

4. *L'abecedaire de Gilles Deleuze*. - Paris: Sodaperaga, 1996. Real. Pierre-Andre Boutang (видеоинтервью Делёза в 10 частях).
5. **Alliez E.** *Deleuze : philosophie virtuelle*. - P.: Ed. Synthelabo, 1996, 55 p.
6. **Alliez E.** *Sur le bergsonisme de Deleuze // Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Sous la direction d'Eric Alliez. - P.: PUF, 1998, P. 243-265.
6. **Ansell-Pearson K.** *Germinal life : the difference and repetition of Deleuze*. - London: Routledge, 1999, 270 p.
7. **Deleuze G.** *Bergson // Deleuze G. L'île deserte et autre textes. Textes et entretiens 1954-1974*. - P.: Ed. de Minuit, 2002, p. 28-43.
8. **Deleuze G.** *Le bergsonisme*. - P.: PUF, 1991⁴ (1 ed. 1966), 119 p.
9. **Deleuze G.** *La conception de la difference chez Bergson // Deleuze G. L'île deserte et autre textes. Textes et entretiens 1954-1974* - P.: Ed. de Minuit, 2002, P. 43-73.
10. **Foucault M.** *Theatrum philosophicum // Foucault M. Dits et écrits, 1954-1988, t. II, 1970-1975*. - Paris: Ed. de Minuit, p. 75-99.
11. **Zourabichvili F.** *Deleuze, une philosophie de l'évenement*. - Paris: PUF, 1994, 128 p.
12. **Zourabichvili F.** *Le vocabulaire de Deleuze*. - P.: Ed. Ellipses, 2003, 96 p.

Елена Солодкая (Киев)

ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР VERSUS ВИРТУАЛЬНЫЙ ГОРОД

Говоря сегодня о феномене «города», трудно обойти вниманием слова П. Вайля, что современная Европа все более и более состоит не из стран, а из городов, и что этот новый феномен - скорее возврат старого, средневекового [1, с. 279].

Возвращение к принципам средневековой городской геополитики вряд ли можно назвать случайным. Прежде всего, пожалуй, потому, что «современная» Европа впервые заявила о себе как об особом мире, едином космосе, одной цивилизации, общеевропейской системе ценностей не просто в традиции Города, но в традиции во многом созданной непосредственно усилиями Средних веков, так называемой «великой эпохой стремительного развития городов», истоки которой относят к XII веку. К часу обнаружения своей «современности», то есть ко времени, когда образ античной древности обозначился уже не повседневным забвением ее, но пронзительным чувством дистанции и, как следствие, чувством «новизны» настоящего - «модерном», по выражению Дж. Вазари, самосознание европейской цивилизации уже вполне отчетливо определялось в терминах городской жизни. Возможно потому известная приверженность Ренессанса к миру Города, в своих бытовых формах осуществлявшегося как открытая манифестация городского пространства, никогда не исчерпывала европейской городской темы, впрочем, как и современный

пафос этой эпохи, далеко не исчерпывал темы «современности». Вместе с тем именно ренессансная тематизация городского мира (также как и ренессансный пролог к вопросу о «современности») обрела характер устойчивой актуальности, востребованной, на наш взгляд, и сегодня.

Речь идет об известной дилемме ренессансных истоков: «античность - средние века», в свете которой Европа открывала свой «модерн» посредством «нового» - прежде всего уже не-античного - жизненного мира города. Сам факт установления современной дистанции - к «городскому» миру античности не в последнюю очередь - отныне дополнял проторенессансный экономический и политический рост европейских городов особой - с прекрасной древностью соизмеримой - системой координат. Именно в этой системе координат обыкновения флорентийского торговца шерстью уживались с гуманистическим достоинством и гражданской доблестью Спициона Старшего, повседневный мир добропорядочных горожан Леона-Батиста Альберти - с величественным миром античных идеалов Франческо Петрарки. Установление «конца» Средних веков, возможно, именно потому оказалось столь проблематичным, что ренессансная система координат скорее принадлежала воображаемому миру, некоей виртуальной - знаково-символической - реальности. Как следствие, чем дальше «современность» уходила за пределы Ренессанса, тем более естественным казалось признание средневековых заслуг, некогда и обеспечивших ту самую современную «дистанцию».

