

Е. В. Титарь

СУБЪЕКТИВНОСТЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ В ИСКУССТВЕ И ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ АВТОРА

В статье исследуется значение категорий субъективности и идентичности в современной философии и теории культуры. Рассматриваются проблемы субъективности, личности, идентичности и авторства в искусстве. Предлагается анализ особенностей образа и автора, субъективности репрезентации в искусстве в трех философских парадигмах — просветительской, постмодернистской и христианской.

В рамках первой парадигмы субъективность рассматривается как часть природы человека, его родовая характеристика; в то же время она может и должна быть выражена в искусстве через репрезентации. Постмодернисты критикуют и дополняют просветительскую парадигму субъективности. По их мнению, субъективность является темпоральной и ситуативной, она присуща человеку, но раскрывается только на пределах человеческой природы. Субъективность не только имеет свои границы, но через несходство и неподобие утверждает существенные моменты трансценденции. Определенным способом актуализации субъективности является репрезентация. Третья парадигма связана с барокко и христианской культурой. Барокко обостряет проблему авторской субъективности, но продолжает христианскую парадигму творчества как наследования божественных «эйдосов», репрезентации как медиации между горним и человеческим мирами. Библиогр. 11 назв.

Ключевые слова: субъективность, репрезентация, образ, идентичность, автор, субъект, перцепция.

E. V. Titar

SUBJECTIVITY OF REPRESENTATION IN ART AND THE PROBLEM IDENTITY OF AUTHOR

The article investigates the category of subjectivity and identity in contemporary philosophy and cultural theory, the problems of subjectivity, identity and authorship in art. It analyzes the subjectivity of representation in art in three philosophical paradigms — Enlightenment, postmodern and Christian, and especially the image of the author in these paradigms. In the first paradigm subjectivity is natural for a person and defines it as a species-being, at the same time it can and should be expressed in art through representation, separate representations are part of the perceptual experience of the person, but it can not be completely defined by representations. Postmodernists criticize and complement the modern paradigm of subjectivity. Subjectivity is temporal and situational, it is inherent in human nature, but disclosed only within human nature, subjectivity not only has its own limitations, but through the dissimilarity and unlikeness claims essential moments of transcendence, representation is a certain way of actualization of subjectivity. The third paradigm is associated with baroque and Christian culture. Baroque exacerbates author of subjectivity, but continues to Christian paradigm of creativity as a divine inheritance of *eidōs*, representation as mediation between the celestial world and the human world. Refs 11.

Keywords: subjectivity, representation, image, identity, author, subject, perception.

Идентичность может рассматриваться двояко: как самоидентификация и как поиск самоидентификации. Понятие идентичности соединяет в себе устойчивость, неизменность субъективности (соотносимую в том числе с ментальностью) и изменчивость, становление (сам процесс идентификации).

Титарь Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, Украина, 61022, Харьков, пл. Свободы, 6; lena_titar@mail.ru

Titar Elena V. — Candidate of Philosophy (Ph.D), Associate Professor, V. N. Karazin Kharkiv National University, 4, Svobody Sq., Kharkov, 61022, Ukraine; lena_titar@mail.ru

Эту двойственную природу понятия идентичности П. Рикер раскрывает в своей мысли о том, что при создании слова «идентичность» свои коннотации наложили на него латинские слова *idem* и *ipse*. В первом значении (*idem*) «идентичность» синонимична «тождественности», «аналогичности», в некоторых случаях подразумевает полное соответствие по некоторым качествам; это значение предполагает неизменность во времени. Вторая коннотация (значение *ipse*) связана с понятием «самости», себя самого, пребывающего в постоянном становлении. Поэтому, доказывает П. Рикер, изучение идентичности является глубоко философской проблемой: на ее примере мы можем исследовать возможности соединения устойчивости, бытийности и становления, изменчивости, их связи как в конкретном сознании, так и в сознании социума [1, с. 184].

