

## Е. С. Петриковская

Петриковская Елена Сергеевна (Одесса, Украина) — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии естественнонаучных факультетов Одесского национального университета имени И.И. Мечникова; Email: lenape@yandex.ru

### РОЖДЕНИЕ «ЛИЧНОСТИ» ИЗ ДУХА НИГИЛИЗМА

*В статье представлены и критически прокомментированы способы употребления понятия «личность» в современной философской и богословской литературе. Прослежены последствия концептуализации этого понятия в условиях нигилизма. Применен философско-антропологический подход к объяснению феномена юродства. Намечены пути возможного диалога между философской и богословской антропологиями.*

**Ключевые слова:** «личность», «индивидуальность», «нигилизм», «философия личности», «философская антропология», «христианская антропология», «юродивый».

## E. S. Petrikovskaya

Elena Sergeevna Petrikovskaya (Odessa, Ukraine) – PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Natural Sciences of Odessa National University; Email: lenape@yandex.ru

### THE BIRTH OF "PERSONALITY" FROM THE SPIRIT OF NIHILISM

*The article presents and comments on the ways of using the "personality" concept in the modern philosophical and theological literature. The author studies the consequences of conceptualization of this concept in the context of nihilism. The author applies the philosophical and anthropological approach to the explanation of the phenomenon of feeble-mindedness. The article analyzes the possibilities of a dialogue between philosophical and theological anthropology.*

**Keywords:** personality, individuality, nihilism, philosophy of personality, philosophical anthropology, Christian anthropology, holy fool.

Европейский человек перманентно пребывает в поисках себя, словно отвечая древнему призыву «γνώθι σαυτόν», «познай», или «узнай себя», начертанному на фронтоне храма Аполлона в Дельфах. К XX веку европейская философия фиксирует кризис человеческого самопонимания, до сих пор не преодоленный. Суть проблемы лучше всех обозначил немецкий философ Макс Шелер: «Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. ...Существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет» [17, с. 31].

Прогресс в познании человека пока не привел к преодолению этого кризиса. «Битва факультетов» за право называться теорией человека продолжается. В эти дискуссии вовлечены разнообразные интересы, поскольку описания человеческих характеристик имеют практический срез — они предписывают, как следует обращаться с человеком.

В данной статье проясняется смысловое поле понятия «личность» (лицо, Person). В современной философской, богословской и научной рефлексии это одна из ключевых тем. «А та интенсивность, с которой ведутся споры по поводу содержания и объема этого понятия, и та необычайно высокая степень дифференциации подходов, методов и герменевтических стратегий, используемых для определения свойств «персональности», позволяют утверждать, что в нем выражаются некие

базовые предпосылки философского и культурного сознания современных обществ» [11, с. 363]. Общезначимого определения личности (лица) не существует. Существуют лишь контекстуально зависящие способы употребления данного понятия, некоторые из которых мы попытаемся проследить.

Важно учесть, что активная концептуализация понятия «личность» осуществляется в крайне неблагоприятных условиях, впервые описанных в работах Ф. Ницше как распространение нигилизма. В этой ситуации ни о каком развитии человека не может идти речь. Сегодня со всеми ценностями и идеалами происходит то же, что Ницше увидел в отношении европейского человека к христианским ценностям: они все ставятся под сомнение. Ставится под сомнение сама форма ценностного сознания.

Ницше оригинально представил происхождение ценностей из ressentimentа [9]. Эффект был огромный: понимание ценности как созданной дает ощущение свободы и власти. В результате совершенной Ницше революции европейский человек оказался в безвыходной ситуации: ему напомнили, что он — существо оценивающее (ибо «человек ориентируется в мире с помощью ценностей, а не инстинктов»), но масштаб для оценки отняли, разоблачив абсолютные ценности. По поводу различения ценностей Ницше мог бы сказать, что это дело вкуса и эстетического предпочтения. Немецкий философ и писатель Фридрих Георг Юнгер, автор работы «Ницше» (1949) обнаружил серьезное противоречие в мышлении Ницше — противоречие «жениха истины» с «только поэтом и только шутком», противоречие мысли, устанавливающей иерархию и ценности, с дионисийской действительностью [20, с. 102]. Показательна характеристика нигилиста в «Воле к власти»: «Нигилист — это человек, который судит о существующем мире так: его не должно быть, а о мире, каким он должен быть, так: его не существует» [цит. по: 20, с. 208].

