

## «ІГРИ РОЗУМУ» В ЛІТЕРАТУРІ ПРОСВІТНИЦТВА ТА ЇХНЯ ДОЛЯ ЗА ДОБИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

*У статті розглянуто процеси взаємодії та взаємного впливу філософського і літературного дискурсів за доби Просвітництва. Автор акцентує увагу не лише на загальних проблемах їхнього зв'язку, а й на протистоянні між ними у спробі здійснити інтерпретацію світу і людини. Доба глобалізації у деяких моментах реінтерпретує це протистояння філософії та літератури за нової культурної ситуації.*

**Ключові слова:** «ігри розуму», глобалізація, Просвітництво.

Проект Просвітництва, який послідовно й іноді з неприхованим тріумфом критикували найкращі уми XIX–XX століть, з новою силою нагадав про себе сьогодні, вже у XXI столітті. І хоча успішне розвінчування західного логоцентризму триває і досі, інколи вражала методологічна «простота» постпросвітницького реформування інтелектуальної традиції XVIII століття. Нині для багатьох очевидно, що представники останнього ешелону цієї критики – деконструктивісти, постструктуралісти і постмодерністи – по суті, також були «дітьми Просвітництва», які злегка підзабули своїх «батьків», і у них, кажучи словами Г. Башляра, стерлися «сліди пам'яті» про те, з якої власне інтелектуальної традиції бере початок їхня думка.

Утім, уже представники мультикультуралізму в останнє десятиріччя минулого століття схилилися до обережніших оцінок Просвітництва і шукали можливості за допомогою нових стратегій «прочитання» та «перепрочитання» модернізувати старі просвітницькі цінності, беручи до уваги культурні відмінності і постсучасне розмаїття [8]. Не дивно, що тотальна атака на Просвітництво сьогодні поступово втрачає колишній емоційний запал, з'являється навіть ностальгія за «втраченими» та «деконструйованими» першоджерелами. У результаті культурна й інтелектуальна парадигма XVIII століття знаходить додаткові аргументи своєї «легітимності», а до думки просвітителів апелюють як до особливого способу «перевертання» чергової «ієрархії цінностей», що відкриває новий простір для витонченіших форм «інтелектуальної гри».

Саме до Просвітництва дедалі частіше спрямовують свої погляди і теоретики нового глобального «світового порядку», намагаючись зрозуміти першопричини та механізми таких явищ, як «гібридизація», «мультикультуралізм», «погранична свідомість», «інтеркультуралізм»,

«постколоніалізм» і «посткультура». Сьогодні в деяких дослідників можна навіть прочитати, що постсучасне розуміння «європейськості» своїми витокami сягає Просвітництва, а ідея Європейського Союзу чітко і рельєфно простежується вже у працях Монтеск'є [див.: 12].

Навіть за побіжного огляду загальна риторика глобалізації з її апологією «відкритого суспільства» і неоуніверсальних цінностей виявляється близькою до метафори Просвітництва про можливість безмежного розширення простору знання. Це стосується і метамови постсучасної гуманітаристики, в котрій будь-який науковий аналіз сьогодні претендує на те, щоб бути оформленим згідно із законами художнього тексту як певний «нарратив» з усіма властивостями белетристичного повісткування. А це, своєю чергою, повертає нас до Просвітництва, де склався динамічний і дуже складний союз «точних наук», «філософії» та «літератури». Складний настільки, що в результаті процес, який Б. Рассел називав «обожнюванням розуму», часто зумовлював абсолютно несподівані результати.

