УДК 82.091. «17»

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ: ДИАЛЕКТИКА СОЮЗА И/ ИЛИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

И. В. Лимборский,
доктор филологических наук, професор,
заведующий кафедрой прикладной лингвистики,
Черкасский государственный
технологический университет,
18005, Черкассы, ул.Седова, 8, кв.1,
8 (04720) 73 – 62 - 22, e-mail
limborsky@mail.ru

Аннотация

Лимборский И.В. Литература и философия: диалектика союза и/ или противостояния в эпоху Просвещения.

В статье анализируется процесс взаимодействия и взаимосвязи философского и художественного дискурсов в эпоху Просвещения. Цель статьи – проанализировать парадигму идей и символов эпохи Просвещения в контексте проблем глобализации. Используя метод сравнительного анализа автор не только указывает на общие проблемы их взаимодействия, но также и противостояния в попытках представить мир и человека в эпоху Просвещения и сегодня, в эпоху глобализации. Эпоха глобализации предлагает новое переосмысление противостояния философии и литературы в новой культурной ситуации.

Ключевые слова: *литература, философия, взаимодействие, противостояние, Просвещение, глобализация.*

Summary

Limborskyi I.V. Literature and Philosophy: The Dialectic of Interaction and/ or Opposition in the Epoch of Enlightenment.

The article discusses the processes of the interaction and interplay of philosophical and literature discourses in the epoch of the Enlightenment. The aim of this article is to analyze the paradigm of Enlightenment ideas and symbols in the context of the problems of globalization. While using the method of comparative analysis the author accents not only the general problems of their interconnection, but also on the opposition between them in their attempt to interpret the world and the individual in the epoch of Enlightenment and nowadays in the epoch of globalization. The epoch of globalization in some instances reinterprets this opposition of philosophy and literature in a new cultural situation.

© И. В. Лимборский, 2015

Keywords: *literature, philosophy, interconnection, opposition, Enlightenment, globalization.*

Проект Просвещения, который последовательно и иногда с нескрываемым ликованием критиковали лучшие умы XIX – XX веков, с новой силой напомнил о себе сегодня, уже в XXI веке. И хотя успешное развенчивание Западом тупиков собственного, западного логоцентризма все еще продолжается, иногда поражала методологическая «простота» постпросветительского реформирования интеллектуальной традиции XVIII века. Сегодня для многих уже очевидно, что представители последнего эшелона этой критики – деконструктивисты, постструктуралисты и постмодернисты – по большому счету тоже были «детьми Просвещения», которые слегка призабыли своих «отцов», и у них, говоря словами Г. Башляра, стерлись «следы памяти» о том, из какой собственно интеллектуальной традиции берет начало их собственная мысль.

Впрочем, уже представители мультикультурализма в последнее десятилетие прошлого века склонялись к более осторожным оценкам Просвещения и искали возможности с помощью новых стратегий «прочтения» модернизировать старые просветительские ценности с поправкой на культурные различия и постсовременное многообразие [8, с.119]. Не удивительно, что фронтальная атака на Просвещение сегодня постепенно утрачивает былой эмоциональный пыл и появляется даже ностальгия по «утраченным» и «деконструктивированным» первоисточникам. В результате культурный слой XVIII века обретает дополнительные аргументы своей «легитимности», а к мысли просветителей апеллируют как к особому способу опрокинуть очередную «иерархию ценностей» и открыть новое пространство для более утонченных «интеллектуальных игр».

Цель статьи – проанализировать диалектику взаимодействия и противостояния философского и художественного дискурсов в эпоху Просвещения, которые, сформировав определенный культурный союз/ противостояние, «проросли» своими противоречиями в эпоху глобализации, создав клишированный и ошибочный стереотип их «плодотворного союза», хотя и не лишенного противоречий. Наиболее плодотворным при этом представляется метод компаративного анализа, который позволяет сравнить различные типы и способы видения и синтеза реальности в литературе и философии.

