

# КОНЦЕПЦИЯ ТЕЛЕСНОСТИ И СМЕРТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

## THE CONCEPT OF HUMAN CORPOREALITY AND MORTALITY IN THE POSTMODERN PHILOSOPHY

V. Savrey

*Summary.* The article analyses and compares the problem of the value of a person in the face of death in both the philosophies of the postmodern world and in the traditional European culture, that assimilated the legacy of past epochs and of which the anthropology and the ethics were formed by the biblical, theological and religious-philosophical ideas of Christianity.

*Keywords:* God, soul, dignity, immortality, deconstruction, ideal, world view, beauty, materiality, physicality, mortality, religiosity, liberation, nihilism, eternal life.

Саврей Валерий Яковлевич

Д.ф.н., профессор, МГУ им. М. В. Ломоносова  
vsrvy@icloud.com

*Аннотация.* Статья посвящена сравнительному анализу проблемы ценности человека перед лицом смерти в мировоззренческой культуре постмодерна и в традиционной европейской культуре, ассимилировавшей наследие прошлых эпох, антропология и этика которых формировались в парадигме библейско-богословского и религиозно-философского учения христианства.

*Ключевые слова:* Бог, душа, достоинство, бессмертие, деконструкция, идеал, картина мира, красота, материальность, телесность, смертность, религиозность, освобождение, нигилизм, вечная жизнь.

**Ж**изнь как действительность человеческого существования ставит перед человеком такие вопросы, которые не может обойти ни одна философия, включая, безусловно, и философию эпохи постмодерна.

Обсуждение вопросов, связанных с интерпретацией бытия человека, его материальности и телесности, его обречённости и конечности в парадигме непредсказуемой и ничем не гарантированной судьбы, — обсуждение таких онтологически значимых вопросов провоцирует философию на постановку глубинных метафизических проблем, и здесь философия, как отмечает Н. Гартман, «действительно останавливается перед вечной неразрешимостью, перед загадкой, перед чем-то неустранимо иррациональным» [Гартман 2002, 695]. Здесь может идти речь о духовных поисках человека в сумерках его ещё не пробудившейся религиозности или при тусклом свете озаряющей его интуиции личного бессмертия, и эти поиски пробивают дорогу в его мировоззренческом и религиозном самоопределении. Значение мировоззренческой позиции каждого конкретного человека определяется той неизмеримо высокой целью, в перспективе которой становится возможным обретение бытия. Кто обладает мировоззрением, тот как личность обладает бытием. Сегодня, в условиях новой реальности, определяемой философией и культурой постмодерна, человек, «утратив свою религию, в неверии, решительнее мыслит о собственном бытии» [Ясперс 1991, 376]. Однако его «неоархаическая» решительность вряд ли простирается за пределы сознания этносов дохристианской

эры, для которых существование мира и бытие человека в мире могли восприниматься либо как несчастье, либо как космическая ошибка, либо как совершенно непостижимая случайность.

Философия постмодерна отстаивает свой приоритет в отрицании прошлого, но в то же время она не может не включать наследие исторического прошлого в интеллектуальный тезаурус своей эпохи. Постмодерн как второй модерн [Веск 2008, 2] — всего лишь прибрежная волна, за которой открывается целый океан общечеловеческой мудрости и жизненного экзистенциального опыта миллионов людей. Постмодерн не может не опираться на традицию прошлого и не может не быть, пусть новым, но всё-таки продолжением пережитого человечеством опыта. Так, например, Бодрийяр, ссылаясь на Гегеля, утверждает, что «мы существуем в жизни, которая движется внутри самой себя посредством того, что есть смерть» [Бодрийяр 2014, 160]. Обращение Бодрийяра к теме смерти отмечено чертой неисчерпаемой знаковой: эта тема является одной из древнейших тем в экзистенциальном опыте человечества. В метафизическом погружении в размышление о смерти внутренним свидетельством нашего сознания аксиоматически удостоверяется истина о том, что жизнь обретает смысл перед лицом смерти, и это откровение представляет собой неразрешимую апорию для рационального философского сознания.

В вопросах интерпретации в философии постмодерна концептов телесности и смертности человека следу-

ет прежде всего иметь в виду отношение постмодерна к античности. У Мишеля Фуко на антропологическом материале поздней античности представлен новый герой — «человек вожделеющий». Отрицая модерн как альтернативу античности, постмодерн в то же время проявляет интерес и симпатии к античному мировосприятию и античному образу жизни в целом, что даёт основания характеризовать его как «эпоху неoarхаики» [Неклесса 2000, 250].

