
УДК 165.75

Ткаченко Р. В.

*Кандидат философских наук, доцент Севастопольского национального
технического университета*

ПРОБЛЕМА ТРАНСГРЕССИИ В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Рассматривается происхождение феномена трансгрессии, а так же анализируется философское и эстетическое значение трансгрессии в контексте постмодернистской парадигмы. Кроме того, в статье исследуются отдельные аспекты фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера в корреляции с идеями постмодернизма.

Ключевые слова: трансгрессия, постмодернизм, карнавализация, смерть субъекта, фундаментальная онтология.

Трансгрессия выступает в качестве одного из ключевых понятий философии постмодернизма, который фиксирует феномен перехода непреодолимой границы, прежде всего границы между возможным и невозможным. Понимание сути трансгрессии вариативны. Так, Мишель Фуко подразумевал под трансгрессией жест, обращённый на предел. Морис Бланшо интерпретировал трансгрессию в качестве преодоления непреодолимого предела. Согласно концепции трансгрессии, мир, очерчивая сферу известного и возможного, замыкает человека в неких границах, в рамках предустановленных схем и лишает его какой-либо перспективы новизны. В этом смысле трансгрессия понимается как выход за установленные пределы, как некий прорыв во вне предустановленного. Мотивы трансгрессии можно обнаружить в произведениях Фридриха Ницше, Антонена Арто, Раймона Русселя, Жоржа Батая и других.

Проявления трансгрессивного подхода возможны как в философской сфере, так и в области эстетики и психологии. Так, Жорж Батай в своём ретроспективном исследовании культурно-религиозной традиции, проведённом в работе «Теория религии», обращается к анализу такого психологического феномена как религиозный экстаз. В его интерпретации религиозный экстаз рассматривается в качестве некоего трансгрессивного выхода индивидуума за границы повседневной обыденности, общепринятой нормы. Именно в данном выходе исчезает

предустановленная бинарность между нормальным и ненормальным, между посюсторонним и потусторонним, между трансцендентным и имманентным. Батай описывает данный переход как выход за пределы устоявшейся дуалистичности, как стирание неких привычных границ. Кроме того, трансгрессивный акт несёт в себе и определённые гносеологические изменения в восприятии мира. Перемена в мировосприятии происходит в момент пересечения некоего рубежа: в момент иступленности, внезапного полёта мысли, когда за пределами чувственного открывается сфера умопостигаемого. «Интеллект или концепт, рассматриваемый как вневременная категория, определяется как некий наивысший порядок, в подчинении которому пребывает мир вещей, точно так, как он некогда подчинялся мифическим богам. Стало быть, умопостигаемый мир уподобляется миру божественному» [1, с. 74].

В трансгрессии исчезает антагонизм ранее дифференцированных и противопоставляемых элементов. Характерно, что Батай применяет данный подход и для рассмотрения религиозной символики и порождаемых ею переживаний мира и собственного я. «Христианская медитация перед крестом уже не отбрасывалась как бы из простой враждебности, а принималась с враждебностью полной, требующей сойтись с крестом в рукопашной. И тем самым она должна и может переживаться в качестве смерти я, не как уважительное поклонение, но с порывом слепого безумия, которое только и получает доступ к страсти чистого императива» [2, с. 107].

Новые горизонты, новые состояния, открываемые в результате трансгрессивного порыва, обладают определённой уникальностью, так как они не являются вытекающими из обыденности и не выступают как очевидное следствие устоявшихся схем. Критерий новизны в данном случае характеризуется отрицательным отношением ко всему предшествующему: открываемый благодаря акту трансгрессии новый горизонт понимания или осознания характеризуется как некая возможность, появляющаяся после осуществления всех потенциальных возможностей, которая элиминирует все предыдущие состояния. Трансгрессию можно определить как переход грани возможного, потенциального, который не придаёт особого значения предыдущему традиционному опыту. Именно данное состояние лишает объекты привнесённой кажимости. «Выбор между противоположными представлениями должен быть связан с немислимым решением проблемы того, что существует: что существует в качестве глубинного существования, освобождённого от форм кажимости?» [2, с. 102].

