

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

*В статье представлен концептуальный анализ использования антропологического подхода в философии и гуманитарных науках, рассмотрена его философская составляющая. Выделены факторы, снижающие интерес философа к антропологии. Проанализированы и выявлены особенности и роль антропологии в современных философских и гуманитарных исследованиях. Представлена современная трактовка идеи «новой философской антропологии».*

**Ключевые слова:** философская антропология, «новая онтология», антропология, «антропологический поворот», антропологический подход, «историческая антропология».

*У статті представлений концептуальний аналіз використання антропологічного підходу в філософії та гуманітарних науках, розглянуто його філософська складова. Вказані фактори, що знижують інтерес філософа до антропології. Представлене сучасне трактування ідеї «нової філософської антропології». Проаналізовано та виявлено особливості та роль антропології в сучасних філософських і гуманітарних дослідженнях.*

**Ключові слова:** філософська антропологія, «нова онтологія», антропологія, «антропологічний поворот», антропологічний підхід, «історична антропологія».

**O.S. Petrykivska.** *Philosophical anthropology after the twentieth century*

*The article presents a conceptual analysis of the use of anthropological approaches in philosophy and the human Sciences. It is examined its philosophical component. The article identifies the factors that reduce the interest of the philosopher to anthropology. It is analyzed and identified the features and the role of anthropology in the philosophical and humanitarian studies. The author proposed a contemporary interpretation of the idea of «new philosophical anthropology».*

**Key words:** *philosophical anthropology, «new ontology», anthropology, «anthropological turn», «the anthropological approach», «historical anthropology».*

XX век отмечен «антропологическим поворотом» в философии. Макс Шелер стал инициатором переориентации философии на антропологический способ мышления. Сегодня не вполне ясно, что за этим стоит [5; 12; 18; 19]. Но это означает, что должна быть

проведена додаткова робота, щоб вивести всі наслідки з ідеї Шелера, що і становить *цель* даної статті. В зв'язі з поставленою метою ставляться задачі: 1) проаналізувати сучасні дискусії стосовно проекту філософської антропології і 2) обговорити перспективи антропологічного підходу в сучасних філософських і гуманітарних дослідженнях. Важливо з'ясувати, з чим пов'язано існуюче місце прагнення сучасної гуманітаристики витіснити антропологію в маргінальність. Наприклад, Максим Вальдштейн посилає, що «антропологічна» постановка питання загрожує виключенням важливих напрямків сучасної думки з розмови і ігноруванням реальних концептуальних розбіжностей серед потенційних учасників «повороту» [5, с. 64].

З середини 1920-х років М. Шелер став визначати філософську антропологію як всеохоплюючу філософську дисципліну, основопологаючу науку про сутність і сутністну будову людини. В ній він бачив також ключ до метафізики («метафізика» розуміється ним класично – як «перша філософія», «онтологія» – вчення про буття і сутність речей). Однак уже з 30-х років ХХ століття спостерігаються спроби довести бесперспективність розвитку антропології. Так, М. Хайдеггер – по суті, творець фундаментальної антропології, оскільки в центрі його нової онтології знаходиться людське існування, відмовляється розвивати проект філософської антропології, заперечує антропологічну філософію як нову можливість для філософії. Зрозуміло розходження між змістом створюваних філософських концепцій і вторинною рефлексією по приводу їх значення, між реальним використанням антропологічної рефлексії як методу дослідження і критикою антропології. В цьому помічено не тільки філософський модерн ХХ століття, але і структуралістські і постструктуралістські напрями. Справа тут не тільки в зв'язі філософської антропології з проектом М. Шелера і невідповідності конкретно з ним (в силу його метафізичності, наприклад) або, як у Н. Хамітова, в трактуванні її як теорії звичайного існування людини.

На наш взгляд, следует учитывать существование несколько факторов, снижающих интерес философа к антропологии:

1. Желание заниматься «чистой» философией.
2. Разочарование в возможностях метафизики (в том числе метафизики человека) и ориентация на конкретно-научное знание.
3. Верность классическому гуманизму.

