

6. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с. 7. Модуси автобіографічного письма: Сучасні літературознавчі студії: Зб. наук. пр. – Вип. 7. – К.: Вид центр КНЛУ, 2010. – 314 с. 8. Мураками Х. О чем я говорю, когда говорю о беге / Пер. с япон. А.Кунина. – СПб.: Домино; М.: Эксмо, 2012. – 192 с. 9. Николаев Б. Святый Августин – письменник // Література західноєвропейського середньовіччя: Навч. посіб. – Вінниця: Нова Книга, 2003. – С. 48-51. 10. Николаев Б. Діалог жанрообразів: «Сповідь» Св. Августина і «Vita brevis» Ю. Гордера // Модуси автобіографічного письма: Сучасні літературознавчі студії: Зб. наук. пр. – Вип. 7. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2010. – С. 181-190. 11. Lyotard Jean-François. La condition postmodern: Rapport sur la savoir. – [P.]: Les éditions de Minuit. – 109 p.

С.В. Ніколаєнко, асп.

Київський національний лінгвістичний університет

НЕОПЛАТОНІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮБОВІ ЯК ОДНЕ З ІДЕЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДЖЕРЕЛ КУЛЬТУРИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ

У статті розглядаються витoki неоплатонічної концепції Любові, панівної в епоху Відродження, що слугувала філософським підґрунтям творчості видатних митців Ренесансу та мала надзвичайний вплив на культуру європейського Відродження.

Ключові слова: *Любов, Краса, Відродження, платонізм, неоплатонізм.*

В статье рассматриваются истоки неоплатонической концепции Любви, господствовавшей в эпоху Возрождения, которая служила философской основой творчества выдающихся поэтов Ренессанса и имела необыкновенное влияние на культуру европейского Возрождения.

Ключевые слова: *Любовь, Красота, Возрождение, платонизм, неоплатонизм.*

The article deals with the sources of Neo-Platonic Love concept dominating during Renaissance, forming the philosophical background for the works by outstanding Renaissance poet, and having a great impact upon the culture of European Renaissance.

Key words: *Love, Beauty, Renaissance, Platonism, Neo-Platonism.*

Філософія будь-якої епохи впливає на епістемний рух, детермінуючи динаміку суспільного розвитку, та задає певні координати духовного горизонту людства, звужуючи або розширюючи його обрії, створює нові перспективи світорозуміння та обумовлює домінанти аксіологічної системи.

Епоха Відродження мала могутній вплив на подальший розвиток цивілізації. О. Лосев писав: “В історичній науці не існує такої епохи, яка спричинила б більш різнобарвну палітру суджень, ніж епоха Ренесансу... Вона продовжувалась чотири століття (XIII – XVI ст.) й була різною в різних країнах і всюди мала свою неповторну долю... Одні вчені відривають Відродження від попередніх культур, інші розчиняють його в цих культурах і вбачають у Відродженні розквіт людського розуму або засуджують його як шалене самоствердження людини, що насправді не має жодного підґрунтя” [Лосев 1998, 643].

І тому всебічне вивчення філософських витоків доби Відродження є своєрідним ключем до глибшого розуміння літератури європейського Ренесансу і англійської поезії зокрема.

Мейнстрімом у вивченні літератури Ренесансу стало дослідження кола проблем, пов’язаних із механізмом впливу філософії Платона на подальший розвиток античного та флорентійського неоплатонізму епохи Відродження. Погляд на філософію доби Відродження через призму філософії Платона та неоплатонічні вчення видається найбільш доречним за змістом та ідейним спрямуванням, оскільки філософія Платона була на той час найбільш розробленою світоглядною системою. “Найсильнішу сторону епохи Відродження О. Лосев вбачав саме у неоплатонізмі і вважав, що вся сучасна філософія є не чим іншим, як підрядковою приміткою до Платона” [Шичалин 2000, 69].

“Платонізм у вузькому розумінні – напрям пізньоантичної філософії (I ст. до н.е. – поч. III ст. н.е.), у широкому розумінні – будь-який філософський напрям, що спирається на вчення Платона” [Ивин 2006, 654]. Квінтесенція платонізму – протиставлення чуттєвому світу надчуттєвого. У дуалістичних системах платонізму Благо є нематеріальною першоосновою будь-якого буття, тоді як матерія розуміється як самостійний початок небуття та зла. У моністичних ідеалістичних системах платонізму матерія сприймається як результат самообмеження і подрібнення цієї першооснови.