Уже наприкінці XVIII століття Французька революція під час Терору привнесла тут, як відомо, дуже важливі корективи. Причому в контексті постсучасної реінтерпретації наукової та художньої парадигм Просвітництва виявляються нові, не помічені раніше модуси тлумачення відомих фактів. Так, наприклад, несподівано з іншого ракурсу постає добре відома історія про страту Антуана Лавуаз'є – блискучого науковця, засновника сучасної хімії, якого засудив революційний трибунал. Як члена комісії із землеробства, його звинуватили у змові з ворогами проти власного народу. Коли суддів почали переконувати, що перед ними – видатний учений, голова суду Жан-Батіст Коффіналь зауважив: «Республіці вчені не потрібні!» – і Лавуаз'є страшили на

гільйотині. У такій «війні» аргументів відчутний «дух» епохи, яка проголосила, з одного боку, принцип обов'язкового раціонального обґрунтування власної правоти, а з іншого – метафізичну установку на єдність «аргументу», тобто «думки», і самої дійсності. У цьому разі йдеться про вчинки, які повинні послідувати в результаті рішучого спростування «чужої» та «хибної» позиції як її розумів суддя, причому «життя» і «смерть» поставали не як опосередковані «знаки» художньої творчості, що увиразнюють ігрову природу такої правоти, і не як предмет філософської рефлексії, а як дискурс самої реальності. Справжня метафізика слова і вчинку не просто конкурувала з літературою та філософією, а надавала їм більш відчутного у своїй парадоксальності смислу.

У рамках альянсу «філософії» та «літератури» у XVIII столітті відбувалися процеси «стабілізації» індивіда, який хотів би відчувати інтелектуальну «безпеку», а тому намагався уникнути сфери непередбачуваного і відсутності знання про те, що пов'язано з невизначеністю, нефіксованістю «смислу». Раціональні, розумні принципи та логічні аргументи, покладені в основу і художнього образу, і філософської думки на початку XVIII століття, як виявилось, зовсім не гарантували відсутності «божевільного» результату наприкінці його.

Природно, що на початку доби Просвітництва будь-яке «поширення знання» проголошували як благо. Однак часто відбувалися процеси не так «відкриття» смислу, як його «конструювання», «приписування» смислових інтенцій багатьом явищам і предметам у тому ракурсі, який міг би «задовольнити» просвітницький розум. Судді Лавуазьє фактично не стільки відійшли від цих постулатів, скільки надали їм практичної спрямованості у спробі «контролювати» світ за допомогою ідеї.

У XVIII сторіччі не сформувалося універсального критерію у впливі філософського «безпосереднього знання» на художню думку. Більше того, з особливою силою заявили про себе не доцентрові, а відцентрові тенденції, у яких виявився не «дух» інтеграції філософії та літератури, а радше їхнє суперництво, конкуренція, боротьба за владу інтерпретації. Доктрина Просвітництва не була цілісним і єдиним бастионом, «прозорою» у своїх інтенціях – у ній інколи проступали «точки розривів», проявлялася дискретність щодо ідейних «ворогів» і навіть «однотумців». Свіфт, наприклад, поділяв скептицизм Монтеня, проте надав його ідеям у своїх творах художньої чарівності й іронії. Дефо цілковито покладався на філософсько-політичні погляди Локка, однак у нього вони набували утилітарного спрямування. Філдінг

багато почерпнув з Шефтсбері, але філософські ідеї спробував оцінити за допомогою гумористичних інвектив. Стерн – одночасно з Локка і Г'юма, проте зробив це з явним акцентом на «дивацтва» і «балагурство». Вольтер захоплено називав Локка «нашим Декартом», але в трактаті «Недосвідчений філософ» (1766) виокремив розділ «Проти Локка», де дорікнув філософу за надмірну простодушність і довіру до неперевіраних фактів. Смоллет поділяв песимістичні погляди на людину Гоббса і Мандевіля, однак у своїх романах зберігав довіру до «добродійної» людської природи. Словом, тут спостерігалось не прагнення «емпірично», безпосередньо в художньому дискурсі зреалізувати тезу про можливість артикуляції метафізичної «істини», а процес ускладнення самої «архітектури» художньої думки, наділення її новими функціями, способами репрезентації і розширенням самого «семантичного поля» художнього тексту на шляхах інтеграції філософської та художньої думки в просторі духовної культури. А це, певна річ, потребувало особливого реципієнта, який міг би бути інтегрований у процес відкриття/конструювання смислу, іноді навіть на рівні банальних побутових повсякденних відносин, у чому особливих успіхів досягла художня думка, зокрема в англійському романі XVIII століття з його інтересом до емпіричних сторін буття, переломлених через життєвий досвід самого автора. Разом з тим спостерігалась онтологічна «впевненість» людини цієї епохи, яка прагнула пов'язувати свою поведінку з певною епістемологічною установкою, почерпнутою у філософів і письменників. А тому й не дивно, що у неї народжувалася ілюзія, нібито кожен без винятку може бути співучасником інтелектуальних «битв» великих сучасників. Цілковито зрозуміла в цьому плані іронія Б. Рассела, який одного разу зауважив, що філософи і письменники XVIII століття часто писали для «байдикуватих джентльменів».