В конце концов, усердно вносимые коррективы в ренессансную идеологию Города дошли до открытого торжества медиевистики над ренессансным гуманизмом¹. Последний оказался теснимым не только средневековым духом городских вольностей, поспособствовавших укреплению современного облика Европы, но и откровенными интервенциями скорее средневекового по своему духу *символического освящения* городского пространства. Как известно, перечень христианских добродетелей у бюргеров, так явно подталкивающих к поиску истоков Города в духе символов Священного Писания и христианского космоса, мы обнаруживаем в «Семейных книгах» вполне ренессансного Альберти. В то же время величественный Рим античности, и в его лице античный город, вытеснялся не только добродетелями бюргерской повседневности, реформационной легитимацией мирского, расцветом абсолютизма и знаковым присутствием в Городе фигуры короля. В становящемся современном мире не растерял свои права и традиционный христианский символизм. Он был бережно и последовательно поддержан, например, трагическим видением Паскаля, Расина и янсенистов [2, с. 11-96]. Расцвет же медиевистики в середине XX века стал особым пунктом в истории Модерна, ознаменовавшим поворот к новым идеологическим метафорам.

Воспользовавшись опытом медиевистики, обратимся к «идеологическому» феномену, который известный французский медиевист Ж. Ле Гофф определяет как «воображаемый мир» европейского города XII века, - той самой «великой эпохи стремительного развития городов». Ле Гофф выделяет четыре составляющие культурного наследия, на котором строилось средневековое общество XII века и его «новая» городская идеология. Это наследие иудео-христианское; наследие греко-римское; наследие «варварское»; и наследие «традиционное», то есть древних культур, существовавших на территории западной Европы еще во времена неолита. Преобладание иудео-христианской составляющей, безусловно, в вопросе о Городе прежде всего над составляющей греко-римской, обуславливалось, на его взгляд, весьма любопытным обстоятельством, несводимым к простому доминированию христианства. Речь идет о том, что средневековая идеология Города скорее была подчинена неизвестному со времен античности противоположению «город - деревня», а фундаментальной антитезе «культура - природа». Последняя получила «свое основное выражение в противопоставлении того, что построено, возделано и заселено (комплекс город-замок-деревня), тому, что дико по своей сути (море, лес, эти западные эквиваленты пустыни Востока)» [3, с. 259, 280-283].

Словом, принципы средневековой урбанистической идеологии - предварившие облик «современности» - скорее напоминали идеологические основы до-античного городского мира, развитые ветхозаветными урбанистическими мотивами. А, значит, образы Иерусалима и Вавилона, идеология Августинова Странствующего Града Божьего если не плотью и кровью, то духом и смыслом питали и поддерживали не только амбивалентность городского мира христианской цивилизации средневекового Запада, но и в определенном смысле процесс осовременивания этого мира.

Позволим себе предположить, что с указанной «средневековой» антитезы - «то, что построено, возделано и заселено, и то, что дико по своей сути» - и начинается свой особый путь городской мир «современной» Европы. Именно в рамках этой антитезы «городская тема» как «одна из основных библейских тем» (Ле Гофф) по-прежнему остается востребованной и сегодня.

Впрочем, как показывает опыт, все более и более востребованной в последнее время становится и сама медиевистика, особенно в свете постмодерной ре-актуализации темы «современности». В определенной мере именно медиевистика сегодня выступает одним из наиболее влиятельных факторов развития «нового» взгляда на европейский город, вернее на западный феномен Города как таковой, что, на наш взгляд, и отвечает реалиям Города со знаком «пост», или реалиям Города в эпоху глоба-

лизации. И если бы, вслед за Ле Гоффом, мы задались вопросом о составляющих наследия, на которое опирается городской мир (пост) современности, то, пожалуй, были бы вынуждены признать некую концептуальную доминанту Средневековья, в том числе предполагающую отсылку к иудейско-христианской урбанистической идеологии. Значимость этой доминанты была артикулирована как появлением и развитием самой медиевистики, так и тем особым статусом, который в последнее время медиевистика настойчиво завоевывает в интеллектуальной культуре Запада, освобождая, как говорит У. Эко, «понятие Средневековья от отрицательной ауры, которую создала вокруг него определенного рода культурологическая публицистика возрожденческого толка» [8, с. 259].