Напомним, что идентичность в первом значении (*idem*) связана с самоидентичностью субъективности. Цель настоящей работы — рассмотреть соотношение категорий «субъективность» и «идентичность» в современной философии и теории культуры, а также проанализировать идентичность автора в искусстве.

Идентичность как научная категория привлекает внимание ученых и философов начиная с эпохи Просвещения. Просветители считали, что идентичность не равняется «самости» индивида, поскольку определяется в первую очередь внешними социальными причинами. Просветители указывали, что основную роль в формировании идентичности играют социальные факторы и условия жизни индивида. Насколько вся философия XX–XXI вв. связана с наследием Просвещения, настолько этот тезис просветителей сохраняет свое влияние. Так, в измененном виде мы встречаем его в философии Франкфуртской школы, а также (частично) у Ю. Хабермаса.

«Что такое Просвещение?» — вот вопрос, на который, по мнению М. Фуко, пытается найти ответ современная философия, поскольку двумя веками раньше немецкая классическая философия ответила на него неоднозначно и противоречиво. Размышляя над работой Канта «*Was ist Aufklärung?*», М. Фуко в своем исследовании «Что такое Просвещение?» приходит к такому выводу: «Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь совершеннолетними... Тем не менее, мне кажется, что возможно придать какой-то смысл тому критическому вопрошанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения... И критическую онтологию нас самих... надо рассматривать не как какую-то теорию, не как некое учение, ни даже как постоянную и важную часть накапливающегося знания, ее нужно понимать как установку, как этос, как философскую жизнь, в которой критика того, что мы есть, является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления» [2, с. 356–357].

Кантовское понимание проблем идентичности опосредованно повлияло как на философию XIX–XX вв., так и на понимание личности, проблем субъективности. Идентичность — это то, что делает человека самим собой, делает его личностью, ответственной, совершеннолетней и взрослой: «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем “я”, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он личность, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность» [3, с. 357]. Иными словами, субъективность как осознанная идентичность и есть то, что отличает человека как его родовая характеристика.

М. Хайдеггер в статье «Тезис Канта о бытии» затрагивает одно из главных определений кантовской «Критики чистого разума»: «Бытие явно не есть реальный предикат, то есть понятие про что-то такое, что могло бы входить в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе» [4, с. 521]. Говоря о смысле негативного выражения, М. Хайдеггер убедительно доказывает, что бытие в кантовском понимании есть «ничто из вещного, то есть для Канта: ничто из предметного» [5, с. 365], позитивная часть выражения («чистое полагание») многозначна и знакома даже обыденному сознанию. Чистое полагание — *positio* — это: «1) устанавливание, постановление, полагание как действие; 2) нечто установленное, *thema*; 3) установленность, положение, состояние» [5, с. 366]. Язык философии использует два характерных названия — «*percipere*, *perceptio*, воспринимать, схватывать нечто — и *repraesentare*, ставить нечто перед собой, держать в представлении... как предмет» [5, с. 366] для обозначения такого процесса полагания. Таким образом, в субъект-объектные отношения включаются (*repraesentare*) субъект-предикатные отношения (*perceptio*), это онтическое использование бытия; по словам И. Канта, когда рассматривается «вещь, полагаемая сама по себе и для себя, то такое бытие равносильно существованию» («Единственно возможное основание для доказательства существования Бога» (1763), цит. по: [5, с. 367]).

Полагание устанавливает что-то как свой объект, предмет только тогда, когда функционирует чувственное созерцание, но аффектация нашего чувства разнообразна и мозаична, поэтому синтезированное полагание совершается рассудком. Еще более высокая степень *perceptio* — объективное единство апперцепции, обобщающее данные познания, оно изначально присутствует в представлении и придает ему единство: «Синтетическое единство апперцепции есть высшая точка, с которой необходимо связывать любое применение рассудка, даже всю логику, а за ней — трансцендентальную философию; больше того, эта способность [апперцепция] и есть сам рассудок» [4, с. 193]. В философской трактовке М. Хайдеггера прослеживается связь между понятиями бытия и оседлости, поселения, постоянного места пребывания (ср. испанское *ser* — бытие). Оседлость понимается как присутствие, забота, внимательное восприятие (*perceptio* — *apperceptio*), возможность синтетического единства.