Помимо религиозного экстаза и деконструкции картин обыденного, сферой анализа в философии постмодернизма выступает идея смерти, также понимаемая в качестве трансгрессивного перехода. Так, феномен смерти интерпретируется Батаем в качестве процесса освобождения истинного я от внешней привнесённости. «Смерть, освобождающая меня от убивающего меня мира, уже заключила этот реальный мир в ирреальности я, которое умирает» [2, с. 110]. Однако и здесь прослеживается трансгрессивный переход в сферу, лежащую вне привычной онтологии, устоявшихся форм понимания и интерпретации жизни и смерти, за грань экзистенции. «В откровении свободной божественной природы настойчивая обращённость жадности к жизни в направлении смерти (какою она дана в форме игры или грёзы) появляется не как уже потребность в уничтожении, а как чистая жадность бытия» [2, с. 105].

В качестве общей специфики для всех форм трансгрессии выступает ситуация запрета. Именно в данной ситуации некий установленный предел интерпретируется в качестве непроходимого в силу предустановленной табуированности в той либо иной культурной традиции. В вышеизложенном контексте, Батай, в качестве трансгрессивной модели, формулирует ситуацию праздника. Именно в момент праздника общепринятость и недозволенность взаимно проникают друг в друга.

Стоит отметить, что в подобной позиции Батай не уникален. Так, обращаясь к истории философских и эстетических учений, мы можем встретить схожие аспекты в творчестве видного русского философа и теоретика культуры М. М. Бахтина (1895—1975). В работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965), Бахтин выдвинул идею об инверсии двоичных противопоставлений, то есть переворачивания смысла бинарных оппозиций. Именно в данном переворачивании профанное занимает место сакрального, возвышенное замещается низменным. Данная концепция была обозначена М. М. Бахтиным как карнавализация. Исходя из идеи карнализации, в отношении ценности, то есть табуированного запретного плода, допускается и требуется производить действия, запрещённые в повседневности. Так, в период средневековья и Возрождения карнавальные обрядово-зрелищные формы, принципиально отличались от официально-церковных и государственных форм и церемониалов. Они давали принципиально иной, акцентировано неофициальный аспект окружающего мира, человека и человеческих взаимоотношений. В момент праздника именно трансгрессия (выражаясь

терминологией философского постмодернизма) придавала ему чудесный и божественный вид.

Также областью, в которой прослеживаются трансгрессивные мотивы, выступает характерная для постмодернизма концепция «смерти субъекта». Смерть субъекта интерпретируется философией постмодернизма в качестве амбивалентной тенденции размывания субъектно-объектной оппозиции с целью преодоления бинарной традиции в философском понимании мира. Данная тенденция вполне укладывается в постмодернистскую программу преодоления бинаризма, в которой проявляется отказ постмодернистского философствования от презумпции субъекта любых версий его артикуляции [3, с. 819—820]. Концепция смерти субъекта означает, прежде всего, окончание всего традиционного, стабильного, централизованного и линейно детерминированного со стороны признанного социального порядка (человек как субъект социума, человек как субъект экономических отношений и пр.). Любопытно, но подобные мотивы мы также можем встретить и в работах М. М. Бахтина. «Человек до конца невоплотим в существующую социально-историческую плоть. Нет форм, которые могли бы до конца воплотить все его человеческие возможности и требования, в которых, но мог бы исчерпывать себя до последнего слова. ... Всегда остаётся нереализованный избыток человечности» [4, с. 229]. В постмодернистской парадигме, по мнению некоторых философов (например, М. Фуко), использование термина «субъект» вообще выступает в качестве дани устоявшейся философской традиции.