Разумеется, говорить о некоем аутентичном «средневековье», как и о некоем аутентичном и актуально действующем «наследии» в свете постмодерной игры понятий вряд ли приходится. В то же время употребление этих «теоретических метафор» не может быть расценено лишь как простая «фигура речи», сугубо риторический прием. Скорее, мы имеем тут дело с неким «типологическим символизмом», средним библейскому, обуславливающим актуализацию тех или иных «традиционных» тем, и отсылающим к иллюкативному модусу любой риторической практики. На наш взгляд, символизм этот и позволяет целиком продуктивно продумать тему современного города не только как действенность средневековой городской антитезы вместе с Ж. Ле Гоффом, но и как глобалистский «футуристический сценарий» в духе «нового Средневековья», скажем, вместе с медиевистским проектом У. Эко. К такому «продумыванию» не может не подталкивать и активная эксплуатация метафор медиевистики в столь популярном последнее время жанре исторического романа с элементами детектива, или детектива с элементами исторического романа, превратившим символический мир средневековой эзотерики в проект (пост) современности.

Оставляя, во всяком случае, пока, вне поля зрения эзотерические легенды Средневековья, мир тамплиеров и розенкрейцеров, обратимся к «типологическому символизму» известного эссе У. Эко «Средневековье уже началось» [4]. Вослед «тревожной книге» Роберто Вакка «Ближайшее средневековое будущее», Эко говорит тут не столько о средневековом фундаменте европейских городов, сколько о характерных для современной цивилизации процессах «деградации крупных систем, типичных для технологической эры». Проблема в том, что системы эти «слишком обширны и сложны для того, чтобы одна центральная власть могла координировать их действия, и даже для того, чтобы каждой из них мог эффективно руководить управленческий аппарат»; как следствие, они «обречены на крушение, а в результате их сложных взаимодействий назад окажется отброшена вся промышленная цивилизация» [8, с. 258]. Словом,

«то, что построено, возделано и заселено» в любой момент может обернуться тем, «что дико по своей сути».

Такому апокалипсическому сценарию «ближайшего средневекового будущего» Эко противопоставляет «альтернативный проект средневековья», настойчиво указывая на амбивалентность «средневековой гипотезы», которая отсылает не только к «темным векам», но и к «переходной эпохе», чреватой и пресловутыми прелестями, и многочисленными перспективами. Никто не говорит, - пишет Эко, - что новые Средние века открывают нам бесконечно веселую перспективу. При всей внешней неподвижности и догматизме Средневековья, это был, как ни парадоксально, момент культурной революции, использовавшей своеобразно сохраненную античность как основу для «bricolage в гигантских масштабах на грани ностальгии, надежды и отчаяния» [8, с. 267].

В свете предложенной альтернативы образ современного мегаполиса с удручающими чертами монстра, или колосса на глиняных ногах - как точка отсчета «футуристического сценария» - явно уступает место городской реальности с трикстерским характером, сменяющим апокалипсические видения двусмысленной веселостью с элементами проторенессансных карнавалов и буффонады. А значит, и «то, что дико по своей сути» не только угрожающе противостоит Городу, но и несет в себе некую альтернативную возможность. Предположим, это новый тип Города, подобный тому, который «великая эпоха стремительного развития городов» настойчиво прорисовывала сквозь альтернативный Городу уходящий мир рыцарской культуры, по сути своей отсылающий к лесу и пустыни, наполняя последние глубинной христианской символикой. Из этой альтернативы прорастал, в том числе, храмо- и градостроительный интерес тамплиеров, легенды о которых, как известно, были пропитаны духом Иерусалима и настойчиво восстанавливали в правах ветхозаветные мотивы урбанистики.

Устойчивый интерес к ветхозаветным мотивам урбанистики и сегодня, причем и за пределами медиевистики, трудно назвать случайным. Напомним, что почти общим местом стало то обстоятельство, что тернистый путь урбанизации в Ветхом Завете - от упоминания ряда проклятых городов, первый из которых был заложен Каином, до эсхатологически возвеличенного образа Иерусалима - был определен исходной антитезой: город спасения - проклятый город, Иерусалим - Вавилон. Не секрет и то, что точкой отсчета для построения иудео-христианской урбанистической традиции была апология Иерусалима. Существенным, в свете рассматриваемой проблемы, на наш взгляд, можно назвать и тот поворот, что эсхатологическое возвеличивание Иерусалима, тематизированное Средневековьем через установление типологического символизма Ветхого и Нового Заветов, сквозь множество смысловых рядов

возводило Город к Храму. Таким образом, иерусалимская утопия представляла прежде всего как храмово-городская. Она вводила Храм в качестве обязательной, более того, исходной образующей мира Города. В соответствие с духом этой утопии в картине, определяющей городские стереотипы Средневековья, как показывает Ле Гофф, ключевое положение занимали два сооружения: «Храм и Дворец, Церковь и Замок» [3, с. 285]. Эти точки стяжения средневекового городского пространства в типологическом символизме были уподоблены Храму и Дворцу Соломоновым.