Древнегреческие софисты, как в наше время их далёкие эпигоны, представители постмодернизма, ниспровергали теоретическую значимость современных им философских учений, отрицали ноуменальную основу в устройстве мироздания, «распространяли религиозный и этический скептицизм» [Филиппович, Семёнова 1983, 793]. Целью человеческой жизни софисты провозглашали эвдемонизм в сочетании с экзистенциальной резиньяцией, полной покорностью судьбе. Представители философии эвдемонизма отказывались от исследования фундаментальных философских проблем. Постмодернизм испытал влияние стоицизма, отразившегося на характере философии средних веков и Нового времени, ему в особенности стал близок «эпикурейский культ чувственности» [Там же, 795]. Вопреки принципам традиционной этики Ж. Бодрийяр провозглашает «новую этику отношения к телу» [Бодрийяр 2006, 171], делая своё «новое открытие» в постмодернистском мире «после тысячелетней эры пуританства», идеалы которого определяли атмосферу духовной жизни Европы: «...если вы не осуществляете служения телу, если вы грешите невниманием к нему, вы будете наказаны» [Там же, 169]. Для Бодрийяра весь исторический процесс проходит под знаком «освобождения тела» [Там же, 175]. Получается, как критически заметил Д. С. Хаустов, что через вопрос об истории мы подходим к тому «онтологическому перевороту» [Хаустов 2018, 62], который рождён кризисом модерна. Например, такая классическая онтология, которая дана нам, скажем, в христианстве, в качестве антипода полностью зеркальна той онтологии, которая становится достоянием культуры постмодерна [Там же, 62]. В рассуждениях Ж. Батая, «если целомудрие, как и всякая аскеза, является в некотором смысле лёгким путём, то разнузданность, вбирающая в себя прямо противоположное поведение, кажется более приемлемой» [Батай 1997, 54]. Неудивительно, что для автора «Внутреннего опыта» самая универсальная среди всех религиозных прозрений идея спасения души представляется как «самая презренная из мнимостей» [Там же, 32]. Если в христианской картине мира «субъект спускается сверху как создание Бога — в данном случае безусловного абсолютного первопринципа, — то здесь субъект формируется снизу — как тело, как место эффектов, реакций, становлений» [Хаустов 2018, 62]. Во всём мире образованным и необразованным людям «нравится верить, что

за удовлетворением материальных потребностей стоит некое «исполнение своей миссии на земле», реализация индивидуального потенциала» [Уотсон 2017, 624]. Однако это огромное человеческое большинство не способно довести свою «веру» до логического конца и понять, что это за «миссия», исполнение которой завершается смертью индивида, которому дальше уже некуда идти. Личный жизненный путь, как и весь исторический путь человечества становится лишённым смысла и ценности. Рождённая кризисом модерна философия постмодерна оказывается неспособной противопоставить ему в качестве альтернативы какую-либо реальную оптимистическую перспективу, порождая лишь новый, более радикальный в своём основании мировоззренческий кризис. Постмодернизм оказался не в состоянии открыть ноуменальный смысл всемирного исторического процесса. Цивилизационный исторический путь человечества как предпосылка и актуальное осуществление Царства Божьего философией постмодернизма принципиально не принимается.

Таинственная реальность области священного и потаенного бытия для Бодрийяра закрыта. Ему ничего не говорит и опыт мировой культуры человечества, и всемирной истории, к которой постмодерн в лучшем случае относится снисходительно. В лице великих и самых достойных представителей человечества, истинных героев духа, мировая история сохраняла тенденцию, направленную к торжеству высших духовных начал в человеческой жизни. Во всех цивилизациях и традиционных культурах подлинным достоинством духа признавалась способность человека господствовать над страстями, аффектами и плотскими вожделениями. С того момента, когда в мир была принесена Благая Весть, всемирная история человечества приобрела свой новый и окончательный смысл: история как проект есть актуальное осуществление христианства. Христианские авторы, как, например, современный немецкий теолог Петр Козловский, связывают историческое возникновение христианства с началом эпохи модерна. В период поздней античности христиане называли себя новыми людьми — *moderni*, в отличие от политеистов, которых они называли *antiqui*. В этих употреблявшихся «новым народом» именовании усматривается аллюзия на тексты Посланий апостола Павла, в которых содержится противопоставление «ветхого» человека, истлевающего в своих страстных вожделениях и неприемлемых обществом агрессивных импульсах, «новому» человеку, пребывающему в благодати и истине.

