
РОЗДІЛ 3

ПРОЦЕСИ ІНТЕГРАЦІЇ Й ДИФЕРЕНЦІАЦІЇ В ОКРЕМИХ НАУКАХ

Петриківська О. С.

Процеси інтеграції й диференціації в сучасній антропології

В роботах сучасних філософів та соціологів (Етьєна Балібара (Étienne Balibar), Гюнтера Гебауера (Gunter Gebauer), Жана-Франсуа Дорт'єра (Jean-François Dortier), Бруно Латура, Михайла Мардера, Марка Оже та ін.) ми знаходимо твердження про проект філософської антропології як про виклик для думки 21-го століття. Знову помітно активне використання категорії «антропологія» незалежно від того, в якій парадигмі мислять філософи, обговорення актуального стану антропології як поля філософської рефлексії (як вже пост-антропологічно-філософської). Слово «антропологія» все частіше з'являється в назвах книг і наукових центрів. Інтрига знову стосується питання: чи може існувати загальна, систематична або інтегративна антропологія?

На початку 20-го століття антропологічні дослідження активізувалися під впливом загальної кризи в філософії, пов'язаної з проблемою людини як суб'єкта. В описі цих процесів найчастіше ігнорують специфіку власне антропології і редукують її до інших областей знання – етики, соціальної філософії, філософії культури, фізіології, медицини. Пояснюється це тим, що формулювання і систематичне прояснення антропологічних питань в текстах не лежить

на поверхні. Анатолій Малівський проілюстрував цю проблему стосовно до текстів Декарта і прийшов до висновку, що «питання про основні іпостасі людини у вченні мислителя і понині є одним з найбільш складних і неоднозначних в декартознавстві» [15, с. 52]. Внаслідок цього зріс попит «на розробку антропологічної проблематики як по відношенню до філософського знання в цілому, так і у зв'язку з окремими періодами його розвитку» [там само, с. 51].

У проекті «нової філософської антропології» першої половини минулого століття акцент був зроблений на можливі кордони наукового пізнання людини. Філософська антропологія М. Шелера, Х. Плеснера і А. Гелена зовсім не збиралася ставати меганаукою. Німецькі філософи пропонували мислити разом з науковцями, але далі їх. Філософська антропологія, кажучи словами Гелена, «включає в себе спробу робити висловлювання про людину як цілу, користуючись матеріалом цих окремих наук і виходячи за їхні межі» [3, с. 157].

Для Авеніра Івановича Уйомова філософія (філософська антропологія) – місце народження антропології як суворой науки. Він вважав, що в даний час проблема людини актуалізувалася як «нова глибока проблема», рішення якої визначає прогрес в філософії [24, с. 5]. Загальна наука про людину в даний момент не створена, але в принципі теоретично можлива. В період відсутності такої антропології («науки про людину взагалі») її замінює філософська антропологія – поки лише квазінаука. Уйомов з оптимізмом дивився на перспективи філософської антропології, яка може стати фундаментом для систематики антропології. «Немає принципових перешкод для того, щоб в майбут-

ньому вона стала наукою. Але для цього необхідне створення відповідного механізму примусу, який повинен змусити кожного прийняти положення цієї науки, як, скажімо, змушують прийняти положення фізики» [там само, с. 8]. І тоді вже зникне та вольниця, та свобода думок, якій люблять насолоджуватися гуманітарії.

Дивна ця віра філософа Уйомова в те, що апарат обґрунтування може розвинути в антропології до рівня науки. Іншими словами, він вважав, що суще на ім'я людина може бути до кінця пояснено зовнішніми і внутрішніми структурами, результат осмислення цього сущого може бути повністю об'єктивованим і виражений в раціональній формі. Нам з цим важко погодитися. «В системній і раціональній формі можна лише позначити структуру цільного досвіду і будь-якого його предмета (в тому числі і людини), але не вичерпати їхній зміст. У будь-якому сущому виявляється принципово неструктуруємий, необ'єктивуємий і нераціоналізуємий «залишок», про існування якого ми знаємо, але висловити його через властивості і відносини не можемо» [16, с. 42].