Именно к Просвещению все чаще обращают свои взоры и теоретики нового глобального «мирового порядка» в попытках понять истоки и механизмы таких явлений как «гибридизация», «мультикультурализм», транскультурация, «пограничное сознание», «интеркультурализм», «постколониализм» и «посткультура». Сегодня у отдельных исследователей можно

даже прочитать, что постсовременное понимание «европейскости» своими истоками уходит в Просвещение, а идея Европейского Союза четко и рельефно прослеживается уже в трудах Монтескье [12, с. 34–36].

Даже при беглом взгляде общая риторика глобализации с ее апологией «открытого общества» и неоуниверсальных ценностей оказывается близкой к метафоре Просвещения о возможности безграничного расширения пространства знания. Это в полной мере касается и метаязыка постсовременной гуманитаристики, в которой любой научный анализ сегодня претендует на то, чтобы быть оформленным по законам художественного текста как определенный «нарратив» со всеми свойствами беллетристического повествования. А это в свою очередь возвращает нас к Просвещению, где сложился динамичный и очень сложный союз «точных наук», «философии» и «литературы». Сложный настолько, что в результате процесс, который Б.Рассел, называл процессом «обожествления разума», часто приводил к совершенно неожиданным результатам.

Уже в конце XVIII века Французская революция во время Террора привнесла тут, как известно, очень важные коррективы. Причем в контексте постсовременной реинтерпретации научной и художественной парадигм Просвещения тут проявляются новые, незамеченные ранее модусы истолкования известных фактов. Так, например, хорошо известна история о казни Антуана Лавуазье – блестящего ученого, основателя современной химии, который был привлечен к суду революционным трибуналом. Как член комиссии по земледелию он был обвинен в заговоре с врагами против собственного народа. Когда судей стали убеждать, что перед ними – величайший ученый, председатель суда Жан-Батист Коффиналь произнес: «Республика не нуждается в ученых!», **–** и Лавуазье был казнен на гильотине. Можно заметить, что в этой «войне» аргументов ощущается «дух» эпохи, которая, с одной стороны, постулировала принцип обязательного рационального обоснования собственной правоты, а с другой – провозгласила метафизическую установку на единство «аргумента», то есть «мысли», и самой действительности. В данном случае речь идет о поступках, которые должны последовать в результате решительного опровержения «чужой» и «чуждой» позиции как ее понимал судья, причем «жизнь» и «смерть» выступали не как опосредованные «знаки» художественного творчества, подчеркивающие игровую природу такой правоты, и не как предмет философской рефлексии, а как дискурс самой реальности. Действительная метафизика слова и поступка не просто соперничали с литературой и философией, а придавали им более ощутимый в своей парадоксальности смысл. Рациональные, разумные принципы и логические средства, положенные в основу и художественного образа, и фи-

лософской мысли в начале XVIII века, как оказалось, вовсе не гарантировали избежания «безумного» результата в конце столетия.

В рамках альянса «философии» и «литературы» в XVIII веке происходили процессы стабилизации, обретения чувства «безопасности» индивида, который пытался избежать сферы непредсказуемости и отсутствия знания о том, что вызывает ощущение неопределенности, нефиксированности, отсутствия «смысла». Естественно, что любое «приращение знания» постулировалось как благо. Однако часто наблюдались процессы не столько обретения смысла, сколько его изобретения, «приписывания» смысловых интенций многим явлениям и предметам в том ракурсе, который мог «удовлетворить» просветительский разум. Судьи Лавуазье фактически не столько отошли от этих постулатов, сколько придали им практическую направленность в попытке «контролировать» мир с помощью идеи.