Бодрийяр не хочет понимать, что в отношении к задаче духовного совершенства человеческая личность «чудовищно консервативна, если не сказать — инертна» [Юнг 1998, 4461]. По определению К. Г. Юнга, развитие личности, в отличие от развития физических достоинств,

«повинуется не желанию, не приказу и не намерению, а только необходимости: личность имеет потребность в мотивирующем принуждении со стороны внутреннего или внешнего рока» [Там же, 461]. Юнг говорит о доверчивой надежде, которую верующий должен иметь по отношению к Богу. «Изречение «Много званых, а мало избранных» значимо здесь, как нигде, ибо развитие личности от исходных задатков до полной сознательности — это харизма» [Там же].

Как отметил С. С. Аверинцев, христианство не является единственным в мире носителем императива аскезы. Тоска по избавлению духа от оков плоти широкой волной разливалась ещё в эпоху античности [Аверинцев 1997, 23]. В событиях Ветхого Завета Бог придаёт смысл, цель и вектор ветхозаветной истории, направляя её через Авраама и Моисея ко Христу, Сыну Божию, который, став в миссии своего пришествия в мир самой глубокой и универсальной основой человека, ниспослал от Отца обещанного ученикам Духа Утешителя, делающего людей сынами Божиими по благодати и участниками вечной божественной жизни. Присутствие в мире нетварной божественной благодати, к которой человек становится причастным в своём религиозном церковном опыте, становится в универсуме всего мироздания основным фактором противостояния процессам распада, смерти и тления.

Современный человек уже не живёт в рамках традиции и потому стал безрелигиозным, безблагодатным, нравственно безответственным, «неисторичным». В своём мнимом возвышении над преемственностью традиций он свысока смотрит на всё, что было создано до него в человеческой истории, присваивая себе исключительную привилегию критически оценивать всё, что только можно оценить. «Это новое состояние, говорил Юнг, есть форма убожества, а неисторичность нынешнего человека — аналог «жизни во грехе» [Уотсон 2017, 377]. В наше время подавляющее большинство людей забыло о бессмертии своей души, о новозаветном призвании человека стать новым творением в причастности к Божественной благодати, о задаче вести новую жизнь.

Если современный человек утратил энтузиазм религиозной веры с присущим её природе стремлением к идеальной полноте бытия, то для такого православного автора, как Жан-Клод Ларше имеются объективные основания считать причиной его личной трагедии потерю религиозного мировоззрения, которое раньше исключало какое-либо сомнение в своей истинности. Верность высшей и абсолютной истине и убеждённость в её признании как фундаментальном основании бытия поколебали присущие сознанию эпохи постмодерна скептицизм и релятивизм. Эпистемологические выводы постмодернизма предполагают отказ от какого —

либо притязания на истину [Хаутепен 2008, 359]. Когда Ж. Деррида упраздняет «здоровый смысл», объявляя его функцией, определяемой характером контекста интерпретации, он, в оценке К. Дж. Ванхузера, вносит серьёзный вклад в дискуссию о знании [Ванхузер 2007, 307]. Тем не менее, упразднение Деррида подлинного смысла текста или традиционных понятий нравственности включает в себе деструктивное начало. «Обвинительный лист нацелен как раз на риски устранения слова и имени. Главный обвиняемый — это, очевидно, Лейбниц, его рассудочность и его спекулятивная наивность, подталкивающая его довериться интеллигенции, то есть формальному рассудку, несущему смерть» [Деррида М 2012, 125]. С точки зрения подобной мировоззренческой позиции в эпистемологическом человеческом опыте не остаётся ничего достоверного, и эта недостоверность закрадывается в сознание человека как феномен подозрительности в отношении всего экзистенциального плана существования. «Ошибка — думать, что Деррида или кто — либо другой «распознал» проблемы природы текстуальности или письма, которые игнорировались традицией. Он сделал совсем другое: придумал способы говорить о них, благодаря которым старые способы речи стали необязательными, а потому более или менее сомнительными» [Hutcheon 1989, 14].

Отрицая историзм, «категориальное мышление», традиционные ценности веры и нравственности, постмодернизм не оставляет места для постоянных и неизменных истин, гарантируемых авторитетом, достоверностью и телеологическим характером бытия. В этой ситуации «человеческая жизнь, — отмечает Ф. Шуон, — полна неуверенности, и человек теряет себя в неуверенности вместо того, чтобы держаться за то, что абсолютно надёжно в его судьбе, а это — не что иное, как смерть, Судный День и Вечность» [Шуон 2007, 52].