Позволим себе предположить, что именно образ Храма, как особый - Иерусалимский - исток христианской городской традиции, и открывает возможность рассмотрения материального мира города в перспективе мира иного - мира символического, или мира «воображаемого», в этой же перспективе обнаруживается и исконная амбивалентность устремлений Города.

Так ветхозаветное возвеличивание Иерусалима идет по линии выстраивания геополитической идеологии Города как подлинной «вертикали», преодолевающей до-иерусалимский мотив «проклятых городов». Но величие Города-Иерусалима не «стены и башни», не они вертикаль, им создаваемая. Тем более что и сюжетно вертикаль эта возводится до строений, она вырисовывается через образ священного городского холма Сиона, через перенос ковчега Господня. Храм - как и Город - важен не как строение, не как нечто материальное и институциональное, хотя Храм и Дворец, построенные Соломоном, и создают образцовый облик Иерусалима. Храм - это символическая точка пространства, значимая как «окно», «проход», «завеса», «стык» [4, с. 312]. В этом «символическом» плане и закладывается основа для положительной переоценки Города.

Итак, Город - как и Храм - наполнен смыслом лишь как «складка на месте встречи двух несовместимых простираций - божественного и человеческого, земного и небесного, имманентного и трансцендентного» [4, с. 312-131]. Он есть Врата - Врата Бога - *Bab-il*. Он «стык» разных миров, и как таковой он двумирен, его устремления амбивалентны. Там, где Врата - «стык» миров - превращаются в нечто институциональное и самоценное - в значимые строения, в географически значимое место, собственно в простираение Города, вновь и вновь возрождается до-иерусалимский мотив «проклятых городов».

Возвеличивание Города Иерусалима, как известно, сопровождается псевдовеличием Вавилона, анти-Иерусалима, извечного антипода Иерусалима, но двумирности и амбивалентности устремлений не чужд и сам Иерусалим, образуя то ли городскую утопию, то ли городской призрак всей последующей иудео-христианской традиции. Многочисленные «библейско-иерусалимские гипотезы» наполнены не только устой-

чивыми реминисценциями «Иерусалимский Храм - Вавилонская башня», но и реминисценциями вокруг самого Храма и Иерусалима как Города. Амбивалентность Города, в конечном счете, восходит к истокам храмо- и градостроительства, к образу Каина-градостроителя, к истории «Каин - Авель».

Одну из таких «библейско-иерусалимских гипотез» возрождает, например, Э. Надточий [4], напоминая о двумирности Иерусалима через антитезу: Город Каина - Город Авеля. Городу Каина - Городу-стенам и Храму-стенам - тут противостоит не просто Пустыня - необжитой мир, мир кочевников, то есть, «то, что дико по своей сути», но и Иной образ Города и Храма, собственно Город Авеля. Город Авеля - это Город как «пустота прохода», «дыра в бытии», это Город, что «держится в воздухе». Соответственно кочевник Авель перепрочитывается как человек подлинного Города, - Города не за стенами, но Города, что «держится в воздухе», «что не от мира сего» [4, с. 313]. Правда, в свете такого толкования известное стремление кочевников к разрушению городов (= стен) обретает также смысл чего-то глубинно авельско-иерусалимского, смысл «*де-онтологизации геополитической ориентации номоса*» [4, с. 318], того самого превращения горизонтали в вертикаль, пространства во время. Не в стенах, что называется городское счастье, скорее наоборот, хотя башни их и вздымаются к Небесам.

Однако сколь бы соблазнительной не казалась авельская альтернатива Города «не от мира сего», тем более идея «де-онтологизации» городской вертикали кочевниками, проблема скорее **в наличии самой коллизии**, той самой амбивалентности Города, антитезе Храма и Стены, оседлого и кочевого, что постоянно подталкивает Город к выходу за пределы стен и строений. Эта коллизия не только открывает перспективы для новых городов, но и обнаруживает Иной Город в уже состоявшихся городских стенах. Наиболее сродным этому отношению «два в одном», пожалуй, можно назвать лишь виртуальную природу знака, обращающему Иной Город в плавающее означающее, или интерпретанту (как говорил Ч.-С. Пирс), а городские стены в некий мифический референт.