Обстоятельства первого рода восходят к М. Хайдеггеру, который отверг проект философской антропологии М. Шелера как деструктивный для философии. С его точки зрения становясь антропологией, философия гибнет от метафизического «забвения бытия». Однако история развития антропологической мысли в XX веке позволяет не согласиться с «германским мастером».

В «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера постижение бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи В. Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже не онтология объекта, в которой элиминируется субъективность и не онтология субъекта, исключаящую всякую объективность, а онтология человека, который создаёт свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не даёт универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии ещё до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое яв-

лялось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то новая онтология исходит из анализа здесь-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами, всё это оказывается, в конечном счёте, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

Построение новой онтологии вызвало к жизни целый ряд философских проектов XX века, преследующих цель, как пишет П.П. Гайденко, по-новому открыть трансцендентное [8, с. 7]. Однако следует заметить, что антропология и онтология в неклассической философии оказались тесно связанными с самого начала. Не является ли попытка их противопоставить и на этом основании вывести антропологию за пределы философии несколько искусственной? Как полагает Г.Е. Аляев, именно бытие человека выступает основным предметом и, одновременно, методом философского исследования, поскольку только в нём осуществляется интимное соединение субъекта и объекта. И в этом акте бытие как бы даёт коснуться себя, вернее само себя обнаруживает как бытие, бытие сознания, как наиважнейшая трансцендентность [1, с. 9].

Движение к новой (или конкретной) онтологии поставило под сомнение ряд устоявшихся представлений, в частности, антропоцентризм. Как отмечал В.Г. Табачковский, «проблематизация человеческого бытия в его неотделенности от бытия вообще – предмет напряженных размышлений многих современных интеллектуалов. Смысловым эпицентром их стал пересмотр антропоцентристских миропредставлений» [14, с. 238]. Если антропоцентризм считать необходимой составляющей философской антропологии, с преодолением первого уходит с философской сцены и вторая. Именно в этом аспекте рассматривал философскую антропологию Хайдеггер. Он её отождествляет с новоевропейской парадигмой осмысления

человеческого бытия. Надо сказать, что не все исследователи, работающие в области философской антропологии, солидарны с хайдеггеровской трактовкой новоевропейской философии человека [см.: 3; 11; 16].

Предвзятое отношение М. Хайдеггера к философской антропологии обусловлено выводением самой возможности философской антропологии из новоевропейской метафизики, редуцировавшей человека к субъекту. Субъект, по Хайдеггеру, не может позволить сущему раскрываться перед человеком в своей онтологической непотаенности, так как он сам конституирует его для себя в представлении и весь мир – в картину. Хайдеггер опасается, что в антропологии намечается самообеспечение субъекта, а это как раз и означает забвение бытия.

В работах М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена мы видим ярко выраженную антикартезианскую направленность. Инициаторы «новой философской антропологии» (особенно Плеснер и Гелен) ищут иные, не-метафизические подходы к пониманию человека. Однако для Хайдеггера эти подходы ничем не отличаются от новоевропейского понимания человека как субъекта. Российский философ Д.Ю. Дорофеев полагает, что, «скорее всего, Хайдеггер просто не может допустить, что человек как сущее может позволить раскрыться вопросу о бытии посредством своего, человеческого, самоосуществления, а сама идея человеческой личности просто остаётся для него основательно не продуманной» [9, с. 392]. Однако сам он продумывать эту идею вовсе не намерен. «В фундаментальной онтологии человек не может пониматься как личность ещё и потому, что он изначально укоренен в бытие как целом и им же ведется. Ведь бытие как целое (или как таковое, или как Ничто) “предлагает полное отсутствие всяких различий”, т. е. само бытие в принципе не может у Хайдеггера рассматриваться как личностное». В свете «фундаментальной онтологии» Хайдеггера человеческая личность может редуцироваться, если она выступает помехой на пути к раскрытию бытия. «Не напоминает ли это нам античное понимание бытия как Единого?», – задает вопрос Д.Ю. Дорофеев [см.: там же].

