

УДК 141.332

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-29-34

## К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

*Черданцева Инна Владимировна*

*Алтайский государственный университет*

Цель данной статьи заключается в выявлении оснований философско-антропологического дискурса. Этот вопрос поднимается в связи с тем, что, несмотря на длительный срок существования философско-антропологической мысли, в определенной степени подтверждающий ее обоснованный характер, можно выделить философскую позицию, ставящую под сомнение возможность существования философской антропологии в виде системы положительного продуктивного знания о человеке. Анализ причин такого подхода, отрицающего ценность философско-антропологического дискурса, показывает, что эти причины связаны с пониманием человека как неповторимой и конкретной единичности, которую нельзя адекватным образом представить с помощью абстрактных понятийных структур, оперирующих общими смыслами. В результате проведенного исследования выявлено, что основаниями такой трактовки человека как неповторимой индивидуальности являются признание телесной ограниченности человека и выделение непосредственных чувственных данных в качестве определяющего состояния человеческого бытия в мире. Показав, что данные принципы нельзя считать единственно возможными, автор находит альтернативные основания философско-антропологического дискурса. Они связаны с утверждением единого характера человеческой реальности и принципиальной разомкнутости человеческого существа. Эти основания свидетельствуют об оправданности существующего философско-антропологического знания и определяют его дальнейшие перспективы, среди которых особое место отводится построениям, преодолевающим эссенциальные подходы к изучению человеческой реальности и развивающим ее экзистенциальные интерпретации.

*Ключевые слова:* человек, философская антропология, философские основания, человеческое существование, самопознание.

## THE PROBLEM OF FOUNDATIONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE

*Inna V. Cherdantseva*

*Altay State University*

The purpose of this article is the study of the problem of foundations of philosophical anthropological discourse. The emergence of the question of foundations of philosophical anthropology connects with the position of those philosophers who suppose that philosophical anthropology can not exist as a system of positive productive knowledge. The analysis of the reasons for this approach shows that these reasons are related to the understanding of a man as a unique and specific singularity. Philosophers who deny the existence of philosophical anthropology as a science, believe that this individuality and uniqueness of a person can not be represented by means of abstract conceptual structures with shared meanings. The foundation of this interpretation of human being is the recognition of the limited human body. Besides, emphasizing the sphere of the immediate and of the sensuous as a determining state of human being is another foundation. According to the author these fundamentals are not only possible and the author thinks that the alternative basis of anthropological theories is the approval of the uniform nature of human reality. This foundation of anthropological conceptions is the most promising and effective basis for the development and the perfection of philosophical anthropology. Especially, this perfection applies to existential versions of philosophical anthropological thought.

*Keywords:* man, philosophical anthropology, philosophical foundations, human being, self-knowledge.

В свете огромного количества учений о человеке, представленных в истории философской мысли, вопрос об основаниях философско-антропологического дискурса выглядит довольно странным. Кажется, что сам факт существования разнообразных концепций, анализирующих природу, сущность, предназначение и возможности человека, отрицает саму правомерность постановки этого вопроса. Действительно, какой смысл спрашивать об основаниях философско-антропологической мысли, если сама эта мысль достигает высокого концептуального уровня уже в древнеиндийской философии [1], не говоря о всех последующих этапах многовекового развития философской рефлексии?

И, тем не менее, несмотря на всю очевидную бессмысленность подобного вопрошания, поиск оснований философско-антропологического дискурса является, с нашей точки зрения, оправданным. Эта оправданность задается не только повышенным вниманием философов к тому, что большинство людей считает простым и само собой разумеющимся, и не только поставленными И. Кантом в «Критике чистого разума» вопросами о том, насколько возможны математика, естествознание и метафизика как науки при всей очевидности признания их существования в качестве наук. Эта оправданность обусловлена разрывом между бытием человеческой индивидуальности и невозможностью адекватного постижения специфики этого бытия, разрывом между единичностью, неповторимостью каждого человека и понятийными структурами, не способными выразить эту единичность и неповторимость.