Але сам підхід Уйомова, що полягає у відмові зводити філософську антропологію тільки до світогляду, цілком сучасний. Філософська антропологія як методологія дозволяє експлікувати, критично опрацювати і понятійно оформити початкові уявлення про людину, які надають фундаментальний вплив на концептуальні побудови в науках про людину. Це важливо, тому що зазначені уявлення істотно визначають зміст наукових побудов. Задум Дільтея і Плєснера про вихідні основоположення має право на існування і може бути реалізований сьогодні, виступивши

формою розвитку наукового знання про людину. Перешкодити цьому може протистояння природних і гуманітарних наук, які досліджують людину, а також позитивістська установка вчених, які вважають, що абстрактні і загальні філософські поняття («душа», «воля», «цінність» та ін.) завжди знаходяться в суперечності з досвідом.

Будь-який новий проект філософської антропології («повернення філософської антропології») не може бути здійснений без урахування нових наукових знань, критичного опрацювання базових категорій антропологічного дискурсу (тих, які служать для роздумів про специфіку людини). Нова філософська антропологія також повинна буде нав'язати сувору методологію, що дозволяє перевірити запропоновані гіпотези.

У зв'язку з вищесказаним представляють інтерес антропологічні погляди Олексія Федоровича Лосєва, які зіграли важливу роль у формуванні його філософської концепції. У дослідницькій літературі останніх років теоретична спадщина Лосєва постає як міждисциплінарний синтез філософських, історичних і філологічних досліджень [22; 23]. Однак відсутня методологічна рефлексія його підстав, залишаються нез'ясованими кордони дослідницьких підходів, проблема узгодження методів. Сучасна дослідниця спадщини Лосєва О. Тахо-Годі пише про практичну відсутність досліджень, які «з'ясовують суть відносин Лосєва до філософської думки початку 20-го століття» [23, с. 73]. Дивно, але творчість Лосєва до сих пір мало розглядалося в контексті сучасного йому філософського життя.

Антропологічну спрямованість мислення Лосєва не можна ігнорувати вже хоча б тому, що формування Лосєва-

філософа співпало з розвитком оригінальної російської антропологічної думки і реформуванням філософської антропології в німецькій філософії. Згадаймо одне зауваження молодого Лосєва в роботі «Етика як наука» (1912): «Причина неуспішності філософії від її надто близького зв'язку з нашим внутрішнім еством, зв'язку, що досягає іноді такої близькості, що вивчення філософських дисциплін стає рівносильно вивченню нас самих» [12, с. 76]. А потім в більш пізньому творі «Світогляд Скрябіна» Лосєв напише: «Для мене очевидно, що будь-яка філософія є не що інше, як усвідомлення якогось досвіду, все одно, чуттєво-емпіричного, абстрактно-розумового, містичного або якого-небудь іншого. Маючи досвід, ми шукаємо логічні формулювання, бажаючи зробити з нашого досвіду щось більш опосередковане і тому таке, що легше передається іншому і швидше обговорюється» [11, с. 736].

Основоположні Лосєвські роботи «Філософія імені» і «Античний космос і сучасна наука» виходять в один рік з роботами М. Шелера «Положення людини в космосі», М. Гайдеггера «Буття і час», Х. Плеснера «Сходинок органічного і людина». Ці тексти Лосєву в ті роки невідомі, але він йде паралельно в пошуках нової системи філософії. Філософія імені, яке інтерпретовано як самовиявлення сенсу, саморозкриття буття, є шуканим синтезом філософії природи і філософії духу. Наступні періоди його творчості не є відмовою від цього шляху. Описуючи роки роботи в Інституті філософії НАН України, В. Г. Табачковський згадує Лосєва, після появи філософських робіт якого жодна серйозна розвідка з проблем свідомості або духовності не могла обійтися без його «ейдетології». Виходить, що

Лосєв стояв біля витоків світоглядно-антропологічного повороту в українській філософії, який, за словами Табачковського, здійснювався тоді в межах неортодоксального марксизму [20, с. 24]. В. А. Малахов в роботі про Г. С. Батищева відзначає важливу особливість реальної філософії пізньорадянського часу – межпарадигмальність, для опису якої у сучасних дослідників немає адекватної мови [14]. Разом з тим цей унікальний досвід – не ігри, а участь в житті Абсолюту! – повинен отримати термінологічне закріплення, інакше ми можемо його втратити. Все це безпосередньо стосується і творчості Лосєва.