Отрицательное отношение к антропологии у М. Хайдеггера во многом обусловлено также отказом использовать в философии данные наук о человеке. В то же время оригинальные тенденции поздней философии М. Шелера «стали возможными благодаря постановке новых вопросов, сформулированных Шелером посредством интерференции феноменологии с новейшими для его времени научными теориями» [15, с. 139]. «Никакой путь не ведёт от Хайдеггера к философской антропологии», – заявил Х. Плеснер [13, с. 16]. Хайдеггер настаивает на методологическом примате экзистенции и пренебрегает её физическими условиями. Его тезис о постижимости способа бытия жизни, телесной жизни, только частным образом, исходя из экзистирующего *Dasein*, исключает возможность продуктивного диалога с науками о человеке. Но «экзистенция проявляет одну из возможностей человека: возможность принять себя всерьёз. В моральном смысле это означает достижение той точки, в которой человек собирает себя воедино и становится самостью, самим собой. Эта возможность, по Хайдеггеру, соответствует ... человеческой конечности» [там же, с. 15]. Каким образом человек может обнаруживать её? У Хайдеггера настроенность, забота, страх – выражение определённых стадий этого процесса. Есть ли что-то, от чего экзистенция зависима? Что скрывается за настроенностью и страхом? Нечто живое, что экзистенциальный анализ выносит за скобки. Но за скобками оказывается и настоящая проблема: «Не является ли “экзистенция” не только способной отличаться от “жизни”, но и отрываться от неё, и насколько экзистенция фундирована в жизни?» [там же]. Следует выяснить, что собой представляет экзистенциальное измерение и каковы его возможности, насколько глубока его связь с телом. «Свободно парящую экзистенцию», не знающую препятствий в виде биологических закономерностей, Плеснер предлагает «заземлить» – анализировать в контексте анализа способа бытия живого. Предстоит выяснить, «при каких условиях человек как субъект духовно-исторической действительности, как нравственно-ориентированная личность может рассматриваться в той же самой перспективе, в какой он является и существом,

определённым своей физической, родовой историей и своим местом в природном целом», «можно ли соединить духовную историю человека и взгляд на его нынешнее духовное состояние (насколько оно сущностно соразмерно человеку как субъекту культурной деятельности), с его естественной историей, соответственно, с физиологическим подходом к человеку, таким образом, чтобы удалось создать единый фундаментальный взгляд на человека, избегающий недостатков как эмпиризма, так и априоризма, чтобы утвердить права естественного, допроблематичного мирозерцания, возводящего истоки человека к предчеловеческой родовой истории всех живых существ и укореняющего развитие его духовных начал в пространстве и времени грандиозного массива его биологического прошлого?» [там же, с. 27]. Короче говоря, существует необходимость в едином взгляде на человека.

Последние публикации о полемике вокруг философской антропологии в немецкой философии ещё раз убеждают в том, что непродуктивно противопоставлять (равно как и отождествлять) онтологию и антропологию. Из-за своей антиантропологической позиции М. Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы [15, с. 178]. Зато антропологически ориентированный М. Шелер, по словам самого Хайдеггера, был одним из немногих, кто понял новый подход в его мышлении. Более того, как мы знаем из недавно опубликованных фрагментов рукописного наследия Шелера, он разработал проект совершенной иной «фундаментальной онтологии» в отношении человеческой экзистенции [см.: там же, с. 179-191]. «Шелер по праву вывел философствование на такой рубеж, на котором заново проблематизируется метафизика» [там же, с. 255]. Разработанная им концепция открытости человека как живого существа позволила в последние годы жизни развить оригинальное учение о зле, выйдя при этом далеко за рамки собственной теории ценностей и разработать метафизику сопротивления злу [там же, с. 145]. «Благодаря учению о зле глубокий онтологический пессимизм поздней философии Шелера, констатирующей противостояние слабого духа и нравственного индифферентного порыва, превращается

в теорію, підкриваюшю необхідність преодолєня зла через конкретне культивирование духовних цєнностей и ничем незамєнимую личную ответственность каждого отдельного человека в надєлении духа жизненной силой» [там же].