Оскільки предметом нашого наукового зацікавлення є поетика Любові в сонетарії Е. Спенсера “Аморетті”, увага, здебільшого, буде акцентована на філософській концепції Любові доби Відродження.

“Осмилення Любові у міфі та старовинних філософських системах сприймає Любов як “Ерос” і бачить в ній космічну силу, що є схожою на силу тяжіння...” [Аверинцев 2006, 280]. Для грецької філософської думки характерне вчення про Любов як будівну, рушійну силу світобудови (орфіки,

Емпедокл). “Джерело активності світу – це одвічна боротьба двох космічних сил: Любові (Афродіти, Гармонії) та Ворожнечі (Ненависті, Розбрату), які по чергово володіють світом... Космос як складне різноманітне ціле можливий лише у перехідних станах: від Любові до Ворожнечі і навпаки” [Ивин 2006, 459].

Вважається, що діалог Платона “Бенкет” започаткував систематичний філософський аналіз Любові у світовій філософії. Тема Любові завжди приваблювала філософів, починаючи з античності і до наших днів. Домінантою філософського осмислення феномену Любові в історії культури і літератури було осягнення сутності Любові, її ролі та значення в житті людини. О. Лосев у своєму коментарі до “Бенкету” вказує на те, що “Платон, будучи поетом і міфологом, ритором і драматургом, наділив вічне поривання речі до її межі тим, що з усіх побутових сфер більш всього відрізняється нескінченим пориванням і пориванням максимально напруженим, а саме відніс його до царини людських взаємин: любов також є вічним пориванням і також має певну ціль, хоча й досягає її досить рідко і ненадовго” [Платон 1993, 435]. У “Бенкеті” розвивається ідея платонівського Еросу – демона-посередника між людським та божественним світами. Душа люблячої людини, мов по сходинах, піднімається вгору до любові до усього гарного та, в результаті, до ідеї краси та самого Блага. “Отож, Любов’ю називаємо бажання цілісності і прагнення її осягнути” [Платон 1993, 101]. Вона полягає у тотожності закоханого з предметом Любові. Люблячі колись були однією істотою, розділеною на дві половини, і тепер приречені шукати одна одну в житті. П. Флоренський у своїй праці “Стовп та ствердження істини” писав: “Між люблячими розривається перепона самості, і кожен бачить в іншому немов самого себе, найінтимніше своє ество, своє інше я, що не можна відрізнити від “Я” особистого. Поєднання двох в одне пов’язане зі зміною бачення і ореолом, що виникає в результаті. Ситуація, коли люди стають одним і одночасно залишаються двома особистостями, є парадоксальною за своєю сутністю” [Ивин 2006, 461].

Пізні платоніки підготували неоплатонізм, який став школою античної філософії III–VI ст. “Неоплатонізм із характерними для нього ірраціональними та містичними елементами, а також розумінням цілісності Всесвіту створив принцип еманції – ключовий концепт в об’єднанні ідеального та чуттєвого світів” [Ярош 2011, 5]. Засновником і, по суті, найвизначнішою постаттю неоплатонізму вважається Плотін. Б. Рассел писав: “Філософія Плотіна є одночасно і кінцем, і початком: кінцем того, що стосується греків, і початком того, що стосується християнства” [Плотин 1995, 4]. Головною темою його філософії є справжнє буття – діалектика трьох основних онтологічних субстанцій: Єдиного, Розуму і Душі. Плотін уперше дає чіткий систе-