Возвращаясь в этом контексте к теме Города-Храма как Врат, нельзя не вспомнить, что Врата - Город и Храм - были еще и особым знаком Дороги² в ее сакральном смысле. В том числе это и знак Города как улицы [4, с. 313], которая «ведет к Храму», и на которой образ кочевника сливается с образом ищущего странника. Врата - это герма Дороги, указательный знак, особым образом ее означающий и толкующий. Оттого архитектоника Врат - храмо- и градостроение - обретает особый эзотерический смысл, снова-таки, сродный виртуальной реальности знаки. Связывая разные миры, Дорога «связывает» и сам этот мир в особым образом упорядоченное целое, выстраивает его по определенному проек-

ту, зашифрованному во Вратах. И даже Дорога как жизненный путь, и образованный этим путем мир человека, имеет определенное лицо и имя, не случайно двумерность Города-Храма отсылает к известным образам антиподам - Каину и Авелю³, разным Городам-простириям, разным человеческим Мирам.

Город в прямом смысле начинается с Ворот⁴ - и с Храма как Врат Бога, и с городских ворот, чертоги Города указующих. Ворота и отличают Город как особое место - топос, где горизонталь превращается в вертикаль, пространство во время, далекое в близкое⁵. Вокзалы/аэропорты с их расписанием поездов/самолетов вполне отвечают этому предназначению⁶.

Через Город - как некую поворотную точку - Дорога ведет и за чертоги посюстороннего мира, выворачивая его тем самым в некое иное пространство, в том числе и пространство универсума как такового. Но и чертоги Города она же определяет, представляя Город как особый Мир и особый Путь⁷. Образ Дороги, означенной Вратами, создает причудливые пространственные очертания Города, превращающие горизонталь в вертикаль, и в то же время **Дорога определяет и очертания мира, открывающиеся с точки зрения Города, так сказать, мира как городской перспективы**. Храм-Врата-Дорога, таким образом, расчерчивают некую сакральную карту, обозначая универсум как явление в перспективе видения «городское», во всяком случае, перспективе Города подчиненное, увиденное, оформленное глазами Города. Словом, Город - это уже определенная - и в этом смысле ограниченная - точка зрения на мир, особое мировидение, так называемый «олигоптикон» - «ограниченный обзор», просмотр лишь с наиболее выгодных точек [9, с. 209].

Весьма примечательными в этом смысле нам кажутся описания примеров градостроительства той самой «великой эпохи стремительного развития городов», открывающей новый образ самого средневекового мира - мира как *Civitas Nova*. В качестве примера обратимся к образу *Civitas Nova*, который мы снова находим у Эко, правда, теперь уже в романе «Баудолино» [7, с. 161-179]. *Civitas Nova* - по замечанию автора - это определение Города как *genus*, а не как *individuum*. Этот Город-персонаж, кстати, предстает у него как «незаконнорожденный», ищущий путь легитимации «через некий иной закон, не менее крепкий и старинный, чем императорский», например, закон церкви. Но даже этот незаконнорожденный Город предлагает свой вариант олигоптикона, представляющий мир, как с точки зрения его дорожных символов, так и с точки зрения особым образом организованного Городом пейзажа. Остановимся на последнем: «Над распростирившейся перед Баудолино равниной воздух кое-где отуманивался мокрыми парами, клубами сероватого цвета [...] Подъезжая ближе к речке он заметил, что пары были

вовсе не мокрые. И вообще это были не пары, а клубы дыма, отлетавшие от костров. Между домами и кострами Баудолино удалось что-то разглядеть на другом берегу реки, вокруг того, что прежде именовалось Роберто, городские дома надвигаются на село, и повсюду, как гнезда опять, налепляются друг на друга постройки, каменные, деревянные, многие были еще не dokonчены, с западной стороны различались первые куски городской стены [...]. Город этот не только не знает четкой разметки улиц и площадей, сочетая умелое искусство обученных мастеров и соревнование тех, «кто скорее подведет дома под крышу без наименьшей оглядки на правила ремесла», но и границы между Городом и селом (Роберто незаметно переходило в *Civitas Nova*).