Перейдем тепєрь к рассмотрєнию второго фактора, «блокирующєго» интерес к философской антропологии. Сделаєм это на основании работ замєчательного украинского философа Марата Николаевича Верникова, у которого был свой критерий антропологической философии. Он рассматривал XX век как заботу о конкретном человеке и еє конкретном индивидуальном существовании, видел его суть в заинтересованности конкретной судьбой конкретного человека» [6, с. 39]. Удивительный и даже неожиданный взгляд на ушедший век, наполненный войнами и социальными экспериментами, унесшими миллионы людей и не бравшими в расчєт интересы индивида. М.Н. Верников видит за всем этим процесс смены типов культур (и цивилизаций) – социointентное общество уступает место качественно новому, в котором определяющим становится принцип гомointентности. В связи с этим возрастает интерес к проблеме человека, его бытию, смыслу и сущности его конкретного существования. На основе осмысления указанных вопросов возникают и развиваются самостоятельные философские направления, «которые образуют широкий пласт философской антропологии [там же, с. 40].

М.Н. Верников был специалистом по Львовско-Варшавской школе. В последний период своей жизни (начало XXI ст.) готовил к изданию и издавал собрание сочинений философа С. Балея. За два года до смерти он написал: «Зібрання праць С. Балея у 5 томах і 2 книгах ... започатковує в Україні новий науковий напрям, що синтезує персоналістсько-екзистєнциальний філософсько-світоглядний погляд (з елементами номіналізму і антропологізму) з психологічним підходом у теорії і практиці педагогіки і виховання» [2, с. 510]. Марат Николаевич убеждєн, что антропологическая проблематика по праву доминирует в мировой общественной мысли. И от этого меняется сама философия. Она стремится к освоению глубин вну-



тренного мира личности, для чего обращается к психологии как к своему антропологическому источнику. Это приводит к очеловечиванию философии.

Проект балееведения – продолжение или творческое развитие программы «онаучивания философии». Представители Львовско-варшавской школы приложили немало усилий, чтобы освободить философию от её претензий на универсальность и на особое место в системе знаний. Основатель этой философской школы К. Твардовский, находясь на позициях сциентизма, высказывал мысль о том, что философия состоит из отдельных наук, а через реформирование эти науки должны занять своё место среди конкретных наук, заимствовав от них методы научного исследования» [6, с. 32]. Ученик К. Твардовского С. Балей наследует его психологизм, который предназначался для преодоления спекулятивной метафизики: «К. Твардовский считал, что психология вытесняет из философии априоризм, а по сути, по его словам, произвольность, и привлекает к теоретическим исследованиям опытную основу» [там же]. М.Н. Верников отмечает, что после выхода в свет работы Э. Гуссерля «Логические исследования» К. Твардовский отходит от психологизма [там же]. Тем не менее, его ученик С. Балей, судя по всему, принимает психологию как базовую для философии науку. Методологическими основами его исследований были эмпиризм и описательность, экспериментальность и стремление к фактографичности. Но при этом аналитическим путём полученный материал он синтетически осмысливал в своей теоретической концепции [там же, с. 36].

Психология – истинная наука о человеке? Балей и Верников отвечают положительно, «поскольку изучая внутренний мир человека, психология осваивает настоящее, индивидуальное бытие человека в его становлении и динамике, в его социальных проявлениях» [там же, с. 38]. Вот в этой фразе, на мой взгляд, весь Верников. Не очень доверяя абстрактно-теоретической философии человека с её формально-внешним, чисто познавательным интересом к человеку он явно симпатизирует психологии, которая позволяет подняться

до уровня настоящей, органичной заинтересованности человеком. Он ценит психологию за то, что она пытается реально подойти к каждому человеку как неповторимости и уникальности.

