

внешним. Собор моей личности и есть любовь, дающая полное единство при совершенной различности, делающая для меня всякое «ты», продолжением моей жизни, но при этом открывающая совершенную уникальность бытия этого «ты» его несводимость ни к чему внеположенному. Все кошки серы в темноте, «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5), а тот личный собор, который есть моя личность, в котором «я» и «ты» едины в «мы», этот собор есть собор пред Богом и в Боге. Здесь достигается максимальная яркость индивидуальных черт, но при этом – и максимальное экзистенциальное взаимопроникновение. Таким образом, та «Церковь», обосновывающая собою все возможные формы человеческого общезжития, о которой пишет С. Л. Франк, есть, прежде всего, мое личное достоинство, собственно, моя личность, имеющая реальное бытие, как в плане моей индивидуальности, так и в плане моей всеобщности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 287–288.
2. По выражению В. Н. Лосского.
3. Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 10. «Основным словом» Бубер в данном случае называет двуединую пару «Я-Ты».
4. Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М.: Правда, 1990. С. 348, 355.
5. Там же.
6. Там же. С. 381.
7. Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 14.
8. Heidegger M. Sein und Zeit / achte unveränderte Auflage – Tübingen, Max Neimeyer Verlag, 1957. P. 28–29. А далее Хайдеггер высказывает мысль, еще более приближающую его Dasein-аналитику к нашим рассуждениям: «Феномен – себя-само-по-себе-показывание – означает особый способ встречи чего-либо». P. 31.
9. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 93.

Татьяна Юрьевна ЖИХАРЕВА —
старший преподаватель
кафедры английской филологии
факультета романо-германской филологии

УДК 130. 3 (09)

ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ МЫСЛИ В XIX–XX ВВ.

АННОТАЦИЯ. Статья рассматривает проблему человека в контексте различных течений иррационалистической философии в XIX–XX вв. В статье мы останавливаемся на теории сверхчеловека Ф. Ницше, на самоотрицании личности в философии Шопенгауэра, Шестова, Бердяева, а также затрагиваем категорию трагического, связанную с проблемой героизма и фанатизма.

This article deals with the problem of a human being in the context of different trends of irrationalism in 19-20 centuries. It dwells upon the superhuman theory put forth by F. Nietzsche, upon self-effacement of principium individuationis in A. Schopenhauer's,

L. Shestov's and N. Berdyayev's philosophy. It also touches upon the category of tragic closely connected with the problem of heroism and fanaticism.

В связи с тем, что сами понятия добра и зла имеют смысл только в человеческом мире (в отличие от мира вещей), мы считаем необходимым рассмотреть проблему человека в проблемном поле иррационалистической философии. Сопоставляя различные работы о философии Ж.-П. Сартра, Н. Бердяева, Л. Шестова, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, А. Шопенгауэра с положениями самих этих философов, мы встречались с несовпадением различных оценочных характеристик феномена человечности. Экзистенциалисты (Сартр, Шестов, Хайдеггер) открыто выступили против кантовской морали и вообще всего общезначимого, которое схематизирует индивидуально-личностные характеристики человека и пренебрегает человеческой свободой (1, с. 75). Согласно этому взгляду, человеческая личность должна быть признана главнее всех априорных ценностей, мешающих ее утверждению.

Если посмотрим на основные положения философии Ницше, то увидим, что хотя в более ранних работах Ницше провозглашается абсолютная свобода индивидуума, несвязанность его никакими нормами морали (2, с. 10–11; 17; 34–35; 57; 78; 212; 208–209; 254–255), в поздних работах человек есть средство, мост, а не цель (3, с. 12, с. 19). То же у Сартра, Хайдеггера (Вещь), Шестова.

На первый взгляд, эти две точки зрения противоположны, но каким-то образом сосуществуют в рамках иррационализма. Почему это возможно и какое место занимает человек в системе иррационалистической философии? Почему категория трагического имеет такое важное место в философии многих иррационалистов (например, Шестова, Бердяева, Ницше, Шопенгауэра, Кьеркегора) и не прослеживается ли здесь типичности? Если трагическое восприятие мира и человека в нем характерно для иррационалистов, то почему только для них?

