іменник «Verjüngung» – нім. «омолодження». Межі між епохами розвитку

людства розмиваються, а шлях в невідоме майбутнє водночас є поверненням назад.

«Спробуйте лишень дещо пильніше розглянути давню міфологію [...] і все постане перед вами в новому сяйві, в новому житті» (Пер. – Ю. Я.); «*Сіра древність знову оживе, і осяяння з найвіддаленішого майбутнього вже являтимуться знаками*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [33].

Особливо цікавим в рамках нашого дослідження, звісно, є рядок зі згадкою про Схід. Хоча в «Слові про міфологію» і не йдеться власне про Orient, Ф. Шлегель, очевидно, звертається до Сходу як до символу, який добре вписується в контекст завдань нової міфології. Звичайно, поза увагою мислителя не могло лишитися гердерівське уявлення про Азію як про «колиску» всього людства та локацію зародження духовності, відтак натрапляємо на такі рядки у Ф. Шлегеля:

«*На Сході* мусимо шукати *вищий романтизм*, і коли ми зможемо спершу черпати з *джерела*, тоді можливо ми побачимо й південну спеку, що наразі чарує нас в іспанській поезії...» (Пер., курсив – Ю. Я.) [33].

Тут, як і в «Ідеях до філософії історії людства», Orient трактується як місце початку, як Herkunftsort (нім. «місце походження») поезії, яка, з точки зору філософів, тільки з часом примандрувала в Європу зі Сходу. Подібно до того, як Й. Г. Гердер пише про перейняту в арабів «поетичність» іспанського лицарства та появу на цьому тлі перших зразків лицарських пісень, романів, розвиток культури мінезингерів і т.д., Ф. Шлегель згадує про іспанську поезію, «вихідця» зі східної традиції, де можна торкнутися не лише Заходу і Сходу, але й півдня – südlicher Glut (нім. «південна спека»). В контексті Neue Mythologie, отже, Схід фігурує як символ синтезу минулого й майбутнього, старого і нового, а також як втілення спільного джерела, що безкінечно живитиме людську культуру. Схід – загадкова точка, де синтезуються старість і юність.

Завершується «Слово про міфологію» авторським підсумком, де, хоч і немає більше жодної згадки про Orient, між рядків прозирає те саме стремління звернути погляд «в бік Сходу»:

«Мені здається, епосі великого загального омолодження (нім. *Verjüngung*) належать принципи вічної революції, завдяки якій має вдатися охопити *полюси людства й відкрити людство на його світанку*, як і спромогтися впізнати «лик» золотої доби, яка має настати повторно. Тоді й припиниться балаканина, і людина стане тим, чим вона є насправді, зрозумівши і землю, і сонце. Це і є моїм розумінням нової міфології» (Пер., курсив – Ю. Я.) [33].

Найповніше окреслюються східний дискурс та власна перцепція «Orient» Ф. Шлегеля в його тексті «Ідеї» (нім. «*Ideen*») (1800 р.), де він звертається, насамперед, до тих, «...*хто вже дивиться на Схід*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [31] – себто тих, хто готовий до самопізнання, до прогресу, до відродження самого себе й світової культури.

Значною мірою шлегелівський образ Сходу відображає особливу зацікавленість мислителя темою релігії та Біблією, що притаманне й філософії Новаліса, а відтак не менш яскраво простежується і в його «картині» *Morgenland* (про що йшлося в попередньому підрозділі). В міркуваннях Ф. Шлегеля про релігію, хоч і ніби між рядків, відчувається те ж саме тяжіння до всеєдності та гердерівські мотиви спільної «колиски» людства, чому, насамперед, і важливо звернути увагу на цей аспект його філософії в контексті питання ранньоромантичного Сходу. Показовими в цьому сенсі є його твердження про те, що релігія в модерному світі (нова, відроджена релігія) має формуватися не лише з обмеженого християнського «матеріалу»: вона може й мусить охоплювати елементи інших релігій та міфологій також [18;110]. Таке міркування простежується, зокрема, в рядках Ф. Шлегеля:

«Кожна окрема концепція Бога є дурницею. *Ідея Бога*, проте, є *ідеєю ідей*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [31].

Не менш красномовним в цьому контексті є й епітет «світова душа» (нім. «*Weltseele*») культури [31], на який натрапляємо в «Ідеях».

Завершуються текст Ф. Шлегеля невеликим фрагментом, адресованим Новалісу – «*An Novalis*», що є, по суті, своєрідним підсумком та лаконічним формулюванням визначення «Orient»:

«...про те, про що подумав ти, думаю я; про що я – подумаєш ти, або вже подумав... Всім митцям належить кожне знання *вічного Сходу* (нім. «ewiger Orient»). Тебе я називаю замість усіх інших» (Пер., курсив – Ю. Я.) [31].

Як висловився з приводу «Ідей» вже згаданий в попередньому підрозділі Л. Штокінгер, автор есею «Вічний Схід. До передумов ранньоромантичного східного дискурсу в літературі та філософії XVIII ст.» (Пер. – Ю. Я.) [26;57-74], слово «Схід» («Orient») в поєднанні з прикметником «вічний» (нім. «ewig») виражає тут ідею об'єднання філософії, науки та релігії під знаменом мистецтва...» (Пер. – Ю. Я.) [26;57].

Брати Шлегелі зробили значний внесок в розвиток німецької індології та орієнтальних студій в цілому. Ф. Шлегель, філософія якого, як і вчення Новаліса та багатьох інших сучасників, «вирастає» на поживному ґрунті, закладеному Й. Г. Гердером, малює Схід як символ романтичної ідеї всеєдності, а також втілення одночасного відродження й руху «до джерел», де не можна не «почути» відлуння нової Золотої доби Новаліса.

1.5. Схід в текстах німецьких романтиків крізь призму «орієнталізму» Едварда В. Саїда

Окремий підрозділ варто присвятити фахівцеві, авторству якого належить відоме на сьогодні поняття «орієнталізму» – американському літературознавцеві Едварду В. Саїду, одному з основоположників постколоніальної теорії. В рамках цієї роботи особливо актуальною є праця «Орієнталізм» (1978) – ґрунтовне дослідження Сходу в «західній репрезентації». Наразі, оперуючи поняттям «орієнталізму» як витвореного в уяві західного світу фантазійного образу Orient, маємо змогу побачити ідеї теоретиків XIX ст., розглянутих в цьому розділі, в дещо іншому «ракурсі».

Основною метою Едварда В. Саїда є визначити специфіку Сходу в розумінні європейця/американця – Сходу «орієнталізованого», себто не справжнього, а, так би мовити, в «оболонці» західної ідеї. За словами дослідника, «західний» Схід відтак є радше ефемерним образом, що з реальністю має небагато спільного та

визначається, насамперед, як опозиція до Заходу, як протилежний «полюс», «найзмістовніший образ Іншого, до якого найчастіше звертаються» [10;11]. Сучасний орієнталізм, для якого особливо характерне «відчуття інтелектуальної переваги над Сходом» [10;34], зароджується, на думку Едварда В. Саїда, на зламі XVIII-XIX ст., коли відбувається відкриття Сходу «лінгвістичного» (до чого активно долучилися свого часу брати Шлегелі, зробивши внесок в розвиток німецької орієнталістики). Саме «відчуття інтелектуальної переваги» виокремлюється Едвардом В. Саїдом як основна риса феномену орієнталізму в цілому; особливість, яка об'єднує всі західні орієнтальні школи. Обумовлюється це, передусім, тяжінням орієнтальних студій до інтертекстуальності: чи не кожен новий текст про Схід буквально «виростає» на безмежжі вже існуючих напрацювань, тож в контексті західного образу Orient, як правило, обов'язково йдеться про «комунікацію» між окремими його «творцями» (авторами), а також фрагментарне залучення зразків східної літератури, орієнтальних фантазій тощо.

Оскільки предметом нашого дослідження є німецький Схід, варто визначити його специфіку на тлі інших західних «картин» Сходу. Хронологічно доба раннього німецького романтизму збігається з часом становлення сучасного орієнталізму (межа XVIII-XIX ст., як було сказано вище), і саме німецький Orient, витворений ранніми романтиками, постає найвиразнішим «зразком» цього самого «нового» орієнталізму з-поміж інших європейських «форм». Як влучно зауважує Едвард В. Саїд, «...німецький Схід був переважно Сходом академічним, або принаймні класичним» [10;33], а основний внесок німецької орієнталістики – це, насамперед, вдосконалення техніки опрацювання матеріалу (текстів, міфів), зібраного на Сході Британією та Францією. Найвідоміші орієнтальні твори XVIII-XIX ст., як от «Західно-східний диван» Гете та вже розглянутий в цьому розділі текст Ф. Шлегеля «Про мову й мудрість давніх індійців» тощо виникають після подорожей Рейном та «багатьох годин, проведених у паризьких бібліотеках» [10;33], про що, врешті, вже було сказано в контексті форстерівського перекладу «Шакунтали» і теоретичних напрацювань філософів преромантизму/раннього романтизму.

Автор «Орієнталізму» та деякі його послідовники розглядають можливість трактування цієї особливості німецького орієнталізму – основну його відмінність від британського та французького «варіантів» – як приховану мету колонізувати Схід по-своєму, «гуманніше» – інтелектуально. В цьому контексті варто згадати, зокрема, й дослідницю С. Зантоп, яка в своїй книзі «Колоніальні фантазії» («Colonial Fantasies») висуває подібне припущення: самоідентифікація німецьких інтелектуалів з колонізованими народами – це їхня спроба компенсувати власну політичну й військову слабкість на світовій арені; політичне відставання Німеччини, отже, компенсується силою її моралі, духовною й інтелектуальною перевагою [18;7]. Тут як ніколи доречними стануть рядки Ф. Шлегеля з його поезії «Німецька велич» («Deutsche Größe») (1801 р.):

«...Велич Німеччини ніколи не покоїлася на голові принца. Німеччина створила свій власний скарб окремо від політики, і навіть якби Німеччина загинула, німецька гідність лишилася б незаперечною. Їхня гідність – це моральна велич... Тоді, як імперія хитається, духовне царство все зміцнюється й збагачується» (Пер. – Ю. Я.) [18;9].

Визначально, що сплеск зацікавленості сходом та розквіт індології на межі XVIII-XIX ст. у зв'язку з виходом перекладу «Шакунтали» Г. Фостера, про що детальніше йшлося на початку розділу, Едвард В. Саїд трактує радше як прояв самоідентифікації, аніж «крок» на шляху до встановлення контакту з «іншим». Погляд німецьких інтелектуалів цього періоду був спрямований в бік давнього, статичного світу, «завмерлого» в часі, а не нового, модерного Сходу. Зачарованість ранніх романтиків давньоіндійською драмою та ентузіазм, з яким вони взялися за орієнтальні студії в пошуках спільностей двох «світів» (сучасного заходу і давнього Сходу(!)), було, ймовірно, нічим іншим, як, передусім, прагненням віднайти відображення власних зацікавлень в картині давнього Сходу [22;62].

Усе це, безсумнівно, вписується в контекст першого підрозділу, де йшлося про вибір німецькими інтелектуалами «нової прабатьківщини» після конфлікту з

«греко-римською» Францією. Німецький Схід (передовсім, Індія) мусив стати «новою античністю», нащадком якої є Європа та німецька культура насамперед.

Окремо слід сказати про «орієнтальний» хронотоп, питання чого Едвард В. Саїд також торкається в «Орієнталізмі». В рамках цієї бесіди йдеться, насамперед, про таку характеристику «західного» Сходу як одночасну приналежність до категорій «старого» і «нового». Це впливає з двох уявлень про Схід, двох образів, доступних представникові західного світу:

- Схід «давній», відкритий Геродотом і Александром Македонським (отже, явище «орієнталізму» бере початок ще в античності);
- Схід «новий», недосліджений, невідомий, на який почасти нашаровуються хибні здогадки про його справжню сутність, фантазії та казки.

Ідея «старого» й «нового» Сходу, отже, тягнеться від часів античності й остаточно оформлюється в середньовічній Європі, коли стали говорити про Близький Схід і Схід Далекий, давно минулий і, відповідно, новий, сучасний. Цей поділ, проте, є умовним, і «західний» Orient безперервно міниться, набуває ознак то «старого», то «нового», як говорить про це Едвард В. Саїд: «Звичайно, ж, жоден із цих Сходів не був виключно тим чи тим: саме їхня мінливість, їхня спокуслива неоднозначність, їхня спроможність розважати й бентежити розум і становлять головний інтерес» [10;81].

Аналізуючи, власне, східний хронотоп, автор «Орієнталізму» залучає до контексту «Поетику часопростору» Г. Башляра. Так, за його словами, «...простір набуває *емоційного або навіть раціонального смислу* через своєрідний поетичний процес, унаслідок якого *порожні або анонімні проміжки відстані* набувають для нас певного значення. Цей же процес відбувається, коли ми маємо справу з часом...» (курсив – Ю. Я.) [10;77]. За подібним сценарієм розвинулися й уявлення про невизначений, загадковий Orient, що, як вже зазначалося вище, почасти фігурує в європейській свідомості не як сторона світу/територія, а ідея, щось ефемерне, нематеріальне. Отже, спираючись на Едварда В. Саїда та Г. Башляра, до теорії якого він звертається, можна говорити про:

- «орієнталізований» східний час – уособлення далекого, невизначеного минулого, що, проте, водночас уявляється майбутнім;
- «орієнталізований» східний простір – неточно окреслений; нерідко сприймається як спустошений, переможений Європою (походи Александра Македонського).

Вельми виразні ознаки «орієнталізованого» східного хронотопу почасті простежуються у філософії Новаліса, в його «картині» *Morgenland*, про що говорилося в одному з попередніх підрозділів.

Німецький Схід епохи романтизму, що постав на ґрунті численних лінгвістичних досліджень та філософських теорій, отже, можна вважати по праву чи не найяскравішим зразком «орієнталізму» сучасного типу, який, за Едвардом В. Саїдом, формується на зламі XVIII-XIX ст. На тлі історико-політичних подій коло німецьких інтелектуалів вдається до пошуків «нової античності», своєї нової «прабатьківщини» на Сході; ці пошуки певною мірою є спробою колонізувати Схід «інтелектуально». Цікавим елементом «картини» Сходу, витвореного романтиками, є хронотоп, якому, як було визначено в контексті «Орієнталізму» Едварда В. Саїда, притаманні вельми виразні риси «орієнталізації». Попри все, німецький *Orient* епохи романтизму огортає ще безліч загадок, ключі до яких ми спробуємо знайти в наступних розділах роботи.

Розділ 2. Morgenland в творчості Новаліса

Allen Künstlern gehört jede Lehre vom ewigen Orient.

*Dich nenne ich statt aller andern.*³

(F. Schlegel, «An Novalis» («Ideen»))

2.1. Орієнтальні мотиви в романі «Генріх фон Офтердінген», текстах «Гімни до ночі» та «Учні в Саїсі»

Новалісівська ідея Morgenland, яку в першому розділі роботи було проаналізовано в контексті «Ідей до філософії історії людства» Й. Г. Гердера (зокрема його уявлення про Схід як про «колыску» людської культури) та загальних тенденцій в колі німецьких романтиків, особливо яскраво й самотньо віддзеркалилася в художньому доробку автора. Центральний в творчості Новаліса текст – роман «Генріх фон Офтердінген» – по праву можна вважати романом про «подорож на Схід», а також своєрідною «енциклопедією» з питань «образу» Orient в німецькому романтизмі та явища німецького «орієнталізму». Попри те, що спершу тема Сходу й орієнтальні мотиви тут ніби відходять на другий план, головний персонаж історії, Генріх, як, передусім, і сам автор твору – «дивляться в бік Сходу» (послуговуючись висловом

Ф. Шлегеля з його «Ідей» [31]. В цьому підрозділі, отже, буде проаналізовано, в який спосіб уявлення Новаліса про Morgenland втілено в його доробку: насамперед – в романі «Генріх фон Офтердінген» («Heinrich von

³ У тексті «Ідей» («Ideen») (1800 р.) Ф. Шлегель звертається, насамперед, до тих, «...хто вже дивиться на Схід» (Пер., курсив – Ю. Я.) [31] – себто до тих, хто готовий до самопізнання, відродження самого себе й світової культури. Завершується текст невеликим фрагментом «До Новаліса», в якому Ф. Шлегель, звертаючись до свого товариша, стверджує: «Всім митцям належить кожне знання вічного Сходу. Тебе я називаю замість усіх інших» (Пер. – Ю. Я.) [31].