На взгляд М.Н. Верникова, философии удастся поставить вопрос о смысле бытия личности, но ей не хватает душевной открытости психологии, её внимания к конкретно-жизненным проблемам человека, устремленности к непосредственному общению. По нашему мнению, учитывая невероятную сложность предмета психологии, философско-антропологический подход остаётся заданием для психологии. Именно об этом рассуждал немецкий психолог Ф. Лерш в работе «Пролегомены к психологии как гуманитарной науке»: «В антропологической перспективе факты душевной жизни человека, которые на основе опыта выявляет и толкует общая психология, возрастная психология и характерология, осмысливаются до конца (т.е. философски), и ставится вопрос, что эти факты как разные проявления реализации человеческой жизни могут рассказать о человеке и его позиции в мире. Т. о. мы ставим эти факты впереди идеи человека» [10, с. 77]. Тут важно, что эта идея не порождена абстракциями, идеологиями, она определяется самой действительностью и опытом в процессе философского осмысления. Через анализ и осмысление фактов душевной жизни человека можно прийти к построению картины сущности человека.

Прекрасным примером плодотворного взаимодействия философов и учёных на пространстве антропологии является немецкая «историческая антропология», опирающаяся на традицию «новой философской антропологии» Х. Плеснера и А. Гелена. «Понятие “историческая антропология” используется для обозначения многообразных междисциплинарных усилий, которые даже после конца обязательности абстрактных антропологических норм продолжают изучать феномены и структуры человеческого» [7, с. 108]. Она обозначена как «историческая», потому что рефлексия собственной историчности принята здесь в качестве исходной точки. Данное направление исследует ритуальные практики тела, перформативные и миметические практики (обзор проблемного поля см. у

одного из ведущих представителей К. Вульфа [7]). По словам К. Вульфа, историческая антропология направлена на исследование элементарных ситуаций и основного опыта человеческого бытия. Она изучает антропологически постоянный основной состав способов мышления, восприятия и поведения, основные человеческие феномены, основные ситуации. «В этих определениях речь идёт не об общем познании человека, а о знании и понимании многомерности жизненных условий и опыта конкретных людей в их различных исторических контекстах. Эти антропологические исследования нацелены на исследование разнообразия, в котором находят своё выражение и репрезентацию различные формы человеческой жизни. Это многообразие феноменов соответствует многомерности и принципиальной незавершенности антропологических дефиниций и подходов к исследованию. В рамках этих исследований необходимо развивать чувствительность к различию между исследованным историческим миром и современными референтными рамками исследования» [7, с. 63]. В разные времена и в разных контекстах нужно учитывать изменение значения. Метод антропологической рефлексии здесь трактуется как «постоянное обращение исследователя к своей культурной и исторической ситуации, к обусловленности своих представлений контекстом», признание невозможности для человека постичь всю полноту своего бытия, требование «четкой двойственности» человека (его открытости и конечности, неопределённости и предопределения) [17, с. 261]. Всё это позволяет приблизиться к идеалу современной антропологии – быть зеркалом для «я» каждого человека.

Нам остаётся обсудить третий выделенный фактор, связывающий отсутствие интереса к философско-антропологической проблематизации человека с верностью классическому гуманизму. Тот новый идеал человека, который мы связываем с классическим гуманизмом (человек, наделённый разумом и бессмертной душой, обладающий добродетелью и безграничными творческими возможностями, свободный в своих поступках и помыслах, поставлен в центр мироздания самой природой), утвердился в XVIII веке. Со-

временные исследователи объясняют отсутствие интереса со стороны философов эпохи модерна к обоснованию антропологических суждений тем, что в основе проекта Просвещения лежал человек как замаскированный вариант чистого духа [4]. Лишённая исторических ссылок теория в науках о человеке была настолько абстрактной, что переставала быть релевантной.