Столкновение *общего* и *единичного* в процессе понимания конкретной человеческой жизни является неразрешимой проблемой любого философского учения о человеке с точки зрения таких мыслителей, как Серен Кьеркегор и Макс Штирнер. Первый из них, критикуя систему Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, нашедшую Абсолютную Идею и потерявшую человека, высказывает просьбу о том, чтобы на его собственной могиле присутствовала только одна надпись: «Этот единичный». Второй в работе «Единственный и его собственность» заявляет: «Ни одно понятие не может меня выразить, ничто, что преподносится мне как моя “сущность”, не исчерпывает меня; все это только слова и названия» [2, с. 353]. По мнению М. Штирнера, никакие антропологические доктрины никогда не смогут преодолеть огромной пропасти, лежащей между конкретным человеком и понятием «человек», в котором фиксируется только общее содержание.

Отстаивая право единичного человека быть самим собой, немецкий философ объявляет войну термину «человек», уравнивавшему всех людей друг с другом на уровне выделения общих родовых свойств и име-

ющему слишком отвлеченный характер. Каждый из нас отличается от других людей не тем, что и он является человеком, а тем, что он — «единственный» в своем роде» [2, с. 125]. Да, конечно, вряд ли мы будем отрицать, что, помимо всего прочего, мы еще и люди, но не это, с точки зрения М. Штирнера, является ценным в нас: «тот, кто уважал бы меня только как человека или берлинца, тот лично *мне* выказывал бы довольно мало почтения. Почему? Потому что он уважал бы не *меня*, а лишь одно из моих свойств... “человек”, который признается не как мое свойство, а как мое подлинное “я”, — не что иное, как привидение, идея, понятие» [2, с. 162].

Немецкий мыслитель, заботясь о возвращении человеку его подлинного единственного «я», задает вопрос тем представителям рода человеческого, которые стремятся заставить людей жить по законам понятий в мире призраков и утвердить господство в человеческой жизни таких понятийных конструкций, как «человек», «сущность человека», «человеческое», «справедливость», «дух» и т.д. Этот вопрос звучит следующим образом: «Что я для тебя? Быть может, телесное “я”, как я хожу и стою? Ничуть. Это телесное “я” со всеми своими мыслями, решениями и страстями в твоих глазах “частное дело”, тебя не касающееся, “предмет в себе”. “Предметом для тебя” является лишь “я” как понятие, как родовое понятие, лишь человек как таковой, который, так же, как он зовется Иваном, мог бы называться Петром или Михаилом. Ты видишь во мне не меня во плоти, а нечто недействительное, призрак» [2, с. 161].

С точки зрения М. Штирнера, единичный человек (именно «этот вот» Иван, а не «тот» Петр или «тот» Михаил) должен открыть действительную истину о самом себе и перестать стремиться к достижению идеала человека, существующего только в мышлении. Усилиями антропологов человек превращается в мысль о человеке; и какой бы замечательной и прекрасной эта мысль не являлась, она, по мнению немецкого философа, ничем не может помочь никому из нас. Конкретная человеческая индивидуальность никогда не совпадает с понятием «человек», и потому очень часто люди испытывают разочарование, читая философские трактаты, претендующие на раскрытие тайны человеческого бытия. Живой человек и понятие человека существуют подобно двум параллельным прямым евклидовой геометрии, не пересекающимся ни в какой точке пространства.

Но что же в таком случае может быть сказано о «единственном»? Согласно М. Штирнеру, ничего. Выявив бессилие мысли и слова в отношении конкретного «я», которое является критерием истины для себя самого, немецкий философ делает последовательный вывод о том, что это «я» не может быть

определено и выражено вербальным образом: «я — не идея, а больше, чем идея, то есть невыразим» [2, с. 343]. Отсюда не удивительно, что «ничто» является основанием построения учения о «единственном», и свою работу М. Штирнер начинает и заканчивает следующими словами: «Ничто — вот на чем я построил свое дело». Анализируя концепцию М. Штирнера в работе «Proemium», К.А. Свасьян приходит к заключению, с которым трудно не согласиться: «Антропология, в штирнеровском смысле, может быть только *апофатической* либо — никакой» [3, с. 9–10].