Водночас це відкривало знакові перспективи для діалогу-полеміки літератури та філософії. Визначення «системи розуму» як нагальної проблеми філософської думки, а також інтелектуальний дискурс навколо неї набували статусу важливого онтологічного імперативу, який був здатний обґрунтувати доцільний зв'язок усіх сфер життєдіяльності людини, зокрема власне літератури та філософії. В. Віндельбанд у лекції 1899 року «Про філософію Гете» звернув увагу на те, що німецькі письменники Гете і Шиллер поставили сміливе завдання – віднайти «систему розуму» і, найважливіше, змогли, за його словами, «висловити її». При цьому момент «висловлювання» радше належить до сфери літератури з її інтуїтивно-метафоричною мовою, ніж

до філософії, яка не так виявляє («формулює») смисл, як аналізує його.

Саме у XVIII столітті поряд з поняттям «популярна література» з'являється і «популярна філософія». Це змагання словесності як гри словом і філософії як гри думки іноді зумовлювало надзвичайно оригінальні результати. Поетична багатозначність літературних тропів відкривала нові можливості для наукового дискурсу, а тому художні засоби літератури органічно впліталися в різні способи філософування. Так, не без впливу французької літературної традиції, зокрема Ж.-Ж. Руссо, І. Кант пише «Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного» (1764) – твір з тонким гумором та іронією, де витонченість думки філософа межує з афористичністю глибокого і проникливого письменника. Але найцікавіше інше – тут немає чітких логічних визначень і постулатів, думка пластична та образна. Ритм і структура тексту нагадують не трактат, а есе, яке в окремих місцях переходить у прозу. Автор звертається до зорових образів – квітучих лук і садів, засніжених гір, які піднімаються над хмарами, грайливих струмків, що збігають з долин. Є тут і уявний діалог між чоловіками, у яких Кант визнає «глибокий розум», та жінками, наділеними «прекрасним розумом». В усьому названому дуже мало того, що прийнято вважати власне «філософією» у західному розумінні цього слова. Показово, що «Спостереження» здобули популярність серед широкого кола читачів, витримали вісім перевидань і принесли Кантові «славу модного письменника» [3]. Пізніше у «Критиці здатності судження» (1790) Кант наполягатиме на позакатегоріальному розумінні прекрасного, позбавленого потреби заявляти про себе за допомогою «понятійних» дискурсів: «Прекрасне – те, що пізнається без [посередництва] поняття як предмет необхідного задоволення» [5]. Згадаймо і про те, що в другій половині XVIII століття в Німеччині став популярним термін «прекрасна наука» (*schöne Wissenschaft*), який поширюється і на філософію, і на поезію, що претендує на проголошення метафізичних істин. З'являються також терміни «філософія історії» (Вольтер) та «філософія поезії» (Баумгартен).

Разом з тим філософія часто дистанціюється від художнього дискурсу, причому так, що її «мова» набуває особливого статусу під час розроблення метафізичної проблематики. Вже у Лейбніца помітне формування наукової мови з використанням суб'єктно-предикатної та математичної логіки, а також, як він їх сам називав, «абстрактних доказів». Рассел, який вбачав виняткову роль філософа у формуванні новітньої філософської думки на Заході, був змушений ви-

знати: «Лейбніц – нудний письменник, і його вплив на німецьку філософію зробив її педантичною та сухою» [7]. Наступна генерація німецьких філософів в особі К. Вольфа та його послідовників дотримувалася саме такої «сухої» аргументації і відповідного стилю мислення.

