

Олена Бочуля

ТРАКТУВАННЯ АБСОЛЮТУ У ПОСТМОДЕРНОМУ ДИСКУРСІ

У статті відібрано найбільш примітні характеристики доби постмодерну та сутнісні ознаки постмодерного дискурсу. Аналізується поняття “Абсолюту” у концепціях Гриффіна, Сміта та Бодріяра, а також осмислюється трактування абсолютної реальності у поглядах Дерріди, Фуко, Батая і Делеза.

Ключові слова: постмодерн, постмодернізм, постмодерний дискурс, абсолют, мовна гра, ризома, реконструкція.

Bochulya O. Interpretation of Absolute in postmodern discourse

In this article, selected the most remarkable characteristics of the postmodern era and essential features of postmodern discourse. The author examines the concept of the Absolute in the concept of Griffin, Smith and Baudrillard, also in this article we analyzed the absolute reality of opinion Derrida, Foucault, Bataille and Deleuze.

Keywords: postmodern, postmodernism, postmodern discourse, the absolute, language games, rhizome, reconstruction.

Бочуля О. Трактовка Абсолюта в постмодерному дискурсе

В этой статье отобраны наиболее примечательные характеристики эпохи постмодерна и существенные признаки постмодернистского дискурса. Анализируется понятие “Абсолюта” в концепциях Гриффина, Смитта и Бодрийара, а также подается трактовка абсолютной реальности во взглядах Дерриды, Фуко, Батая и Делеза.

Ключевые слова: постмодерн, постмодернизм, постмодернистский дискурс, абсолют, языковая игра, ризома, реконструкция.

У кожної епохи свій постмодернізм

У. Еко

Постановка проблеми. Термін “постмодернізм” вперше вжитий у книзі Р. Панвіца “Криза європейської культури” 1917 р. видатними представниками є: Барт, Батай, Бланшо, Бодрійяр, Делез, Дерріда, Гваттарі, Ліотар, Мерло-Понті, Фуко та інші. Сьогодні переважає думка, що “...постмодернізм – епоха не стільки розвитку соціальної реальності, скільки свідомості” (З. Бауман) [2].

У філософії термін “постмодернізм” (Слід зазначити, що терміном “постмодернізм” ми позначаємо сучасну культурну епоху, а також ми ототожнюємо поняття “постмодернізм” та “постмодерн”) почав вживатися у 80-х роках, завдяки праці французького мислителя Ж.-Ф. Ліотара “Стан постмодерну”, видана у Франції 1979 року [11]. Сам Ліотар зауважує: “...я використовую термін “постмодернізм” лише як зручний ярлик для певного напрямку чи школи (у літературній критиці, в архітектурі). Я особисто надаю перевагу термінам “постмодерн” і “постсучасність”. Я наводжу цей вислів Аполлінера (взятий з твору “Художники-кубісти” і застосований до кубізму загалом), тому що він стверджує, що антигуманне в нас є річчю непізнаною, єдиним справжнім ресурсом мистецтва, літератури і міркувань” [11]. І. П. Ільїн стверджує, що постмодернізм як культурний напрям першопочатково оформився у руслі постструктуралістських ідей та обмежився у доволі вузькій сфері філософсько-літературних інтересів французької філософської думки (мається на увазі такі філософи, як Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттарі) та американській теорії літературознавства (деконструктивізм П. де Мана, Дж. Гартмана, Х. Блума, Дж. Х. Міллера) [9]. Врешті, постмодернізм стали сприймати як вираження “духу часу” у всіх сферах людської діяльності: мистецтві, філософії, теології, релігії науці. І. П. Ільїн вважає, що постмодернізм – це одна із тенденцій та можливостей еволюції соціального та культурного світу [9].