В постмодернистской философии рациональный субъект декартовского типа (также как и сублимирующий субъект фрейдизма), сменяются децентрированным персонажем, служащим для репрезентации культурных смыслов. Человек растворяется в детерминационном воздействии языковых структур и варьирующихся дискурсивных практик на индивидуальное и коллективное сознание. Всё это вызывает парадигмальные изменения в восприятии и оценке такого, казалось бы, привычного понятия как субъект. Так, Мишель Фуко делает субъекта зависимым от метаморфоз дискурсивных практик и моделей гносеологического восприятия (эпистем). «Фуко анализирует не идеи, не поведение людей, не их самих, а проблематизации в историческом поле, переход от одного фрагмента работы к другому» [5, с. 101]. Ролан Барт в «Нулевой степени письма» делает доминирующей проблематику текста, ставя антропологические и социальные аспекты в зависимость от языковых и текстовых конструкций: «В любом случае получается,

что, пользуясь языком, мы обречены «разыгрывать» собственные эмоции на языковой сцене: в известном смысле можно сказать, что не человек пользуется языком, а язык пользуется человеком, подчиняя какому-то таинственному, но властному сценарию» [6, с. 26].

Подобная позиция повлияла и на эстетические аспекты понимания сущности субъекта в парадигме постпостклассики. Так, многоаспектное проявление проблемы человека в ткани художественного произведения преобразовалось, в частности, в феномен телесности. Данный феномен сформировался в качестве своеобразной антитезы понятию духовности, которое в своем традиционном смысле было практически исключено из постклассического эстетического дискурса XX века. «С помощью категории телесности осуществился выход за пределы трансцендентальной субъективности в сторону своеобразной реабилитации чувственности, включения её в поле современных мыслительных стратегий, нередко в сублимированном виде, вознесённом от конкретной чувственности в интеллигибельные сферы, а часто и в форме обычной сексуальности» [7, с. 483].

Метаморфозы эстетических принципов неминуемо повлекли за собой и переосмысление (а, также и видоизменение) значения роли субъекта в том или ином произведении. Видный литератор и теоретик «нового романа» А. Роб-Грийе не раз указывал о смерти такого «устаревшего понятия» как «персонаж» в классическом смысле этого слова. Смещение повествования в «новом романе» в сторону детализации описания, акцент на дескриптивных моментах, преобразовывает персонаж в некое воспринимающее начало, замещает разнородные антропологические аспекты перцепцией. «В наших книгах (в произведениях представителей «нового романа») не было «персонажей» в традиционном смысле слова... Объекты в наших романах никогда не появляются вне человеческого восприятия—реального или воображаемого; это объекты, похожие на те, что присутствуют в нашей повседневной жизни в том виде, в каком они ежеминутно владеют нашим сознанием» [8, с. 462].

С точки зрения деконструктивизма Ж. Деррида, человек, как интерпретирующее начало само соткано из культурных универсалий, дискурсивных матриц и культурных кодов. То есть понимающее Я само растворяется в процессуальности дискурсивных практик, обусловленных установленными конвенциями культурной традиции.

Помимо изменения и деконструкции проблемы субъекта, трансгрессия в рамках постмодернизма находит проявление и в факте перехода

установленных границ научных исследований, сосредотачивая внимание на таких феноменах как безумие, атипичные проявления сексуальности, философско-психологические особенности пенитенциарной системы. Данный подход, направленный на преодоление устоявшихся демаркационных границ философских исследований, особо ярко проявился в творчестве Мишеля Фуко.

Фуко в своей философской позиции выступает в качестве мета-теоретика идеи трансгрессии, которая, по его мнению, должна выступать в роли краеугольного камня новой философской (и культурной) парадигмы. Подобно тому, как в своё время понятие «противоречие» выступило фундаментом диалектического мышления, так и трансгрессия должна выступить основой для нового мышления. Фуко трактует трансгрессию как «жест, который обращён на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает облик её прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует всё её пространство» [9, с. 88]. В данном контексте философская трансгрессия приоткрывает отношение конечности к бытию. Этот некий момент предела понимания, к которому пыталась приблизиться антропологическая (и гносеологическая) мысль со времён «Критики чистого разума» Канта.

