

Московский Государственный Университет им. М.В.Ломоносова  
философский факультет  
Отделение религиоведения  
Кафедра философии религии и религиоведения

на правах рукописи

Торбург Марина Робертовна

Проблемы религии в постмодернистской философии

Специальность 09.00.13.- религиоведение, философская антропология,  
философия культуры

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель: доктор  
философских наук, профессор  
Тажуризина З.А.

Москва 2002

## Содержание

Содержание .....	2
Введение.....	3
Глава I. Постмодернизм как явление духовной культуры XX века .....	11
I.1. Трактовки постмодернизма в современной отечественной и зарубежной литературе .....	11
I.2. Главные представители и общие черты философии постмодернизма .....	28
Глава II. Философские истоки постмодернистской интерпретации религии....	44
II.1. Место античной натуралистической традиции в творчестве представителей внеконфессионального течения в постмодернизме .....	44
II.2. Идеи свободомыслия в философии французского Просвещения как один из источников внеконфессионального постмодернизма.....	59
II.3. Влияние философии Ницше на постмодернистскую трактовку религии.....	68
Глава III. Проблемы религии в творчестве постмодернистов.....	82
III.1. Трактовка Абсолюта и его познания.....	82
III.2. Проблемы религии в творчестве Батая.....	98
III.3. Проблемы религии и критика христианской метафизики Ж.Делезом.....	114
Заключение.....	129
Литература .....	133

## Введение

**Актуальность темы исследования.** В последние два десятилетия происходит активное проникновение постмодернистских идей в российское сознание. Тысячными тиражами издаются книги постмодернистских авторов и, в первую очередь, представителей современной французской мысли. Многочисленные рецензии, пересказы, небольшие исследования творчества постмодернистов, а также статьи полемического характера публикуются на страницах периодических изданий и в Интернете<sup>1</sup>. Особенно острой на сегодняшний день является полемика среди переводчиков и исследователей современной французской мысли. Именно здесь, по выражению автора рецензии на исследование творчества Ж.Батая В.Славчука, “проходит вектор актуальности, здесь – сфера распределения квот популярности, здесь же – наиболее раскупаемые тиражи переводов, дискурс которых апроприруется интеллектуалами...”<sup>2</sup>.

В журнале "Новое литературное обозрение" была развернута дискуссия по вопросу: "Актуален ли Фуко для России?" Выразители крайней негативной точки зрения утверждают, что "наследие Фуко в России не актуально, оно сделано актуальным и продолжает делаться актуальным"<sup>3</sup>, что "популярность Фуко в России никак не связана с ценностью работ самого автора"<sup>4</sup> и приписывают мыслителю роль "ангажированного интеллектуала в начавшем стремительно массовизироваться обществе"<sup>5</sup>. Другие мыслители полагают, что

---

<sup>1</sup>См.: Вейн П. Фуко: революция в историографии; Россиус А. Что находят в Фуко антиковеды?; Энгельштейн Л. "Комбинированная неразвитость" – дисциплина и право в царской и Советской России// Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. Соответственно: С.10-20., С.22-30., С.31-46.; Корнев С. Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим// [www.chat.ru](http://www.chat.ru); Конев Вл. Трансцендентальный эмпиризм Ж.Делеза// [www.ssu.samara.ru](http://www.ssu.samara.ru); Юровская Э.П. Обращение к Лейбницу и поиск новых позиций философии: Ж.Делез// [www.ideashistory.org.ru](http://www.ideashistory.org.ru); Долгопольский С. Скрытое. Неэкспрессионизм в философии// [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru); Ганжа Р. Вариации на тему хаоса // [www.russ.ru](http://www.russ.ru) и др.

<sup>2</sup>Славчук В. С.Л.Фокин. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия// [www.russ.ru](http://www.russ.ru) С.1.

<sup>3</sup>Филиппов А.Ф. Фукоизация всей страны // Новое литературное обозрение. М., 2001.№49. С.75.

<sup>4</sup>Гудков Л. Ответ на интеллигентские вопросы социолога //Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.78.

<sup>5</sup>Дубин Б. Неведомый шедевр и его знаменитый автор //Там же. С.84.

идеи Фуко могут быть плодотворными для России и рекомендуют "растождествить их с уже готовым набором интерпретаций, сглаживающих многочисленные противоречия и даже ошибки, содержащиеся в его книгах"<sup>6</sup>. Почитатели творчества Фуко видят в многообразии его восприятия родство с поэзией Пушкина<sup>7</sup>, указывают на "индивидуальную систему мысли" Фуко, которая "требуется особого таланта и остается привилегией избранных"<sup>8</sup>, в отличие от науки, ограниченной рамками той или иной парадигмы, что делает ее положения доступными добросовестному, но не наделенному особыми дарованиями, исследователю. Несмотря на различные оценки творчества Фуко, сама постановка вопроса о его актуальности уже говорит за себя.

Пристальное внимание российского читателя к творчеству мыслителей постмодернистского направления не случайно. Постмодернисты затрагивают мировоззренческие проблемы, порожденные постиндустриальной и постинформационной цивилизацией Запада, в той или иной степени, назревшие в российском обществе: несостоятельность неумеренных притязаний разума на овладение абсолютной истиной и плоского сциентизма, разочарование в идеях научно-технического прогресса, глобализации мирового сообщества и т.п.; духовный кризис и переоценка ценностей, утверждаемых традиционными религиями и внерелигиозными гуманистическими концепциями. В условиях духовного кризиса, переживаемого российским обществом, наблюдается усиление интереса к религии в самых широких его слоях и повышенное внимание к философским интерпретациям религии в среде интеллектуалов, что делает проблему постмодернистского отношения к религии особенно актуальной для России. Анализ указанного отношения является малоисследованной в российской науке темой и требует серьезного изучения.

**Степень изученности проблемы.** Тема исследования является новой для

---

<sup>6</sup>Герасимов И. "F-word" американской гуманитарной науки, или Второе пришествие Фуко в Россию // Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.80.

<sup>7</sup>См. : Живов В. Что делать с Фуко, занимающимся русской историей? //Там же. С.87.

<sup>8</sup>Россиус А. Что находят в Фуко антиковеды? //Там же. С.30.

русской науки. Термин "постмодернизм" появился в отечественной философской литературе в 80-е годы XX века и получил весьма неоднозначное истолкование. В связи с небольшой исторической дистанцией в работах исследователей постмодернизма наблюдается, с одной стороны, описательность, а с другой – тенденциозность, выражающаяся в апологетическом восхвалении или, напротив, в резком неприятии этого культурного феномена. Следует отметить, что серьезные отечественные исследования и монографии, посвященные творчеству постмодернистов, появляются достаточно редко. Скажем, в последнее время рейтинг цитирования Ж.Батая среди интеллектуалов является одним из самых высоких. Но количество ссылок на идеи Батая обратно пропорционально количеству исследований его творчества<sup>9</sup>. Это обстоятельство связано с намеренным нежеланием постмодернистов следовать дисциплинарной, жанровой, а подчас и мировоззренческой определенности. Огромный терминологический и метафорический инструментарий, нередкое опровержение своих собственных суждений, отказ от всяческих форм систематизации и организации знания, техника намека и иносказания, элементы мистицизма, привлечение литературных и мифологических образов непомерно осложняют работу исследователя. К сожалению, не всегда оказывается доступным для диссертанта первоисточник по постмодернистской философии. В таких случаях мы использовали в качестве дополнительного материала, позволяющего оттенить ту или иную мысль, словарные статьи, написанные специалистами в области постмодернизма (отечественным филологом И.П.Ильиным, белорусскими философами А.А.Грицановым, М.А.Можейко).

Следует отметить фундаментальные работы И.П.Ильина, сумевшего тонко уловить и передать смысл ряда важнейших постмодернистских понятий и метафор, выявить основные черты и тенденции постмодернистского

---

<sup>9</sup>См.: Славчук В. С.Л. Фокин. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия// [www/russ.ru](http://www/russ.ru) С.1.

сознания, осуществить типологизацию постмодернистских представлений<sup>10</sup>. К сожалению, мыслитель практически не затрагивает проблемы отношения постмодернистских мыслителей к религии, углубляясь в анализ постмодернистской литературы, искусства, философии культуры.

Проблемы постмодернистской методологии применительно к гуманитарному знанию исследовались Автономовой Н.С., одной из первых осуществившей критический анализ концепций основных представителей французской мысли второй половины XX столетия<sup>11</sup>. Теоретическую реконструкцию философских концепций постмодернизма представил в своих лекциях на философском факультете Московского университета Зотов А.Ф. Исследователь расшифровал многие сложные метафоры и объяснил истоки и скрытые тенденции постмодернистской мысли, рассматривая ее в историко-философском аспекте. Историко-философский аспект постмодернистской мысли на материале книги Ж.Делеза "Логика смысла" исследовал также и Кузнецов В.Н.<sup>12</sup>. Мыслитель подверг резкой критике взгляды Делеза, выявив размытость и эклектичность ряда позиций французского философа. Ценный вклад в осмысление постмодернизма как феномена культуры внесли работы Рыклина М.К.<sup>13</sup>, Фокина С.Л.<sup>14</sup>, Маньковской Н.Б.<sup>15</sup> и некоторых других отечественных исследователей.

Одна из первых вышедших в России монографий, посвященных творчеству Ж.Батая, отчасти затрагивает философско-религиозные взгляды мыслителя<sup>16</sup>. С.Л.Фокин находит своеобразные ответы на вопросы, касающиеся

---

<sup>10</sup>См.: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001., Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

<sup>11</sup>См.: Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.

<sup>12</sup>См.: Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. М., 2001.

<sup>13</sup>См.: Рыклин М.К. Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза М.Фуко // Логос. М., 1994. №5. С.196-206., Рыклин М.К. Философия без оснований // Логос. М., 1996. №8. С.132-154.

<sup>14</sup>См.: Фокин С.Л. Ж.Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. СПб., 1998.

<sup>15</sup>См.: Маньковская Н.Б. Париж со змеями. М., 1991.; Маньковская Н.Б. Постструктурализм, постфрейдизм и постмодернистская эстетика // Эстетический опыт и эстетическая культура. М., 1992. – С.126-132.

отношения Батая к жертвоприношениям и ритуалам в буржуазном "демократическом" обществе. Тем не менее, исследователь преимущественно рассматривает творчество Батая с позиций филолога, осуществляющего нелегкую задачу по вписыванию мыслителя в отечественную традицию литературоведения. Оригинальное истолкование влияния Ницше на идею Бога М.Фуко дает В.Подорога<sup>17</sup>. Исследователь выявляет ключевые моменты позиции Фуко, демонстрируя особенности применяемых им мыслительных стратегий. Компаративный анализ "археологии власти" Фуко и "ангелологии" как варианта современной французской теологии в диссертации на соискание ученой степени кандидата наук осуществил Гусейнов Ф.И.<sup>18</sup>. Отдельные аспекты отношения постмодернистов к религии исследовались также Силичевым Д.А.<sup>19</sup>, Горичевой Т.М.<sup>20</sup> и некоторыми другими отечественными мыслителями. Из числа западных мыслителей, исследовавших эту проблему, следует назвать имена американских философов и теологов Д.Р.Гриффина<sup>21</sup>, Х.Смита<sup>22</sup>, В.Бердсли<sup>23</sup> немецкого теолога Х.Кюнга<sup>24</sup>, немецкого философа П.Козловски<sup>25</sup>, французского философа В.Декомба<sup>26</sup> и др. Однако, насколько известно, нет ни одной фундаментальной отечественной и зарубежной научной работы, выявляющей отношение постмодернистских мыслителей к религии. Автор данной работы предпринимает попытку частичного восполнения этого

---

<sup>16</sup>Фокин С.Л. Ж.Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. СПб., финансов. 1998.

<sup>17</sup>См.: Подорога В. Событие: Бог мертв (Фуко и Ницше)// [www.screen.ru](http://www.screen.ru)

<sup>18</sup>См.: Гусейнов Ф.И. Французская ангелология (теологическая парадигма "Новой философии") // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1991. 25 С.

<sup>19</sup>См.: Силичев Д.А. Ж.Деррида: деконструкция или философия в стиле постмодерн // Философские науки. М., 1992, №3. С.103 – 118.; Силичев Д.А. Постмодернизм: экономика, политика, культура. Учебное пособие. М., 1998.

<sup>20</sup>См.: Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.

<sup>21,22</sup>См.: Griffin D.R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989.

<sup>23</sup>Beardslee W.A. Christ in the Post modern Age: Reflections Inspired by Jean Fracois Lyotard //Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P.65.

<sup>24</sup>См.: Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. М., 1990. №11. С.223-228.

<sup>25</sup>См.: Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997.

<sup>26</sup>См.: Декомб В. Современная французская философия. М., 2000.

пробела.

**Предметом исследования** являются религиоведческие аспекты философских и теологических произведений представителей постмодернистского направления в культуре – Ж.Батая, Ж.-Ф.Лиотара, М.Фуко, Ж.Дерриды, Ж.Бодрийяра, Ж.Делеза, Ф.Гваттари, Д.Р.Гриффина и Х.Смита.

**Цель и задачи исследования.** Целью диссертационной работы является исследование отношения постмодернистских мыслителей к религии, а также складывание этого отношения в истории философской мысли.

Реализация этой цели обусловила постановку и решение следующих задач:

- проанализировать основные подходы к осмыслению постмодернизма как феномена культуры;
- выявить философско-мировоззренческие основания и главных представителей постмодернистского направления в культуре;
- показать влияние мировоззренческих принципов постмодернистов на их отношение к религии;
- выявить особенности историко-философских истоков религиоведческих концепций постмодернистов;
- выявить специфику конфессиональных и внеконфессиональных подходов постмодернистов к осмыслению религии;
- раскрыть представления постмодернистов о месте и роли религии в современном обществе;
- специально исследовать отношение к религии и теологии Ж.Батая и Ж.Делеза.

**Методология исследования.** С одной стороны, анализ философско-религиозных и теологических взглядов постмодернистов требует применения устоявшихся в науке методов, таких как: критическо-аналитический подход к содержанию материала, историко-логический метод, позволяющий проследить становление постмодернистских представлений и подходов в истории



философии, системно-комплексный подход, позволяющий дать, насколько это возможно, целостное представление об отношении постмодернистских мыслителей к религии. С другой стороны, анализ постмодернистского сознания, видимо, нуждается и в специфических методологических принципах, которые необходимо осмыслить. Один из них предложил отечественный мыслитель А.Е.Чучин-Русов. Принцип "солидарности антитетических доминант", предложенный А.Е. Чучиным-Русовым, позволяет, по его мнению, охватить "фундаментальную амбивалентность культурных архетипов постмодернизма, совмещающую несопоставимые противоположности"<sup>27</sup>. Плодотворность данного принципа сомнительна.

**Новизна диссертации.** Работа является одной из первых попыток осмыслить отношение постмодернизма к религии. В диссертации впервые предпринята попытка показать формирование отношения постмодернистской философии к религии, место постмодернистской концепции религии в истории философской мысли, выявить преемственность постмодернистского подхода к осмыслению религии вопреки заявлениям постмодернистов о своей принципиальной антитрадициональности. В работе специально анализируется влияние философско-мировоззренческих установок постмодернистских концепций на их отношение к религии. В диссертации отдельно исследуются трактовки религии Ж.Батаем и Ж.Делезом, в которых отразились характерные черты постмодернистского подхода к религии.

**Научно–практическая значимость.** Диссертация открывает новое направление в исследовании постмодернистской философии – выявление отношения современных мыслителей к религии, теологии, атеизму. Переводы и анализ текстов Д.Р.Гриффина, Х.Смита, У.Бердсли, ранее не введенных в философские исследования, позволяет расширить представления о взглядах представителей конфессионального направления постмодернистской мысли.

---

<sup>27</sup>Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика. // Вопросы философии. 1999. №4. С.34.

Можно предположить, что анализ философско-религиозных представлений постмодернистов позволит глубже понять процессы, происходящие в сознании не только европейского и американского, но и российского общества, испытывающего на себе значительное влияние постмодернистских идей. Материалы и выводы диссертации могут быть использованы в исследовательской работе, в процессе преподавания философии, культурологии, религиоведения, философии религии.

**Апробация диссертации.** Основные положения диссертации изложены в шести публикациях автора. На основе материалов исследования соискательница подготовила лекции по современной философии, которые читает по курсу "Философия" в Горном университете.

**Структура** диссертационной работы определена поставленными задачами исследования и опирается на проблемно-исторический принцип исследования материала. Диссертация состоит из введения, 3 глав, заключения и библиографии.

## Глава I. Постмодернизм как явление духовной культуры XX века

### I.1. Трактовки постмодернизма в современной отечественной и зарубежной литературе

Основной целью диссертационной работы, как уже указывалось во "Введении", является выявление отношения постмодернистской философии к религии. Для ее достижения мы, прежде всего, предприняли рассмотрение трактовок постмодернизма\* различными авторами, чтобы убедиться в том, что феномен постмодернизма не является пустой фикцией, существующей только в воображении некоторых интеллектуалов и теоретиков культуры, а инициируется характером современной эпохи и отражает реальные процессы, происходящие в духовной жизни общества. Рассматривая трактовки постмодернизма, мы попытались определить значение понятия "постмодернизм" и ответить на весьма важные для нашего исследования вопросы – означает ли приставка "пост" только временное отличие постмодернизма от модернизма, или имеет место появление качественно нового явления культуры; чем постмодернизм обязан модернизму помимо своего названия; каковы особенности постмодернизма как направления в культуре, в чем они проявляются.

Вначале покажем хронологическую последовательность проникновения термина "постмодернизм" в различные сферы культуры и выявим эволюцию его значения. Впервые термин "постмодернизм" появился в книге немецкого историка Р.Панвица "Кризис европейской культуры" в 1917 году. Постмодернистский человек, по мысли Панвица, "призван преодолеть нигилизм и декаданс, порожденный модерном"<sup>1</sup>. И хотя видный отечественный философ Гулыга А.В. увидел в постмодернистском человеке Панвица "всего

---

\* Термином "Постмодернизм" мы обозначаем направление в современной культуре и одновременно современную культурную эпоху и не отличаем его от термина "Постмодерн", который в научной литературе используется для обозначения культурной эпохи. Также мы не различаем значения терминов "Модернизм" и "Модерн". Такое различие не является принципиальным для решения задач, поставленных в нашем исследовании.

<sup>1</sup>Pannwitz R. Die Krisis der europalishen Kultur. Werke. Bd.2. Nurnberg, 1917.S.64.

лишь парафраз ницшеанской идеи "сверхчеловека"<sup>1</sup>, можно говорить о начале введения термина в научный и культурологический оборот, который призван был обозначить новые веяния, появляющиеся в духовной жизни и не вписывающиеся в традиционную культурную парадигму. Второй раз этот термин, независимо от Панвица, употребил испанский критик Ф. де Онис в работе "Антология испанской и латиноамериканской поэзии" в 1934 году.<sup>2</sup> Для него постмодернизм - промежуточный период между этапом модернизма /1896-1905гг/ и ультрамодернизма /1914-1932/. Эта периодизация характеризует процессы, происходившие в начале XX века в поэзии и повлиявшие на складывание новой культурной парадигмы. Можно отметить, что с этого времени термин "постмодернизм" сначала sporadически, а затем все чаще начинает применяться для обозначения трансформаций, происходящих в экономической, политической, технологической сферах жизни общества, а также новаций, возникающих в литературе, искусстве, литературоведении, искусствознании, философии, теологии.

Социологи Э.Гидденс, Д.Харви, Д.Сомервилл обозначили термином "постмодернизм" изменения, произошедшие в политической сфере, когда совершился переход от политики, опирающейся на мышление в категориях национальных государств, к политике, учитывающий глобальный характер международных отношений. Отечественный философ Силичев Д.А. сообщает, что Сомервилл в кратком изложении книги британского историка А.Тойнби "Постижение истории" (1947г.) назвал точкой отсчета постмодернизма 1875 год.<sup>3</sup> Сомервилл полагает, что рассмотрение международных отношений во всемирно-историческом измерении подготовило замену европоцентризма глобальным полицентризмом, что, на наш взгляд, способствовало формированию постмодернистского представления о децентрации мира. Политические изменения, указанные названными мыслителями, едва ли можно

---

<sup>1</sup> Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Вопросы философии. М., 1988. №12. С.153 .

<sup>2</sup> См.: Силичев Д.А. Постмодернизм: экономика, политика, культура. Учебное пособие. М. 1998. С.9.

<sup>3</sup> См.: Там же. С.9.

обозначить термином "постмодернизм". Скорее они подготовили "надлом системы модернизма", который, как справедливо полагает немецкий теолог Х.Кюнг, "необходимо связывать с крушением буржуазного общества и европоцентристского мира в эпоху первой мировой войны"<sup>1</sup>. Кюнг отметил изменения, произошедшие в результате политических трансформаций в религиозной сфере, которые, на наш взгляд, повлияли на формирование постмодернистского отношения к религии. В ходе первой мировой войны было подорвано мировое господство европейских держав, появились новые влиятельные силы – СССР и США. Следствием этого крушения Кюнг объявляет кризис, охвативший протестантские церкви, насчитывающие четырехсотлетнюю историю, а также современную либеральную теологию.

Утверждение постмодернистского направления в культуре большинство мыслителей связывают с формированием после второй мировой войны постколониальной и постимпериалистической модели государств. Вторая мировая война ослабила позиции США и СССР. Двухполюсное военно-экономическое противостояние сменилось мультиполярностью. Следствием этих политических изменений Кюнг считает утрату ценностями, преобладающими в модернистской культуре, абсолютного характера, которой в религиозной сфере сопутствовал распад "гомогенной конфессиональной среды".<sup>2</sup> Отечественный философ Автономова Н.С. соотносит наступление постмодернистской эпохи с основными общественно-политическими событиями жизни Запада 50-60-х годов.<sup>3</sup> Американский теолог У.А.Бердсли связывает начало постмодернизма, наряду с поражением движения радикального протеста во Франции 60-х годов, с процессами усиления бюрократизации в Восточной Европе и формированием американского общества в качестве саморегулирующейся системы.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. М., 1990. №11. С.225.

<sup>2</sup> Там же. С.225.

<sup>3</sup> См.: Автономова Н.С. Возвращаясь к азам// Вопросы философии. М., 1993. №3. С.17-22.

<sup>4</sup> Beardslee W.A. Christ in the Post modern Age: Reflections Inspired by Jean Fracois Lyotard //Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P.65.

Крупный отечественный исследователь постмодернизма И.Ильин, ссылаясь на мнения большинства западных литературных критиков и искусствоведов, переход от модернизма к постмодернизму определяет серединой 50-х годов.<sup>1</sup> Убежденный сторонник постмодернизма немецкий теоретик культуры В.Вельш уточнил, что термин "постмодернизм" в его современном значении впервые использовал литературовед М.Хац в 1959 году.<sup>2</sup> Отчетливые признаки постмодернизма отметили многие теоретики литературы в литературоведческих дискуссиях 60-х годов в США, обнаруживших кризисное состояние авангардной литературы. По наблюдению Вельша, новые веяния из области литературы проникли в архитектуру. Архитектор Ч.Дженкс назвал точную, с его точки зрения, дату начала эпохи постмодернизма - 15 июня 1972 года. В этот день в американском городе Сент Луисе был взорван квартал новых благоустроенных домов, воплощавших последние достижения архитектуры модернизма, в которых никто не хотел жить - слишком стерильно и уныло они выглядели.

По мнению ряда исследователей, на формирование постмодернизма существенное влияние оказали преобразования, которые в конце 70-х годов захватили естественные науки, базирующиеся на идеях Декарта, Ньютона, Лапласа и других представителей классической науки. Следует отметить, что постмодернистская установка на релятивизм складывалась также под влиянием современных научных открытий. В первую очередь нужно упомянуть открытия В.Гейзенберга и К.Геделя<sup>3</sup>. Гейзенберг открыл так называемое "соотношение неопределенностей", выражающее в квантовой механике специфическую связь между импульсом и координатой микрообъектов, обусловленную их корпускулярно-волновой природой. Гедель показал неполноту всех логических систем, то есть невозможность доказать непротиворечивость формальной

---

<sup>1</sup> См.: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С.203-204.

<sup>2</sup> См.: Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. М., 1992. №1. С.109.

<sup>3</sup> См.: Ильин. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С.349.

системы средствами самой системы, в которой обязательно найдутся "неразрешимые предположения" недоказуемые и одновременно неопровержимые в рамках данной системы. Иными словами, Гедель обосновал несостоятельность претензий разума на абсолютную истину, что сближает его выводы с позицией постмодернистов.

Немецкий философ П.Козловски отмечает влияние изменений, происходящих в области физики, на формирование постмодернизма. Философ утверждает, что только в 70-е годы XX века появились исследования, в которых развенчивается принцип сохранения бытия и основывающаяся на нем идея развития и прогресса. Этот принцип выводился из первого закона термодинамики, который, с точки зрения мыслителя, является центральной аксиомой Нового времени. С 70-х годов XX века принцип сохранения структуры признается проблематичным и лишенным весомого основания. "Доминирующим принципом эпохи постмодерна"<sup>1</sup>, по мнению Козловски, становится второй закон термодинамики, согласно которому все наши системы конечны, а тенденции упадка более вероятны, чем тенденции стабильности. Экологический кризис наглядно демонстрирует указанные тенденции и свидетельствует о тщетности притязаний человека на неограниченное господство над природой.

Статус философского понятия, согласно Вельшу, с чем трудно не согласиться, постмодернизм получил в 80-е годы благодаря работам французского мыслителя Ж.-Ф.Лиотара (р.1924), распространившим дискуссию о постмодернизме на область философии.<sup>2</sup> В это же время термин появляется на страницах публикаций отечественных исследователей и вызывает жаркие дискуссии. И.П.Ильин справедливо полагает, что постмодернизм как культурное направление первоначально оформился в русле постструктуралистских идей и ограничивался в своих исходных

---

<sup>1</sup>Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997. С.23.

<sup>2</sup>См.:Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. М., 1992. №1. С.109-110.

формах относительно узкой сферой философско-литературоведческих интересов, определяясь французской философской мыслью /имеются в виду Ж.Деррида (р.1930), М.Фуко (1926-1984), Ж.Делез (1925-1995), Ф.Гваттари (1930-1992), Ю.Кристева (р.1941)/ и американской теорией литературоведения /деконструктивизм П. де Мана, Дж.Хартманна, Х.Блума, и Дж.Х.Миллера/.<sup>1</sup> Впоследствии постмодернизм стал осмысливаться как выражение "духа времени" во всех сферах человеческой деятельности: искусстве, философии, теологии, религии, науке и прочих. Ильин полагает, с чем вполне можно согласиться, что постмодернизм - одна из тенденций и возможностей эволюции социального и культурного мира.

В трактовках постмодернизма мыслители, как правило, сопоставляют постмодернизм с модернизмом, общепринятое определение которого отсутствует. Трактовки термина "модернизм" можно свести к двум основным:

1. "Модернизм" рассматривается как художественно-эстетический феномен, сложившийся в конце XIX – начале XX века, как своеобразное отражение духовного кризиса буржуазного общества. Ломка естественнонаучных представлений на рубеже XIX-XX веков, приведшая к подрыву авторитета позитивистского рационализма, с одной стороны, и отождествление рационализма с духом буржуазности под влиянием идей немецкого социолога М.Вебера, с другой стороны, вызвали усиление влияния иррационалистических идей. Отказ от рационалистических принципов, преобладающих в основании западно-европейской культуры, привел к появлению резких антитрадиционалистских тенденций в культуре. К первой трактовке модернизма склоняются Вельш, американский теоретик культуры И.Хассан, отечественный философ В.В.Малявин, Автономова и другие.

2. "Модернизм" рассматривается как рационалистическое направление в западно-европейской культуре, сформировавшееся в Новое время. Согласно

---

<sup>1</sup> См.: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.209.



этой трактовке, для модернизма характерны вера в разум, прогресс, опора на научное знание, утверждение безграничной эмансипации человека, подавление религии. К этой трактовке модернизма склоняются Ж.-Ф.Лиотар, немецкий теолог Х.Кюнг, немецкий философ Ю.Хабермас и другие мыслители.

Козловски, в целом соглашаясь со второй трактовкой модернизма, утверждает, с чем едва ли можно согласиться, что обожествление разума и "отчаяние" в нем в равной степени являются характерными чертами Нового времени: "Иррационализм и бегство в область жестоких, беспощадных мифов следуют за диктатурой разума как тень"<sup>1</sup>. Французский же философ В.Декомб отмечает, что заметный интерес к иррациональному просматривается лишь на завершающей стадии эпохи Нового времени, в частности, в философии Гегеля. Декомб утверждает, что М.Хайдеггер выявил в гегелевском мышлении некое "немыслимое", А.Кожев исследовал в философии Гегеля неразумные истоки разумного, а М.Мерло-Понти не без оснований заключил, что именно Гегель "впервые предпринял попытку исследовать иррациональное и включить его в расширенный разум, изучение которого, остается задачей века".<sup>2</sup> Соглашаясь с утверждением Декомба, следует отметить, что начало радикальной и широкой критики разума в философии, на наш взгляд, было положено Кьеркегором и Ницше. Эти тенденции в творчестве мыслителей одним из первых отметил А.Камю: "От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологии к Шелеру в логическом и моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждают царственный путь разума и пытаются отыскать некий подлинный путь истины".<sup>3</sup>

Бердсли предлагает рассматривать понятие "модернизм" в двух смыслах. В широком смысле, с точки зрения мыслителя, "век модерна включает время

---

<sup>1</sup>Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997. С.36.

<sup>2</sup>См.: Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С.109-110.

<sup>3</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990.С.35.

Галилея, Декарта, Ньютона, а также рационализм и сциентизм XIX века, которые влиятельны и сегодня. В узком смысле, модерн - период художественной и культурной деятельности начала XX века"<sup>1</sup>. Бердсли, на наш взгляд, сглаживает различия, прибегая к терминологии философа, между "модернизмом в широком смысле" и "модернизмом в узком смысле". На наш взгляд, именно в "модернизме в узком смысле" отчетливо просматриваются тенденции, усиление которых привело к возникновению нового культурного направления, получившего название "постмодернизм". "Модернизм в узком смысле" и "постмодернизм" в своей сущности представляют собой своеобразное отражение кризисного состояния западной цивилизации и ее духовной культуры. Можно говорить об общности философско-мировоззренческих оснований "модернизма в узком смысле" и "постмодернизма". Оба эти направления строятся на идеях И.Канта об ограниченности познавательных возможностей разума, на иррационалистическом волюнтаризме А.Шопенгауэра и Ф.Ницше, интуитивизме А.Бергсона, феноменологии Э.Гуссерля, психоанализе З.Фрейда. В "модернизме в узком смысле" заметны признаки "определенного "эпистемологического разрыва" с мировоззренческими концепциями, традиционно характеризующимися как модернистские", под воздействием которого, по справедливому утверждению И.Ильина оформился постмодернизм.<sup>2</sup>

Можно признать справедливой точку зрения Бердсли и ряда других мыслителей, согласно которой, постмодернизм означает движение, дистанцировавшееся от научного модернизма или "модернизма в широком смысле". Но вряд ли является оправданным противопоставление "постмодернизма" как движения в литературе и искусстве "модернизму в узком

---

<sup>1</sup> Beardslee W.A. Christ in the Post modern Age: Reflections Inspired by Jean Fracois Lyotard //Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P.63-64.

<sup>2</sup> Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С.201.

смысле". Радикализация ряда положений, получивших своеобразное преломление в художественно-эстетической деятельности первых десятилетий XX века, привела к формированию постмодернистского феномена.

Тем не менее, нужно отметить и существенные различия, характерные для "модернизма в узком смысле" и "постмодернизма", замеченные рядом современных исследователей этих феноменов. Вельш считает, что постмодернизм включает в себя "модернизм в узком смысле" и отличается от него тем, что опирается на конкуренцию различных парадигм, а не на сопоставление технологической парадигмы с другими.<sup>1</sup> Действительно, для постмодернизма характерна установка на плюрализм, предотвращающий свойственную модернизму абсолютизацию чего бы то ни было, в том числе и значение технологической парадигмы.