Вместе с тем, последователей у Ницше много, причем «для разных людей Ницше значил разное» [3, с. 465]. Например, «в области морали и ценностей его значение для некоторых людей состояло главным образом в разработке им натуралистической критики морали, другие же скорее обратили бы внимание на его работу в области феноменологии ценностей. Третьи, подчеркивали его идею переоценки ценностей» [там же]. Ф. Г. Юнгер обращается к трудам Ницше, чтобы «исследовать положение, в котором мы находимся». Он полагает, что Ницше как никто другой способствует самопознанию или самоузнаванию. «Сверхчеловек является там, где человек лишается смысла. Человек способен вынести жизнь в мире без смысла. Он достаточно силен для этого. Разрушение старой иерархии ценностей и рангов оставляет его невредимым. Он сам придает себе цену и ранг. Все моральные суждения — это «суждения о средствах к цели». Однако эта «скрижаль благ» разбита, опровергнута. Все погрузилось вновь в поток» [20, с. 206]. Известный современный философ Чарльз Тейлор проанализировал, с какой целью обращаются к Ницше и его единомышленникам наши современники. Ответ прост — с целью оправдания собственного эгоизма и нарциссизма. По мнению Тейлора, в массовой культуре нашего времени происходит «сползание» идеала самоосуществления к эгоцентрическим формам [15, с. 51]. Он убежден, что ницшеанская критика всех «ценностей» как созданных, не может не усиливать и не укоренять антропоцентризма. «В итоге, она оставляет человека, даже со всеми его сомнениями относительно категории «самости», с ощущением беспредельной власти и свободы перед миром, который не навязывает никаких правил, готовым к тому, чтобы наслаждаться «свободной игрой» или тешить себя эстетикой самости» [там же, с. 51].

Рост влияния философии Ницше сегодня можно объяснить упрочением позиций массовой культуры, ростом масштабов ее распространения. Размышления Тейлора наводят на мысль, что в условиях массовой коммуникации любое индивидуальное обращение к наследию немецких романтиков социально обусловлено и обязательно имеет социальные последствия в виде распространения этих представлений в обществе.

Как заметил немецкий философ К. Лёвит, «Ницше желал себе читателей, у которых еще есть время для мышления» [5, с. 342]. Человек после «смерти Бога», принявший нигилизм и готовый к переоценке ценностей, еще не является сверхчеловеком. Однако он уже не ориентирован на христианский образ человека. Это новый человек, который понимается как чистый лист, которому необ-

ходимо осмыслить свое самопознание и очертить собственное самоназначение, то есть определить смысл своего существования [16].

У Ницше исходным пунктом рефлексии о личности становится конкретный индивид в своеобразии его индивидуального существования. Он опирался на популярную в его время модель понимания личности в интерпретации немецкого романтизма. Ей присуща идея независимости и неповторимости творческого индивидуума. Под личностью здесь понимают человека, который создает себя сам актом творческого самоопределения и различия, достигая тем самым подлинно индивидуальной жизни.

Романтическая концепция свободы самоосуществления оказывает прямое влияние на умы и нравы современных европейцев [8]. Масштабная критика традиционных ценностей привела к крайним формам антропоцентризма, когда каждый самоосуществляющийся субъект ориентируется только на свои ценности. Контуры личности определены страстностью натуры, неумностью желаний и устремлений. Романтическая личность исключительна уже в силу своей изначальной природы и поэтому совершенно индивидуальна. Важно отметить, что Ницше пошел по этому пути гораздо дальше своих предшественников (Вагнер, Шопенгауэр). Он стал символом изолированной индивидуальности, воплощением Антихриста или Диониса.

Постницшеанская философия хорошо описана у Р. Сафрански в книге о Шопенгауэре: философские истины вроде бы истины, но вроде бы уже и нет [13, с. 154]. Диагностирование нигилизма сопровождается требованием его преодоления; отсюда требование новых категорий и новых ценностей. Как мы увидим, в этих условиях происходит переоткрытие личности. Современный американский философ С. Кричли заостряет эту проблему: «Как нам противостоять нигилизму после того, как выяснилось, что ценности Просвещения не только не смогли воплотиться в повседневную жизнь, но еще и привели к ее прогрессирующему разложению» [4, с. 96].