Лосєв цікавий тим, що завжди прагнув думати своє. Його інтерпретація філософських напрямків – платонізму, феноменології та неокантіанства – суто авторська. Вона істотно відрізняється від сформованих сьогодні уявлень і оцінок. Ейдетику Гуссерля Лосєв оцінював високо, але ввів до неї (під впливом платонізму та неокантіанства) процесуальний аспект. Згадані напрямки він доповнював символізмом. Він навмисно з'єднує різні філософські методології. Швидше за все ним керувала ідея якогось синтезу. У Матеріалах Міжнародної наукової конференції XIV «Лосівський читання» (2013) представлений загальний огляд Лосівський думки, який підтверджує нашу гіпотезу. Неодноразово відзначається наявність у Лосєва синтетичного мислення [23, с. 35]. На особливу увагу заслуговує матеріал Хенрік Шталь (Німеччина) про переклади та інтерпретації Лосєвим вчення Миколи Кузанського. Йдеться про раніше невідомі тексти Лосєва про Кузанського, написані в 1920–30-і роки, які довгий час вважалися загубленими і були виявлені в архіві філософа в 2000-і роки. У 2013

році в журналі «Питання філософії» була опублікована рукопис Лосівського коментаря до трактату «Про розум» [13]. Лосевим «вчення Кузанського характеризується як з'єднання онтологічних припущень древніх традицій з трансценденталізмом нових і новітніх гносеологій. Саме в якості представника такого синтезу Кузанський цікавить Лосєва, який ... сприймає німецького мислителя як предтечу своєї власної філософії в деяких основних аспектах» [22, с. 109]. Треба зауважити, що підкреслення Лосевим у зв'язку з вченням Кузанського матеріальності розуму і обґрунтування зв'язку образу з Божественним первообразом дозволяє йому не стільки затвердити гносеологічну позицію, скільки розкрити основні положення православної антропології. У роботах 1920–30-х років Лосєв філософськи осмислив православну концепцію обоження людини.

Величезний вплив на становлення особистості Лосєва, зокрема на його підхід до вивчення античності, надав Вячеслав Іванов. Олексій Федорович згадував: «У нього була така сліпуча словотворчість, але не тільки поезія була у нього на першому плані, а й філософія, і релігія, і історія. Для мене це авторитет в сенсі світогляду. У сенсі єдності мистецтва, буття, космології і пізнання людини. Я думаю, що найцінніше і цікаве у Іванова, – це саме ця об'єднаність ... » [8, с. 464–465]. Про реалізований в роботі «Нариси античного символізму і міфології» досвід синтетичного підходу до античності писала в своїх статтях А. А. Тахо-Годі [21, с. 660] і автор даної статті [17; 18].

Заради чого ж здійснюється синтез? Для того щоб повернутися до традиційної філософської проблематики – онтології, гносеології, антропології, але дати їй відмінне від

«раціоналістичного» рішення. Більш сучасною мовою можна стверджувати, що Лосєв прагне реалізувати філософсько-антропологічний підхід, в рамках якого ставиться проблема єдності людини, і підібрати відповідний інструментарій. У провідних філософських напрямках першої третини 20-го століття «були позначені лише підступи до філософської антропології» [7, с. 379]. Антропологічна свідомість ще як би не стала фактом світової філософії. Наприклад, питання про людину було і залишається одним з найбільш важливих і складних питань Марбурзького неокантіанства [там само, с. 379–380]. До особливостей цього філософського напрямку відноситься ототожнення вчення про людину з етикою (антропологія здавалася надто «біологічною»). Людина в етиці Когена не має ні психологічного, ні соціологічного виміру, вона постає в ній виключно як суб'єкт культури і світової історії [там само, с. 400].