Установке на плюрализм соответствует подчеркнутое стремление постмодернистов к "антиавторитарности", которое отметил в качестве главного отличия постмодернизма от "модернизма в узком смысле" видный американский теоретик постмодернизма И.Хассан. "В то время, как модернизм – за исключением дадаизма и сюрреализма – создавал свои собственные формы художественного авторитета именно потому, что центра больше нет, постмодернизм развивался в сторону художественной анархии – в соответствии с глубинным процессом распада мира вещей – или поп-искусства".<sup>2</sup> Если модернисты, с точки зрения Хассана, пытались защититься от ощущаемого ими всеобщего хаоса, то постмодернисты приняли его как факт и даже прониклись по отношению к хаосу "чувством интимности", которое мы подробнее рассмотрим в параграфе, посвященном проблемам религии в творчестве французского философа Ж.Батая (1897-1962).

Расположим трактовки постмодернизма в соответствии с положительной или отрицательной оценкой этого феномена различными мыслителями.

---

<sup>1</sup> См.: Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия. // Путь. М., 1992. №1. С.109.

<sup>2</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.349.

Посмотрим, насколько эти оценки обоснованы и попытаемся установить, чем они обусловлены, и дать общую характеристику постмодернизма как специфического явления духовной жизни Запада. Вначале рассмотрим точки зрения мыслителей, отрицающих свойственную постмодернистскому направлению в культуре специфику и видящих в его проявлениях лишь осуществление принципов, лежащих в основании культуры эпохи модерна.

Одним из наиболее радикальных противников концепции своеобразия постмодернизма является Хабермас. С точки зрения философа, мы живем в эпоху модерна, и заявление о наступлении новой эпохи, обозначаемой термином "постмодернизм", является необоснованным. Современная эпоха, по мнению философа, продолжает осуществление программы Просвещения. Смысл Просвещения Хабермас видит в том, что культурная традиция стала полностью рефлексивной, то есть значимость какого-то предмета или явления определяется его коммуникативной оправданностью перед разумом. Разум, с точки зрения философа, играет определяющую и объединяющую роль как в эпоху Просвещения, так и в современной социокультурной ситуации.

Можно признать справедливым возражение, которое приводит в отношении теории Хабермаса Козловски. Философ полагает, что модерн и Просвещение - понятия сложные и многоплановые. "Просвещение содержит в себе самые разнообразные направления: идеалистического и материалистического, деистического и атеистического характера и не укладывается в схему какой-либо одной программы".<sup>1</sup> Хабермас сводит смысл Просвещения к утверждению веры в Разум и Прогресс, возлагая надежды на дальнейшее развитие науки и техники. Мыслитель рекомендует политику "сдерживания взрывоопасных содержаний культурного модерна"<sup>2</sup>, рассматривая его как миф, обращенный против самого себя.

Философ не принимает проектов утверждения религиозных форм жизни, полагая, что для этого отсутствуют объективные условия. Тем не менее,

---

<sup>1</sup> Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997. С.25.

<sup>2</sup> Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. // Вопросы философии. М., 1992. №4. С.51.

Хабермас верит в возможность культурного обновления, полагая, что проект модерна, несколько рассеянный и диффузный, еще должен быть завершен. Философ пытается объединить гуманистические черты традиционного либерализма с идеей "организованного" капитализма.

Близкой Хабермасу точки зрения придерживается отечественный мыслитель Карасев Л.В., полагая, что "продолжает развитие старая линия культуры, а постмодернизмом обозначается ее последняя стадия"<sup>1</sup>. Постмодернизм, по мнению Карасева, погружен в толщу культуры, и наш разум не в состоянии соперничать с этой толщей. Тем не менее, философ возлагает надежды на то, что разум преодолет сложность и неопределенность, возникшие в современной мировоззренческой ситуации и вернется к ясности и простоте. Карасев, в отличие от Хабермаса, выступает за утверждение иных, чем доминировавших в эпоху модерна ценностей, видя важнейшую задачу современной культуры в переносе главных моральных императивов на окружающий человека природный мир. Философ, по-видимому, не связывает утверждение иных ценностей с необходимостью изменения мировоззренческих оснований, их обосновывающих.

Незавершенность "проекта модерна" утверждает и Кюнг. Слово "постмодернизм" мыслитель предлагает использовать в качестве предварительного шифра, отражающего то затруднительное положение, в котором оказывается исследователь, пытающийся дать определение современной эпохе.

Кюнг, как и Хабермас, видит характерную черту эпохи модерна в утверждении веры в Разум и Прогресс, которая, по мнению мыслителя, привела к господству четырех доминирующих сил – естествознания, техники, индустрии и демократии. Практическим выражением модернистской веры в Разум и Прогресс Кюнг считает общество, опирающееся на развитие науки и техники, которое превратилось в современное постиндустриальное общество.

---

<sup>1</sup> Карасев Л.В. Сегодня и завтра. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.15.

Реализацией этих идей в политической сфере явились Американская и Французская революции, следствием которых стало принятие декларации прав человека, откуда берет начало современная демократия.

Кюнг отмечает, что для эпохи модерна характерен процесс секуляризации, в результате которого наука, экономика, политика, частная жизнь освобождались от опеки религии, претендовавшей в Средневековье на роль духовного вождя и организующей силы общества. В свою очередь институционализированная религия, согласно Кюнгу, выступила против сил, угрожающих ее власти – естествознания, техники, индустриализации, демократии. В результате она начала вытесняться из общественной жизни и подавляться. Тем не менее, исчезновения религии, рассматривавшегося рядом мыслителей модерна как признак перехода к современному обществу, не произошло. Совершенно безосновательным, на наш взгляд, является утверждение Кюнга, что "безотчетная детская вера бесчисленных поклонников этой теории по праву поставлена под сомнение и опровергнута!"<sup>1</sup>. Философия религии Ж.Делеза явно не соответствует этому утверждению.

Большинство мыслителей признают постмодернизм в качестве своеобразного культурного направления, полагая, что его установки весьма влиятельны и иницируются характером современной эпохи. Рассмотрим точки зрения мыслителей, критикующих основные установки постмодернизма.

Литературный критик Л.Мочалов, судя по всему тяготеющий к христианству, не приемлет основных положений постмодернизма. Характерными чертами современной эпохи Мочалов считает смешение реальности и иллюзии, утверждение игрового принципа. Критик полагает, что симуляционистские установки современной эпохи иницируются характером самой действительности. Предтечей современной эпохи, называемой критиком эпохой "подмен" и "лицедейств", по мнению Мочалова, является литературный персонаж, созданный в первой четверти XX века И.Ильфом и

---

<sup>1</sup> Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. М., 1990. №11. С.227.

Е.Петровым, имя которого Остап Бендер. Реальность О.Бендера, с точки зрения Мочалова, запечатлена самим языком, который для сторонников постмодернизма реальнее самой действительности. Связь Остапа Бендера с современной культурой Мочалов видит в его многочисленных ампулах и самоидентификации как "свободного художника и холодного философа", "профессионала пера", "автора несгораемых идей". В своих проектах Остап Бендер не изобретает нового, а цитирует, обыгрывает старое, что, как справедливо полагает Мочалов, есть "решительный шаг от модернизма к постмодернизму"<sup>1</sup>.

Критик считает знаменательным совпадение возраста Остапа Бендера и Иисуса Христа. Остап тоже претендует на роль проповедника и учителя жизни. И хотя ему не удалось, в отличие от Иисуса, оставить свое учение, его поучения предвосхитили философию новой эпохи. Остап Бендер в духе постмодернистской философии решает проблему смысла. Смысл, с точки зрения постмодернистов, не покоится внутри текста или картины, а витает вокруг них на расстоянии мысли. По большому счету текст или картина не нужны, их можно заменить предметом или действием.

В Остапе Бендере, по мнению Мочалова, нашло отражение стремление современной эпохи к различного рода начинаниям, не приводящим к результатам. "Темп жизни диктует необходимость все новых и новых дебютов, которые, по существу, и не предполагают последующего развития. Важно лишь заявить о себе, сделать жест".<sup>2</sup> При этом Мочалов присоединяется к мнению отечественного мыслителя Б.Гройса, согласно которому, "для современного теоретика или художника... перестало быть желательным, чтобы его идеи и проекты действительно осуществлялись"<sup>3</sup>. Идея, ставшая товаром, является, с точки зрения Мочалова, венцом постмодернистской деятельности.

---

<sup>1</sup> Мочалов Л. Раннее Евангелие постмодернизма. // Нева. СПб., 1997, №4. С.190.

<sup>2</sup> Там же. С.191.

<sup>3</sup> Гройс Б. Утопия и обмен. Сборник. М., 1993. С.133.

Одним из основных принципов практики современного искусства Мочалов называет "принцип негативной репрезентации"<sup>1</sup>, согласно которому действительность представляет сплошную симуляцию. Вещи, слова - лишь знаки, указывающие на нечто, наполненное изотерическим смыслом, доступным лишь посвященным. Мочалов вписывает в практику современного искусства девиз Великого комбинатора - "побольше непонятного"<sup>2</sup>. Мыслитель полагает, что Остап Бендер в творческой деятельности реализует идеал "неразличимого искусства", концепцию "неочевидного артефакта", где важна, с точки зрения критика, прежде всего, провоцирующая функция. (Заметим, что элементы эпатажа, конечно, присутствуют в творчестве постмодернистов, но они далеки от отношения к провоцированию как к самоцели).

Критик полагает, что в постмодернизме нечто становится ценностью, только пребывая на грани реального и мифического. Когда Остап Бендер становится обладателем миллиона, его поражает обыденность обстановки, утратившей интригующую мифичность. Жизнь для героя утрачивает смысл и он, с точки зрения Мочалова, попадает из мира ценностей в мир цен. Герой перестает быть художником, отказывается от новых начинаний. На наш взгляд, такая позиция не согласуется с установкой постмодернистской деятельности на стремление к дебютам. Если бы Остап Бендер исповедовал постмодернистскую философию, он непременно бы отправился за новым миллионом, но не ради корысти, а для того, чтобы остаться художником и Великим комбинатором.

Вряд ли можно согласиться с параллелью, которую проводит Мочалов между Остапом Бендером и Великим инквизитором из романа Ф.М.Достоевского "Братья Карамазовы". За словами и действиями обоих героев критик видит неверие, облеченное в форму веры, позволяющей проповедовать и властвовать. Нам представляется, что Остапа Бендера

---

<sup>1</sup> Мочалов Л. Раннее Евангелие постмодернизма. // Нева. СПб., 1997, №4. С.191.

<sup>2</sup> Там же. С.192.



вдохновляло не стремление к власти, хорошо заметное в словах и действиях Великого инквизитора, а красота игры. Утверждение главенства принципа игры, множество нереализованных идей и начинаний как раз и сближают позицию Остапа Бендера с философией постмодернизма.

Едва ли можно согласиться с утверждением Мочалова о тождестве принципа вседозволенности и принципа "наличия отсутствия" или отрицания этических принципов как основном признаке постмодернизма. И вряд ли прав Л.Мочалов, предрекая самоуничтожение творческой личности, принявшей установки постмодернистской философии.

Отечественный философ Гулыга А.В. указал в качестве негативного последствия постмодернистской философии установку на радикальный плюрализм. Она, по его мнению, препятствует объединению человечества в единое целое для осуществления выживания. В теоретическом плане, с точки зрения философа, без внимания остается категория времени, понимаемая им как "некая целостность, в которой сливаются воедино прошлое, настоящее, будущее"<sup>1</sup>. Философ не принимает предпринятую постмодернистами попытку переосмысления категории времени. Гулыга считает необходимым для философа осуществление помимо исторического анализа, требующего рассмотрения философского учения в контексте породившей его эпохи и личной судьбы мыслителя, историко-философского синтеза, сверхисторического рассмотрения, отбрасывающего все случайное, личное, второстепенное.

Можно отметить, что положения мыслителей, дающих однозначно негативную оценку постмодернизму, далеко не всегда убедительно обоснованы.

Рассмотрим точки зрения мыслителей, признающих продуктивность постмодернистского направления и являющихся в большей степени его сторонниками, чем противниками.

---

<sup>1</sup> Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Вопросы философии. М., 1988. №12. С.156.

Автономова Н.С. полагает, что постмодернизм сменил романтизм, определявший культурную ситуацию конца XVIII начала XIX в., и следующий за ним модернизм, главенствовавший в культуре в конце XIX начале XX в. Философ видит положительное значение постмодернизма в "сдерживании поспешного, иллюзорного синтезирования", в "оттачивании чувствительности к жизненному и культурному разнообразию", в "развитии в себе возможности существования без каких-либо предустановленных гарантий".<sup>1</sup>

Малявин В.В. рассматривает постмодернизм как преодоление типа культуры, который отказался от регулирующей роли традиции и пытается найти опору в антитрадиционализме. Философ считает, что "постмодернизм порождает новую мифологию, отличающуюся от традиционных мифологий, утверждающих истину всех вещей, и от демифологизаторских усилий критической рефлексии, которые демифологизируют способности интеллекта"<sup>2</sup>. Можно согласиться с точкой зрения Малявина, видящего существо постмодернистского переворота в "открытии радикальной неопределенности как во всех сферах человеческой деятельности, так и во всех свидетельствах сознания"<sup>3</sup>. Постмодернистский человек, по мнению мыслителя, осознает, что сущность мира неразрушима, а значит ему неподвластна. Тем самым он предоставляет всему существующему возможность быть и не пытается изменить его природу. В постмодернизме мыслитель видит более глубокое погружение в существо реальности, по мере которого человек все больше осознает свое место в мире.

В.Вельш видит положительное значение постмодернизма в том, что "постмодернизм бежит ото всех форм монизма, унификации и тоталитаризации, не приемлет единой общеобязательной утопии и многих скрытых видов деспотизма, а вместо этого переходит к провозглашению

---

<sup>1</sup> Автономова Н.С. Возвращаясь к азам. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.20.

<sup>2</sup> Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма. // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. С.57.

<sup>3</sup> Там же. С.51.

множественности и диверсивности, многообразия и конкуренции парадигм и сосуществования гетерогенных элементов"<sup>1</sup>. В качестве главной отличительной черты постмодернистского направления в культуре мыслитель называет установку на плюрализм. Она ведет, по мнению Вельша, к крушению Целого, проявляющемуся в поощрении диверсивности, различности, множественности. С другой стороны, мыслитель предупреждает об опасностях неограниченного плюрализма, констатируя разрушение границ "между элитарным и массовым, художником и публикой, профессионализмом и дилетантизмом"<sup>2</sup>. Позиция философов, признающих своеобразие постмодернистского направления в культуре и осмысливающих критически его идеи, представляется нам наиболее перспективной.

Таким образом, в определении хронологических рамок постмодернизма наиболее приемлемой, с нашей точки зрения, является позиция, согласно которой постмодернизм прошел длительную латентную фазу формообразования в различных социокультурных областях, начало которой датируется приблизительно временем окончания второй мировой войны, и оформился как своеобразный культурный феномен приблизительно к началу 80-х годов XX века.

В трактовках постмодернизма представлен многозначный, с трудом поддающийся объединению в культурное направление комплекс социально-политических, научно-теоретических, этических, эмоционально-эстетических, эпистемологических и теологических представлений. В точках зрения мыслителей на постмодернизм заметно влияние исторического, социально-политического, национального контекстов. С нашей точки зрения, постмодернизм направлен, прежде всего, против культа разума и технических преобразований, уверенности в поступательном развитии общества и в

---

<sup>1</sup> Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. М., 1992. №1. С.132.

<sup>2</sup> Там же. С.132.

самосовершенствовании человечества, нашедших наиболее полное и последовательное воплощение в философии Гегеля и классического марксизма.

В постмодернизме заметно усиление ряда тенденций, характерных для авангардных направлений литературы и искусства первых десятилетий XX века, явившихся своеобразным отражением кризисного состояния западной цивилизации и ее духовной культуры. Тем не менее, можно говорить о своеобразии постмодернизма как культурного феномена, отражающего трансформации, произошедшие в современном постиндустриальном обществе. В первую очередь, речь идет о распространении информационных технологий и усилении роли средств массовой информации, оказывающих огромное воздействие на общественное сознание и способствующих превращению реальности в виртуальный мир. Постмодернизм представляет собой осознание необходимости поиска нового пути развития, поскольку прежний путь не позволяет выбраться из состояния глубокого кризиса, охватившего духовные идеалы и ценности современного цивилизованного общества.

## **1.2. Главные представители и общие черты философии постмодернизма**

Главных представителей постмодернистской философии<sup>\*</sup> можно разделить на две группы в соответствии с их отношением к религии. Это отношение тесно связано с оценкой этими философами рационалистической философии Нового времени, которую они относят к модернистскому<sup>\*\*</sup> направлению в западно-европейской культуре. В соответствии с этой оценкой американский философ и теолог Д.Р.Гриффин<sup>\*\*\*</sup> разделил философов на радикальных критиков модерна, или "деконструктивистов", и умеренных, или "ревизионистов".<sup>1</sup>

---

<sup>\*</sup> В дальнейшем "постмодернистские философы" для краткости будут обозначаться термином "постмодернисты".

<sup>\*\*</sup> Речь идет об изложенной в 1 параграфе второй трактовке термина "модернизм".

<sup>\*\*\*</sup> Даты жизни Д.Р. Гриффина обнаружить не удалось.

<sup>1</sup> Griffin D.R. Introduction: Varieties of Postmodern theology //Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P.65.

Радикальные критики модерна, по справедливому утверждению Гриффина, отказываются от попыток выразить Целое, отрицая единство как субстанциональное свойство реальности. Они не признают возможности рационального познания объективной действительности, отрицают существование изначального смысла и объективной истины, выступают с методологических позиций плюрализма и релятивизма, критикуют утверждаемые рационалистической философией ценности. Гриффин не без основания полагает, что стиль мышления радикальных критиков модерна оформился под влиянием авангардных движений в литературе и искусстве. Они предпринимают попытку резкого разрыва с устоявшимися в западноевропейской философии традициями. К радикальным критикам модерна Гриффин относит Л.Витгенштейна, М.Хайдеггера, Ж.Дерриду и "последних французских философов".

Ко второй группе, позицию представителей которой в отношении модернизма разделяет и сам Гриффин, он отнес мыслителей, признающих единство реальности и существование изначального смысла, исходящего от Бога как причины мира, но с оговоркой, что присущая бытию сущность проявляется как изменчивая и в целом является невыразимой. С точки зрения Гриффина, они тоже выступают с позиций плюрализма и отрицают рационалистически обоснованные ценности. К умеренным критикам модернизма Гриффин относит Х.Смита\*, У.Бердсли и других мыслителей.

В отличие от Гриффина, мы, следуя задачам нашего исследования, ограничились рассмотрением концепций мыслителей постмодернистского направления в философии (к числу которых не относятся Витгенштейн и Хайдеггер) и в основу классификации положили их мировоззренческую позицию, главным образом обуславливающую отношение мыслителей к религии.

К первой группе мы отнесли философов, отказавшихся от поиска

---

\* Даты жизни Смита Х. обнаружить не удалось.

объективных оснований трактовки мира и человека, утверждающих, что реальность неотделима от ментальных и межкоммуникационных процессов. Они выступают с внеконфессиональных позиций и резко критикуют традиционные религии и атеизм. К числу представителей внеконфессиональной позиции в постмодернистской философии мы отнесли, прежде всего, французских философов.

Самым ранним из них по времени является Ж.Батай, творчество которого высоко оценивают другие постмодернисты, считая философа своим предшественником в постановке ряда проблем. Батай посвятил религиозно-философским проблемам работы "Внутренний опыт"(1943), "Теория религии"(1948), "Сумма атеологии"(1972). Другие представители внеконфессионального течения, насколько нам известно, не посвящали проблемам религии отдельных работ, а затрагивали их в своих произведениях. Мировоззренческой позиции Батая наиболее близка позиция Ж.Делеза и психоаналитика Ф.Гваттари, в соавторстве с которым Делез пишет ряд значительных работ. Подвергая пересмотру как материалистическую, так и идеалистическую философские традиции, эти философы в большей степени, чем другие постмодернисты, включенные в наше исследование, используют в объяснении мира и человека материалистические и атеистические идеи, трансформируя их в соответствии со своими задачами. К представителям внеконфессионального течения мы также отнесли Ж.-Ф.Лиотара, М.Фуко, Ж.Бодрийяра (р.1929), Ж.Дерриду. Весьма сложно выявить последовательность и степень взаимовлияния этих философов друг на друга. Их взгляды сформировались на одной национальной почве, они принадлежат к одному поколению. Скорее всего, нужно говорить об одновременном взаимовлиянии идей этих философов. Представители внеконфессионального течения в философии резко критикуют традиционные религии и атеизм, конструируя собственные псевдорелигиозные концепции, к которым мы обратимся в III главе нашей работы.

Во вторую группу мы включили мыслителей, выступающих с позиций

какой-либо религии и критикующих, главным образом, натуралистическую и атеистическую традицию, завоевавшую достаточно сильные позиции в философии модерна. В нашем исследовании мы ограничились рассмотрением некоторых аспектов учений протестантских философов и теологов Гриффина и Смита. Сторонники религиозного направления улавливают материалистические и атеистические тенденции в творчестве представителей внеконфессионального направления и, по-видимому, осознавая их весомость, направляют свою критику, в первую очередь, на материалистическую и атеистическую традицию в философии. Основные положения их воззрений, такие как признание конечного единства реальности, изначального смысла, исходящего от Бога как верховного принципа мироздания противоречат принимаемым ими постмодернистским установкам на плюрализм и отрицание модернистских ценностей. Оставаясь на религиозных позициях, эти мыслители лишь отчасти следуют принципам постмодернистской философии.

Как справедливо полагают многие современные мыслители, начало отсчета существования постмодернистской философии можно отнести к 80-м годам XX века. Поводом для переноса дискуссии о распространении понятия "постмодернизм" на область философии послужила работа Лиотара "Состояние постмодерна", вышедшая во Франции в 1979 году.

Рассмотрим в общих чертах основные положения этой книги, поскольку она считается программным произведением постмодернистской философии. В этой работе Лиотар затрагивает проблему изменения статуса знания, в первую очередь, в результате распространения власти современных компьютеризированных систем. Философ провозглашает необходимость переосмысления представления о человеке и его месте в современной социокультурной ситуации. Человек не может больше рассматриваться в качестве субъекта, обладающего автономным сознанием и волей. С точки зрения Лиотара, современный человек является узловым пунктом в сложной сетке информационных обменов, которые происходят по правилам различных "языковых игр".

Лингвистический анализ не в состоянии связать различные "языковые игры", особенно предписывающие определенные жизненные нормы. Предписания и нормы были установлены нарративами или "метарассказами", которые философ трактует как главные принципы, служащие условием организации общества и средством его самооправдания.

Существо постмодернизма Лиотар сводит к "недоверию к метарассказам"<sup>1</sup>. "Великие истории", служившие организующими принципами философской мысли Нового времени, к которым философ, прежде всего, относит гегелевскую диалектику, эмансипацию личности, идею прогресса, просветительское представление о знании как о средстве установления всеобщего счастья и другие, распались. В сегодняшнем мире всеобщей нестабильности существуют только простые, мелкие, локальные "истории-рассказы", которые и являются формой организации любого знания, в том числе философии и религии. Даже концепция конвенционализма становится, с точки зрения Лиотара, неприемлемой для эпистемы постмодернизма: "Консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью"<sup>2</sup>. Единственная реальность, которая повсеместно принимается – реальность денег. "Подобная реальность примиряет все, даже самые противоречивые тенденции, при условии, что эти тенденции и потребности обладают покупательной способностью".<sup>3</sup>

В познании господствует эклектизм, который поддерживается средствами массовой информации, закрепляющими бездумное, гедонистическое отношение к жизни. Единственный путь для современного философа или художника Лиотар видит в разоблачении "фиктивного характера" языкового сознания. Поэтому специфика современной философии и искусства определяется мыслителем таким образом, что на передний план выдвигается непредставимое и невыразимое.

---

<sup>1</sup> Lyotard J.-F. La condition postmodern: Rapport sur le savoir. – P., 1979. P.7.

<sup>2</sup> Ibid. P.100.

<sup>3</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.132.



Основные положения концепции Лиотара принимаются большинством представителей постмодернистского направления мысли, несмотря на значительные расхождения в воззрениях. Немецкий мыслитель Мюнц П. называет мнения Лиотара "стержнем, на котором держится весь современный постмодернизм"<sup>1</sup>, а Бердсли считает философа единственным мыслителем, который "явно выражает перспективы, которые получают широкое признание"<sup>2</sup>.

Постмодернистская философия представляет собой весьма пестрый и неустойчивый комплекс разнообразных представлений, зависящий от социально-политической, национальной, религиозной принадлежности ее приверженцев. Тем не менее, можно отметить существенное влияние этого философского направления, имеющего значительное число приверженцев, большинство из которых проживает во Франции и США.

Многие современные мыслители не без основания полагают, что философский постмодернизм направлен, прежде всего, против философии Нового времени, в русле которой сформировались такие современные философские направления как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, аналитическая философия. Постмодернисты критикуют свойственные философии Нового времени установки на рационализм, сциентизм, объективизм, историзм, отказываясь от представления о философии как целостной мировоззренческо-теоретической системе.

Взгляды постмодернистов, как справедливо заметил Ильин И.П., затрагивают глобальную по своему масштабу область, где "на первый план выходит не рациональная, логически оформленная философская рефлексия, а глубоко эмоциональная, внутренне прочувствованная реакция современного

---

<sup>1</sup> Мюнц П. Что же все-таки такое постмодернизм // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. М., 1995. С.112.

<sup>2</sup> Beardslee W.A. Christ in the Post modern Age: Reflections Inspired by Jean Fracois Lyotard //Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P.67.

человека на окружающий его мир"<sup>1</sup>. Постмодернистское мироощущение, с их точки зрения, не поддается выражению средствами традиционных философских категорий. Нередко философы обращаются к поэтическому мышлению со свойственной ему образностью, метафоричностью, техникой намека, размывая жанровое единство философских текстов. Философия сводится постмодернистами к повествованию или рассказу, обладающему сюжетом и требующему интерпретации.

Многие исследователи отмечают, что для постмодернистских концепций характерен игровой модус самоопределения. Наиболее яркое воплощение игровая стратегия получила в текстах Дерриды. Американский философ Р.Рорти отмечает, что "самое шокирующее в работах Дерриды – это применение им мультилингвистических каламбуров, шуточных этимологий, аллюзий на что угодно, фонических и топографических трюков"<sup>2</sup>. Американского теоретика культуры Ж.Каллера шокирует в текстах Дерриды "попытка придать философский статус словам, имеющим характер "случайного" совпадения, сходства или связи"<sup>3</sup>. Деррида демонстрирует условность традиционного способа философствования, оперирующего устоявшимися философскими понятиями.

В постмодернистских концепциях находит выражение критическое осознание того факта, что современные философские концепции обусловлены предшествующими идеями и способами их обоснования. Это выражается в определении философских категорий, в системе их субординации. Именно категории определяют предмет знания, задают характеристики субъекта и объекта. Возможность выйти за пределы устоявшихся смыслов постмодернисты видят в деконструкции понятий языка. Смыслы не должны

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.210.

<sup>2</sup> Rorti R. Philosophy as a kind of writing: An essay on Derrida // New lit.history. Charlottesville, 1978. Vol.10. №1. P.146-147.

<sup>3</sup> Culler J. On decovstruction. L., 1983. P.144.

навязываться. Они формируются в процессе философствования. Постмодернисты абсолютизируют свободу интерпретации, включаясь подчас в игру без правил, игнорирующую конечный результат, что ведет к гносеологическому нигилизму.

Тем не менее, заслуживает внимания изменение познавательной установки, осуществленное постмодернистами. Как справедливо отметила отечественная исследовательница Пономарева Г.М., "исследование "того, что сделано", и иллюзий с этим связанных, поставило в центр постмодернистской проблематики исследование того "как это сделано", что выдвинуло на первый план проблемы, требующие прояснения роли знака, символа, языка и структуропорождающей деятельности"<sup>1</sup>.

Следует отметить огромное влияние, оказанное на формирование постмодернистской философии структурализмом, получившим широкое распространение во Франции в 50-60-е годы XX века. В лоне структурализма начал свою исследовательскую деятельность Фуко. Впоследствии (70-80-е годы) структуралистские идеи подверглись пересмотру и возник постструктурализм, установки которого принимаются представителями внеконфессионального течения постмодернистской философии. Американский мыслитель М.Саруп определил основные направления структуралистских исследований, которые нашли продолжение в постмодернистских концепциях: "Структурализм как попытка выявить общие структуры человеческой деятельности нашел свои основные аналогии в лингвистике. Хорошо известно, что структурная лингвистика основана на проведении четырех базовых операций: во-первых, она переходит от исследования осознаваемых лингвистических феноменов к изучению их бессознательной инфраструктуры, во-вторых, она воспринимает термины оппозиции не как независимые сущности, а как свою основу для анализа отношений между терминами, в-

---

<sup>1</sup> Пономарева Г.М. Философия XX века. М., 1997. Учебное пособие. С.200.

третьих, она вводит понятие системы, наконец, она нацелена на обнаружение общих законов"<sup>1</sup>.

В структурализме заметно созревание кардинальных для постмодернистских концепций идей - распада единства бытия и его смысла и децентрации человека в мире. Постмодернисты, вслед за структуралистами, не принимают исторического принципа рассмотрения явлений, отдавая предпочтение синхронным срезам культурной и социальной "почвы". Структуралистские концепции расщепляют культуру на составляющие элементы, которые являются носителями ценностных отношений, регулирующих человеческую деятельность, но без учета роли личности.

Выявляя скрытые за чувственно-воспринимаемыми явлениями структуры, структуралисты, с одной стороны, признают их целостность, а с другой, утверждают независимость элементов, входящих в структуру, от Целого. Обнаруживая единые структурные закономерности некоторого множества объектов, структуралисты не отбрасывают их различий, а анализируют динамику и механику взаимопревращений зафиксированных различий в качестве конкретных вариантов единого абстрактного инварианта.

Постмодернисты, в отличие от структуралистов, пришли к заключению, что скрытые механизмы, определяющие существование культуры и общества, не укладываются в рамки структурной упорядоченности. Даже Фрейд, с точки зрения Дерриды, рассматривал бессознательное как систему, допуская наличие так называемых "психических мест", тем самым допуская возможность локализации бессознательного. Деррида лишает бессознательное системных свойств, делая его атоническим, находящимся одновременно везде и нигде. Бессознательное постоянно вторгается в сознание, вовлекая его в свою игру, сея смятение и беспорядок.

---

<sup>1</sup> Sarup M. An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. New York. 1976. P.43.

На этом основании постмодернисты отвергают играющий основополагающую роль в структуралистских концепциях принцип бинарности. Согласно этому принципу, все отношения между знаками, с которыми имеет дело мыслитель, сводится к бинарным структурам, то есть к модели, в основе которой лежит наличие или отсутствие признака.

Делез в книге "Различие и повторение" (1968) утверждает наличие многочисленных различий, которые во взаимоотношении друг с другом ведут себя настолько хаотично, что исключают всякую возможность существования четко организованных оппозиций. Различия не сводимы к чему-то идентичному и лишь соотносимы друг с другом. Невозможно выявить насколько одно "различие" отличается от другого. Таким образом, иерархизированная система трансформируется в децентрированные, подвижные множества. Различие, по мнению Делеза, не должно сводиться к тождеству, аналогии или противоположности.

Свое понимание различий и их взаимоотношений Делез показал также в совместной с Гваттари работе "Ризома" (1976). Философ использует для прояснения своей концепции метафору ризомы – корневища, в котором неразличимы отростки и побеги, волоски которого, регулярно отмирая и заново отрастая, находятся в состоянии постоянного обмена с окружающей средой, что, по мнению Делеза, соответствует современному состоянию действительности. Ризома вторгается в разные эволюционные цепочки, образуя "поперечные связи" между "дивергентными" линиями развития. Она прерывает и связывает цепочки, одновременно всё дифференцируя и систематизируя. В итоге различия поглощаются недифференцированной реальностью, теряя свою идентификацию. На этом основании Делез не принимает противоположность материализма и идеализма, плюрализма и монизма, пытаясь преодолеть традиционный способ мышления.

В концепциях постмодернистов "различие" теряет свое онтологическое значение, которое это понятие имело в доктрине структурализма. Постмодернистская онтология обусловлена, на наш взгляд, осознанием

неудачного опыта преобразования действительности по пути ее рациональной организации. Реальность сложна, неопределенна, изменчива и по своей сути не может подчиниться человеку. Мир воспринимается постмодернистами как хаос, в котором отсутствуют критерии ценностной и смысловой ориентации. Если и допускается существование некоей модели мира, то основанной лишь на "максимальной энтропии", на "равновероятности и равноценности всех конструктивных элементов"<sup>1</sup>. Подобное представление, на наш взгляд, свидетельствует о таком погружении человеческого разума в существо действительности, где он с трудом обнаруживает знакомые ориентиры, подвергаясь опасности впасть в полное безумие.