В своей эмпирической очевидности тайна бытия человека в отрезке времени от колыбели до могилы открывается перед лицом смерти. Человеческое существование по своему характеру драматично, так как находится под знаком конечности и обречённости, поскольку последним бастионом реальности становится смерть. «Единственной уверенностью человека является смерть. Но именно от этой уверенности человек удирает, насколько позволяют ноги» [Тишнер 2005, 98]. В сознании древнего грека мойра, судьба, есть неотвратимая и неизбежная стихия, которую он осознаёт, но над которой он абсолютно не властен. «Смерть — это последний и окончательный удел человека. Поэтому о мойре смерти говорят чаще, чем о любой другой» [Nilsson 1955, 339]. М. Хайдеггер, анализируя апорию смерти, оказывается неспособным, по словам Деррида, «взглянуть смерти в лицо» [Derrida 1993, 119], в то время как для самого Деррида смерть человека «представляется неопишуе-

мой» [Derrida 1967, 60]. К теме смерти Деррида обращается неоднократно: в ситуации смерти человек остается наедине с собой, мир уходит, и человек обретает самого себя [Derrida 1999, 49]. На общем фоне деконструкции и нигилизма, присущих постмодернистской философии, представляется совершенно неясным это постулируемое Жаком Деррида обретение человеком самого себя в момент собственной смерти. У Жоржа Батая, наоборот, со смертью связывается надежда на освобождение человека от своего «я». Его предсмертный вопль есть своего рода манифестация абсолютной иррациональности его философского нигилизма: «О могила моя, избавь меня в недрах земли от моего «я», которым не хочу больше быть» [Батай 1997, 112]. Этот апофеоз безысходности можно интерпретировать как следствие отсутствия мировоззрения, поскольку только в парадигме мировоззрения человек обретает бытие. Вера во Христа и надежда на воскресение составляют краеугольный камень христианской сотериологии.

Однако, как заявляет Жан Бодрийяр, постмодернизм «отменяет» смерть. В воззрениях Бодрийяра, намеренно смешивающего онтологический и этический аспекты бытия, смерть — это недопустимая делинквенция. «Ибо сегодня, — рассуждает Ж. Бодрийяр, — быть мёртвым — ненормально, и это нечто новое. Быть мёртвым — совершенно немислимая аномалия, по сравнению с ней всё остальное пустяки. Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение. Мёртвым больше не отводится никакого места, никакого пространства / времени, им не найти пристанища, их теперь отбрасывают в радикальную утопию — даже не скапливают в кладбищенской ограде, а развевают в дым» [Бодрийяр 2015, 234].

Позицию Бодрийяра следует признать иррациональной и вместе с тем аморальной и кощунственной. Она радикально противоположна этическому подходу к человеку, к достоинству его личности, к его памяти, которые присущи христианству и Церкви. В традиции Церкви человек рассматривается как образ Божий и наследник Царства Небесного. Церковь с благоговением относится к памяти каждой человеческой личности, завершившей свой путь в вере и надежде воскресения и сохраняющей своё невидимое присутствие в ноуменальном универсуме всего существовавшего и существующего.

«Отмена смерти» у Ж. Бодрийяра преподносится как императив, как попытка её вытеснения из сознания, если употребить известный концепт З. Фрейда, обозначающий один из механизмов в стратегии защиты от тревоги. Но, «отменяя» смерть, Бодрийяр «некронизирует» всю эмпирическую действительность человеческого существования: «Раз нет больше кладбища, значит его функцию выполняют все современные города в целом — это

мёртвые города и города смерти» [Там же]. Здесь Бодрийяр приходит к общему предельно пессимистическому заключению: «вся наша культура является просто культурой смерти» [Там же].

Находясь на позициях материалистического атеизма, Бодрийяр не способен признать универсальное свидетельство Благой Вести о том, что после того, как Сын Божий в Своём воплощении пришёл в область отравленного человеческим грехом бытия, в мир, в котором во всех вещах и во всех явлениях, и во всех человеческих судьбах лежала печать отступления от Бога, печать греха, смерти и тления, после того, когда смерть была побеждена Его Воскресением, смыслом всей человеческой истории является задача актуального усвоения плодов победы Христа над смертью, то есть задача распространения следствий этой победы на всё человечество и на весь мир. Эта задача осуществляется в послании Церкви, в миссии христианства, в его вселенском призывании в истории, в его конфессиональных богословских и литургических традициях.