В Росії уважно стежили за німецької думкою. М. Плотніков зазначає характерну особливість російської думки при вирішенні питань, пов'язаних з філософією особистості: «ця думка постійно балансує на межі дискурсивного і раз у раз схильна перетворювати філософські поняття в практичні імперативи, в життєвий ідеал або релігійні переживання. Така «екзистенціалізація філософського дискурсу» означає, що поняття сприймаються в ній не тільки (і не стільки) як автономні когнітивні створення, скільки як певна «форма життя» їхнього автора, в силу чого їхні семантичний і екзистенціальний плани зливаються до нерозрізненості» [19, с. 372].

Заради цієї вкоріненості думки в життя і людське буття Лосєв долає феноменологію Е. Гуссерля. Він зайнятий те-

мою повернення людини до своєї цілісності. Опора на повсякденність як найближче підтверджує, що гуссерлівська орієнтація на свідомість Лосевим була подолана і вихід до світу через «найближче житейське» виразно намітився [1]. В. В. Бібіхін вважає, що оригінальний досвід феноменології («абсолютна міфологія» і «абсолютна діалектика» її приблизні назви) пов'язаний з відмовою російських феноменологів виносити за дужки власну віру.

О. Ф. Лосєв зробив титанічні зусилля зі звільнення європейського мислення від накопичених міфів. Необхідно було переосмислити поняття суб'єкта, наприклад, беручи його як живу об'єднаність розуму і чуттєвості (по Лосєву, це символ), і тим звільнити філософію від метафізики. Повернути втрачений новоєвропейською наукою образ всесвіту. На перше місце виходить не пізнання сутності людини, а розкриття відносин людини до світу і до самого себе. У роботі «Античний космос і сучасна наука» Лосєв прагне показати, що нова неklasична фізика повертає нас до античної метафізики, яка завжди мислила буття як внутрішнє неоднорідне.

Відмінною особливістю Лосєвської рецепції античності є її антропологічний «ухил». Саме в пошуках відповіді на антропологічну кризу філософський символізм вибудовує активний діалог з античністю. У античних філософів Лосєв навчався мислити Людину філософські. У своїх коментарях до діалогів Платона Олексій Федорович часто звертає увагу на чітке розуміння грецьким філософом цільових устремлень людини, фіксацію їм фактичного стану, що необхідно для всіх подальших рекомендацій щодо людської поведінки. Сучасні дослідники відзначають наявність у

Платона концепції людської природи, на якій ґрунтуються концепції людської чесноти і щастя. Без неї Платон не мислив вирішення особистих і суспільних проблем. Таким чином, моральна теорія Платона має свої передумови в тезах про людську природу, що є антропологічним обґрунтуванням теорії [див. 25; 4, с. 303]. Коли Платон створював модель ідеальної держави, він мав перед своїм внутрішнім зором пристрій людської душі. Моніка Канто-Спербер взагалі запропонувала не називати Платона політологом або суспільствознавцем, бо він погано розбирається в цих реальностях [4, с.304]. Але Платон-антрополог викликає захоплені відгуки. Лосеву цікавий в платонізмі образ людини, наділеної розумом, якої доступні смислові лики – ейдоси речей [10, с. 69, 175]. Платон і інші давньогрецькі мислителі філософствують з самої гущі життя. При належному використанні нашого розуму, що носить неодмінно особистісний характер, індивід може досягти найвищих цілей. Платон – безумовний проповідник всілякої гармонії: всередині людини, в суспільстві і в космосі.

Піддаючи перегляду поширені уявлення про платонізм, Лосев зосередився на тому, щоб обґрунтувати, що платонізм – це моністична онтологія. Він розуміє ідеї Платона, як щось єдине з речами. Головне, що в даному випадку потрібно Лосеву – спростувати, що між землею і небом немає спілкування. Протилежність неба і землі у Платона, по Лосеву, це просто його манера вираження [2, с. 37].