Согласно Хайдеггеру, сущность человека не познана наукой (4, с. 36); человеческая экзистенция оказывается скрытой в сфере науки (с. 37). Этой точки зрения придерживается Н. Бердяев, который к тому же разграничивает понятия личность и индивидуум. Личность — это, согласно Бердяеву, «не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба...» (5, с. 123); «своим творчеством человек должен приблизить конец мира» (с. 128). Почему конец мира? В чем причина неприятия Бердяевым мира? В том, что «мир в основе своей есть зло. Зло должно иметь свой источник; если оно не от человека, как этому учит христианство, то, значит, оно коренится в самом бытии мира. . . А потому единственно оправданным отношением к миру и всем его проявлениям может быть только отрицание, революция, бунт» (с. 128).

В соответствии с этой цитатой, цель творчества есть конец мира; а человек — средство приближения к этой цели, как и у Ницше.

Не случайно в 20–30-е годы Бердяев оказывается не только верным своим взглядам на формы объективации, но и углубляет их: «подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто формы объективации, но и само бытие» (с. 129). Таким образом, согласно Бердяеву, личность и бытие — две противоборствующие силы, отрицающие друг друга. Поскольку личность есть свобода, а источник свободы — Ничто (с. 130), значит и человек корнями своими уходит в Ничто. Следовательно, с этой точки зрения, стремление человека туда, откуда он взялся, представляется вполне оправданным.

Но откуда трагизм? Его причина коренится в стремлении человека к своему концу, или же в необходимости сосуществования с другими людьми? Почему таким мрачным настроением проникнуты работы Ницше, Шестова, Хайдеггера? Почему настроение безнадежности присутствует в работах Шопенгауэра? Почему у



Бердяева и Сартра, утверждающих, на первый взгляд, человеческую свободу, несвязанность человека никакими запретами и нормами, превалирует все то же настроение безысходности?

Согласно Шестову, «трагическое — это важный атрибут реального существования личности в обществе, сущностный фактор человеческого бытия вообще» (6, с. 35). Трагизм имеет свой источник в знании добра и зла, он связан, с точки зрения Шестова, «со знанием, проникающим в глубинную суть бытия» (с. 36). Это подтверждается в работе Шестова «Дерзновения и покорности»: «... человеку показалось совершенно очевидным, что у него правоты быть не может, что права вселенная. Не может бесконечно малая часть надеяться, что ее дело важнее и значительнее, чем дело колоссального целого. То, что человек считал хорошим и дурным, есть на самом деле ни хорошее, ни дурное». Для божественного начала безразлично, счастлив человек или несчастлив, болен или здоров. «Все равно даже, живет он или не живет...» (7, с. 172).

В другой работе Шестова мы видим то же утверждение: «Мир — сам по себе, человек — сам по себе, как случайно выброшенная на поверхность океана щепка. Мечтать о том, что океан или кто-нибудь еще более могучий, чем океан, станет думать о судьбе этой щепки — нелепо. Нет такой высшей силы, нет связи между движением вод океана и нуждами этой щепки...» (8, с. 121). То есть, трагизм с этой точки зрения проистекает из ничтожества человека, его бессилия перед лицом необходимости.

«В противоположность хорошему и дурному, т. е. ценному с точки зрения индивидуума, появились автономные этические ценности — идеи добра и зла... В свете этих новых идей добра и зла самое бытие индивидуумов оказалось дерзновением и нечестием». «... И для Шопенгауэра *principium individuationis* является началом и источником зла... Он (Шопенгауэр) совсем как Плотин мог бы сказать, что смерть есть слияние индивидуального с первоединым. И почти так говорит, только ... он не видит в этом слиянии ничего ни хорошего, ни дурного. Существование ... ему равно кажется жалким и ничтожным... Он учит человека возвыситься над хорошим и дурным, которыми жизнь только и держится, и стремиться к добру, которое жизнь отрицает... Не только человеку не нужно быть — вообще ничему быть не нужно, и эмпирическому, и ... метафизическому... Презрение к индивидуальному, призрачность и бессмысленность отдельного человеческого существования у эллинов проводится с той же последовательностью, что и у Шопенгауэра. Правда, это делается во имя и славу Единого» (7, с. 173–175).