В постмодернизме, в отличие от традиции веры, смерть изгоняется из реальности экзистенциального человеческого опыта вопреки её очевидной неизбежности. «Отмена» смерти осуществляется под знаком всецелой любви к жизни, воспринимаемой прежде всего в её соматическом проявлении, в котором в качестве одной из доминантных ценностей признаётся телесная красота человека.

Жиль Делез в своей книге «Эмпиризм и субъективность», комментируя идею параллелизма души и тела в этическом учении Б. Спинозы, делает заключение о том, что Спиноза, желая прояснить в соответствии с аксиомой эпистемологического параллелизма тезис о том, что «сущности модусов имеют причину, посредством которой они должны постигаться» [Делез 2001, 369], констатирует, что в учении Спинозы имеет место «идея, выражающая сущность тела и заставляющая нас постигать эту сущность через её причину» [Там же]. Кроме этого комментария Ж. Делез приводит выдержки из произведений Спинозы, где встречается оценка достоинства тела, отмеченная знаком его достаточно сдержанного восхищения: «Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит всё, что только было создано человеческим искусством» [Там же, 422]. Однако для самого Ж. Делеза всё наличное бытие есть некое имманентное тождество космоса и хаоса. Поэтому и современное искусство с его претензией на новизну и сенсационность, в которых нельзя не усмотреть элементов откровенно гнусной уродливости, в оценке представителей философии постмодерна находится «по ту сторону красоты и безобразия» [Бодрийяр 2014, 31].

В постмодернистской интерпретации достоинства человека без труда угадывается аллюзия на античность, в которой «для грека красота есть прежде всего тело» [Лосев 1980, 125]. С таким пониманием красоты, отмечает А.Ф. Лосев, «библейская эстетика имеет очень мало общего» [Там же, 125], хотя «тела здесь тоже созерцаются и они тоже сконструированы вполне лично» [Там же, 125]. Согласно А.Ф. Лосеву, «последняя красота всего личного с библейской точки зрения заключается не в телесности как таковой, но в её сотворённости Абсолютной Личностью» [Там же, 125], так что уже в библейско — христианской картине мира «во всех вещах, и во всех личностях, и во всём обществе, и во всей истории, и во всём космосе прекрасной является здесь только озарённость со стороны надмирного и абсолютно — личного начала, то есть отражение во всём абсолютного лика Божия» [Там же, 125]. В отличие от современности, для которой, как и для античности, характерно преклонение перед телесной красотой человека, христианство акцентирует внимание на внутренней, духовной и нравственной красоте человеческой души, без которой обесценивается и внешняя телесная красота, которая к тому же, будучи скоротечной и увядающей, в конце концов становится достоянием физической смерти и тления.

В перспективе неотвратимости смерти философия жизненного самоутверждения человека, его любовь исключительно к материальной жизни, обнаруживает свою несостоятельность и упраздняется в своём теоретическом и экзистенциальном значении. Кроме этого, здесь следует отметить, что интерпретация ключевых в онтологии человеческого существования концептов любви и смерти стала в современном философском дискурсе почти невозможной без привлечения постулируемых З.Фрейдом инстинктов жизни и смерти. Сложившаяся ситуация представляется вполне закономерной, если рассматривать З.Фрейда в качестве одного из предшественников философии постмодерна. Открытие З.Фрейда претендует на свою универсальную значимость в своей претензии объять и объяснить инстинктами жизни и смерти все явления духовного и исторического бытия человечества, включая религию, культуру, войны и агрессию. Ссылаясь в обосновании «инстинкта смерти» на А.Шопенгауэра, утверждавшего, что целью жизни является смерть, З.Фрейд противопоставлял инстинкт татаноса «инстинкту жизни», названного им эросом, и «был готов согласиться со словами Шиллера «голод и любовь движут миром» [Уотсон 2017, 374]. В свете откровенно редукционистской психоаналитической теории З.Фрейда жизнь человека представляется неизбежно драматичной. В работах французского психоаналитика Ж.Лакана ставится акцент именно на трагической судьбе человека, его «расщеплённости» и несостоятельности в плане достижения объекта желания. В философии постмодерна судьба человека уже никак не связана с вопросами «большого бытия» [Арсланов 2015, 299] и последнего