При этом в европейской (континентальной) философии остаются приоритетными две позиции: признается, во-первых, радикальная конечность человеческого субъекта, то есть отсутствие божественной инстанции, находящейся за пределами человеческого опыта и позволяющей этот опыт описывать и оценивать извне; во-вторых, фундаментально случайный или обусловленный характер человеческого опыта [4, с. 77–78].

С. Кричли поясняет важность описанных позиций следующим образом. Признание человека конечным субъектом, обусловленным случайными историческими, культурными и социальными взаимосвязями, позволяет философии оказывать влияние на жизнь человека. Если человеческий опыт создан случайными обстоятельствами, значит, он мог бы быть и другим. Это обстоятельство порождает потребность в трансформационном влиянии не только философии, но и искусства. Возникает спрос на мышление, которое было бы способно заняться критикой современности с целью достижения более совершенного состояния. «Данная проблематика толкает многих философов к поиску таких нефилософских дискурсов и практик, которые могли бы стать ответом на кризис модерна» [4, с. 97]. Это и рецепция античности, и медитация на темы немецкой мистики, и возвращение к мифу, вообще всяческое восстановление философией связей с не-философией — искусством, поэзией, психоанализом, политикой.

Современная философия личности (Питер Ф. Стросон, Джон Ролз, Дитер Штурма) отмежевывает себя от традиционной философской антропологии (философии субъекта от Декарта до Гуссерля), ищет новые семантические и методологические средства (не спекулятивные!) для выяснения того, что значит — жить как личность. Как пишет немецкий философ Д. Штурма, «она больше не может руководствоваться догмами или мировоззренческими идеями, а сосредоточивает свое внимание на способностях и качествах, отличающих жизнь личности в социальном пространстве» [18, с. 23]. Она опирается на допущение, что «личности живут в социальном пространстве, исходя из предпосылки возможного самосознания и возможной автономии» [18, с. 24]. В сухом остатке «понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта» [18, с. 40]. От личности ожидается не просто обусловленная реакция на какие-то внешние обстоятельства, но

действие в соответствии с нормами и правилами. К существенным элементам личности относится самосознание, персональная идентичность и автономия.

В XX веке в христианском богословии, в том числе и православном, возрастает интерес к антропологии, который вызван, на наш взгляд, именно нигилистической ситуацией. Богословы осваивают научно-философский аппарат, философские концепции о субъективности, свободе, сознании человека. Интерес богословов к светской антропологической мысли заметно возрастает с возникновением в среде учеников Э. Гуссерля «новой философской антропологии». Новое направление заявляет о проблематичности человека, о том, что никакой прогресс научного знания не разрешит тайну человека. М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер и др. провозгласили антропологию базовой философской дисциплиной, антропологический подход — центральным принципом философии. Многие христианские теологи на Западе значительно обновили христианское учение о человеке, обратившись от догматической «антропологии сверху» к построению «антропологии снизу или изнутри».

Личностная уникальность в богословской интерпретации означает «абсолютную инаковость личности по отношению, во-первых, к видовой природе, или сущности, во-вторых, к индивидуализированной природе, или индивидуальности, и, в-третьих, к другим личностям» [1, с. 68]. Существенным отличием от философских интерпретаций является богословское утверждение о «принципиальной невозможности строго рационально-понятийного определения богословского понятия человеческой личности» [1, с. 70; 6].

В вопросе о личности человека сходятся интересы богословия, психологии, этики, классической и неклассической философии, светской и религиозной антропологии. К сожалению, традиционно характерная черта западной философии — подчеркнутое размежевание с теологией: «Следует избегать эссенциалистских подходов, приписывающих личности такие сущностные определения, как образ Божий или субстанциальность. Такого рода определения по праву лишены значимости в рамках современной методологии» [18, с. 39]. В этом подходе убеждены, что «претензии на сущностное определение человека приводят к непримиримым противоречиям и противостоянию. Напротив, признание игрового статуса исполнения роли человека способствует взаимному интересу, сравнению, пониманию и терпимости» [7, с.7].