Получается, что единичность, неповторимость, «этость» каждого из нас, невыразимая на предметно-понятийном уровне, ставит под вопрос возможность существования философской антропологии. Выступая против потери самого существенного и неповторимого в человеке, а также против подмены живого индивида пустым абстрактным понятием, М. Штирнер указывает на безосновательность традиционных «положительных» философско-антропологических учений, рассматривающих «человека вообще». Однако в той же самой мере, в какой у М. Штирнера происходит отрицание ценности философско-антропологических теорий, у любого мыслителя, развивающего антропологическую концепцию в положительном русле, могут в свою очередь возникнуть сомнения в справедливости штирнеровского подхода.

Итак, зададим вопрос: как возможна штирнеровская трактовка человека и какими условиями она определяется? Размышляя по поводу оснований данной трактовки, можно предположить, что понимание человека как неповторимой самости и «этости» («этот вот человек») оказывается возможным в том случае, когда каждый из нас признается совершенно замкнутой целостной структурой, не связанной с другими подобными структурами на уровне переживания и существования.

Но что в таком случае является источником такого понимания человека? Пожалуй, самый очевидный ответ на этот вопрос заключается в признании человеческого тела как отдельно существующего феномена, который выступает в качестве важнейшей характеристики человеческого присутствия в мире. Базирующаяся на непосредственном чувственном восприятии пространственная определенность, протяженность тела («res extensa»), его непроницаемость для другого подобного тела выходят на первый план и становятся непреодолимой преградой на пути поиска истинной intersубъективности и единства разных индивидуальностей.

Однако не только телесность, зависящая от чувственного восприятия, может быть фактором, формирующим принципиальную замкнутость единичного человека. Еще одним таким фактором, по мне-

нию Г. Риккерта, следует считать «индивидуальную душевную жизнь единичного человека, психические процессы, как мы их переживаем» [4, с. 183]. Внутренние чувства и переживания, например, «чувства удовольствия и неудовольствия, такие эмоции, как любовь и ненависть, радость и печаль, настроения и волевые акты» [5, с. 141], тоже в своей основе имеют, с точки зрения этого мыслителя, непосредственный характер. В силу этого мы не можем понять жизненные переживания другого человека, поскольку «отдельному исследователю прямо доступна как непосредственное переживание лишь сравнительно весьма небольшая доля, а именно та, которая образует его собственную душевную жизнь, и, хотя мы и в состоянии до такой степени умозаключать о душевной жизни и некоторых других, что с помощью фантазии можем построить, по крайней мере приблизительно, сходное ее изображение, однако наибольшая часть совокупности душевных процессов все же остается для нас совершенно неизвестной. То, для чего мы не находим ничего аналогичного у самих себя, мы никогда не будем в состоянии хотя бы даже угадать» [4, с. 183].

Но проблема заключается не только в том, что глубинные состояния другого человека скрыты для постороннего наблюдения. Ситуация усугубляется тем, что непосредственность наших внутренних чувств, несмотря на всю их очевидную данность, делает их закрытыми и для нашего собственного понимания. Непосредственное, по мнению Риккерта, не имеет адекватного выражения в сфере определенных смыслов и значений и не может быть ясно представлено с помощью логических и языковых средств. Размышляя о позиции Г. Риккерта, основывающейся на том, что «собственные психические переживания индивида темны и непроницаемы для сознания, ибо чувственное, эмпирическое ... темно по своей природе» [6, с. 401], П.П. Гайденко характеризует ее следующим образом: «Невозможно, говорит Риккерт, понимать *говорящего*, но можно понять *сказанное* им. Понимание, таким образом, есть интеллектуальное переживание, а не сопереживание психического акта, процесс *духовный*, а не *душевный*... Итак, согласно Риккерт, правомерно говорить только об одном роде понимания — понимании смысла. Я в состоянии понять другого индивида, поскольку я понимаю то, что он мне говорит, но я не в состоянии проникнуть в душевное единство его, говорящего, индивидуальности; я могу понять сказанное им только как определенное единство *значения*, но не как единство *выражения*» [6, с. 401].