смысла человеческого существования. Согласно Ж.Бодрийяру, мир ещё прежде чем он был создан, «уже был соблазнён» [Бодрийяр 2017, 261]. Для этого французского мыслителя, не признававшего церковный догмат о следствиях Адамова преступления, зло является имманентным конститутивным элементом бытия. Через соблазн зло входит в человеческую природу и несёт ей истинное «освобождение». «Все мы однажды, — отмечает Бодрийяр, — были произведены на свет, все мы должны быть соблазнены» [Там же, 199]. Вынося свой приговор человеку, Бодрийяр обрекает его на фатально неизбежную подверженность власти зла, лишая человека подлинной свободы и сознания нравственной ответственности. Откровенно провокационный и этически сомнительный характер провозглашаемого Бодрийяром «освобождения» вполне очевиден. В оценке английского исследователя Тимоти Бьюза, почти неизвестного в России, постмодернизм определяется как «вершина всего циничного», как «чудовищный гибрид эстетики», как «декадентствующий, самопотворствующий аполитизм» и как «элитарный, ироничный нигилизм» [Бьюз 2016, 37]. Представленные в философии Ж.Бодрийяра концепции «освобождения тела» и «отмены смерти» в действительности не способны инспирировать человека на достижение высших ценностных идеалов, включающих достоинство личности, бессмертие души, этическое благородство. Философия Бодрийяра адресована современному человеку, коснеющему в праздности, инертности, нигилизме и иронии. Перед лицом неизбежности смерти современный человек, в отличие от поколений людей предшествующих эпох, проявляет удивительную неосмотрительность, которая заключается, с одной стороны, в погружении в суету мирской многопопечительности, а с другой стороны, — в пребывании в стихии дремучей духовной беспечности. Провозглашаемое Бодрийяром «освобождение» человека не освобождает, его от смерти как точки парадоксального пересечения относительной бессмысленности и ничтожности земной суеты с необъятно высоким и абсолютным смыслом вечности. «Постмодерн в конечном итоге — это своеобразная метафизика позднего XX века, и в этом весь его парадокс» [Бьюз 2016, 235].

Представленные философией постмодернизма концепции «освобождения тела» и «отмены смерти» Жана Бодрийяра, идея «человека возделующего» М.Фуко и концепция «внутреннего опыта» Жоржа Батая не имеют ничего общего с той кардинальной линией в истории поздней античности, раннего христианства, средневековья и классической философии Нового времени, в мировоззренческой парадигме которой были сформированы общие теоретические предпосылки в традиции интерпретации человека. Эти традиции нашли своё актуальное осуществление в религиозно-философских системах этики и аксиологии, теологии и антропологии, в сфере искусства и в памятниках мировой художественной литературы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев 1977 — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
2. Арсланов 2015 — Арсланов В. Г. Сущее и ничто. СПб., 2015.
3. Батай 1997 — Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
4. Бодрийяр 2006 — Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006.
5. Бодрийяр 2014 — Борийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2014.
6. Бодрийяр 2015 — Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2015.
7. Бодрийяр 2017 — Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М., 2017.
8. Бьюз 2016 — Бьюз Т. Цинизм и постмодерн. М., 2016.
9. Гартман 2002 — Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
10. Делез 2001 — Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Спиноза. Бергсонизм. М., 2001.
11. Лосев 1980 — Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
12. Неклесса 2000 — Неклесса А. И. Постсовременный мир в новой системе координат // Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме). СПб., 2000.
13. Тишнер 2005 — Тишнер Ю. Избранное: мышление в категориях ценности. М., 2005.
14. Уотсон 2017 — Уотсон П. Эпоха пустоты. М., 2017.
15. Филиппович, Семёнова 1983 — Филиппович А. В., Семёнова В. Н. Послесловие // Философский энциклопедический словарь. Постмодернизм. М., 1983.
16. Хаустов 2018 — Хаустов Д. С. Лекции по философии постмодерна. М., 2018.
17. Шуон 2007 — Шуон Ф. Очевидность и тайна. М., 2007.
18. Юнг 1998 — Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998.
19. Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
20. Beck 2008 — Beck U. World at risk: the new task of critical theory / Ulrich Beck // Development and society. 2008.
21. Derrida 1993 — Derrida J. Aporias. Paris, 1993.
22. Derrida 1999 — Derrida J. Donne la mort. Paris: Gallilee, 1999.
23. Derrida 1967 — Derrida J. La Voixet le phenomene. PUF, 1967.
24. Hutcheon 1989 — Hutcheon L. Politics of Postmodernism. London, NewYork: Routledge, 1989.
25. Nilsson 1995 — Nilsson M. P. Geschichte der grichischen Religion. Vol. I. Munich, 1955.

© Саврей Валерий Яковлевич ( vsvry@icloud.com ).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»