Сущность проблемы трагического в понимании Шестова «заключается в предельно жесткой конфронтации между необходимостью и человеком как личностью, его духовным потенциалом» (6, с. 41).

Что такое есть необходимость? В понимании Шестова, это «вечные истины», которые диктуются разумом и разрушают духовный облик человека, личности (с. 37–38). Здесь мы возвращаемся к проблеме влияния на духовный мир личности рационализма, затронутой нами ранее. Но, согласно всему сказанному выше, личность в понимании Шестова настолько ничтожна, что не заслуживает внимания божественного начала. По-видимому, Шестов вовсе не утверждает торжество отдельного индивида, он просто констатирует факт презренности, бессмысленности человеческого существа. Это может быть отчасти подтверждено такими его словами: «... ведь и Шопенгауэр не менее радостно ... прославлял философию отречения. Тут психологически понятен восторг, восхищение и даже экстаз, особенно у людей, подобных Плотину, так мучительно принимавших унижительную необходимость жить в опустылевшем презренном теле» (с. 173–175).

Точно такое же отрицательное отношение к «необходимости» мы видим у Хайдеггера, Бердяева, Ницше, Сартра. У них необходимость понимается как «об-



щезначимость», «всеобщность», якобы враждебная отдельной личности. Но отрицание «необходимости» еще не говорит в пользу утверждения отдельного человека.

Работы, затрагивающие философию Ницше, в частности, критику общественных норм, предпринятую им, свидетельствуют об отрицательном отношении Ницше к необходимости, являющейся результатом разума. Интересно, что отрицание деятельности разума соединяется у Ницше с отрицанием Высшего Разума («Бог умер»). «Ницшевский тезис «Бог умер» стал символом ... прежде всего, решительно отсекавшим все апелляции к метафизическому трансцендентному основанию». Эта критика «включала в себя не только отрицание любых авторитетов..., но и правомочности всякой попытки объективировать (а, в конечном счете, представить в виде общезначимой нормы или формулы) индивидуальный результат деятельности, свою личную очевидность или открывшуюся в индивидуальном опыте «истину» (1, с. 76).

Нам представляется опять же, что такая точка зрения указывает на отрицательное отношение Ницше к какой бы то ни было истине, к всеобщности, но никак не указывает на положительное отношение к человеку.

Отношение Ницше к человеку мы можем наблюдать в его работах «Заратустра», «Рождение трагедии», «Антихристианин».

«Величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви в нем достойно лишь то, что он — переход и уничтожение» (3, с. 12). «Пусть гибнут слабые и уродливые; надо еще помогать им гибнуть» (9, с. 19). Похожую мысль мы можем встретить в «Утренней заре», написанной раньше «Заратустры»: «Быть с теми, которые доставляют нам удовольствие, и отворачиваться от других — вот настоящая нравственность! Заставлять исчезнуть всех плачущих, неудавшихся, выродившихся — вот что должно быть тенденцией!» (2, с. 256).

Здесь же Ницше говорит о бренности человека: «... нет для человечества перехода в высший порядок. Становление (das Werden) влечет за собой исчезновение» (с. 31), а также о том, что человек является помехой для познания сущего: «Почему человек не видит сущего? Он сам стоит на дороге и закрывает собой сущее» (с. 161).

Гибель должна стать целью земной жизни человека: «Я люблю того, кто не умеет жить иначе, кроме как во имя собственной гибели, ибо он идет по мосту...» (3, с. 12). «Любить и погибнуть: это сочетание — вечно. Воля к любви означает готовность к смерти» (с. 107–108).