Трансгрессивный переход порождает область недоверности, в которой набор устоявшихся познавательных матриц и схем утрачивает свою функциональность. То есть, в данном положении познавательные эпистемы зачастую оказываются несостоятельными. В ситуации отсутствия детерминирующей парадигмы мышления субъект не способен адекватно осмыслить или проанализировать новую ситуацию, так как переход наличного бытия в некое радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние не имеет аналогий. Подобное положение создаётся трансгрессией и применительно к языку. Так как наличные языковые средства не могут передавать трансгрессивный опыт, то неизбежно то состояние, которое Фуко именовал «обмороком говорящего субъекта» [3, с. 843].

Для обозначения видоизменений дискурсивных средств, открытия новых смысловых горизонтов Фуко прибегает к понятию трансдискурсивности. Так, некоторые дискурсивные практики выступают в качестве основания выстраивания новых дискурсов. В интерпретации термина «трансдискурсивность» присутствует то обстоятельство, что зачастую появление новой концепции, изложенной в каком-либо произведении, выстраивает вокруг себя определённую научную (художественную, религиозную и т. д.) традицию, внутри которой, в свою очередь, могут

размещаться иные произведения и авторы. Таким образом, проявление трансдискурсивности заключается в формировании новых дискурсивных полей, становящихся основой для новых научных разработок и служащих для расширения демаркационных границ дискурсивных практик. В данном контексте речь идёт не столько о великих произведениях великих авторов, совершивших переворот в определённой области, сколько об основателях дискурсивности. По оценке Фуко, специфика трансдискурсивных текстов заключается в том, что они создают возможности и правила образования иных, новых текстов. Так, работы З. Фрейда в области психоанализа послужили основой для разработок Франкфуртской школы, а труды К. Маркса — для неомарксизма. Однако трансдискурсивные тексты создают не только парадигмальные правила образования других текстов в границах конструируемого дискурса, но и открывают пространства для формирования текстов принципиально иного плана, отличных от произведённых ими и, вероятно, могущих входить с последними в концептуальное противоречие. Несмотря на подобную критическую позицию, данные противоречащие тексты, так или иначе, сохраняют релевантность по отношению к изначальному типу дискурса.

Стоит отметить, что Мишель Фуко не единственный, кто рассматривал проблему формирования новых (трансдискурсивных) смысловых полей при помощи трансгрессии. Схожую позицию можно обнаружить и в работах «эпистемологического анархиста» Пола Фейерабенда. Помимо выхода за пределы предустановленного, трансгрессия в контексте эпистемологического анархизма является едва ли не основным средством генезиса научных идей. Так, согласно принципу пролиферации (а он, по Фейерабенду, выступает как основной принцип развития науки), необходимо разрабатывать новые теории и концепции, которые изначально выступают как абсолютно несовместимые с уже существующими, общепринятыми и общепризнанными. Для аргументации данного тезиса Фейерабенд апеллирует к истории науки, к истории выдвижения и обоснования новых научных теорий. Действительно, концепции, выступившие как революционные, переворачивавшие мировоззрение и научные догматы, практически полностью расходились с уже существующими теориями. Так, Галилео Галилей при помощи экспериментов и наблюдений опроверг доминировавшую несколько столетий метафизику Аристотеля и заложил основание классической механики. «Развитие современной науки, заявившее о себе устами Галлея, его вольное обращение с понятиями, его «неэмпирические»

процедуры нарушали профессиональную идеологию аристотелианцев и были для них примером начинающегося вырождения» [10, с. 208]. Работы Исаака Ньютона отвергают популярный в конце XVII век картезианский подход, предписывающий при построении научных теорий с помощью проницательности ума отыскивать первопричины исследуемых явлений. Кроме того, работы Ньютона практически полностью похоронили доминировавшие в то время представления об абсолютном различии законов движения Земли и других небесных тел. Работы Альберта Эйнштейна, создание им общей и специальной теории относительности, повлекли практически полный пересмотр понимания физической сущности пространства и времени, привели к новой теории гравитации. То есть, практически все революционные научные теории трансgressируют за пределы устоявшихся концепций и открывают новые горизонты для развития науки. Причём попытки сопоставить революционные и традиционные научные теории, по Фейерабенду, практически не имеют смысла, так как данные теории и концепции базируются на абсолютно различных основаниях. «Хорошо известно, что теория Ньютона несовместима с законом свободного падения Галилея и с законами Кеплера; что статистическая термодинамика несовместима со вторым законом феноменологической теории; что волновая оптика несовместима с геометрической оптикой» [10, с. 53]. Любопытно, что данная несовместимость и выступает залогом расширения смысловых горизонтов, выходом за границы известного.