В предисловии к «Критике чистого разума» И. Кант выступает защитником метафизики как от догматиков, так и от скептиков, поскольку «из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную анархию и скептики — своеобразные кочевники, которые пренебрегают любым постоянным возделыванием почвы, — время от времени разрушали гражданское единство» [4, с. 7]. Создавая свою трансцендентальную философию, тщательно пересматривая метафизику, И. Кант пытается преодолеть эмпирицизм Юма и рационализм Декарта, найти те основы, на которых строятся естественные науки и этика, доказать, что знание, основанное на опыте, может быть достоверным, обосновать принципиальное единство мира и возможность его познания. Можно сказать, что у И. Канта намечается проект модерна по сохранению устойчивой идентичности, альтернативный относительно современного представления об идентичности как об избегании фиксации и сохранении свободы выбора.

Субъективность репрезентации в искусстве является актуальной проблемой, заявленной теорией и практикой как модернизма, так и постмодернизма.

Проблема идентичности автора в культуре барокко и постпостмодерна решается следующим образом: субъективность произведения искусства рассматривается как авторская субъективность, или как субъективность-предикатность, когда автор становится воплощением не только авторского начала, но и надсубъективности, трансцендентности, божественности.

А. М. Панченко пишет о принципах репрезентации в культуре барокко: «Принципы, почерпнутые Симеоном Полоцким из Библии, можно суммарно изложить следующим образом. Слово, как атрибут бога, обладает реальной мощью. “Слово господне, которое исходит из уст его, не возвращается к нему пустым, не исполнив того, что ему угодно, и не сделав того, для чего он его послал. <...> Человек, вместивший в себе полноту реального бого-сознания, полноту божественного откровения, мог быть признан воплощенным «словом Божиим»¹» [6, с. 177]. Барочный перспективизм и барочная субъективность являются по своей сути плюрализмом. Барочный перспективизм имплицитно дистанцирует, а не прерывистость (между двумя точками зрения не существует пустоты). Центральный мыслитель барокко Г. В. Лейбниц определяет протяженность (*extensio*) как непрерывное повторение «*situsa*» (позиции), т. е. точки зрения, это атрибут пространства (*spatium*) как порядка дистанции между точками зрения (помноженная субъективность, разделенная способом репрезентации). В мире бесконечностей отсутствующий центр заменяется на точку зрения, перспективизм становится истиной относительности, а не утверждением относительности истины, поскольку новая оптическая модель перцепции, предложенная барокко, отбрасывает понятия касания, контакта и фигуры в пользу воплощения «архитектуры зрения», при этом объект существует через свои собственные метаморфозы и репрезентации [7, с. 37–39]. Таким образом, субъективность открывается по-новому: философия барокко придает субъективности онтологическое основание.

В таком случае субъективность автора не только становится основой идентичности, но воплощает субъект-предикатные отношения, а репрезентация приобретает онтическое значение: в субъективность репрезентации включаются (*repraesentare*) субъект-предикатные отношения (*perceptio*), слово и репрезентация становятся медиатором между Богом и человеком, а автор является как медиатором, так и воплощением трансцендентного начала. Такого человека, как творца не просто репрезентаций, а перцепции и полноты сознания, и полноты трансцендентного познания, можно считать ищущим богоподобия, его творение и он сам исполняют посредническую функцию между Богом и людьми.

Подобное понимание роли искусства и творения репрезентаций характерно прежде всего для барокко, наследуется оно и авангардизмом.

Субъективность заменяется предикативностью, а репрезентация становится тут-бытием, онтическим посланием. Идентичность относится не только к внешней природе человека, но и к внутренней, подтверждается божественным откровением, это самотождественность не только индивидуальности, но и души и духа — а значит, самотождественность человеческой личности.

Границы субъективности определяются интенсивностью выражения идентичности и, в свою очередь, определяют границы репрезентации. Границей репрезен-

¹ А. М. Панченко цитирует работу С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (1906).