Російська філософія в 20-му столітті буквально одержима темою особистості. «Особистість» для Лосева – це, перш за все, богословська категорія, «Триєдина Особистість, Бог і Ім'я Бога» [6, с. 342]. Проблема протистояння

Абсолюту і світу, порушена у зв'язку з пантеїстичними ухилами філософії В. С. Соловйова, трансформується в проблему спілкування Особистості з особистістю в таких роботах, як «Діалектика міфу», «Міф – розгорнуте магічне ім'я», «Первинна сутність», «Самое самó». Розроблена в праці «Діалектика міфу» концепція особистості вважається теоретичної вершиною Лосівського персоналізму [там само, с. 344]. Проблема особистості вирішується в контексті антропологічного трактування міфу. Таким шляхом Лосев має намір розлучитися з суб'єктом і почати будувати діалектику інтелігенції. Міф тут розглянуто як форма символічного розуміння і зображення світу, переробки дійсності й досвіду. Трактування співвідношення міфу і особистості, запропоноване філософом, має величезний евристичний потенціал. «Особистість є завжди вираз, а тому принципово – і символ. Але найголовніше, що особистість є обов'язково здійснений символ і здійснена інтелігенція» [9, с. 460]. Лосеву важливо підкреслити конкретність, фактичність особистості або речову здійсненність символу.

У філософії мови Лосева важливим поняттям є ейдос (якась логічно окреслена цілісність якісного і кількісного моментів, якась визначеність), точніше його втілення, яке породжує сферу вираження. Ідеальний світ обов'язково себе виражає в іншому, в матеріальному. Це найважливіша космогонічна функція ідеального світу. Якщо ідеальне не виражає себе, воно перетворюється на мертву абстракцію. Лосев наполягає: не можна уникнути співвідношення ейдосу і його іншого (принципово безструктурне, бескачествене і нецільне). Ейдос, щоб не залишатися на рівні абстракції, щоб бути буттям, повинен висловити своє ставлен-

ня до свого іншого, вийти за межі самого себе. Тут Лосєв – вірний послідовник грецької філософії. Він любив підкреслювати, що для греків ідеальне у відриві від матеріального не існувало, що їхня свідомість пластична, матеріальна.

У відношенні до особистості це означає, що мислити особистість треба в контексті життя, а не чистих понять. Особистість – це втілений сенс. «А збіг випадкової емпіричної історії особистості з її ідеальним завданням і є чудо» [там само, с. 555]. Розрив «особистості» і «міфу», до якого йшла західноєвропейська культура, починаючи з Декарта, загрожує відмовою від чуда, але пропонує свободу. «Яка може бути свобода, коли у особистості є можливість прийти до чуда?» [6, с. 351]. Лосєв переконаний: західноєвропейський індивідуалізм, «лібералізм розуміє свободу як суб'єктивну ізоляцію» [там само]. «Новоєвропейська «особистість» для Лосєва – це продукт «філософії відокремленого "я"», розкол знання і буття» [там само, с. 353]. «Лосєв з порога відмітає Гегелевське поняття «свободи особистості» як суб'єкта права і соціуму. Логічне усвідомлення безперспективності змови з реальністю залишає особистості тільки одну надію, одне сподівання: на диво» [там само, с. 357].

Дивом буде збіг емпіричної історії особистості, банального існування і події, яка виявляє призначення особистості, задум про неї. Тоді твориться диво ... «Чого хоче особистість як особистість? Вона хоче, звичайно, абсолютного самоствердження. Вона хоче ні від чого не залежати або залежати так, щоб це не заважало її внутрішній свободі. Вона хоче не розпадатися на частини, не бігати в протиріччях, не розкладатися в темряві і в небутті. Вона хоче

існувати так, як існують вічно блаженні боги ... » [9, с. 561].

Порівняння двох підходів до трактування символічного – О. Ф. Лосєва і Е. Кассіра – дозволяє відзначити різницю: «На відміну від Кассіра в філософії Лосєва завжди відчутно живе дослідження живого предмета» [23, с. 222]. І це при тому, що символізм Лосєва – спосіб знайти шлях розкриття абсолютної таємниці світу, що вихідною тут є позиція про непізнаваність буття, оскільки Лосєв не усуває світ божественний, абсолютний, істинний. Кассір же розглядає людський світ як єдино існуючий і можливий і з усуненням інших верств буття усуває дуалізм між сферами практичного і теоретичного розуму. «Символи висловлюють буттєвість речей, але у Лосєва це справжня буттєвість трансцендентного, а у Кассіра – трансцендентального» [там само, с. 223]. В обох випадках символ є компенсацією людської обмеженості.