Действительное, с точки зрения постмодернистов, больше не отличается от вымышленного. Все, с чем мы имеем дело, является иллюзией.

Постмодернисты сводят реальность к языковому сознанию, утверждая "авторитет письма" как единственной конкретной данности. Авторитет письма не соотносится с действительностью и обосновывается "интертекстуально", то есть авторитетом других текстов. Трактовки мира и человека теряют объективные основания и становятся лишь конструктами языка. Тщетны попытки отыскания объективной истины. Внимание мыслителей сосредоточивается на знаках, символах, механизмах существования языка. В концепциях мыслителей, признающих возможность объективного познания действительности, постмодернисты видят гипостазирование мыслительных феноменов в онтологические сущности, наделяемые самостоятельным существованием. Постмодернисты встают на позиции гносеологического релятивизма, абсолютизируя нестабильный характер реальности. В их концепциях отражаются глобальные тенденции, характеризующие информационное общество, в котором реальность замещается телевизионной и компьютерной виртуальностью, представляющей собой мощное средство

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм. // Словарь терминов. М., 2001. С.216.

воздействия на сознание.

Истоки критики объективного рассмотрения реальности постмодернисты обнаруживают в кантовской критике идей души, мира, Бога, как не находящих опытного подтверждения. Критика, начатая И.Кантом, была продолжена в феноменологии Э.Гуссерля, который уже в своих ранних произведениях критиковал "натуралистический объективизм". Гуссерль считал недопустимым присущее натуралистической философии отождествление всего существующего с физической природой и с причинно- функционально зависимым от нее психическим. Мыслитель призывал вернуться к "самим предметам" как якобы обладающим "открытым", "самообнаруживающимся" бытием.

Гуссерль ориентировался на традицию картезианства, которая исходит из признания очевидности актов сознания и самосознания. Впоследствии Гуссерль пытался переформулировать принцип "самоочевидности сознания" как смыслополагание интенциональной жизни сознания, передав способность наделять смыслом эмпирический и психологический опыт людей трансцендентальному субъекту, обладающему обобщенным интерсубъективным знанием общезначимых истин.

Постмодернисты отвергают стремление Гуссерля свести бытие к сознанию и установку на "возврат" сознания к "изначальному опыту", отказываясь от положения Гуссерля о "трансцендентальном" субъекте как источнике смыслополагающей деятельности и переосмысливая интенциональность как желание. Постмодернистскую трактовку желания разъяснил Гваттари: "желание – это все, что существует до оппозиции между субъектом и объектом, до репрезентации и производства"; "желание не является чем-то получающим или дающим информацию, это не информация или содержание. Желание – это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы, а потом бросает их"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.86.

Идеи Гуссерля были развиты М.Хайдеггером, который в отличие от Гуссерля поставил вопрос в онтологической плоскости, спрашивая не об условиях мыслимости сущего, но об условиях его бытия. Условия бытия сущего Хайдеггер определяет через фундаментальные характеристики человеческого существования, которое ускользает от понятия и является сопричастным возможности, случаю, непредвиденности и другим проявлениям отсутствия. Философ выступает против абсолютизации временного момента в понимании бытия.

Представлению Гуссерля о сознании как самодостаточном и беспредпосылочном, способном к непосредственному усмотрению механизма своего функционирования, Хайдеггер противопоставляет непрозрачное бытие понимания, а в дальнейшем бытие языка. Хайдеггер ограничивает принцип рефлексии, лежащий в основании феноменологии Гуссерля, принципом интерпретации. С точки зрения Хайдеггера, мир с самого начала "предыстолкован", то есть несет в себе изначальный смысл.

Постмодернисты критикуют положение о предзаданности смысла, дезавуируя классическую философию как "метафизику присутствия". Они отрицают понимание репрезентации или представления как целенаправленного и осмысленного отыскания изначального смысла, тотального, не знающего разрывов и пустот, во вторичных производных формах. Согласно этому пониманию, всякое отдельное событие получает смысл лишь благодаря сопряжению с изначальным смыслом, оно истинно лишь постольку, поскольку сопоставляется со своим истоком. Отсюда, по мнению постмодернистов, проистекает диктат "трансцендентального означаемого", когда содержание философского дискурса определяется как "репрезентация первосмысла", то есть смысла как субстанции.

Деррида критикует учение о "смысле бытия вообще как наличия со всеми предопределениями, которые зависят от этой общей формы и которые

---



организуют в ней свою систему и свою историческую связь "<sup>1</sup>.

Лиотар сводит знание к отдельным историям, которые имеют локальные смыслы и не сводятся к единому взгляду на мир. Более того, по мнению Лиотара, то, что выявлено, уже тем самым избавлено от выяснения смысла. Есть "большее", что не может быть явлено, хотя его можно постигнуть.

Отказ от положения о тотальности смысла ведет к плюрализму, когда утверждается множественность и субъективность истины, ее зависимость от различных условий. В концепциях постмодернистов объективность подменяется субъективностью.

Постмодернисты провозглашают выход из контекста смыслов в контекст "событийности" и "телесности". События, вещи рассматриваются постмодернистскими мыслителями как самодостаточные (вне отношений детерминизма) и предшествующие их осмыслению. Постмодернисты пытаются преодолеть свойственное классической философии противопоставление духа и плоти, деятельности и познания. Они отказываются от выработанного классической философией представления о трансцендентальном субъекте, который рассматривается как сугубо духовный феномен, ориентированный на познание. В решении этой задачи постмодернисты опираются на сенсуализм Л.Фейербаха, утверждавшего невозможность чисто созерцательного мышления вне чувственности, которая является условием связи сознания с окружающим миром и на марксистское учение о практике как о чувственно-предметной деятельности, выступающей в единстве с познанием.

Постмодернисты оперируют понятиями "телесности сознания", "духовных или дискурсивных практик", претендуя на снятие различия между "внутренним" и "внешним" миром человека. В соответствии с этими представлениями М.Мерло-Понти (1908-1961), не относящий себя к постмодернистскому направлению, конструирует "феноменологическое тело" как "бытие третьего рода", обеспечивающее диалог человеческого сознания и

---

<sup>1</sup> Derrida J. De la grammatologie. Paris:Ed. de Minuit, 1967. P.23.

мира. Философ, склоняющийся к экзистенциализму, наделяет одушевленное тело чувственно-смысловой целостностью и способностью одухотворять миры, что неприемлемо для концепций постмодернистов.

Постмодернисты провозглашают децентрацию субъекта. Голландский исследователь Д.В.Фоккема определяет постмодернизм как "продукт долгого процесса секуляризации и дегуманизации": если в эпоху Возрождения возникли условия для появления концепции антропологического универсума, то в XIX и XX столетиях под влиянием наук – от биологии до космологии – стало якобы все более затруднительным защищать представление о человеке как о центре космоса: "в конце концов оно оказалось несостоятельным и даже нелепым"<sup>1</sup>.

На трактовку субъекта постмодернистами непосредственное влияние оказали такие направления мысли как марксизм, фрейдизм, структурализм. Под влиянием марксизма постмодернисты, например, Батай, рассматривают социально-историческое измерение субъекта, его зависимость от общественно-политических условий существования. От попытки кардинального пересмотра представления о структуре личности, предпринятой Фрейдом, идет наиболее влиятельная в постмодернизме концепция фрагментарного субъекта.

"Я" с точки зрения Фрейда, является полем битвы импульсов, идущих от биологического по своей природе бессознательного, с осуществляющим цензуру Супер-эго. Постмодернисты критикуют Фрейда и его последователей за утверждение стабильности Эго. Человек, с их точки зрения, не имеет фиксированного ряда характеристик и не сводим к какому-то атрибуту. "Я" никогда не может быть определимо, поскольку оно всегда в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через Другого, через свое отношение к людям. Однако при этом никто не может полностью познать ни самого себя, ни другого. Это происходит, прежде всего потому, что в основе человеческой психики и поведения лежит бессознательное.

Постмодернисты выступают против абсолютизации господствующих в

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М., 2001. С.215-216.

модернизме ценностей. Постмодернистская практика направлена против свободного от этических правил естествознания, против неразборчивого использования технических изобретений, против промышленности, разрушающей окружающую среду, против формальной правовой демократии. Постмодернисты отказываются от преклонения перед разумом, авторитетами, властными структурами, к которым, прежде всего, относится наука и техника. Постмодернизм выступает против поиска единообразия, насаждения необоснованных ценностей, стремления к неременному согласию между людьми.

В постмодернизме обосновываются принципы универсального гуманизма, направленного на все живое во Вселенной и сопряженного с критической рефлексией понятий "власть" и "свобода". Культурный релятивизм направлен на преодоление кризиса нравственности и легитимации в современном обществе. Выяснение общих философско-мировоззренческих принципов мыслителей постмодернистского направления помогает нам прояснить их позиции в отношении религии.

## **Глава II. Философские истоки постмодернистской интерпретации религии.**

Выявив общие философско-мировоззренческие принципы концепций постмодернистов, мы обратились к их сопоставлению с идеями предшествующих философов, на которые в той или иной форме опираются постмодернисты. Подобное сопоставление позволяет глубже понять их идеи, более точно обозначить их место в философском осмыслении религии.

### **II.1. Место античной натуралистической традиции в творчестве представителей внеконфессионального течения в постмодернизме**

Историко-философские основания концепций представителей внеконфессионального течения в постмодернизме следует искать, прежде всего, в учениях софистов, Эпикура и Лукреция Кара.

В произведениях постмодернистов ссылки на учение софистов обнаруживаются крайне редко. По-видимому, это связано с пристрастием софистов к рационализму и демократии, которые являются главной мишенью постмодернистской критики. В то же время трудно не заметить косвенного влияния софистов на концепции постмодернистов. Как известно, софисты (речь идет, в первую очередь, о Протагоре, Продике, Горгии) стали зачинателями гуманистического направления в античной мысли, так как сместили философскую рефлексию с проблематики природы на осмысление человека и важнейших сфер его духовно-практической деятельности - искусства, религии, политики, языка, того, что мы сегодня относим к культурной сфере. Продолжение этой тенденции заметно в творчестве постмодернистов.

У софистов впервые обнаруживаются принципы, которых придерживаются постмодернисты, - отрицание объективной истины, установки на плюрализм и релятивизм. В творчестве софистов и постмодернистов просматривается осознание кризиса традиционных оснований культуры. И те и другие мыслители пришли к мнению, что ни одна культурная традиция, ни

одна система ценностей или религия не могут претендовать на исключительную значимость. Взгляды софистов, с одной стороны, обусловлены осознанием кризиса философии физиса, а, с другой, крушением традиционных ценностей, связанных с усилением власти демоса и ослаблением позиций аристократии, а также расширением контактов эллинов с другими народами, имевшими свои обычаи, законы и верования. Постмодернисты осознали исчерпанность платоновско-гегелевской философской традиции и сформировавшемся в ее русле рациональном обосновании ценностей.

Софисты оказали сильное влияние на мировоззрение Эпикура и Лукреция Кара, взгляды которых получили своеобразное преломление в концепциях постмодернистов. Ссылки на учения Эпикура и Лукреция обнаруживаются в работах Ж.Батая, Ж.Бодрийяра. Ж.Делез посвящает этим мыслителям работу "Лукреций и симулякр"(1969).

Постмодернисты подходят к творчеству античных философов весьма избирательно: они обращают внимание на определенные аспекты их учений, оставляя без внимания другие, на наш взгляд, не менее важные. Можно отметить, что ряд постмодернистов склоняется к материалистической и сенсуалистической традиции западной философии. К этим философам мы можем, прежде всего, отнести Ж.Батая, М.Фуко, Ж.Делеза и Ф.Гваттари.

Влияние античной натуралистической традиции на постмодернистские концепции обнаруживается в онтологическом обосновании постмодернистской установки на отрицание возможности рационального познания объективной реальности, восходящей к учению Протагора. Диоген Лаэртский отмечал, что Протагор "...первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом"(IX,51)<sup>1</sup>. Положение об относительности знания философ обосновывал с натуралистических позиций. Согласно Сексту-Эмпирику, Протагор думал, что "основные причины всех явлений находятся в

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С.375.

материи"<sup>1</sup>. Чанышев А.Н. отмечает, что "главное свойство материи, по Протогору, - это не ее объективность и не наличие в материи какого-то закономерного начала, а ее изменчивость, текучесть"<sup>2</sup>.

Постмодернисты пересматривают положение Протагора об изменчивости материи с позиций крайнего релятивизма. Они признают вслед за философом изменчивость, наряду с объектом познания (о чем учил еще Гераклит), субъекта познания, а также тезис, что ничего не существует само по себе, но лишь в отношении к другому, но отказываются от положения Протагора о том, что все существующее в мире в процессе изменения переходит в свою противоположность.

Деррида, обосновывая невозможность рационального познания объективной реальности, рассматривает взаимоотношение человека и реальности через расширяющийся слой посредников или "следов", образовавшихся в языке. Неполнота каждого "следа", доносящего что-то от предыдущего, обусловлена тем, что мир находится не в бытии, а в становлении. Деррида отказывается от диалектического способа мышления, утверждая, что отличие "следа" от "следа" не укладывается в рамки логических законов тождества или противоречия. Философ предпринимает попытку лишить знак его референциальной функции. Он пересматривает теорию знака, разработанную Ф. де Соссюром. Соссюр рассматривает знак как некую целостность, являющуюся результатом ассоциации означающего (акустического образа слова) и означаемого (понятия). Соссюр подчеркивал, что знак по своей природе "произволен": "Означающее немотивировано, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи"<sup>3</sup>. Тем не менее, мыслитель полагал, что употребление знака строго упорядочено в лингвистической

---

<sup>1</sup> Секст-Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Соч. в 2 т. М., 1976. Т.2. С.253.

<sup>2</sup> Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С.206.

<sup>3</sup> Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М, 1977. С.101.

системе, какой является любой естественный язык: "Слово "произвольный"... не должно пониматься в том смысле, что означающее может свободно выбираться говорящим (...человек не властен внести даже малейшее изменение в знак, уже принятый определенным языковым коллективом)"<sup>1</sup>.

Деррида отказывается от представления о знаке как структуре, связывающей означающее и означаемое. Временной и пространственный интервал, разделяющий означающее и означаемое им явление, превращает знак в след этого явления. Знак, согласно Дерриде, обозначает не столько явление, сколько его отсутствие. На первый план выходит не проблема референтности, то есть соотнесенности знака с внеязыковой реальностью, а означивания – взаимосвязи чисто языкового характера: означающего с означающим, слова со словом, одного текста с другим.

Как справедливо отметил Г.Косиков, знак в истолковании Дерриды несет в себе "множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных смысловых инстанций"<sup>2</sup>. Смысл понятия "след" в концепции Дерриды точно формулирует Автономова Н.С.: "След не есть знак, отсылающий к какой-либо предшествующей "природе" или "сущности" – в этом смысле след немотивирован, то есть не определен ничем внешним по отношению к нему, но определен лишь своим собственным становлением... След есть то, что уже априори "записано". Так взаимосвязь "следа" и "различия" подводит к понятию "письма"... Письмо – есть двусмысленное присутствие – отсутствие следа, это различие как овременение и опространствливание. Это исходная возможность всех тех альтернативных различий, которые прежняя "онто-телео-логоцентрическая" эпоха считала изначальными и самоподразумевающимися"<sup>3</sup>.

Делез в книге "Различие и повторение"(1968) утверждает, что

---

<sup>1</sup> Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М, 1977. С.101.

<sup>2</sup> Косиков Г. Вступительная статья // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С.37.

<sup>3</sup> Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977. С.163.

диалектический подход предполагает способность одной вещи породить другую, изменяя свою природу, что равносильно теологическому утверждению, что нечто рождается из ничего. Кроме того, диалектический подход, с точки зрения философа, не принимает во внимание пустоту, которая объемлет все, и не учитывает промежуточных состояний нестабильных объектов. Делез неправомерно отождествляет вещь и понятие о вещи, не учитывая специфики мышления, имеющего свои законы.

Ограниченность позиции Протагора постмодернисты вслед за М.Хайдеггером видят в сведении философом бытия к представлению. Хайдеггер отметил, что у Протагора "восприятие присутствующего опирается на его пребывании в круге непотаенности"<sup>1</sup>. Постмодернисты полагают, что бытие не исчерпывается представлением, а предполагает нечто невыразимое и непознаваемое.

Ж.-Ф.Лиотар находит проявление невыразимого в искусстве постмодерна. Оно "выдвигает на передний план непредставимое, неизобразимое в самом изображении... Оно не хочет утешаться прекрасными формами, консенсусом вкуса. Оно ищет новые способы изображения, но не с целью получить от них эстетическое наслаждение, а чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, что нельзя представить"<sup>2</sup>. Художник, с точки зрения Лиотара, не работает в каком-то определенном направлении или нарративе, например, употребляя традиционные образы и символы, но пытается обнаружить то, что невозможно представить – он ищет отсутствия в присутствии, ответов на животрепещущие вопросы в наркотическом опьянении или лечебнице для душевнобольных.

Ставя под вопрос познавательные возможности человека, постмодернисты тяготеют к агностицизму, в том числе и в отношении к религии. Подобная тенденция наблюдается и в учении Протагора. Книга

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С.263.

<sup>2</sup> Lyotard J.-F. Answering question: What is postmodernism // Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities. Madison, 1983. С.340-341.



Протогора "О богах" начиналась фразой: "О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому, что слишком многое препятствует такому знанию - и вопрос темен, и людская жизнь коротка"<sup>1</sup>.

Наряду с онтологическим обоснованием относительности знания Протагором на концепции постмодернистов повлияло представление Эпикура и Лукреция Кара о материи. Постмодернисты восприняли положение этих философов о качественном разнообразии материи.

С точки зрения Делеза, природа является силой, производящей разнообразие. Но философ оставляет без внимания представление Эпикура и Лукреция о природе как единой в своей материальности силе. Лукреций утверждает, что: "Существуют такие тела, что и плотны и вечны: это – вещей семена и начала в учении нашем, то, из чего получился весь мир, существующий ныне"<sup>2</sup>. Из этих начал, согласно Лукрецию, "...творит, умножает, питает природа и на которые все после гибели вновь разлагает. Их, объясняя их суть, материей мы называем и для вещей родовыми телами обычно, а также их семенами вещей мы зовем и считаем телами мы изначальными, ибо началом всего они служат"<sup>3</sup>. По мнению же Делеза, "природа как производство разнообразного может быть только бесконечной суммой, то есть суммой, которая не объединяет в целое собственные элементы"<sup>4</sup>. Только в этом случае, по мнению философа, принцип производства разнообразного имеет смысл.

Природа, с точки зрения Делеза, не означает Бытия, Единого, Целого. Разнообразие из Единого, по мнению философа, можно выводить лишь в том случае, если допустить, что все возникает из всего, и, следовательно, что нечто может возникнуть из ничего. Подобное допущение, утверждает Делез, предполагает веру в существование творца действительности. Философ

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. Жизнь, учения и изречения знаменитых философов. М., 1979. С.375.

<sup>2</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Кн.1, 500-502. М., 1983. С.40.

<sup>3</sup> Там же. Кн.1, 56-61. С.28.

<sup>4</sup> Делез Ж. Лукреций и симулякр// Логика смысла. Москва – Екатеринбург, 1998. С.348.

безоговорочно отвергает такое предположение, утверждая вечность и бесконечность множества природных образований и пустоты. Делез не принимает теистических толкований действительности, склоняясь к представлению античных философов о вечности и несотворенности материи, но в отличие от них не признает единства и целостности мира. Он критикует идеалистическую модель мира, согласно которой реальность порождается творящим Духом и оставляет без рассмотрения материалистическую модель, элементы которой обнаруживаются в учениях Протагора, Эпикура, Лукреция, а также установки Эпикура и Лукреция на познаваемость объективного мира и существование объективной истины.

Влияние античной натуралистической традиции на взгляды постмодернистов проявляется также в их пристальном внимании к категории случайности. Первыми в истории западноевропейской философии ко всему преходящему, несущественному, случайному, тому, что, по мнению Платона и Аристотеля, находится на грани бытия и небытия, обратились софисты.

Лиотар в работе "Либидинальная экономия" (1974) обосновывает свое представление о распаде знания на отдельные истории, не имеющие оснований претендовать на "всевременность", "логикой случая" софистов. "Логика случая", по мнению философа, сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного события. Тем не менее, "логика случая" не становилась в итоге ни более истинной, ни более универсальной. Придание любому дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: "...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано"<sup>1</sup>.

Постмодернисты вслед за Эпикуром дают онтологическое обоснование случайности, подспудно склоняясь к материалистическому истолкованию реальности.

---

<sup>1</sup>Цит. по: Грицанов А.А. Лиотар Ж-Ф.// Новейший философский словарь. С.559.

Как известно, Эпикур создал теорию спонтанного отклонения атома от прямой линии. Согласно этой теории, источник движения имманентно присущ самой материи, а потому не существует никакого провидения. Лактанций в сочинении "Семь книг божественных установлений" отметил, что "Эпикур заключил, что не существует никакого провидения... Нет, говорил он, никакой целесообразности в происходящем, ведь многое происходит не так, как должно было бы произойти"<sup>1</sup>. Обосновывая принцип самоорганизации материи, Эпикур отвергал не только провиденциализм, но и телеологию. Эти мысли мы находим также и у Лукреция Кара. Лукреций объявлял учение об изначальной целесообразности и разумности происхождения объективного мира "коренным заблуждением", "превратным суждением", извращающим "отношения вещей". "Для применения нам ничего не рождается в теле. То, что родится, само порождает себе применение"<sup>2</sup>. В пятой книге поэмы Лукреций в противовес телеологической трактовке, изобразил возникновение органического мира в результате случайного соединения атомов, отмечая появление неприспособленных к существованию организмов и их гибель в борьбе за выживание.

М.Фуко, следуя мысли Эпикура и Лукреция, отказывается от принципа изначальной целесообразности и разумности происхождения мира, на котором строятся традиционные религии и, в первую очередь, христианство. В соответствии с этим он трактует историю как прерывистый процесс, в котором не наблюдается закономерностей. "Традиционные средства конструирования всеобъемлющего взгляда на историю и воссоздания прошлого как спокойного и неразрывного развития должны быть подвергнуты систематическому демонтажу... История становится "эффективной" лишь в той степени, в какой

---

<sup>1</sup>Цит. по: Шахнович М.М. Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000. С.91.

<sup>2</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Кн. IV. 835-836. М., 1983. С.147.

она внедряет идею разрыва в само наше существование"<sup>1</sup>. Пытаясь преодолеть оппозицию случайного и необходимого, М.Фуко нарушает их диалектическое единство, отдавая необоснованное предпочтение случаю.

Отрекаясь от принципа целесообразности, постмодернисты, в отличие от Эпикура и Лукреция, противопоставляют законам природы и мышления правила игры, которые всегда условны и могут меняться совершенно произвольно. Подобная установка является следствием крайнего гносеологического релятивизма постмодернистских концепций.

Ж.Бодрийяр, в противовес законам природы, утверждает реальность "соблазна"<sup>1</sup>. "Соблазн" предполагает определенные правила игры, которые могут меняться совершенно произвольно. Лиотар, Деррида, Делез противопоставляют правилам лингвистики языковые игры. Это связано с тем, что слова в учениях постмодернистов утратили связь с объективным миром и получили безграничную автономию.

Впервые в истории западной мысли подобная тенденция наблюдается в учении Горгия. Дж.Реале и Д.Антисере отмечают, что "теоретическое открытие Горгия состоит в обнаружении слова как носителя убеждения, верования и внушения, невзирая на его истинность"<sup>3</sup>. Автономия слова делает допустимыми намеренные ошибки в суждениях, сосуществование противоречий, связывание несвязанного, паралогизмы. Аристотель выступил с резкой критикой применения в мышлении паралогизмов, заклеив их как мнимые силлогизмы. Источниками возникновения мнимых силлогизмов Аристотель справедливо назвал двусмысленность и многосмысленность словесных выражений и неправильную логическую связь мыслей. Критика Аристотеля исходила из признания единства бытия и предзаданности изначального смысла, постижимого в понятиях и суждениях.

---

<sup>1</sup> Foucault M. Nietzsche, la genealogie, l'histoire // Hommage a Jean Hyppolite. P., 1971. P.153-154.

<sup>2</sup> См.: Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.

<sup>3</sup> Реале Джованни и Антисере Дарио. Западная философия от истоков до наших дней в 4 т. Т.1. СПб., 1997. С.58.

Постмодернисты отказываются от идеи единства бытия и от возможности его познания посредством понятий, что во многом объясняет их произвольное обращение со словами. Они пытаются мифологизировать понятия, продвигаясь к истокам мифотворчества. В творчестве ряда постмодернистов мы видим возвращение к свойственному мифологическому сознанию отождествлению имени и его носителя, при котором наречение имени отождествляется с творением.

Как справедливо отмечает Малявин В.В., в постмодернистском направлении мысли "сознание движется к самим истокам мифотворчества, прозревая ложность всех объективных критериев истины и неустранимость всех иллюзий"<sup>1</sup>. Постмодернистская философия, по его мнению, не приемлет готовых истин, побуждает к размышлению, прислушивается к тому, что стоит за словами.

Своеобразное преломление в постмодернистских концепциях получила каноника Эпикура. Согласно Эпикуру, существуют отпечатки, эйдолы, подобные по виду телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию.

Эйдолы, представляющие собой копии или образы, состоят из тончайших атомов и исходят от тел, сохраняя порядок, который они имеют в телах. Попадая в органы чувств людей, они образуют у них чувственные восприятия. Если же такие истечения носятся в воздухе, переплетаясь друг с другом, а затем проникают в людей через поры кожи, то образуются фантастические представления. Так, например, смешение истечений от человека и коня вызывает представление о кентавре. Лукреций назвал эти образы симулякрами.

По мнению Эпикура, образы, истекающие от предметов, истинны, а

---

<sup>1</sup> Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1991. С.59.

смешение человеком этих образов и представлений приводит к заблуждениям. Все фантастические образы истинны, но только в том смысле, что в их основе лежат эйдолы реально существующих предметов.

Признание абсолютной истинности ощущений привело Эпикура к признанию реального существования того, что отражается в образах безумного, бреда или сна. Эти представления образовались из истечений от действительно существующих предметов. Однако в голове больного или спящего они перепутались и к ним примыслились какие-то другие образы.

Интересную трактовку "теории эйдолов" Эпикура дал русский естествоиспытатель С.И.Вавилов<sup>1</sup>. Ученый писал, что волновое поле, распространяющееся от освещенного предмета, скрывает в себе потенциальное изображение, - оно может быть проявлено соответствующей оптической системой, которой и обладают глаза, и в этом смысле, действительно, от светящихся предметов летят "призраки". Эйдолы он сравнивал с фотонами, которые проецируют в глазу образ предмета, а быстрое движение эйдолов в воздухе, сливающихся в глазах воедино, - с кинокадрами. Ученый пытался переосмыслить "теорию эйдолов" в соответствии с современными научными открытиями, что характерно и для концепций некоторых постмодернистов, в частности Ж.Делеза.

Представление Эпикура и Лукреция об образах возродилось в постмодернистской концепции симулякров. Начало широкого употребления понятия "симулякр" в современной культуре связывается с именем Ж.Бодрийяра. М.Липовецкий отметил, что "с легкой руки Жана Бодрийяра концепция "симулякра" и "симуляции стала знаменем постмодернизма"<sup>2</sup>. Бодрийяр дал истолкование термина Лукреция, который перевел словом "simulacrum" эпикурейский "eicon" или познавательный образ. Бодрийяр в систематизации симулякров придерживается классификации, близкой той,

---

<sup>1</sup> См. об этом: Шахнович М. М. Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000. С.105.

<sup>2</sup> Липовецкий М. Голубое сало поколения или два мифа об одном кризисе // Знамя. М., 1999. №11. С.211.

которую осуществил Эпикур.

Специфика истолкования "симулякра" Бодрийяром заключается в том, что он пытается объяснить симулякры как процесс симуляции, трактуемой им как "порождение гиперреального" "при помощи моделей реального, не имеющих собственных истоков и реальности"<sup>1</sup>. Под действием симуляции происходит замена реального знаками реального, а симулякр становится принципиально несоотносимым с реальностью. Он соотносится только с другими симулякрами.

Чтобы стать законченным, образ проходит ряд последовательных стадий: "он является отражением базовой реальности; он маскирует и искажает базовую реальность; он маскирует отсутствие базовой реальности; он не имеет никакого отношения к какой-либо реальности; он является своим собственным чистым симулякром"<sup>2</sup>. В результате возникает особый мир, который не соотносится с реальностью, но воспринимается гораздо острее, чем сама реальность. Бодрийяр называет этот мир "гиперреальностью".

Симуляция смешивает реальное с воображаемым. Бодрийяр первым отметил, что телевидение и, прежде всего, реклама размывают границу между реальностью и иллюзией, создавая массовым потоком образы власти и вождения. Их главная функция – не в отражении реальности, а в воздействии на сознание и поведение потребителя. Разрушая всякие соответствия с реальностью, симулякр, согласно Бодрийяру, размывает любую цель человеческой деятельности, что делает неопределенным различие между правдой и ложью, добром и злом, мифом и реальностью.

При этом симуляция, с точки зрения Бодрийяра, обладает силой соблазна или совращения. Исследователь Бодрийяра А.Гараджа отмечает, что это "совращение проходит три исторические фазы: ритуальную (церемония),

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С.257.

<sup>2</sup> Там же. С.257.

эстетическую (совращение как стратегия соблазнителя) и политическую"<sup>1</sup>. Согласно Бодрийяру, "совращение присуще всякому дискурсу"<sup>2</sup>. Интерпретацию концепции симулякра дает и Ж.Делез. Точку зрения Делеза мы рассмотрим ниже.

Главную заслугу позднеантичных философов постмодернисты видят в представлении о философии, прежде всего, как об искусстве жизни и оправдании жизненного опыта. Действительно, у Продика мы встречаем утверждение, что одной из важнейших задач практической философии является освобождение от страха смерти. В "Аксиохе" Сократ говорит: "...я слышал от Продика, что смерть не имеет никакого отношения ни к живым, ни к мертвым... Таким образом, сейчас она к тебе не имеет отношения, поскольку ты еще жив, да и если что претерпишь, она тоже тебя не коснется: ведь тогда тебя не будет"<sup>3</sup>. Подобные мысли мы находим и у Лукреция. Философ говорит: "Ясно, что нам ничего не может быть страшного в смерти, что невозможно тому, кого нет, оказаться несчастным, что для него все равно, хоть совсем бы на свет не родиться, ежели смертная жизнь отнимается смертью бессмертной"<sup>4</sup>. Эти рассуждения оказывают немаловажное влияние на отношение Лукреция к религии.

В качестве главного условия достижения человеком счастья Лукреций, вслед за Эпикуром, называет освобождение от страха перед религиозными мифами. Философ был сторонником психологической теории происхождения религии. Прославляя Эпикура за освобождение людей от религии и подробно излагая эпикурейское учение о происхождении почитания богов, Лукреций указывает в качестве одной из главных причин поклонения небожителям - отсутствие знаний об истинных причинах явлений природы и страх перед ними. Философ разоблачает страх перед возможностью бесконечного

---

<sup>1</sup> Гараджа А.В. Ж.Бодрийяр // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С.44.

<sup>2</sup> Там же. С.44.

<sup>3</sup> Платон. Диалоги. М., 1986. 369 b-d. С.512.

<sup>4</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. Кн. III. С.123-126.



страдания после смерти. Лукреций утверждает, что "...если б знали наверное люди, что существует конец их мытарствам, они хоть какой-то дать бы отпор суеверьям могли и угрозам пророков"<sup>1</sup>. Философ доказывает, что после смерти человека для него наступает небытие, потому что вместе с телом умирает и душа. Выступая против веры в загробное существование, Лукреций, вслед за Эпикуром, опирается на тезис о смертности души. Он считает, что душа смертна и состоит из атомов. Философ пишет: "Верь, что расходится так и душа, и быстрее гораздо вновь разлагаясь в тела изначальные, гибнет скорее, только лишь члены она человека, покинув оставит"<sup>2</sup>. Тело лишено способности чувствовать, если нет души, так же как душа не может существовать без тела. Они нераздельны, Лукреций говорит о том, что психические свойства человека неотделимы от тела, ибо "это души естество, таким образом, держится телом, но и для тела оно и страж и причина здоровья, ибо на общих корнях они держатся цепко друг с другом, и без погибели их обоюдной нельзя их расторгнуть"<sup>3</sup>.