Помимо этого, практически любая научная концепция выступает не только в качестве системы идей, основополагающих принципов и аргументов, но и как специфическое языковое поле, обладающее собственной терминологией, кодами и системой их интерпретаций. Следовательно, два учёных — экспериментатора, принадлежащие к различным научным школам оперируют различными научными языками. Именно язык выступает в качестве детерминанты их мышления, формирует понимание картины мира и служит для истолкования тех или иных терминов. Существенно различные языки не только постулируют разные идеи для упорядочивания одних и тех же фактов, но и постулируют разные факты.

Следовательно, трансgressирующие концепции находятся в совершенно ином смысловом (и терминологическом) поле, по сравнению с устоявшимися концепциями и рассуждать о них с классических позиций бессмысленно. «Вместо того чтобы заниматься поисками психологических причин некоторого «стиля», мы должны в первую

очередь постараться обнаружить его элементы, подвергнуть анализу их функции и выявить лежащее в его основе мировоззрение, включая понимание того способа, которым это мировоззрение влияет на восприятие, мышление, аргументацию, и на те границы, которые оно ставит воображению» [10, с. 234].

Однако, рассматривая схожие по своим мотивам идеи, генерируемые в рамках постмодернистской парадигмы (трансгрессия, трансдискурсивность, принцип пролиферации в эпистемологическом анархизме) неизбежно возникает вопрос об их историко-философских истоках. Проблематика выхода за пределы устоявшихся представлений, заданной схематики, в том или ином виде периодически возникает в истории философской мысли (здесь уместно вспомнить и апофатику Псевдо-Дионисия Ареопагита, и рассуждения о трансцендентно-имманентной сущности Бога в философии С. Н. Булгакова и др.). Но проблема трансгрессии в постмодернизме приобрела некий характер манифеста, эпатажного стремления к отходу от устоявшейся философской методологии. Стоит отметить, что стремление к эпатажности и манифестации в целом свойственно периодам возникновения новых парадигм как в науке, так и в искусстве. «При знакомстве с этим постмодернистским концептом создаётся впечатление, что трансгрессивное как таковое по своей природе требует скандала, живёт в насыщенной экзальтацией атмосфере эпатажа, стихии, бунта, мятежа и преступления» [11, с. 3].

Обращаясь к работам Мартина Хайдеггера (прежде всего к его основной работе «Бытие и время»), мы также можем встретить позиции, практически идентичные трансгрессивным мотивам постмодерна, несмотря на то, что философ не использовал в своих конструктах термин «трансгрессия» и был далёк от постмодернистской парадигмы. Так, обращаясь к архитектонике языка, Хайдеггер отказывается от приписывания языка к сфере сознания, а связывает его непосредственно со сферой бытия. Однако, язык классической философии, сформировавшийся в период становления метафизики, вряд ли может привести к новым горизонтам онтологического понимания. Именно по этой причине Хайдеггер осуществляет деструкцию унаследованной философской терминологии. «От некоторых философских терминов Хайдеггер вообще отказывается, полагая, что их использование затемняет и искажает вопрос о бытии» [5, с. 42]. Так, автор «Бытия и времени» практически отказывается от таких философских категорий как «сознание» и «человек», заменяя их категорией «Dasein».