Якщо вести мову про «філософічність» художнього дискурсу, то про деяких письменників цієї епохи часто зазначали, що вони вибивалися із спільної шеренги. Однак після пильнішого погляду виявлялося: усі письменники були настільки різні, що навряд чи їх узагалі можна підвести під загальний, спільний світоглядний знаменник. Цілком очевидно й те, що видатні письменники XVIII століття не становили єдиної і цілісної «когорти» однодумців. Кожен з них ішов далеко не завжди в ногу з іншими. У кожного була своя «дивакуватість», свій ексцентричний «коник» (*hobby-horse*) – риса джентльмена, про яку так іронічно писав Л. Стерн у «Тристрамі Шенді». Утім, і сам Стерн, і Свіфт в Англії, і маркіз де Сад у Франції, і багато інших узагалі випадають із кола сучасників. А їхні очевидні аутсайдерство, епатажність і дивацтва припускали наявність настільки альтернативних, на противагу загальноприйнятим, способів інтерпретації і навіть реінтерпретації людини і світу, що проявили найбільше точок дотику з подальшими епохами й у результаті «вросли» у XXI століття. Маркіз де Сад, цей просвітителю з негативним знаком, автор романів, в яких було абсолютизовано естетику негативних афектів, і водночас перший письменник, котрий запровадив до вжитку словосполучення «філософський роман», як ніхто інший опинився якоюсь мірою «ідеологом» постсучасності. «Сутність його творів, – писав Ж. Батай, – руйнування не тільки предметів і жертв (які перебувають там лише для задоволення нестримної потреби все заперечувати), а й самого автора» [1]. У цьому «руйнуванні автора» відчутні перші імпульси того, що призведе через два століття до «смерті автора», про яку так багато писали постструктуралісти і постмодерністи.

І вже зовсім причетним до постсучасних макроструктурних зрушень у художній свідомості бачать сьогодні Л. Стерна, який своїми ексцентричними формами нарації виявився близький, за словами академіка Д. Затонського, одночасно і до «постмодерністськи налаштованих структуралістів», і до «структуралістськи налаштованих постмодерністів» [4].

Утім, такі самі тенденції стосуються і тих авторів, яких у підручниках прийнято ототожнювати з «авангардом» Просвітництва. За всієї довіри до «безпосереднього знання» просвітителі самі черпали свою думку далеко не завжди

з власного досвіду, а з книжок. Монтеस्क'є, наприклад, писав про персів, але Персію фактично не знав. Добре відомо, що він побував в Австрії, Угорщині, Італії, Швейцарії, Англії, але ніколи не був на Сході, мешканців якого він бачить не як реальний свідок, а радше як місіонер і мандрівник, до того ж «заочний». «Етнографічні відомості в “Перських листах” зведено майже до нуля», – зауважив свого часу Д. Кокк'яра [6]. І річ тут, очевидно, не у способах інтерпретації «матеріалу», а в особливих модальностях художнього та філософського дискурсів. Зрозуміти цей феномен можна за умови, якщо спробувати з позиції постсучасності визначити вектор впливу філософського дискурсу на художній і навпаки – художньої думки на філософію. Читання і нова епістемологічна парадигма знання не лише істотно змінили поведінкові стереотипи людини XVIII століття, а і нав'язали їй нові підходи до оцінювання самого процесу творчості, оскільки стало очевидним, що з огляду на певні причини людина не може «знати все», «побувати всюди» і «охопити абсолютно все думкою».