П.П. Гайденко обращает особое внимание на то, что понимание переживания, по Г. Риккерт, является опосредованным интеллектуальным процессом, отличным от сферы непосредственного переживания и не адекватным ей. В свете этого знаменитая

триада В. Дильтея «переживание – выражение – понимание» превращается в фикцию, поскольку между первыми двумя составляющими этой триады и последней лежит непреодолимый барьер. В работе «Границы естественнонаучного образования понятий: логическое введение в исторические науки», признавая идеи В. Дильтея достойными изучения, Г. Риккерт не соглашается с ними и пишет, что создание системы психологического знания, включающей в себя всю содержательность душевной жизни, логически невозможно. Единственное, что можно сделать, — это, опираясь на воображение исследователя, попытаться приблизительно описать некоторые детали внутренних состояний, однако «совокупность душевной жизни, так же как и телесный мир, не поддается никакому изображению, в котором должна была бы найти себе место “вся содержательность” ее. Она принципиально неисчерпаема, и невозможно даже и приближение к подобной цели» [4, с. 184].

Точка зрения Г. Риккерта интересна в отношении демонстрации принципиальной отделенности одного человека от другого на уровне непосредственных психических (или эмпирических) переживаний. И данное положение не может исправить надэмпирическая интеллектуальная сфера, объединяющая людей и делающая доступным понимание смыслов. Именно поэтому уровень индивидуального бытия в концепции Г. Риккерта так же, как и в трактовке М. Штирнера, сохраняет свою замкнутость и непроницаемость для постороннего взгляда и присутствия.

Таким образом, возвращаясь к проблеме оснований философской антропологии, можно сделать вывод о том, что отрицание возможности существования любого философско-антропологического учения как системы «положительного» знания о человеке происходит в том случае, когда подчеркивается неповторимая индивидуальность каждого человека, вытекающая главным образом из его телесной ограниченности и связанных с ней непосредственных чувственных данных. При этом признание телесной ограниченности как определяющего состояния человека в универсуме может быть отнесено к так называемым первичным интуициям, принимаемым философами в качестве исходного очевидного пункта построения своих концепций. Однако интуиция такого рода не является единственно возможной. Если телесность человека не будет выделена в качестве доминирующей структуры человеческого бытия, а будет утверждаться принципиальная разомкнутость человеческого существа и единый характер человеческой природы, преодолевающий границы непосредственности, то следствием такого интуитивного видения реальности станут те самые «положительные» философско-антропологические тео-

рии, которые оказываются совершенно неприемлемыми с точки зрения М. Штирнера.

Получается, что на основе двух противоположных первичных интуиций будут формироваться два принципиально разных подхода к возможности построения и развития философско-антропологической мысли. Вопрос о том, какая из этих интуиций и, соответственно, какой из этих подходов будут являться предпочтительными, вряд ли может быть решен в рамках данной статьи. Это решение выглядит проблематичным по многим причинам, и не в последнюю очередь эта проблематичность связана с тем, что никакие первичные философские интуиции не могут быть обоснованы должным образом, согласно знаменитым аргументам скептика Агриппы, направленным против догматических логиков. В соответствии с этими аргументами любые фундаментальные принципы философских учений являются недоказуемыми в силу того, что или принимаются на веру, или требуют для своего доказательства утверждения, обосновывающегося либо этим принципом, либо другим положением, в свою очередь тоже нуждающимся в обосновании.

Однако, несмотря на спорность логико-теоретической аргументации, подход к созданию философско-антропологических систем на основе представления о едином характере человеческой реальности сложно не признать более перспективным по сравнению с подходом, предполагающим изолированное и непостижимое существование индивида. Очевидные перспективы первого подхода заключаются в том, что поиск единых структур человеческого бытия хоть в какой-то мере удовлетворяет человеческую потребность самопознания. В связи с этим не удивительно, что именно этот подход, несмотря на все его недостатки, является наиболее распространенным в философско-антропологических исследованиях, относящихся к разным периодам существования философского знания.