Образ созданного Эко *Civitas Nova* не составляет исключения в общей картине средневекового градостроительства, это и в самом деле *genus*. Например, обращаясь к истории Парижа, Р. Сеннет [5, с. 194] дает следующее описание принципов средневекового градостроительства: «Лишь средневековые города, основанные в римское время, могли иметь упорядоченную уличную сеть или единую планировку, и эта оставшаяся от римлян планировка, за исключением очень немногих городов, таких как Трир и Милан, в процессе роста города раскалывалась на несвязанные друг с другом куски». Сами же средневековые «строители возводили все, что им могло сойти с рук; застройка нередко служила поводом судебных процессов между соседями, а еще чаще - для настоящих войн, когда наемные банды громил крушили соседнюю постройку». Собственно «из этой агрессии и рождалось городское полотно Парижа», с «лабиринтом кривых, крохотных улиц, тупиков и дворов». Этот городской мир был явно далек от упорядоченной красоты космоса античности, во всяком случае, в том проекте античности, что открылся взору через прекрасные руины Рима эстетически настроенному Ренессансу, но он вполне соответствовал проекту «великой эпохи», с которой начиналась современность.

Еще плохо расступающийся туман, отсутствие упорядоченной красоты космоса, агрессия, из которой рождается полотно современного города, - не это ли так настораживает нас и сегодня?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ - Реабилитация Средневековья и пересмотр его доли в европейском наследии медиевистами оказался чреват в том числе и новыми выводами относительно «долгого Средневековья», например, у Ж. Ле Гоффа, согласно которому «базовые структуры» Средневековья развивались крайне медленно с III в. до середины XIX в. Влияние Средних веков на современность приобрело таким образом новый смысл [3, с. 17].

² - До-городской мир имел иные способы мистической репрезентации Дороги, нежели особым образом организованное пространство Храма. Скажем, образ Мирового дерева в шаманской культуре.

³ - Впрочем, двумерность эта, как свидетельствует история Ромула и Рема, достояние не только христианской традиции.

⁴ - Как отмечает в вышеуказанной статье Э. Надточий, говоря о библейской традиции: «Город кристаллизуется не вокруг площади, но вокруг Ворот, связующих два порядка простираения». Таки образом, христианская стратегия Города противопоставляется традиции собственно античной [4, с. 312].

⁵ - Не секрет, что за городскими воротами процесс превращения также неизбежен. Стены с башнями, разметка улиц и площадей, особый ритм жизни, отличие горожанина от селянина и т. д.

⁶ - Вслед за К. Шлегелем можно было бы сказать, что не только Азия начинается на Силезском вокзале. Но на Силезском вокзале отчасти начинался и сам Берлин, его социальная топография [6].

⁷ - Золотые Ворота - в том числе и как строение - в этом смысле действительно особый знак Киева.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вайль П. *Гений места*. - М.: Изд-во Независимая газета, 2001, 488 с.
2. Гольдман Л. *Сокровенный бог*. - М.: Логос, 2001, 479 с.
3. Ле Гофф Ж. *Средневековый мир воображаемого*. - М.: Прогресс, 2001, 439 с.
4. Надточий Э. *Путями Авеля // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 300-331.
5. Сеннет Р. *Каждый сам себе дьявол // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 191-208.
6. Шлегель К. *Азия начинается на Силезском вокзале // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 169-190.
7. Эко У. *Баудолино*. - С-Пб: Изд-во «Симпозиум», серия «Ex Libris», 2003, 544 с.
8. Эко У. *Средневековье уже началось // Инстр. лит-ра*, 1994, № 4, с. 258-267.
9. Эш Амин Н. Т. *Внятность повседневного города // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 209-233.

Вікторія Шамрай (Київ)

КОНЦЕПТ МОДЕРНУ: «ЗАВЖДИ-МОДЕРНІСТЬ» ЕВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ЧИ ВИТВІР НОВОГО ЧАСУ?

Як сенс модерну, так і, ще більшою мірою, сутність породженої ним соціальної реальності, неможливо усвідомити поза загальним контекстом європейської соціальної, культурної, інтелектуальної історії. Осмисленна і теоретична реконструкція цього контексту застерігають від беззмістовного, суто кон'юнктурного використання опозиції Модерн-Постмодерн як у царині історії ідей, так і в соціально-філософських дослідженнях. Попри унікальність модерної, новочасової цивілізації, ідея модерну була організовувальним началом свідомості та