матичний аналіз цієї тріади, фрагментарно окресленої у Платона. Найбільш оригінальним є вчення Плотіна про Єдине як трансцендентне начало, яке перевищує усе суще і мислиме і йому передує. Світ перетворюється і повертається до Божественного свідомими зусиллями розуму і душі. Це відбувається, по-перше, естетично, коли душа долучається до тієї справжньої Краси, яка пройнята ідеальним змістом, по-друге, етично, коли молитвою, аскетичним подвигом людина наближається до Божественного. Благо ж полягає в тому, щоб в стані екстазу возз'єднатись із Божественним, до чого ведуть аскеза і чесноти, творчість і споглядання та справжня Любов. Плотін вважає, “що першоджерело Любові необхідно шукати в схильності душі до чистої, небесної краси, у відчутті нею своєї спорідненості з Божественним, в тих дружніх почуттях, які вона, часом сама того не усвідомлюючи, відчуває до вищого” [Плотин 1995, 79]. Для нього Любов – поводир окремих душ до Блага, вона має змішану природу. З одного боку, в ній є недостатність, яка породжує бажання, а з іншого, вона і не є повністю знедоленою; все, що є неповноцінним, шукає способи сповнити себе, і все, у чому є хоч крихта блага, прагне до Блага. Таким чином, Любов у неоплатонічній традиції – “це одна з вищих форм матерії і, в той самий час, – небесна еманція Душі, скніюча за Благом” [Плотин 1995, 91].

Подальші тенденції розвитку неоплатонізму характеризуються, зокрема, пантеїстичною і раціоналістичною філософією таких представників епохи Відродження як М. Кузанський, М. Фічіно і П. делла Мірандола. На думку В. Віндельбанда, “неперервність духовного розвитку європейських народів ніде не виявляється з такою яскравістю, як у Ренесансі” [Виндельбанд 1997, 298].

Каталізатором ідейного бродіння була протилежність між традиційною та на той час вже “застарілою” середньовічною філософією й оригінальними творами грецьких мислителів. Поширення гуманістичної освіти спричинило опозиційний рух проти схоластики, що ратував проти “чернецької латини”. Філософія Відродження спростувала середньовічні протиставлення духу і природи, душі і тіла та увявлення про гріховність природи й аморальність тілесного. Динаміка взаємин душі та тіла чітко окреслена в історичному контексті: нероздільні в античності, вони стають непримиримими антиподами в Середньовіччі і тільки у Відродженні наближаються до гармонійного поєднання.

“Найяскравіше це виявилось у мистецтві: антична скульптура акцентувала увагу на красі людського тіла, не розрізняючи духовне і тілесне; у Середньовіччі зображується горіння духу у спотвореному тілі; живопис Відродження підкреслює горіння людського духу у прекрасному людському

тілі – прекрасною є цілісна людина у своєму природно-тілесному вигляді” [Розова 2000, 5-6].

Ідея органічної гармонійної єдності стає наріжним каменем світогляду епохи Відродження як у етико-естетичному, так і у загальнофілософському вимірах. Центральною ідеєю пануючого пантеїзму була органічна єдність Бога і природи. У філософії Відродження теоцентризм поступово змінюється антропоцентризмом і гуманізмом.

“Родоначальником ренесансного неоплатонізму вважається європейський мислитель XV ст. Микола Кузанський” [Горфункель 1980, 52]. Його філософія щільно пов’язана з традицією середньовічного неоплатонізму, починаючи з “Ареопагітик” (авторство цих творів, за церковною традицією, приписують учневі апостола Павла Діонісію Ареопагіту) та включає працю Іоанна Скота Ериугени “Про розподіл природи”, що тяжіє до неоплатонічного пантеїзму та творів середньовічних платоніків-пантеїстів Шартрської школи, Давида Динанського і творів німецького містика Мейстера Екхарта.

М. Кузанський розглядав поняття Любові в двох аспектах: по-перше, як загальний зв’язок в універсумі, по-друге, як ставлення Бога до людини і людини - до Бога. Бог, у трактуванні Кузанця, – це абсолютний максимум. І тому нічого не може перебувати за Його межами і бути протилежним Йому. Оскільки Він – єдиний максимум, значить, Він одночасно і мінімум; адже немає жодного зовнішнього стосовно до Бога мірила, щоб ним виміряти і відрізнити нескінченно велике від нескінченно малого. У Ньому все збігається – всі протилежності. Тим самим Він єдиний з усім, перебуває у всьому. В Абсолюті все єдино, все пов’язане. Цей загальний зв’язок усього з усім Кузанський часто позначає поняттям “Любов” і уподібнює її Святому Духу (однієї з іпостасей Трійці). Любов – це вищий зв’язок, а Святий Дух – досконала Любов. Як зазначає М. Кузанський, “Любов – ...найприродніша. Ніщо не позбавлене цієї любові, без якої не було б нічого стійкого; все пронизане невидимим духом зв’язку, всі частини світу внутрішньо збережені її духом, і кожна поєднується ним зі світом” [Кузанський 1980, 386].