Більше того, письменники допускали і навіть культивували вільну «гру думки», яка давала їм змогу перенестися не лише в уявний емпіричний світ «іншого» (араба, перса, караїба, індіанця, дикуна й аборигена), а і в один з «можливих світів» (згадаймо про те, що у своїй філософії Лейбніц уже розробляв концепцію «можливих світів»). Звісно, часто цьому «можливому світу» приписували ті значення, символи та знаки, які хотів бачити і закріпити у свідомості читача «освічений» європеєць. Інакше кажучи, освоєння і присвоєння таких альтернативних реальностей відбувалося на шляху ігрового винайдення «смислу» там, де насправді його могло і не бути. З точки зору реального філософського знання – це вигадка, фікція, спекуляція, але з точки зору художності і літератури це хоч і руйнує принцип «порядку та послідовності людських знань» (Д'Аламбер), але зумовлює множинність інтерпретацій, дає змогу репрезентувати дійсний світ як один із можливих, залишає за ним право бути «іншим», перебувати в іншій модальності. А світ потенційного – це завжди дуже тонка грань дійсності, де сходяться буття і небуття; це – межа світу реального, його уявна альтернативна модель, яка відкриває нові просторові і часові характеристики. У просвітителів цей світ можливого має не каузальний, а субстанціональний характер, оскільки інакше втрачався б зв'язок знаку і предмета, слова і речі. Остаточний розрив між ними здійснить уже постмодернізм, і світ постане у трагічному світлі часопростору бодіярівських симулякрів.

У XVIII столітті спостерігалось взаємопроникнення не тільки географічних і культурних, а насамперед різних інтелектуальних та духовних «цивілізацій» (приміром, Сходу і Заходу), а також культурних «кодів» і різних модальностей – чоловічої і жіночої, раціональної і чутливої, центральної і периферійної. Ці модальності у посткласичній картині світу наповнилися, звісно, іншою семантикою, були прочитані і проінтерпретовані згідно з уже іншими, непросвітницькими стратегіями. Глобальні «неосвіти» постсучасності протистоять принципово створенню просторово-часових об'єктивних «світів», як у Лейбніца, і навіть ситуативних «світів» у гайдеггерівському розумінні їх як “*Dasein*” (тут-буття). Ці «неосвіти» здатні існувати в системі координат уже не історичного часу, яким його бачили просвітителі, а радше «хронотексту», в якому в епоху глобалізації роль оповідача привласнює собі держава, у результаті чого виникає метанаратив, де донедавна постмодерністське реальне виявлялося реальніше, аніж сама реальність. Не дивно, що література актуалізує феномен «відсутності» (скажімо, роману, на місце якого претендує «коментар до загубленого тексту», як у «Шляхах до раю» Петера Корнеля, або реконструкція рукопису «Хозарського словника» згідно з логікою «марення уві сні», як у Мілорада Павича) не як явище, протилежне «присутності», а як «інобуття», за яким визнано повне право на існування.

Однак така невизначеність, надто рішучий зсув у бік нового гіперреального світоустрою «змушує нас шукати центр, який стримує» [9] – і в цьому одноставній багатотейоретиків глобалізації. Монокультуралісти як представники крайнього глобалізму проінтерпретували цей центр як примат «лібералізму» і його інтелектуальних цінностей, де розуміння «істини» ототожнено з онтологічною цінністю, яку здатний «охопити» тільки західний інтелект.

Центризм у різних його модифікаціях від «раціо-» до «євро-» – це якраз те, за що передусім критикували XVIII століття. Утім, не можна забувати, що сама ідея центризму зазнала складної еволюції вже за епохи Просвітництва і фактично народжувалася у запеклих розумових «битвах» того часу. Центризм, як відомо, не оминув і літературу. Йдеться не лише про превалювання певного комплексу уявлень, в основі яких – «свобода думки, яка визнає тільки своє власне право», як про це писав П. Азар [10], а ще і про особливу структуру художнього твору. «Центральна» позиція автора у ньому, який ставить себе поза полемікою, поза дискусією і вбачає свою роль у тому, щоб не переконувати читача і полемізувати з ним, а «просвіщати» його,

народжувала особливий «авторитет письма». За ним міцно закріплювалася функція пояснення світу, до того ж навіть тоді, коли ця істина не «відкривалася», а «винаходилася» в результаті складної інтелектуальної «гри розуму». Можливо, багатьом просвітителям та їхнім послідовникам здавалося, що вони вже контролюють реальність і навіть історію (як це продемонстрував суддя у справі Лавуазьє–Коффіналь), але насправді виявлялося, що історія контролює їх (самого Коффіналя було страчено).