Зародженням та становленням постмодерну прийнято вважати період від закінчення Другої світової війни до початку 80-х років ХХ століття. Постмодерн створив навколо себе доволі багато суперечок, дискусій та неоднозначностей: соціально-політичних, науково-теоретичних, етичних, емоційно-естетичних, епістемологічних. Постмодерн виказує кризовий стан західної цивілізації та її духовної культури. Він являє собою усвідомлення необхідності пошуку нового шляху розвитку, оскільки теперішній шлях не в змозі подолати сучасний стан занепаду духовних цінностей та ідеалів.

Актуальність порушеної проблематики полягає у необхідності обговорення та вирішення питань пов’язаних із розумінням вищих духовних сутностей в умовах наявної духовної кризи сучасного суспільства.

Мета статті полягає у спробі окреслення певних точок зору, поглядів, концепцій щодо пояснення абсолютної (божественної) реальності філософами епохи постмодернізму.

Виклад основного матеріалу. Оскільки Ліотар вперше ввів термін “постмодернізм” у сферу філософії, тому зупинимось на певних по-

ложеннях його книги “Стан постмодерну”. Філософ проголошує необхідність переосмислення уявлень про людину і її місце у сучасній соціокультурній ситуації. Людина не може більше розглядатися як суб’єкт, що володіє автономною свідомістю й волею. На думку Ліотара, сучасна людина є вузловим пунктом у складній сітці інформаційних обмінів, які відбуваються за правилами різних “мовних ігор” [11].

Великі ідеї гегелівської діалектики, ідеї прогресу, просвітницькі погляди та сподівання на знання знищилися. У сучасному світі загальної нестабільності існують тільки прості, дрібні, локальні “історії-розповіді”, які і є формою організації будь-якого знання, у тому числі філософії й релігії. Відкидаються ідеї консенсусу. Єдина реальність, що повсюдно сприймається – реальність грошей. “Подібна реальність примиряє всі, навіть найсуперечливіші тенденції, при умові, що ці тенденції й потреби володіють купівельною здатністю” [11]. У пізнанні панує еkleктизм, що підтримується засобами масової інформації, які закріплюють бездумне, гедоністичне ставлення до життя. Для кращого пояснення суті постмодерну Ж. Делез у спільній із Ф. Гваттарі праці “Ризома” 1976 р. використовує метафору ризоми – кореневища, у якому все хаотично зрослося, відростки і паростки якого, регулярно відмираючи і знову відростаючи, перебувають у стані постійного обміну із навколишнім середовищем. Постмодерністи відмовляються від преклоніння перед розумом, авторитетами, владними структурами, до яких, насамперед, ставиться наука й техніка. Постмодернізм виступає проти пошуку однаковості, насадження необґрунтованих цінностей, прагнення до неодмінної згоди між людьми [13, с. 284]. Представники філософії постмодерну розглядають не поняття, категорії, факти, а дискурси, наративи, симулякри, їхні дослідження – не стільки наукова діяльність, скільки міфотворчість, вони трактують все крізь призму релятивізму і суб’єктивності авторських позицій.

Сутнісними характеристиками постмодерного дискурсу можна назвати: асоціативність, алогічність, диспропорційність, фрагментарність, інноваціоналізм у засобах творення, алегоризм і метафоричність, фантастичність та абсурдність, культурологічний номіналізм, уникнення метадискурсу, метатеорій, метанаративу, монтажний чи колажний спосіб творення у літературі, мистецтві; мовна концепція реальності (реальність є лінгвістично сконструйована, а світ пізнається через мовні форми); світ описується через відсутність єдиного скеровуючого принципу; хаотичність форм думки, вірування. Постмодернізм є хаотичним, подекуди поляризованим, поліваріантним, із втратою орієнтирів, із втратою віри у старі цінності і неможливістю

запропонувати нові. Час невдоволеності, масової культури, дезорієнтації, відчаю, відчуження. Час після того, як помер Бог, помер Автор, після того, як померли всі боги і божки, небо стало сукупністю хімічних елементів, а Земля піщинкою у Всесвіті. Боги втратили свої сакральні функції. Людина не бачить того світла, до якого їй треба прагнути, у такій ситуації вона стає дезорієнтованою. Людину перестає огортати опіка Бога. Настав час релятивності, час втрачених ідеалів, час всеядності, неможливості вдосконалення. Все рівноправне, немає моралі і немає аморального, немає красивого і огидного, бо немає ідеалу краси. Настає епоха синкретизму – багатовірства, забобонів, культів. Все толерується, бо насправді воно всім байдуже. Немає принципових суперечок, бо і один, і другий мають рацію у цей марнотний час.