Всесвітня єдність і порядок включає в себе все, що людина любить, у тому числі і її саму, і тому вона гідна Любові. Людина знаходить піднесене і щасливе долучення до Божественності тоді, коли зрозуміє це, і будь-який тягар вона прийме як належний в єдності буття і Любові.

Божественна Любов перевершує людську, вона передеє людській – так само як батьківська Любов передеє синівській. Бог настільки великодушний, що дає свободу людям не любити Його (а любити когось або щось, замість Нього), тоді як Він завжди любовно пов’язаний з усім і кожним.

Кузанський пише, що Божий погляд ніколи не залишає його, а “де око, там і Любов”. Любов Бога – це люблячий погляд, який “завжди зі мною”: “...я існую, оскільки ти на мене дивишся, а якщо відвернешся від мене, моє існування одразу ж припиниться. ...але ти не залишиш мене, доки я здатен тебе приймати” [Кузанский 1980, 40]. Погляд Бога – життєвий дар “солодкої любові”. “Я безкінечно люблю своє життя, тому, що ти – солодкість у моєму житті” [Кузанский 1980, 41]. “Слід зауважити, що Любов у трактуванні Кузанського знову стає природною, космічною сутністю (як і в античних мислителів). Та й сам Бог (Який і є Любов’ю) у Кузанського єдиний зі Всесвітом. Таке розуміння Бога (і Любові) є характерним для філософії епохи Відродження” [Демидов].

Один із провідних мислителів раннього Відродження, найвидатніший представник флорентійського платонізму – напряду, пов’язаного з відновленням інтересу до філософії Платона і спрямованого проти схоластики, особливо проти схоластизованого вчення Аристотеля, був Марсіліо Фічіно – італійський філософ-гуманіст, засновник і глава флорентійської Платонівської академії. “Марсіліо Фічіно – просвітлений богослов-платонік, його наука і поезія – божественна, і його життя натхненне релігійною любов’ю... Він живе лише тоді, коли думає або пише про божественне” [Лосев 1998, 326].

Єдиний шлях до блаженства, за М. Фічіно, надає споглядальне життя, ще точніше, ті виняткові моменти, коли споглядання досягає екстазу. Ідея Любові є істинно автентичною віссю філософської системи М. Фічіно. Любов, на його думку, є тією рушійною силою, яка змушує Бога “проливати” свою сутність у світ і спонукає свої творіння шукати єдності з ним. Згідно з М. Фічіно, амос (любов) є лише іншою назвою для “*circutiutus spiritualis*” (духовного кругообігу), який здійснюється від Бога до світу і від світу до Бога.

Система М. Фічіно, на думку Е. Пановського, посідає проміжну позицію між схоластикою (Бог як трансцендентний конечний всесвіт) і пізнішими пантеїстичними теоріями, що визнавали тотожність Бога з безкінечним світом. Бог Фічіно – невиразно Єдиний, він є дійсністю, а не просто рухом. У творі “Богословський діалог між Богом і душею” М. Фічіно поділяє Всесвіт на чотири ієрархічні щаблі: космічний розум, космічна душа, земне царство, безформенне та безжиттєве царство матерії. Всесвіт пронизаний божественною сутністю.

Уся філософія М. Фічіно обертається навколо ідеї любові, у якій він поєднує платонівський ерос і християнський *caritas*. Любити – значить зайняти місце у цьому містичному круговороті. Будь-яка Любов – бажання, але не будь-яке бажання є Любов’ю. Найсуттєвішою у постійному круговороті

Любові є насолода. Використовуючи терміни та ідеї відкинутого ним лукреціанства, М. Фічіно перетлумачує їх у неоплатонічному напрямі та приходять до виправдання і обоження прекрасного Всесвіту, що сяє радістю та насолодою буття. “Цей єдиний круг, що йде від Бога до світу і від світу до Бога, називається трьома іменами: оскільки він бере початок та потяг від Бога – його називають Красою; оскільки, приходячи до світу, охоплює його – Любов’ю; оскільки повертаючись до свого творця, з’єднується з ним – насолодою” [Горфункель 1980, 88]. Любов є бажання насолоджуватися Красою. Краса ж є певним сяйвом, що притягує людську душу.