Постмодернисты принимают установку Эпикура на освобождение людей от страха перед религиозными мифами.

В своей книге "История безумия в классическую эпоху"(1961) Фуко высказывает сожаление по поводу того, что в эпоху Средневековья забота о человеческой душе, которую брали на себя античные философы, перешла в компетенцию христианских священников и церкви. Философия превратилась в отвлеченное от жизни умозрение. Эпоха Возрождения и успехи Реформации в Западной Европе расшатали представление о правильности образа жизни, предписанного христианством. Монополию священников на попечение человеческих душ, по наблюдению Фуко, нарушил приход в конце XVIII века врачей в общие больницы, и преобразование их в убежища для

---

<sup>1</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Кн. I, 107-109. М., 1983. С.30.

<sup>2</sup> Там же. Кн. III, 437-439. С.104.

<sup>3</sup> Там же. Кн. III, 323-326. С.101.

душевнобольных. Забота о человеке и его жизни, по мнению Фуко, должна вернуться в компетенцию философов.

В работе "Логика смысла" (1969) Делез, следуя Эпикуру, видит цель и объект жизненной практики в удовольствии. Но эпикурейцы, с точки зрения философа, преувеличивали значение физической боли в жизни человека. Делез акцентирует свое внимание на более грозных, с его точки зрения, чем боль, препятствиях, заставляющих человека страдать: фантомах, суевериях, ужасах, страхе смерти.

Цель философии, по Делезу, - отличить в человеке то, что восходит к природе, и то, что восходит к мифу, обличая те силы, которым нужны миф и смятение души для утверждения своей власти. Природа, по мнению Делеза, не противостоит обычаю, если речь идет об естественных обычаях. Природа не противостоит конвенции: то, что закон зависит от конвенции, не исключает естественного закона, который служит мерой незаконности желаний против смятения духа, сопровождающего их. Природа не противостоит изобретениям, ибо изобретения раскрывают природу. Природа противостоит мифу.

Таким образом, постмодернисты усвоив материалистические и атеистические идеи софистов, Эпикура и Лукреция Кара используют их в критике традиционных религиозных представлений и в построении собственных псевдорелигиозных концепций. Принимая установку софистов на плюрализм, они нередко критикуют традиционные религиозные представления с позиций крайнего релятивизма. В духе софистов постмодернисты отрицают возможность познания объективной действительности, обращаясь к невыразимому и непредставимому. Однако, в отличие от античных мыслителей, они отказываются от рационалистических и сенсуалистических методов познания, которые, с их точки зрения, не позволяют описать изменчивый и прерывистый характер реальности. Постмодернисты утверждают превосходство интуиции и противопоставляют языковые игры диалектическому мышлению.

## **II.2. Идеи свободомыслия в философии французского Просвещения как один из источников внеконфессионального постмодернизма**

Постмодернисты продолжают критику традиционных форм философии и религии, развернутую мыслителями эпохи Просвещения и, прежде всего, представителями Франции. Как известно, во Франции основные черты Просвещения, рассматриваемого как культурно-идеологическое и философское движение, выразились с наибольшей четкостью и радикальностью и приобрели наиболее яркие и последовательные формы. Постмодернистам близки антидогматизм, антиклерикализм французских философов, их установка на свободомыслие и политический радикализм.

Постмодернисты в своих работах практически не ссылаются на конкретных деятелей Просвещения, - исключением является разве только Ж.Ж.Руссо. Это, по-видимому, связано с неприятием главной установки просветительских концепций на рационализм, предполагающей веру в неограниченные возможности разума, а также с разочарованием в идее научного и социального прогресса. Вместе с тем, несомненна общая критическая направленность творчества просветителей и постмодернистов в отношении традиционных форм религии.

Просветители видели свою главную задачу в борьбе с феодальной идеологией и ее главной опорой – католической церковью. Большинство просветителей абсолютизировало степень влияния религии на общество, рассматривая власть католической церкви в качестве главного препятствия на пути к счастью и благополучию общественного человека. Так, П.Гольбах в работе "Галерея святых" писал: "Религиозная система поработила королей, заключила народы в оковы, осудила разум, отменила науку, задушила искусства и промышленность, сделала нравственность сомнительной. А богословы добились того, что стали царствовать над миром, который они покрыли густым мраком"<sup>1</sup>. Просветители обличали тесную связь между

---

<sup>1</sup> Гольбах П.А. Галерея святых. М., 1962. С.313-314.

католической церковью и деспотичными правителями. К.Гельвеций в трактате "О человеке" восклицает: "Какое дело церкви до тирании дурных королей, лишь бы она разделяла с ними их власть!"<sup>1</sup>.

Религия, с точки зрения просветителей, портит государей, государи, в свою очередь, портят законы, становящиеся подобно им самим несправедливыми. Несправедливые законы извращают сущность всех общественных институтов и учреждений. "Так религия и политика объединенными усилиями портят, развращают, отравляют сердце человека, точно также все социальные учреждения ставят себе целью сделать его низким и злым"<sup>2</sup>, - пишет Гольбах П.А.

Если философы эпохи Просвещения разоблачали прежде всего власть католической церкви и поддержку ею деспотичного, антинародного правления монархов, то постмодернисты, продолжая критическую миссию просветителей, обращаются к анализу различных форм власти и методов принуждения, порождаемых традиционными религиями и, в первую очередь, христианством. Ж.Батай, развивая идеи М.Вебера, вскрывает связь между протестантизмом и утверждением примата производственной деятельности над остальными сферами жизни общества. "Протестантизм привел к тому, что лишь производственная деятельность преисполнена смысла и заслуживает внимания"<sup>3</sup>. Мыслитель, подобно представителям французского Просвещения, абсолютизирует степень влияния религии на общество.

Ж.Делез и Ф.Гваттари в работе "Капитализм и шизофрения" (1972-1980) обличают господство общеобязательной, в том числе и религиозной идеологии как всецело подавляющей человека. Общественному, государственному, религиозному единству мыслители противопоставляют концепцию микрогрупп. Микрогруппы связаны между собой сетью социально-

---

<sup>1</sup> Гельвеций К. О человеке. Соч. в 2-х т. Т.2, М., 1974. С.483.

<sup>2</sup> Гольбах П.А. Система природы. Изб. произв. в 2 т. Т.1. М., 1963. С.576.

<sup>3</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.91.

экономических и биокультурных отношений, внутри же их может объединять любая локальная форма как религиозной, так и внерелигиозной идеологии.

В концепции микрогрупп Делеза и Гваттари заметно влияние Ж.Ж.Руссо, в творчестве которого просматривается критический подход по отношению к некоторым идеалам эпохи Просвещения. В трактате "Рассуждение о науках и искусствах"(1752) философ высказал идею, которая не вписывается в пределы просветительской парадигмы. Руссо связал падение нравов с развитием науки и общества: "науки, литература, искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы..., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы. Наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства"<sup>1</sup>.

Руссо считал "самой счастливою и самой продолжительною эпохой в истории человеческого рода" время, когда еще не возникло государство и люди объединялись в племена. Тогда люди не были вынуждены изнурительно трудиться, "жили свободные, здоровые и счастливые... и продолжали в отношениях между собой наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость"<sup>2</sup>. Образование гражданского общества, с точки зрения Руссо, ввергло человека в рабство и нищету. Государство узаконило экономическое и политическое неравенство, со временем трансформировавшись в деспотическую форму правления, при которой граждане стали рабами.

Руссо выступал с резкой критикой абсолютистского государства и католической религии, обосновывая теорию "общественного договора". Он искал такую форму ассоциации людей, "которая бы защищала и охраняла общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался

---

<sup>1</sup> Руссо Ж.Ж. Избр. соч. в 3-х т. Т.1. М., 1961. С.47.

<sup>2</sup> Руссо Ж.Ж. Трактаты. М., 1969. С.75, С.78.

бы таким свободным, каким он был раньше"<sup>1</sup>. В своем понимании "общественного договора" Руссо опирался на принципы организации "варварских" народов, которые сокрушили Римскую империю. Но Руссо, как и другие просветители, верил в возможность справедливого общественного устройства и единой для всего общества идеологии. Он выдвинул проект "гражданской религии", носящий деистический характер, которая, с его точки зрения, могла консолидировать общество.

В "Трактате о номадологии" Делез и Гваттари пытаются сформулировать идею сообщества, избавленного от власти единой идеологии. В качестве такого сообщества философы рассматривают племена кочевников-номадов. Делез и Гваттари обосновывают мысль о том, что менее культурные, чем оседлое население, кочевники смогли создать "машину войны", способную сокрушить мощные государства, целые империи. Философы пытаются обосновать гипотезу об особом свойстве племенной, кочевой культуры: они наделяют кочевников как бы по природе присущей им "машиной войны", которая помогала им одерживать победы над аппаратом государства. "Номады изобрели машину войны против аппарата Государства. Никогда история не понимала номадизм, никогда книга не понимала внешнее. В ходе долгой истории Государство было моделью и мыслью: логос, философ–король, трансцендентность Идеи, республика мудрецов, суд разума, функционеры мысли, человек – законодатель и подданный. Государство претендует на то, чтобы быть внутренним образцом мирового порядка и на этом основании вынуждать человека к строго определенному образу жизни. У машины войны совсем иное отношение к внешнему: это уже не просто какая-то другая "модель", это особый способ действия, которое заставляет саму мысль стать кочевником, а книгу – орудием для всех подвижных машин, отростком ризомы".<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. М., 1938. С.12-13.

<sup>2</sup> Цит. по: Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С.178.

Философы пишут слово "Государство" с большой буквы, подразумевая, по-видимому, под этим понятием некий символ власти как таковой. Делез и Гваттари относят к силам, поработавшим человека, рациональность, признание центра и иерархии в организации дискурса или общественной жизни, обращение к трансценденции, "оседлость" жизни или мысли. Кочевники символизируют освободительные силы. С точки зрения философов, у человека должно быть право на самостоятельный выбор образа жизни и образа мысли.

Делез и Гваттари мистифицируют понятия государства и свободного кочевого племени. Так, любая свободная мысль, с их точки зрения, подобна кочевому племени с присущей ему "машиной войны": "Установить непосредственную связь мысли с внешним, с силами внешнего, короче, сделать из мысли машину войны – это то безумное предприятие, точным приемам которого можно научиться у Ницше"<sup>1</sup>.

Постмодернисты не принимают деистических и атеистических концепций просветителей, утверждая, что их идеи не соответствуют современным представлениям о природе власти и знания. М.Фуко в книге "Воля к знанию" (1976) выявляет скрытую, распыленную и противоречивую, природу современной власти. Современная власть, по мнению Фуко, существует неразрывно со знанием, организуя социальное пространство по принципу "всеподнадзорности". Власть, с точки зрения философа, реализуется повсеместно, во всем пространстве социума. Власть представляет собой единство мысли и действия. Специфические практики власти конструируют тело и сознание человека. Власть порождает познающего, способы познания и само познаваемое.

Согласно Фуко, "необходимо согласиться, что власть и знание непосредственно пронизывают друг друга, что нет отношений власти без установления соответствующего поля знания, нет и знания, которое не

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С.178.

предполагало бы и не конструировало бы в то же время отношений власти"<sup>1</sup>. Традиционные религиозные учения и культы, по мнению философа, также представляют собой специфическую форму власти, осуществляющуюся как явно, так и независимо от сознания человека. Власть, в том числе и порождаемая религией, с точки зрения Фуко, способствует возникновению того, что противостоит власти. В отличие от просветителей Фуко видит и позитивный аспект власти, в частности, порождаемый христианским культом. Этот аспект власти он анализирует в работах "Надзор и наказание"(1975), и "Воля к знанию"(1976). Власть способствует появлению новых дискурсивных практик, служащих ее утверждению. Например, психоанализ как форма власти над людьми, с точки зрения Фуко, вырос из "институализации" исповедальных процедур, выработанных христианством. Власть, по мнению философа, создавала "новую реальность", новые объекты познания и "ритуалы" их постижения, "новые способности".

Фуко, как и большинство постмодернистов, отказывается от просветительского идеала разумной свободы, неосуществимого, с его точки зрения, в современном обществе, для которого характерна тотальная всеподнадзорность и подотчетность. Для Фуко быть свободным означает, прежде всего, не быть рациональным. Он, как и другие постмодернисты, противопоставляет властным структурам деятельность "социально отверженных" маргиналов: безумцев, больных, преступников, алкоголиков, наркоманов и мыслителей типа де Сада, Ницше, Арто, Батая, Руссея. "Фактически, - пишет американский критик В.Лейч, - внимание Фуко всегда привлекали слабые и угнетаемые социальные изгои – безумец, пациент, преступник, извращенец, - которые систематически подвергались исключению из общества"<sup>2</sup>.

Ж.Деррида,                      сопротивляясь                      господству                      власти-знания,

---

<sup>1</sup> Цит. по Грицанов А.А., Можейко М.А. Фуко // Новейший философский словарь. Минск., 2001. С.1122.

<sup>2</sup> Leitch V. Deconstructive criticism. An advanced introd. L., 1983. P.154.



противопоставляет присущей мыслителям эпохи Просвещения определенности и обоснованности мировоззренческой позиции принцип "смысловой неразрешимости", в соответствии с которым организует свои произведения. Г.Спивак во "Введении" к английскому переводу "Грамматологии" Дерриды пишет: "если в процессе расшифровки текста традиционным способом нам попадает слово, которое таит неразрешимое противоречие и в силу этого иногда оно заставляет мысль работать то в одном направлении, то в другом, и тем самым уводит от единого смысла, то нам следует ухватиться за это слово. Если метафора, кажется, подавляет свои значения, то мы ухватимся за эту метафору. Мы будем следить за ее приключениями по всему тексту, пока она не проявится как структура сокрытия, обнажив свою самотрансгрессию, свою неразрешимость"<sup>1</sup>. Деррида в тексте ищет дезорганизующий принцип, подрывающий его логику, подспудно пытаюсь развенчать и рационально обоснованные ценностные ориентиры.

Классическим текстом для демонстрации постулата о "смысловой неразрешимости" ряд постмодернистов объявляет сочинение Ж.-Ж.Руссо "Исповедь". В этом произведении Деррида находит утверждения, которые радикальным образом исключают друг друга. Эти утверждения являются не просто нейтральными коннотациями. Они побуждают сделать выбор, исключая всякие разумные основания для этого выбора. Американский лингвист П.де Ман по поводу смысловой неоднозначности "Исповеди" заметил: "Если после прочтения "Исповеди" мы испытываем искушение обратиться в "теизм", то оказываемся осужденными судом интеллекта. Но если мы решим, что вера, в самом широком смысле этого термина (которая должна включать все возможные формулы идолопоклонства и идеологии), может быть раз и навсегда преодолена просвещенным умом, то тогда это уничтожение идолов будет еще более глупым..."<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Spivak G.Ch. French feminism in an international frame. New Haven, 1981. №62. P.LXXV.

<sup>2</sup> Цит. по: Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С.174.

Мысль де Мана поясняет американский литературовед Дж.Каллер: "В "Исповеди" теизм, утверждаемый текстом, определяется как согласие с внутренним голосом Природы, и выбор, который каждый вынужден сделать, лежит между этим голосом и здравым смыслом, суждением; однако возможность такого выбора подрывается системой представлений внутри самого текста, поскольку, с одной стороны, согласие с внутренним голосом определяется как акт суждения, а с другой стороны, то описание, которое Руссо дает суждению, представляет его как процесс аналогии и субституции, который является источником как ошибок, так и знания. Уничтожая оппозиции, на которых он основывается и между которыми текст побуждает читателя сделать выбор, текст помещает читателя в невозможное положение..."<sup>1</sup>. Рациональной логике, на основании которой построена трактовка религиозных и атеистических концепций просветителями, Деррида противопоставляет так называемую "логику дополнительности".

Деррида анализирует рассуждения Руссо об изначальной неиспорченности природы по сравнению с культурой и о "естественном" превосходстве первой над второй. В связи с этим Дж.Каллер отмечает: "Руссо, например, рассматривает образование как дополнение к природе. Природа в принципе совершенна, обладает естественной полнотой, для которой образование представляет собой внешнее дополнение. Но описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток; природа должна быть завершена, дополнена – образованием, чтобы в действительности стать собой: правильное образование необходимо для человеческой природы, если она должна проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, в то же время обнаруживает внутри нее врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование,

---

<sup>1</sup> Culler J. On deconstruction. L., 1983. P.81.

добавочный излишек, также становится существенным условием того, что оно дополняет".<sup>1</sup>

Деррида, предлагая "логику дополнительности", пытается совместить несопоставимые противоположности, не прибегая к гегелевскому снятию. Подобная методологическая процедура не свойственна просветительской мысли. Она адекватна амбивалентности постмодернистского сознания, зачатки которого Деррида обнаруживает в творчестве Руссо. В соответствии с "логикой дополнительности" реальность не подчиняется разуму и не поддается рациональному выражению. Деистические и атеистические концепции, построенные на рациональных основаниях, в современных условиях требуют, с его точки зрения, переосмысления.

В концепциях постмодернистов заметно характерное для мыслителей Просвещения стремление к "разоблачению" и "свету". Однако, это стремление, в отличие от просветителей, не сопряжено у постмодернистов с какой-либо определенной мировоззренческой позицией и обращено скорее к интеллектуальной элите, чем к широким слоям общества, что делает его интенции труднораспознаваемыми. Видный отечественный исследователь Кузнецов В.Н. по поводу "Логика смысла" Делеза замечает, что эту книгу "нельзя читать бегло, по "диагонали", каждая фраза в этом сочинении требует обдумывания, оно очень плотно (даже перенасыщено) в содержательном отношении, в нем нет "воды". Делез затронул массу философских проблем, коснулся множества философских учений от античности до последних десятилетий XX века"<sup>2</sup>. Постмодернисты объявляют ложной всякую претензию на окончательную истину, неоправданно релятивизируя познавательную деятельность. Тем не менее, разоблачение претензий на истину, с их точки зрения, обладает истинной интенцией, если само не приходит к провозглашению новой окончательной истины.

---

<sup>1</sup> Culler J. On deconstruction. L., 1983. P.104.

<sup>2</sup> Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. Изд-во Моск. Университета, 2001. С.123-124.

В постмодернистской критике традиционных форм религии проявляется функция внушения и запугивания. Так, Деррида пророчит скорое наступление Апокалипсиса.<sup>1</sup> С другой стороны, отказ от окончательной истины и признание равноправных, конкурирующих между собой концепций, в том числе и религиозных, делает напрасной любую критику.

Мы видим, что постмодернисты вслед за просветителями отказываются от традиционных религиозных представлений и культов, претендующих на окончательную, обязательную для всех истинность, видя в них источник власти, порождающей ненависть и насилие. Они не принимают религиозных и атеистических концепций, построенных на рациональных основаниях, продолжая критику рациональной логики, содержащуюся в произведениях Руссо. В своих псевдорелигиозных концепциях, которые мы рассмотрим ниже, постмодернисты обращаются к "логике дополнительности", зачатки которой они обнаруживают у Руссо.

### **II.3. Влияние философии Ницше на постмодернистскую трактовку религии**

Основные мировоззренческие установки софистов вновь возродились в философии Ницше, которая оказала наиболее сильное влияние на формирование постмодернизма. Отношение к Ницше как к предтече постмодернистских концепций утвердилось в ходе коренной переоценки ницшеанского наследия, начало которому было положено в 1964 году, когда Делез вместе с Фуко организовали знаменитый коллоквиум в Руайомоне. Едва ли можно назвать современного мыслителя, в творчестве которого явно или подспудно не присутствуют идеи, почерпнутые у Ницше. Будучи, с точки зрения канадских политологов А.Кроукера и Д.Кука, "последним и лучшим из

---

<sup>1</sup> См.: Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола"// Вопросы философии., М., 1993. №3. С.28-35.

всех модернистов"<sup>1</sup>, Ницше возвестил наступление новой эпохи в развитии западной культуры, получившей название постмодернизм. Американский мыслитель Б.Магнус<sup>2</sup> видит в критически настроенной постмодернистской философии возрождение философии Ницше. Мыслитель находит непосредственное влияние исходных методологических установок философии Ницше на Хайдеггера, Лиотара, Фуко, Делеза, Гваттари и опосредованное – на Г.-Г.Гадамера, Хабермаса, Рорти, Р.В.Селларса, Г.Н.Гудмена, У.ван О.Куайна, П.К.Фейерабенда, Х.Пантема<sup>3</sup>. Постмодернисты высоко оценивают значение философского наследия Ницше и часто в своих произведениях ссылаются на его идеи.

Ницше открыто заявил об исчерпанности платоновско-гегелевской философской традиции и ограниченности сформировавшегося в ее русле рационального типа мышления. Каждая эпоха, более того, каждая культура, по мнению мыслителя, имеют свой собственный характерный строй мышления, свои религиозные верования и культы, собственные ценностные ориентиры. В процессе сопоставления языков Ницше (известно, что он серьезно занимался филологией) пришел к сомнению в возможности объективного познания мира и выявления объективной истины. Мыслитель сделал вывод, что каждый язык, интерпретируя действительность, создает свой собственный мир, непохожий на другие. Пространство языка поглощает человека, превращая его и означаемую им действительность в функцию грамматики. "Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики, то есть, благодаря бессознательной власти и руководству одинаковых грамматических функций, все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же, как для некоторых

---

<sup>1</sup> Кроукер А. Кук Д. Постмодернистская сцена: экспериментальная культура и гиперэстетика // На путях постмодернизма. М., 1995. С.140.

<sup>2</sup> Магнус Б. Ницше и постмодернистский критицизм // На путях постмодернизма. М.,1995. С.154.

<sup>3</sup> Там же. С.154.

иных объяснений мира путь является как бы закрытым"<sup>1</sup>. Бог, мир, человек - не что иное, как конструкторы языка, "...мы не освободимся от Бога, потому что еще верим в грамматику"<sup>2</sup>.

Постмодернисты приняли мысль о невозможности познания объективной действительности в качестве основополагающего принципа своих концепций, связывая эту мысль с представлением о фиктивном характере языкового сознания. Это в значительной степени повлияло на их трактовки понятия Бога и религии в целом.

М.Фуко увидел в языке средство, делающее возможным соизмерение и взаимопреобразование разнородных продуктов и образований культуры<sup>3</sup>. Так как действительность, с которой имеет дело мыслитель, является конструкцией языка, постижение объективной истины невозможно. Следовательно, существует множество относительных истин, ограниченных, согласно Фуко, пространственными и временными границами.

Можно отметить влияние идей Ницше на формирование постмодернистского представления о расщеплении субъекта. Философ обратил внимание на первостепенную важность не только содержания сообщения, но и личности того, кто говорит. Философия, по мнению Ницше, является исповедью ее творца. Философ не свободен в выборе мировоззрения. Взгляды философа зависят, с одной стороны, от неподконтрольных сознанию аффектов, а с другой - от материальных и духовных факторов культуры эпохи. В противовес христианству, утверждающему существование некой неискоренимой, вечной и неделимой монады, называемой "душою", Ницше рассматривает душу как "множественность субъекта", как "общественный строй инстинктов и аффектов"<sup>4</sup>. Философ приходит к мысли о кажимости существования индивидуального субъекта. По мнению философа, некогда

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соб. соч. в 2 т. Т.2. М., 1990. С.256.

<sup>2</sup> Там же. С.571.

<sup>3</sup> См.: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М., 1990. С.250.

считали, что "Я" является условием мышления, затем предположили обратное, пытаясь вывести субъект из мышления. Отсюда Ницше, ссылаясь на то, что эта мысль была высказана еще в Древней Индии в философии Веданты, делает вывод: индивидуальный субъект не обладает подлинным существованием.

Постмодернисты абсолютизируют изменчивость субъекта, его зависимость от различных внешних сил, что ведет к размыванию понятия субъекта как такового.

Делез заменяет понятие субъекта понятием субъективации, трактуемой как порождение модусов существования и стилей жизни<sup>1</sup>. В процессе субъективации рождаются психические и ментальные инстанции, которые человек примеряет как маски. Субъективация порождает индивидуацию: личную и коллективную. Существует несколько типов индивидуации: индивидуация типа "субъект", но и индивидуация типа "событие без субъекта": ветер, атмосфера, время суток.

Постмодернисты принимают положение Ницше о том, что реальность иррациональна и не поддается контролю со стороны разума. Материальный мир, воспринимаемый нами посредством органов чувств, представляет собой примитивную форму мира аффектов, в "которой еще замкнуто в могучем единстве все то, что потом в органическом процессе ответвляется и оформляется"<sup>2</sup>. Мы не можем управлять ни чувствами, ни разумом. По Ницше, мысли и желания рождаются спонтанно, так как ими управляют бессознательные импульсы.

Существенное влияние на философию религии постмодернистов оказала гносеология Ницше. Философ подвергает критике традиционные гносеологические концепции. Наиболее удобной Ницше называет сенсуалистическую теорию познания. Тем не менее, хотя чувства и свидетельствуют, по мнению философа, о наличии вещества, осязаемость и

---

<sup>1</sup> См. об этом: Делез Ж. Фуко. М., 1998.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.2. М., 1990. С.270.

очевидность нередко оказываются обманчивыми. Ницше дает произвольную трактовку гносеологическим положениям материалистической атомистики, полагая, что согласно этой теории, чувства рассматриваются как причины существования мира. Из этого положения философ делает вывод, что наше тело как частица внешнего мира является созданием наших органов чувств; это ведет к абсурдному положению, будто органы человеческого тела создали самих себя. На самом деле, чувства являются результатом воздействия на нас объективной реальности.

Резкой критике Ницше подвергает рационализм, полагая, что его фундамент был заложен Сократом. По мнению философа, Сократ и Платон неоправданно превознесли разум. Рационализм греков достиг апогея в Новое время. Ницше обличает дуализм Декарта, отделившего материю от тела и сделавшего разум подлинным критерием бытия. Полную победу разума над чувствами и духа над жизнью Ницше видит в философии Гегеля. В критике гегелевского рационализма Ницше опирается на учение Фейербаха, противопоставившего представление о качественном многообразии реальности гегелевскому понятию "Абсолютной идеи", провозглашенному в качестве субстанции мира и причины существования вещей, "...бесконечное, необозримое разнообразие есть принцип жизни, одинаковость уничтожает необходимость существования"<sup>1</sup>. Ницше, несомненно, проникся идеями Фейербаха (хотя на словах он более чем не признавал этого философа). Это, возможно, произошло через знакомство с книгой М.Штирнера "Единственный и его собственность", где полемика Штирнера с Фейербахом занимает центральное место.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Соч. т.3. М., 1924. С.147.

<sup>2</sup> Хотя Ницше нигде не упоминает имя Штирнера или название его книги, в обзоре литературы о Штирнере, составленном Гиммельфарбом Б.В. и Гохшиллером М.Л., приводится ряд красноречивых фактов, свидетельствующих о знакомстве Ницше с книгой Штирнера. Авторы приводят выдержки из текстов Ницше, которые представляют собой заметки по поводу книги Штирнера. Это подтверждают употребляемые Ницше слова и выражения, характерные для Штирнера. О знакомстве Ницше со Штирнером свидетельствует интерес Ницше к книге Ланге "История материализма", где встречается имя Штирнера. Указание на Штирнера занимает главное место в полемике Гартмана против Ницше. Кроме того, любимый ученик Ницше - Баумгартен брал книгу Штирнера в Базельской университетской библиотеке по совету Ницше. Факт знакомства Ницше с книгой Штирнера подтверждают и близкие ему люди. (См. обзор литературы о Штирнере // Штирнер Макс. Единственный и его собственность в 2-книгах, Спб., 1907-1909. Ч.2. С. 249-517.).



Вслед за Фейербахом Ницше не признает существования неизменных метафизических сущностей, скрывающихся под покровом чувственного мира. Ницше находит позицию Фейербаха в отношении абстрактных понятий недостаточно радикальной. Понятия, по мнению Ницше, представляют собой общепринятые фикции, существующие в целях обозначения, соглашения, но не объяснения. "Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель, и если мы примысливаем к вещам этот мир знаков как нечто "само по себе", то мы поступаем снова так, как поступали всегда, а именно, мифологически"<sup>1</sup>. Вслед за Штирнером мыслитель помещает в разряд призраков все абстрактные понятия, которые отражают действительные отношения между реальностью и человеком. Понятия представляются Ницше бледными, холодными и серыми в противовес чувственной реальности. "Разум является причиной того, что мы искажаем свидетельство чувств"<sup>2</sup>. Как видим, Ницше произвольно склоняется в сторону сенсуалистической теории познания.

Постмодернисты вслед за Ницше не признают возможности познания мира посредством абстрактных понятий. Батай в формировании понятий и религиозных представлений придает большое значение языку. В зависимости от конкретной ситуации язык выделяет категорию субъекта-объекта, субъекта, рассматриваемого как объект, что ведет в конечном итоге к смешению понятий: "...трансцендентность орудия труда и способность к созиданию, обусловленная возможностями его использования, распространяется и на животных, и на растения, и на метеоры, они в равной степени распространяются и на мироздание в целом"<sup>3</sup>. Понятия и представления, в том числе религиозные,

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М., 1990. С.257.

<sup>2</sup> Там же. С.569.

<sup>3</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.29.

которые вырабатываются человеческим сознанием, представляются Батаю поверхностными и искажающими подлинный смысл мироздания. Мыслитель абсолютизирует присущий понятиям отход от действительности, и это неизбежно приводит его к разрыву объективных связей, когда целостные отношения и предметы в мышлении предстают своими отдельными сторонами и фрагментами. Батай, как и другие постмодернисты, не видит принципиальной разницы между понятиями, адекватно отражающими действительность, и религиозными представлениями, в которых действительность отражается неадекватно, иллюзорно.

Деррида применительно к каждому слову-понятию строит запрещение его абстрактного использования. Он вводит в свои тексты неологизмы, аллегории, метафоры. Мыслитель отдает предпочтение многозначности, неопределенности, тому, чем пренебрегала рационалистическая традиция.

Постмодернисты пришли к выводу об исчерпанности рационалистической онтологии и невозможности в ее пределах охватить хаотичную и иррациональную природу действительности. Возникает разочарование в точке зрения на истину как соответствие реальности и в рефлексивном мышлении как способе овладения этой истиной. Постмодернисты отказываются от материалистического истолкования практики как чувственно-предметной жизнедеятельности, что ведет к замыканию разрабатываемых философами концепций в пределах виртуального мира.

Заметное влияние на отношение постмодернистов к религии оказала философия религии Ницше и, в первую очередь, ниспровержение христианских ценностей, которые в значительной мере свойственны западной культуре. Как известно, взгляды Ницше в целом отличаются непоследовательностью, порой переходящей в метания из крайности в крайность. Но все, что касается христианской морали, неизменно вызывает у философа подозрение во лжи, лицемерии и нечистоплотности. Уже в своей ранней работе "Рождение

трагедии из духа музыки" (1872), философ дает отповедь христианству.

По мнению философа, древние греки снискали репутацию самого жизнерадостного народа благодаря своему искусству и религии. Говоря об олимпийских богах, Ницше показывает их противоположность христианскому Богу. Олимпийские боги преисполнены избытка жизни, "ничто не напоминает об аскезе, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому - добро оно или зло"<sup>1</sup>. Олимпийцы оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью. Олимпийская религия, по мнению философа, нейтрализует разрушительную силу культов, заимствованных с Востока, делая их вполне приемлемыми и благотворными для древних греков. Участвуя в культах, грек переставал ощущать свою индивидуальность и цивилизованность и сливался в мистическом единстве с природой. "Теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и "дерзкой модой"<sup>2</sup>.

Ницше явно идеализирует Древнюю Грецию, видя в ней прообраз общества будущего. В "Рождении трагедии" Ницше дает эстетическое истолкование и оправдание действительности, что представляет собой антитезу моральному содержанию христианства.

Резкую и откровенную критику христианства философ дает в книге "Человеческое, слишком человеческое" (1878), вскрывая противоречивый характер христианской морали. Проповедуя смирение, христианство, напротив, дает выход властолюбию и тщеславию. Философ в этой работе в духе идеологии эпохи модерна отстаивает торжество гуманистических ценностей. Однако впоследствии в работе "Веселая наука" (1882), Ницше приходит к выводу, что гуманизм и секулярная мораль являются лишь завуалированными христианскими идеалами, и возвещает о смерти Бога, под которой

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М., 1990. С.66.