Майже всі представники як релігійного, так і позарелігійного напрямку постмодернізму цікавились проблемою трактування абсолюту. Найзагальнішими характеристиками абсолюту можна вважати те, що він є невимовною підставою світу, що існує. Постмодерністи релігійної орієнтації – Д. Р. Гриффін і Х. Сміт розглядають невимовну божественну реальність як причину й джерело змісту всього існуючого, при цьому, наслідуючи пантеїстичну традицію, вони думають, що божественна реальність не існує сама по собі, а втілюється в кінцевих речах і їхніх взаємодіях. “Це Абсолют або метафізична досконалість, тому що він втілюється в кожній існуючій й певній речі” [14]. Гриффін називає абсолютну реальність “досвідом, що творить”, (“creative experience”). Споконвічно “досвід, що творить”, на думку філософа, втілений у Господі й без Бога не існує. Своєю чергою, і Бог немислимий без “досвіду, що творить”. Гриффін розглядає ці прояви єдиної сутності як споконвічні й досконалі. Але поняття Бога, на думку Гриффіна, має деяку специфіку. Він розглядає Бога як аксіологічну досконалість. Бог споконвічно передбачає моральні, естетичні, логічні й математичні цінності, визначаючи втілення “досвіду, що творить” у кінцевому існуванні. Гриффін намагається обмежити владу, якою наділяється Бог у християнській теології. Творцем світу є єдина сутність, яка проте представлена Богом і “досвідом, що творить”, кожен з них має свої функції. “Досвід, що творить” створив світ, а духовні цінності – створені самим Богом [14]. Бог, на відміну від “досвіду, що творить” наділений властивостями індивідуальності. Бог є єдиною індивідуальністю, існування якої необхідне й вічне. Він володіє “досконалою симпатією, досконалим знанням, досконалою силою, необхідним існуванням й незмінністю”. Гриффін, виступаючи з по-

зицій пантеїзму, трактує Бога як іманентне світу. Діючою причиною подій, що відбуваються в реальності, Гриффін вважає споконвічно властиву “досвіду, що творить” творчу енергію. Ця енергія актуалізує те, що існує потенційно. Процес актуалізації і є, на думку мислителя, подія досвіду [14]. Гриффін називає Бога “душею Всесвіту”, а світ кінечних речей – його тілом”. “Досвід, що творить”, Бог, світ кінечних речей становлять єдине ціле, і є споконвічними. Подібно вирішується і проблема пізнання Абсолюту. Філософ вважає, що цей процес може здійснюватись лише завдяки інтуїції: “Ми можемо мати інтуїтивне знання про “досвід, що творить”, тому що ми є його втіленням” [14]. Філософ думає, що зрозуміти Абсолют можна тільки за аналогією з нашим досвідом існування. Бог – аксіологічна межа й джерело відчуття нами важливості “Правди”, “Краси”, “Добра”. “Це не почуттєве долінгвістичне сприйняття забезпечує основу, загальну для істин, які відомі всім людям, скрізь і за всіх часів” [14].