Жизнь имеет смысл только на границе со смертью: подчеркивается идея самоотречения: «Героизм — это добрая воля к абсолютной самопогибели» (10, с. 725). О возможности гибели человечества от познания Ницше говорит и в «Утренней заре»: «Но наша страсть к познанию слишком сильна, для того чтобы мы могли еще ценить счастье без познания... Может быть, даже, что человечество погибнет от этой страсти! — и даже такая мысль не пугает нас! Любовь и смерть не сестры ли друг другу? Да! ... мы все охотнее согласимся погибнуть, чем отказаться от познания! И наконец, если человечество не погибнет в страсти, оно погибнет в слабости: что же лучше? Вот вопрос! Предпочтем ли мы иметь конец в огне и свете или в тине?» (2, с. 158).

О принесении человечеством себя в жертву Ницше намекает в этой же работе, говоря о трагическом выходе познания: «Но кому в жертву оно могло бы принести себя? Можно клятвенно поручиться, что если когда-нибудь звезда такой мысли появится на горизонте, то значит, познание правды осталось единственной великой целью, так как только ей подобает такая жертва... Между тем никогда еще не ставилась проблема — насколько возможно человечеству как целому достичь обладания правдой?» (с. 30).

Таким образом, чтобы познать сущность мира, чему определенно препятствует разум, как сковывающее начало (так как «наше мышление поверхностно и до-

вольствуется поверхностным» (с. 52)), и язык как средство деятельности разума («Язык и предрассудки, на которых построен язык, часто мешают нам выяснить сущность внутренних процессов и желаний...» (с. 45). «Теперь при каждом познании приходится наткаться на окаменевшие увековечившиеся слова...» (с. 30)), человечеству необходимо, согласно Ницше, совершить как бы героическое преодоление самого себя, отказаться от себя. Какова же цель такого познания? Ницше предполагает возможность установления братского союза с жителями других планет, в чем человечеству отводится, вероятно, служебная роль.

О сущности героизма хорошо говорит С. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество»: «Герой есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя (11, с. 42). ... Сознательно или бессознательно, но интеллигенция живет в атмосфере ожидания социального чуда, всеобщего катаклизма, в эсхатологическом настроении (с. 43). ... Нужно что-то сдвинуть, совершить что-то свыше сил, отдать при этом самое дорогое, свою жизнь — такова заповедь героизма. ... Совершить такое деяние и необыкновенно трудно, ... и необыкновенно просто, ибо для этого требуется волевое усилие на короткий ... период времени, а подразумеваемые или ожидаемые результаты так велики. Иногда стремление уйти из жизни вследствие не приспособленности к ней, бессилия нести жизненную тягость сливается до неразличимости с героическим самоотречением, так что невольно спрашиваешь себя: героизм это или самоубийство?» (с. 43–44).

У Ницше: «Всякий восторг включает в себе нечто вроде испуга и бегства от самих себя — временами даже самоотречение, самоотрицание» (10, с. 726).

А. Камю подтверждает эту идею: «Свобода совпадает с героизмом. Это — аскетизм великого человека, «лук, натянутый до предела» (12, с. 213).

Взгляд Камю на основное положение философии Ницше нам представляется наиболее верным и созвучным нашему взгляду на проблему личности у Ницше: «Ницше предлагает человеку, уподобившись Эмпедоклу, прыгнувшему в Этну, чтобы отыскать истину там, где она находится — во чреве земли, погрузиться в космос, дабы обрести вечную божественность и самому стать Дионисом. ... Ницше звал индивида склониться перед вечностью рода и раствориться в круговороте времени...» (с. 214–215).

Любить, согласно Ницше, следует Сверхчеловека, но Сверхчеловек это есть идея, не объясняемая Ницше. Он не имеет ничего общего с земным человеком.

«У Ницше, ... среди мотивов отрицания религии на первый план выступает в основном мотив антропологической революции» (13, с. 44).

Сходную позицию мы можем видеть у Р. Вагнера в работах «Искусство и революция» и «Произведение искусства будущего». Только антропологическая революция «может снова подарить нам это истинное искусство», которое, согласно Вагнеру, всегда революционно, «потому что оно может существовать, только находясь в оппозиции к общему уровню» (14, с. 127; 129).

Цель этой революции — наслаждение жизнью, когда «... самые разнообразные искусства ... сойдутся в одной точке — в драме, в великой человеческой трагедии, которая выразит глубочайший смысл человечества» (с. 134). Почему именно трагедия призвана выразить смысл человеческого бытия? Потому что «в них человек, свободный, сильный и прекрасный, будет прославлять восторг и скорбь своей любви, будет ... приносить в жертву любви свою смерть» (с. 134).