Ofterdingen») (1802 p.), а також в текстах «Гімни до ночі» («Hymnen an die Nacht») (1800 p.) та «Учні в Саїсі» («Die Lehrlinge zu Sais») (1802 p.).

У вступному абзаці роман «Генріх фон Офтердінген» було названо твором «про подорож на Схід», хоча це, здавалося б, не збігається з реальним сюжетом історії Генріха. Як вже зазначалося, новалісівський Orient позбавлений чітко окресленого хронотопу; ця особливість вельми яскраво віддзеркалилася в тексті, де в більшості випадків згадується лише Morgenland – Схід, в той час як конкретні географічні назви хіба що зрідка «прозирають» де-не-де між рядків і не несуть такого символічного навантаження, як ширше за своїм значенням слово Схід – Morgenland, Orient. «Картина» Morgenland, представлена не тільки в теоретичних напрацюваннях Новаліса, а і в його художніх текстах, отже, є показовим зразком «орієнталізованого» Сходу (за теорією Едварда В. Саїда), який постає радше ефемерною ідеєю, «безтілесним» поняттям, а не конкретною географічною точкою [10;11].

«Генріх фон Офтердінген» тісно пов'язаний з уявленням про Morgenland як на ідейному, так і на композиційному рівнях: в рамках мандрівки до Швабії, яка водночас символізує ініціацію та є «подорожжю» героя вглиб власної душі, Генріх фон Офтердінген відкриває для себе Схід – той самий Morgenland, далекий, територіально не окреслений «Схід-ідеєю», виплеканий німецьким орієнталізмом на межі XVIII-XIX ст. Генріх вирушає «до *Morgenland*, до чого ще з самого дитинства був спрямований його *Sehnsucht*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [24;497], – зазначає Л. Тік, друг Новаліса й видавець його роману, в своєму коментарі; з цього стає зрозумілим, що новалісівський Схід, передусім, постає уособленням *Sehnsucht*, стану приємної бентеги, пов'язаної зі стремлінням в омріяне невідоме. Morgenland в романі «Генріх фон Офтердінген», отже, розкривається як символ, за своїм значенням вельми споріднений з центральним образом-символом Блакитної квітки (про який детальніше йтиметься згодом): і Схід, і *Blaue Blume* в тексті Новаліса жодного разу не з'являються в конкретних описах, а фігурують радше як ефемерні ідеї, щось важливе й не до кінця зрозуміле, що хвилює й вабить головного персонажа. Мандрівка «на Схід» лежить

в основі й філософсько-поетичної фантазії Новаліса «Учні в Саїсі»: герої вирушають до древнього єгипетського міста Саїс, знов-таки, в пошуках знання про цей світ і, зрештою, самих себе.

У рамках розмови про «образ» Сходу в Новаліса варто звернути увагу й на те, що в його романі яскраво відображено ранньоромантичну концепцію поезії: тільки через поезію можливо досягнути загадковий взаємозв'язок між особистою історією, історією людства та історією природи; в кожному рядку відчувається прагнення автора розвинути в читачеві вміння поетичного споглядання (нім. «poetische Anschauung») [26;131]. В записках Новаліса – матеріалах до роману – знаходимо вказівки на алегоричне прочитання персонажів історії про Блакитну квітку, що в комплексі мали б постати цікавим, багатоплановим «портретом» поезії: приміром, мати Генріха трактується як втілення фантазії, батько – як чуття, а східна полонянка Зулейма, з якою головний герой випадково знайомиться біля замку старого лицаря, – як сама поезія:

«Східна дівчина (die Morgenländerin – Новаліс) є також поезією» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;483].

Тут вартує уваги також неокресленість місця походження героїні: попри барвисті описи її рідних земель, Heimat Зулейми репрезентується, передусім, як «Схід», а про неї саму в тексті йдеться як про Morgenländerin (нім. «східна дівчина/жінка») [24;247-248], що в чергове відсилає нас до новалісівської ідеї Morgenland. Детальніше цей фрагмент роману й образ Зулейми буде проаналізовано в наступному підрозділі.

Вельми показовим є також образ загадкової «країни поезії», яка ототожнюється з «романтичним Сходом» (нім. «das poetische Morgenland») в словах Клінгсора зокрема, а в бесіді з лікарем Сильвестром простежується цікаве символічне порівняння основних радостей життя й «пістрявості» земного буття – з «букетом Сходу» (нім. «der Blumenstraus des Orients») [26;58]

Отже, в Новаліса поняття й сутність поезії тісно пов'язані з ідеєю Morgenland, що вже не вперше спонукає до висновку про спорідненість Сходу як

символу в романі «Генріх фон Офтердінген» з Blaue Blume, одним з основних прочитань якої є поезія та Sehnsucht.

У романі «Генріх фон Офтердінген», безумовно, виразно втілюється й розуміння Orient як джерела наук та мистецтв, що, приміром, знаходимо в твердженнях рудокопа стосовно сутності гірської справи:

«Наше мистецтво древнє й широко розповсюджене. Воно, можливо, прибуло зі Сходу разом з сонцем, як весь наш рід, і вирушило на Захід...» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [26;58].

Ба більше, від вже згаданого вище Л. Тіка дізнаємося, що одним з епізодів другої частини роману – «Звершення» – мала стати подія, на якій змагалися б поети, прославляючи всі «східні» багатства: «Науки оспівуються, математика також приєднується до змагання. Прославляються індійські трави: індійська міфологія в новій іпостасі» (Пер. –Ю. Я.) [24;498].

Це також є вельми показовим прикладом в цьому контексті.

Важливо в рамках розмови про новалісівський Схід торкнутися й питання часу і теми повернення до Золотої доби, яку Новаліс вбачав, передусім, в епосі середньовіччя й хрестових походів. В романі «Генріх фон Офтердінген» історія головного героя розгортається саме на тлі середньовіччя, що в цьому контексті є вельми символічним; з іншого боку, текст «пістріє» ретроспекціями й казками з «сивої давнини», які кожного разу «нагадують» про зв'язок теперішнього з минулим і постають своєрідною формою спілкування з попередніми епохами людства. Вже було сказано про зв'язок новалісівського Сходу з центральним в романі образом-символом Блакитної квітки, що вельми яскраво реалізується і в цьому контексті, адже Blaue Blume постає своєрідним «центром» поколінь, будучи втіленням минулого, теперішнього й майбутнього водночас:

«Дивовижна квітка стояла перед ним; він глянув на Тюрингію[...] з дивним передчуттям, ніби після довгих мандрів він має повернутися до рідного краю з цього ж самого боку [...], і тому зараз, власне, він здійснює зворотний шлях додому» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;213].

Варто врахувати, що з цими питаннями у філософії Новаліса тісно пов'язана релігійна тема; про це йшлося також в першому розділі дослідження. Як висловився сам Новаліс, «релігія – це *великий Схід* в нас» (Пер., курсив – Ю. Я.) [26;47]... Отже, саме на Сході, за Новалісом, знаходяться витoki первісної релігійності й істинної віри, що цілком вписується в контекст ширшої ідеї про «колиску» людської культури Й. Г. Гердера. Вельми показовим в цьому плані є фрагмент з «Гімнів до ночі», де йдеться про конкретну подію «на перехресті» Європи та Сходу – народження і явлення Ісуса [26;58]:

«Квітуча, барвиста мудрість Сходу (нім. des Morgenlands – Новаліс) впізнала початок нової доби – до смиренної королівської колоски вказала їй шлях зірка. В ім'я майбутнього шанували вони (мудреці/волхви – Ю. Я.) його блиском і пахощами, найбільшими дивами природи» (Пер., курсив – Ю. Я.) [25].

З цього пасажу стає зрозумілим, що Новаліс пов'язує можливий початок Золотої доби (що в цьому контексті ототожнюється із початком людської культури загалом) з народженням Ісуса та становленням християнства. Для автора має особливу вартість, зокрема, й локація цієї визначальної події – Віфлеєм, себто територія Палестини – Схід, Morgenland. Саме Morgenland, отже, виявляється істинним Heimat християнської культури, основи західного світу, і саме християнство, зародившись «на перехресті» Заходу й Сходу, постає реальним свідченням єдності двох «полосів» та їхнього спільного походження (що в чергове відсилає нас до гердерівських ідей) [26;59]. Про це йдеться також в тексті «Учні в Саїсі»; в матеріалах Новаліса до другої глави тексту – «Вчення про природу» («Die Naturlehre») – містяться рядки:

«Ісус. Sehnsucht в напрямку Гробу Господнього. [...] Ісус в Саїсі» (Пер. – Ю. Я.) [24;475].

Водночас у нотатках письменника до фіналу цього твору знаходимо:

«Новий Завіт – і нова природа – як новий Єрусалим» (Пер. – Ю. Я.) [24;476].

Другим історичним періодом «комунікації» Заходу й Сходу в Новаліса є доба середньовічних хрестових походів, що могло б бути значно увиразнено в другій, не написаній частині роману «Генріх фон Офтердінген», де дія мусила частково

розгортатися на теренах Палестини [26;59]. В цьому контексті варто згадати епізод прибуття Генріха разом з матір'ю до замку старого лицаря, у веселому товаристві якого говорилося й співалося про героїчне минуле та царював передсмак прийдешніх хрестових походів. Визначально, що лицарі говорять про Палестину як про *«небесне місце зародження християнського світу, яке досі перебуває в полоні зла й невіри»* (Пер. – Ю. Я.) [26;59] – в цих рядках, знов-таки, вельми яскраво втілюється погляд німецьких романтиків на Схід як на «колиску» світової культури (в тому числі й релігії християнства), про що йшлося в «Ідеях до філософії історії людства» Й. Г. Гердера. Ба більше, в словах лицарів не можна не відчутти й завуальованого прагнення колонізації Сходу, що шляхом ототожнення збройного нападу з «поверненням на батьківщину» та «пошуком Sehnsucht» перетворюється на заяву про план «інтелектуальної» колонізації – основної мети німецьких інтелектуалів на початку XIX ст.

Тут доречно також звернутися до епізоду бесіди рудокопа з відлюдником, який в своїх розповідях торкається й теми Сходу; в цьому фрагменті простежується яскравий «відгомін» сказаного вище – в контексті хрестових походів:

«...дух війни, здавалося, став владикою моєї долі. Моя Марія народила мені на Сході двох дітей. Вони були радістю нашого життя. Морська мандрівка та суворе західне (abendländisch – Новаліс) повітря, однак, зашкодили їхньому здоров'ю. Я поховав їх згодом як повернувся до Європи» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;277].

Отже, Схід фігурує як місце початку життя (тут можна простежити й алюзію на вже згадану в рамках цієї розмови подію народження Ісуса в «Гімнах до ночі»), на противагу чому Захід, відірваний від своєї «колиски», почасти уявляється холодним і нищівним.

Окремо слід звернути увагу на рядки з додаткових матеріалів письменника до роману «Генріх фон Офтердінген», де в лаконічній формі представлено основні «грані» новалісівського Сходу в цьому творі:

«Східно-індійські рослини (Ostindianische Pflanzen – Новаліс) – трохи індійської міфології. / *Шакунтала*. / [...] / Генріх вирушає не до Тунісу. Він прибуває в Єрусалим. / *Дивовижні бесіди з померлими*. Бесіди зі старим чоловіком про фізику і т.д. [...] Філософія Теофраста Парацельса, магія і т.д. Географія. Астрологія» (Пер. – Ю. Я.) [26;47]

Тут, передусім, знаходимо чергове підтвердження того, що визначальну роль у створенні роману та розробці його символіки зіграла давньоіндійська драма «Шакунтала» в перекладі Г. Форстера (детальніше це питання буде розкрито в одному з наступних підрозділів). В кінцевому фрагменті ясно відображається новалісівське уявлення про Схід як про локацію «зустрічі» сьогодення з минувиною («дивовижні бесіди з померлими»); далі натрапляємо на розмаїття наук, які на Сході – «вдома».

Особливої уваги вартує коротко занотований «план» мандрів Генріха, що в чергове свідчить про «східний» напрямок його подорожі – рух в бік Morgenland. Детальніше про це дізнаємося, знов-таки, з коментаря Л. Тіка: в другій, незавершеній частині тексту головний герой мав відвідати Італію (а, отже, пізнати надбання античності), після чого зрештою прибути до Єрусалиму [24;497]. Отже, Генріх ніби проходить той «маршрут», який за Й. Г. Гердером, здолала людська культура, тільки «навпаки» – із Заходу на Схід. Найповніше окреслюється «східна» мандрівка Генріха фон Офтердінгена, а також увиразнюється специфіка новалісівського уявлення про Orient в рядках Л. Тіка:

«Перські казки. *Спогади про найдревніший світ*. Книга мусила при цьому лишатися *одного й того ж кольору* (символічного блакитного – Ю. Я.) і *нагадувати про Блакитну квітку*: водночас різноманітні сказання, почасти віддалені одне від одного на перший погляд, *мусили бути об'єднані*, грецькі, східні, біблійні й християнські зі спогадами й алюзіями з індійської та північної міфології. Хрестові походи. Життя на морі...» (Пер., курсив – Ю. Я.) [24;497].

З цього всього стає очевидним, що ідея Morgenland є, власне, одним з тих «китів», на яких постали основні тексти Новаліса, і орієнтальні мотиви тут є,

передусім, «скельцями» у великій мозаїці новалісівського уявлення про Схід, а не екзотичним «оздобленням».

2.2. Зустріч Генріха і Зулейми в романі Новаліса як втілення ідеї європейсько-східного культурного синтезу

У контексті новалісівського уявлення про Morgenland та його відображення в художніх текстах автора дуже цікавим є епізод зустрічі Генріха зі східною полонянкою Зулеймою (див. Додаток, мал. 3) в романі «Генріх фон Офтердінген». Покинувши веселе товариство лицарів, натхнених прийдешнім походом, Генріх вирушає на прогулянку навколо замку, і справжнім дивом цього вечора стає для нього знайомство із загадковою дівчиною з далекого Orient...

Образ Зулейми вабить своєю багатогранністю і є дуже яскравим на тлі всієї історії, попри появу лише на двох сторінках роману. Вельми відчутним в міркуваннях героїні – представниці «справжнього», а не «орієнталізованого» Сходу – є тяжіння до гердерівських ідей, що становлять «фундамент» романтичного уявлення про Morgenland. Чи не в кожному рядку її монологу звучать питання, які ставили перед собою романтики в намаганнях пізнати Orient і визначити точки перетину Сходу й Заходу; чи не в кожному слові Зулейми прозирає відповідь на ці питання – відповідь німецького романтизму.

Особливої уваги вартує вже «вступний» пасаж бесіди Генріха й Зулейми, коли дівчина намагається «впізнати» головного героя, «пригадати» щось забуте, «оновити» – втрачене. Генріх, який постає перед Зулеймою загадковим незнайомцем, представником західного світу, виявляється насправді лише «призабутим своїм», «своїм далеким», але – не «іншим»:

«Ваше обличчя здається мені знайомим, дозвольте пригадати – моя пам'ять ослабла, проте, ваш погляд пробуджує в мені дивний спогад про щасливі часи. О! Ви нібито схожі на одного з моїх братів, з яким ми розлучилися ще до нашого нещастя; він вирушив у Персію до одного видатного співця» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;247].

Вельми символічним в цьому контексті є й дещо «нашвидкуруч» окреслений «портрет» брата Зулейми, в якому, проте, неможливо не впізнати Генріхові риси. Дівчина не озвучила його імені, за рахунок чого цей персонаж перетворюється радше на абстрактний образ романтичного поета, розроблений Новалісом (про що йшлося детальніше в попередньому розділі), і що також відсилає до фігури середньовічного мінезингера. Так, центральним втіленням новалісівського романтичного поета є Генріх фон Офтердінген, але в словах Зулейми чується натяк на «космополітизм» поезії й поетичного духу, нагадування про те, що романтичні поети населяють всю земну кулю, в тому числі – Схід.

«Він був благородним і ніжним, а найбільшим щастям для нього була лютьня» (Пер. – Ю. Я.) [24;247], – говорить Зулейма про свого брата.