Подібною є концепція Х. Сміта. Філософ говорить про існування абсолютної реальності, яка немає жодних властивостей. Бог у Сміта не є індивідуальністю, адже досконалість Бога не може допускати якихось обмежень його сутності. “Бог абсолютно один – абсолютно цілісний і єдиний” [15]. Події, що відбуваються у світі несуть у собі відблиск наперед встановленого божественного змісту. Сміт не дає певного критерію розпізнавання істини, бо вважає, що його не існує, адже будь-який критерій подібний до прокрустового ложа, тобто є упередженим. Сміт заперечує втіленість божественної реальності поза її конкретними втіленнями в подіях, що відбуваються у світі. Люди мають спрямований, безпосередній досвід божественної реальності. Отже, як бачимо, філософи наслідують містико-пантеїстичну традицію, віддають перевагу інтуїтивним способам пізнання, відмовляючись від раціоналізму та сцієнтизму філософії доби модерну.

Представники позаконфесійного напряму постмодерної філософії теж прихильні до утвердження ідей невимовності та неможливості раціональних способів пізнання “Абсолюту”. Філософ епохи постмодерну Ж. Бодрійяр не приймає традиційних трактувань Бога та способів його пізнання, запропонованих існуючими релігіями. Також Бодрійяр не приймає філософських концепцій, які заперечують божественну реальність. Як “Абсолют” філософ бачить певну невимовну реальність, у якій панує “спокуса”. Філософію спокуси Бодрійяр виклав у книзі “Спокуса”, 1979 р. “Для всіх ортодоксій спокуса продовжує бути пагубним хитруванням, чорною магією, спокушанням й псуванням всіх істин, закляттям і екзальтацією знаків у підступному

їхньому вживанні” [2, с. 114-117]. У сучасному суспільстві сила спокуси проявляється у царстві видимості. Спокуса, згідно із Бодрійяром, наділена рисами, подібними до любовних ігор. Спокуса руйнує будь-який зміст і будь-яку доцільність; спокуса втягує у гру, яка подібна до особливого символічного ритуалу. Сила, на якій тримається інститут церкви, являє собою гру видимостей, які приховують відсутність істини. “Вабливою ілюзією іконоборців було відкинути видимості, щоб дати істині Бога розкритися в усій красі ілюзій, тому що ніякої істини Бога немає, і в глибині душі вони, напевно знали це, так що невдача їх була підготовлена тією же інтуїцією, якою керувалися й шанувальники ікон: жити можна тільки ідеєю перекрученої істини. Це єдиний спосіб жити істиною” [2, с. 116-117]. Замість сучасних релігійних та світських ритуалів Бодрійяр пропонує особливу ритуальну форму, яка є надбанням аристократичної культури, яку він називає “гра спокуси”. Бодрійяр не прагне тотального викриття дійсності за допомогою науки та філософії, адже це позбавить її (дійсність) таємничості та зачарованості. Сучасною грою видимостей у сьогоднішній є гіперреальність. Бодрійяр стверджує, що існує певний “Абсолют”, як невимовна основа світу, яка має силу спокуси і сутність якої відкривається у ігровій діяльності. На протигагу релігійним ідеалам філософ пропонує особливу форму культури, в основі якої лежить азартна гра, яка робить життя більш інтенсивним та насиченим [5, с. 44-45].

Ж. Дерріда стверджує, що пізнання невимовного існування можливе через особливий вид творчості, що включає в себе містичні елементи, і який філософ називає “деконструкцією”. За допомогою деконструкції, на думку Дерріди, можна звільнитися від традиційних форм релігії й атеїзму, заснованих на раціоналістичній традиції. Дерріда наділяє деконструкцію магічною силою й визначає її подібно тому, як у негативній теології трактується Бог – через перерахування того, чим вона не є. Деконструкція не є аналіз, тому що “демонтаж структури не є регресія до простого елемента – якомусь нерозкладному джерелу”. Деконструкція не є критика, тому що критика сама є темою або об’єктом деконструкції. Деконструкція не є методом, особливо, коли акцентуються його технічні й процедурні сторони. Деконструкція не є акт або операція, тому що вони припускають участь суб’єкта. Дерріда ігнорує суб’єкта творчої діяльності, трактуючи деконструкцію як анонімну, спонтанну, мимовільну “подію”, яка передує наділенню понять змістом і не потребує ані мислення, ані свідомості, ані організації з боку суб’єкта. Деконструкція, з одного боку, є нічим, а з іншого – містить у собі й критику, і аналіз, і метод. Дерріда

розуміє деконструкцію як процес, не обмежений ані лінгвістичними, ані граматичними, ані семантичними вимірами. Деконструкція повертає нас до джерел буття, приносить людині задоволення й естетичну насолоду. Дерріда бачить у пануванні традиційних понять одне з головних джерел духовної кризи сучасного цивілізованого суспільства [8, с. 56].