Такое мировоззрение Ч. Тейлор справедливо называет натуралистическим и критикует его во всех своих работах (особенно в «Sources of the Self: The Making of the Modern Identity» (2005)). Он критикует его за то, что этические ценности основываются на человеческих убеждениях и желаниях, оценках и не требуют никакого дополнительного обоснования. С его точки зрения, необходимо «философское переформулирование, позволяющее занять более обоснованную позицию в отношении определенного мнения, предположения, системы взглядов, сродни природе формулирования современных практик» [14, с. 92]. Для этого Тейлор предлагает возобновить прежние, утраченные формулировки идей и практик [14, с. 80]. На наш взгляд, в этой связи необходим и продуктивен диалог с богословской антропологией по вопросу о личности. Немецкий богослов В. Панненберг выразил эту мысль предельно ясно: «Лишь немногие темы позволяют настолько четко осознать влияние христианства на формирование образа человека, как это имеет место с понятием личности. Конечно, это слово зародилось в дохристианской Античности. Но свою уникальную смысловую нагрузку, в которой персональность стала олицетворением человеческого достоинства, это слово обрело лишь благодаря христианству» [цит. по: 1, с. 58].

Таким образом, «чтобы сегодня понять самих себя, мы вынуждены возвратиться в прошлое» [1, с. 89], к истокам не только модерна, но и европейской культуры. «Мы» — это и философы, и богословы. Христианское богословие сегодня активно занялось «повторным открытием личности». В ситуации антропологического кризиса оно вновь утверждает абсолютное онтологическое наполнение человеческого лица. «Созданный бог» — вот та антропологическая максима, которая задает основной тон отношения к человеку в христианской антропологии [1, с. 49]. Богословским обоснованием достоинства человека является учение о богоподобии Христу. Жизнь человека рассматривается как неутомимый путь восхождения и преображения личности, названный «воипостасированием во Христа» (прп. Анастасий Синаит). Призыв к человеку к уподоблению Первообразу Богочеловеку

развернут в христианстве в цельную и комплексную программу, кратко именуемую жизнь в Церкви. Главное внимание уделяется тому, чтобы человек приложил все усилия на то, чтобы устранить в себе всё, что препятствует соединению его с Богом.

Невероятно сложно выразить богословие на языке современной секуляризованной культуры, особенно при господствующей антирелигиозной установке, когда гуманитарии не знают и не собираются овладеть языком богословия. Однако бывают и неожиданности на этом общем фоне. Приведем в пример современные варианты философско-антропологического осмысления такой разновидности христианской практики как юродство. Как мы увидим, поведение христианского подвижника вполне доступно истолкованию в терминах персональности.

Юродство, как и богословие святости, опирается на концепцию «обожения», согласно которой человек может проникаться Божественными энергиями и соединяться с Богом. В православии существуют различные духовные практики, позволяющие адепту приобрести способность принимать дар божественных энергий. Одной из таких практик и является юродство. Оно тесно связано с традицией апофатического богословия, учением о непостижимости Божественной сущности, особым образом раскрытого в восточном христианстве. Юродство рассматривается как антропологический вариант апофатики [2; 19]. Юродивый участвует в жизни церкви, вне ее он немислим. Более того, юродивый радикализирует церковный взгляд на человека, его спасение.

Рассматривая юродство как вид аскезы, путь святости и величайший подвиг, исследователи выделяют в нем два обязательных момента: христианское самоуничтожение, доведенное до крайности, и «ругание миру». В.М. Живов выделяет такие черты юродства: внешнее безумие (бесноватость) как крайнее средство преодоления гордыни, осуществляемую в этом состоянии безумия способность к прорицанию, подражание Христу через смиренное принятие поношений и побоев, способность видеть бесов, окружающих грешников, ночные тайные молитвы и неблагочестивое поведение днем [2].

Для описания юродивого российский философ Н. Ростова применяет терминологию, использованную о. Павлом Флоренским в работе «Обратная перспектива». «Юродство — это результат особого опыта сознания» [12, с. 126]. «Рыхлое сознание» (П. Флоренский) «открыто, пассивно, то есть оно предоставляет чему-то сказаться через себя, а не сказать нечто самому. Оно свободно от данности, не цепляется за нее. Оно эмоционально, мгновенно, бытийствует переживаниями, в которых дана вся полнота» [12, с. 127]. Важно, что такое сознание является следствием определенного бытия — аскетического, предельно самоограничивающего, а также с отпущенным на свободу воображением. В результате появляется «человек обратной перспективы», для которого характерно непрестанное смещение «я» на периферию (жертвование собой), отсутствие внешнего причинения, актуализация невозможного в пространстве символа, мистерии, непосредственность.