Dasein интерпретируется как место обнаружения бытия, которое не может быть передано или описано на языке субъектно-объектного метафизического мышления. Так, при интерпретации Dasein в качестве «бытия человека» термин «бытие» выступает как предикат, принадлежность человека, но за исключением предикативности здесь фигурирует и сам человек как сущность. «При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабжённое способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его «природа», «что» и «как» его бытия сами по себе метафизичны. Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различению между сущим и бытием» [12, с.232]. Таким образом, Хайдеггер при рассмотрении сущности человека переступает установленные метафизической традицией нормы и создаёт собственные, не укладывающиеся в привычную философскую систематику конструкты.

Рассматривая проблему временности, как исходной характеристики Dasein, Хайдеггер отмечает, что она обладает экстатическим характером. В структуре временности, по Хайдеггеру, выделяется три вида экстаза, а именно: настоящность (будущее), бывшесть (прошедшее) и актуальность (настоящее). Приоритет в данной системе принадлежит настоящести, так как первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее. В фундаментальной онтологии именно категория будущего выступает в качестве замыкающей при определении окончательных границ понимания и осмысления Dasein. С другой стороны, именно экстатическая настоящность не только устанавливает границы повседневного, но и позволяет обращаться к сфере возможного. «Экзистенциально-временное условие возможности мира лежит в том, что временность как экстатичное единство имеет нечто подобное горизонту. Экстазы суть не просто прорыв к... Скорее к экстазу принадлежит «куда» прорыва» [13, с. 408].

Именно такой аспект как временность конституирует смысл как Dasein, так и каждого структурного момента заботы. Исходя из положения экстатичности, конструкт мира обретает трансцендентные аспекты. «Основываясь в горизонтальном единстве экстатичной временности, мир трансцендентен. Он должен быть экстатично разомкнут, чтобы из него могло встретить внутримирное сущее» [13, с. 409].

Переключаясь с позициями постмодернистов и постструктуралистов относительно ревизии значения языка, философские конструкты Хайдеггера также отталкиваются от идеи пересмотра статуса языка

и отказа от рецепции предустановленных семантических и семиотических образцов. «Деконструкция стала вызовом со стороны философа тому типу мышления, который он называл «количественным» или «читающим» и которое в течение XX века победоносно распространялось по всему миру, сопровождая своим утверждением процесс глобализации западной науки» [14, с. 169].

Любопытно, что Хайдеггер интерпретирует язык не как совокупность застывших лингвистических и грамматических структур, а как живое образование, в котором немаловажную роль играют интонация и молчание. «Что сказывает язык? Его высказываемое, то, что он говорит и то, что он замалчивает, остаётся всегда и везде тем, что было и что будет; и это существует самым непосредственным образом там, где слова «есть» и «быть» уже совсем не доходят до озвучания» [15, с. 273]. Молчание, по мнению Хайдеггера, в определённых ситуациях может обладать большей смысловой нагрузкой, чем речь. Кроме того, по Хайдеггеру, вербальная практика предполагает перенесение в область подлинной сущности языка. Язык же сущности выступает именно как подлинный язык (в отличие от неподлинного языка, который формируется под влиянием конформизма и прагматической повседневности).

Глобальное значение в философии Хайдеггера принадлежит процессу понимания. Именно понимание выступает в качестве основного модуса *Dasein*, непосредственно связанного с областью языка. При интерпретации познающий движется к пониманию (постижению) того, что является скрытым, к тому, что непосредственно не дано. В качестве области скрытого, потаённого, по Хайдеггеру, выступает, прежде всего, сущность. Именно сущность для её раскрытия и постижения нуждается в обращении к герменевтике, в обращении к языковому анализу. Герменевтическая интерпретация позволяет повернуться к самим вещам (здесь позиция Хайдеггера напрямую пересекается с феноменологическим лозунгом Гуссерля «Назад к вещам!»). В фундаментальной онтологии «обращение к вещам» выступает в качестве возможности овладения (и прояснения) понятийной проблематики. В данном пункте Хайдеггер практически предвывает герменевтику Гадамера, на философию которого он впоследствии оказал значительное влияние.