Мы видим, что для Вагнера наслаждение неразрывно связано с трагедией. Цель драмы есть смерть главного героя как его полное растворение во всеобщем. Вагнер поясняет, что «торжество подобной смерти — самое достойное человека. Она раскрывает перед нами на примере одного человека, увиденного через его смерть, полноту содержания человека вообще» (с. 248–249).



Таким образом, мы имеем дело с уже знакомой нам точкой зрения: целью человеческого существования должно стать принесение индивидуального в жертву всеобщему, т. е. самоуничтожение индивида, и отречение от мира, разрушение его.

О порабощении и уничтожении индивида в философии Ницше мы читаем в работе А. Игнатова «Черт и Сверхчеловек», где он сравнивает героев Ницше и Достоевского: «Сверхчеловека и черта объединяет бунт против Бога, страстная борьба против христианства. Отрицание Бога, отвержение Царства Божьего должно у них обоих привести к радикальному освобождению человека, но на деле оказывается лишь пробуждением дремлющих в нем иррациональных сил» (13, с. 37).

«И у Ницше, и у Достоевского, речь идет ... о целостных проектах человеческого существования ... (причем Ницше идентифицируется со своим проектом, Достоевский же свой осуждает)... Оба проекта начинаются с бунта против Бога, чтобы освободить человека. Однако вытекающая из этого бунта ликвидация морали обесценивает человека и порабощает его самым ужасным способом: через тоталитаризм» (с. 46).

Делая вывод о последствиях отрицания Бога человеком, Игнатов отмечает, что «устранение мнимого порабощения человека Богом ведет к действительному порабощению человека другими людьми. Лишенная внутреннего содержания, свобода своеволия ... ведет к страшному рабству» (с. 46).

В дополнение к этому свидетельствует Н. Бердяев в статье о фанатизме, затрагивая психологию этого явления, что, на наш взгляд, представляется заслуживающим внимания, потому что фанатизм и ортодоксия рассматриваются Бердяевым в контексте проблемы человека: «... Это вера отрицательная. ... Фактически нетерпимость есть всегда глубокое неверие в человека, в образ Божий в человеке, неверие в силу истины, то есть в конце концов неверие в Бога» (15, с. 122).

«Психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, все остальное губит. Поэтому нужно целиком отдаться этому единому и беспощадно истреблять все остальное, весь множественный мир, грозящий погибелью...

Отдать себя без остатка Богу, или идее, заменяющей Бога, минуя человека, превратить человека в средство и орудие для славы Божьей или для реализации идеи, значит, стать фанатиком. ... Именно Евангелие открыло людям, что нельзя строить своего отношения к Богу без отношения к человеку» (с. 124–125).

В эгоцентризме фанатика Бердяев видит причину его неспособности воспринять идеи, отличные от его собственных. Таким образом, Бердяев указывает на особый психологический склад таких людей: «Эгоцентризм фанатика какой-либо идеи, какого-либо учения выражается в том, что он не видит человеческой личности, невнимателен к личному человеческому пути, он не может установить никакого отношения ... к живому, конкретному человеческому миру. Фанатик знает лишь идею, но не знает человека ... и тогда, когда он борется за идею человека. Но он не воспринимает и мира идей, иных, чем его собственные... именно эгоцентризм лишает его способности понимания... идея центрирует его на самом себе» (с. 128).

Похожую мысль мы находим у С. Франка, в работе, где он анализирует предпосылки деспотизма и также касается проблемы сверхрационального постижения истины. Франк, говоря о психологии фанатизма, считает, что «только та вера, которая состоит в сознании безусловного, сверхрационального, мистического проникновения в абсолютную истину, устраняет равноправие между людьми и дает верующему внутреннее право на деспотическое господство над людьми. ... Всякий фанатизм по существу сводится к такой мистической вере; фанатик может уверять себя и других, что убеждения его основаны на чисто рациональных аргументах, и



тем не менее психологически его убеждения стоят выше всех этих аргументов и вне их; сама иррациональная вера подыскивает себе аргументы» (16, с. 119–120).