Розповідь про свою батьківщину східна полонянка рясно оздоблює описами тамтешніх чудес, що, як правило, є «голосами» з минулого:

«Ви були б вражені барвистими, світлими, дивовижними начерками й зображеннями на кам'яних плитах. Вони здаються такими знайомими й небезпідставно збереглися так добре. Над цим все замислюєшся й замислюєшся, вхоплюючи лише деякі значення, і що далі – то дужчає жага пізнати глибину взаємозв'язків між цими древніми рисами» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;248].

В цитованому фрагменті простежується також віддзеркалення особливого інтересу ранніх романтиків до письма та мови як інструменту вираження сфери ірраціонального, невимовного [18;109] (це знайшло свій відгук як в теоретичних, так і в художніх текстах Новаліса); показовим в цьому плані є й золота стрічка для волосся з вишитим на ній ім'ям Зулейми її рідною мовою, що дуже зацікавило Генріха, і що стало для нього пам'ятним подарунком від східної дівчини [24;250]. В цьому контексті варто в чергове згадати й інший твір Новаліса – «Учні в Саїсі», де також порушується питання мови, а згадка про санскрит – мову Шакунтали – є особливою яскравою деталлю на тлі розмови про Orient:

«Мовою не володіють тому, що мова сама собою не володіє і не хоче володіти; істинна мова санскрит є мовою заради мовлення, бо мовлення є її радістю, її сутністю» (Пер. – Ю. Я.) [24;165].

Вертаючись до репліки Зулейми, слід сказати, що тут, крім того, як і в першому пасажі, помічаємо намагання автора вплести в контекст твору важливе питання філософії романтизму – пригадування, повернення до джерел, пошук незримих зв'язків. Нове, «інше» здається «своїм», «старим» – забутим, втраченим, загубленим у часових епохах. Визначально також, що з описів Зулейми важко зрозуміти конкретне місце її походження – батьківщиною героїні є Morgenland, Heimat всіх народів [26;70].

Особливо наочними в контексті фундаментальної гердерівської ідеї про Схід як «колиску» людства та основних постулатів філософії Новаліса є рядки:

«Життя на здавна заселених землях, прославлених колись завдяки старанності й працьовитості людей, є особливо прекрасним. Природа здається там людянішою та більш ясною, на тлі прозорого сьогодення притлумлений спогад вертає минулі картини світу в найвиразніших обрисах; відтак, формується відчуття подвійного світу, який, позбавляючись важкості й насилля, перетворюється на чарівну поезію наших почуттів» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;248].

Отже, на Сході відбувається вище єднання людини з природою (відлуння Naturphilosophie Новаліса), на Сході життя сповнене гармонії; саме на великій «батьківщині» людської культури можливий початок нової Золотої доби.

Дещо неоднозначним, однак, видається в міркуваннях Зулейми трактування завойовницьких хрестових походів на Схід: з її слів стає очевидним, що це не загарбання земель, а радше стремління європейців у бік «ewiger Orient» («вічного Сходу») – загадкової «колиски» західної культури, спільної Heimat всіх народів світу:

«Хто знає, чи не позначається на цьому якийсь неясний вплив колишнього, нині незримого населення, і, можливо, це й вабить людей з нових земель, в певний час їхнього пробудження, в бік старої батьківщини їхнього племені, роду

людського – з таким руйнівним нетерпінням і пролиттям крові заради володіння цим краєм» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;248-249].

Саме тут ми впізнаємо «замаскований» західний погляд, а точніше – стратегію німецького орієнталізму, яка поруч з пошуком нової «батьківщини», «нової античності», мала на меті «інтелектуальну» колонізацію Сходу, про що йшлося також в попередньому підрозділі. Так, в цитованому пасажі з монологу Зулейми згадку про «час пробудження» можна трактувати як алюзію на описані в першому розділі політично-історичні обставини, на тлі яких відбулася переорієнтація Німеччини з античності в бік Сходу – наполеонівські війни. Водночас між рядків прозирає засудження збройних конфліктів і кровопролиття (вибір на користь «інтелектуального» завоювання), що, за словами Едварда В. Саїда, також характеризує німецький тип орієнталізму на межі століть.

Попри «виправдання» західних загарбників, які вирушають у хрестові походи, передусім, з метою пошуку Sehnsucht, і насправді просто вертаються «додому», Зулейма все ж стає на захист своїх співвітчизників, зауважуючи, що далеко не кожен з європейських паломників був вартий такого гостинного прийому, який він міг отримати на її землях [24;249]. Ці міркування, проте, зводяться до центральної думки про мирне єднання Заходу і Сходу в спільній «колисці», що вельми виразно втілено в рядках:

«Наші владика шанували й благословляли труну вашого святого, якого і ми вважаємо Божественним пророком; як було б чудово, якби Гріб Господній став колискою щасливого єднання, фундаментом вічних благородних союзів!» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;249].

Отже, Зулейма постає в романі Новаліса «Генріх фон Офтердінген» таким собі «посланцем» зі «справжнього» Сходу, який, проте, водночас репрезентує західну думку про Схід. Тут варто звернути увагу на деякі «натяки» на другорядність Orient в цьому фрагменті твору (елементи «орієнталізації» Сходу), що особливо актуально в контексті теорії «орієнталізму» Едварда В. Саїда:

- Генріх нагадує Зулеймі її рідного брата – це можна трактувати як припущення героїні про можливе їхнє європейського походження;

- Зулейма стверджує, що саме Гріб Господній (святиня *християнського* світу) міг би стати «колискою щасливого єднання» (Пер. –

Ю. Я.) [24;249];

- Генріх прагне заспокоїти Зулейму, співчуває їй та мріє стати її захисником: «Він намагався оживити згасаючу надію його супутниці знову побачити свою батьківщину; хоча й не відаючи, як це зробити, він відчував непереборну жагу стати її лицарем. Якесь особлива сила світилася в його простих словах, так що Зулейма відчула неймовірне заспокоєння й сердечно подякувала йому за його ніжні слова» (Пер. – Ю. Я.) [24;249-250].

Важливо, що за планом автора, героїня (або згадка про неї), вочевидь, мала з'явитися вдруге – в ненаписаній частині тексту, про що дізнаємося з викладу Л. Тіка у фіналі роману:

«...він (Генріх – Ю. Я.) знаходить родину східної (*morgenländisches* – Новаліс) дівчини (Зулейма)» (Пер. – Ю. Я.) [26;131].

Насамкінець варто коротко сказати про варіант генези присутнього в романі Новаліса мотиву романтичної зустрічі представників двох «полюсів» – Заходу й Сходу, що втілюється в розглянутому вище пасажі Генріхової бесіди зі східною полонянкою. Історія Генріха й Зулейми не є історією кохання; їхнє випадкове знайомство, проте, для обох стало знаковим і вельми символічним: нетривала розмова героїв прозвучала не лише як спілкування споріднених душ, охоплених *Sehnsucht*, а, передусім, як духовне єднання протилежностей – Заходу, охопленого стремлінням до нової Золотої доби, та розгромленого хрестовими походами Сходу. Цілком ймовірно, що в основі цього епізоду лежить ідея європейсько-східного культурного синтезу, тяжіння до якого відчувається вже в текстах часів Карла Великого та хрестових походів; згодом це породжує дивовижний *мотив війни й любові* (нім. *Krieg und Liebe*) – «міжкультурного» єднання, подолання міжрелігійної ворожнечі силою високого почуття [26;125]. В контексті літератури межі XVIII-XIX ст. варто згадати драму «Натан мудрий» («*Nathan der Weise*») (1779 р.) Г. Е. Лессінга, де на фоні міжрелігійних конфліктів (доба хрестових походів) відбувається символічне єднання Заходу і Сходу після виявлення

родинних зв'язків між персонажами-представниками різних релігій (німецький лицар закохується в дівчину-єврейку, яка у фіналі виявляється його сестрою) [26;125]. До цього ж мотиву звертається К. М. Віланд в поемі «Оберон» («Oberon») (1780 р.) (*див. Додаток, мал. 4*), в центрі якої – історія кохання між французьким лицарем Гюйоном де Бордо та донькою східного султана Рецією [26;125]. На думку вже згадуваного в роботі сучасного літературознавця Л. Штокінгера, епізод зустрічі Генріха й Зулейми цілком міг з'явитися в романі Новаліса під впливом саме цього мотиву, вельми популярного в німецькій літературі, особливо в час розквіту німецького орієнталізму [26;125].

2.3. Образ-символ Blaue Blume в контексті квіткової символіки Сходу

Блакитна квітка або Blaue Blume (нім.) – центральний образ-символ в творчості Новаліса, а також своєрідна «емблема» німецького романтизму як літературної епохи. В доробку Новаліса Блакитна квітка постає символічним втіленням фундаментальних постулатів його філософії, і в рамках дослідження творчості автора, а зокрема й специфіки його орієнтальних мотивів, на Blaue Blume варто зосередитися окремо. В цьому підрозділі, отже, буде проаналізовано основні «точки перетину» образу-символу Блакитної квітки зі Сходом, а саме: рослинною символікою, віруваннями та міфологією східних регіонів – в контексті основних прочитань Blaue Blume та її властивостей.

Передусім, варто зробити наголос на тому, що новалісівська Блакитна квітка є символом нового «звучання». За доби німецького романтизму символ набуває нової конотації: тепер він перетворюється на «безодню» можливих інтерпретацій, на відміну від символу «старого», що, як правило, дешифрувався дуже легко і мав одне значення. Blaue Blume – символ вельми багатогранний, який уособлює і духовний розвиток людини, і циклічність життя, і жіноче начало (розкривається як символ Діви Марії); є алюзією на міфологічний образ світового дерева. Врешті, завдяки своїй «троїстій» будові, квітка постає символічним втіленням центральної у філософії Новаліса ідеї всеєдності, уособленням «світової душі», яка об'єднує в собі матеріальне та ідеальне.

Враховуючи, яку роль відіграли переклади пам'яток давньоіндійської літератури в розвитку німецької орієнталістики на межі XVIII-XIX ст., та загальний спалах зацікавленості саме Індією в колі романтиків, важливо проаналізувати зв'язок новалісівського образу-символу Блакитної квітки з міфологією цього регіону. Однією з найгучніших «індійських мелодій» в творчості Новаліса є елементи індійської символіки, що, звичайно, в чергове пояснюється інтересом автора до «Шакунтали» в перекладі Г. Форстера, і образ-символ *Blaue Blume* є в цьому контексті вельми показовим прикладом.

До «орієнталізації» Новаліс вдається як до одного зі шляхів здійснення «романтизації» [18;68], про що вже йшлося в рамках бесіди про *Morgenland* у філософії автора в попередньому розділі роботи. В тому ж фрагменті було сказано про східне «ім'я» Софі фон Кюн – Шакунтала – яке було, передусім, іменем головної героїні давньоіндійської драми, і ця деталь варта окремої уваги під час дослідження зв'язків Блакитної квітки зі Сходом. Постать юної Софі фон Кюн, легендарної натхненниці й нареченої письменника, з якою йому так і не судилося взяти шлюб у земному житті через її ранній відхід у засвіти, безсумнівно, відіграла вельми важливу роль у формуванні цього самотнього образу-символу. Очевидно, що в Софі мислитель впізнавав власноруч розроблений образ «нової людини», яка мала б бути чистою духовно й внутрішньо вільною, вміла б подитячому, із широко розплющеними очима дивитися на світ – все це Новаліс знайшов у юній фон Кюн, про що ми дізнаємося, зокрема, з його листів до брата. Без перебільшення можна сказати, що Софі стала для автора таємним оберегом, невичерпним джерелом життєвої сили та натхнення; її безголоса, проте, виразна «тінь» огортає чи не кожен жіночий образ роману «Генріх фон Офтердінген», а, отже, й *Blaue Blume*, одним із символічних прочитань якої є жіноче начало, жіночність, омріяний «портрет» жінки.

У контексті розмови про вплив індійської символіки на формування новалісівської Блакитної квітки, слід сказати й про ще одну деталь, яка в чергове відсилає нас до «Шакунтали»: подібно до того, як Генріх протягом всієї історії «крокує» слідом за *Blaue Blume*, вбачаючи в ній свою мрію і свою життєву мету, в

давньоіндійській драмі король поклоняється *блакитному лотосу* [22;58]. Тут, безсумнівно, окремої уваги вартує символ лотоса, який посідає вельми вагоме місце в багатьох філософських системах Сходу, а особливо – Індії.

Здавна одним з центральних священних символів у Південній та Південно-Східній Азії є *Падма* (санскр. «лотос»), що в найширшому своєму значенні символізує духовне начало й мистецтво [2;152]. Важливу роль мав лотос і в процесі народження індуїстських богів: так, за легендою, бог Брахма, який разом з Шівою та Вішну становлять головну тріаду богів у буддизмі – тримурті, народився в пелюстках лотосу з пупа бога Вішну, поки той спав у воді [2;152]. З Падмою пов'язується також фігура індуїстської богині благополуччя й дружини Вішну Лакшмі (завжди зображується на квітці лотоса посеред річки), яка, крім того, символізує красу й жіночність, жіночому енергію та родючість [2;152]. Отже, одним з прочитань Падми як символу є жіноче начало, і це в чергове споріднює індійський лотос з Блакитною квіткою в німецькому романтизмі.

Окремо варто сказати про значення лотосу в буддизмі: тут квітка постає центральним «атрибутом» світотворення; лотос – великий символ пізнання, що після всіх перероджень веде до стану нірвани [2;152]. Крім того, ім'я гуру, який у XIII ст. розповсюдив буддизм Тибетом, звучить як Падмасамбхава – «той, хто виник з *лотосу*», а про Будду Гаутаму кажуть, що в нього «очі лотоса, ноги лотоса і стегна лотоса» [2;152]. Інша «згадка» про лотос міститься в імені істоти, яка в буддизмі є втіленням співчуття – Бодхісатви Авалокітешвари: нерідко її називають Падмапані, що в дослівному перекладі з санскриту означає «той, хто тримає лотос» (і зображується Падмапані, як правило, з бутонем лотосу в долонях, причому найчастіше блакитного кольору) [2;152]. Врешті, лотос згадується і в тибетській формулі молитви «Ом мані падме хум», що перекладається як «Ом, скарб лотосу, амінь» [2;152].

Отже, символ Падми тісно пов'язується з процесами народження, з тілом, і попри те, що тут йдеться про народження лише богів, можна простежити схильність квітки лотосу до антропологізації. Особливої уваги вартує цей момент в контексті натурфілософії Новаліса, вельми яскраві «відблиски» чого

відчуваються і в образі-символі *Blaue Blume*, почасти виразно антропологізованого в романі «Генріх фон Офтердінген»: коріння, стебло і чашечку, які має квітка, можна інтерпретувати, відповідно до вчень Новаліса, оснований на ідеї гальванізму, як тіло, душу і дух, що є вищою формою буття. Блакитній квітці притаманна здатність персоніфікуватися, змінювати форму свого існування (показовим є епізод Генріхового сновидіння, в якому квітка почала перетворюватися на дівчину).

Не лише в індійській культурі, а й в Китаї лотос здавна вважається Божественною квіткою і є важливим символом. До Китаю Падма потрапляє з Індії і, передусім, пов'язується з буддизмом, що, проте, не заперечує паралелі між індійським лотосом та «золотою квіткою» в даосизмі – обидва квіткові символи уособлюють чисте стремління та вище духовне пізнання [2;152]. «Золота квітка» або «сапфірно-блакитна квітка Гермафродита» фігурує в китайських алхімічних текстах, зокрема, в «Секретах золотої квітки», де йдеться про тонкощі медитації, що полягає в переміщенні фізичної енергії з нижньої частини тіла (місця концентрації тепла) догори – подібно до квітки, яка, виростаючи з насінини в ґрунті, тягнеться до сонця [7;560]. В цьому контексті, безсумнівно, додаткової уваги вартує акцент на кольорі, адже квітка є «сапфірно-блакитною», хоча, з новалісівським образом-символом її споріднює не лише барва, а й символічне прочитання: для Генріха *Blaue Blume* певною мірою також є «медитативною практикою», з допомогою якої він має самовдосконалитися («вирости», мов квітка), пізнати себе й своє призначення, досягти стану вищого духовного пізнання. Так, за словами Н. Берковського, автора праці «Романтизм у Німеччині», «символіка Блакитної квітки – символіка того ж саморозкриття за внутрішнім законом, зсередини визначеного; того, що йде з глибини особистості та вбирає в себе весь її зміст» [1;158].