Апологію «імперіалізму» розуму вже у самих просвітителів супроводжували одвічні сумніви, самокритика, пошуки стратегій «самоуточнення» і постійної «саморефлексії». І у Вольтера, й у Дідро, наприклад, це проявилось в особливому способі побудови та розгортання філософської дискусії у творах, де було висловлено часто суперечливі істини, які потребували додаткових інтелектуальних зусиль з боку читача в процесі їх інтерпретації. Чіткіше власну позицію Вольтер висловив у «Повчальній проповіді, виголошеній на приватному зібранні у Лондоні» (1765, надрукована 1767 року): «Я не плекаю зухвалого наміру вас повчати; я лише досліджую разом з вами істину» [2]. А це вже звучить як запрошення до розмови як рівноправного діалогу, де «іншого» буде почуто, принаймні до нього прислухатимуться. Звичайно, така позиція принципово дистанціюється від симптомів панування і придушення, що їх часто і не завжди справедливо приписували просвітницькому дискурсу. Феноменологічний голос «Я» як центр інтерпретації у творах Вольтера і Дідро «розпадався» на суму окремих, умовно «автономних» текстів, від імені яких говорили літературні персонажі. Показово, що у прозі цих французьких письменників зростає роль сократівського діалогу, де співрозмовник часто суперечить власним міркуванням і в результаті розкривається глибша невідповідність між формою подання думки та її одиничним змістом. З приводу філософії варто зауважити, що у Канта вже остаточно закріпилася тенденція не жорсткого протиставлення протипротива аргументів, не протистояння позицій автора і реципієнта, а їх примирення у спробах віднайти можливість зближення між двома точками зору.

Одним із перших, хто помітив «ходульність» і обмеженість центризму, був Д. Свіфт, у якого ідея «центру» постала у сатирично-гіперболічному висвітленні («Мандри Гуллівера»). «Могутній імператор ліліпутів» у документі, який визначав норми поведінки для Людини-Гори, характеризує себе так: «Монарх над усіма монархами, вищий за всіх синів людських; той, що ногами спирається на центр землі, а головою сягає до сонця» [11].

З точки зору людини XXI століття, у цих словах ліліпута-імператора за всієї гротескної іронії Свіфта відчутна особлива «масштабність» і навіть «глобальність» мислення. Фактично проголошено: центр – це те, що є вихідною точкою всіх речей і причин, що увиразнює гегемонію «я», «свого» – «своїх» цінностей, «своїх» ідей і навіть «свого» бачення власної значущості. Це «своє» автоматично переноситься на «інших», які повинні його беззастережно прийняти. Гуллівера після підписання документа, як відомо, негайно звільнили від ланцюгів, і він щиро дивувався розуму та винахідливості ліліпутів, брав участь у морській битві, був жертвою інтриг, поступово інтегруючись у тамтешню систему суспільних відносин як «свій».

І хоча постструктуралісти і постколоніалісти попереджали про процеси «децентрації» центру, глобалізація знову повертається до ідеї «центру», який поширює свій вплив на «інших», найчастіше тих, хто не має резистентних механізмів самозбереження. Інша річ, що сам «центр» опиняється у програшній ситуації, адже він втрачає здатність до сприйняття імпульсів, які йдуть від «інших». У результаті в «маргінальному» становищі перебуває сам «центр», оскільки він втрачає цементуючу «точку опори», тобто те, що робить центр власне «центром» (саме на нього претендував у «Мандрах Гуллівера» імператор ліліпутів, який згодом зажадав зробити сусідню імперію Блефуску своєю провінцією). Неповноцінність такого процесу провінціалізації «центру» полягає в тому, що він уже не здатний самодосконалюватися, засвоюючи/присвоюючи «чужий» культурний досвід.