Трансцендентальна філософія, на думку Лосєва, обмежується змістом-в-собі, не розгортаючи його до ступеня виразного і інтелігентного сенсу. Термін «розуміння» вживають саме «до сенсу не абстрактного, але вираженого». Лосєв рекомендує розрізняти сенс речі (або її ейдос) і – вираз речі (або енергію її сутності [9, с. 154]. Це розрізнення вводиться їм для висвітлення проблеми спілкування. Коли символ розуміється в енергійному ключі, він отримує свою головну функцію – вказівка на щось інше, повідомлення про інше (не тотожне собі). Такий символ передбачає не стільки пізнання, скільки розуміння, спілкування і повідомлення. Пізнається річ, розуміється – особистість. Лосєв додає: особистість розуміється не безпосередньо, а

через символи. Л. А. Гого-тішвілі пояснює цю думку Лосева: «Безпосереднє розуміння абсурдно, бо в ньому зникає межа між двома особистостями, без якої розуміння редукується до пізнання» [5, с. 886]. Сенс символу – повідомлення. Комунікативне сприйняття символу у Лосева, як зазначає Л. А. Гого-тішвілі, стало результатом його платонічних студій та нової інтерпретації ідеї Платона. «Лосівський символ – це буття «для-іншого», причому інше аж ніяк не передбачається тут реально існуючим, але мислиться лише як предвічний принцип, як іманентний самому божественному буттю момент» [там само, с. 882]. В такому символізмі споконвічна людська свобода зберігається, оскільки акцент робиться на особистісному спілкуванні, яке передбачає розуміння, яке, на відміну від пізнання, засноване на автономності особистості, її фундаментальній свободі [там само, с. 890].

Французька дослідниця М. Денн бачить своєрідність і актуальність підходу Лосева в притаманному мислителю онтологізмі «з його здатністю об'єднувати різні області знання, різні культури» [23, с. 238]. Детальний розгляд створених Лосевим версій онтологічного персоналізму і онтологічного символізму призводить нас до усвідомлення непереборного Лосевського антропологізму і здійсненого їм антропосинтезу на славу перетворення Людини. Наука, релігія, мистецтво, література як різні області знання тісно пов'язані з «міфологією», так як всі вони «залежать від певного погляду суб'єкта на світ, від певного початкового співвідношення між суб'єктом і об'єктом, між зовнішнім і внутрішнім. Таким чином, міф розглядається як відкриття історичної перспективи, як екзистенційна основа розвитку

культури» [там само, с. 242]. Стверджуючи, що «міф є в словах дана чудова особистісна історія», Лосєв обґрунтовує особистісний характер міфу, міф як живу форму, що об'єднує пізнання і реальність [9, с. 212].

Мислення О. Ф. Лосєва – це мислення на межах, що пов'язують філософію, богослов'я і науку. Філософа хвилювала проблема цілісного, гармонійного бачення світу і людини, єдиної мови Буття і нової мови для постановки духовних проблем. Антропологія є особистісною інтенцією філософствування Лосєва. Він звертається до філософської концепції людини при розгляді питання про основні цілі власного філософського вчення, а також в ході критики новоевропейської «міфології». Невиправдана з точки зору академічного історика філософії критика секулярної філософії і широта Лосєвських узагальнень пов'язана з інтенцією мислителя на побудову такого синтезу, який сприяв би трансформації людини.

В цілому ми можемо говорити про антропосинтез О. Ф. Лосєва як своєрідне збирання впливових проєктів людини. Він є унікальним механізмом спадкоємності цінностей – давньогрецької філософії, християнського богослов'я, німецького ідеалізму. Лосєв змістовно пов'язав окремі етапи історичного процесу, історії культури. Йому вдалося побудувати оригінальну концепцію онтологічного персоналізму зі збереженням загального символістського світовідчуття. Лосєв трактує культуру як світогляд, заснований на синтезі мистецтва, космології і пізнанні людини.