Визначально, що лотос фігурує також в давньоєгипетському міфі про створення світу: квітка зароджується в надрах первісного мулу доісторичних часів, а з її пелюсток згодом з'являється Божественний творець світу в подібі прекрасного юнака [2;152]. Відтак, лотос стає важливим елементом

давньоєгипетської релігійної символіки: вінки з цієї квітки клали в могили, зображеннями лотоса пістріють розписи на древніх фіванських надгробках; врешті, з'являються так звані «колони з пучків лотоса» – визначальний елемент давньоєгипетської архітектури [2;152]. Особливо в контексті новалісівської *Blaue Blume* привертає увагу той факт, що саме *блакитний* лотос – атрибут бога пахошів Мемфиса – цінувався вище, ніж лотос білий [2;152].

Наостанок в рамках розмови про східний генезис Блакитної квітки варто згадати про Пері – фантастичне створіння з арабсько-перської міфології, східний «еквівалент» західноєвропейської феї [19;66] (за В. Скоттом, англійське слово «*faïry*» та однокореневі відповідники в інших європейських мовах мають перське походження [20;321]). Первісно Пері пов'язувалися з темними силами, але згодом за цими химерними істотами закріплюється образ носійок добра, світла й мудрості, що яскраво відобразилося в численних казках Ірану та Середньої Азії. Часом Пері закохуються в земних чоловіків, для яких в цьому випадку стають «оберегами», охороницями від злих сил, а помічниками й посланцями східних «чарівниць» нерідко постають птахи й звірі [19;66-67]. Окремої уваги вартує те, що в багатьох історіях про Пері йдеться про магічний *лотос* вічної молодості й безсмертя – її невід'ємний атрибут та скарб; можна побачити квітку, яка нагадує лотос, і в руці фантастичної істоти на зображеннях [19;66-67]. Визначально також, що Пері, як правило, зображується в польоті – на спині величезного дракона, і це є натяком на пов'язаність Пері зі стихією повітря, з повітряним рухом (не випадково перською слово «*регі*» означає «крилатий») [19;67]. Між новалісівським образом-символом *Blaue Blume* та постаттю фантастичного створіння з арабсько-перської міфології, безперечно, можна простежити певні паралелі: Блакитна квітка в романі «Генріх фон Офтердінген», перебуваючи на межі сфер реального й ірраціонального, постає «вказівником» і «оберегом» для Генріха; вона є водночас і його покликанням, поетичним талантом, і його «провідником» до істини. Подібну роль виконує й східна «чарівниця», закохана в земного «поета»; крім того, зрештою, і Пері, і Блакитна квітка корелюють з жіночими образами. Як і Пері, *Blaue Blume* пов'язується з повітряною стихією, з

небом, на що вказує, передусім, вертикальна форма квітки (спрямованість вгору) та колір її пелюсток. Окремої уваги, звичайно, вартує лотос Пері, особливо в контексті його місця в індійській та єгипетській символіках, в буддизмі та даосизмі, про що говорилося вище. Врешті, як і квітка загадкової перської «феї», *Blaue Blume* пов'язується з юністю – «омолодженням» душі та поверненням до дитинства.

Отже, Блакитна квітка Новаліса, будучи зразком символу нового типу, який закріплюється в літературі за доби романтизму, має безліч інтерпретацій, в контексті яких і було розглянуто основні «відлуння» Сходу в цьому образі-символі. Розробляючи концепцію свого роману а, отже, і *Blaue Blume*, Новаліс звертається до індійської символіки, основним джерелом якої для нього є, передусім, драма «Шакунтала» в перекладі Г. Форстера. Як ми побачили, вельми яскраві паралелі простежуються між Блакитною квіткою та лотосом, центральним священним символом у багатьох регіонах Сходу.

2.4. Символічність блакитного кольору: орієнтальна інтерпретація

Важливим елементом Блакитної квітки як багатозначного образу-символу є її колір, семантику якого варто проаналізувати окремо, зосередившись, передусім, на інтерпретаціях блакитного в східних культурах, та визначити, як «орієнтальна» «грань» цього колірного символу формує і доповнює цілісний образ-символ *Blaue Blume*. Як зазначає сам Новаліс у своїх матеріалах до роману, «все в моїй книзі є *блакитним*» (Пер., курсив – Ю. Я.) [24;486].

Враховуючи, що центральним джерелом східних мотивів для Новаліса, як і для багатьох його сучасників, стала давньоіндійська драма «Шакунтала», а в Блакитній квітці простежується чимало алюзій на сакральний символ лотосу в буддизмі (про що йшлося в попередньому підрозділі), звернемо увагу на значення блакитного в Індії передусім. В індійській традиції *blau* (нім. «блакитний») здавна вважається барвою релігії, кольором світу богів, а, отже, й індуїстські боги головної тріади (тримурті) Вішну та Крішна, вже згадувані в цьому розділі, за давньоіндійським міфом – забарвлені в блакитний [2;243]. Тут, безсумнівно,

можна провести певну паралель між індійською та західною, християнською інтерпретаціями блакитного, яка в рамках аналізу центрального новалісівського образу-символу є не менш важливим аспектом: в культурі християнства цей колір також є, насамперед, барвою релігійного почуття та віри. «Західний» блакитний є символом Діви Марії, що не могло не віддзеркалитися й у церковній атрибутиці та обрядовості: іконографічні зображення Пресвятої Діви в одяннях переважно синіх відтінків, а вбрання служителів церкви під час Богородичних свят – як правило, забарвлені в той самий небесний колір непорочності.

У контексті семантики blau в релігійних культурах, а передусім – у східних, слід вказати й на визначальну роль блакитного кольору в погребально-поминальній і траурній обрядовості, переважно в Центральній Азії: сині/яскраво-блакитні елементи в одязі здавна вважалися ознаками жалоби [3;107].

Блакитна квітка Новаліса розкривається в романі «Генріх фон Офтердінген» у всьому різнобарв'ї значень, на чому вже неодноразово наголошувалося в розділі; проте, в цьому контексті було лише згадано про зв'язок Blaue Blume з образом Пресвятої Діви (в рамках розмови про уособлення жіночого начала), а також ще не йшлося про стосунок цього образу-символу до теми потойбіччя. Наречена й натхненниця письменника Софі фон Кюн, яка після своєї смерті, однак, лишилася для Новаліса тією самою Блакитною квіткою, безтілесною музою й втіленням Sehnsucht, очевидно, була для нього не тільки ідеалом жіночого образу, а й символом Божественного, «іпостассю» Богородиці. Це не могло не віддзеркалитися і в образі-символі Blaue Blume. Визначально, що в другій частині роману Генріх зустрічає Ціану, яка фігурує в тексті як «воскресла» кохана головного персонажа і, отже, як одна з «блакитних квіток». «Натяки» на символічне прочитання її образу містяться в самому імені дівчини, яке в перекладі з латини означає «волошка» (що відсилає до квітки з *блакитними* пелюстками), а також в її діалозі з Генріхом:

- *Хто твоя мати?*
- *Мати Божя.*
- *Відколи ти тут?*

- Відтоді, як я вийшла з труни. (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;344].

У рамках бесіди про інтерпретацію Блакитної квітки як втілення жіночого та символічність блакитного варто звернутися також до ідеї «гарячого» і «холодного» в традиції народів Центральної Азії, що поширюється й на сферу колірної символіки: «гаряче» ототожнюється з чоловічим, а «холодне» – з жіночим [3;110]. Відповідно, *блакитний/синій* (а також білий) в Центральній Азії вважається «жіночим» кольором, що водночас, знов-таки, має зв'язок із сакральним, Божественним [3;110].

Не менш важливу позицію займав блакитний колір і в давньоєгипетській міфології, і в Античності – в обох випадках це був визначальний атрибут богів неба: в давньому Єгипті – бога Амона [2;243], а в Римі – Юпітера та Юнони [7;552], на що також вартує звернути увагу в контексті аналізу семантики *Blau* *Blume*.

Водночас блакитний колір на Сході нерідко трактується як лікувальний, чудодійний – саме таким він постає, зокрема, в арабській легенді про блакитне місто, яку дізнаємося з автобіографічного тексту російського живописця й мистецтвознавця К. Петрова-Водкіна «Простір Евкліда». Це фантастична історія про зцілення місцевого правителя, який, захворівши на психічну хворобу, почав коїти злочини й встрявати в усілякі авантюри, і лише «альтернативний» метод одного лікаря – порада пофарбувати кімнату хворого в блакитний колір – врятувала його. Згодом палац, а там і все місто, були забарвлені в небесний колір, який творить чудеса [3;106-107]. В цій казковій історії, безсумнівно, можна впізнати реальне «блакитне місто», розташоване на північному заході Марокко – Шефшауен; в кінці XV ст. тут осіло багато іспанських мусульман та євреїв, що прагнули надати своїй новій домівці вигляду покинутої ними батьківщини – Андалузії, а відтінки синього й блакитного, в які тоді ж було забарвлено архітектуру, мали нагадувати віруючим про Бога і небо. В цьому контексті, отже, в чергове йдеться про значення блакитного кольору як символу Божественного, символу релігійного почуття, що, як вже зазначалося в цьому підрозділі, є спільним для «східної» і «західної» інтерпретацій *blau*.

Мотиви своєрідного «зцілення» блакитним, що, як вже неодноразово зазначалося, є в Новаліса, передусім, втіленням Sehnsucht і романтичного прагнення пізнати приховану істину, проте, можна простежити також у вже згадуваних в цьому розділі «Гімнах до ночі»:

«Коли я озирався, шукаючи допомоги, ані вперед не маючи змоги поворухнутися, ані назад... Тоді прилинув з блакитної далі – з висоти мого давнього блаженства – сутінковий дощ... Ти нічне натхнення, небесний сон...» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [25].

Вельми неоднозначним є статус блакитного кольору в Китаї, де ця барва як символ має радше негативну конотацію [2;243]. Тут синій завжди асоціювався з привидами, а також богом літератури Куй-сином, який, за легендою, вчинив самогубство; «китайський» блакитний, отже, є кольором таємниці, сфери ірраціонального, що, однак, характерне і для західної інтерпретації [2;243]. Цікаво також, що слово «синій колір» в китайській мові стоїть в одному ряду з елементами «дерево» та «схід» [2;243] – таке поєднання може здатися вельми символічним «збігом» в контексті філософії німецького романтизму (Naturphilosophie, Morgenland, *Blaue Blume*).

Оскільки в романі «Генріх фон Офтердінген» Блакитній квітці належить центральна позиція, і кожен персонаж історії виявляється так чи інакше дотичним до неї, весь твір поневолі «забарвлюється» у відтінки синього, що забезпечується також за рахунок значної кількості колоронімів на позначення відповідної барви. Образ-символ *Blaue Blume* стає ніби «всюдисущим» в романі, адже лише згадка про магічний колір пелюсток створює враження присутності квітки чи не в кожному фрагменті. Показовим прикладом в цьому контексті є епізод Генріхового сновидіння, в якому головний герой долає свій шлях до чарівної квітки, що росте біля гірського струмочка:

«Темно-сині скелі з барвистими прожилками здіймалися на певній відстані; денне світло, що огортало його, було ясніше і м'якше, ніж зазвичай; небо було темно-синім та бездоганно чистим. Але найдужче приваблювала його висока

ніжно-блакитна квітка, що здійнялася поблизу джерела, торкаючись його своїм широким, блискучим листям...» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [24;204].

Врешті, барва пелюсток *Blaue Blume* увиразнює символічність «троїстої» будови квітки, що, як було сказано в попередньому підрозділі, є втіленням центральної у філософії Новаліса ідеї всеєдності та «світової душі», яка об'єднує в собі матеріальне та ідеальне. Влучно про цей багатогранний колірний символ висловився Г. Хайнц-Мор, який назвав синій «найбільш глибоким і найменш матеріальним кольором, медіумом правди, прозорістю пустоти, що наступає: в повітрі, у воді, в кришталі та в оксамиті...» [2;243].

Аналізуючи специфіку символу блакитного кольору в орієнтальному контексті, наостанок варто сказати про дуже цікавий твір, вміщений у виданні музею Новаліса (Novalis-Museum Schloss) «Новаліс та Схід» («Novalis und der Orient») (2007 р.), до якого ми вже неодноразово звертали в рамках цього дослідження. Це поезія середньовічного перського поета Насімі (Сеїда Імадеддина) «Похвала блакитній барві» в перекладі австрійського історика й орієнталіста Й. фон Гаммера-Пургшталя – «Das Lob der blauen Farbe» (див. Додаток, мал. 6), що була видана в збірнику «Скарбниці Сходу» («Fundgruben des Orients») (1809 р., Відень) (див. Додаток, мал. 5) [26;169]. Насімі розповідає дивовижну історію про «зцілення» однієї родини від суму й непорозумінь шляхом одягання всіх членів у вбрання блакитного кольору, який в цьому тексті, отже, розкривається, передусім, як символ єднання, вірності й братерства [26;169]. Особливої уваги в поезії перського поета вартує згадка про Блакитну троянду (нім. «blaue Rose»), що трактується автором як «небесна квітка» і «квітка сонця» [26;169].

Блакитний колір, отже, є самостійним, вельми багатозначним символом, який спрямовує прочитання центральної в романі «Генріх фон Офтердінген» *Blaue Blume* в певні «русла», доповнює й увиразнює образ-символ Блакитної квітки. Як в західній, християнській традиції, так і в східній – блакитний асоціюється, насамперед, зі сферою Божественного, релігійного; нерідко є атрибутом богів – саме це об'єднує «західну» та «східну» інтерпретації цього колірному символу. В

творчості Новаліса барва blau, проте, є не лише елементом центрального образу-символу, а фігурує в тексті й окремо, у формі «натяків» і «нагадувань» про основну ідею твору, що було простежено і в романі «Генріх фон Офтердінген», і в «Гімнах до ночі».

Розділ 3. Ф. Рюккерт – натхненний співець Orient

*Feuerdiener und Brahman, Christ und Muselman bin ich,
Du bist meine Zuversicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!*⁴

(З газелей Румі в перекладі Ф. Рюккерта)

3.1. «У полоні» таємничої Morgenland: становлення Ф. Рюккерта як орієнталіста

У вітчизняному літературознавстві доробок Ф. Рюккерта (1788-1866 pp.), як порівняти з текстами інших представників німецького романтизму, на сьогодні є малодослідженим, а його поезії та дивовижні переклади пам'яток східної літератури досі лишаються ніби «в затінках» читацької уваги. Видатний німецький поет, філолог-орієнталіст, перекладач і професор літератури Сходу в університетах Берліна та Ерлангена, Ф. Рюккерт, творча й наукова діяльність якого припадає на час пізнього романтизму в Німеччині, все ж належить до кола талановитих «творців» загадкового німецького Orient, виплеканого на зламі XVIII-XIX ст. Попри те, що на момент виходу перших поетичних збірок та перекладацьких робіт автора (починаючи з 1820-х pp.) феномен Frühromantik (нім. «ранній романтизм») є для нього вже, власне, історичною реалією, що лишилася в роках його дитинства, становлення Ф. Рюккерта як інтелектуала відбувається, передусім, під впливом ранньоромантичного духу й філософії ранніх романтиків; це, безсумнівно, стосується й витвореної в колі Frühromantik ідеї Morgenland, посталої на ґрунті вчень Й. Г. Гердера. Ф. Рюккерт продовжує традицію німецького «орієнталізму» і розвиває «образ» німецького Сходу, що в цьому розділі, отже, й буде проаналізовано на матеріалі його літературного надбання. Відмінністю й специфічною рисою Ф. Рюккерта є, проте, його тяжіння до історизму, про що дуже влучно висловилося вже згадувана дослідниця

⁴ «Я служитель вогню, і брахман, і Христос, і мусульманин я, / Ти, моя певносте, не будь же так далеко, о не так далеко!» (Пер. – Ю. Я.) [27].

С. Марчанд: з романтизму автор узяв, насамперед, «естетичні мрії», що, однак, не заперечує його історичного підходу до опанування орієнтальних мов і культур [23;183].