В XVIII веке не сформировалось универсального критерия во влиянии философского «непосредственного знания» на художественную мысль. Более того, с особой силой заявили о себе не центростремительные, а центробежные тенденции, в которых проявился не столько «дух» интеграции философии и литературы, сколько соперничество, конкуренция, борьба за власть интерпретации. Доктрина Просвещения не была цельным и единым бастионом, «прозрачной» в своих интенциях – в ней четко проступали «точки разрывов», проявлялась дискретность по отношению не только к идейным «врагам», но и к «единомышленникам». Свифт, например, разделял скептицизм Монтеня, но придал его идеям в своих произведениях художественное обаяние и иронию. Дефо целиком полагался на философско-политические воззрения Локка, однако, наполнил их утилитарным смыслом. Филдинг многое почерпнул из Шефтсбери, но философские идеи попытался оценить с помощью юмористических инвектив. Стерн – одновременно из Локка и Юма, но сделал это с явным упором на «чудачество» и «балагурство». Вольтер восхищенно называл Локка «нашим Декартом», но в трактате «Несведущий философ» (1766) выделил раздел «Против Локка», где упрекнул философа в чрезмерной легковерности и доверии к непроверенным фактам. Смоллетт разделял пессимистические взгляды на природу человека Гоббса и Мандевиля, но в своих романах сохранял доверие к «доброй» человеческой природе. Одним словом, здесь наблюдалось не столько стремление «эмпирически», непосредственно в художественном дискурсе реализовать тезис о возможности артикуляции метафизической «истины», сколько процесс усложнения самой «архитектуры» художественной мысли, наделения ее новыми функциями, способами репрезентации и расширением самого «се-

мантического поля» художественного текста на путях интеграции философской и художественной мысли в пространстве духовной культуры. А это, конечно же, требовало особого реципиента, который мог бы быть интегрирован в процесс приобретения/изобретения/открытия смысла, причем иногда даже на уровне банальных бытовых повседневных отношений, в чем особо преуспела художественная мысль, в частности английский роман XVIII века с его интересом к эмпирическим сторонам бытия, преломленным через жизненный опыт самого автора. Вместе с тем наблюдалась определенная онтологическая «уверенность» человека этой эпохи, который стремился соотносить свое поведение с определенной эпистемологической установкой, почерпнутой у философов и писателей, а потому и неудивительно, что у него рождалась иллюзия, будто бы каждый, без исключения, может быть соучастником интеллектуальных «сражений» великих современников. Вполне понятна в этом плане ирония Б.Рассела, который однажды заметил, что философы и писатели XVIII века часто писали для «досужих джентльменов».

С другой стороны, это открывало знаковые перспективы для диалога-спора литературы и философии. В.Виндельбанд в лекции 1899 года «О философии Гете» обратил внимание на то, что немецкие писатели Гете и Шиллер поставили смелую задачу – найти «систему разума» и, самое важное, смогли, по его словам, «проформулировать ее». Определение «системы разума» как насущной проблемы философской мысли, а также интеллектуальный дискурс вокруг нее обретали статус онтологического императива, который был способен обосновать целесообразную связь всех сфер жизнедеятельности человека, в том числе собственно литературы и философии. При этом момент «проформулирования» скорее относится к сфере литературы с ее интуитивно-метафорическим языком, чем к философии, которая не столько выявляет («формулирует») смысл, сколько анализирует его.

Именно в XVIII веке рядом с понятием «популярная литература» появляется и «популярная философия». Это состязание словесности как игры словом и философии как игры мысли иногда приводило к очень оригинальным результатам. Поэтическая многозначность литературных тропов открывала новые возможности для научного дискурса, а потому художественные средства литературы органично вплетались в разные способы философствования. Так, не без влияния французской литературной традиции, в частности Ж.-Ж. Руссо, И.Кант пишет «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) – произведение с тонким юмором и иронией, где изящество мысли философа граничит с афористичностью тонкого и проникновенного писателя. Но самое примечательное – здесь нет четких логических определений и постулатов, мысль теку-