Признавая эффективность данного подхода, следует обратить внимание на то, что его представители, не оспаривая непознаваемости предельных оснований человеческого бытия, сосредотачивают свои усилия на познании важнейших аспектов человеческого присутствия в мире. При этом нужно отметить стремление мыслителей к выражению этих аспектов максимально корректным образом, предполагающим поиск особых философских понятий, позволяющих добиться достижения поставленной цели. Этот поиск особенно занимает философскую антропологию в так называемом узком смысле этого слова, развивающуюся главным образом в немецкоязычных странах с двадцатых годов двадцатого века и интересную своей трактовкой философско-антропологического дискурса как единственно возможного типа философствования. Основатель такой

интерпретации философского знания Макс Шелер, выделив пять типов самопознания человека, представленных в истории культуры, считает их несостоятельными и связывает эту несостоятельность с отсутствием понимания человека как «пластичного» существа. Можно взять любую из пяти трактовок человеческой сущности — например, античное, греко-римское представление о человеке как разумном существе или натуралистическую концепцию, рассматривающую человека как вид, производящий орудия, — для того, чтобы убедиться в односторонности, статичности и предметной заданности этих трактовок. Стремясь к выходу из порочного круга понятий, описывающих человеческую реальность подобным образом, М. Шелер предлагает использовать такие понятийные конструкции, которые в большей степени выражают специфику человеческого бытия. Это термины «личность» и «духовность», которые он наделяет особыми смыслами.

Понятие духовности интересно тем, что оно указывает на принципиальное отличие человека от всех остальных живых организмов и включает в себя большой спектр значений. В первую очередь, это способность человека мыслить и созерцать идеи, первофеномены, первосущности. И эта разумная способность созерцания сущностных форм мира никак не соотносится со сферой интеллектуальной деятельности человека и животных, хотя на первый взгляд может показаться, что это очень похожие операции. Согласно М. Шелеру, это не так: духовность и практический интеллект — не только не похожие, но по сути противоположные друг другу способы ориентирования в мире. Когда человек смотрит на вещь «глазами интеллекта», он думает о том, каким образом данная вещь может быть приспособлена к его потребностям и будет ли это способствовать улучшению условий его выживания. Когда же человек действует как духовное существо, созерцая идеи вещей, то любая вещь мира становится ценной для него сама по себе, в ее собственном бытии, как самостоятельный предмет, независимо от того, можно ли использовать эту вещь как средство для человеческого выживания или нельзя.

Еще одной важной характеристикой духовности является свобода от всякой жизненной заданности и принуждения. Именно на свободу и экзистенциальную раскрепощенность духовного существа М. Шелер обращает особое внимание: «Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением “духовного” существа станет его — или его бытийственного центра — *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”,* то есть в том числе его собственного, связанного с влечени-

ями, интеллекта. Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и ... “открыто миру”». [7, с. 53].

Результатом этой экзистенциальной свободы и открытости становится то, что человек может быть независимым от мира явлений. Эта независимость поддерживается тем, что способность созерцать сущности позволяет человеку видеть мир через призму предметности и, соответственно, выделять в нем предметы. Следует отметить, что предметное видение реальности доступно только человеку как духовному существу; животное, несмотря на наличие у него практического интеллекта, не может созерцать предметы мира в их собственном «так-бытии» (поскольку это характерное качество духа, а не интеллекта), и поэтому животные не могут иметь предметного отношения к окружающей среде. Человек не только имеет такое отношение, но он способен также совершать выражающие его духовную свободу акты идеации и дереализации мира в том случае, если этот мир его не устраивает.

Кроме способности к созерцанию идей и первофеноменов, экзистенциальной свободы и предметности, немецкий философ выявляет еще эмоционально-волевые компоненты духовной деятельности человека. К ним М. Шелер относит высшие эмоциональные состояния человека, «например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д.» [7, с. 53]. Центр всех духовных проявлений человека немецкий мыслитель предлагает обозначить понятием «личность». Личность определяется им как такой центр действий человеческого существа, который задает предметное видение мира, его любого состояния и, кстати, любого собственного переживания человека, но который сам при этом, как существующее действие, предметом быть не может. Понимая личность как определенный экзистенциальный проект, М. Шелер подчеркивает динамический характер духовности и призывает человека как можно чаще вспоминать о своем истинном величии как величии духовного существа.