Ф. Рюккерт – учень і послідовник видатного австрійського філолога-орієнталіста Й. фон Гаммера-Пургшталя, вже згаданого в попередньому розділі роботи в контексті перекладу поезії Насімі «Похвала блакитній барві» та віденського збірника «Скарбниці Сходу». Взимку 1818/1819 рр. молодий вчений відвідує курси Й. фон Гаммера-Пургшталя у Відні, де отримує базові знання перської, арабської і турецької мов; згодом натхненний орієнтальними студіями Ф. Рюккерт опанує близько сорока мов Сходу [16;70].

Як вже було сказано на початку, письменник сформувався під впливом ідей раннього німецького романтизму, а, отже, певне віддзеркалення в його творчості й науковій діяльності мала й «мрія» про повернення до Золотої доби (про що найбільше говорилося в контексті творчості Новаліса), а також пов'язаний з цим ранньоромантичний інтерес до середньовіччя. Цілком імовірно, що зачарованість Ф. Рюккерта давньою східною літературою, а, отже, й мовами Сходу «витікає» з його захоплення середньовічними європейськими текстами, де він простежив мотиви і теми, характерні й для орієнтальних пам'яток цього ж історичного періоду [16;70]. Привертає увагу, зокрема, той факт, що для перекладу історії «Рустам і Сухраб» авторства давнього перського поета Абул-касіма Фірдоусі, що є епізодом його славетної епопеї «Шахнаме», Ф. Рюккерт спершу обирає форму нібелунзької строфи, але згодом все ж зупиняє вибір на олександрійському вірші [16;71]. Важливою деталлю в цьому контексті є й те, що сюжет зазначеного вище епізоду «Шахнаме» перегукується з давньонімецькою «Піснею про Гільдебранда» («Hildebrandslied») (приблизно IX ст.), де так само, як і в трагічній історії про Рустама й Сухраба, йдеться про дуель між батьком і сином [16;71].

Дослідники Р. Кройтнер та І. Озтюрк пропонують поділ творчого шляху Ф. Рюккерта на дві фази: з 1819 р. (рік виходу першого видання перекладів Румі) і приблизно до початку 1830-х рр. можна говорити про «раннього Ф. Рюккерта», або «вченого поета» («scholarly poet») [16;67-74]. В перекладах Румі, а також

власних текстах німецького поета, створених на початку цього періоду – особливо відчувається прагнення «вхопити» й відтворити як форму, так і дух орієнтальної поезії – вповні, в усьому різнобарв'ї «східної мозаїки» [16;71]. Пізніше, на думку зазначених науковців, в житті Ф. Рюккерта настає фаза «поетичного вченого» («poetical scholar») – час сумлінної роботи автора, передусім, над філологічною точністю перекладів [16;72].

Першим текстом Ф. Рюккерта з яскраво присутніми орієнтальними мотивами є трьохактна комедія «Очевидна смерть» («Der Scheintod») (1812 р.), в сюжетній основі якої – легенда про мрійливих селян з «Тисяча і однієї ночі» (що також стало «підґрунтям» драми У. Шекспіра «Приборкання норвливої») [16;69]. В цей же період в арсеналі молодого вченого й поета з'являється драматичний фрагмент «Турецька русалка» («Türkisches Mädchen») – історія принцеси східного міста, загарбаного лицарями-хрестоносцями [16;69], що в контексті німецького Сходу відсилає нас до образу новалісівської героїні з роману «Генріх фон Офтердінген» – східної полонянки Зулейми, про яку йшлося в попередньому розділі.

Ба більше, саме Ф. Рюккертові належать перші переклади поезій великого перського поета Румі (видані 1819 р.), яких в перекладацькому доробку вченого в цілому налічується близько сорока чотирьох [15]. В контексті Румі не можна оминати й імені іншого перського автора – Гафіза, який свого часу справив на Ф. Рюккерта не менше враження й надихнув на створення справжньої «перлини», славетного циклу «Східні троянди» («Östliche Rosen») (1822 р.). Про місце творчості Румі й Гафіза, а також загалом суфійської поезії в надбанні Ф. Рюккерта детальніше йтиметься згодом в окремих підрозділах.

Як зазначає сучасний британський історик-арабіст М. Седжвік, ім'я Ф. Рюккерта, проте, відоме, передусім, завдяки його перекладам Корану (завершені в 1839 р.), книзі перекладних афоризмів «Мудрість брахмана» («Die Weisheit des Brahmanen») (1826, 1837 pp.), а також перекладам крутійських новел арабського середньовічного письменника Абу Мухаммада аль-Квазіма ібна Алі аль-Харірі, які згодом стали дуже популярними серед читачів [17;182]. Приблизно

в цей же час (1843 р.) побачить світ рюккертівський переспів арабської поезії під назвою «Амрулкай, поет і король. Його життя, представлене в піснях. Перекладено з арабської» («Amrilkais, der Dichter und König. Sein Leben dargestellt in seinen Liedern. Aus dem Arabischen übertragen»), в сюжетній основі якого – дивовижна історія пригодницького життя о ісламського арабського поета Амрулкая, сина бедуїнського вождя [11;78]. Варто згадати серед найяскравіших перекладних робіт автора й захопливий збірник «Гамаза або найстаріші арабські народні пісні» («Hamása oder die ältesten arabischen Volkslieder») (завершений в 1846 р.).

У контексті дослідження німецького Сходу та ідеї *Morgenland*, що, будучи сформульованою Й. Г. Гердером в «Ідеях до філософії історії людства», червоною ниткою проходить крізь основні теоретичні праці Новаліса, братів Шлегелів та багатьох інших інтелектуалів епохи романтизму, окремо варто сказати про філософські погляди Ф. Рюккерта. В переконаннях письменника простежуються виразні «відлуння» ранньоромантичного східного дискурсу, що, як вже неодноразово зазначалося в роботі, «виріс» і розвинувся на ґрунті гердерівських вчень. Точку зору Ф. Рюккерта стосовно *Orient* та ролі Сходу в історії людської культури цілісно викладено в тексті його дисертації «Ідея філології» («*De idea philologiae*»), опублікованій 1811 р., що, отже, дозволяє нам говорити про особливості рюккертівської «картини» Сходу на самому світанку творчої й наукової діяльності письменника [16;69]. В цій роботі вченого, передусім, не можна оминати його міркувань щодо значення поезії в процесі пізнання світу, зокрема – у філософському й філологічному його осягненні: справжня філологія, за словами Ф. Рюккерта, неможлива без істинних філософів, які тим часом мусять бути й поетами; аби виконати свою місію – реконструювати універсальну прамову – філолог мусить бути поетом [16;69]. Тут, безсумнівно, відчувається наслідування традиції ранніх німецьких романтиків, а саме – їхнього стремління до об'єднання філософії та поезії, досягнення їх взаємопроникнення й синтезу, про що йшлося і в текстах Ф. Шлегеля, і в напрацюваннях Новаліса. Вельми

виразно втілено погляди Ф. Рюккерта на це питання у вступі вже згаданого вище тексту «Гамаза або найстаріші арабські народні пісні»:

«Поезія всіма її мовами / для посвяченого є однією мовою лише, / Мовою, яка звучала в Едемі...» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [16;70].

Визначально також, що в рамках цієї розмови Ф. Рюккерт висуває думку про первісність Сходу та перевагу давньої орієнтальної культури над античністю – знов-таки, повторюючи твердження Й. Г. Гердера й ранніх романтиків; як зазначалося в контексті «Ідей до філософії історії людства» в першому розділі нашого дослідження, античний світ (передусім – давня Греція) розглядається як «поширювач» досягнень «матері» всіх народів земної кулі – Азії – на Захід [5;353]. Видатний німецький орієталіст, натхненний загадками Morgenland – філологічними «ребусами», якими, вочевидь, рясніли об'єкти його досліджень – давні східні тексти, наголошує на тому, що мови й літератури Сходу є давнішими за європейські, які, отже, найімовірніше, мають орієнтальний генезис [16;70]. І тут в чергове можна говорити про яскраві перегуки з гердерівськими уявленнями про Orient, викладеними в «Ідеях до філософії історії людства» – в цьому випадку про первісність азійських мов, про що також вже йшлося в цій роботі. Вельми доречно в цьому контексті також згадати твердження Ф. Шлегеля з праці «Про мову і мудрість індійців», де йшлося про санскрит як світову «прамову» [22;55].

Все це, отже, відсилає нас до фундаментальної ідеї Morgenland Й. Г. Гердера та вчень представників Frühromantik, які на тлі складних історико-політичних обставин – конфлікту з наполеонівською Францією – відмовляються від ідеї античного походження європейської культури (а, отже, й німецької) та вдаються до пошуків нової «античності», нової «прабатьківщини», яку зрештою знаходять на Сході.

Отже, будучи завзятим послідовником традиції раннього романтизму (що стосується, насамперед, фундаментальної у Frühromantik ідеї Morgenland), Ф. Рюккерт ознайомлює німецькомовного читача – західний світ – з багатьма досі незнаними перлинами літератури Orient, що є важливим етапом омріяного

Й. Г. Гердером повернення до східної «колиски». На завершення варто пригадати вельми влучні в контексті теми цього розділу слова професора Р. Гоше в «Журналі німецького східного товариства» («Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft») в 1860 р. (у зв'язку з відходом Й. фон Гаммера-Пургшталя в засвіти):

«Цілком можна стверджувати, що ніхто, крім Й. В. Гете й *Ф. Рюккерта* не мав такого потужного впливу на широкі маси в плані популяризації східної літератури» (Пер., курсив – Ю. Я.) [17;181].

3.2. Ф. Рюккерт і Румі.

Мотиви суфійської поезії в збірці «Весна кохання»

Важливе місце в перекладацькому надбанні та власному поетичному доробку Ф. Рюккерта, як вже зазначалося, займає суфійська поезія, а передусім – творчість Румі й Гафіза, на сьогодні найвідоміших на Заході орієнтальних митців слова, «олімпійців» давньої перської літератури. В рамках дослідження німецького Сходу варто визначити, в який спосіб суфійські вчення, віддзеркалені в орієнтальній поезії, вписуються в контекст німецького романтизму, що, безсумнівно, проллє світло на ще одну «грань» романтичної ідеї Morgenland. В цьому підрозділі, отже, буде розглянуто основні принципи суфізму на матеріалі поезій Румі, а також йтиметься про його творчість в перекладах Ф. Рюккерта і мотиви його лірики у власних текстах німецького письменника.

Сплеск популярності Румі й Гафіза – причому не лише серед німецьких інтелектуалів початку XIX ст., а, власне, й в арабському світі – пояснюється, передусім, високими естетичними якостями їхнього поетичного надбання [17;182]. В контексті естетики не йдеться про духовний або релігійний аспекти цієї поезії: в майстерно виконаних перекладах Й. фон Гаммера-Пургшталя та Ф. Рюккерта пам'ятки давньої східної літератури вражають досконалістю форми й метафорики, не втрачаючи при цьому своєї орієнтальної краси; водночас в колі співвітчизників Румі й Гафіза прочитання цієї поезії так само не обмежується лише аналізом релігійного «наповнення» [17;182].

З іншого боку, зацікавленість романтиків суфійською поезією так чи інакше пояснюється специфікою філософії німецького романтизму: насамперед, це гердерівська ідея східної «колиски» людської культури, фундаментальна ідея Morgenland, про що в рамках нашого дослідження говорилося вже вельми багато. Інтерес до давньої східної літератури, яскравим пластом якої є, зокрема, суфійська поезія, отже, можна трактувати як черговий «крок» німецьких інтелектуалів епохи романтизму «в бік» Morgenland – «всесвітньої Heimat». З ідеєю Й. Г. Гердера, власне, пов'язується й уявлення про «східне» походження християнства та релігії взагалі (що було простежено в попередньому розділі на матеріалі текстів Новалиса зокрема) [17;182]; відтак, течія ісламського містицизму могла трактуватися німецькими романтиками, знов-таки, як щось таке, що теоретично може об'єднати Схід і Захід.

Найвідомішим містиком ісламу на Заході є, безсумнівно, Мевляна Джалаледдін Румі (Мевляна – турецькою «наш пан»), якого по праву можна назвати одним з найяскравіших співців-уродженців загадкової Morgenland. Ім'я перського середньовічного поета увійшло в історію, оповите легендами; його літературне надбання, за словами багатьох дослідників, здійснило неабиякий вплив на подальший розвиток словесного мистецтва Близького і Середнього Сходу [6;5]. Філософські ідеї та культ Румі лягли в основу ордену Маулаві (більш відомого в Європі як «орден дервішів, які обертаються») – феномену, який здавна привертав увагу європейських мандрівників в Османській імперії [14;241], що своєю чергою все більше посилювало інтерес західного світу до суфізму й суфійської поезії. Талановитий австрійський орієнталіст, перекладач зі східних мов Й. фон Гаммер-Пургшталь, про якого вже неодноразово йшлося в нашому дослідженні, присвячує Румі сторінки своєї праці «Історія витонченої словесності персів з антологією з 200 перських поетів» («Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blütenlese aus 200 persischen Dichtern») (1818 р., Відень) [14;241]; містяться в його доробку й переклади деяких частин «Дивану» [14;242]. Проте, не Й. фон Гаммеру-Пургшталью, а його дивовижно обдарованому учневі –

Ф. Рюккерту – судилося з допомогою своєї перекладацької «зброї» сформуванню той класичний «портрет» давнього перського поета-суфія, що згодом закріпився в історії німецької літератури на довгі роки й століття [14;242]. Саме рюккертівські тексти відкривають Гегелю світ Румі й проливають світло на таємниці суфізму, що згодом стає зрозумілим з деяких сторінок «Енциклопедії філософських наук»; те ж саме можна сказати й стосовно К. Бруннера, який під враженням від віршів давнього перського автора в перекладі Ф. Рюккерта розробляє філософські ідеї генія й геніальності [14;242].

Захоплений орієнтальними студіями й багатогранною красою *Morgenland*, німецький поет і вчений прагне збагатити жанрове розмаїття вітчизняної літератури найпоширенішою на Близькому й Середньому Сході формою віршування – *газеллю*: 1819 р. з'являється перша збірка автора з перекладами поезій Румі, що, за словами дослідниці А. Шиммель, хоч і є радше «вільними переспівами», проте, значно краще розкривають сутність творчості давнього перського поета, ніж переважна більшість формально точніших перекладів, датованих пізнішими роками [14;242]. Далі, отже, надбання видатного ісламського містика й поета-суфія буде розглянуто на матеріалі напрацювань Ф. Рюккерта – перекладах та власних поезіях.

У творчості Румі яскраво віддзеркалилися основні ідеї суфізму, і передусім це вчення про безмежну любов до Бога, любов як шлях до досягнення істини. З цим, власне, пов'язаний і широко представлений в текстах поета феномен містичного любовного переживання. Невід'ємною складовою містичного любовного переживання в суфійській поезії є споглядання – «назар» (араб. *نَظَر*, «дивитися»; «споглядання»), замишування об'єктом почуття. Важливою особливістю «назар» ліричного героя в поезіях Румі та багатьох інших перських середньовічних авторів, що виростили на ґрунті суфійських теорій, було сприйняття земного кохання як прояву Божественного. Для суфія любов – «місток», що єднає людину з Богом; саме через любовне переживання стає можливою зустріч з Богом, який, не маючи подоби, будучи неосяжним, може мати «місал» (образ) на землі. Земний «місал» – це завжди прихований скарб, земне втілення

Божественної краси, покликане бути пізнаним через почуття любові [14;227-228]. Отже, милуючись реальним, земним об'єктом свого почуття, ліричний герой споглядає красу Божественну і спілкується з Творцем – в цьому унікальність перської середньовічної лірики, в якій дивовижним чином поєднуються риси поезії містичної та любовної. Так, в одному з рюккертівських перекладів лірики Румі знаходимо вельми наочні рядки:

«О перлино зі світової мушлі! (нім. «Weltenmuschel Perle») / [...] / Ти сонце думок, / Весняні квіти – твої поцілунки» (Пер. – Ю. Я.) [27].