Следуя традиции русской философии, Н. Ростова полагает, что юродивый определен только внутренним, собою, а не внешним, социальным. И встреча с собой принципиально возможна, по крайней мере, в исповедальном пространстве. Собственно юродство и есть исповедь, самовыворачивание, путь к самому себе [12, с. 116]. «Внутренние состояния» юродивого — это не субъективные состояния отдельного человека, но общие для тех, кто находится в пространстве мистерии» [там же, с. 125].

Попробуем описать феномен юродства с позиций философской антропологии Хельмута Плеснера. Здесь также присутствует описание расположенности человека «позади самого себя», подчиняющейся законам обратной перспективы. В поисках постоянно нарушаемого равновесия человек, по Плеснеру, постоянно выходит за пределы, за границы ("среды" и "сотворенного"), выносит свой "центр" "за", то есть в эксцентричность по отношению к наличному. Тем самым он "поставлен на ничто". Встраивание человека в то, что на самом деле не существует, служит, по Плеснеру, доказательством внутреннего разотождествления человека. Человек так устроен, что всегда стремится стать иным. Не знает покоя. Даже мысля, чувствуя, воля человек находится вне себя самого. Так называемый внутренний мир человека — это разлад с самим собой. Свидетельства внутренней очевидности не устраняют сомнения в истинности собственного бытия. «Они не устраняют изна-

чального раскола, который поражает самобытие человека, ибо последнее эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли это плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, другой в нем, его двойник или антипод» [10, с.260].

Плеснер отрицает возможность встречи с самим собой. Он ориентирует на встречу с Другим. И предлагает подумать о вечном проклятии искусственного существа быть смешным, вследствие чего у человека возникает потребность выстроить систему рациональной защиты от смеха (осмеяния). Задача решается с помощью искусства игры. Смешное, интимное помогает скрывать успешная социализация личности, выполнение-ношение ею различных социальных ролей-масок. В противном случае происходит «отключение» Я. Согласно его концепции, в основе смеха — утрата человеком контроля над своим телом, потеря самообладания. Дезорганизация отношения человека к своему телу не может быть передана словами и обретает определенный смысл в выразительном комплексе смеха и слез. Они сигнализируют о том, что человек переходит границу в сторону телесности, к чистому «бытию телом». Зыбкое равновесие тела и духа утрачивается и наступает победа телесности, которая, как не забывает напоминать Плеснер, приоритетна в человеке. В этой ситуации субъект, Я, личность отключены, потому что человек не владеет собой.

Юродивый — это и есть человек после Я. Смех, который является неизменным спутником юродивого, возможно, является инструментом «отключения» Я. С философско-антропологической точки зрения смех юродивого может квалифицироваться как смех над сущим из трансцендентной перспективы. К юродивому не применимы слова «я шут, я арлекин, я просто смех». Он не провоцирует аудиторию к здоровому смеху. Его смех трагичен, «есть способ умирания» [12, с. 112]. Он смеется над собой, над миром в себе, он пребывает в непрерывно длящемся мистериальном акте. Разрыв с миром требует постоянно возобновляющихся усилий, среди которых и смех. Поэтому и здесь смех не может рассматриваться как произвольная реакция.

Юродивый именно безумный, настоящий, не поддельный. Он «ничего не выражает, но представляет чему-то сказать в себе, что есть результат опыта сверхсознательного» [12, с. 129]. «Живое свидетельство иного бытия», а не «внутреннего раскола». Как написал М. Шелер в своей последней работе, «человек — это вечный «Фауст», ... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я...» [17, с. 66].

Для понимания юродства мы должны будем отступить от нововременного видения мира и человека. В рамки модерна не все возможное для человека помещается. «Юродивый бытийствует в пространстве «мы», мистерии, в котором стерты субъект-объектные отношения, присущие всякому зрелищу. А потому он не актер...» [12, с.113]. С точки зрения Плеснера (согласно логике его мысли, сам он о юродивых не писал) юродивый — угроза цивилизованному существованию. Собственно, так оно и есть.