тации в искусстве часто становится художественный образ. Художественный образ воплощает как объектно-субъектные отношения, так и субъектно-предикатные отношения. Но главными для художественного образа всегда остаются его аксиологический и трансцендентальный аспекты, возможность его связи с трансцендентальным началом, а также возможность передать в репрезентации эту связь, через категорию возвышенного намекнуть на то, что не может быть выражено с помощью репрезентации.

Для раскрытия границ субъективности очень важны не только работы М. Хайдеггера и Франкфуртской школы, но и постнеклассические по своей сути работы Ж. Делёза, особенно его работа, посвященная анализу субъективности у Юма [8], а также «Различие и повторение» [9]. Если Юм представляет точку зрения просветителей, отождествляющих субъективность и природу, то у Ж. Делёза представлена критика такого отождествления с позиций постмодернистского анализа. Через посредство инстинктов и изобретений проявляется человеческая субъективность как реакция на часть данного, при этом данное не объединяется в своей природе и не объединяется в человеческой субъективности — тут границы не столько субъективности, сколько данного человеческой природе как таковой. В философии Юма существует согласие между интенциональной целесообразностью и природой, субъективность выражается как преднамеренность нашего действия, принципы и субъективность нашего действия могут быть осмыслены: «Философия должна формироваться как теория того, что мы делаем, а не как теория того, что есть. То, что мы делаем, имеет собственные принципы; и бытие может быть схвачено только как объект синтетического отношения с помощью разнообразных принципов того, что мы делаем» [8, с. 142].

Позиция И. Канта более сложная, чем у других просветителей, поэтому в «Различии и повторении» Ж. Делёз анализирует также кантовскую категорию возвышенного, которая позволяет определить как пределы воображения, так и пределы репрезентации. Кроме того, он вводит категорию «фантазм» — то, что можно вообразить при условии его эмпирической невообразимости и задействовании временных структур субъективности, а именно памяти: «Наступление момента памяти — не подобие в припоминании, а, напротив, несходство в чистой форме времени, учреждающей незапамятное трансцендентной памяти. Это Я, надломленное формой времени, вынужденное, наконец, мыслить то, что может быть только помыслено: не Одинаковое, но трансцендентную “точку алеаторики”, всегда сущностно Другую, где все сущности упаковываются как дифференциалы мышления; она означает высочайшую способность мышления лишь указывая одновременно на немислимое или неспособность мыслить ради эмпирического применения» [9, с. 180].

Третьим (после просветительского и постмодернистского) категориально важным подходом к решению проблемы субъективности репрезентации в искусстве является подход религиозной философии. Русская религиозная философия для раскрытия границ субъективности обращается прежде всего к понятию личности. Личность и личностная идентичность способны наиболее полно раскрыть субъективность, причем репрезентация является одним из способов раскрытия такой субъективности, а художественный образ рассматривается как субъектно-предикатные отношения и символ.

Итогом рассмотрения проблемы репрезентации, авторства репрезентации и субъективности репрезентации, границ художественности образа в русской ре-

лигиозной философии можно считать теорию художественного образа Б. Вышеславцева. Эта теория строится вокруг мысли о том, что образ — необходимое воплощение идеи, посредством образа и существует личностное начало культуры, на нем она строится. Воображение рассматривается Б. Вышеславцевым прежде всего как созерцание прообраза. Такие представления отмечаются уже у немецких идеалистов, в частности у Шеллинга, который заявляет о продуктивном воображении природы — с его помощью создаются образы и формы, душа же есть способ созерцания этих образов. Б. Вышеславцев обращает внимание на то, что образ у мистиков магичен, он изменяет как созерцателя, так и мир вокруг него. В качестве примера он приводит Я. Беме, который через образ изменяет что-то в себе и изменяет мир вокруг себя, ибо через воображение образ попадает одновременно и в субъекта, и в объект: «Всматриваясь в объект, мы как бы в нем начинаем узнавать свои образы (смотрение в кристалл)» [10, с. 61].