Отже, в цьому вірші ліричний герой знаходить повсюди свій «місал», в усьому він бачить своє кохання, яке є водночас і почуттям до земного, і безмежною любов'ю до Бога, який створив цей світ. Промовистим в цьому контексті є також фрагмент поезії Міра (кін. XVIII ст.), який дослідниця А. Шиммель подає в своїй праці «Світ ісламського містицизму» в якості ілюстрації:

«Троянда, дзеркало, сонце й місяць – що вони означають? / Куди б ми не подивились, завжди це було Твоє обличчя...» [14;226].

Не втомлюється давній перський поет нагадувати й про містичну єдність мікрокосму з макрокосмом, про зв'язок людини з Божественним. Так, в одному з віршів ліричний герой ототожнює себе з різноманітними явищами і об'єктами природи: називає себе «сонцем» (нім. «Sonnenball»), «морською хвилею» (нім. «Meeres Wogenschwall»), «ранковим сяйвом» (нім. «Morgenschimmer»), «вечірнім подихом» (нім. «Abendhauch») тощо. Завершується поезія вельми промовисто:

«Я є тим, що існує, і чого немає. [...] Я є душею у всьому» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [27].

Тут, отже, яскраво втілено одну з основних ідей ісламу, що полягає у сприйнятті світу як єдиного цілого, а його окремих частин – як його складників і зменшених «копій». Ліричний герой Румі підносить себе над природними стихіями, статичними, безмовними, а головне – позбавленими серця, здатного любити. В цьому контексті дослідниця А. Шиммель згадує індійського поета XX сторіччя, який виріс на ідеях Румі, – Ікбала: в одній зі своїх поезій він стверджує,

що «за пригорщу праху, наділену серцем» можна віддати «і сонце, і місяць, і зорі» [14;206]; це, безсумнівно, дуже перегукується з поетичними рядками його славнозвісного натхненника.

З іншого боку, центральна ідея Румі про злиття людини з божеством є вельми неоднозначною: акт «розчинення» в Божественному безмежжі ніби знецінює постать людини, яка, проте, водночас «обожествляється», стає невід'ємною частиною цього Божественного цілого. Ліричний герой Румі може здатися зацикленим на предметі своєї любові, відстороненим від реалій земного існування, але насправді крізь любов до Божественного поет промовляє не лише до «великого цілого», «макрокосму», а не меншою мірою – і до окремих «мікрокосмів».

Як вже зазначалося, крім перекладів і переспівів пам'яток східної літератури, орієнтальні віршові форми та мотиви простежується й у власному поетичному доробку Ф. Рюккерта, що в чергове свідчить про його особливу зацікавленість темою Morgenland та намагання «поєднати» Схід і Захід, знайти якомога більше «точок» їх «перетину». Показовим в цьому плані є, зокрема, поетичний цикл «Весна кохання» («Liebesfrühling») (1844 р.), присвячений майбутній дружині поета – Л. Вітхаус-Фішер, з якою вони побралися 1821 р.; в контексті теми цього підрозділу особливо символічним є час написання циклу, що, вочевидь, збігається з періодом найактивнішої роботи Ф. Рюккерта над перекладами текстів Румі (які побачили світ 1820 р.) [16;72]. Визначально також, що шістнадцять поезій з «Весни кохання» створено в формі перського катрену, двадцять – в стилі газелей Гафіза й один вірш – в стилі газелей Румі [16;72].

Тут, як і в суфійській поезії, можна простежити мотив містичного любовного переживання та наскрізну ідею всеєдності світу. Приміром, в одному з віршів ліричний герой Ф. Рюккерта звертається до своєї коханої, запевняючи її в тому, що вона може «спілкуватися» з ним навіть тоді, коли його немає поруч – через сонце, квіти, подув вітру тощо:

«Коли тебе вітає промінь сонця / Або в долині – квітка [...] / Це шле твій милий друг тобі свої вітання!» (Пер. – Ю. Я.) [28]; *«Коли немає твого друга біля*

тебе, / Все ж біля тебе – його щирий спогад. / І буде він нехай не на шипах сидіти (спогад – Ю. Я.), / А на троянді ніжній!» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [28].

В іншому тексті відчувається виразне «відлуння» суфійського розуміння любові як такого собі «містка» між Божественним і земним:

«Одного разу я почув такий спів, / Що я враз уявив собі: / Саме так, цим янгольським співом / Колись промовлятиме до мене небо» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [28].

Особливої уваги вартує у «Весні кохання» поетичний текст Ф. Рюккерта, де елементи суфійської поезії, здається, поєдналися з традицією німецького романтизму в єдине гармонійне ціле, що є черговим «натяком» на прихований «орієнталізм» філософії і письменницької манери німецьких романтиків загалом. Як і в ліриці Румі та вище розглянутих віршах Ф. Рюккерта, об'єкт почуття ліричного героя лишається вельми «схематизованим», фігуруючи в тексті як «квітка», «сонце», «свіжий подув»; визначально, проте, що автор вводить в цей текст символіку блакитного кольору – «магічну» барву німецького романтизму, а також згадки про ціану, що в перекладі з латини означає «волошка».

«Блакитний цвіт, образ вірності, / За небо синє більш блакитний, / Тебе, хто вічно вірним був мені, / Любити мушу я одвічно» (Пер. – Ю. Я.) [28], – завершує своє коротку «сповідь» закоханий ліричний герой Ф. Рюккерта.

Суфійська поезія, найяскравішими творцями якої в історію орієнтальної та світової літератури увійшли Румі й Гафіз, отже, здобула неабиякого поширення серед зачарованих Сходом німецьких інтелектуалів на початку XIX ст.

Ф. Рюккерт, будучи не лише обдарованим поетом, а й віртуозним перекладачем, натхненним вченим-орієнталістом, вводить ім'я Румі в німецьку літературну традицію; чимало «відгомонів» поезії видатного перського поета-суфія простежується й у власній ліриці Ф. Рюккерта – зокрема, в збірці «Весна кохання». Про роль другого «олімпійця» давньої перської літератури – Гафіза – йтиметься в наступному підрозділі.

3.3. Поетичний цикл «Східні троянди» в контексті традицій орієнтальної лірики

Окрім збірки перекладів Румі, однією з найвідоміших робіт Ф. Рюккерта є його славнозвісний цикл «Східні троянди», виданий 1822 р. – книжка, до якої увійшли витончені переспіви поезій іншого перського поета-суфія – Гафіза, і де молодому авторові, зачарованому Сходом орієнталістові на самому світанку творчого шляху, вельми успішно вдалося «орієнталізувати» традиційну німецьку лірику, «приправивши» її терпким і пряним духом *Morgenland*.

Визначальну роль в ознайомленні західних інтелектуальних кіл зі спадщиною Гафіза зіграли переклади Й. фон Гаммера-Пургшталя, [17;181]. Звичайно, Гафіза вже читали європейськими мовами й до цього, однак, саме на початку XIX ст. його ім'я стає відомим широкій публіці, що, безсумнівно, значною мірою пов'язано із загальним «спалахом» популярності орієнтальних студій [17;181]. Напрацювання Й. фон Гаммера-Пургшталя були високо оцінені Й. В. Гете, який під враженням від поезій Гафіза в німецькому перекладі створює свій славнозвісний «Західно-східний диван» (1819 р.) (про цей твір дещо детальніше говорилося в першому розділі нашого дослідження) [17;181].

Ф. Рюккерт, створивши самотутні поезії-переспіви, відкриває творчість видатного перського поета в новому світлі. Важливо, що рюккертівські «Східні троянди» також отримали визнання вже згаданого Й. В. Гете – найбільшого в тогочасних письменницьких колах авторитета; власне, саме завдяки йому поезії Ф. Рюккерта з циклу «Східні троянди» було покладено на музику: в листопаді 1822 р. творець німецьких газелей відправляє видатному поетові свою книжку на пряму, після чого в журналі «Мистецтво і старовина» («*Kunst und Altertum*») згодом з'являються рекомендації Й. В. Гете щодо «перетворення» текстів молодого автора в пісні [11;115]. Відтак, на сьогодні ми маємо змогу насолоджуватися «Східними трояндами» в музичних інтерпретаціях Ф. Шуберта, Р. Шумана, Й. Брамса, Г. Малера та інших композиторів [16;68].

І хронологічно, і стилістично поетичний цикл Ф. Рюккерта належить до його раннього доробку – творів періоду «scholarly poet», в яких яскраво простежуються, передусім, прагнення автора імітувати орієнтальні форми віршування (газель) і водночас – дух Сходу, а філологічна точність перекладу при цьому ніби відсувається «на другий план». Про це, отже, доречно говорити і в контексті перекладів поезій Румі, і в контексті «Східних троянд», які так само є радше не «чистими» перекладами, а своєрідними літературними інтерпретаціями, перекладами-переспівами, і в цьому випадку – це творчість і поетичний «дух» Гафіза. В рамках цієї розмови також варто сказати про те, що на відміну від Й. В. Гете, який хоч і знався на орієнтальній літературі та міг «вхопити» найтонші «відтінки» східних мотивів, символіки тощо, Ф. Рюккерт мав можливість пізнати Morgenland «літературний» в оригіналі – завдяки володінню великою кількістю східних мов, в тому числі й мовою Румі та Гафіза. Про все вище сказане найточніше висловився сам творець поетичного циклу:

«Це не можна назвати ані перекладами, ані копіюванням; це є радше своєрідною опозицією до «Дивану» Й. В. Гете, з яким я, на жаль, поки не знайомий; в нього головне – дух, в мене – форма, і, отже, якщо взяти гетевський дух і мою форму та поєднати їх, можна отримати приблизне уявлення про перську поезію, не володіючи при цьому перською мовою» (Пер. – Ю. Я.) [11;115].

Привертає увагу вірш, вміщений на першій сторінці збірки, яким автор, власне, запрошує нас поринути у його романтичний світ орієнтальної поезії – це «„Західно-східному Дивану“ Гете» («Zu Goethes west-östlichem Diwan»). У своїй невеликій посвяті Ф. Рюккерт називає видатного поета «Herr des Morgenlandes», що можна перекласти як «пан/владитель Сходу»:

«Захід Сонця (Abendröten – Ф. Рюккерт) / служив Гете / Так радісно, мов зірці Заходу / Нині ж возніс / Світанок (Morgenröten – Ф. Рюккерт) / Його до славного Пана Сходу (Herr des Morgenlandes – Ф. Рюккерт)» (Пер. – Ю. Я.) [29].

Визначально також, що поет описує Й. В. Гете як такого, хто *«лишився юним, / А на його чолі – прекрасні троянди»* (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [29].

Вже на початку циклу (після самої назви збірки), отже, вказується на символічність троянди, її центральну позицію.

Преромантик Й. В. Гете належав до покоління «першовідкривачів» німецького Орієнт, зачарованих форстерівським перекладом «Шакунтали», і саме цю його грань представлено й оспівано в поезії Ф. Рюккерта – у «вступі» до збірки «орієнтальної» німецької поезії нового формату.

У попередньому підрозділі вже йшлося про те, що одним з центральних принципів релігії ісламу є сприйняття Божественного як великої неповторної всеєдності, що має свій відбиток і в ісламському мистецтві, в тому числі – в орієнтальній літературі: як в текстах Румі, так і Гафіза простежується тяжіння до «об'єднання» окремих елементів у єдину гармонійну «мозаїку». З циклу «Східні троянди» в цьому контексті особливої уваги вартує вірш «Чарівне коло» («Zauberkreis»), де фігурують поширені в перській поезії символи троянди і солов'я:

*«Що в тисячі трояндових пелюсток? / Про що говорять солов'їні
щебетання? / У всіх пелюстках – те, що і на кожній бо пелюстці, / І в кожній
пісні йдеться, про що звучало в першій (пісні – Ю. Я.)...» (Пер. – Ю. Я.) [29].*

Троянда і соловей тут, отже, розкриваються як «парний» символ бентежливої людської душі, яка прагне спокою й гармонії: квітка уособлює внутрішнє, а рухлива пташка – зовнішнє вираження. Йдеться в цьому вірші, власне, про повторюваність окремих елементів світу – «мікрокосмів», які разом становлять великий гармонійний «макрокосм». Все повторюється і вертається до своїх джерел, і саме в цьому полягає явище «Zauberkreis», про яке говорить Ф. Рюккерт.

Зважаючи на назву циклу поезій Ф. Рюккерта, про символ троянди в його текстах варто сказати дещо детальніше. Так, вельми самотньо обіграно коротку історію нещасливого кохання у вірші «Трояндові коштовності» («Rosengeschmeide»), де невзаємне почуття, вочевидь, «ховається» в образі троянди, на пелюстках якої срібляться краплини роси:

«Троянда мого кохання, / якій не світить сонце (сонце тут – символ омріяної взаємності – Ю. Я.); / Аби не лишатися без прикраси, / Наплакала собі перлів» (Пер. – Ю. Я.) [29].

В іншому ж тексті циклу, де також фігурує квітковий символ – в поезії «Пізня троянда» («Die Spätlingsrose») – квітка постає втіленням довгожданого дарунку долі, спізнілого щастя [29].

Аналізуючи «Східні троянди» Ф. Рюккерта, проте, можна виокремити й інші теми, розкриті в поетичному циклі, яких також важливо торкнутися в контексті суфійської поезії: любов у всіх її іпостасях; скорбота, пов'язана з неминучістю смерті й плином часу; краса. В рамках цих тем, відтак, розкриваються основні ідеї суфізму як містичної течії ісламу, і насамперед – це суфійське трактування любові, яке полягає в обожненні «місалу» – земного втілення Бога. В контексті особистої історії ліричного героя й проблеми гордині коханої людини це питання порушується, зокрема, в поезії «Любовна молитва» («Liebesandacht»):

«Коли ти маєш в собі небо, / Життя і смерть – немов на рівних. / Хіба ж не небо – біля тебе, / Чи є для тебе небо зримим?» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [29]; *«Люби щось тут, вклоняйся йому (земне, реальне – Ю. Я.), / Лише не боготвори самого себе...»* (Пер. – Ю. Я.) [29].

Визначально також, що в цьому вірші ліричний герой Ф. Рюккерта бачить в об'єкті свого почуття, який «оповив світ саявом», все – «Бога і світ» (Пер. – Ю. Я.) [29] – це, знов-таки, відсилає до поняття «місалу».

Вельми промовисті рядки містить і «Чотиривірш в перській формі» («Vierzeilen in persischer Form»), який не менш доречно згадати в контексті суфійського бачення любові. Тут вже йдеться про любов як релігію, любов як єдиний, істинний шлях до пізнання, і що в суфізмі є одним з центральних постулатів.

«Те, що ти можеш любити, огорни своєю любов'ю; / І те, що любити не можеш – облиш. / Дозволь це любити тому, чиє серце до цього відкрите, / І не зненавидь усе, що той творить і любить так щиро» (Пер. – Ю. Я.) [29], – говорить Ф. Рюккерт, наслідуючи великого Гафіза.

Ця поезія, отже, є наскрізь метафоричною, чи не в кожному її рядку прозирає філософська ідея й чується певна настанова.

«Ти дякуй Богові, як серце те знайшов, / Що плакатиме і від твого болю»
(Пер. – Ю. Я.) [29].

Іншою провідною в циклі Ф. Рюккерта темою, як зазначалося, є скорбота, пов'язана з неминучістю смерті й плином часу, що вельми цікаво представлено, приміром, у вірші «Перша і остання подорожі» («Erste und letzte Reise»):

«Я покинув свій рідний край / В житті одного разу, / І, не знайшовши тебе, знай, / Вертаюся додому. / І ніколи більше на чужі береги / Я не вирушу знов так стрімко, / Спершу згадаю про чари твоєї руки / Та в інше життя – мандрівка»
(Пер. – Ю. Я.) [29].

Тут, крім того, цілком можна простежити й «відлуння» німецького романтизму: ніби між рядків «прозирає» улюблений романтиками мотив мандрів, пов'язаний з тяжінням до циклічності часу та єдності епох, що своєю чергою також вельми добре вписується в контекст німецького Сходу.

Дещо перегукується з розглянутим вище текстом поезія «Мета подорожі» («Reiseziel»), де також порушується питання плинності часу й мандрів:

«Життя сьогодні сповнене мети, / І подорож не мала сенсу. / Торкнись, юначе, жвавої струни, / Старим ти будеш вже за день цей» (Пер., – Ю. Я.) [29].