Відмовляючись від поняття “буття” в принципі як і від інших традиційних метафізичних понять, через неможливість їх адекватної змістовної експлікації, Дерріда відмовляється від поняття християнського Бога. “Дерріда протиставляє християнському віровченню Письмо. Під Письмом філософ розуміє різні види зорових нарисів, не обов’язково лінгвістичних, які встановлюють певні форми артикуляції або розрізнення”. Письмо протистоїть наявності, Письмо виявляє динамічну природу “Абсолюту”, яка первинно втілилась у культурному досвіді як “Архиписьмо”, яке передувало мові. Письмо, на думку Дерріди, є: “... далеко від усього піднесеного й усякого багатства, є зовсім незначним, “знедоленим” або “блудним сином”, “сиротою””. Письмо Дерріда називає “батьковбивцею”, вбачаючи в ньому прояв агресивності, “кровожерливості”. Воно руйнує само себе, приймаючи форму “обрізання”, “кастрації”, “четвертування”. Письмо пориває з усіма традиційними поняттями, принципами, нормами, правилами [10, с. 27-34].

М. Фуко теж не приймає трактування Бога традиційними релігіями. З погляду Фуко, трактування Бога повинно будуватися на підставі “епістеми”, під якою мислитель, у відповідності зі структуралістськими уявленнями, розуміє структуру, що визначає умови сприйняття й осмислення світу [3]. М. Фуко поділяє історію культури на окремі періоди, в основі яких лежить певна “епістема”. Впорядковуючим принципом в основі кожної епістеми є співвідношення “слів” та “речей”. Мислитель виділяє у європейській культурі Нового часу три “епістеми”: Ренесансу (XVI ст.), класичну (XVII-XVIII ст.) і сучасну (починається на рубежі XVIII-XIX ст.) [3, 116-127]. У добу Ренесансу – Бог трактується як іманентна, блага сутність світу, а пізнання – це процес занурення у божественну сутність. У класичну епоху “слова” і “речі”, на думку Фуко, втрачають безпосередню подібність і співвідносяться через мислення. Знак починає щось означати тільки усередині пізнання й через нього. “І якщо бог ще застосовує знаки, щоб говорити з нами за посередництвом природи, то він користується при цьому нашим пізнанням і зв’язками, які встановлюються між враженнями, щоб затвердити в нашому розумі відношення знання”. Тим самим ви-

являється залежність християнських релігійних уявлень від мови, що сильно похитнуло віру в їхню абсолютність.

У сучасну епоху співвідношення “слів” і “речей” опосередковується мовою, життям, працею, що перешкоджає збагненню Абсолюту. Фуко заперечує християнське трактування Бога, тому що воно, на його думку, припускає розгляд Абсолюту не стільки по ту сторону нашого знання, скільки по цю сторону наших фраз. “Нерозлучність західної людини з Богом” мислитель пояснює обумовленістю уявлень про Бога мовою, що диктує свої закони. Насправді, на думку Фуко, ми не можемо стверджувати існування або не існування Бога, тому що людина не в змозі вийти за рамки наявного досвіду: “... людський досвід цілком створений і обмежений речами, визначити його (досвід) першооснову неможливо” [3, с. 120-121]. Фуко справедливо зауважує, що істина шукається людиною за посередництвом її слів, організму і створених нею предметів.