Образом цієї постійної Божої присутності у світі, згідно з вченням М. Фічіно, є світло. Єдиним світлом пронизані усі шаблі буття у космічній ієрархії сутностей – від Бога до елементарних частинок. Неосяжне Божественне світло є “безмірним надлишком його Благості та Істини”. Повсюдне світло стає в філософії М. Фічіно проявленням пантеїстичної єдності Бога і Світу, божественної присутності в речах. Воно є не тільки сяйвом Божої ясності, але воно саме - як Бог, що стримує себе та адаптує до можливостей своїх створінь, немов Боже Око бачить все в окремих речах і всі їх у собі самому. Таким чином, світ постає в філософії флорентійського неоплатонізму не як заперечення Божества і не як найнижчий щабель Божого творіння чи сходження, а як відкритий пізнанню прекрасний образ Бога.

Наперекір дуалістичному протиставленню Світу і Бога М. Фічіно підкреслює божественне походження Краси навколишнього видимого світу. За своєю сутністю Краса світу є духовною і виражає себе у Красі тіла і форми. Краса тіла не відводить людину від Бога, вона є його втіленням, зримим образом.

У філософії М. Фічіно обожнюється людина – найпрекрасніше з Божих творінь. У праці М. Фічіно “Платонівське богослов’я про безсмертя душ” ведеться полеміка з атеїстичними поглядами епікурейців, аввероїстів, александрийців – усіх тих, хто так чи інакше заперечував індивідуальне безсмертя душі. Він постійно підкреслював особливу, вищу природу людини. Важливе місце посідає у неоплатонізмі Фічіно уславлення чеснот людини як творчої особистості, здатної у своїй творчості стати подобою самого Бога.

Коли любов’ю керує пізнавальна здібність, вона починає прагнути вищої мети, блага, що є Красою. Краса пронизує Всесвіт. Коли ми говоримо про Любов, то її слід розуміти як бажання краси. Така інтерпретація Любові М. Фічіно стала основою концепту “платонічної любові”.

П. делла Мірандола – один із найяскравіших і найнеординарніших релігійних мислителів італійського Відродження, його називають найталановитішим із членів Флорентійської академії. Макіавеллі називав його “майже

божественною людиною”. Він був живим втіленням духовних крайнощів і суперечностей Ренесансу. Обоження людини не є можливим без віри. Ренесансна набожність - щира, хоча і парадоксальна, вона - у богоборстві, сенс котрого полягає не у поваленні Бога, а у тому, щоб обожнити людину, при цьому обоження людини не означає знелюднення.

Цінність філософської системи Піко - у тому, що вона розриває увесь вузол суперечностей епохи Відродження. Щоб утримати античність, християнство, ідеальне та реальне, дух і плоть, божественне і земне у постійній рівновазі, поєднати, не змішуючи, потрібен був особливий спосіб мислення. Л. Баткін вважає, що “...неповторний спір Відродження з самим собою і робив неминуchoю ... особливу нетотожність [його] собі, відкритість ... і здатність змінюватися...” [Баткін 1995, 11]. Відродженню необхідна було ця суперечність, щоб на шляху до її подолання створити неповторний тип культури, який породив “таїну Леонардо” та “таїну Ботічеллі”. Культура тяжіла до вирішення суперечності між земним і небесним, але в той самий час мала його зберегти. Це було однією з причин хиткості та недовговічності Ренесансу, таємною мукою, величезною потребою в гармонії, яку вона сама і народжувала.