Завершується вірш рядками, в яких, власне, повторюється вже висловлена думка про плинність життя й цінність теперішнього, цінність миті:

«Троянда гнеться на матовім стеблі, / І опадає листя мандрів. / Життя сьогодні сповнене мети, / І подорож не мала сенсу» (Пер., підкреслення – Ю. Я.) [29].

Окремо варто сказати про те, що в «Східних трояндах» Ф. Рюккерт вдається до використання барвистої орієнтальної символіки, в ряду якої, крім, власне, троянди й солов'я, стоїть також вино:

«Кохання – то як талісман, / Вину життєво необхідний, / І без краси, чару й оман / Вже пити небезпечно» (Пер. – Ю. Я.) [29], – йдеться у вірші «Талісман вина» («Der Talisman des Weines»).

Натрапляємо на символ вина і в поезії «Дві сили» («Die zwei Mächte») – тексті вельми вітаїстичного настрою, де в чергове розкривається тема земної радості, кохання і веселощів:

«Вино й файні дівчата / То є два чарівні ланцюжки (нитки)» (Пер. – Ю. Я.) [29].

Певною мірою це може відсилати нас до мотивів німецького фольклору (скажімо, народних пісень, в яких трапляється подібне «поєднання» «Wein» (нім. «вино») і «Weib» (нім. «жінка/дівчина»)), що є черговим свідченням майстерного поєднання в творчості Ф. Рюккерта Сходу й Заходу, орієнтальної форми й духу – з німецькою традицією.

Поетичний цикл «Східні троянди», що з'явився в період ранньої творчості й наукової діяльності Ф. Рюккерта, як і переклади поезій Румі, отже, можна вважати вельми успішною спробою поета збагатити німецьку літературу орієнтальними віршовими формами й образністю. Авторіві, натхненному вченому-орієнталістові, таки вдалося «спіймати» той самий «дух» Гафіза, суфійської поезії та давньої перської лірики в цілому, чого, як йому самому здавалося, текстам цього циклу бракувало. Проте, і форма, і образно-символічне наповнення «Східних троянд» Ф. Рюккерта дозволяють нам говорити про його твори як про цікаву «гру» Заходу й Сходу, пісню віртуозного мінезингера романтичної епохи, безмежно зачарованого Morgenland.

Висновки

У роботі було досліджено орієнтальні мотиви в творчості німецьких романтиків на матеріалі доробку двох представників епохи: Новаліса – роману «Генріх фон Офтердінген», а також тексту «Гімни до ночі» й філософсько-поетичної фантазії «Учні в Саїсі», та Ф. Рюккерта – перекладів лірики Румі, поетичного циклу «Східні троянди» й збірки «Весна кохання». Письменники належать до різних поколінь: Новаліс увійшов в історію літератури як яскравий репрезентатор *Frühromantik* (нім. «ранній романтизм»), в той час як творчий і науковий розквіт Ф. Рюккерта припав на період пізнього романтизму. Спільною ж рисою таких, здавалося б, різних митців, становлення яких відбувалося на тлі дещо відмінних філософсько-мистецьких тенденцій, є їхній інтерес до теми Сходу й витворення власного «образу» *Morgenland* в теоретичних та художніх текстах.

Орієнтальні мотиви в творчості німецьких романтиків жодним чином не є «декоративним елементом» чи намаганням автора «приправити» текст певним «екзотизмом»; результати нашого дослідження засвідчують, що в кожному окремому випадку це є, передовсім, «натяком» на фундаментальну у філософії німецького романтизму ідею *Morgenland*, розроблену Й. Г. Гердером на самому світанку *Frühromantik*. Ідея ця полягала в думці про існування східної «батьківщини» людської культури (що, отже, вважалося й місцем зародження наук та мистецтв) і сприйнятті Азії як великої «колиски» всіх народів світу – відомості про це було взято з основної філософської праці Й. Г. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» й представлено в одному з підрозділів теоретичної частини роботи. В цьому контексті, звичайно, було окреслено й історико-політичні передумови «переорієнтації» німецьких інтелектуалів з античності на Схід: у зв'язку з конфліктами із наполеонівською Францією, яка асоціювалася з класицизмом, оснований на ідеях античності, на зламі XVIII-XIX ст. Німеччина «вирушає» на пошуки нової «*Heimat*» (нім. «батьківщина») європейської (насамперед – німецької) культури. Потужним поштовхом до розквіту орієнтальних студій в німецькому науковому середовищі та, отже, поширення

східних мотивів у художній літературі став також вихід давньоіндійської драми «Шакунтала» в перекладі Г. Форстера (1791 р.).

Далі було окреслено уявлення про Схід в напрацюваннях Новаліса як одного з «олімпійців» ранньоромантичного кола і, власне, центральної постаті нашого дослідження. Так, в результаті аналізу теоретичних текстів Новаліса ми виявили, що його Orient «генетично» пов'язаний із зазначеною вище гердерівською ідеєю первісності Сходу; крім того, крізь призму Morgenland розкривається релігійність письменника, його стремління пізнати Біблію як особливу форму вираження невимовного. Вагоме місце в новалісівській «картині» Сходу посідає Індія. В цьому ж розділі роботи було розглянуто й основні філософські тексти

Ф. Шлегеля, який свого часу зробив значний внесок в становлення німецької орієнталістики: як і у випадку з Новалісом, його вчення й уявлення про Orient так само «виростають» на поживному ґрунті, закладеному Й. Г. Гердером.

Важливою фазою дослідження німецького Сходу став також огляд теорії «орієнталізму» американського літературознавця Едварда В. Саїда, що дало нам змогу проаналізувати явище орієнтальних мотивів у літературі німецького романтизму в дещо ширшому контексті. Було виявлено, що саме німецькому «орієнталізові» зламу XVIII-XIX ст. притаманні головні ознаки «орієнталізму» сучасного типу – передусім, це мета «інтелектуальної» колонізації Morgenland.

Другий розділ роботи було присвячено Новалісу. У випадку з легендарним і досі малодослідженим в українському літературознавстві творцем головного символу німецького романтизму – Блакитної квітки, Morgenland є, власне, одним з тих «китів», на якому постали основні твори цього талановитого автора. Найяскравіше представлено новалісівський «образ» Сходу, а, отже, й ранньоромантичне уявлення про Orient та відображено явище німецького «орієнталізму» в романі «Генріх фон Офтердінген», який по праву можна вважати текстом про «подорож на Схід». Як засвідчують результати дослідження, Morgenland в творчості Новаліса розкривається як символ, за своїм значенням вельми споріднений з центральним образом-символом Blaue Blume: і Схід, і Блакитна квітка жодного разу не з'являються в конкретних описах, а фігурують

радше як ефемерні ідеї, символічне уособлення *Sehnsucht*. Це дозволяє нам говорити про новалісівський Схід як про наочний зразок «орієнталізованого» Сходу (за теорією Едварда В. Саїда), якому притаманна невизначеність географічних координат і певна «розмитість» поняття. І в романі «Генріх фон Офтердінген», і в творах «Учні в Саїсі» та «Гімни до ночі» мандрівка «на Схід» є, насамперед, втіленням «подорожі» вглиб свого «я», безкінечних пошуків істини. Один з підрозділів цієї частини роботи було присвячено ідеї європейсько-східного міжкультурного синтезу, що лягла в основу епізоду знайомства Генріха й східної полонянки Зулейми в романі Новаліса – ідея єднання Сходу й Заходу, *Morgenland* і *Abendland*, що, отже, є черговим «відлунням» гердерівських вчень.

У рамках дослідження німецького *Orient* було також проаналізовано можливі «орієнтальні» інтерпретації *Blaue Blume* Новаліса, що, як ми виявили, має безліч паралелей з центральним священним символом Сходу – лотосом; отже, розробляючи концепцію свого роману, Новаліс активно звертається до індійської символіки. В цьому ж фрагменті було розглянуто й символічність блакитного кольору: як в західній, християнській традиції, так і в східній – блакитний асоціюється зі сферою Божественного і нерідко є атрибутом богів – саме це об'єднує «західну» та «східну» інтерпретації колірнього символу.

Не менш цікавим для дослідження в контексті теми німецького Сходу постав Ф. Рюккерт, вельми обдарований поет і філолог-орієталіст, віртуозний майстер художнього перекладу (більшою мірою творець «перекладів-переспівів»), чиє ім'я незаслужено перебуває поза увагою вітчизняної наукової думки. Попри належність митця до покоління пізніх романтиків, в його філософських міркуваннях і, відтак, в літературному доробку яскраво відчувається наслідування традиції німецького «орієнталізму», виплеканого на світанку *Frühromantik*, в тому числі й фундаментальної ідеї *Morgenland* Й. Г. Гердера. Як і ранні романтики, Ф. Рюккерт схиляється до думки про первісність Сходу, що стосується, зокрема, питання світових мов та літератур (явні «перегуки» з твердженнями Ф. Шлегеля «Про мову і мудрість індійців»), а також висуває припущення про «орієнтальний» генезис античної культури. В історії німецької літератури цей автор, безмежно

натхненний загадковим Orient, посідає місце одного з «першовідкривачів» словесного мистецтва Сходу, що з упевненістю можна стверджувати після аналізу «перлин» його доробку в третьому розділі роботи. Маючи доступ до оригінальних текстів Румі й Гафіза завдяки бездоганному володінню мовами, Ф. Рюккерт збагачує німецьку літературну традицію новою віршовою формою – газеллю, яку використовує не тільки в перекладах-переспівах перських поетів, а й у власній ліриці; те ж саме можна сказати й стосовно орієнтальної образності та символіки. В перекладах давньої перської поезії авторові вдалося відтворити специфіку суфійського світосприйняття, зокрема – яскравий мотив містичного любовного переживання й фундаментальну ідею всеєдності, що, як засвідчують результати дослідження, яскраво відобразилося й у власних текстах Ф. Рюккерта.

Список використаної літератури:

1. Берковский Н. Романтизм в Германии. СПб. : Азбука-классика, 2001. 512 с.
2. Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. Свенцицкой И. С. М. : Республика, 1996. 335 с.
3. Васильцов К. С. Цвет в культуре народов Центральной Азии // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. I. СПб. : Изд-во МАЭ РАН, 2007. С. 125-170. URL : http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025231-8/978-5-02-025231-8_04.pdf (дата звернення: 20.04.2020).
4. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. Москва : Наука, 1978. 288 с.
5. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. с нем., примечания А. В. Михайлова. Москва : Наука, 1977. 698 с.
6. Ільницький М. Вересневі відлуння. Поезії. Переклади. К. : Києво-Могилянська академія, 2011. 230 с.
7. Керлот Х. Э. Словарь символов. М. : REFL-book, 1994. 608 с.
8. Мислителі німецького романтизму / Упор. Л. Рудницький та О. Фешовець. Івано-Франківськ : «Лілея-НВ», 2003. 588 с.
9. Наливайко Д. С., Шахова К. О. Зарубіжна література XIX сторіччя. Доба романтизму : Підручник. Тернопіль : Навчальна книга. Богдан, 2001. 416 с.
10. Саїд Едвард В. Орієнталізм / пер. с англ. В. Шовкуна. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.
11. Санюк Е. Е. «Восточные розы»: Мотивы, темы, язык // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки, т. 18, №2, 2016. Самара : «Издательство Самарский научный центр», 2016. С. 114-117. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/vostochnye-rozy-f-ryukkerta-motivy-temy-yazyk/viewer> (дата звернення: 30.04.2020).

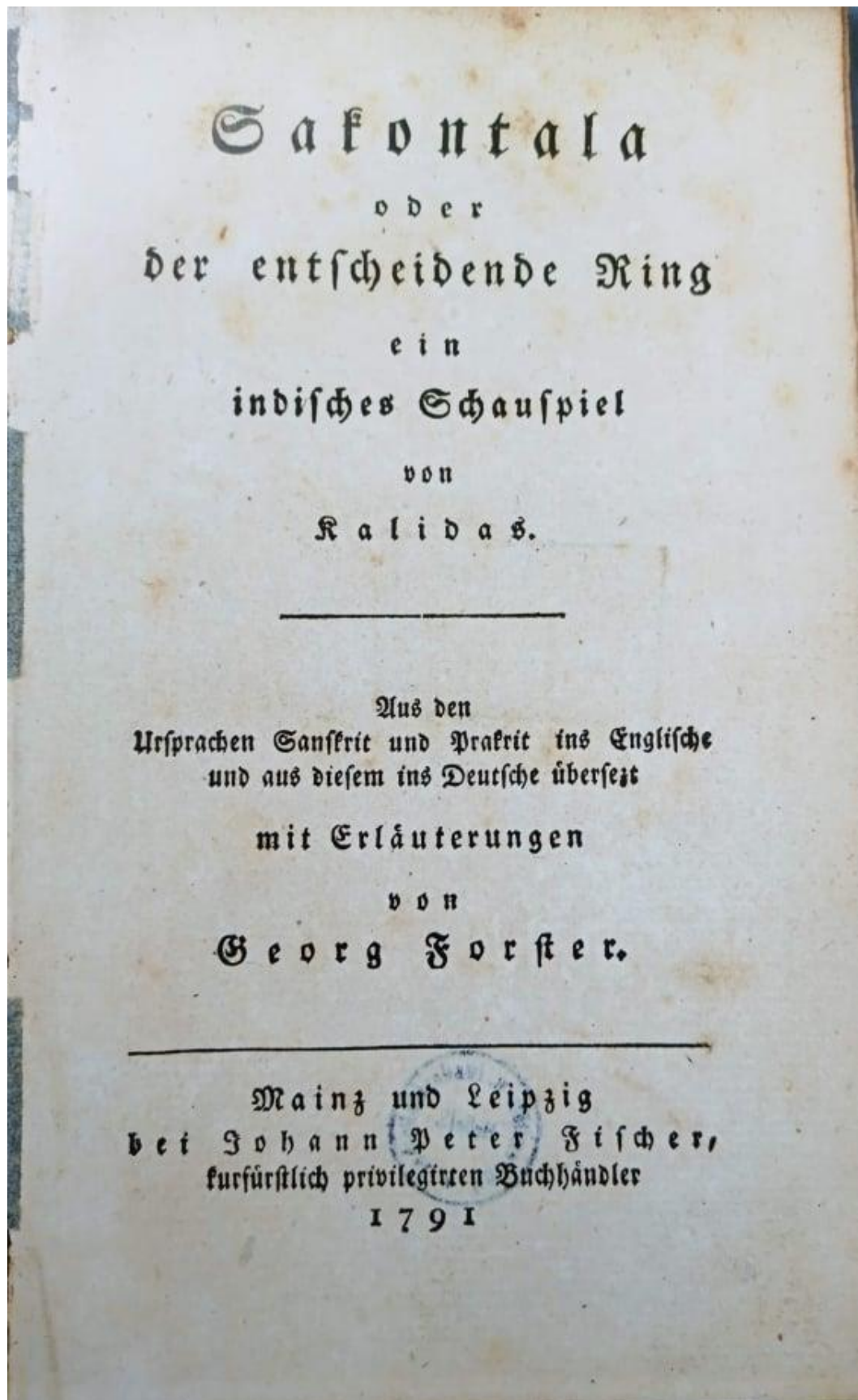
12. Шалагінов Б. Б. «Магічний ідеалізм» Новалиса: спроба реконструкції / Шалагінов Б. Б. Наукові записки НаУКМА. 2011. Т. 124 : Філологічні науки (Літературознавство). С. 77-78.
13. Шалагінов Б. Б. Романтичний словник: до історії понять і термінів раннього німецького романтизму. Слово і час, 2009. № 8. С. 46-58.
14. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. Второе изд., испр. и доп. М. : ООО Сандра, 2012. 536 с.
15. Can, S. Fundamentals Of Rumi's Thought: A Mevlevi Sufi Perspective. / Edit. and translation by Z. Saritoprak. New Jersey : Tughra Books, 2006. 331 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=FQ9RCwAAQBAJ&pg=PT316&lpg=PT316&dq=r%C3%BCckert+und+rumi&source=bl&ots=6IbiPne4bs&sig=ACf> (дата звернення: 01.05.2020).
16. Conceiving Migration and Communication in a Global Perspective / edited by Armando Aliu, Ilyas Öztürk, Dorian Aliu and Hakki Cilginoglu // Cambridge Scholars Publishing, 2020. 350p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=qwe9DwAAQBAJ&pg=PA72&lpg=PA72&dq=liebesfr%C3%BChling+r%C3%BCckert+Orient&source> (дата звернення: 20.05.2020).
17. Dressler M., Geaves R., Klinkhammer G. Sufis in Western Society: Global Networking and Locality. New York : Routledge Sufi Series, 2009. 224 p. URL : https://books.google.com.ua/books?id=ga9_AAAAQBAJ&pg=PA181&lpg=PA181&dq (дата звернення: 22.05.2020).
18. Germana Nicholas A. The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity // Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009. 272 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=AZRJDAQAQBAJ&pg=PA110&lpg=PA110&dq=ideen+schlegel&source> (дата звернення: 10.04.2020).
19. Grigorian N. European Symbolism in Search of Myth European Symbolism: In Search of Myth (1860-1910). Bern: Peter Lang, 2009. 286 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=ZdDyHiZeog4C&pg=PA66&lpg=PA66&dq=blume+orient&source> (дата звернення: 15.04.2020).