Ж. Батай свої дослідження релігії представив у таких його відомих працях, як “Теорія релігії” (1948) та “Сума атеології” (1972). Як і інші представники постмодерністської філософії Батай заперечує традиційні релігійні вчення, культу та атеїстичні концепції, оскільки вбачає в них певні форми примусу, які придушують суверенність людини. Центральним поняттям теорії Батая є поняття “інтимного”. Відчуття “інтимного”, на думку мислителя, було властиве людині, коли вона ще не вийшла із тваринного стану й не мала виразної свідомості. Живучи в єднанні із природою, людина, за Батаєм, не знала насильства й підпорядкування, споживала те, що щедро давала природа, відчувала кожен прожитий мить, не мала потреби в знаряддях праці, абстрактних поняттях, а також і в релігійних віруваннях і культурах. Філософ ігнорує блага, які несла людству цивілізація. Батай зводить сутність будь-якої релігії до прагнення знайти відчуття “інтимного”, що втрачається людиною в міру розвитку суспільства. “Інтимне”, на думку Батая, не піддається чіткому визначенню. Проте мислитель вказує на деякі риси, властиві “інтимному”. “Властиво інтимним можна вважати те, що у своїх проявах не відзначено індивідуальності: те, як нечутно струменіє вода в річці, як прагнуть у нескінченну височінь неозорі у своїй прозорості небеса”. Розчинення особистості в безособовому, за Батаєм, веде не до синтезу, що примиряє протилежності, а до їх “змикання”, тому що “загальне по-справжньому виявляється лише через сукупність особливостей”. Пізнання “інтимного” раціональним методом є неможливим. “Інтимне” виявляє себе у творчості [6, с. 74]. Розчинення особистості в безособовому, на думку Батая, породжує

екстатичний стан, який мислитель протиставляє смерті або атараксії, що є станом, подібним до смерті. Екстатичний стан він розглядає як шлях повернення зі “світу речей”, під яким Батай має на увазі соціальну реальність із її утилітарними проектами й цілями, у лоно “інтимного”. “Людина являє собою істоту, що втратила і навіть відкинула те, що вона неусвідомлено собою персоніфікує, – те, що не піддається чіткому визначенню інтимне” [9]. Сутність людини, на його думку, не піддається чіткому визначенню й містить у собі всі прояви буття. Спробою вирватися з утилітарного “світу речей” і знайти “інтимне” Батай пояснює й зміст релігійних обрядів і уявлень. За допомогою жертвоприношення “людина переборює стан внутрішнього розриву, у якому виявляється в силу свого залежного становища в трудовому процесі” [12, с. 74-75]. Релігійні уявлення, на думку мислителя, формувалися відповідно до потреб, зумовлених способом життя людей у “світі речей”. Поява уявлень про “Вищу Істоту”, за Батаєм, продиктована потребою визначити якусь цінність, що перевершувала б інші цінності. Але подібне прагнення до звеличення, на думку мислителя, навпаки, привело до приниження “Вищої Істоти”, оскільки воно було уособлене. “Уособлення “Вищої Істоти” об’єктивно призводить до того, що її положення у світобудові виявляється в ряді інших уособлених сутностей однієї з нею природи, які сполучають у собі ознаки як суб’єктів, так і об’єктів” [12, с. 81].

Батай критикує ідею християнського Бога. Наділення божественного певними якостями применшує, на думку Батая, його природу. Християнські уявлення про “Вищу Істоту”, як зазначає Батай, свідчать не про зрілість світовідчужання християн, а про “цілком певне й нічим незаповнене ослаблене сприйняття світу, властиве тваринам”, подібні уявлення зародилися ще в первісних народів як перше усвідомлення свого Бога [1, с. 91]. У праці “Внутрішній досвід” (1943), що ввійшла першою частиною в “Суму атеології”, Батай критикує християнську мораль порятунку. Мислитель будує теологію, що заперечує саму себе, – атеологію, виходячи з передумови про вичерпаність традиційних релігій, у яких Батай, слідом за просвітниками, бачить насамперед засіб поневолення. Він формулює низку принципів, на яких ґрунтується атеологія [12, с. 84]. Батай, хоча й не заперечує існування абсолютного начала, маючи на увазі під ним щось невимовне й збагненне тільки містичними засобами, стверджує непізнаваність його сутності.