<sup>2</sup> Там же. С.62.

подразумевает крушение христианских ценностей.

Постмодернисты продолжили, вслед за Ницше, критику христианской морали. Батай полагает, что христианская мораль противоречит тому, что соответствует человеческой природе. С точки зрения христианства, "...быть жизнерадостным, великодушным, веселым - и, что неразрывно связано с этим, любить все, что соблазняет, - значит заблуждаться"<sup>1</sup>. Самым нелепым в христианской морали спасения, с точки зрения Батая, является то, что она предлагает одну-единственную истину, обязательную для всех людей и считает всех тех, кто этой истине не следует, заблуждающимися. В человеке живет потребность в беспредельной аванюре, отвращение к расчету, проекту, что совершенно несовместимо с моралью спасения. Подобно Ницше, будучи непримиримым врагом мещанства, философ объявляет аскезу и целомудрие более легким путем, чем разнузданность, которая предпочтительней, так как "немедленно удаляет старую деву и всякого, кто похож на нее, в мир одомашненной скудости"<sup>2</sup>. Более того, Батай видит столько сходств между лавочником, развратником и святошей, "притаившимся в ожидании спасения, что все они могут легко соединиться в одной личности"<sup>3</sup>.

Эту же мысль проводит Батай в работе, посвященной Жилью де Рэ, обладавшему, согласно историческим документам, тягой к чудовищному разврату, сопрягающемуся с убийством детей, и неистовой силой угрызений совести. "Хотя он (Жиль де Рэ – М.Т.) призывал дьявола и ждал, что тот вернет ему счастье, он до конца оставался наивным славным христианином и богомольцем. Меньше, чем за месяц до смерти, еще находясь на свободе, он исповедался и припадал к священной доске"<sup>4</sup>. Батай не без оснований приходит к выводу, что христианство готово прощать преступление, и делает предположение, что христианство "происходит из ужаса, и смысл его в том,

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С.54.

<sup>2</sup> Там же. С.54.

<sup>3</sup> Там же. С.31.

<sup>4</sup> Батай Ж. Процесс Жилия де Рэ.// Метафизические исследования. Вып.5. Культура. СПб., 1998. С.250.

чтобы прощать"<sup>1</sup>. Поэтому, с точки зрения мыслителя, неудивительно, что в христианстве встречаются примеры крайнего насилия. Жиль де Рэ, по мнению Батая, испытывал "сопричастность к святому миру"<sup>2</sup> и через преступления, и посредством благочестивых поступков.

Фуко в работе "Надзор и наказание" (1975) рассматривает христианскую мораль как одно из многих средств в технологии власти. "Пасторскую власть", феномен исповеди и раскаяния мыслитель считает "элементарной генеративной ячейкой" "власти-знания", обнаруживающейся в исторической жизни Европы после Ренессанса.

Ницше обвиняет христианство в кризисном состоянии современной культуры и в господстве нигилизма. Философ ратует за утверждение дискредитируемой христианством жизни, сущностью которой он называет "волю к власти". Жизнь представляет собой вечное становление как неиссякаемое самопревозмогание власти через присваивание, нанесение вреда, преодоление чужого и угнетение более слабого, суровость, насильственное навязывание собственных форм, эксплуатацию. При этом власть постоянно восстанавливает себя в своей природе, представляя собой "вечное возвращение того же самого". Свою силу она черпает в себе самой, будучи бесконечно мощной и неиссякаемой. Линеарную модель мировой истории, которой придерживается христианство, а впоследствии и философия Нового времени, философ заменяет движением по кругу, при котором происходит неизменное повторение всех событий.

На учение Ницше о "воле к власти" опирается Ж.Делез в своей концепции утверждения жизни. Силы, составляющие трансцендентальное поле, Делез делит на те, которые действуют /активные/, и другие, которые противодействуют /реактивные/. Природу "воли к власти" философ видит не в том, чтобы вожделеть и даже не в том, чтобы брать, но в том, чтобы творить и

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Процесс Жилия де Рэ.// Метафизические исследования. Вып.5. Культура. СПб., 1998. С.250.

<sup>2</sup> Там же. С.249.

отдавать. "Власть - это не то, чего волит воля, это то, что волит в воле"<sup>1</sup>. В воле рождается различие утверждения и отрицания. Утверждению Делез приписывает множественность, а отрицанию единственность, монистичность. Реактивные силы и воля к отрицанию одержали победу в философии Сократа и породили христианский нигилизм. "Воля к власти" с тех пор стала означать не волю к творчеству, но волю к власти, вождение господства.

Делез выделяет этапы триумфального шествия нигилизма. На первом этапе все зло переносится на все, что активно. На втором этапе появляется ощущение нечистой совести. Реактивные силы углубляются в собственную виновность. На третьем этапе возникает аскетический идеал, выражающий сублимацию третируемых жизненных сил. Высшие ценности сулят спасение только реактивным, самым слабым формам жизни. Первый, второй и третий этапы соответствуют иудаизму и христианству. В результате рождается союз Бога, который, с точки зрения Делеза, на самом деле представляет собой пустое понятие, и Человека, выступающего как слабое, третируемое собственными выдумками существо.

На четвертом этапе возвещается смерть Бога. Вначале это событие кажется сугубо религиозным, драмой, которая разыгрывается между Богом, как его истолковывают иудеи, и Богом, как его представляют христиане. Вслед за Ницше, Делез обвиняет апостола Павла в том, что он закладывает в основу христианства идею, согласно которой Христос принял смерть за грехи людей. Во времена Реформации смерть Бога становится внутренним делом человека и Бога. Это продолжается до того дня, когда человек осознает, что именно он убил Бога. Человек хочет логического конца этой смерти, сам хочет стать Богом, встать на его место. На этом этапе "нигилизм" только меняет форму. Высшие божественные ценности заменяются ценностями человеческими. Мораль утверждается вместо религии. Польза, прогресс, история встают на место божественных ценностей.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. Спб, 1997. С.36.

В этих рассуждениях Делеза заметно влияние идей Штирнера, считавшего признание нравственных ценностей одним из проявлений религиозного миропонимания, которое нужно преодолеть. Господство нравственности Штирнер отождествлял с господством чуждых для человека внешних сил. Когда становится ясно, что попытки объять реальность целиком несостоятельны, ибо "в объятья попадает лишь то, что оставили от Реальности высшие ценности, останки реактивных сил и воли к Ничто"<sup>1</sup>, человек жаждет гибели, что свидетельствует о наступлении пятого этапа состояния нигилизма. Человек утверждает, что все - суета сует и лучше погаснуть в бездействии, чем осуществлять торжество обессилившей жизни. Воля к Ничто обращается против реактивных, противодействующих сил, отрицая реактивную жизнь как таковую. Союз Бога и Человека реактивного расстраивается: Человек уверен в том, что обойдется без Бога, что будет строить нового Бога как утверждение активных сил. Преобразование всех ценностей ведет к торжеству утверждения в "воле к власти". "Негативность сохраняется лишь в форме существования того, кто утверждает, в форме агрессивности, присущей утверждению".<sup>2</sup>

Делез, в противоположность нигилизму, предлагает четыре фигуры преобразования ценностей. С точки зрения философа, нигилизм стремится отрицать не столько бытие, сколько становление и многообразие. Первая фигура преобразования ценностей предполагает, что становление не должно заглаживаться, поглощаться Бытием, а множественность - сводиться к Единству.

Эти утверждения Делеза направлены против платоновско-гегелевской традиции, в русле которой, по его мнению, построена и христианская метафизика. Традиционные философские системы и христианская метафизика игнорируют качественное многообразие реальности, что заметил еще Спиноза, и признают саморазвитие только в области Духа, якобы обладающего привилегированным по отношению к жизни статусом. Утверждение становится

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С.44.

<sup>2</sup> Там же. С.47.

самим собой, согласно Делезу, только в многообразии.

Вторая фигура преобразования ценностей формулируется Делезом как утверждение утверждения, раздвоение утверждения. Многообразие неподсудно Единому, становление - Бытию. Бытие и Единое Делез наделяет новым смыслом. Единым философ называет многообразие как таковое /осколки и части/, а становление зовется бытием. Мы видим, что Делез в духе постмодернистских установок понимает Единство как раздробленное множество, включающее в себя скользящие друг по отношению к другу элементы, свободные как от власти какой-либо структуры /логической, грамматической или другой/, так и от власти субъекта. Соединение и рассеивание этих элементов и составляют, по мнению Делеза, подлинное становление, в отличие от модели становления, предложенной Гегелем, строящейся на диалектическом отрицании. "Диалектики устанавливают антитезы везде, где применимы более деликатные оценки и интерпретации согласования"<sup>1</sup>.

Третья фигура преобразования ценностей показывает, что становление больше не противостоит Бытию, многообразие - Единому. Единство многообразия и Бытие становления Делез утверждает через "Вечное Возвращение". Философ переосмысливает вслед за Ницше круговую модель истории. Ницше полагал, что мир повторяется бесконечное множество раз, а вместе с миром и мы сами. Делез утверждает, что возвращается не То же Самое, поскольку возвращение является изначальной формой Тождести, которая только зовется многообразием и становлением. "Вечное Возвращение" является дважды избирательным - сначала как мысль, так как дает нам закон автономной, свободной от всякой морали воли, затем как Бытие. "Возвращается одно утверждение, единственно то, что может быть утверждено, только радость возвращается назад"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Nietzsche and philosophy. New York, 1983. P.15.

<sup>2</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С.54.



На четвертом этапе преобразования ценностей Делез утверждает появление Сверхчеловека как сосредоточения в Человеке всего, что может быть утверждено. Это "высшая форма того, что есть, тип, представленный в избирательном бытии, порождение и субъективное начало этого бытия"<sup>1</sup>.

Делез пытается показать возможность свободного выбора мысли и жизни, право человека на пересмотр традиционных, даже освященных многовековой традицией ценностей. Мыслитель выступает против лицемерной морали современного ему общества и пытается создать образ свободного человека.

Взгляды Ницше и постмодернистов пронизаны антитоталитаристской этической направленностью. Ницше почувствовал, а современные философы испытали мрачный опыт тоталитаризма, ставший повсеместным для человечества XX века.

Таким образом, отношение постмодернистов к религии в значительной степени строится в соответствии с усвоенной ими главной интенцией учения Ницше на преодоление платоновско-гегелевской философской традиции и рационального мышления, соответствующего этой традиции. Постмодернисты пересматривают традиционные религиозные представления и ценности. В отличие от Ницше, ниспровергавшего, главным образом, христианскую мораль, эти мыслители пытаются дать критику христианства в целом. Постмодернисты принимают ряд критических по отношению к религии идей Ницше, не становясь на атеистические позиции и встают на путь поиска нетрадиционных форм религии, который мы рассмотрим ниже.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С. С.57.

### Ш. Проблемы религии и теологии в творчестве постмодернистов

#### Ш.1.Трактовка Абсолюта и его познания

В концепциях почти всех мыслителей постмодернистского направления как религиозной, так и внерелигиозной ориентации обнаруживается обращение к проблеме Абсолюта, рассматриваемого в качестве основания существующего мира. Постмодернисты утверждают невыразимость Абсолюта, трактуя его по-разному. Обращение к невыразимому и непредставимому, вероятно, связано с нежеланием постмодернистских мыслителей принимать современное посткапиталистическое общество, в котором господствует насилие, а ценность определяется, прежде всего, денежным измерением, в качестве подлинной реальности. Ответственность за социальные пороки, как указывалось выше, они возлагают на западно-европейскую культурную традицию, являющуюся, с их точки зрения, прежде всего, рационалистической. Поэтому в концепциях постмодернистов отдается предпочтение художественным, мистическим и интуитивным формам познания.

Постмодернисты религиозной ориентации - Д.Р.Гриффин и Х.Смит\* рассматривают невыразимую божественную реальность в качестве причины и источника смысла всего существующего. При этом, следуя пантеистической традиции, они полагают, что божественная реальность не существует сама по себе, а воплощается в конечных вещах и их взаимодействиях. "Это Абсолют или метафизическое совершенство, потому что он-то и воплощается в каждой существующей и определенной вещи"<sup>1</sup>.

Гриффин называет абсолютную реальность "творящим опытом" ("creative experience"). Изначально "творящий опыт", по мнению философа, воплощен в Боге и без Бога не существует. В свою очередь, и Бог немислим без

---

\* Теологические взгляды Гриффина мы излагаем по разделу "Премодерн и постмодернистская философская теология" (с.17-60), а Смита по разделу "Критика учения о вневременной и внепространственной общей сущности философии и религии. Ответ Д.Гриффину" (с.61-86) в книге Гриффин Д.Р. Смит Х. Изначальная истина и теология постмодерна. Изд-во нью-йоркского университета. 1989.

<sup>1</sup> 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.44.

"творящего опыта". Гриффин рассматривает эти проявления единой сущности как в равной степени изначальные и совершенные. Но понятие Бога, согласно Гриффину, обладает некоторой спецификой. Он рассматривает Бога в качестве аксиологического совершенства. Бог изначально предусматривает моральные, эстетические, логические и математические ценности, определяя воплощения "творящего опыта" в конечных существованиях. В соответствии с антитоталитаристской направленностью постмодернистской философии Гриффин пытается ограничить власть, которой наделяется Бог в христианской теологии. С его точки зрения, творцом целостной Вселенной является единая сущность, представленная Богом и "творящим опытом", каждый из которых обладает собственными функциями. Мир является продуктом деятельности "творящего опыта", в то время как духовные ценности творит Бог.

Бога, в отличие от "творящего опыта", Гриффин наделяет свойствами индивидуальности. Бог является единственной индивидуальностью, существующей необходимо и вечно. Он обладает "совершенной симпатией, совершенным знанием, совершенной силой, необходимым существованием, непреходящостью и неизменностью"<sup>1</sup>. Гриффин выступает с позиций пантеизма, трактуя Бога как имманентное миру и человеку начало. Однако в пантеистическую позицию не вписывается теистическое наделение Бога чертами индивидуальности.

"Творящий опыт", так же, как в Боге, изначально воплощен и в мире конечных существ. Мир не существует без "творящего опыта", и "творящий опыт" не может существовать без множества конечных воплощений. Мир в равной степени совечен "творящему опыту" и Богу. Действующей причиной происходящих в действительности событий Гриффин считает изначально присущую "творящему опыту" творческую энергию. Эта энергия актуализирует

---

<sup>1</sup> 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.

то, что существует потенциально. Процесс актуализации и есть, с точки зрения мыслителя, событие опыта. Гриффин считает возможным причинение и смыслопорождение, осуществляемые не только верховными инстанциями, существенно отклоняясь тем самым от теистических концепций. С его точки зрения, творящей силой обладает не только Бог, но и сами вещи. "Каждое событие – продукт божественного влияния, творящего воздействия всех предшествующих событий и своей собственной творящей самодетерминации"<sup>1</sup>.

Гриффин отказывается от сведения смыслополагания к соотношению смысла каждого отдельного события с изначальным смыслом, в отличие от теистических представлений. Наряду с признанием смыслопорождения и причинения высшей силой, он признает наличие причинно-следственных связей в мире и возможность их детерминистского объяснения. Судя по всему, положение Гриффина о "творящей самодетерминации" обусловлено его представлением о значительных достижениях современной науки в области изучения саморегулирующихся систем кибернетического типа. Возможно также, что положение о "самодетерминации" навеяны распространенной среди американских социологов концепцией современного американского общества как саморегулирующейся системы.

Следуя постмодернистской реконструкции традиционной метафизики, Гриффин пытается осуществить замену сущностей на события, не обладающие неизменными сущностями, но при этом оставляет неизменными абсолютные ценности, обеспеченные, согласно философу, божественным совершенством. Он нередко ссылается на положения философии А.Н.Уайтхеда, рассматривавшего действительность как становление, а объективность как возможность для становления.

---

<sup>1</sup> 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.46.

В духе мистико-пантеистической традиции Гриффин называет Бога "душою Вселенной", а мир конечных вещей ее "телом". "Творящий опыт", Бог, мир конечных вещей составляют, согласно мыслителю, единое Целое и являются в равной степени изначальными.

В соответствии с мистико-пантеистической онтологией решается и проблема познания Абсолюта. Гриффин полагает, что познание Абсолюта может осуществляться лишь посредством интуиции: "Мы можем иметь интуитивное знание о "творящем опыте", так как мы являемся его воплощением. Он выразим, но у него нет характеристик, посредством которых он может быть описан"<sup>1</sup>. Философ полагает, что понять Абсолют можно только по аналогии с нашим опытом существования. Невыразимым, с точки зрения Гриффина, является Абсолют, существующий в качестве конкретного всеохватывающего опыта в любое время.

Гриффин полагает, что "творящий опыт" абсолютно реален, воплощен во всех конкретных существованиях, обеспечивает основу для нечувственного восприятия как универсального и, следовательно, естественного свойства мира. Чувственное восприятие, с точки зрения философа, является производным от нечувственного. Оно включает в себя нечувственное. "Так как мы имеем нечувственное восприятие всех вещей нас окружающих, мы также воспринимаем Бога, кто, будучи вездесущим, всегда находится в том, что нас окружает. Поэтому у нас есть определенное интуитивное знание Бога"<sup>2</sup>.

Бог – аксиологический предел и источник ощущения нами важности Правды, Красоты, Добра. "Это нечувственное долингвистическое восприятие обеспечивает основание, общее для истин, которые известны всем людям, везде и во все времена"<sup>3</sup>. Эти истины и, в первую очередь, признание существования божественной реальности, с точки зрения Гриффина, составляют ядро

---

<sup>1</sup> 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.44.

<sup>2</sup> Ibid. P.48.

<sup>3</sup> Ibid. P.48.

верований, благодаря которому можно сопротивляться полному релятивизму и опробовать разные идеи в русле общезначимых истин.

Гриффин считает, что теологические версии, близкие его концепции, обеспечивают основание для нового альянса между наукой и теологией. "Постмодернистская наука будет поддерживать постмодернистскую теологию. Постмодернистская наука не будет материалистичной или дуалистичной: она не будет редуцировать сущности более сложные к менее сложным, а будет учитывать конечные причины, дальноедействие, свободу конечных существ, причинение сверху. Она не будет настаивать на одном методе изучения вещей"<sup>1</sup>.

Теологической версией, близкой собственной концепции, Гриффин считает взгляды Х.Смита. Смит также признает сходство своих теологических представлений с концепцией Гриффина, но с оговоркой, что между ними имеются и важные различия<sup>2</sup>. Философ утверждает существование абсолютной реальности, не имеющей каких-либо определенных качеств. В отличие от Гриффина, Смит полагает, что Бог не является индивидуальностью. "Совершенство Бога не допускает каких-либо ограничений его сущности. Бог абсолютно один – абсолютно целостный и единый"<sup>3</sup>. Он выступает с более последовательной, чем Гриффин, пантеистической позиции, лишая Бога индивидуальных качеств. Смит, в отличие от Гриффина, считает возможным причинение и смыслопорождение, осуществляемые только верховными инстанциями, игнорируя как положения лапласовского, так и диалектического детерминизма. События, происходящие в мире, несут в себе, согласно Смицу, отблеск предустановленного божественного смысла. Называя себя

---

<sup>1</sup> 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.48.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> *Ibid.* P.64.

постмодернистскими мыслителями, Гриффин и Смит, вместе с тем, в ряде существенных моментов отходят от общих установок постмодернистской философии.

Ядром мировоззрения Смита, по его собственному утверждению, является так называемая "исконная традиция", которая существовала в любое время и в любой точке человеческой истории. Это "воззрение, которое полностью согласуется с природой человека и окончательно утвердилось в культуре"<sup>1</sup>. Смит не дает определенного критерия распознавания истины, полагая, что его не существует, так как в противном случае, любой такой критерий подобен Прокрусту, укладывающему на свое ложе, то есть является предвзятым. Обращение к "исконной традиции", по мнению Смита, обычно для "донаучного" человека и поддерживается "человеческим единодушием". Философ полагает, что философия и религия имеют общую сущность, которая первоначально обнаруживается в Веданте и является основанием для преодоления полного плюрализма, который Смит отождествляет с релятивизмом.

В трактовке богопознания Смит, подобно Гриффину, отрицает выразимость божественной реальности вне ее конкретных воплощений в событиях, происходящих в мире. С точки зрения Смита, мы имеем направленный, непосредственный опыт божественной реальности. "Мы не ограничиваемся чувственным восприятием и соответствующим ему причинением. Мы имеем нечувственные доконцептуальные, долингвистические метафизические интуиции природы действительности".<sup>2</sup> Следуя мистико-пантеистической традиции, философ отдает предпочтение интуитивным и мистическим способам познания, отказываясь от рационализма

---

<sup>1</sup>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.68.

<sup>2</sup> Ibid. P.68.

и сциентизма философии модерна.

Невозможность рационального познания и невыразимость Абсолюта утверждают и представители внеконфессиональной позиции постмодернистской философии. Ж.Деррида полагает некое иное, не постижимое ни чувственным, ни рациональным путем. Познание невыразимого существования возможно только через особый род творчества, включающий в себя мистические элементы, называемый философом "деконструкцией"<sup>1</sup>. Посредством деконструкции, по мнению Дерриды, можно освободиться от традиционных форм религии и атеизма, основанных на рационалистической традиции.

Деррида наделяет деконструкцию магической силой и определяет ее подобно тому, как в негативной теологии трактуется Бог - через перечисление того, чем она не является. Деконструкция не есть анализ, так как "демонтаж структуры не есть регрессия к простому элементу - некоему неразложимому истоку"<sup>2</sup>. Деконструкция не есть критика, так как критика сама является темой или объектом деконструкции. Деконструкция не является методом, особенно, когда акцентируются его технические и процедурные стороны. Деконструкция не есть акт или операция, так как они предполагают участие субъекта. Деррида игнорирует субъекта творческой деятельности, трактуя деконструкцию как анонимное, спонтанное, самопроизвольное "событие", предшествующее наделению понятий смыслом и не нуждающееся ни в мышлении, ни в сознании, ни в организации со стороны субъекта: "Чем Деконструкция не является? Да всем! Что такое Деконструкция? Да ничто!"<sup>3</sup>. Деконструкция, с одной стороны, является ничем, а с другой, включает в себя и критику, и анализ, и метод. Деррида уподобляет деконструкцию священнодействию, посредством которого человек приобщается к иному,

---

<sup>1</sup> Деррида расшифровывает смысл понятия "деконструкция" в своей работе "Письмо японскому другу" // Вопросы философии. 1992. №4. С.53-57.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. №4. С.56.

<sup>3</sup> Derrida J. Psyche invention de l'autre. Paris. Galilee. 1987. P.35.

<sup>4</sup> Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991. №2. С129.



которая при этом она не поглощается и не снимается (в гегелевском смысле), но остается сама собой, абсолютно иной по отношению к субъекту деконструкции (если таковой обнаруживается), и приобретает порой черты таинства - Евхаристии<sup>1</sup>. Деррида понимает деконструкцию как процесс, не ограниченный ни лингвистическими, ни грамматическими, ни семантическими измерениями. Деконструкция возвращает нас к истокам бытия, так как, по мнению мыслителя, помогает понять, как оно устроено. "Скорее, чем разрушить, надлежало так же и понять, как некий ансамбль был сконструирован, реконструировать его для этого"<sup>2</sup>. Деконструкция, по мнению философа, приносит человеку удовлетворение и эстетическое наслаждение.

Деррида традиционным способам познания противопоставляет особый род творчества, имеющий внеметодологический характер, то есть не предполагающий строгих правил осуществления его процедур. Посредством деконструкции философ пытается преодолеть сформировавшиеся в традиционной западно-европейской философии смыслы, которые во многом определяют сознание современного человека. Деррида видит в господстве традиционных понятий один из главных источников духовного кризиса, постигшего современное цивилизованное общество. Деррида продолжает критику западно-европейской метафизики, в русле которой построена и христианская теология, но в отличие, скажем, от Хайдеггера, не стремится к прояснению "фундаментального опыта бытия", отказываясь от понятия "бытия" и других традиционных метафизических понятий ввиду невозможности их адекватной содержательной экспликации.

Деррида отказывается от понятия христианского Бога, рассматривая его трактовку в теологии в качестве "трансцендентального означаемого" и источника смыслов всего существующего как проявление "логоцентризма". Истина не должна, с точки зрения мыслителя, быть центрирована,

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991. №2. С129.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Письмо японскому другу// Вопросы философии. М., 1992. №4. С.53.

иерархизирована, рациональна. Абсолютизация роли разума, по Дерриде, привела к трактовке Бога как сущности, обладающей имманентным смыслом, подчиняющимся рациональному осмыслению и законам линейного детерминизма.

В представлении христианских теологов об истине как запредельной, трансцендентной, недоступной, обольстительной и манящей, мыслитель видит проявление "фаллоцентризма". "Истина становится женщиной, становится христианской – означает: она себя кастрирует, оскотляет. Оскотляет, поскольку оскотлена сама, разыгрывает свое оскотление в эпоху скобок, притворяясь оскотленной - обиженной и оскорбленной - чтобы повелевать повелителем издали, чтобы производить желания и, одновременно... убивать его"<sup>1</sup>. Под "фаллоцентризмом" Деррида понимает мужской стиль мышления, абсолютизируя сексуальную окраску христианского представления об истине.

В христианстве философ видит осуществление процедуры "вслушивания" в трансцендентный мужской голос Бога, что разоблачается Дерридой и как "фоноцентризм". Он выступает против предпочтения устной речи письму, характерного для западно-европейской культурной традиции, в том числе и для христианства. Так, в христианстве истинным словом Бога считается его первое слово, слово сказанное. Звучащее слово, по мнению Дерриды, сливается в единое целое означаемое и означающее, не отсылая при этом к истокам смыслопорождения, что ведет к потере первоначального смысла слова.

Христианскому вероучению Деррида противопоставляет Письмо, под которым понимает различные виды зрительных начертаний, не обязательно лингвистических, устанавливающих определенные формы артикуляции или различия. Письмо, с точки зрения философа, противостоит "наличию", под которым Деррида подразумевает область данного и несомненного. Письмо

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991. №2. С.136.

обнаруживает гетерогенную и динамичную природу Абсолюта, получившую первоначальное воплощение в культурном опыте, предшествующем речи, который мыслитель называет "Архиописьмом". Письмо Деррида наделяет качествами, противоположными характеристикам, которыми наделяется христианский Бог: "...далекое от всего возвышенного и всякого богатства, является совершенно незначительным, "отверженным" или "блудным сыном", "сиротой"<sup>1</sup>. Письмо Деррида называет "отцеубийцей", усматривая в нем проявление агрессивности, "кровожадности". Оно разрушает само себя, принимая форму "обрезания", "кастрации", "четвертования". Письмо порывает со всеми традиционными понятиями, принципами, нормами, правилами.

Отказ от традиционных понятий западно-европейской метафизики, в том числе и христианских, мы находим и в философии Ж.-Ф.Лиотара. Он утверждает невыразимость Абсолюта посредством утвердившихся в западно-европейской культуре понятий. У.Бердсли усматривает истоки его концепции в кантовском описании возвышенного<sup>2</sup>. Лиотар видит задачу художников-авангардистов не в том, чтобы реконструировать реальность, а в том, чтобы придумывать намеки к возможному, которое не может быть представлено<sup>3</sup>. То, что может быть представлено, уже известно, значит, имеет смысл. Но есть "большее" - то, что не может быть представлено, но что-то говорит о его существовании. Именно произведения авангардного искусства, по мнению Лиотара, поднимают вопрос о непредставляемом. Поиск неизведанного, по Лиотару, - это постоянное возобновление языковой игры, не допускающее полного впадения в бессмысленное повторение или энтропию. Только этот путь, с точки зрения Лиотара, соответствует современным условиям

---

<sup>1</sup> Derrida J. La dissemination. Paris: Ed du Seuil, 1972. P.167.

<sup>2</sup> См: Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989. P.66.

<sup>3</sup> См: Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М. 2001. С.132.

существования знания.

Вера в истину, с точки зрения Лиотара, была лишь длительной демистификацией, лишь долгим упадком способности мистифицировать, выдумывать богов. На деле же, по Лиотару, мир – выдумка. Человечество готовится выйти из исторического времени, чтобы войти во "время мифа". Забвение прошлого, с точки зрения Лиотара, есть предварительное условие создания новых богов. Мыслитель полагает, что философия должна сбросить былую маску, которую она носила при царствовании единственной истины (во времена христианства) и надеть языческую, политеистическую маску.

Ж.Бодрийяр не принимает трактовок Бога и богопознания традиционными религиями, как и философских концепций, отрицающих божественную реальность, к которым он, в первую очередь, относит различные варианты психоанализа и его критического переосмысления. В качестве некоего Абсолюта Бодрийяр полагает невыразимую реальность, в которой господствует "соблазн".

"Философию соблазна" Бодрийяр излагает в эссеистической форме в своей книге "Соблазн", вышедшей во Франции в 1979 году. "Соблазн" не вписывается, согласно философу, ни в одну из философских концепций. "Для всех ортодоксий соблазн продолжает быть пагубным ухищрением, черной магией соращения и порчи всех истин, заклятием и экзальтацией знаков в злокозненном их употреблении".<sup>1</sup>

В современном обществе сила соблазна проявляется в царстве видимости. Философ полагает, что манипулирование видимостями имеет большую силу, чем познание законов природы. Он наделяет соблазн чертами сходства с любовным обольщением, протестуя против взаимопринудительных отношений, свойственных современной цивилизации. Соблазн устанавливает отношения особого рода: дуально-дуэльные, состязательные и обладает свойственной этим отношениям разрушительной силой. Соблазн, с точки

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М. 2000., С.26.

зрения Бодрийяра, разрушает всякий смысл и любую целесообразность. "Соблазн подстегивает случай разрушить божественный строй, пусть даже и трансформированный в строй производства и желания".<sup>1</sup> Соблазн вовлекает в игру, которая уподобляется Бодрийяром особому символическому ритуалу. Игра, по мнению философа, серьезнее жизни, – это ясно видно из того парадоксального факта, что сама жизнь может сделаться в ней ставкой. Главной движущей силой этой игры является "колдовское очарование правила и описываемой им сферы – но это вовсе не сфера иллюзии или развлечения, а область иной логики, искусственной и посвятительной, в которой упраздняются естественные определения жизни и смерти"<sup>2</sup>.

Бодрийяр провозглашает тщетными поиски психологического или метафизического основания у правила игры. В это правило нельзя даже верить. Его можно только соблюдать или не соблюдать. Философ, в духе традиций французского Просвещения, разоблачает лицемерие католической церкви, наложившей, по его мнению, проклятие на соблазн, но с успехом пользовавшейся приемами обольщения. Церковь наделяла несуществующую сущность эзотерическими качествами. На самом же деле, "папа, великий инквизитор, великие иезуиты и теологи – все они знали, что Бога не существует, в этом их секрет и их сила"<sup>3</sup>. Бодрийяр, по всей видимости, испытал влияние концепций игровой культуры, получивших широкое распространение в значительной степени благодаря работе Йох.Хейзинги "Homo Ludens" (1938), признанной классической в современной культурологии<sup>4</sup>. Игра, понимаемая как особый род деятельности, лишенной практической целесообразности, и предоставляющей возможность индивиду реализовать себя вне его актуальных социальных ролей, является ключевым понятием в современной культурологии. Интерес Бодрийяра к игровому аспекту культуры вероятно связан со стремлением выявить дорефлексивные и

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М. 2000., С.26.

<sup>2</sup> Там же. С.234.

<sup>3</sup> Там же. С.115.

<sup>4</sup> См.: Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.

долингвистические основания человеческого существования.

Сила, на которой держится, с точки зрения Бодрийяра, институт церкви представляет собой игру видимостей, скрывающую отсутствие истины. Стремлением к искажению истины Бодрийяр объясняет движения иконоборцев и почитателей икон. "Манящей иллюзией иконоборцев было отбросить видимости, чтобы дать истине Бога раскрыться во всем блеске иллюзий, потому что никакой истины Бога нет, и в глубине души они, наверно знали это, так что неудача их была подготовлена той же интуицией, которой руководствовались и почитатели икон: жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует)"<sup>1</sup>.