ча, пластична, образна. Ритм и структура текста напоминают не трактат, а скорее эссе, которое в отдельных местах переходит в прозу. Автор обращается к зрительным образам – цветущим лугам, снежным вершинам, которые поднимаются над облаками, долинам с бегущими по ним ручьями. Есть здесь и предполагаемый диалог между мужчинами, у которых Кант признает «глубокий ум», и женщинами, обладающих «прекрасным умом». В вышеперечисленном, конечно же, очень мало того, что принято считать собственно «философией» в западном понимании этого слова. Показательно, что «Наблюдения» заслужили популярность у широкого круга читателей, выдержали восемь переизданий и принесли Канту «славу модного писателя» [3, с. 18]. Позднее в «Критике способности суждения» (1790). Кант будет настаивать на внекатегориальном понимании прекрасного, лишенного необходимости заявлять о себе посредством «понятийных» дискурсов: «Прекрасное – то, что познается без [посредства] понятия как предмет необходимого удовольствия»[5, с. 245]. Вспомним и о том, что во второй половине XVIII века в Германии нашел распространение термин «прекрасная наука» (schqne Wissenschaft), которая распространяется и на философию, и на поэзию, претендующую на провозглашение метафизических истин. Появляются также термины «философия истории» (Вольтер) и «философия поэзии» (Баумгартен).

Вместе с тем философия часто дистанцируется от художественного дискурса, причем так, что ее «язык» приобретает особый статус при разработке метафизической проблематики. Уже у Лейбница наблюдается формирование научного языка с использованием субъектно-предикатной и математической логики, а также, как он их сам называл, «абстрактных доказательств». Б.Рассел, который видел исключительную роль философа в формировании новейшей философской мысли на Западе, был вынужден признать: «Лейбниц – скучный писатель, и его влияние на немецкую философию сделало ее педантичной и сухой» [7, с. 705]. В этом ряду нельзя не вспомнить философскую рефлексию К. Вольфа и его последователей, которые последовательно придерживались именно такой «сухой» аргументации и стиля мышления.

Если говорить о «философичности» художественного дискурса, то о некоторых писателях этой эпохи часто говорилось, что они часто выбивались из общего строя. Однако при более пристальном взгляде оказывалось, что все писатели были настолько разные, что вряд ли вообще их можно представить в одном строю и подвести под общий мировоззренческий знаменатель. Вполне очевидно и то, что выдающиеся писатели XVIII века не представляли собой единой и цельной «обоймы» единомышленников, каждый из них шел далеко не всегда в ногу с остальными. У каждого из них была своя «странность», свой эксцентрический «конек»

(hobby-horse) – черта джентльмена, о которой так иронично писал Л.Стерн в «Тристраме Шенди». Впрочем, сам Стерн, как, впрочем, и Свифт в Англии, и маркиз де Сад во Франции, и многие другие вообще выпадают из «обоймы» современников. А их очевидные аутсайдерство, эпатажность и чудачества предполагали настолько альтернативные, не в пример общепринятым, способы интерпретации и даже реинтерпретации человека и мира, которые проявили больше всего точек соприкосновения с последующими эпохами и в результате «выросли» в XXI век. Маркиз де Сад, этот просветитель с «отрицательным» знаком, автор романов, в которых была абсолютизирована эстетика отрицательных аффектов и в то же время первый писатель, употребивший словосочетание «философский роман», как никто другой оказался в какой-то мере «глашатаем» постсовременности. «Суть его произведений, – писал Ж. Батай, – разрушение не только предметов и жертв (которые находятся там только для удовлетворения буйной потребности все отрицать), но и самого автора его произведений» [1, с. 79]. В этом «разрушении автора» ощущаются первые импульсы того, что приведет через два столетия к «смерти автора», о которой так много говорили постструктуралисты и постмодернисты.

И уже совсем сопричастным постсовременным макроструктурным сдвигам в художественном сознании видится сегодня Л.Стерн, который своими эксцентрическими формами наррации оказался близок, по словам академика Д. Затонского, и к «постмодернистствующим структуралистам», и «структуралиствующим постмодернистам» [4, с. 129].