У своїй відомій промові “Про гідність людини” П. делла Мірандола розвинув думку про те, що ознакою людини є не стільки її центральне положення у космосі, скільки її здатність виходити за межі царства форм, її влада над особистою природою як результат того, що вона не має природи. Людина в змозі бути тим, ким вона хоче. Розвиваючи гуманістичну традицію уславлення та обоження людини, П. делла Мірандола ставить у центр уваги свободу вибору як головну умову будь-якої дії та її моральної оцінки. Він наголошує на новому розумінні людської природи – як природи, що проходить своє становлення і, точніше, “самостановлення”, що є результатом самостійної творчої діяльності людини, а не задане. Природа людини розглядається мислителем як підсумок постійного процесу самостійного свідомого та відповідального вибору. “Божественність” людини – не просто в тому, що вона “створена за образом і подобою Божою”, вона, як і будь-яка людська досконалість, не задана, а така, якої можна досягти. Він виходив з того, що всі релігійно-філософські вчення були окремими прикладами єдиної істини, яка, на його погляд, закладена в універсальному християнстві.

Поняття Любові і Краси - також серед основних категорій П. делла Мірандоли. Любові як вершині інтелектуального споглядання присвячено перший великий його твір – “Коментар на канцони про любов”. “Любов просякає весь світ, оскільки вона створена Богом, який і є Любов. Він пише: ... коли йдеться про любов в абсолютному значенні”, то розуміється Любов до

Краси, з огляду на те, що вона, безсумнівно, підноситься і перевершує будь-яке бажання будь-якої іншої створеної речі” [Лосев 1980, 354]. П. делла Мірандола не визнає Красу Бога, тому що він простий і досконалий. Поняття Краси, вважає він, включає в себе певну недосконалість. У нього Краса і Любов поділяються на два види – звичайна і небесна. Звичайна – чуттєва – краса видимих речей, і небесна – краса ідей. Останню не можна досягнути тілесним зором, лише інтелектуальним пізнанням. “Подібно до того, як є дві краси, повинні бути і дві любові, нижча і вища, з огляду на те, що один прагне до звичайної і чуттєвої краси, а інший – до досягнутої розумом” [Лосев 1980, 356].

Таким чином, магістральною ідеєю філософської концепції Любові у неоплатонічній традиції від античності до Ренесансу була ідея прагнення до поєднання земної (тілесної) Любові з небесною (Божественною). Любов бачиться як “небесні сходи” до вищих щаблів буття у Платона (еротична ліствиця Діотими), єднальна сила у М. Кузанського, “духовний кругообіг” у М. Фічіно і сила, що пронизує Всесвіт, у П. делла Мірандоли.

Неоплатонічна концепція Любові була не єдиним, але потужним ідейно-філософським джерелом культури європейського Відродження, що резонансною хвилею відгукнулось на різних рівнях у творах мистецтва, літератури та втілило провідну ідею Ренесансу – мрію людства про гармонійне поєднання земної та небесної Любові.

1. *Августин Святий*. Сповідь / Пер. з латини Ю.Мушака. – К.: Основи, 1996. – 319 с.
2. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. Писатель, 1963. – 363 с.
3. *Вебер Макс*. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. О.Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
4. *Гейзінга Йоган*. Homo Ludens / Пер. з англ. Ю.Мокровольського. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
5. *Леш Скот*. Соціологія постмодернізму / Пер. з англ. Юрія Олійника. – Львів: Кальварія, 2003. – 344 с.
6. *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
7. *Модуси* автобіографічного письма: Сучасні літературознавчі студії: Зб. наук. пр. – Вип. 7. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2010. – 314 с.
8. *Мураками Х.* О чем я говорю, когда говорю о бегах / Пер. с япон. А.Кунина. – СПб.: Домино; М.: Эксмо, 2012. – 192 с.
9. *Николаев Б.* Святий Августин – письменник // Література західноєвропейського середньовіччя: Навчальний посібник. – Вінниця: Нова Книга, 2003. – С. 48-51.
10. *Николаев Борис.* Діалог жанрообразів: «Сповідь» Св. Августина і «Vita brevis» Ю.Гордера // Модуси автобіографічного письма: Сучасні літературознавчі студії: Зб. наук. пр. – Вип. 7. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2010. – С. 181-190.
11. *Lyotard Jean-François.* La condition postmoderne: Rapport sur la savoir. – [P.]: Les éditions de Minuit. – 109 p.