В противовес существующим в современном обществе религиозным и светским ритуалам Бодрийяр предлагает обратиться к особой ритуальной форме, которая, с его точки зрения, является достоянием аристократической культуры, - игре соблазна. Бодрийяр протестует против тотального разоблачения действительности наукой и философией, лишаящего ее тайны и очарования. Место игры видимостей в современном обществе занимает скудная, выставленная на показ гиперреальность. Тело превратилось в считываемый и воспроизводимый генетический код, что сулит полный контроль над воспроизводством человека. Разгадана "истина пола", что привело к движениям феминисток и сексуальных меньшинств.

Мы видим, что в соответствии с популярной в эпоху Просвещения теорией обмана Бодрийяр считает понятие христианского Бога выдумкой, которая используется церковью для осуществления своего господства и манипуляции сознанием верующих. Он утверждает существование некоего Абсолюта как невыразимой первоосновы мира, которая обладает силой соблазна и сущность которой приоткрывается в игровой деятельности. В противовес религиозным ритуалам Бодрийяр предлагает особую форму

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С.115.

культуры, в основании которой лежит азартная игра, делающая жизнь более интенсивной и насыщенной.

Трактовку Бога традиционными религиями не принимает и М.Фуко, провозглашая существование Абсолюта как первоосновы мира. С точки зрения Фуко, трактовка Бога должна строиться на основании "эпистемы", под которой мыслитель, в соответствии со структуралистскими представлениями, понимает структуру, определяющую условия восприятия и осмысления мира. История культуры, по мнению Фуко, распадается на отдельные периоды, в основании каждого из которых лежит определенная "эпистема". Упорядочивающим принципом внутри каждой эпистемы Фуко полагает соотношение "слов" и "вещей". Мыслитель вычленяет в европейской культуре Нового времени три "эпистемы": Ренессансную (XVI в.), классическую (XVII-XVIII вв) и современную (начинается на рубеже XVIII-XIX вв).

Во времена Ренессанса Бог, с точки зрения Фуко, трактуется как некая благая сущность, имманентная миру, чья благосклонность рассматривается как условие сходства или даже тождественности "слов" и "вещей". Познание понимается как погружение в божественную сущность посредством поиска неисчерпаемых подобий, "знание осуществляется благодаря "зазору" между подобиями, образующими начертания, и подобиями, образующими речь"<sup>1</sup>.

В классическую эпоху "слова" и "вещи", по мнению Фуко, утрачивают непосредственное сходство и соотносятся через мышление. Знак начинает что-либо означать только внутри познания и через него. "И если бог еще применяет знаки, чтобы говорить с нами через посредство природы, то он пользуется при этом нашим познанием и связями, которые устанавливаются между впечатлениями, чтобы утвердить в нашем уме отношение знания".<sup>2</sup> Фуко отмечает смещение целей познания с содержания текстов на рассмотрение форм выражения, "...посредством каких фигур и образов, следуя какому

---

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С.66.

<sup>2</sup> Там же. С.94.

порядку, каким экспрессивным целям и, словом, какой истине такая-то речь была произнесена... ...в той форме, в какой она была передана"<sup>1</sup>. Тем самым обнаруживается зависимость христианских религиозных представлений от языка, что сильно пошатнуло веру в их абсолютность.

В современную эпоху соотношение "слов" и "вещей" опосредуется, с точки зрения Фуко, языком, жизнью, трудом, препятствующим постижению Абсолюта. Провозглашая в качестве цели новой метафизики вопрошание всего того, что лежит за пределами всякого представления и является его источником и первоначалом, Фуко склоняется к представлению о невыразимости и непостижимости первоосновы мира.

Мыслитель отрицает христианскую трактовку Бога, так как она, по его мнению, предполагает рассмотрение Абсолюта не столько по ту сторону нашего знания, сколько по сию сторону наших фраз. "Неразлучность западного человека с Богом" мыслитель объясняет обусловленностью представления о Боге языком, диктующим свои законы: "...интерпретация, которая сложилась в XIX в., идет от людей, Бога, от наших познаний или химер к словам, которые делают их возможными, и обнаруживается при этом не суверенность первоизданной речи, а то, что мы, не раскрыв еще рта, подвластны языку и пронизаны им"<sup>2</sup>. На самом деле, по мнению Фуко, мы не можем утверждать существование или несуществование Бога, так как человек не в состоянии выйти за рамки наличного опыта: "...человеческий опыт всецело создан и ограничен вещами, определить его (опыта – М.Т.) первоначало невозможно"<sup>3</sup>. Истина ищется человеком через посредство его слов, организма и производимых им предметов. Фуко предвещает появление новой мысли и видит свою задачу в том, "чтобы устроить человеку надежное убежище на той земле, где больше нет богов"<sup>4</sup>. Поскольку именно человек убил христианского Бога, раскрыв его языковую природу, он в полной мере должен нести

---

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С.114.

<sup>2</sup> Там же. С.323.

<sup>3</sup> Там же. С.352.

<sup>4</sup> Там же. С.402.



ответственность за свое конечное бытие, осознавая преходящий характер собственной формы. Тем не менее, Фуко, как и другие постмодернисты, не принимает атеистических концепций, в том числе и гуманистический атеизм Ж.П.Сартра.

Взгляды постмодернистов на гуманистический атеизм, судя по всему, обусловлены влиянием "Письма о гуманизме" Хайдеггера, где он объясняет, что между его теорией, неизменно почитаемой постмодернистами, и гуманизмом Сартра нет никакой связи.<sup>1</sup> "Атеистический экзистенциализм" или "гуманизм", по Хайдеггеру, представляет собой повторение традиционной метафизики, потому что последняя превращала смыслопорождающую деятельность преимущественно в божественный атрибут. Утверждение Хайдеггера справедливо в отношении христианской метафизики, но едва ли с ним можно согласиться в отношении концепций гуманистического атеизма, отрицающего не только божественное творение, но и сверхъестественную реальность, как таковую.

Итак, постмодернисты утверждают непостижимость Абсолюта ввиду невыразимости его атрибутов, отказываясь от представлений о Боге и богопознании, выработанных в традиционной западно-европейской теологии, и не принимая атеистических концепций. Трактовка Абсолюта и его познания представителями религиозной ориентации - Грифффином Д.Р. и Смитом Х. не является последовательной. Эти мыслители пытаются совместить теистические и пантеистические концепции, уповают одновременно на мистический опыт и на достижения современной науки. Объявляя Абсолют невыразимым, они наделяют его не только абстрактными характеристиками, но и индивидуальными качествами. В их концепциях просматривается резкое неприятие материалистических и атеистических идей.

Представители внеконфессионального течения лишают представление

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.С.314-356.

об Абсолюте каких-либо определенных качеств, рассматривая его как невыразимую и непостижимую реальность, смутно проявляющуюся в продуктах человеческого творчества. Эти мыслители пытаются преодолеть противоположность материализма и идеализма, теологии и атеизма, выступая против рационалистических принципов познания действительности и пытаясь выявить дорефлексивные и долингвистические основания существования. Их концепции нередко неопределенны, многозначны, непоследовательны, эклектичны. Они обращаются к поискам особых форм религиозности, неcodифицированных никакими конфессиями, при этом не пренебрегая опытом критики христианских представлений, выработанным предшествующими атеистическими и материалистическими концепциями. Рациональному познанию эти мыслители противопоставляют игровую деятельность, художественный опыт и мистическую интуицию.

### **III.2. Проблемы религии в творчестве Ж.Батая.**

Исследование религии Батаем представлено в таких его работах, как "Теория религии" (1948) и "Сумма атеологии" (1972). При рассмотрении религии мыслитель, как и другие представители постмодернистской философии, отрицает традиционные религиозные учения и культы и атеистические концепции, усматривая в них, в первую очередь, формы принуждения, подавляющие "суверенность" человека. Батай не стремится дать законченное истолкование религии, демонстрируя свою мысль во всей ее мобильности и парадоксальности. В концепции Батая сочетаются различные подходы к осмыслению религии, которые можно свести к двум основным – психологическому и социологическому. Он пытается дополнить марксистскую трактовку религии социологическими идеями М.Мосса и Э.Дюркгейма, а также психоанализом З.Фрейда, исследуя иррациональные факты социальной жизни. Батай в значительной степени опирается на антропологическую трактовку религии Фейербахом и в то же время вводит в свою концепцию чуждые

немецкому мыслителю элементы мистики.

Смысловым ядром мировоззренческой позиции Батая является понятие "интимного". Ощущение "интимного", по мнению мыслителя, было свойственно человеку, когда он еще не вышел из животного состояния и не обладал отчетливым сознанием. Живя в единении с природой, человек, согласно Батаю, не знал насилия и подчинения, потреблял то, что щедро давала природа, ощущал каждое прожитое мгновение, не нуждался в орудиях труда, абстрактных понятиях, а также и в религиозных верованиях и культах. Мыслитель идеализирует животное состояние, которое едва ли удовлетворяло древнего человека, поскольку он его преодолел. Он игнорирует блага, которые несла человечеству цивилизация, жизнь без которых была бы суровой и непродолжительной.

Батай сводит сущность любой религии к стремлению обрести ощущение "интимного", утрачиваемое человеком по мере развития общества. "Интимное", по мнению Батая, не поддается четкому определению. Тем не менее, мыслитель указывает на некоторые черты, присущие "интимному". "Собственно интимным можно считать то, что в своих проявлениях не отмечено печатью индивидуальности: то, как неслышно струится вода в реке, как стремятся в нескончаемую высь необозримые в своей прозрачности небеса".<sup>1</sup> Батай считает, что в отличие от гегелевских построений, в его концепции "разрушение субъекта выступает условием – по необходимости невыполнимым – его адекватности объекту..."<sup>2</sup> Растворение личности в безличном, согласно Батаю, ведет не к синтезу, примиряющему противоположности, а к их "смыканию", так как "всеобщее по-настоящему обнаруживается лишь через совокупность особенностей"<sup>3</sup>. "Совокупность особенностей" Батай отказывается сводить к противоположностям или тождеству, не принимая гегелевского диалектического отрицания. Это положение мыслителя получило дальнейшую

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.62.

<sup>2</sup> Там же. С.117.

<sup>3</sup> Там же. С.117.

разработку в постмодернистском понимании различий и их взаимоотношений.<sup>1</sup>

Батай отвергает важнейший принцип гегелевской философии, утверждающий тождество бытия и мышления, и в духе постмодернистской философии обосновывает мысль о невозможности рационального познания "интимного". "Интимное", по мнению мыслителя, обнаруживает себя в поэтическом творчестве. Поэзия, согласно Батаю, "не описывает ничего, что не соскользнуло бы в область непознаваемого"<sup>2</sup>. Поэтическое видение мира, считает мыслитель, является одним из путей, уводящих от восприятия мира вещей, наделенных смыслом, чтобы в итоге оказаться перед фактом разрыва какого бы то ни было смыслового единства.<sup>3</sup> В фантастическом мире поэзии Батай находит спасение от расчетливого и усредненного общества потребления и от религии, приспособившейся к его насущным потребностям. Батай выступает против претензий субъекта на основанное на рациональном знании господство над окружающим миром и на полный контроль своих действий и поступков, при этом абсолютизируя зависимость человека от воздействия социальных сил.

Растворение личности в безличном, по мнению Батая, порождает экстатическое состояние, которое мыслитель противопоставляет смерти или атараксии, являющейся состоянием, подобным смерти. Экстатическое состояние он рассматривает как путь возвращения из "мира вещей", под которым Батай подразумевает социальную реальность с ее утилитарными проектами и целями, в лоно "интимного". "Человек представляет собой существо, которое утратило, и даже отвергло то, что оно неосознанно собой олицетворяет – неподдающееся четкому определению интимное".<sup>4</sup> Сущность человека не сводится, по мнению мыслителя, ни к свойствам человеческого

---

<sup>1</sup> См.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

<sup>2</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. С.19.

<sup>3</sup> О возможности обнаружения невыразимого средствами литературы и искусства свидетельствуют и другие постмодернисты – Ж.-Ф.Лиотар, М.Фуко, Ж.Делез.

<sup>4</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.59.

рода, как полагал Л.Фейербах, ни к совокупности общественных отношений, как считал К.Маркс, ни к бессознательному, как утверждал З.Фрейд. Сущность человека, по его мнению, не поддается четкому определению и включает в себя все проявления бытия. Разочарование Батая в возможности познания человеческой сущности обусловлено, по нашему мнению, глубоким вторжением в нее разума на современном этапе развития знания. В связи с этим рушатся традиционные представления и теряются привычные ориентиры, мышление сталкивается с парадоксальностью и амбивалентностью.

Попыткой вырваться из утилитарного "мира вещей" и обрести "интимное" Батай объясняет и смысл религиозных обрядов и представлений. Посредством жертвоприношения "человек преодолевает состояние внутреннего разрыва, в котором оказывается в силу своего зависимого положения в трудовом процессе"<sup>1</sup>. Батай выявляет преимущественно социальные детерминанты религии (которые мы рассмотрим ниже), недооценивая зависимости человека от сил природы особенно на ранних этапах существования человеческого общества, которую подробно исследовал Фейербах. В жертвоприношении человек отрицает реальность жертвы как объекта, что, по мнению Батая, помогает выполнить возлагаемую на этот ритуал функцию разрушения жертвы как вещи. Жертвоприношение, по мнению мыслителя, противостоит производству, являясь актом потребления, совершаемым сиюминутно. Жертвоприношение, в противоположность производству, лишено какой бы то ни было утилитарности. Это подтверждается и тем, что в жертву приносят то, что служит человеку и обществу. В жертвоприношении Батай усматривает некое подобие имманентного состояния и отголоски ощущения "интимного".

Отправление религиозного обряда, с точки зрения Батая, в действительности не возвращает в лоно имманентного. Человек, по мнению мыслителя, хочет сохранить в себе качества, приобретенные, в процессе

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.44.

существования в обществе, и поэтому сопротивляется имманентности. "Извечная проблема, порождаемая невозможностью сохранить в себе человеческое, не снизойдя до уровня некоей вещи, и избежать ограниченности, свойственной вещам, не вступив при этом на путь возврата к дремотному животному существованию, находит свое ограниченное разрешение в обрядничестве"<sup>1</sup>. Ритуал сплачивает людей, дает выход порыву разрушения, но при этом носит упорядоченный характер и сохраняет все то, что воздаянию не подлежит. Сознанию удастся обуздать эмоции. В качестве одной из главных причин сохранения религиозных обрядов Батай, вслед за Фейербахом, объявляет потребности человека. "Обрядничество как таковое сохраняется в силу того, что оно олицетворяет собой потребности светского мира"<sup>2</sup>. Другую причину в соответствии с установкой на отрицание познаваемости объективной действительности, Батай усматривает "в неспособности человеческого сознания проникнуться его (ритуала – М.Т.) истинным значением"<sup>3</sup>.

Батай критикует точку зрения (не называя при этом никаких имен), согласно которой жертвенное умерщвление животного разрешает противоречие между жизнью и смертью. Человек, по мнению мыслителя, может ощутить интимную сущность жизни только в момент ее утраты. После смерти человека общество утрачивает не столько своего члена, сколько истинный смысл своего существования. "Смерть открывает нам глаза на полноту жизни и осуждает на небытие реальный миропорядок".<sup>4</sup> Жертвоприношение подобно смерти в том, что восстанавливает утраченную было ценность путем отречения от этой ценности.

В рассуждениях о смерти Батай буквально воспроизводит мысли Фейербаха<sup>5</sup>, однако не принимает его материалистических идей. Батай, в

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М. 2000. С.55.

<sup>2</sup> Там же. С.56.

<sup>3</sup> Там же. С.59.

<sup>4</sup> Там же. С.48.

<sup>5</sup> Ср.: "Если бы человек не умирал, если бы он жил вечно, если бы, таким образом, не было смерти, то не было бы и религии... только могила человека, ... - есть место рождения богов". (Фейербах Л. Лекции о сущности религии. // Фейербах

отличие от Фейербаха, связывает страх смерти с принадлежностью человека к "миру вещей". "Чувству страха он подвержен уже в силу того, что отвечает требованиям, предъявляемым к вещи, уже оттого, что мир вещей выдвинул длительность его самого в качестве основного условия его значимости, его сущности"<sup>1</sup>. Страх смерти, согласно Батаю, начинает преследовать индивида, когда уклад его жизни превращается в сплошной проект, что характерно для общественного существования человека или, по терминологии Батая, для существования в "мире вещей". Мыслитель неоправданно гипертрофирует роль религии в обществе, а в самой религии - значение жертвоприношения.

Обосновывая социальную природу религии, мыслитель показывает, как меняется смысл жертвоприношения в зависимости от изменения общественного уклада. В архаическом обществе производство, по мнению мыслителя, подчинено нуждам непроизводительного разрушения. Жертвоприношение сопровождается расточительством, сексуальными оргиями, убийством людей. В архаическом обществе миропорядок вещей, организующийся в производство необходимых для людей продуктов, воспринимался ими в качестве того, что способно положить конец ритуальному насилию. При военном порядке затраты сил и средств максимально подчинены принципу эффективности. Эффективность ведения войн, по мнению Батая, связана с последующим ростом производительности труда, благодаря использованию рабочей силы захваченных рабов, что накладывает отпечаток на характер жертвоприношения, которое становится несовместимым с практикой воздаяния человеческих жертв. Для империи, которая утрачивает характер тесного человеческого сообщества, недостаточно морали, заимствовавшей, по мнению Батая, у религии часть провозглашенных ею законов. Правда, Батай не раскрывает их содержание. Для обеспечения жизнедеятельности империи

---

Л. Избранные философские произведения. – Т. II. – М., 1955. С.527.

<sup>1</sup> Ж.Батай. Теория религии. Литература и зло. М. 2000. С.53.

необходимо право, прибегающее в отличие от морали к насильственным способам воздействия.

За отказом от применения человеческих жертв последовало принесение в жертву божества, проповедуемое в христианстве. Принесение в жертву божества, с точки зрения Батая, явилось тщетной попыткой вырваться из "мира вещей" посредством возвышения Бога. Капиталистическое общество утверждает примат производственной деятельности над другими сферами жизни общества, что, по мнению Батая, окончательно лишает обряд жертвоприношения, как и другие элементы религии, смысла. Батай абсолютизирует зависимость содержания религиозных ритуалов от социально-психологических факторов, игнорируя гносеологические детерминанты религии.

Формирование понятийного мышления, в том числе религиозных понятий и представлений, Батай связывает с преобразовательной деятельностью человека, опираясь на идею Маркса об обусловленности сознания человека этой деятельностью. Изготовление орудий труда в соответствии с их предназначением, по мнению мыслителя, привело к тому, что сознание выделило их в качестве обособленных предметов "как прерывистость в смутно ощущаемом единении всего сущего"<sup>1</sup>. Формирование понятийного мышления, по мнению Батая, способствовало становлению общественного человека и утрате имманентного состояния, свойственного животным. Не обладая отчетливым сознанием, животное, по мнению Батая, ничего не воспринимает во временной протяженности, и поэтому потребляется другим животным так, как будто его не было в мире. В животном мире не существует отношения подчинения: "...всякое животное пребывает в своей среде подобно потоку воды в водной стихии"<sup>2</sup>.

Способность изготовить орудия труда по своему усмотрению в

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.24.

<sup>2</sup> Там же. С.16.



соответствии с намеченными результатами свидетельствует, по мнению Батая, об установлении порядка "мира вещей", который мыслитель рассматривает в качестве антипода миру животных. В "мире вещей" сознание обретает отчетливость, действительность воспринимается во времени, возникает отношение соподчинения. "Мир вещей" накладывает отпечаток на того, кто его создал. Орудие труда преобразует как природу, так и человека. Природа превращается в вотчину человека и более не является ему имманентной. Вслед за Фейербахом Батай утверждает, что "если человек и покоряет мир, то лишь в той степени, в какой он упускает из виду, что этот мир и есть он сам: он отвергает этот мир, но выходит, что отвергает самого себя"<sup>1</sup>. Но в отличие от Фейербаха Батай сводит бытие не только к его материальным проявлениям.

Религиозные представления, по мнению мыслителя, формировались в соответствии с потребностями, обусловленными образом жизни людей в "мире вещей". Появление представления о "Высшем Существо", согласно Батаю, продиктовано потребностью определить некую ценность, которая превосходила бы другие ценности. Но подобное стремление к превознесению, по мнению мыслителя, напротив, привело к принижению "Высшего существа", поскольку оно было олицетворено. "Олицетворение "Высшего Существа" объективно приводит к тому, что его положение в мироздании оказывается в ряду прочих олицетворенных существ одной с ним природы, совмещающих в себе признаки как субъектов, так и объектов"<sup>2</sup>.

Представление о "Высшем Существо", по мнению Батая, имеет двойственный характер. С одной стороны, мыслитель, вслед за Фейербахом, считает, что человек уподобляет "Высшее Существо" самому себе, а с другой стороны, полагает, что оно "несет в себе божеские черты обезличенного смутно различного и имманентного существования"<sup>3</sup>. Батай утверждает, что понятие

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.41.

<sup>2</sup> Там же. С.32.

<sup>3</sup> Там же. С.31.

"Высшего Существа" сводит невыразимую и безграничную в своих проявлениях божественную реальность к объекту, наделенному отличительными особенностями и отчетливо различимыми пределами.

Под воздействием изменения общественного уклада понятие "Высшего существа", возникшее у первобытных народов, по мнению мыслителя, трансформировалось в понятие христианского Бога. Вскрывая связь христианства с первобытными верованиями, Батай подвергает критике идею христианского Бога. В христианстве Божество, по мнению мыслителя, представляется в образе обособленной индивидуальности и в виде созидающей силы. Наделение божественного определенными качествами умаляет, с точки зрения Батая, его природу. Христианские представления о "Высшем Существо", по мнению Батая, свидетельствуют не о зрелости мироощущения христиан, а о "вполне определенном и ничем не восполненном ослаблении восприятия мира, свойственного животным"<sup>1</sup>, подобные представления зародились еще у первобытных народов в качестве первого осознания своего Бога.

Батай критикует свойственное христианству противопоставление духа и тела. Это представление, по мнению мыслителя, возникло из неоправданного противопоставления иллюзорного мистического мира, населенного бесплотными духами, и мира светского, состоящего из вещей и тел. "Мир реальный начинает восприниматься в качестве отходов того материала, что использовался при сотворении мира божеского; реально существующие животные и растения, отделенные от своей былой духовной сути, постепенно все более наделяются чертами, свойственными пустопорожней объектности орудий труда, брэнное человеческое тело исподволь причисляется к разряду вещей"<sup>2</sup>.

Дуалистическое мировосприятие, по мнению Батая, формировалось по мере взаимопроникновения общественной морали и представлений о

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. Там же. С.62.

<sup>2</sup> Там же. С.37.

божественном мире. Духовный мир, с точки зрения мыслителя постепенно стал рассматриваться как божественный, приобретая при этом рациональность и моральную окраску. Материальному миру начали приписывать разделение на пагубное и добродетельное. Божество в христианстве наделили способностью воздействовать на действительность, что вело к подчинению сакрального мира реальному<sup>1</sup>. Христианство, с точки зрения Батая, посредством морали подчиняет реальный миропорядок универсальному порядку разума.

Опираясь на идею Фейербаха о том, что в христианстве обожествляются духовные силы человека, Батай утверждает, что наделение христианского Бога способностью действовать рационально, исходя из моральных соображений, отвечает потребностям реального мира и уводит от мира интимного. Имманентным для человека становится реальный мир. Человек не обретает в отправляемых в христианстве обрядах утраченного интимного даже на время их совершения. Дуалистическое мировоззрение, по мнению мыслителя, не позволяет человеку возвыситься над "миром вещей", вынуждая разум смириться с верховенством зла, которое прорывается во всплесках насилия.

В работе "Внутренний опыт"(1943), вошедший первой частью в "Сумму атеологии" и первоначально вышедший в виде самостоятельной работы, Батай подвергает резкой критике христианскую мораль спасения. Мыслитель строит отрицающую саму себя теологию – атеологию, исходя из предпосылки об исчерпанности традиционных религий, в которых Батай, вслед за просветителями, видит в первую очередь средство порабощения. Он формулирует ряд принципов, на которых базируется атеология.

Первый принцип атеологии – это обращение к "внутреннему опыту", предполагающему отказ от существующих авторитетов и ценностей, которые, по мнению философа, для большинства людей не имеют смысла. Можно

---

<sup>1</sup> Примеч.: под сакральным Батай, вслед за Дюркгеймом, подразумевает область, наделяемую обществом особым авторитетом и властью. Сакральному мыслитель противопоставляет область реального, а именно, разумея под ним "мир вещей".

согласиться с мнением С.Л.Фокина, что цель Батая состоит не в том, чтобы передать пережитое, но "изжить его, свести на нет, достигнуть письмом не присутствия пережитого, а его отсутствия"<sup>1</sup>. Батай пытается прорваться к невыразимому, в связи с чем в его концепции проявляются черты, свойственные версиям негативной теологии. Фокин справедливо уподобляет "внутренний опыт" Батая движению сознания за пределы самого себя, от известного к неизвестному, от внутреннего к внешнему, от жизни к смерти.

Основанием опыта Батай делает незнание. Мыслитель избегает всех устоявшихся положений и ранее полученных ответов. Он провозглашает опыт, "свободный от всяких привязанностей, от намека на какое бы то ни было исповедание"<sup>2</sup>. Опыт лишен моральных, эстетических, практических измерений. Ни Бог, ни познание, ни буддийское избавление от страданий не являются для Батая убедительными целями. Опыт переживается в состоянии экстаза или восхищения, "сплавляя разделенные разумом противоположности лишь изнутри; когда опыт переживается вплоть до исступления, можно соединить то, что рассуждающая мысль разделяет"<sup>3</sup>. Экстаз, переживаемый в опыте, по мнению Батая, отличается от христианской любви. Любовь подразумевает обладание, - для него необходим объект, который обладает обладающим им субъектом. Само по себе обладание, по мнению мыслителя, предполагает насилие. Оно подчиняется диктату разуму. Сопротивляясь насилию, захлестнувшему Европу в XX веке, Батай заходит неоправданно далеко, видя его проявления даже в христианской любви. В провозглашаемом мыслителем опыте "нет больше ни субъекта, ни объекта, есть зияющая брешь между ними"<sup>4</sup>.

Вторым принципом атеологии Батая является отказ от религиозной идеи спасения и всех сопутствующих ей надежд. Философ разоблачает идею

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. М., 2000. С.312.

<sup>2</sup> Там же. С.19.

<sup>3</sup> Там же. С.279.

<sup>4</sup> Там же. С.116.

спасения как вершину любого проекта. Следуя за мыслью Ницше, Батай остро критикует противопоставленную им авторитету и ценности внутреннего опыта христианскую мораль спасения.

Третьим принципом атеологии Батай называет самооспоривание. Мыслитель противопоставляет свою концепцию догматизму христианства, утверждающему, по мнению мыслителя, субстанциональность и единственность каждой личности. Человеческое "Я", пишет Батай, не сводится к какому-то определенному и неизменному единству. Мыслитель, вслед за Ницше, считает, что христианство отражает чаяния слабых и униженных людей. Вместе с тем, по Батаю, не что иное, как крайняя униженность, может стать залогом непомерной гордыни, чувства избранности. При этом Батай, строя атеологию, сам возносит свою личность на пинакль, то есть туда, где суверенно располагалась высшая цель христианского знания. Мыслитель полагает, что "внутренний опыт требует, чтобы тот, кто испытывает его, для начала вознес себя до небес"<sup>1</sup>. Но пинакль является только исходной точкой зрения Батая. В этом месте опыта мыслитель уподобляет себя христианскому Богу, вопрошая: "Если бы Бог был, не неудача ли не быть им?" Расположившись на вершине, философ не обращается к Богу, ища у него ответы на волнующие его вопросы, хотя к этому, казалось бы, все располагает: "Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста!"<sup>2</sup>, но отвращает свою мысль от традиционных форм религиозного знания.

Батай критикует догматические предпосылки, которые задают опыту неподобающие пределы: тот, кто знает, не может выйти за горизонт известного. Бог, Абсолют, Основа мира, признаваемые теологией, согласно Батаю, - всего лишь категории рассудка. На месте непостижимой неизвестности возникает мертвый объект теологии, которому неизвестность подчиняется, "ибо в виде Бога темная неизвестность, которую раскрывает экстаз, поработочает себя

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. М., 2000. С.279.

<sup>2</sup> Там же. С.72.

задачей моего порабощения"<sup>1</sup>. Стремление к познанию Бога, даже лишенного формы и модуса, является остановкой на пути к неизвестному.

Мы видим, что Батай принимает один из основных постмодернистских принципов, утверждающих невозможность рационального познания объективной действительности. Судя по всему, мыслитель полагает некую таинственную первооснову, постижимую мистическими средствами. Со свойственной постмодернизму антитоталитаристской направленностью Батай пытается испытать опыт всего того в человеке, что уклоняется от власти знания и Бога, понимаемого мыслителем как понятие, воплощающее абсолютное знание. В отказе от стремления к Богу как к идеалу познания Батай обретает объект атеологии. Мыслитель проникается убеждением в смерти Бога как объекта теологии.

Смерть Бога делает возможным возвращение человека к самому себе, которое, с точки зрения Батая, осуществляется через переживание смерти, когда мысль обретает возможность стать суверенной, то есть, когда сознание не имеет иных объектов, кроме самого себя. Оно преодолевает ограниченность частных вещей, саморазрушаясь. Мыслитель осуществляет "обожествление руин, которых ждет не дождется сердце, дабы все застывшие вещи рассыпались прахом, себя теряя..."<sup>2</sup>.

Атеология, по Батаю, ведет в "подполье" человеческого существа, призывает взглянуть в то, кем человек является на самом деле. Вместо упоения осененностью человека божественным светом атеология погружает его в хаос и дисгармонию, свойственные реальной жизни, разрушая стройность архитектурно-проектирующего мышления, направленного к идеалам гармонии и порядка, уводящим в иллюзорный мир. Батай считает хаос "верным образом несообразности разного"<sup>3</sup>, делая, в соответствии с постмодернистскими идеями,

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С.19.

<sup>2</sup> Там же. С.279.

<sup>3</sup> Там же. С.125.

шаг от идеи единства сущего к утверждению хаотичного множественного мира.

Главенствующими стихиями человеческого опыта философ, испытав влияние еще весьма популярного в середине XX века экзистенциализма, считает сознание смерти и абсолютное желание. "Я могу вынести бремя грядущего лишь при одном условии: чтобы в нем жили другие, все время другие - и чтобы смерть омывала нас, омывала других и так без конца. А что, если "Я" останется навсегда, и вместе с ним толпа других мертвецов: Вселенная старела бы, дряхлаела, а мертвецы были бы ее зловонным старческим ртом"<sup>1</sup>. Идеям идеальной гармонии, вечности, проповедуемым христианством, Батай противопоставляет реальную дисгармонию человеческого существования. Гармония отрицает реальное конечное время человеческой жизни, гармония убивает желание, гармония ничего не знает о влечении к смерти, о работе разрушительных сил. Смерть свидетельствует об иллюзорности веры в установление окончательной гармонии.

Таким образом, мы видим, что Батай в трактовке религии намеренно избегает последовательности, не доверяя разуму, системам и иерархиям. С одной стороны, мыслитель в духе мистических учений полагает некую непостижимую и невыразимую первооснову бытия, - ностальгией по утраченному единству человека с этой первоосновой Батай объясняет содержание религиозных представлений и обрядов. Согласно этой трактовке, если человек пытается построить представление о Боге, оно неизбежно будет воспроизводить представление о сущности самого человека. В этих рассуждениях Батай просматривается влияние атеистических идей философов французского Просвещения и Фейербаха. С другой стороны, мыслитель уводит человека из религиозного сна и умиротворения в реальный мир, по выражению Батай, в "места блуждания и бессмыслия"<sup>2</sup>. Философ, в противоположность восточным мистическим учениям и христианскому аскетизму, гипертрофирует

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С.49.

<sup>2</sup> Там же. СПб., 1997. С.17.

неуемное желание, не знающее покоя и пресыщения, влекущее человека одновременно к непомерному счастью и страданию.

Батай, хотя и не отрицает существование абсолютного начала, подразумевая под ним нечто невыразимое словами и постижимое только мистическими средствами, утверждает непознаваемость его сущности. Богу, по образному выражению Батая, "...ведомо лишь его Ничто, вот поэтому он убежденный атеист: иначе сей же час он перестал бы быть Богом (если бы он признал себя Богом). На месте его жуткого отсутствия оказалось бы слабоумное, одуревшее присутствие"<sup>1</sup>. Батай возвышает страсти в противоположность христианскому аскетическому идеалу, провозглашающему умеренность и смирение.