Юродивого нельзя назвать эксцентричным существом (характеристика специфики человека в антропологии Плеснера). Это другой антропологический тип. Уходя от определенности этим миром, он укореняет свой центр, свое Я в Боге, чего не рекомендует делать Плеснер. Юродивый ставит веру выше разума. Поэтому обязательным условием интерпретации смысла действий юродивого является доверие религиозному опыту, опыту покаяния и исповеди.

Образ христианского подвижника может быть представлен в неклассическом антропологически развернутом богословии динамической незавершенности, не доверяющем никаким системам. Такое богословие созвучно установкам неклассического мышления, которое, разрабатывая разные культурные реальности, признает онтологическую неполноту каждой из них. Неполнота и различия придают субъекту деятельный статус. Отсюда по-иному трактуется субъективность. Субъект перестает мыслиться как созерцатель или исследователь заранее заданной реальности. Теперь он включен в процесс производства своей реальности.

Учитывая трансформацию современного мышления, спровоцированную нигилистической ситуацией, философам может быть интересен процесс создания субъективности в православной традиции, который оказывается отвечающим современному миропониманию. В православии че-

ловек принимает позицию незавершенной истории и себя как ее деятеля-субъекта. В религиозной интерпретации он становится со-работником Бога в построении его царства на земле, что было сформулировано монашеской традицией как «духовный атлетизм». Эта трактовка не представляет собой окончательное решение проблемы человека, но имеет право на собственное слово в поисках ответа на загадку человека.

### Библиография

1. Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. — М.: Паломник; Никея, 2013. — 736 с.
2. Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов [Электронный ресурс] - М.: Гнозис, 1994. — Режим доступа: [http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov\\_agiografia\\_1g8\\_all.shtml#001](http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov_agiografia_1g8_all.shtml#001).
3. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ. Васильева В. В. — М.: Республика, 2004. — 542 с.
4. Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. Вадима Менжуліна. — Київ: ТОВ «Стилос», 2008. — 152 с.
5. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 671 с.
6. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // В. Н. Лосский. По образу и подобию. Пер. В.А. Рещиковой. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. — С. 106-129.
7. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. — СПб.: Издательство «Лань», 1997. — 350 с.
8. Милюгина Е.Г. «Быть свободным это значит быть человеком»: О гранях идеи свободы в мышлении романтиков // Вопросы философии. -2006. - № 12. — С. 120-136.
9. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем. К.А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1996. —Т. 2. — С. 407-524.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. Пер. с нем. Гарджикурбанова А.Г. — М.: РОССПЭН, 2004. — 368 с.
11. Плотников Н.С. Кант и Ницше, или Автономная личность и сверхчеловек. Антиномии персональности в русском философском критицизме рубежа XIX-XX веков // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / [под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой]. — М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — С. 363 - 379.
12. Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Проф. Ф.И. Гиренка. — М.: МГИУ, 2010. — 140 с.
13. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Пер. с нем. К. Тимофеева. — М.: Роузбэд Интерэktiv, 2014. — 592 с.
14. Тейлор Ч. Философия и ее история. Пер. с англ. М.Н.Архиповой // История философии. Вып. 8. — С. 78 – 95.
15. Тейлор Ч. Етика автентичності. Пер. з англ. А.Васильченко. — К.: Дух і літера, 2002. — 128 с.
16. Шаап С. Человек как мера: Учение Ницше о resentmentе / С. Шаап; пер. с гол. О. Пархомовой. — К.: Изд-во Жупанского, 2008. — 205 с.
17. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. - С.31-95.
18. Штурма Д. Главные особенности философии личности. Пер. с нем. В.А. Куренного // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / Под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта при участии В.И. Молчанова. — М.: Модест Колеров, 2007. - С. 23-41.
19. Энгстрем М. Апофатика и юродство в современной русской литературе // Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo (Uppsala), 2010, No. 51, pp. 129–140.
20. Юнгер В.Г. Ницше / Пер. с нем. А.В. Михайловский [монография] / В.Г. Юнгер. — М.: Праксис, 2001. — 256 с.