Б. Вышеславцев рассматривает гегелевский каламбур образа: «воображать» — значит воплощать в себе образ и воплощать свой образ, свою личность в мире. Гегелевское понимание двойственности образа строится вокруг немецкого слова *bilden* и возможных понятийных конструкций с ним: *Ein-bilden* означает вкладывать образ во что-либо. Каламбур Гегеля возник под влиянием ценимого им Якова Беме, у которого *Sich einbilden* означает и «вообразить себе», и «во-образить себя», т. е. как воплотить в себе некую идентичность, так и транслировать ее в мир. С точки зрения русского языка Б. Вышеславцев трактует *Sich einbilden* так: «Воображать себе что-либо — значит непременно вместе с тем преобразовать себя во что-либо, вкладывать себя во что-либо; ибо живущий в душе образ преобразует душу» [10, с. 61].

Однако путь немецкого идеализма как отрешение от всяких образов и развоплощение коренным образом не устраивает Б. Вышеславцева, поскольку образ является способом существования человека и личности. При этом в образе мы имеем дело как с воплощением идей, так и с их сублимацией. Эти две стороны образа являются равно необходимыми: «Воображение и образ ценны именно потому, что они реализуют воплощение (Слово плоть бысть, логос принимает чувственный образ). Таким образом, никогда образ не есть только средство, а всегда вместе с тем и цель. Образ есть момент великого метафизического принципа воплощения Логоса, воображения идей. Всякая идея и всякая ценность содержит в себе постулат реализации. Она должна воображаться и воплощаться — это лежит в ее существе. Воображение можно прежде всего рассматривать как движение идеи сверху вниз, как формирование идеи при помощи материи, как воплощение. Но воображение можно рассматривать также и как движение снизу вверх, как стремление эмоций подняться к идеальному миру, и тогда это будет сублимация» [10, с. 64].

На основании теории образа и двойственной природы образа Б. Вышеславцев говорит об особой благодатной этике, этике преобразованного Эроса. Образ как красота и нечто большее, чем просто красота, сублимирует и преобразует реальность. Закон и нормативная этика закона, долга не могут достигнуть того, что дано образу, поскольку сублимирует лишь живая полнота прекрасного образа: «Истинная “благодатная” этика есть та, которая способна преобразовать и сублимировать» [10, с. 67]. Теория образа Б. Вышеславцева строится таким образом, что именно образ становится не только основой личности и личностного начала культуры, т. е. не только идентичности и воплощения себя в культуре, но и основой новой этики, благодат-

ной этики, которая способна старые антропологические вопросы решать на новом уровне духовного развития общества и человека.