Мыслитель возлагает надежды на отчетливое осмысление реального миропорядка (хотя, как мы знаем, отрицает плодотворность разума в познании мира), под которым подразумевает, в первую очередь, отказ от традиционных мифологий: "Сознание, как бы оно ни отворачивалось от интимного миропорядка, в плане познания являвшего собой не что иное как мир мифологии, не могло достигнуть отчетливости при осмыслении предметов до тех пор, пока оно находилось в плену у мифических представлений"<sup>2</sup>. Батай хотел бы, чтобы сознание вырвалось за пределы мифических представлений, иными словами, абстрактных понятий теологии и метафизики. Трудность совмещения отчетливого сознания с интимным миропорядком, по мнению мыслителя, связана с различием способов существования во времени. Проявления интимного порядка быстротечны, познание – длительный во времени процесс. Несмотря на отрицание Батаем разума, некоторые его суждения свидетельствуют о подспудном признании мыслителем значения рационального познания действительности.

Батай видит ненадежность традиционных религиозных воззрений в том,

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С.192.

<sup>2</sup> Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. М., 2000. С.96.



что они претерпевают изменения под влиянием миропорядка вещей, следовательно, верующий не помышляет о том, чтобы воздействовать на этот порядок. Все вероучения, вместо того, чтобы воздействовать на мир, выдвигают в противовес ему лишь моральные ограничения. Мыслитель полагает, что миропорядок интимный не в состоянии развенчать миропорядок вещей. Тем не менее, Батай верит, что реальный мир, достигший пика в своем развитии, может быть низложен путем перерождения в направлении "интимного". "Путь к обретению интимного пролегает во мгле. В силу этого сознанию понадобится достичь наивысшей степени отчетливости, но при этом оно тем более исчерпает меру того, что доступно человеку или животному существу, чем с большей отчетливостью оно проникнется мраком неопределенности, в котором пребывает животное, ощущающее свою интимную связь с окружающим миром"<sup>1</sup>.

Таким образом, в отличие от традиционных религий и атеистических учений Батай предлагает своеобразное мировоззрение, которое предполагающее интенсификацию человеческой жизни, невозможную в рамках существующих социальных и религиозных ограничений. Мыслитель сопротивляется господству над человеком различных форм принуждения, ставших в современную эпоху повсеместными. Хотя суждения Батая о религии являются в значительной мере воспроизведением идей предшественников (в первую очередь, Фейербаха и Ницше), заслуживает внимания нетрадиционная постановка и решение религиоведческих проблем. Мыслитель избегает рациональной, системной, мировоззренческой, даже субъективной определенности, сопротивляясь любым ограничениям. Мысль Батая отражает хаотичную и разорванную современную действительность. Его стиль мышления в значительной степени усвоили многие представители современной французской мысли, видя в подходе мыслителя единственно адекватный способ решения современных проблем.

---

<sup>1</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С.103.

### III.3. Проблемы религии и анализ христианской метафизики Ж.Делезом

Критическое отношение Делеза к религии, и, в первую очередь, к христианской метафизике сформировалось, прежде всего, под влиянием Эпикура и его последователя Лукреция Кара, в творчестве которых обнаруживаются зачатки внерелигиозной философии религии. С этих мыслителей начинается, по мнению Делеза, "дело подлинно благородного философского плюрализма"<sup>1</sup>. Философ обращается к творчеству вольнодумцев эпохи Возрождения и Нового времени, пишет книги о Б.Спинозе, Д.Юме, И.Канте, А.Бергсоне, Ф.Ницше, М.Фуко, анализирует идеи Л.Фейербаха, М.Штирнера, Ж.Батая, П.Клоссовски, Ж.-П.Сартра и других мыслителей, критически настроенных по отношению к традиционным формам мышления и религиозных представлений. На отношение Делеза к религии не в последнюю очередь повлияла серьезная антиклерикальная и атеистическая традиция, сформировавшаяся во французской культуре. Философ в значительной степени опирается на антихристианские идеи Ницше, сформировавшиеся под влиянием резкой и беспощадной критики религии, осуществленной французскими просветителями. Делез не посвящает религии отдельных работ, затрагивая ее проблемы в своих историко-философских и других исследованиях.

При исследовании причин возникновения и существования религии Делез, вслед за Фейербахом, переносит акцент с рациональной сферы на эмоциональную. Философ рассматривает человека, прежде всего, как существо живущее, имеющее потребности и желания, и только потом как мыслящее. Делез не соглашается с утверждением Фейербаха о том, что религиозная вера служит, прежде всего, для удовлетворения важнейших человеческих потребностей; но, вслед за Юмом, усомнившимся в целостности индивидуального сознания, полагает одним из истоков религиозной веры в

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Logique du sens. Paris, 1969.P.300.

богов "капризы и переменчивость страстей"<sup>1</sup>.

Причинами смятения души, делающими страдание непреодолимым, философ называет две иллюзии: бесконечной способности к удовольствию и стремления к бессмертию души. Под действием этих иллюзий человек оказывается беззащитным перед христианской идеей бесконечности возможных страданий после смерти. Связь этих иллюзий Делез видит в том, что страх перед бесконечным наказанием - та естественная цена, которую приходится платить за безграничные желания. Мы объявляем нечто злом только потому, что это нечто вызывает в нас идею наказания, которое может последовать в любой момент. Поэтому Лукреций и Спиноза, согласно Делезу, представляли религиозного человека в двух ипостасях: алчности и муке, скупости и виновности. Душа страдает в страхе перед умиранием, пока мы живы, и в страхе, что мы не умрем после смерти. Иллюзии и страхи порождают мифы.

Делез показывает, как рождаются мифы, отталкиваясь от учения Эпикура. Согласно делезовской трактовке учения Эпикура, тела излучают специфические, неуловимые, текучие и тонкие элементы, которые образуют вторичные соединения, - симулякры. Звуки, запахи, вкусовые ощущения и температура объясняются истечениями, происходящими из глубины тел. Эти истечения Делез относит к первому виду симулякров. Визуальные определенности, формы и цвета вызываются истечениями поверхности, которые Делез относит ко второму виду симулякров. Истечения первого и второго вида взаимосвязаны: восходящие из глубины проходят через поверхность, а поверхностные оболочки замещаются прежде скрытыми слоями по мере их отделения от объекта. Симулякры поверхности способны производить цвета и формы только при свете, излучаемом глубиной.

В отличие от Эпикура, Делез понимает истечения и симулякры не как

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Logique du sens. Paris, 1969.P.309.

атомные соединения, а как качества, постигаемые на некоторой дистанции от объекта и в самом объекте. Таким образом, объект воспринимается относительно к состоянию симулякров и истечений, к дистанции, которую они должны пересечь, к препятствиям, с которыми они сталкиваются, к искажениям, которым они подвергаются, или к вспышкам, центром которых они являются. В конце долгого путешествия визуальные оболочки теряют силу воздействия на наши органы чувств, но сохраняют наличие бытия, связанного с объектом. Только касание позволяет воспринимать объект без посредников. Поверхностный элемент связан с глубиной. Поэтому то, что постигается, когда мы касаемся поверхности объекта, воспринимается как присущее его сокровенной глубине.

Истечения симулякров происходят за время значительно меньшее, чем минимум чувственно воспринимаемого времени, так что они имеются налицо в наименьшем отрезке времени, которое может быть чувственно воспринято. Симулякры кажутся находящимися внутри объекта после того, как уже достигли нас. Симулякры нами не воспринимаются. Мы воспринимаем только чувственные образы, передающие качества и являющиеся агрегатом симулякров в минимуме чувственно ощущаемого времени.

Третий вид симулякров Делез называет фантазмами. Они обладают высокой степенью независимости по отношению к объектам, а также чрезвычайной подвижностью и непостоянством в образах, которые они нормируют (поскольку они не обновляются постоянными подпитками, излучаемыми объектами). Образ заменяет объект.

Делез выделяет три основные разновидности фантазмов: теологическую, онероидную /бредовую/ и эротическую. Религиозные представления философ объясняет посредством рассмотрения теологических фантазмов. Они образуются из спонтанно пересекающихся симулякров, поэтому могут принимать разные облики. Кроме того, обретая независимость от породивших их объектов, они делаются легко подверженными изменениям, чем объясняется множество различных представлений о богах. Но вера в богов, согласно Делезу,

имеет общее основание - она "покоится на симулякрах, которые танцуют, жестикулируют и накликают на нас угрозу вечного наказания - короче, представляют бесконечное"<sup>1</sup>. В обличии иллюзий Делез видит совпадение спекулятивной и практической цели философии. Постоянно критикуя разум, философ, тем не менее, видит в нем средство защиты от разного рода иллюзий. Разум, согласно Делезу, может разграничить то, что исходит от природы, от того, что является плодом мифотворчества.

В религии, следуя традиции французского Просвещения, философ видит, в первую очередь, форму власти, подавляющую любую активность человека. Так христианство, согласно Делезу, замыкает мысль в пространство "теологического плана". "Теологический план" Делез рассматривает как конструкцию в разуме воображаемого Бога, эволюцию в предполагаемых глубинах природы или организацию власти в обществе. Этот план может быть структурным, генетическим, или тем и другим одновременно. В нем возникают формы и действуют субъекты. "Теологический план", согласно Делезу, "всегда будет планом трансценденции, который заведует и формами, и субъектами, и который остается скрытым, божественным, индуцированным, выводимым из того, что он дает"<sup>2</sup>. "Теологическому плану" Делез противопоставляет "план имманентности". В нем вместо форм философ полагает отношения скорости между бесконечными частицами неформленной материи, а вместо субъектов - индивидуализирующие аффективные состояния анонимной силы.

"План имманентности" Делез видит в субстанции Спинозы и за образом Диониса, созданным Ницше в "Рождении трагедии" и олицетворяющим мир "воли к власти" - пространство, в котором действует свободная и несвязанная энергия, порожденная безличными и доиндивидуальными сингулярностями.\*

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Logique du sens. Paris:Ed. de Minuit, 1969. P.311.

<sup>2</sup> Deleuze G. Spinoza: philosophie pratique. Paris, 1981. P.171.

\* Примеч. Номадические сингулярности (кочующие единичности) призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, анализирующие означающее (выйти из лингвистической плоскости структуралистских теорий).

По мнению Фокина С.Л., "план имманентности" - концепт, обозначающий новое «поле» возможного философствования, "являет собой одно из наиболее сильных, оригинальных изобретений философии Ж.Делеза"<sup>1</sup>. Через обращение к концептуальным персонажам, введенным Ницше, - божественной индивидуальности Аполлона и человеческой личности Сократа - Делез показывает несостоятельность христианской метафизики и трансцендентальной философии, рассматривающих бытие в пространстве "теологического плана".

Философ продолжает критику христианской метафизики, основы которой были заложены Б.Спинозой. Делез видит значение философского наследия Спинозы прежде всего в том, что он первым оценил природу в ее универсальном философском значении. Эту существенную особенность философии Спинозы достаточно точно выразил Л.Фейербах, тоже испытавший его влияние. Фейербах противопоставил природу как многообразную, конкретную, качественную сущность гегелевскому "абсолютному духу": "...бесконечное, необозримое разнообразие есть принцип жизни, одинаковость уничтожает необходимость существования"<sup>2</sup>. Композиция конечных модусов представляет собой основной предмет интереса Делеза к Спинозе.

Модусы выражают субстанцию как экспликации, разворачивания, раскладывания того, что имплицировано, сложено в субстанции-Едином. В соответствии с интерпретацией Спинозы Делезом, природа единомысленна, гетерогенна, равна в себе и одинаково отдает себя всем живым существам. В природе не действуют иерархические силы, она свободна от вертикальных осей.

Обосновывая свою позицию, Делез ссылается также и на Эпикура, видя в его учении трактовку реальности как бесконечной суммы гетерогенных элементов и конечных соединений, не складывающихся друг с другом, и на Лукреция, который, с точки зрения Делеза, "надолго вперед заложил

---

<sup>1</sup> Фокин С.Л. Делез и Ницше: персонаж философа//Делез Ж. Ницше. СПб., 1997.С.177.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Лекции о сущности религии. Соч. в 3 т.Т.3. М., 1924. С.147.

импликации натурализма; позитивность Природы; Натурализм как философия утверждения; плюрализм, смыкающийся с множественным утверждением; сенсуализм, связанный с радостью различения; и практическая критика всяческих мистификаций"<sup>1</sup>.

Делез развивает идеи Эпикура, Лукреция, Спинозы, рассматривая природу как бесконечное разнообразие, но, в духе постмодернистского представления о крушении Целого, провозглашает несводимость природных элементов к окончательному Единству. Человека Делез, вслед за Спинозой, считает модусом бессознательного существа природы, но в отличие от Спинозы, лишает его целостности, разлагая на совокупность аффектов. Делез мыслит человека как результат взаимодействия сил и аффектов, составляющих изменчивый модус в "плане имманентности". Философ полагает, что христианская метафизика помещает мысль в замкнутое пространство застывшей индивидуальности божественного бытия, а трансцендентальная философия погружает мысль в глубины конечной синтетической формы личности. Представители трансцендентальной философии, по мнению Делеза, унаследовали ошибку Фейербаха, совершившего подмену понятий Человек - Бог.

В критике христианской метафизики Делез опирается на осуществленное Фейербахом исследование абстрактных понятий, наделенных неправомерным статусом метафизических сущностей, служащих объектами поклонения для философов. Фейербах, показав механизм образования понятий о сверхъестественном, лишил их священного ореола, и, кроме того, отметил, что абсолютизации понятий способствует язык, "который не дает выразить ничего единичного. Но это не служит доказательством ничтожности единичного и чувственного"<sup>2</sup>. Делез отмечает роль М.Штирнера, первым

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Logique du sens. Paris, 1969.P.325.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Лекции о сущности религии. Соч. в 3 т.Т.3. М., 1924. С.129.

уличившего Фейербаха в поклонении вместо понятий, освященных христианством, понятию "Человек" и абстрактным моральным ценностям. Штирнер разоблачил все абстрактные понятия как воображаемые идолы, порабащивающие человека.

Истоки критики абстрактного мышления и идеалистической философии Делезом можно обнаружить в кантовской критике онтологического доказательства существования Бога. Общеизвестен пример Канта со 100 талерами. С точки зрения логики, в реальных талерах нет ничего большего, чем в воображаемых 100 талерах. При переходе от реального к возможному, понятие не изменяется, тем не менее, капитал для его обладателя претерпевает заметное изменение. Следовательно, бытие не тождественно познанному бытию, а существование не является предикатом вещи. Существование попадает в область непостижимого. Одно и то же понятие применимо как к отсутствующей, так и к наличествующей вещи. Значит нужно выйти за пределы понятия. Делез, вслед за Ницше, предлагает разоблачить не только власть абстрактных понятий, но и языка в целом. Еще Ф.Бэкон заметил, что язык заставляет нас мыслить в соответствии с изначально заложенным в словах и выражениях смыслом. Делез повторяет вывод Ницше о том, что Человек, Бог, Мир в том смысле, который мы придаем этим понятиям, не что иное, как конструкторы языка.

Делез критикует христианское представление о Боге как основанное на идее об изначальной целостности и предзаданности смысла всего существующего, показывая, как образуется смысл, где он возникает и как функционирует. Концепцию смысла философ строит на основании методов философствования, сформировавшихся в структурализме.

Смысл, согласно Делезу, порождается в творческом акте силами внутри безличного, доиндивидуального, не подчиняющегося грамматическим, логическим, иерархическим и другим структурам "трансцендентального поля". Ошибку своих предшественников философ видит в недооценке мощи бессознательного. Платон, Кант, Гуссерль и другие философы, по мнению



Делеза, опирались в своем мышлении на теологические предпосылки, оставаясь в пределах "теологического плана". Опираясь на учение Фрейда, Делез связал смысл с игрой всех бессознательных сил. Смысл, мыслимый в "плане имманентности", согласно философу, находится не на высоте и не в глубине, а принадлежит так называемому "поверхностному эффекту".

Идею эффектов Делез обнаруживает у стоиков. Стоики проводили различие между двумя типами вещей - телами со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями, которые едины в стихии первичного огня, и эффектами, которые не есть тела. Они представляют собой логические и диалектические атрибуты. Делез называет их событиями, так как они существуют во времени, в противоположность вещам, для которых существует только настоящее. Тела являются причинами событий, а среди самих тел причин и следствий нет. В трактовке пространственного времени философ опирается на учение Бергсона, показавшего, что механическое истолкование времени как сосуществующих внешних по отношению друг к другу моментов убивает время конкретного опыта. Идеальность события противостоит пространственно-временному осуществлению положения вещей.

Стоики, по мнению Делеза, преодолели платоновскую традицию. Высшим понятием у них выступает не Бытие, а Нечто, принадлежащее и Бытию и Небытию, существованию и присущности. Это Нечто или бестелесные события-эффекты избегают воздействия платоновской Идеи и выбираются на поверхность. Они являются бытием особого рода, или, по терминологии Делеза, "сверхбытием", не обладающим способностью действовать или претерпевать воздействие. Скорее, их можно рассматривать как способ бытия, возникающий как результат действий тел. Делез выявляет связь между событиями-эффектами и языком. "Событие соразмерно становлению, становление соразмерно языку"<sup>1</sup>. Именно события выражаются и могут быть выражены. Смысл производится и распределяется по поверхности

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Logique du sens. Paris, 1969. P.18.

квази-причиной, которую порождают бестелесные эффекты. Смысл, согласно Делезу, обретает силу идеальной причины.

Представляя собой бытие особого рода, смысл обладает автономией как по отношению к порождающим его телам, так и к выражающим его предложениям. Поэтому разным предложениям можно приписать один и тот же смысл. Положение о предзаданности и неизменности смысла Делез клеймит как теологическую иллюзию.

Делез обвиняет традиционную христианскую метафизику за разрыв мысли и жизни. С точки зрения философа, разрыв мысли и жизни, осуществленный впервые Сократом и усиленный христианством, является главным недостатком, роняющим христианскую метафизику и трансцендентальную философию. Платоновская логика суждения, согласно Делезу, движима законным стремлением установить критерии идей истинных, знание которых могло бы помочь людям в поведении. Христианство, по мнению философа, превратило мысль в главное оружие господства над жизнью, определяя не закон в соответствии с идеей Блага, а идею Блага - в соответствии с установленными христианством законами.

Мыслитель отмечает, что пересмотр установки, в соответствии с которой Идея является главенствующей над жизнью инстанцией, начался с Канта. Кант "разоблачает ложные претензии разума, но не подвергает сомнению сам идеал познания"<sup>1</sup>. Идеалом познания, согласно Делезу, является установление критериев для истинных идей, которые определяют высшие ценности. В соответствии с этой установкой отрицается все, что не отвечает высочайшему мерилу Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого. "Вместо того, чтобы искать единства активной жизни и утверждающей мысли она /философия/ ставит перед собой задачу судить жизнь, противопоставлять ей так называемые высшие ценности, соразмерять ее с этими ценностями,

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С.31.

ограничивать и порицать"<sup>1</sup>.

Идеал познания служил путеводной звездой, по мнению Делеза, и для диалектиков, к которым философ относит Фихте, Гегеля, Фейербаха, Маркса. Делез разоблачает диалектику как "искусство примирения отчужденных свойств явления"<sup>2</sup>. Диалектика, согласно философу, все сводит либо к Духу, который представляется и перво двигателем и порождением диалектики, либо к самосознанию, а то и просто к человеку как родовому существу. Даже экзистенциалисты не преодолевают разрыв мысли и жизни, так как судят жизнь от имени высших ценностей. Мыслитель не подвергает критике диалектику природы, так как это учение по мировоззренческой позиции близко философии Ж.Делеза.

Отношение христианства к жизни Делез показывает, сравнивая античное божество Диониса и Христа. Ницше увидел сходство Диониса и Христа в страдании, но вложил в понятие страсти у того и другого противоположные смыслы. Дионис олицетворяет страдание, которое оправдывает и утверждает жизнь. В Христе страдание обвиняет жизнь, свидетельствует против нее, делает из жизни то, что должно быть оправдано. Для христианина страдание означает, что жизнь несправедлива по сути и является расплатой за грехи.

Ницше, с точки зрения Делеза, выявил два аспекта христианского нигилизма: с одной стороны, христианство - это машина для производства греха и утверждения ужасного равенства в наказании, с другой стороны - машина по тиражированию боли, оправдание через боль. "Даже когда христиане воспевают любовь и жизнь, какое проклятие звучит в этих песнях, какая ненависть за этой любовью"<sup>3</sup>. Христиане любят жизнь, как хищное животное любит нежного, искалеченного, умирающего ягненка. Христианская радость - радость принятия боли. Тем самым под видом жертвы Богу боль

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С.29.

<sup>2</sup> Там же. С.32.

<sup>3</sup> Deleuze G. Nietzsche and philosophy. New York, 1983. P. 15.

загоняется вовнутрь. Для Диониса, напротив, жизнь не нуждается в оправдании.

Утверждение единства мысли и жизни Делез противопоставляет отрицанию, служившему, с точки зрения философа, конструктивной функцией в философии и нашедшему логическое завершение в гегелевских построениях. В диалектике Гегеля философ не усматривает ничего, кроме ницшеанской интерпретации Диониса. Отрицание занимало неподобающее ему место в философии, на самом же деле оно вторично по отношению к сущему, хотя и претендует на роль его единственного двигателя. В качестве объекта критики Делез берет диалектически построенную идеалистическую модель мира, в наиболее развитой форме представленную у Гегеля. Согласно этой модели, порождение происходит лишь в лоне мышления, но не природы. Делез обходит молчанием материалистическую модель мира, представленную в произведениях Л.Фейербаха и К.Маркса, по-видимому, не желая признаваться в близости своей трактовки природы взглядам этих мыслителей.

О соответствии взглядов Ж.Делеза "натуралистической" традиции, враждебной ко всему сверхъестественному, свидетельствует М.Фуко. С точки зрения Фуко, Делез строит метафизику сверхбытия, имеющую дело с материальностью бестелесных образований. В отличие от предшествующей метафизики, которая видела свою задачу в том, чтобы выявлять метафизическую иллюзию и устанавливать ее необходимость, метафизика Делеза "инициирует необходимую критику деиллюзии фантазмов"<sup>1</sup>. "Фантазм", с точки зрения Делеза, - самодостаточный образ, не нуждающийся в чем-то, чему он должен быть подобен. В метафизике Делеза, с точки зрения Фуко, речь идет уже не о Едином Боге, а об отсутствии Бога и игре извращения. "Там, где естественная теология содержала в себе метафизическую иллюзию, и где эта иллюзия всегда была более или менее связана с естественной теологией,

---

<sup>1</sup> Фуко М. *Theatrum philosophicum*// Делез Ж. *Логика смысла*. Москва- Екатеринбург, 1998. С.447.

метафизика фантазма вращается вокруг атеизма и трансгрессии"<sup>1</sup>.

Делез полагает принципы свободной жизни, исходя из практических предписаний, данных Спинозой, и из теории аффектов, почерпнутой у Ницше и Фрейда. Философ, утверждает, что главное значение спинозизма не в сочетании пантеизма и атеизма, ведущем к отрицанию существования морального, созидającego и трансцендентального Бога, а в его практических положениях, которые строятся, по мнению философа, на основе критики сознания, традиционных ценностей и разоблачения причин мрачных состояний человеческой души.

Спиноза, по мнению Делеза, обращает внимание на то, что сознание регистрирует только следствия-аффекты и не обращает внимание на причины происходящего, тем самым способствуя возникновению иллюзий и фантастических представлений. "Сознание по существу невежественно, поскольку оно не принимает во внимание порядок причин и законов, порядок связанностей и композиций, поскольку оно довольствуется ожиданием и принятием действий-аффектов, поскольку сознание превратно понимает всю природу в целом"<sup>2</sup>. Делез ограничивается указанием только на первый род познания, выделяемый Спинозой в своей гносеологии. Помимо чувственного познания, в котором значительную роль играет воображение, Спиноза выделяет понимание и интеллектуальную интуицию. Понимание дает отчетливое представление о модусах субстанции, а интуиция позволяет, согласно Спинозе, непосредственно усмотреть истину.

Делез выявляет порядок причин, исходя из принципа параллелизма, который философ обнаруживает у Спинозы. Согласно этому принципу, не существует не только причинной связи между духом и телом, но и превосходства первого над вторым. Делез определяет порядок причин через комбинацию или разложение тел или идей. "Когда какое-то тело встречается с

---

<sup>1</sup> Фуко М. *Theatrum philosophicum*// Делез Ж. *Логика смысла*. Москва- Екатеринбург, 1998. С.447.

<sup>2</sup> Делез Ж. *Критическая философия Канта: учение о способностях*. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С.212.

другим телом, или некая идея встречается с другой идеей, происходит так, что они комбинируются, дабы сформировать более могущественное целое, а порой одна конструкция разлагает другую и разрушает сцепление ее частей"<sup>1</sup>. Философ полагает, что мы испытываем удовольствие, когда тело, встречаясь с нашим телом, вступает в композицию, и неудовольствие, когда какое-нибудь тело или идея угрожают нашей самосогласованности. Условия, при которых мы познаем вещи и постигаем собственное сознание, обрекают нас на обладание неадекватными идеями или действиями-аффектами, оторванными от причин.

Делез отрицает мораль, которая связывает существование с трансцендентальными ценностями. Иллюзии ценностей, по мнению философа, ничем не отличаются от других иллюзий, возникающих в сознании. Моральные ценности философ, вслед за Ницше, заменяет ценностями, способствующими, на его взгляд, утверждению жизни. Хорошее, согласно Делезу, - то, что согласуется с нашей природой, увеличивает наше могущество. Плохое – то, что не соответствует нашей сущности, разрушает нашу телесную или мыслительную организацию. "Будем называть плохим – рабом, слабым или глупым – того, кто ведет беспорядочный образ жизни, кто довольствуется результатами от случайных встреч, но каждый раз ноет и жалуется, что полученный результат противоположен ожидаемому, и кто, тем самым, обнаруживает свое собственное бессилие"<sup>2</sup>. Традиционный моральный закон, согласно Делезу, не имеет никакой иной цели, кроме покорности и не сообщает нам никакого знания. Более того, он препятствует формированию знания.

Делез считает, что единые моральные требования не могут удовлетворять интересам всего общества. Мыслитель предлагает разделить общество на микрогруппы, у каждой из которых будет своя собственная культура и собственное представление о морали. Позиция мыслителя отражает леворадикальные настроения, пользовавшиеся большой популярностью в западном обществе в 60-е годы XX века и, прежде всего во Франции,

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С.207.

<sup>2</sup> Там же. С.211.

охваченной в это время движением социального протеста. Мы видим, что Делез верит в возможность созидания счастливой жизни и отвечающей ее запросам мысли. В качестве главного условия счастливой жизни мыслитель называет более полное освобождение из-под власти различных структур и институтов – государства, науки, техники, религии, языка, субъекта.

Свободный индивид, по мнению философа, "порождает себя как свободного человека, лишённого ответственности, одинокого, радостного, способного, наконец, сказать и сделать нечто просто от своего имени, не спрашивая на то разрешения: это желание, не испытывающее ни в чем нужды, поток, преодолевающий барьеры и коды, имя, не обозначающее больше какое-либо "это". Он просто перестал бояться сойти с ума"<sup>1</sup>.

Делез отрицает все традиционные для западноевропейской культуры формы религии и атеизма. Свою позицию в отношении к религии философ называет "спокойным атеизмом": "...спокойный атеизм – это философия, для которой Бог не есть проблема, несуществование или даже смерть Бога не суть проблемы, напротив – условия, которые необходимо считать наличными с тем, чтобы выявить настоящие проблемы: иной скромности не бывает"<sup>2</sup>.

Таким образом, в осмыслении религии Делез исследует, прежде всего, ее психологические детерминанты, уделяя пристальное внимание проявлению в ней бессознательных сил человеческой психики. Делез исследует как рождаются религиозные мифы, видя в них и в порождаемых ими иллюзиях источник страданий человека. Философ призывает различать то, что исходит от мифа и поработает человека, от того, что исходит от природы и для него, согласно Делезу, благотворно. Философ отказывается от абстрактных понятий христианской метафизики, объявляя их конструктами языка, и предлагает прочертить особое поле философствования – "план имманентности", в котором, с точки зрения Делеза, возможно создание концептов, позволяющих выйти за пределы устоявшихся в западно-европейской метафизики смыслов и способов

---

<sup>1</sup> Deleuze G. Guattari F. Capitalism et schizophrénie: L'Anti-Oedipe. Paris, 1972. P.131.

<sup>2</sup> Deleuze G. Pericles et Verdi. Paris, 1988. P.7.

организации мышления, а также выработанных в западно-европейской культуре правил общественной жизни. Делез пытается дать оригинальное осмысление религии, постулируя сомнительные тождества "материализма и идеализма", "рационализма и сенсуализма", "плюрализма и монизма" и нередко обращаясь к идеям натуралистической и атеистической традиции в философии.



## Заключение

В результате осуществленного исследования мы пришли к выводу, что постмодернизм представляет собой совокупность социально-политических, научно-теоретических, философских, художественно-эстетических, теологических представлений, с трудом поддающихся сведению в одно культурное направление. Тем не менее, о постмодернизме можно говорить как о своеобразном культурном феномене, прошедшем длительную фазу формообразования, начиная приблизительно со времени окончания второй мировой войны и до начала 80-х годов XX века, когда постмодернизм приобрел статус философского понятия и получил широкое осмысление.

В исследованной литературе обнаружено три основных подхода к постмодернизму различными мыслителями. Существо первого подхода сводится к отрицанию свойственной постмодернистскому направлению в культуре специфики и утверждению, что в его основании лежит вера в прогресс и могущество разума, характерная для эпохи Просвещения. Наиболее радикальными выразителями этой точки зрения являются немецкие мыслители Ю.Хабермас и Х.Кюнг. Для второго подхода к осмыслению постмодернизма характерно признание его в качестве своеобразного культурного направления и отрицательная оценка его основных принципов. В качестве выразителей этой точки зрения мы рассмотрели положения Л.Мочалова и А.Н.Гулыги и пришли к выводу, что утверждения этих мыслителей далеко не всегда убедительно обоснованы. К третьему подходу к осмыслению постмодернизма можно отнести мыслителей, в целом признающих продуктивность постмодернистского направления в культуре, но относящихся критически к ряду его положений. Мы рассмотрели точки зрения Автономовой Н.С., Малявина В.В., Вельша В. и пришли к выводу, что позиция этих мыслителей в отношении постмодернизма является наиболее перспективной.

Анализ философских учений ряда постмодернистов привел нас к выводу, что их отношение к религии в значительной степени определяется

особенностями их мировоззрения. В качестве основного философско-мировоззренческого принципа, принимаемого постмодернистами, можно назвать провозглашенный впервые Ж.Ф.Лиотаром отказ от общих положений, организующих знание, и провозглашение плюрализма, оправдывающего сосуществование локальных, конкурирующих между собой теорий, построенных на принципиально различных мировоззренческих основаниях.

В исследованной литературе по постмодернистской философии в отношении к религии можно выделить два основных течения: религиозное и внеконфессиональное. Представители первого исходят из тезиса о невозможности существования ценностных установок вне религиозного сознания. Они признают изначальный смысл бытия, исходящий от Абсолюта как причины мира, полагая при этом, что он проявляется в изменчивой, лингвистически невыразимой форме и постигается мистической интуицией. Признание единства бытия и изначальности смысла противоречит провозглашаемой этими мыслителями установке на плюрализм, которая предполагает сосуществование по-разному мировоззренчески ориентированных концепций. Рассмотренные нами в диссертационной работе представители религиозного течения (Д.Р.Гриффин, Х.Смит) лишь отчасти принимают установки постмодернистской философии, так как они плохо увязываются с содержанием их концепций.

Представители внеконфессионального течения отказываются от представления о единстве, как субстанциональном свойстве реальности и отрицают существование изначального смысла. Они релятивизируют представление о смысле, рассматривая постоянно сменяющие друг друга и не сводимые к единству частные смыслы. Сущность бытия, с их точки зрения, является лингвистически невыразимой и смутно улавливается в произведениях представителей авангардного искусства. Они признают возможным существование ценностей вне религиозного мировоззрения и нередко в своих взглядах склоняются к материалистической и атеистической философской традиции, пересматривая ее в соответствии со своими задачами. Представители

внеконфессионального течения строят концепции, близкие средневековым версиям негативной теологии (Ж.Батай, Ж.Ф.Лиотар, Ж.Деррида) или предлагают особые внерелигиозные формы организации жизни (Ж.Бодрийяр, М.Фуко, Ж.Делез), противопоставляя их предписаниям традиционных религий и, прежде всего, христианству.