20. Haase D. The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales [3 Volumes]. London : Greenwood Press, 2008. 1160 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=w9KEk9wQPjkC&pg=PA24&lpg=PA24&dq=fairy+Peri+oriental+mythology&source> (дата звернення: 27.04.2020).
21. Lewis F. Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalal al-Din Rumi. London : Oneworld Publications; 2nd edition. 2000. 712 p. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=YB29DwAAQBAJ&pg=PT341&lpg=PT341&dq=r%C3%BCckert+und+rumi&source=> (дата звернення: 18.05.2020).
22. McGetchin Douglas T. Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany. Madison, N.J. : Fairleigh Dickinson University Press, 2009. 291 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=PHVRDSM-tyMC&pg=PA59&lpg=PA59&dq=forster+deutsch+romanticism+Sakuntala&source> (дата звернення: 15.04.2020).
23. Niekerk C. Reading Mahler: German Culture and Jewish Identity in Fin-de-siècle Vienna. Rochester, NY : Camden House, 2010. 312 p. URL : https://books.google.com.ua/books?id=rboDGFu_i08C&pg=PA262&lpg=PA262&dq= (дата звернення: 15.05.2020).
24. Novalis. Gesammelte Werke. Frankfurt am Main : Fischer Klassik, 2008. 527 S.
25. Novalis. Hymnen an die Nacht. *Lyrik online*. URL : <https://www.lyrik.ch/lyrik/spur3/novalis/novalis1.htm#eins> (дата звернення: 15.04.2020).
26. Novalis und der Orient. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Schloß Oberwiederstedt. Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt, 2007. 208 S.
27. Rumi Maulana Dschelaleddin. Ghaselen / in der Übersetzung von Friedrich Rückert (1819). URL : http://www.deutsche-liebeslyrik.de/rumi/rumi_r.htm (дата звернення: 27.05.2020).

28. Rückert F. Liebesfrühling. Illustriert von Edmund Brüning. *GOETHEZEITPORTAL*. URL : <http://www.goethezeitportal.de/index.php?id=6347> (дата звернення: 30.05.2020).
29. Rückert F. Östliche Rosen. *Zeno org. Meine Bibliothek*. URL : <http://www.zeno.org/Literatur/M/R%C3%BCckert,+Friedrich/Gedichte/Wanderung/Dritter+Bezirk.+%C3%96stliche+Rosen> (дата звернення: 05.06.2020).
30. Schlegel F. Gespräch über die Poesie. *Zeno org. Meine Bibliothek*. URL : <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/%C3%84sthetische+und+politische+Schriften/Gespr%C3%A4ch+%C3%BCber+die+Poesie> (дата звернення: 15.04.2020).
31. Schlegel F. Ideen. *Zeno org. Meine Bibliothek*. URL : <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Fragmentensammlungen/Ideen> (дата звернення: 15.04.2020).
32. Schiller F. Letters on Aesthetic Education. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/schiller/#LettAestEduc> (дата звернення: 21.04.2020).
33. Schlegel F. Rede über die Mythologie. *Zeno org. Meine Bibliothek*. URL : <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/%C3%84sthetische+und+politische+Schriften/Gespr%C3%A4ch+%C3%BCber+die+Poesie/Rede+%C3%BCber+die+Mythologie> (дата звернення: 15.04.2020).
34. Schimmel A. A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry. The University of North Carolina Press, 1992. 558 p. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=JFxOAgAAQBAJ&pg=PA5&lpg=PA5&dq=r%C3%BCckert+und+rumi&source=> (дата звернення: 03.06.2020).
35. Selbmann R. Friedrich Rückert und sein Denkmal : eine Sozialgeschichte des Dichterkults im 19. Jahrhundert / Rolf Selbmann. Würzburg : Königshausen u. Neumann, 1989. 427 S. URL : <https://epub.ub.uni-muenchen.de/5239/1/5239.pdf> (дата звернення: 01.06.2020).

Додаток

З матеріалів виставки в музеї Новаліса в замку Обервідерштедт, Саксонія-Ангальт (Novalis-Museum Schloss) з нагоди наукового симпозіуму «Новаліс і Схід. Східний дискурс німецького романтизму і європейський орієнталізм» («Novalis und der Orient. Romantischer Orientdiskurs und europäischer Orientalismus») (30-31.08.2007). Матеріали взято з видання музею «Новаліс і Схід» («Novalis und der Orient») (2007 р.).



Мал. 1

Видання давньоіндійської драми «Шакунтала» («Sakontala») в перекладі Г. Форстера в 1791 р.



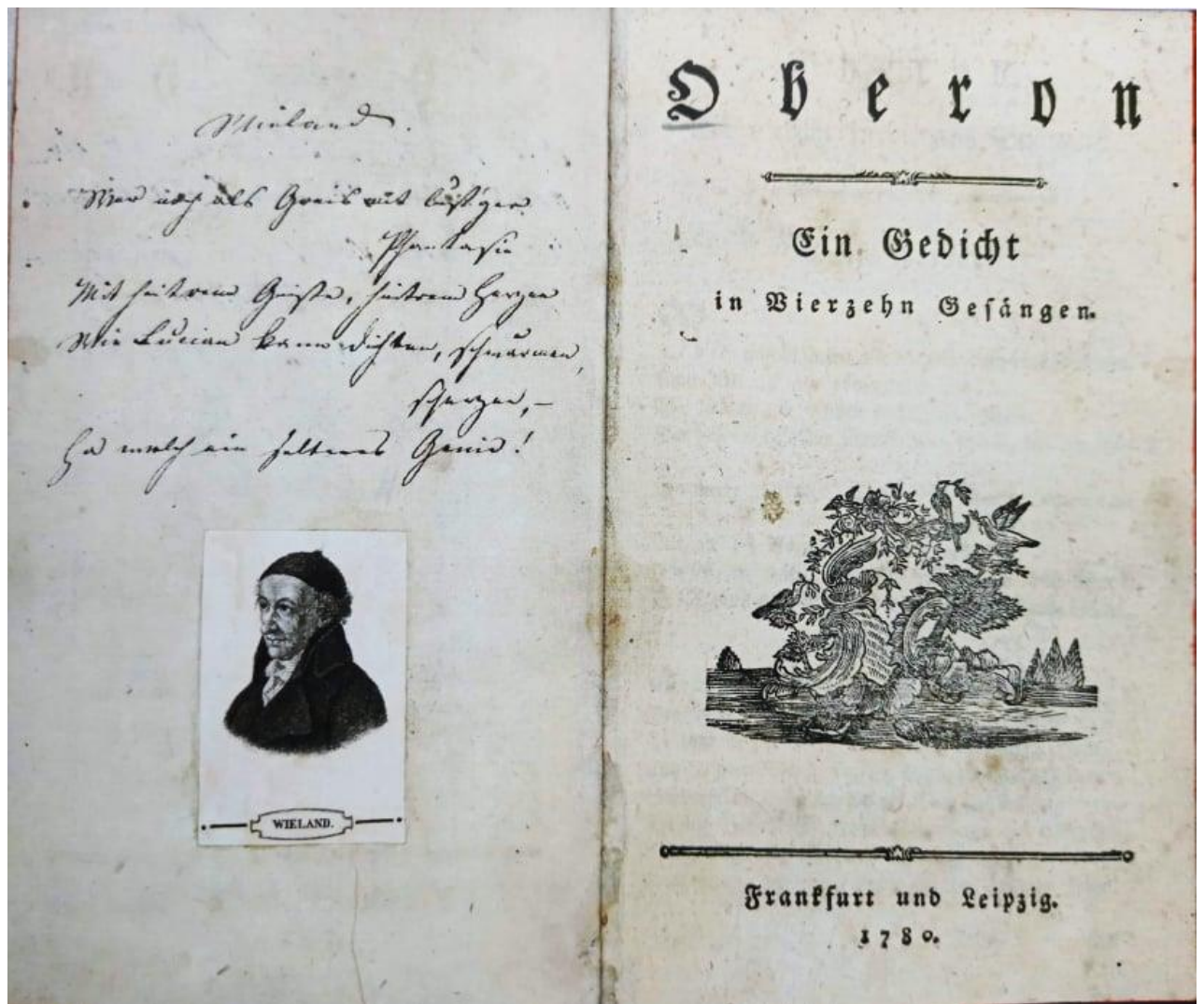
Мал. 2

Видання праці Й. Г. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» («Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit») (1784-1791pp.)



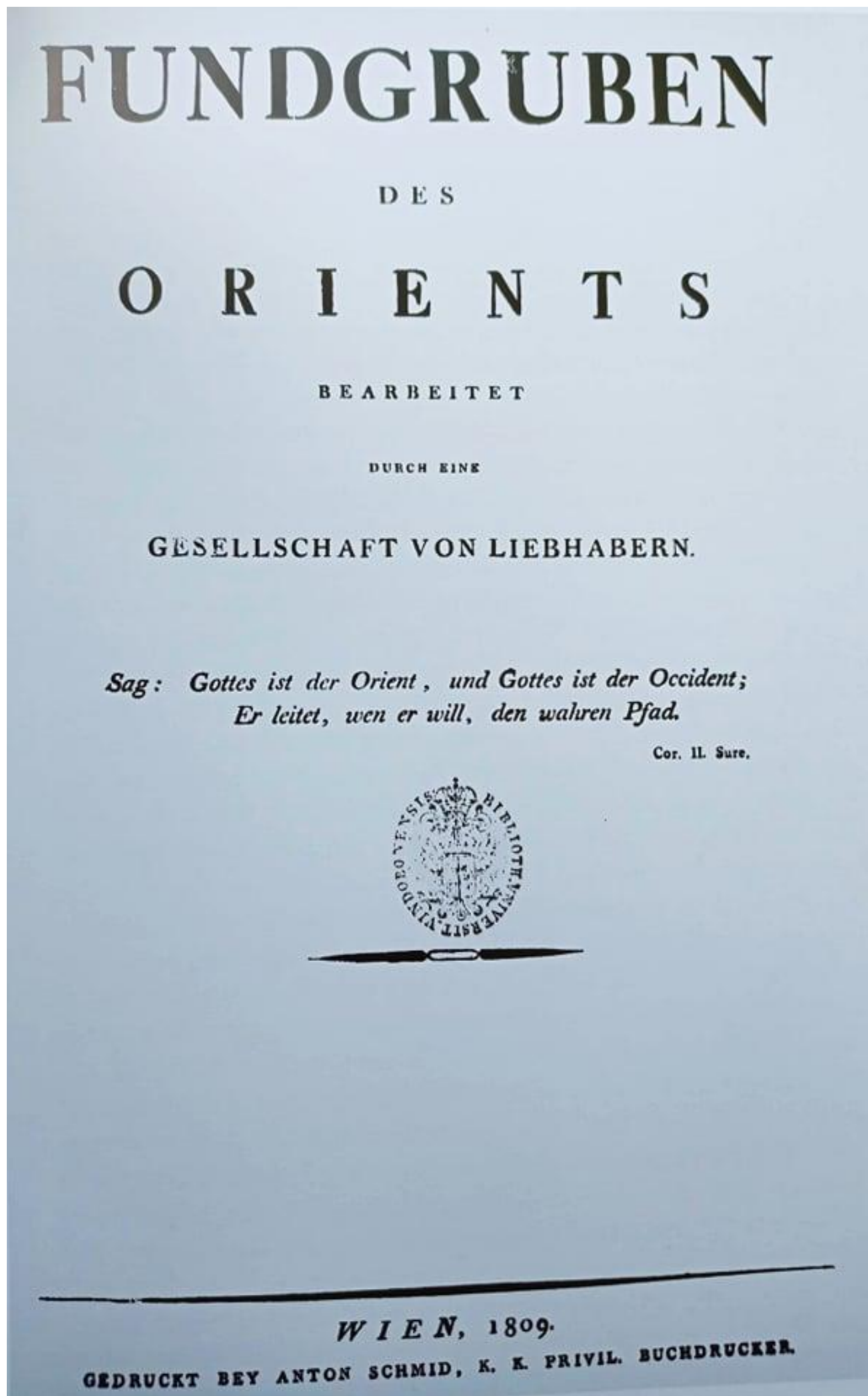
Мал. 3.

Дітер Гольцше, Зулейма з роману Новаліса «Генріх фон Офтердінген», гравюра (1986 р.)



Мал. 4

Видання поеми К. М. Вільанда «Оберон» («Oberon») (1780 р.)



Мал. 5

Видання збірника «Скарбниці Сходу» («Fundgruben des Orients») (1809 р., Відень), укладеного Й. фон Гаммером-Пургшталем

Das Lob der blauen Farbe.

Aus dem *Fünfer Nisami's*, *) von *Joseph von Hammer*

هر يك از سوگواري اررق بوش	دید یاران خوش رخاموش
گفت با دوستان خویش تمام	هر چه ز افاردید تا انجام
جامه اررق از پیر او کردند	با وی آن دوستان که جو کردند
اررقی راست و در پوشید	با هم در موافقت کوشید
چون فلک رنگ روزگار گرفت	رنگ اررق برقرار گرفت
خوشتتر از رنگ او نیامد بدید	اررق است کاسمان بلند
هر کس ران محن چو گل بشکفت	قصه خویشین بگویشان گفت
رنگ اررق نمود بی تصویر	خان و مان خود از ارادت پیر
زین سبب لبس صوفیان ز آست	لون اررق بهین الوانست
قرصه از قرص افتاب کند	کل اررق که آن خضاب کند
کل اررق بر و نظر دارد	هر سوی کافتاب سر دارد
خواندش هندوی افتاب پرست	لاحج هر کلي که اررق هست

Er sah die Freunde schweigend wie die Mauer
 Sie giengen blau, das war für Ihn die Trauer.
 Was er vom Anfang sah bis an das Ende
 Erzählend er den Freunden sagt, als Spende.
 Der Freunde Schaar ist's, die ihn suchend, leidet
 Sie hatten seinethalb sich blau gekleidet.
 Er sprach: sey't all' vereint wie eine Garbe,
 Und kleidet euch ganz recht in blaue Farbe.
 Beständigkeit hat blaue Farb' ergriffen
 Seit Glückesfarb der Himmel hat ergriffen.
 Die blaue Farbe ist des Himmels Zeichen
 Vor dem die Schimmer and'rer Farben weichen.
 Er sagte ihnen seinen eig'nen Lauf
 Vom Worte blühten all' wie Rosen auf,
 Und die Familie war nach Wunsch des Alten
 In blauer Farbe mackellos gehalten.
 Die blaue Farbe ist der Farben beste,
 Sie ist die Farbe treuer Brüderfeste.
 Die blaue Rose, die damit sich färbet
 Ist Sonnenscheibe von dem Licht vererbet.
 Wo immer dafs die Sonne sich wird zeigen,
 Wird auch die blaue Rose sich hinneigen;
 Drum wird die Rose, welche blau'lich brennt,
 Auf indisch *Sonnanbeterin* genennt.

*) Siehe Geschichte der Redekünste Persiens, S. 115 aus dem Heft *paizer* d. i. die sieben Schönheiten.

Мал. 6

Поезія середньовічного перського поета Насімі (Сеїда Імадеддина) «Похвала блакитній барві» в перекладі Й. фон Гаммера-Пургштала – «Das Lob der blauen Farbe» зі збірника «Скарбниці Сходу» («Fundgruben des Orients») (1809 р., Відень)