Таким чином, критика центризму у найрізноманітніших його проявах – це далеко не досягнення постсучасної гуманітарної думки. У складній боротьбі за умі і філософія, і література в епоху Просвітництва хоча і ставили часто знак рівності між «світом смислу» і «світом культури», але проявляли власну автономність, продиктовану специфікою кожної з них окремо. І це стосувалося не тільки різних стратегій інтерпретації світу і людини, а й різних «ігор розуму», за допомогою яких відбувалася інтеграція філософського та художнього дискурсів. Ця інтеграція як взаємопроникнення й одночасно як діалог-суперечка породжувала особливу логіку епохи Просвітництва, яке проголосило тезу про зближення «світів» уже в XVIII столітті. Імпульси і культурні «поштовхи» цієї епохи відчутні сьогодні, в епоху глобалізації, що робить акцент на зближення культур і субкультур, на пошук нової єдності завдяки новому осмисленню розмаїття світу, де завжди є надія на те, що буде почуто ті унікальні «голоси», до яких раніше ніхто не дослухався.

## Список літератури

1. Батай Ж. Литература и зло / Ж. Батай. – М. : МГУ, 1994. – С. 79.
2. Вольтер. Философские сочинения / Вольтер. – М. : Наука, 1989. – С. 374.
3. Гулыга А. Немецкая классическая философия / А. Гулыга. – М. : Рольф, 2001. – С. 18.
4. Затонский Д. В. Модернизм и постмодернизм. Мысли об извечном коловращении изящных и неизящных искусств / Д. В. Затонский. – Харьков : Фолио – АСТ, 2000. – С. 129.
5. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – Т. 5. – М. : Мысль, 1966. – С. 245.
6. Коккьяра Д. История фольклористики в Европе / Д. Коккьяра. – М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. – С. 96.
7. Рассел Б. История западной философии : в 3 кн. / Б. Рассел ; подгот. текста В. В. Целищева. – 3 изд., исправ. – Кн. 3. – Новосибирск, 2001. – С. 705.
8. Тлостанова М. В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века / М. В. Тлостанова. – М. : ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. – С. 119.
9. Фрезерстоун М. Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії : Вступ / М. Фрезерстоун, С. Леш // Глобальні модерності / за ред. М. Фрезерстоуна, С. Леша та Р. Робертсона. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 35.
10. Hazard P. Kryzys swiadomosci europejskiej 1680–1715 / P. Hazard. – Warszawa : PAN, 1974. – S. 122.
11. Swift J. Gulliver's Travels / J. Swift. – London : Pinguin Books, 2003. – P. 68.
12. Vanacher B. The Histoire Anglaise : Towards a Cosmopolitan View of the Other / B. Vanacher // Re-Thinking Europe. Literature and (Trans)National Identity / ed. N. Bemong, M. Truwant, P. Vermeulen. – Amsterdam ; New York : Rodopi, 2008. – P. 34–36.

I. Limborsky

### “MIND GAMES” IN LITERATURE OF THE ENLIGHTENMENT AND THEIR DESTINY IN THE EPOCH OF GLOBALIZATION

*The article discusses the processes of the interaction and interplay of philosophical and literature discourses in the epoch of the Enlightenment. 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. The epoch of globalization in some instances reinterprets this opposition of philosophy and literature in a new cultural situation.*

**Keywords:** “mind game”, globalization, Enlightenment.

Матеріал надійшов 05.04.2012

УДК 821.111.09

Мазін Д. М.

### МІФОПОЕТИЧНІ КООРДИНАТИ ТВОРЧОСТІ С. РУШДІ

*У статті розглянуто особливості використання міфологічного, історичного та літературного матеріалу у романах сучасного англомовного письменника С. Рушді. Висвітлено художні функції міфологічних алюзій та інтертексту, оригінальний авторський підхід С. Рушді до переосмислення і деміфологізації історико-політичних уявлень.*

**Ключові слова:** романи С. Рушді, міфологічні алюзії, оповідні прийоми, деміфологізація.

У передмові до одного з видань роману «Опівнічні діти» англо-індійська письменниця Аніта Десай пише: «Салман Рушді повернувся спиною до вікторіансько-індійської традиції, глибоко закоріненої у колоніальний ґрунт, та сприйняв постколоніальні імпульси [...], безтур-

ботно, із задоволенням змішуючи жанри та вживаючи постмодерні засоби, такі як уривчаста оповідь, кінематографічні образи й метафори, дзеркальне відтворення (*mirror games*), а також мовні богохульства, і таким чином, як прийнято вважати, створив школу “магічного реалізму”,