В результате диссертационного исследования мы обнаружили, что историко-философские истоки постмодернизма Ж.Делеза и других представителей внеконфессионального течения обнаруживаются, в первую очередь, в античной натуралистической традиции, творчестве представителей французского Просвещения и в философии Ницше. Постмодернисты усвоили и трансформировали ряд идей этих философов в соответствии с их представлениями о необходимости пересмотра рационалистической философской традиции и опираются на них в критике традиционных религиозных представлений и в конструировании собственных псевдорелигиозных концепций.

Рассмотрев специально отношение к религии Ж.Батая и Ж.Делеза, мы пришли к выводу, что в отличие от традиционных религий и атеистических учений эти философы предлагают своеобразное внерелигиозное мировоззрение, предполагающее интенсификацию человеческой жизни, невозможную в рамках существующих социальных и религиозных ограничений. Батай предлагает обратиться к "внутреннему опыту", в экстатическом переживании которого стираются границы между реальностью и иллюзией, жизнью и смертью, и человек обретает свою утрачиваемую по мере развития общества природу. Ж.Делез отстаивает ценности "культурного номадизма", существующие в пределах микрогрупп, объединяющих людей, обладающих самосознанием без корней. Объединение людей в микрогруппы, с точки зрения философа, способно преодолеть насаждение единой, общеобязательной, в том числе и религиозной идеологии.

Таким образом, мы пришли к выводу, что отношение постмодернистской философии к религии определяется, в значительной степени, мироощущением

современного человека, уставшего от конфликтов и насилия, ставших привычными в современном обществе. Постмодернисты сопротивляются любым формам насилия и противостояния, отстаивая идеологию плюрализма и толерантности. Они выступают за свободу и защиту всех лояльных форм самоопределения и объединения людей. Тем не менее, следует отметить, что постмодернистские тенденции, выражающиеся в стремлении к деидеологизации и иррационализации культуры, могут привести к полному хаосу и анархии. Чтобы предотвратить крайние формы, в которые они могут трансформироваться, необходимо целостное изучение современной эпохи и ее глобальных тенденций, получивших своеобразное выражение в постмодернистской трактовке религии.

## Литература

1. Автономова Н.С. Археология знания // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. - М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.27-28.
2. Автономова Н.С. Возвращаясь к азам. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.17-22.
3. Автономова Н.С. Деррида Ж. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. - М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.89.
4. Автономова Н.С. Лакан Ж. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.148.
5. Автономова Н.С. Предисловие к книге Деррида Ж. "О грамматологии".- М.: ad Marginem, 2000. С.7-111.
6. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. (Критический очерк концепций французского структурализма) – М.: Наука, 1977. 271 С.
7. Автономова Н.С. Фуко М. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.361-363.
8. Бадью А. Манифест философии // "Независимая газета" - Экслибрис 2000. 10 февраля.
9. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с франц., сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г.К. – М., 1989. 616 С.
10. Барт Р. Camera lucida: Комментар. к фот. /Пер. с франц., послесл. и коммент. М.Рыклина. - М.:ad Marginem, 1997. 223 С.
11. Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. с франц. и коммент. С.Л.Фокина. – СПб.: Аxioma: Мифрил, 1997. 336 С.
12. Батай Ж. Литература и зло. Сборник статей / Пер. с франц., авт.

предисл. Н.Бунтман. - М.: изд-во МГУ, 1994. 166 С.

13. Батай Ж. Процесс Жилия де Рэ / Пер. с франц. Желудевой // Метафизические исследования. Вып.5. Культура. – Спб.: Алетейя, 1998. С.245-275.

14. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Пер. с франц. Ж.Гайковой, Г.Михалковича. – М.: Современный литератор, 2000. 352 С.

15. Бауман З. Философия и постмодернистская социология. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.46-61.

16. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Пер. с франц. М.:Московский философский фонд, 1998. 79 С.

17. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Пер.Д.Калугина, предисловие Б.Маркова. – СПб.: Владимир Даль. 2000. 91 С.

18. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Пер. с франц. Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000. 258 С.

19. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц.С.Зенкина. – М.: Рудомино, 1995.- 173 С.

20. Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. с франц.А.Гараджи. – М.: Ad Marginem. 2000. - 318 С.

21. Бубенцова Е. Философия как практика создания концептов // [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)

22. Вайнер Е. Ж.Батай. Внутренний опыт // [www.russ.ru](http://www.russ.ru)

23. Вайнштейн О.Б. Постмодернизм: история или язык? Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.3-9.

24. Вайнштейн О.Б. Философские игры постмодернизма // Апокриф. М., 1992. №2. С.12-31.

25. Вейн П. Фуко: революция в историографии // Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.10-20.

26. Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного

понятия // Путь. М., 1992. №1. С.109-136.

27. Визгин В.П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. М., 1993. №4. С.47-48.

28. Визгин В.П. М.Фуко – теоретик цивилизации // Вопросы философии. М., 1995. №4. С.116-127.

29. Гаджиев К.С. Тоталитаризм XX века // Вопросы философии. М., 1992. №2. С.3-26.

30. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше /Пер. с франц.А.Н.Ильинского. - Ростов-на-Дону: "Феникс", 1998. 384 С.

31. Галкин Д.В. Бодрийяр Ж. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. - М.: Политиздат, 1991. С.114-117.

32. Ганжа Р. Вариации на тему хаоса // [www.russ.ru](http://www.russ.ru)

33. Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Деррида 80-х годов). Научно-аналитический обзор. – М.: ИНИОН. 1989. 50 С.

34. Гараджа А.В. Ж.Бодирийяр. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.44-45.

35. Гельвеций К.А. О человеке. Соч. в 2-х т., т.2.- М.: Госполитиздат, 1974. 483 С.

36. Герасимов И. "F-word" американской гуманитарной науки, или Второе пришествие Фуко в Россию //Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.79-80.

37. Герменевтика субъекта // Социо-логос. Вып.1. – М.: Прогресс, 1991. С.284-311.

38. Гольбах П. А. Галлерейя святых. – М.: Госполитиздат, 1962. 352 С.

39. Гольбах П. Система природы. Изб. произведения в 2-х т. / Пер. с фр. под общ. ред. и со вступ. статьей Х.Н.Момджяна. Т.1., М.: Соцэкгиз, 1963. 715 С.

40. Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. - Л.: изд-во

Ленинградского университета. 1991. 63 С.

41. Грицанов А.А. Батай Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М.: Интерпрессервис; книжный ДОМ. 2001. 1280 С. С.74-75.

42. Грицанов А.А. Делез Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М.: Интерпрессервис; книжный ДОМ. 2001. 1280 С. С.295-300.

43. Грицанов А.А. Деррида Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М.: Интерпрессервис; книжный ДОМ. 2001. 1280 С. С.304-307.

44. Грицанов А.А. Лиотар Ж.-Ф. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М.: Интерпрессервис; книжный ДОМ. 2001. 1280 С. С.558-560.

45. Грицанов А.А. Можейко М.А. Фуко М. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М.: Интерпрессервис; книжный ДОМ. 2001. 1280 С. С.1118-1124.

46. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.28-35.

47. Гройс Б. Дионис на берегах Рейна // Ницше Ф. Рождение трагедии.- М.: ad Manginem, 2001. С.714-725.

48. Гройс Б. Утопия и обмен. Сборник. – М.: Знак и др., 1993. 373 С.

49. Губман Б.Л. Общечеловеческие ценности и эпоха постмодернизма // Культура и ценности. Сборник научных трудов. - Тверь: изд-во Тверского университета, 1992. С.3-7.

50. Гудков Л. Ответ на интеллигентские вопросы социолога //Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.76-78.

51. Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Вопросы философии. М., 1988. №12. С.153 – 159.

52. Гулыга А.В. Что такое постсовременность // Опыты. Лит.-филос. Обозрение / Редкол. А.В.Гулыга (отв. ред.) и др. - М.: Сов.писатель, 1990. С.68-



91.

53. Декомб В. Современная французская философия / Пер.Федоровой М.М. - М.: Весь мир, 2000. 344 С.

54. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия / Пер. с франц. и послесл. С.Н.Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 С.

55. Делез Ж. Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип: Сокр. пер. М.К.Рыклина. – М.: ИНИОН, 1990. 107 С.

56. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц.Я.И.Свирского - М.: ПЕРСЭ, 2000. 351 С.

57. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Свирского Я.И. – Москва: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 472 С.

58. Делез Ж. Ницше / Пер. с франц., послесл. и коммент. С.Л.Фокина. – СПб.: Аxioma, 1997. 186 С.

59. Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? / Пер. Соколовой Л.Ю. // Метафизические исследования. Вып.5. Культура. – СПб.: Алетейя, 1998. С.275-288.

60. Делез Ж. Различие и повторение / Пер. с франц. Н.Б.Маньковской и Э.П.Юровой. – СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998. 384 С.

61. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. М., 1993. №4. С.48-53.

62. Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е.В.Семиной. – М.: Изд-во гуманитарная литература, 1998. 171 С.

63. Деррида Ж. Голос и феномен и др. работы по теории знака Гуссерля / Пер. с англ. – СПб: Алетейя, 1999. 208 С.

64. Деррида Ж. в Москве: деконструкция путешествия. Сборник / Ред. Е.В.Петровская, А.Т.Иванов, предисл. М.Рыклина. - М.: РИК "Культура", 1993. 199 С.

65. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с франц. и вступ. статья Автономовой Н.С. - М.: ad Manginem, 2000. 511 С.

66. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Пер. с франц. Г.А.Михалкович. – Минск: современный литератор, 1999. 831 С.
67. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. №4. С.53 – 57.
68. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991. №2. С.118-146, №3. С.114-130.
69. Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с франц. Н.А.Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб: Алетейя, 1998. 190 С.
70. Деррида Ж. Differance / Пер. Гурко Е.Н. Тексты деконструкции. – Томск. 1999. С.124-158.
71. Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодерна / Пер. с англ. А.В.Рябушкина, М.В.Уваровой. - М.: Стройиздат, 1985. 136 С.
72. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л.Гаспарова. Вступ. Статья А.Ф.Лосева. - М.: Мысль, 1979. 620 С.
73. Дичев И. Шесть размышлений о постмодернизме // Сознание в социокультурном измерении / АН СССР. Ин-т философии. Отв. ред. В.П.Филатов, В.А.Кругликов. – М., 1990. С.34-41.
74. Долгопольский С. Сокрытое. Неэкспрессионизм в философии // [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)
75. Дубин Б. Неведомый шедевр и его знаменитый автор //Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.81-84.
76. Забота об истине. Беседа с Ф.Эвальдом // Вопросы методологии. М., 1994. №3. С.48-56.
77. Зайцева О. Философия отчаяния Ж.Батая // [www.metakultura.ru](http://www.metakultura.ru)
78. Живов В. Что делать с Фуко, занимающимся русской историей? //Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.85-87.
79. Жизнь и власть в работах М.Фуко: Реф. сб./ РАН. ИНИОН; Сост., авт. реф. и науч. ред. Сокулер З.А.; отв. ред. Панченко А.И. – М.: ИНИОН,

1997. – 134 С.

80. Игнатов А. Черт и сверхчеловек. Предчувствие тоталитаризма. Достоевский и Ницше // Вопросы философии. 1993. №4. С.35-46.

81. Ильин И.П. Постмодернизм // Словарь терминов. М.:ИНИОН РАН (отдел литературоведения) – INTRADA. 2001. 384 С.

82. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. 253 С.

83. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр.- М.: Политиздат, 1990. 415С.

84. Карасев Л.В. Сегодня и завтра. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3 С.12-16.

85. Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития / Пер. с нем. Л.В.Федоровой и др. - М.: Республика, 1997. 238 С.

86. Козловски П. Трагедия модерна. Миф и эпос XX века у Эрнста Юнгера. // Вопросы философии. М., 1997. №12. С.15-27.

87. Конев Вл. Трансцендентальный эмпиризм Ж.Делеза // [www.ssu.samara.ru](http://www.ssu.samara.ru)

88. Корнев С. Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим // [www.chat.ru](http://www.chat.ru)

89. Косиков Г.К. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989. С.3-45.

90. Кузнецов В.Г. Предисловие к публикации отрывка из работы М.Хайдеггера "Бытие и время" // Вестник Московского Университета. – М., 1997. №4. С.13 – 16.

91. Кузнецов В.Н. Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. – М.:изд-во Моск. Университета, 2001. 141 С.

92. Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. – М.: изд-во МГУ, 1970. 318 С.

93. Кроукер А. Кук Д. Постмодернистская сцена: экспериментальная

культура и гиперэстетика // На путях постмодернизма.- М., 1995. 187 С. С.139-148.

94. Курицын Вяч. Время множить приставки // Октябрь. М., 1997. №7. С.178-183.

95. Кутырев В.А. Пост-пред-гипер-контр-Модернизм: концы и начала // Вопросы философии. 1998. №5. С.135-144.

96. Кюнг Х. Великие христианские мыслители / Пер. с нем. О.Ю.Бойцовой. – СПб: Алетейя, 2000. 442 С.

97. Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. М., 1990. №11. С.223-228.

98. Лаврова А.А. Критика разума как критика языка (философско-лингвистический аспект творчества Ф.Ницше) // Вестник Московского Университета. М., 1997. №2. С.58-72.

99. Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии. М., 2001. №4 С.3-9.

100. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах "пост" // Иностранная литература. М., 1998. №5. С.135-144.

101. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна // Пер. с франц. Н.А.Шматко. – М: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя: CEU 1998. 159 С.

102. Липовецкий М. Голубое сало поколения или два мифа об одном кризисе // Знамя. М., 1999. №11. С.207-215.

103. Любак де Анри. Драма атеистического гуманизма. - Милан – Москва: Христианская Россия. 1997. 302 С.

104. Магнус Б. Ницше и постмодернистский критицизм // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов.- М.: ИНИОН, 1995. 187 С. С.153-157.

105. Маккай Дж. Макс Штирнер, его жизнь и учение / Пер. с нем. под ред. Даманской А.- СПб.: электропечатня Я.Левенштейн. 1907. 215 С.

106. Малахов В.С. Лиотар Ж.-Ф. // Современная западная

философия: Словарь. / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М., 1991. 414 С. С.158.

107. Малахов В.С. Постмодернизм. // Современная западная философия: Словарь. / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М., 1991. 414 С. С.239.

108. Малухин В. Пост без модернизма. // Известия 1991. 8 мая.

109. Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма. // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. – Л., 1991. С.51-59.

110. Ман Поль де. Критика и кризис // Философские науки. М., 1992, №3, С.48-64.

111. Маньковская Н.Б. Париж со змеями. – М.: Рос. Акад. Наук. Ин-т философии, 1991. 219 С.

112. Маньковская Н.Б. Постструктурализм, постфрейдизм и постмодернистская эстетика // Эстетический опыт и эстетическая культура. М., 1992. С.126-132.

113. Михайловский Н.К. Литература и жизнь. // Русское богатство. №8, 1894. С.151-172.

114. Мочалов Л. Раннее Евангелие постмодернизма. // Нева. СПб., 1997, №4. С.189-195.

115. Мюнц П. Что же все-таки такое постмодернизм // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. - М.: ИНИОН, 1995. 187 С. С.109-116.

116. Ницше Ф. Рождение трагедии. - М.: ad Manginem, 2001. 735С.

117. Ницше Ф. Соч. в 2 т. / Пер. с нем., сост. ред. и автор примеч. К.А.Свасьян. - М.: Мысль, 1990. Т.1. 831 С. Т.2. 830 С.

118. Павлова Л.Е. Рорти Р. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.268.

119. Платон. Диалоги / Сост., ред. и вст. ст. Лосев А.Ф. Авт.

- примеч. Тахо-Годи А.А. Пер. с древнегреч. Шейнман-Тонштейн С.Я. – 607 С.
120. Платон. Соб. соч. в 3 т. Т.3. Ч.II. / Пер. с древн., общ. ред. Лосева А.Ф., Асмуса В.Ф. Вступ ст. Лосева А.Ф. – М.: Мысль, 1972. 687 С.
121. Подорога В. Событие: Бог мертв (Фуко и Ницше)//  
www.screen.ru
122. Подорога В.А. Философское произведение как событие. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.9-17.
123. Пономарева Г.М. Философия XX века. – М., 1997. Учебное пособие. 284 С.
124. Постмодернизм и культура. Сборник статей / Отв.ред.Е.Н.Шапинская - М.: АН СССР, Институт философии. 1991. 137 С.
125. Постмодернисты о посткультуре: Интервью с современными писателями и критиками. – М.: Элинин, 1996. 213 С.
126. Реале Джованни и Антисере Дарио. Западная философия от истоков до наших дней в 4 т. Т.1. Античность. 336 С. Т.4. От романтизма до наших дней. 880 С. - СПб.:ТОО ТК "Петрополис", 1997.
127. Рормозер Г. К вопросу о будущем России // Вопросы философии М., 1993. №4. С.15-24.
128. Рормозер Г. Кризис либерализма / Пер. А.А.Френкина. РАН, ин-т философии. М., 1996. 289 С.
129. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "Постмодерна" глазами христианского публициста // Вопросы философии. М., 1991.№5. С.75-87.
130. Рорти Р. Прагматизм без метода // Логос. М., 1996. №8. С.155-172.
131. Рорти Р. Тексты и куски // Логос. М., 1996. №8. С.173-205.
132. Рорти Р. Философия как зеркало природы / Науч.ред. В.В.Целищева. - Новосибирск: изд-во Новосибирского университета, 1997. 296 С.

133. Рорти Р. *Философия и будущее // Вопросы философии*. М., 1994. №6. С.29-34.
134. Россиус А. Предисловие к книге Ницше Ф. *Рождение трагедии*. - М.: ad Manginem, 2001. С.7-47.
135. Россиус А. Что находят в Фуко антиковеды? // *Новое литературное обозрение*. М., 2001. №49. С.22-30.
136. Руссо Ж.-Ж. *Избранные соч. в 3 т./ Пер. с фр. Сост. и авт. вступ. статьи И.Е.Веруман.* – М.: Госполитиздат. 1961. Т.1 - 851 С., Т.2 – 768. Т.3 – 727 С.
137. Рыклин М.К. Батай Ж. // *Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.*- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.32.
138. Рыклин М.К. Делез Ж. // *Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.*- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.88.
139. Рыклин М.К. *Колыбель качается над бездной ( Р.Рорти читает Вл.Набокова ) // Логос*. 1996. №8. С.206-214.
140. Рыклин М.К. *Маргинализм. // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.*- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.170.
141. Рыклин М.К. *Постмодернизм // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П.*- М.: Политиздат, 1991. 414 С. С.237.
142. Рыклин М.К. *Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза М.Фуко // Логос. Философско–литературный журнал*. М., 1994. №5. С.196-206.
143. Рыклин М.К. *Философия без оснований // Логос*. М., 1996. №8. С.132-154.
144. Савенко Ю.С. *Переболеть Фуко // Новое литературное обозрение*. М., 2001. №49. С.89-94.

145. Саводник В.Ф. Ницшеанец 40-х гг. Макс Штирнер и его философия эгоизма. - М.: типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К. 1902. 90 С.
146. Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990. С.5-46.
147. Свирский Я.И. Философствовать посреди... // Предисловие к книге Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза /Пер. с франц. Я.И.Свирского. - М., 2000. С.319-350.
148. Секст-Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Соч. в 2 т. Т.2 /Общ. ред. А.Ф.Лосева. Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1976. 421С.
149. Серль Дж. Р. Перевернутое слово // Вопросы философии. М., 1992. №4. С.58-69.
150. Силичев Д.А. Ж.Деррида: деконструкция, или философия в стиле постмодерн // Философские науки. М., 1992, №3, С.103 – 118.
151. Силичев Д.А. Постмодернизм: экономика, политика, культура. Учебное пособие. М.: Финансовая академия при правительстве РФ. 1998. 195 С.
152. Скворцов А. Достоевский и Ницше о боге и безбожии // Октябрь. М., 1996. №11. С.142–154.
153. Славчук В. С.Л.Фокин. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия// [www.russ.ru](http://www.russ.ru)
154. Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии.- М.: ad Manginem, 2001. 735С.
155. Смирнов И.П. Что оставляет нам история // Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.95.
156. Соболев О.Н. Постмодернистская волна в философии Запада // История философии и культура. – Киев: АН УССР. Ин-т философии 1991. С.284.
157. Соколова Л.Ю. Образ философии в современной зарубежной философии: Проблемы исследования и преподавания. – СПб, 1993. С.15-16.
158. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию / Пер. с франц.



Под.ред. А.А.Холодова. – М.: Прогресс, 1977. 695 С.

159. Субботин М.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму "граммотологии Ж.Деррида"). Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.36-45.

160. Табачникова С.В. М.Фуко – историк настоящего // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.:Магистериум, 1996. С.346-443.

161. Танатография эроса: Ж.Батай и французская мысль середины XX века / Сост., авт. пер. и коммент. С.Л.Фокина – СПб: Мифрил, 1994. 346 С.

162. Тит Лукреций Кар. О природе вещей /Пер. с лат. Ф.Петровского. - М.: Художественная литература, 1983. 383 С.

163. Трансформация в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество // Вопросы философии. М., 2000. №1. С.3-32.

164. Трубина Е.Г. Посттоталитарная культура: все дозволено" или "ничего не гарантировано". Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. М., 1993. №3. С.23-27.

165. Фейербах Л. Лекции о сущности религии /Пер. и предисл. А.Деборина // Соч. Т.3.- М., 1924. 400 С.

166. Филиппов А.Ф. Фукоизация всей страны // Новое литературное обозрение. М., 2001.№49. С,74-75.

167. Философия Р.Рорти и постмодернизм конца XX века // Материалы межвузовской научной конференции 28-29 октября 1997 – СПб. Сост. и отв. ред.А.С.Колесников. 81 С.

168. Философский прагматизм Р.Рорти и российский контекст /Пер.с англ. Борисовой И.В. и др. РАН. Ин-т философии. Отв.ред. А.В.Рубцов.- М.:Традиция. 1997. 286 С.

169. Фокин С.Л. Ж.Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия - СПб:изд-во гос. Университета экономики и финансов. 1998. 131 С.

170. Фокин С.Л. Делез и Ницше: персонаж философа. //Делез Ж. Ницше. СПб: Аxiоma, 1997.- С.143-146.
171. Франк С. Ф.Ницше и этика "любви к дальнему" // Соч. М.:Правда, 1990. С.6-64.
172. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Сост., пер. с франц., коммент. и послесл. С.Табачниковой – М.:Магистериум, 1996. 446 С.
173. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. М., 1993. №5. С.43-53.
174. Фуко М. Забота о себе. История сексуальности / Пер с франц.Т.Н.Титовой и О.И.Хомы. - Киев: дух и литература, М.:Грунт, 1998. 282 С.
175. Фуко М. История безумия в классическую эпоху /Пер. с франц. И.К.Стаф. - СПб: университетская книга: Рудомино,1997. 573 С.
176. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. Вл.Наумова, под ред. И.Борисовой – М.: Ad Marginem, 1998. 478 С.
177. Фуко М. Ницше. Фрейд. Маркс // Альманах "Кентавр". М., 1994. №2. С.48-54.
178. Фуко М. Рождение клиники /Пер. с франц., ред. и предисл. А.Ш.Тхостова. М.: Смысл, 1998. 307 С.
179. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / Пер. с франц.В.П.Визгин, А.С.Автономова – СПб: А –cad., 1994. 405 С.
180. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с франц.Я.И.Свирского – Москва:Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.441-472.
181. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. - М., 1992. №4. С.40-52.
182. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. Сб. пер. с англ., нем., франц. /Сост. и послесл. П.С.Гуревича. – М: Прогресс, 1988. С.261-313.

183. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. Сб. пер. с англ., нем., франц. /Сост. и послесл. П.С.Гуревича. – М: Прогресс, 1988. С.314-356.
184. Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии. М., 1990. №7. С.143-176.
185. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. Общ. ред. и послесл. Г.М.Тавризян. М.: изд-кая гр. "Прогресс", "Прогресс-Академия". 1992. 464 С.
186. Цурина И.В. Социально-политический контекст философии постмодернизма. Научно-аналитический обзор. РАН. ИНИОН. Отд. Филос.наук. – М.: ИНИОН, 1994. 52 С.
187. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., Высшая школа, 1981. 370 С.
188. Чешков Н.А. "Новая наука", постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. М., 1995. №4. С.24-34.
189. Чубаров И. Рецензия на книгу Батая Ж. "Внутренний опыт" // [www.gnosis.ru](http://www.gnosis.ru)
190. Чубаров И. Это не Фуко (во всяком случае, не только) // [www.gnosis.ru](http://www.gnosis.ru)
191. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неoarхаика // Вопросы философии. М., 1999. №4. С.24-41.
192. Шахнович М.М. Парадоксы теологии Эпикура. СПб.: Изд-во С.-Пб. философского общества. 2000. 152 С.
193. Шельвин Р. М.Штирнер и Ф.Ницше. Явления современного духа и сущность человека / Пер. с нем. Н.Н.Вокач и И.А.Ильина. - М.:Клочков, 1909. 166 С.
194. Штирнер Макс. Единственный и его собственность в 2-книгах / Пер. с нем. СПб: Светоч 1907-1909. Ч.1. – 367 С. Ч.2.- 542 С.
195. Эко У. Заметки на полях "Имени Розы" // Иностранная литература.- М., 1988. №10. С.88-104.

196. Энгельштейн Л. "Комбинированная неразвитость" – дисциплина и право в царской и Советской России // Новое литературное обозрение. М., 2001. №49. С.31-46.
197. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория. – М.: издание Руслана Элинина, 2000. 368 С.
198. Эко У. Имя розы. Роман /Послесл. Лотмана Ю.М., пер. с итал.Е.А.Костюкович. – М.: книжная палата, 1989. 494 С.
199. Юровская Э.П. Обращение к Лейбницу и поиск новых позиций философии: Ж.Делез // [www.ideashistory.org.ru](http://www.ideashistory.org.ru)
200. Ямпольский М. Темнота и различие (по поводу эссе Ж.Делеза "Платон и симулякр") // [www.nlo.magazine.ru](http://www.nlo.magazine.ru)

1. Badiou Alain. Deleuze. "La clameur de l'Etre" - Paris:Hachette, 1997. 184 P.
2. Badiou Alain. Manifeste pour la philosophie – Paris: Ed.du Seuil, 1989. 91 P.
3. Baudrillard J. Selected writings /Ed., with an introd. by Poster M. Stanford: univ.press, 1988. 230 P.
4. Cresson Andre et Deleuze Gilles. David Hume. Sa vie son oeuvre. Avec un expose de sa philosophie - Paris: Presses univ. De France, 1952. 132 P.
5. Cressole Michel. Deleuze - Paris: Ed. Univ., 1973. 121 P.
6. Culler J. On deconstruction. Theory a. criticism after structuralism – L. etc.: Routledge and Kegan Paul, 1983. 307 P.
7. Deleuze G. Expressionism in philosophy: Spinoza – New York: zone books, 1990. 445 P.
8. Deleuze G. Francis Bacon. Logique de la sensation – Paris: Ed. de la difference, 1981. 112 P.
9. Deleuze G. Guattari F. Capitalism et schizophrénie: L'Anti-Oedipe - Paris: Ed. de minuit, 1972. 470 P.
10. Deleuze G. Guattari F. Qu 'est – ce que la philosophie? - Paris:Ed. de Minuit, 1991. 208 P.
11. Deleuze G. La vie comme une oeuvre d'art // Le Nouvel Observateur. 1986. №1138. P.58-60.
12. Deleuze G. La philosophie critique de Kant: Doctrin du facultes – Paris: Presses univ. De France, 1983. 109 P.
13. Deleuze G. Logique du sens - Paris:Ed. de Minuit, 1969. 392 P.
14. Deleuze G. Nietzsche and philosophy – New York: Columbia univ.press., 1983. 221 P.
15. Deleuze G. Pericles et Verdi - Paris:Ed. de Minuit, 1988. 162 P.
16. Deleuze G. Spinoza: philosophie pratique - Paris:Ed. de Minuit, 1981. 177 P.
17. Deleuze G. Foucault - Paris:Ed. de Minuit, 1986. 143 P.

18. Derrida J. De la grammatologie - Paris:Ed. de Minuit, 1967. 447 P.
19. Derrida J. La dissemination - Paris: Ed du Seuil, 1972. 412 P.
20. Derrida J. Marges – de la philosophie - Paris:Ed. de Minuit, 1972. 330 P.
21. Derrida J. Psyche invention de l'autre - Paris. Galilee. 1987. 652 P.
22. Eribon Didier. Foucault vivant. Deux and apres sa mort, l'oeuvre du philosophe rebondit // Le Nouvel Observateur. 1986. №1138. P.56-57.
23. Fokkema D.W. The semantic and syntactic organisation of postmodernism texts // Approaching postmodernism: Papers presented at a workshop on Postmodernism, 21-23 Sept. 1984. Univ. of Utrecht Philadelphia: Benjamins, 1986. 300 P.
24. Foucault M. Nietzsche, la genealogie, l 'history // Hommage a Jean Hyppolite. – Paris, 1971. 231 P. P.145-172.
25. Foucault M. The history of sexuality / Transl. from the French by Hurly R. – L.: Penguin books, 1990. Vol.1. 168 P.
26. Griffin D.R. Founders of constructive postmodern philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitehead, a.Hartshorn. - State University of New York Press, Albany, 1993. 241 P.
27. Griffin D.R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology - State University of New York Press, Albany, 1989. 216 P.
28. Griffin D.R., Beardslee W.A. Holland J. Varieties of Postmodern theology - State University of New York Press, Albany, 1989. 164 P.
29. Griffin D.R. Unsnarling the world – knot: Consciousness, freedom, and the mind-body problem – Berkeley etc.: Univ. of California press. 1998. 266 P.
30. Hassan I. The dismemberment of Orpheus: Toward a postmodernist literature – New York, Oxford univ.press. 1971. 297 P.
31. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Aufl. – Pfulingen: Neske, 1977. – 269 S.
32. Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux. Paris: Mercure de France, 1969. - 211 P.

33. Lacan J. *Ecrits.* – Paris: Ed du Seuil, 1966. 924 P.
34. Leitch V. B. *Deconstructive criticism: An advanced introd.* – L. etc.: Hutchinson. 1983. 290 P.
35. Lyotard J.–F. *Answering question: What is postmodernism // Innovation/Renovation: New perspectives on the humanitatives / Ed by Ihab Hassan – Madison: Univ. of Wisconsin press, 1983. 356 P.*
36. Lyotard J.–F. *La condition postmodern: Rapport sur le savoir.* – Paris: Ed. de Minuit, 1979. 109 P.
37. Megill A. *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.* – Berkeley etc., 1985. 399 P.
38. Merleau-Ponty M. *Sens et non-sens.*- Paris: Nagel, 1948. 379 P.
39. Onis Federico de. *Anthologie de la poesie ibero-americane. Choix, introd. Et notes de F.de Onis. Presentation de V.Garcia Calderon.* Paris:Nagel.- 1956. 391 P.
40. Pannwitz R. *Die Rrisis der europolishen Kultur. Werke. Bd.2.- Nurnberg, 1917. 261S.*
41. *Physies and the ultimate significance of time: Bohm, Prigogine, a process philosophy.* Ed. by Griffin D.R. - State University of New York Press, Albany, 1986. 322 P.
42. Prigogin I., Stengers I. *La nouvelle Alliance: Metamorphose de la science.*- Paris: Gallimand, 1980. 302 P.
43. Rorti R. *Consequences of progmatism. Essays 1972-1980.* Brighton: Harvester press. – 1982. 237 P.
44. Rorti R. *Philosophy as a kind of writing: An essay on Derrida // New lit.history.* – Charlottesville, 1978. vol.10, №1. P.141-160
45. Sarup M. *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism.* – New York. 1976. 171 P.
46. Sartre J.P. *Le transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phenomenologique.* Introd., notes et appendices par S.Le Bon. Paris: Vrin, 1965, 134 P.

47. Spivak G.Ch. French feminism in an international frame // Yale French studies. – New Haven, 1981 - №62 – 211P.

48. The reenchantment of science: Postmod. proposals / Ed. by Griffin D.R State University of New York Press, Albany, 1988. 173 P.

49. Vidal C. M. The death of politics and sex in the eighties show // New lit. history. – Charlottesville, 1993. vol.24, №1. P.171-194.