Впрочем, такие же тенденции касаются и тех авторов, которых принято отождествлять с «авангардом» Просвещения. При всем доверии к «непосредственному знанию», просветители сами черпали свою мысль далеко не всегда из собственного опыта, а из книг. Монтескье, к примеру, писал о персах, но Персию не знал. Хорошо известно, что он был в Австрии, Венгрии, Италии, Швейцарии, наконец, в Англии, но никогда не был на Востоке, жителей которого он видит не как реальный свидетель, а скорее как миссионер и путешественник, к тому же «заочный». «Этнографические сведения в «Персидских письмах» сводятся практически к нулю», – заметил в свое время Д. Коккьяра [6, с. 96]. И дело тут, как представляется, не столько в способах интерпретации «материала», сколько в особых модальностях художественного и философского дискурсов. Понять этот феномен представляется возможным при условии, если попытаться с позиции постсовременности определить вектор влияния философского дискурса на художественный и наоборот – художественной мысли на философию. Чтение и новая эпистемологическая парадигма знания существенно изменили не только поведенческие стереотипы человека XVIII века, но и навязали ему новые подходы к оценке самого процесса

творчества, поскольку стало очевидным, что в силу определенных причин человек не может «знать все», «побывать везде» и «объять абсолютно все мыслью».

Более того, писатели допускали и даже культивировали свободную «игру мысли», которая позволяла им перенестись не только в воображаемый эмпирический мир «другого» (араба, перса, караиба, индейца, дикаря и аборигена), а и в один из «возможных миров» (вспомним и о том, что в философии Лейбница уже разрабатывалась концепция «возможных миров»). Конечно, зачастую этому «возможному миру» приписывались те значения, символы и знаки, которые хотел видеть и закрепить в сознании читателя «просвещенный» европеец. Другими словами, освоение и присвоение таких альтернативных реальностей происходило на пути игрового изобретения «смысла» там, где на самом деле он мог и отсутствовать. С точки зрения реального философского знания – это выдумка, фикция, спекуляция, но с точки зрения художественности и литературы – это хотя и разрушает принцип «порядка и последовательности человеческих знаний» (Д'Аламбер), но привносит множественность интерпретаций, открывает возможность представить действительный мир как один из возможных, оставляет за ним право быть «иным», пребывать в другой модальности. А мир потенциального – это всегда очень тонкая грань действительности, где сходятся бытие и небытие; это – граница мира реального, его воображаемая альтернативная модель, которая открывает новые пространственные и временные характеристики. У просветителей этот мир возможного носит не казуальный, а субстанциональный характер, поскольку в противном случае утрачивалась бы связь знака и предмета, слова и вещи, - окончательный разрыв между которыми осуществит уже постмодернизм и мир предстанет в трагическом свете времени-пространства бодрийяровских симулякров. В XVIII веке наблюдалось взаимопроникновение не только географических и культурных, но прежде всего различных интеллектуальных и духовных «цивилизаций» (Востока и Запада, например), а также культурных «кодов» и различных модальностей **–** мужской и женской, рациональной и чувственной, центральной и периферийной и т.п. Эти модальности в постклассической картине мира наполнились, конечно же, другой семантикой, были прочитаны и проинтерпретированы согласно уже иных, непросветительских стратегий. Глобальные «неомиры» постсовременности противостоят принципиально созданию пространственно-временных объективных «миров», как у Лейбница, и даже ситуативных «миров» в хайдеггеровском понимании их как «Dasein» (тут-бытия). Эти «неомиры» способны существовать в системе координат уже не исторического времени, каким его видели просветители, а скорее «хронотекста», в котором в эпоху глобализации роль пове-

ствователя-нарратора присваивает себе государство, в результате чего создается метанарратив, в котором до недавнего времени постмодернистское реальное оказывалось реальнее, чем сама реальность. Не удивительно, что литература актуализирует феномен «отсутствия» (скажем, романа, на место которого претендует «комментарий к потерянному тексту», как у Петера Корнеля в «Путях к раю», или реконструкция рукописи «Хазарского словаря» согласно логике «бреда во сне», как у Милорада Павича) как явление не противоположное «присутствию», а как его «инобытие», как другую сторону, за которой признается полное право на «бытийственность». И все же при всех этих тенденциях – и в этом единодушны многие теоретики глобализации – подобная неопределенность, чересчур решительный сдвиг в сторону нового гиперреального мироустройства «заставляет нас искать центр, который сдерживает» [8, с. 35]. У монокультуралистов как представителей крайнего глобализма, как известно, этот центр был проинтерпретирован как примат «либерализма» и его интеллектуальных ценностей, где понимание «истины» сродни онтологической ценности, которую способен «охватить» только западный интеллект.