Франк также подчеркивает закономерность деспотизма, подавления человеческой личности, вытекающего из иррационально-мистической веры: «... и поскольку вера в эти идеалы (идеалы общественного сознания) достигает ясности и убедительности математического сознания — что возможно только для иррационально-мистической веры, — деспотизм является для нее простым и неизбежным последствием» (с. 120).

С иррационально-мистической верой неразрывно связано понятие идеи непогрешимости, которое имеет роковое значение для всей системы моральных понятий и отношений, так как «Божество, высший идеал, отождествляется с каким-либо конкретным человеком, учреждением, с какой-либо отдельной верой, церковью, партией — словом, с какой-либо земной человеческой инстанцией. ... Таким образом, идея непогрешимости есть как бы нить, переброшенная через принципиальную пропасть, которая отделяет отношения между людьми от отношений человека к Богу. Бог отождествляется с человеком или человеческой инстанцией, и тем самым отношения безусловного подчинения Богу превращаются в отношения слепого повиновения человека человеку» (с. 123).

Таким образом, возвращаясь к началу работы, мы можем сделать следующие выводы:

1. В системе иррационалистической философии человек как личность не представляет собой величины, заслуживающей внимания. Хотя Ф. Ницше, Ж.-П. Сартр и Н. Бердяев, а также некоторые другие философы выступают за неподчиненность индивидуума никаким нормам морали, провозглашая его абсолютную освобожденность от всяких норм, у этих же философов (и многих других) мы можем найти отрицательные высказывания о человеке как средстве, орудии, ничтожно малой величине, которые, по-видимому, не являются случайными, но образуют как бы единое течение мысли, единый психологический настрой. Провозглашение абсолютной свободы индивидуума от всех запретов есть не утверждение и не возвышение его, но, напротив, указание ему кратчайшего пути к гибели.

2. Поскольку настроение гибели как выхода из безнадежности существования мы можем наблюдать у многих философов, становится понятным смысл категории трагического. Вся жизнь человека, согласно этой точке зрения, есть тягостное бремя, вследствие подчинения разуму, «необходимости», что неизбежно приводит к страданию, освобождение от которого все цитированные выше философы-иррационалисты видят либо в осознании своей ничтожности и отказе от жизни (Шопенгауэр, Шестов), либо в героическом преодолении жизни (Ницше, Бердяев). Как земная жизнь человека окрашена в трагические тона, так же трагичен и конец жизни. Мотив антропологической революции в большей или меньшей степени характерен для всех иррационалистов; цель ее — качественное изменение, преодоление несовершенного земного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузьмина Т. Мораль, общество, история в философии Сартра. Историко-филос. ежегодник. 1995. М.: Мартис, 1996. С. 72–96.
2. Ницше Ф. Утренняя заря: Мысли о моральных предрассудках. Свердловск: Воля, 1991. 304 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. 301 с.
4. Типсина А. Философия и наука в мышлении М. Хайдеггера. Наука и ценности. Филос. и социол. иссл. Вып. XXVI. Л., 1990. С. 34–44.
5. Гайденок П. Философия свободы Н. Бердяева. Историко-филос. ежегодник. 1995. М.: Мартис, 1996. С. 121–135.



6. Шитов С. Философия трагедии Льва Шестова. Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. № 2. С. 35–42.
7. Шестов Л. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993.
8. Шестов Л. Добро в учении Толстого и Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 59–132.
9. Ницше Ф. Антихрист. Сумерки богов. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1989. С. 17–93.
10. Ф. Ницше. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 720–768.
11. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. 240 с.
12. Камю А. Ницше и нигилизм. Историко-филос. исследования: Ежегодник. Вып. 1. Мн.: Университетское, 1991. С. 207–219.
13. Игнатов А. Черт и Сверхчеловек // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 35–46.
14. Вагнер Р. Искусство и революция. Вагнер Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1978. С. 107–141.
15. Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Философские науки. 1991. № 8. С. 121–128.
16. Франк С. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 114–130.