Кроме того, известен интерес Хайдеггера к китайской письменности, так как она, базируясь на иероглифической системе, предполагает различное контекстуальное истолкование одних и тех же символов. Известный синолог Е. А. Торчинов в своей работе «Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур» указывал:

«Типологическая общность Хайдеггера и конфуцианцев обусловлена в значительной степени «герменевтическим» характером современного конфуцианства, который можно соотнести с герменевтичностью позднего Хайдеггера» [14, с. 178]. Следовательно, вариативная интерпретация в данном случае позволяет прийти к новому способу понимания, не заданному жёсткой фиксированной семантической структурой.

Стоит отметить, что хайдеггеровский опыт прокладывания пути новому философскому мышлению, обладает ярко выраженным индивидуальным характером. В силу определённой специфики (отход от привычных онтологических и гносеологических схем, разработка нового философского языка) он вряд ли может приобрести черты широкого восприятия. Однако, если он не может быть воспринят в привычной схеме воспроизводимого результата, это вовсе не обесценивает его.

Кроме того, обращаясь к ретроспективному анализу философской мысли, мы, при помощи хайдеггеровских тезисов об экстатической разомкнутости мира и практики пересмотра статуса языка, можем в очередной раз убедиться в повторяемости философских идей. И то, что в постмодернистской парадигме наделяется чертами абсолютной революционности, эпатажности и бунта уже неоднократно встречалось в истории философской мысли.

Список використаних джерел:

1. Багай Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Багай. — Мн.: Современный литератор, 2000. — 352с.
2. Багай Ж. Жертвоприношения / Ж. Багай // Locus Solus: Антология литературного авангарда XX века. — СПб.: Амфора. — 294с.
3. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпресссервис; Книжный дом. 2001 — 1040с.
4. Бахтин М.М. Эпос и роман / М. М. Бахтин. — СПб.: Азбука, 2000. — 304с.
5. Канке В. А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. / В. А. Канке. — М.: Логос, 2000. — 320 с.
6. Барт Р. Нулевая степень письма / Р. Барт. — М.: Академический проект, 2008. — 431с
7. Бычков В.В. Эстетика / В. В. Бычков. — М.: Гардарики, 2005. — 556с.
8. Роб-Грийе А. Новый роман, новый человек / А. Роб-Грийе // Собрание сочинений. Дом свиданий: Романы, рассказы. — СПб: «Симпозиум», 2000. — 492с.

9. Грицанов А. А., Абушенко В. Л. Мишель Фуко / А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко. — Мн.: Книжный Дом, 2008. — 320с.
10. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. — М.: АСТ, 2007. — 413 с.
11. Разинов Ю. А. С улыбкой авгура или трансгрессия под маской / Ю. А. Разинов // *Mixtura verborum* 2002: По следам чело- века. — Самара, Самарская гуманитарная академия, 2002. С. 3–23
12. Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер. — М.: Академический проект, 2007. — 303с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.
14. Торчинов Е. А., Корнеев М. Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Е. А. Торчинов, М. Я. Корнеев. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — 284с.
15. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением / М. Хайдеггер. — М.: Академический проект, 2007. — 351с.

Стаття надійшла до редакції 20.01.2014 р.

Ткаченко Р. В. Проблема трансгресії у філософії постмодернізму

Розглядається походження феномена трансгресії, а так само аналі- зується філософське й естетичне значення трансгресії в контексті постмодерністської парадигми. Крім того, в статті досліджуються окремі аспекти фундаментальної онтології Мартіна Гайдеггера в кореляції з ідеями постмодернізму.

Ключові слова: трансгресія, постмодернізм, карнавалізація, смерть суб'єкта, фундаментальна онтологія.

Tkachenko R.V. Problem transgression in the philosophy of postmodernism

Origin of transgression is described in the article, and also philosophical and ethical meaning of transgression in context of post-modernism paradigm is analyzed. Moreover, individual aspects of fundamental ontology of Martin Heidegger in correlation with post-modernism ideas are studied in this article.

Keywords: transgression, postmodernism, carnivalization, death of subject, fundamental ontology.