Центризм в разных его модификациях от «рацио-» до «евро-» – это как раз то, в чем в первую очередь упрекали XVIII век. Но при этом нельзя забывать и того, что сама идея подобного «центризма» претерпела сложную эволюцию уже в эпоху Просвещения и фактически рождалась в сложнейших умственных «битвах» того времени. «Центризм», как известно, не обошел стороной и литературу. И речь здесь не только о превалировании определенного комплекса представлений, в основе которых **–** «свобода мысли, которая признает только свое собственное право», как об этом писал П. Азар [10, с. 122], но и об особой структуре художественного произведения. «Центральная» позиция автора в нем, который ставит себя вне спора, вне дискуссии и видит свою роль в том, чтобы не убеждать читателя и полемизировать с ним, а «просвещать» его, рождала особый «авторитет письма». За ним прочно укреплялась функция объяснения и изменения мира, причем даже тогда, когда эта истина не «открывалась», а «изобреталась» в результате сложных интеллектуальных «игр разума». Возможно, многим просветителям и их последователям казалось, что они уже контролируют реальность, может быть, даже историю (как это продемонстрировал судья на деле Лавуазье Коффиналь), но на самом деле оказывалось, что история контролирует их (Коффиналь был сам казнен).

Апология «империализма» разума сопровождалась уже у самих просветителей извечными сомнениями, самокритикой, поиском стратегий «самоуточнения» и постоянной «саморефлексии». И у Вольтера, и у Дид-

ро, например, это проявилось в особом способе построения и развертывания философского спора в произведениях, где высказывались часто спорные истины, которые нуждались в дополнительных интеллектуальных усилиях со стороны читателя в процессе их интерпретации. Более четко свою собственную позицию Вольтер высказал в «Назидательной проповеди, прочитанной в приватном собрании в Лондоне» (1765, напечатана в 1767): «Я не питаю дерзкого намерения вас поучать; я лишь исследую вместе с вами истину» [2, с. 374]. А это уже звучит как приглашение к беседе как равноправному диалогу, где «другой» будет услышан, по крайней мере к нему будут прислушиваться. Конечно, подобное принципиально дистанцируется от симптомов господства и подавления, которые часто и не всегда справедливо приписывали просветительскому дискурсу. Феноменологический голос «Я» как центр интерпретации в произведениях Вольтера и Дидро «распадался» на суму отдельных, условно «автономных» текстов, от имени которых говорили литературные персонажи. Показательно, что в их прозе возрастает роль сократовского диалога, где собеседник часто противоречит собственным рассуждениям и в результате вскрывается более глубокое противоречие между формой представления и его единичным содержанием. В отношении философии следует заметить, что у Канта уже окончательно закрепилась тенденция не жесткого противопоставления-противоборства аргументов, не противостояние позиций автора и реципиента, а их примирения в попытках найти точки соприкосновений и сближений между двумя точками зрения.

Одним из первых, кто заметил «ходульность» и ограниченность центризма был Д. Свифт, у которого идея «центра» предстала в сатирико-гиперболическом освещении в «Путешествии Гулливера». «Могущественнейший император Лиллипутии» в документе, предписывающем нормы поведения для Человека-Горы, характеризует себя следующим образом:

«Monarch of all monarchs, taller than the sons of men; whose feet press down to the centre, and whose head strikes against the son» («Монарх над монархами, величайший из всех сынов человеческих, который своею стопой упирается в центр земли, а главою касается солнца». – Перевод А. Франковского) [11, с. 68].