Содержание понятий личности и духовности в философской антропологии М. Шелера позволяет отнести их к таким философским терминам, которые уходят от одностороннего рассмотрения человека. Наряду с тем что дефиниции личности и духовности направлены на выделение конкретных характеристик человеческой деятельности, они в то же время указывают на невозможность предметного истолкования человеческого существования и свидетельствуют о попытке выхода за границы эссенциального видения мира и обращения к экзистенциальной интерпретации человека. Все это позволяет философской антропологии расширять свои горизонты и осуществлять попытки включения различных аспектов индивидуальности в концептуальные построения.

Подводя краткие итоги, еще раз хочется выделить мысль о том, что хотя решение вопроса об основаниях философско-антропологического дискурса может быть разным в зависимости от первичных установок мыслителей, все-таки нельзя не признать продуктивность подхода, исходящего из утверждения принципиальной открытости и разомкнутости человеческого бытия. Данные основания вдохновляли и продолжают вдохновлять философов на создание новых смыслов и методологических приемов, которые хоть в какой-то (пусть и небольшой!) степени способствуют тому, чтобы приблизить каждого из нас к пониманию своей сущности и своего места в универсуме.

#### Список литературы

1. Черданцева И.В. Прологомены к пониманию человека в философии. Барнаул: Концепт, 2014. 166 с.
2. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с.
3. Свасьян К.А. Prooemium // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 3–12.
4. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий: логическое введение в исторические науки. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
5. Международный ежегодник по философии культуры «Логос». 1925. Кн. 1. М.: Территория будущего, 2005. 237 с.
6. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
7. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1998. С. 31–95.

Получено 09.03.2016

#### Об авторе

##### Черданцева Инна Владимировна

доктор философских наук, доцент,  
заведующая кафедрой социальной философии,  
онтологии и теории познания

Алтайский государственный университет,  
656049, Барнаул, пр. Ленина, 61;  
e-mail: innacherd@mail.ru  
ORCID: 0000-0003-3445-8071

#### References

1. Cherdantseva I.V. *Prolegomeny k ponimaniyu cheloveka v filosofii* [Prolegomenon to the Understanding of a Man in Philosophy]. Barnaul, Konzept Publ., 2014, 166 p. (In Russian).
2. Shtirner M. *Edinstvennyy i ego sobstvennost* [The One and his Property]. Harkov, Osnova Publ., 1994, 560 p. (In Russian).
3. Svasyan K.A. [Prooemium]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2010, no. 2, pp. 3–12. (In Russian).
4. Rikkert G. *Granitsy estestvennonauchnogo obrazovaniya ponyatii: logicheskoe vvedenie v istoricheskie nauki* [The Boundaries of Concepts in the Natural Sciences: a Logical Introduction to the History of Science]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1997, 532 p. (In Russian).
5. *Mezhdunarodnyy ezhegodnik po filosofii kultury «Logos». 1925. Kniga 1* [International Yearbook of the Philosophy of Culture «Logos». 1925. Book 1]. Moscow, Territoriya buduschego Publ., 2005, 237 p. (In Russian).
6. Gaydenko P.P. *Proryv k transsendentnomu: novaya ontologiya XX veka* [A Breakthrough to Transcendental: New Ontology of the XX Century]. Moscow, Respublika Publ., 1997, 495 p. (In Russian).
7. Sheler M. [Man's Position in the Universe]. *Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii* [Human Problems in the Western Philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1998, pp. 31–95. (In Russian).

The date of the manuscript receipt 09.03.2016

#### About the author

##### Cherdantseva Inna Vladimirovna

Doctor of Philosophy, Docent,  
Head of the Department of Social Philosophy,  
Ontology and Theory of Knowledge

Altay State University,  
61, Lenin av., Barnaul, 656049, Russia;  
e-mail: innacherd@mail.ru  
ORCID: 0000-0003-3445-8071

#### Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Черданцева И.В. К вопросу об основаниях философско-антропологического дискурса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 1. С. 29–34. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-29-34

#### Please cite this article in English as:

Cherdantseva I.V. The problem of foundations of philosophical anthropological discourse // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2017. Iss. 1. P. 29–34. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-29-34