Делез теж багато уваги приділяв вивченню релігії з точки зору постмодерну. Аналізуючи такі поняття, як “Людина”, “Бог”, “Світ”, він стверджує, що вони є нічим іншим як конструктами мови. Він

критикує християнське уявлення Бога, як певну цілісність, змістовну напередвизначеність всього, що існує. Зміст, на думку Делеза, народжується у творчому акті сили, всередині безособового, яке не підкоряється граматичним, логічним, ієрархічним та іншим структурам “трансцендентального поля” [7, с. 295]. Християнство, на думку філософа, перетворило думку в головну зброю панування над життям, визначаючи не закон відповідно до ідеї Блага, а ідею Блага – відповідно до встановлених християнством законів. Свою позицію щодо релігії філософ називає “спокійним атеїзмом”: “... спокійний атеїзм – це філософія, для якої Бог не є проблема, не існування або навіть смерть Бога не є суттю проблеми, навпаки – умови, які необхідно вважати наявними з тим, щоб виявити справжні проблеми...” [7, с. 298-300].

Висновки. Як бачимо, спільним є те, що філософи постмодернізму стверджують неможливість досягнути Абсолют, оскільки його атрибути є невимовними; філософи постмодернізму одноголосно відмовляються від традиційних, вироблених у західноєвропейській теології, уявлень та способів пізнання Бога, проте водночас вони не стоять на позиціях атеїстичних концепцій. Звісно, подані вище погляди філософів можуть видатись дещо непослідовними, багатозначними, еkleктичними, несподіваними, проте це перші спроби представлення нового бачення “Абсолюту”, які, сподіваємося, будуть розвинені та доповнені послідовниками. Мислителі постмодернізму намагаються подолати полярності теології та атеїзму, матеріалізму та ідеалізму, намагаються виявити дорефлексивні та долінгвістичні основи існування.

Література:

1. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. – М., 2000. – С. 91.
2. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. Реале Джованни и Антисере Дарио. Западная философия от истоков до наших дней в 4 т. – Т. 1. – СПб., 1997. – С. 58.
3. Визгин В. П. М. Фуко – теоретик цивилизации // Вопросы философии. – М., 1995. – № 4. – С. 116-127.
4. Галкин Д. В. Бодрийяр Ж. // Современная западная философия: Словарь / Сост. : Малахов В. С., Филатов В. П. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с. – С. 114-117.
5. Гараджа А. В. Ж. Бодрийяр // Современная западная философия: Словарь / сост. : Малахов В. С., Филатов В. П. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с. – С. 44-45.
6. Грицанов А. А. Батай Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М. : Интерпрессервис; книжный ДОМ. – 2001. – 1280 с. – С. 74-75.

7. Грицанов А. А. Делез Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М. : Интерпрессервис; книжный ДОМ, 2001. – 1280 с.
8. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 56.
9. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001. – С. 257.
10. Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития / пер. с нем. Л. В. Федоровой и др. – М. : Республика, 1997. – 238 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна // Пер. с франц. Н. А. Шматко. – М: Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя: CEU 1998. – 159 с.
12. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху “Постмодерна” глазами христианского публициста // Вопросы философии. – М., 1991. – № 5. – С. 75-87.
13. Соболев О. Н. Постмодернистская волна в философии Запада // История философии и культура. – Киев: АН УССР. Ин-т философии 1991. – С. 284.
14. Griffin D. R. Premodern and Postmodern Philosophical Theology // Griffin D. R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989. – P. 45.
15. Smith H. The Process Critique of Perennialism: A Reply to David Griffin // Griffin D. R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989. – P. 61.

Рецензент: доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету **М. Л. Шумка**