С точки зрения человека XXI века, в этих словах лиллипута-императора при всей гротескной иронии Свифта проглядывает особая «масштабность» и даже «глобальность» мышления. Фактически провозглашается: центр – это то, что является исходной точкой всех вещей и причин, подчеркивающая гегемонию «я», «своего» **–** «своих» ценностей, «своих» идей и даже «своего» видения собственной значимости. Это «свое» автоматически переносится на «других», которые должны его безоговорочно при-

нять. Гулливер после подписания документа, как известно, был немедленно освобожден от цепей и искренне поражался уму и находчивости лилипутов, принимал участие в морском сражении, был жертвой интриг, постепенно интегрируясь в их систему общественных отношений как «свой».

И хотя постструктуралисты и постколониалисты предупреждали о процессах «де-центрации» центра, глобализация опять возвращается к идее «центра», который распространяет свое влияние на «других», зачастую тех, кто не имеет резистентных механизмов самосохранения. Другое дело, что сам «центр» здесь оказывается в проигрышной ситуации, поскольку утрачивает способность к восприятию импульсов, которые идут от «других». В итоге в «маргинальном» положении оказывается сам «центр», так как он теряет цементирующую «точку опоры», т.е. то, что делает центр собственно «центром» (именно на нее претендовал в «Путешествии Гулливера» император Лиллипутии, который впоследствии желал сделать соседнюю империю Блефуску своей провинцией). Ущербность такого процесса провинциализации «центра» состоит в том, что он уже не способен самосовершенствоваться путем усвоения/ присвоения «чужого» культурного опыта.

Таким образом, критика «центризма» в самых разных его проявлениях – это далеко не достижение постсовременной гуманитарной мысли. В сложной конкуренции в борьбе за «умы» и философия, и литература в эпоху Просвещения хотя и ставили часто знак равенства между «миром смысла» и «миром культуры», все же проявляли свою собственную автономность, продиктованную спецификой каждой из них в отдельности. И это касалось не только различных стратегий интерпретации мира и человека, но и различных «игр разума», с помощью которых осуществлялся процесс интеграции философского и художественного дискурсов. Эта интеграция как взаимопроникновение и одновременно как диалог-спор порождали особую логику эпохи Просвещения, провозгласившего тезис о сближении «миров» уже в XVIII веке. Импульсы и культурные «толчки» этой эпохи ощущаются сегодня, в эпоху глобализации, делающей упор на сближение культур и субкультур, на поиск нового единства через новое осмысление разнообразия мира, где всегда есть надежда на то, что будут услышаны те уникальные «голоса», к которым раньше никто не прислушивался.

Список использованных источников

1. Батай Ж. Литература и зло. М.: МГУ, 1994. 168 с.
2. Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1989. 751 с.
3. Гулыга А. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. 416 с.

4. Затонский Д.В. Модернизм и постмодернизм. Мысли об извечном коловращении изящных и неизящных искусств. Харьков: Фолио – АСТ, 2000. 259 с.

5. Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1966. – Т.5. 564 с.

6. Коккьяра Д. История фольклористики в Европе. М.: Издательство Иностранной литературы, 1960. 690 с.

7. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3 изд., исп. /Подгот. текста В.В. Целищева: Новосибирск, 2001. – Кн. 3. 992 с.

8. Тлостанова М.В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. 400 с.

9. Фрезерстоун М., Леш С. Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії: Вступ // Глобальні модерності /За ред. М.Фрезерстоуна, С.Леша та Р.Робертсона. К.: Ніка-Центр, 2008. С. 17 – 47.

10. Hazard P. Kryzys swiadomosci europejskiej 1680 – 1715. Warszawa, 1974. 412 s.

11. Swift J. Gulliver's Travels. London: Pinguin Books, 2003. 312 p.

12. Vanacher B. The Histoire anglaise: Towards a Cosmopolitan View of the Other // Re-Thinking Europe. Literature and (Trans)National Identity / Ed. N.Bemong, M.Truwant, P.Vermeulen. Amsterdam & New York: Rodopi, 2008.