В современной религиозной философии проблема субъективности репрезентации и идентичности автора в искусстве рассматривается в философской антропологии Х. Яннараса на основе православной традиции, а также критики М. Хайдеггера. Х. Яннарас — православный философ религии, и его теория строится на понимании субъективности репрезентации отцами церкви и понимании образа у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Образ как репрезентация в искусстве неотделим от личностного начала Бога и человека. Апофатизм личности и личностного начала, а следовательно и личностной идентичности рассматривается как динамичные события отношений, экзистенциальные по своей сути. Эту динамичность и личностность не может передать никакое интеллектуальное определение. Таким образом, указываются рамки рациональности, одновременно необходимость и границы субъективности. Образ помогает понять самоидентичность и изменчивость личности, сверхсущность Бога, по словам Ареопагита, которые часто цитирует Х. Яннарас, в образе мы встречаем «сплетение сказанного и неизреченного» [11]. Через образ становится возможной причастность непричастному, согласно формулировке Ареопагита: «Всё божественное, поскольку оно нам открывается, познается нами только по причастности» (PG 3, 645a). Образ делает доступной для нас эту причастность, со-весть как возможность личностного бытийного ответа человека-твари на призыв Бога-Творца, когда происходит единение субъекта и объекта, познающего и познаваемого, что превышает, по мнению Ареопагита, «возможности нашей мысли, нашего разума и нашего действия» (PG 3, 585b–588a). Сложность и антитетичность образа, репрезентации в искусстве складываются у Псевдо-Дионисия в образный семантический синтез, когда «сверхсущностная сущность», «неуразумеваемый ум», «неизреченное слово» представляют собой образ, а не понятие, и этот образ подчиняется категории красоты как призыву личностного отношения и общения. Как справедливо пишет Х. Яннарас об образе в христианстве: «Он обозначает по аналогии (по способу превосхождения) сверх-сущность Бога (Его неподобие сущности вещей), Его сверх-умную Премудрость и сверх-изреченную явленность. Но при этом образ не исчерпывается ни смысловым противопоставлением сущности уму и слову, ни утверждением сути или отсутствия, разума или неразумия, речи или неизреченности. Образ, возникающий из синтеза противоположных характеристик, представляет собой семантическое изображение по отношению, превосходящее как утверждение, так и отрицание» [11]. Слушая музыку Моцарта (участвуя в его музыкальном творчестве, познавая субъективность его репрезентаций в искусстве), мы можем отличить его личностное проявление (инаковость его личностной энергии, его личность, его идентичность автора) от, например, бетховеновского. Мы познаем инаковость конкретного человеческого существа и его авторскую идентичность только через причастность его творчеству. Никакого предметно-словесного, рационального определения не хватило бы для познания уникальности моцартовской музыки, но эта субъективность познается всеми внимательными слушателями Моцарта.

Выводы. Таким образом, субъективность репрезентации в искусстве может рассматриваться в трех парадигмах. Первая парадигма — просветительская, ее основные идеи выражает И. Кант. В рамках этой парадигмы субъективность рассматривается как часть природы человека, его родовая характеристика; в то же время

она может и должна быть выражена в искусстве через репрезентации. Отдельные репрезентации являются частью перцептивного опыта человека, но он не может быть полностью исчерпан репрезентациями. Субъективность и ее границы для Канта также раскрываются через категорию возвышенного: это аффектация объекта, внесение объекта в свой опыт. Одновременно Возвышенное — то, что остается вне репрезентации, не может быть артикулировано, — по природе человека является границей его познания и принципиально не подлежит познанию.

Постмодернисты критикуют и дополняют просветительскую парадигму субъективности. Наиболее интересны в данном контексте работы Ж. Делёза, в которых субъективность рассматривается через призму категорий возвышенного и фантазма. Субъективность является темпоральной и ситуативной, она присуща человеческой природе, но раскрывается только на пределах человеческой природы. Субъективность не только имеет свои границы, но через несходство и неподobie утверждает сущностные моменты трансценденции. Определенным способом актуализации субъективности является репрезентация.

Третья парадигма связана с барокко и христианской культурой. Барокко обостряет проблему авторской субъективности, но продолжает христианскую парадигму творчества как наследования божественных эйдосов, репрезентации как медиации между горним и человеческим мирами. Итогом развития христианской религиозно-философской парадигмы является взгляд на репрезентацию как на метафизическое воплощение Логоса. Художественный образ рассматривается как способ существования человека и личности, а воображение — не только как способ трансформации субъективности, но и как средство преображения реальности.

Литература

1. Рикер П. Сам як інший / пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2000. 458 с.
2. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. 384 с. (Серия «Новая наука и этика»).
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса. Т. 6. М.: Мысль, 1963. С. 349–588. (Философское наследие).
4. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 69–756. (Философское наследие).
5. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 361–381.
6. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. М.: Наука, 1973. 280 с.
7. Делез Ж. Складка, Лейбниц и барокко / общ. ред. и послеслов. В. А. Подороги. М.: Логос, 1997. 264 с.
8. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
9. Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской; ред. Н. Б. Маньковская. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
10. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / вступ. ст., сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Республика, 1994. 368 с.
11. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // Предание.ру. Литературный портал. 2008. URL: <http://www.predanie.ru/lib/book/73494/html> (дата обращения: 21.01.2014).

Статья поступила в редакцию 16 июня 2014 г.