Методологічна значимість робіт Лосєва зростає останнім часом при осмисленні процесів антропологізації знання. Історія духу дозволяє зафіксувати досвід гетерогеннос-

ті й несистемності, проте аналізувати його, чи не підганяючи під абстрактні антропологічні моделі, справа філософії – філософської або аналітичної антропології. До завдань останньої входить методологічна рефлексія і експлікація уявлень про людину, які «сповідує» дослідник або філософ.

Для нас безсумнівна важливість і необхідність дослідження питання про можливість загальної антропології, яка займається всебічним дослідженням людини. Від філософа тут потрібно з'єднання історико-філософського аналізу з філософсько-методологічним аналізом науки (в даному випадку наук про людину), і об'єднання останнього з історико-культурним підходом до опису науки. Головна роль філософської антропології полягає у визначенні сфери застосування тієї чи іншої теорії людини, в уточненні уявлень про її широту і специфічність.

Разом з тим, слід пам'ятати, що синтезування знань про людину (яких завжди буде недостатньо) не є вирішенням проблеми людини філософією. Не можна відмовлятися від розгляду різноманіття форм конституювання самої філософської антропології, аналізу різних способів проблематизації людини, умов запитування про неї.

Список використаних джерел

1. Бибихин В. В. Двери жизни. *Лосев А. Ф. Личность и Абсолют* / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 670–684.
2. Бибихин В. В. А. Ф. Лосев. С. С. Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 416 с.

3. Гелен А. Про систематику антропологии. *Проблема человека в западной философии*. М.: Прогресс, 1988. С. 151–201.
4. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер в сотрудничестве с Д. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнсвигом, Г. Властосом. Пер. с франц. В. П. Гайдамака. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. Т. 1. С. 204–314.
5. Гоготишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма. *Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность*. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.
6. Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая. *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге* / Плотников Н. С., Хаардт А., при участии Молчанова В. И. (ред.). М.: Модест Колеров, 2007. С. 340–368.
7. Дмитриева Н. А. Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке. *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. 379–400.
8. Лосев А. Ф. Из последних воспоминаний о Вяч. Иванове. *Эсхил. Трагедии. В пер. Вяч. Иванова*. М., 1989. С. 464–465.
9. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 460 с.
10. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. *Бытие. Имя. Космос*. М.: Мысль, 1993. С. 5–612.

11. Лосев А. Ф. Мироззрение Скрябина. *Форма – Стиль – Выражение*. Москва: Мысль, 1995. С. 733–780.
12. Лосев А. Ф. Этика как наука. *Высший синтез. Неизвестный Лосев*. Москва: ЧеРо 2005. 264 с.
13. Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «Об уме»>. Публикация Е.А. Тахо-Годи. *Вопросы философии*. 2013. № 9. С. 140–160.
14. Малахов В. А. Парадигма общения в философском творчестве Г.С. Батищева. *Генрих Степанович Батищев* / под ред. В. А. Лекторского. М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 243–312.
15. Маливский А. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе *Sententiae*. 2013. № 1 (XXVIII). С. 51–57.
16. Очерки социальной антропологии. С.-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1995. 154 с.
17. Петриковская Е. С. Греческий логос глазами А. Ф. Лосева (к 110-летию со дня рождения). *Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Одеса: ООО Студія “Негоціант”, 2003. Вип. 4. С. 359–371.
18. Петриковская Е. С. Диалог науки и религии в философском наследии А. Ф. Лосева. *Наука і релігія: проблеми діалогу*. Одеса: Наука і техніка, 2004. Вип. 2. С. 57–71.
19. 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 по-*

- знания и критикой культуры* / под ред. Грифцовой И. Н., Дмитриевой Н. А. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 363–379.
20. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. 300 с.
 21. Тахо-Годи А. А., А. Ф. Лосев о личности и Абсолюте. *Лосев А. Ф. Личность и Абсолют* / сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 648–661.
 22. Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти. *Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»* : В 2 ч. / под общей научной редакцией А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. I. 416 с.
 23. Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти. *Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»* : В 2 ч. / под общей научной редакцией А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. Сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. II. 304 с.
 24. Уемов А. И. Системные аспекты философского знания. Одеса: Студія «Негоціант», 2000. 160 с.
 25. Annas Julia. An introduction to Plato's Republic. Oxford University Press, 1981. 370 p.