Если мы хотим найти путь к более адекватной концепции человека, нам следует провоцировать диалог разных версий классической и постклассической антропологии. Надо также признать, что в постклассической философии происходит не отказ от идеи гуманизма, а её развитие и углубление. Тезис структурализма о «смерти человека» означал смерть старого проекта человека, построенного в XVIII веке, но не означал отказа от антропологизма. В рамках постнеклассического мышления критике подвергается сведение антропологизма к индивидуализму, к страдающему и желающему индивиду. При этом основательному пересмотру подверглись представления о субъекте, субъективности. С работами структуралистов и постструктуралистов связан определённый прорыв в антропологии, продолжающийся и по сей день поиск новых антропологических проектов. Они перевели разговор о человеческом бытии на принципиально иной уровень, стремясь к понятийному прояснению бытия реального индивида.

Подведем итоги. Философии XX века принадлежит заслуга критического переосмысления антропологии. Благодаря рефлексивному изучению условий возможности человеческой личности в её существенном отличии от других форм жизни мы можем говорить о влиянии философской антропологии на междисциплинарные разработки, в которых ставится антропологическая проблематика. Признётся важность антропологической перспективы в изучении целого ряда феноменов (народной культуры, постиндустриализации, мультикультурности, истории, идентичности) – перспективы, которая, высвечивая конкретное и уникальное, тем самым прокладывает путь рефлексии о более общем и универсальном. Наблюдается расширение понимания человека посредством введения в трактовку

его бытия проблем, связанных с социально-историческими и физиологическими основами его существования. Философскую проблему человека можно определить как поиск общего синтеза всех аспектов человека. Философу нужно не абстрагироваться от многообразия человеческого, а погрузиться в него. Задачей и философии, и антропологии сегодня является доказательство существования человека. В условиях наступления *posthuman studies* вновь актуально нарушать «антропологическую тишину» и проблематизировать специфику именно человеческого существования.

### Ссылки

1. *Аляев Г.С.* Філософський універсум С.Л. Франка / Г.С. Аляев. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 367 с.
2. *Балей С.* Зібрання праць: У 5-ти т. і 2 кн. – Т. II / С. Балей. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – 512 с.
3. *Баумейстер А.* Філософські засади після ХХ століття / А. Баумейстер // Філософська Думка-Sententiae. Спецвипуск. III. – 2012. Християнська теологія і сучасна філософія. ВНТУ Вінниця. 2013. – С. 15-30.
4. *Блуменберг Г.* Антропологічний підхід до сучасного значення риторики. Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та інші / Г. Блуменберг // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 371-402.
5. *Вальдштейн М.* «Новый поворот... что он нам несёт?»: Об антропологизме в гуманитарных науках / М. Вальдштейн // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 1. – С. 58-65.
6. *Верников М.М.* Життя і наукова діяльність академіка Степана Балея // Балей С. Зібрання праць: У 5-ти т. і 2 кн. – Т. 1. – Львів-Одеса: ІФЛІС ЛФС «Cogito», 2002. – С. 19-79.
7. *Вульф К.* Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой / К. Вульф. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 269 с.
8. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

9. *Дорофеев Д.Ю.* Хайдеггер и философская антропология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 368-397.

10. *Лерш Ф.* Прологемени до психології як людинознавчої науки. Пер. з німецької О. Семотюк. Наукова редакція Р. Трач, В. Андриєвська / Ф. Лерш. – К.: Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ, 2008. – 108 с.

11. *Маливский А.* Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae*, 2013, № 1 (XXVIII). – С. 51-57.

12. *Платт К.М.Ф.* Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: Вместо манифеста / Авториз. пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106. – С. 13-26.

13. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

14. *Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В.Г. Табачковський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

15. *Философская антропология* Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – 568 с.

16. *Франк М.* Самосознание и самопознание или о некоторых трудностях, возникающих при редукции субъективности. Пер. с нем. Т.В. Щитцовой / М. Франк // *Топос*. – 2001. – № 1. – С. 4-22.

17. *Хайдарова Г.* Послесловие. Антропологическая рефлексия как метод современного гуманитарного исследования // Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 258-265.

18. *Cadava E., Connor P., Nancy J-L. eds.,* Who comes after the subject? – New York, London: Routledge, 1991. – 258 p.

19. *Michaelsen S., Johnson D.E.* Anthropology's Wake. Attending to the End of Culture. – New York: Fordham University Press, 2008. – 270 p.