## References

1. Bogoslovskaja antropologija. Russko-pravoslavnyi / rimsko-katolicheskii slovar': izdaniia na russkom i nemetskom iazykakh / Pod nauch. red. prot. Andreia Lorgusa, B. Shtubenraukha. — M.: Palomnik; Nikeia, 2013. — 736 s.
2. Zhivov V.M. Sviatost'. Kratkii slovar' agiograficheskikh terminov [Elektronnyi resurs] - M.: Gnozis, 1994. — Rezhim dostupa: [http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov\\_agiografia\\_1g8\\_all.shtml#001](http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/zhivov_agiografia_1g8_all.shtml#001)].
3. Koplston F. Ot Fikhte do Nitsshe/ Per. s angl. Vasil'eva V. V. — M.: Respublika, 2004. — 542 s.
4. Krichli S. Vstup do kontinental'noi filosofii / Per. z angl. Vadima Menzhulina. — Kiïv: TOV "Stilos", 2008. — 152 s.
5. Levit K. Ot Gegelia k Nitsshe. Revoliutsionnyi perelom v myshlenii KhIKh veka. Per. s nem. K. Loshchevskogo pod red. M. Ermakovoi i G. Shaposhnikovoi. — SPb.: Vladimir Dal', 2002. — 671 s.
6. Losskii V.N. Bogoslovskoe poniatie chelovecheskoi lichnosti // V. N. Losskii. Po obrazu i podobiiu. Per. V.A. Reshchikovoi. — M.: Izd-vo Sviato-Vladimirskogo Bratstva, 1995. — S. 106-129.
7. Markov B.V. Filosofskaja antropologija: ocherki istorii i teorii. — SPb.: Izdatel'stvo "Lan", 1997. — 350 s.
8. Miliugina E.G. "Byt' svobodnym eto znachit byt' chelovekom": O graniakh idei svobody v myshlenii romantikov // Voprosy filosofii. -2006. - № 12. — S. 120-136.
9. Nitsshe F. K genealogii morali // Nitsshe F. Sochineniia: V 2 t. / Per. s nem. K.A. Svas'iana. — M.: Mysl'. 1996. — T. 2. — S. 407-524.
10. Plesner Kh. Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuiu antropologiiu. Per. s nem. Gardzhikurbanova A.G. — M.: ROSSPEN, 2004. — 368 s.
11. Plotnikov N.S. Kant i Nitsshe, ili Avtonomnaia lichnost' i sverkhchelovek. Antinomii personal'nosti v russkom filosofskom krititsizme rubezha KhIKh-KhKh vekov // Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniia i kritikoi kul'tury / [pod red. I. N. Griftsovoi, N. A. Dmitrievoi]. — M. Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN), 2010. — S. 363 - 379.
12. Rostova N. Chelovek obratnoi perspektivy (Opyt filosofskogo osmysleniia fenomena iurodstva Khrista radi) / Pod red. Prof. F.I. Girenka. — M.: MGIU, 2010. — 140 s.
13. Safranski R. Shopengauer i burnye gody filosofii. Per. s nem. K. Timofeeva. — M.: Rouzbad Interektiv, 2014. — 592 s.
14. Teilor Ch. Filosofii i ee istoriia. Per. s angl. M.N.Arkipovoi // Istoriia filosofii. Vyp. 8. — S. 78 – 95.
15. Teilor Ch. Etika avtenticnosti. Per. z angl. A.Vasil'chenko. — K.: Dukh i litera, 2002. — 128 s.
16. Shaap S. Chelovek kak mera: Uchenie Nitsshe o resentimente / S. Shaap; per. s gol. O. Parkhomovoi. — K.: Izd-vo Zhupanskogo, 2008. — 205 s.
17. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: Perevody / Sost. i poslesl. P. S. Gurevicha; obshch. red. Iu.N. Popova. — M.: Progress, 1988. - S.31-95.
18. Shturma D. Glavnye osobennosti filosofii lichnosti. Per. s nem. V.A. Kurenogo // Personal'nost'. Iazyk filosofii v russko-nemetskom dialoge [Nauchnyi sbornik] / Pod red. N.S. Plotnikova i A. Khaardta pri uchastii V.I. Molchanova. — M.: Modest Kolerov, 2007. - S. 23-41.
19. Engstrem M. Apofatika i iurodstvo v sovremennoi russkoi literature // Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo (Uppsala), 2010, No. 51, pp. 129–140.
20. Junger V.G. Nitsshe / Per. s nem. A.V. Mikhailovskii [monografiia] / V.G. Junger. — M.: Praxis, 2001. — 256 s.