

Владимир Рохмистров

Проблема антропологии: определение человека у Аристотеля

Vladimir Rokhmistrov

A QUESTION OF ANTHROPOLOGY: ARISTOTLE'S DEFINITION OF HUMAN BEING

ABSTRACT. From its very inception, philosophy has considered knowledge of the human being as one of its main subjects of study. “Know thyself”, read the inscription on the Temple of Apollo at Delphi. However, philosophical anthropology as an independent science took shape only at the beginning of the 20th century, two and a half thousand years after the proclamation of Apollo’s call. Aristotle has written treatises on the *Generation of animals*, *Parts of animals*, *History of animals*, etc. Yet there is not a single treatise on human nature. And this despite the fact that in all his works the Athenian thinker actually speaks about the human being. The collective monograph *Anthropology of Aristotle* published by Cambridge University in 2019 argues that Aristotle wrote no treatise on human nature for the simple reason that he could not provide a definition of what it is to be human. Moreover, since definitions fix the basic terms for each science and serve as explanatory principles within them, it follows that “human being” cannot be defined. However, it turns out that the final understanding of what a “human” is has not yet been developed. The present article sets out a view on this still unresolved problem.

KEYWORDS: anthropology, philosophical anthropology, human, human being, human nature, Aristotle.

1.

В 2019 году Кембриджский университет выпустил в свет коллективную монографию с провокативным названием «Антропология Аристотеля», уже в аннотации заявленную как «первая по-

© В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург). parmenidiki@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского.

пытка» собрать воедино «антропологический аспект всех этических, метафизических и биологических работ» афинского философа. С первых же строк «Введения» составители монографии — профессор философии Геерт Кейль и доцент философии Нора Крефт из Берлинского университета имени Гумбольдта — объявляют это название «вопиющим анахронизмом», поясняя, что термин «антропология» впервые появился в научной литературе лишь в XVI веке, в конце которого Отто Касманн определил его как «*doctrina humanae naturae*»¹.

И в первой же главе этого сборника антрополог из Лейпцигского университета Кристиан Китцман отмечает, что у Аристотеля среди всех его многочисленных сочинений нет трактата о природе человека — о самом, казалось бы, важном предмете философского интереса. Почему? Потому что, как предполагает Китцман, Стагирит просто не смог дать удовлетворительного определения понятия «человек»². И, рассмотрев многочисленные упоминания Аристотелем человека в различных контекстах его сочинений, высказывает следующее:

С одной стороны, люди изучаются как животные наукой о природе, которая должна молчать о божественной стороне человечества. С другой стороны, люди изучаются как интеллектуальные существа теологией, ценой абстрагирования от их бытия воплощенными животными. Это должно быть отражено в определении того, что значит быть человеком. Не может быть единого определения, которое охватывает всё в человеческой сущности. Могут быть только частичные определения: одно с интеллектуальной стороны того, что значит быть человеком, которое дано в теологии; и другое — с животной стороны, которое дано в физи-

¹ «Антропология есть учение о природе человека». Любопытно, что уже здесь, при первом же появлении термина, природа человека объявляется двойственной: «*Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritalis et corporeae, in unum hypostatenon unitae particeps essentia*» (цит. по: Keil, Kreft 2019: 1, п. 1).

² Н.В. Брагинская дает любопытный комментарий к одной из попыток Аристотеля в «Никомаховой этике» дать определение человека: «Аристотель обходит то обстоятельство, что дать определение Человека как единичной конкретности вообще невозможно» (Брагинская 1983: 732).

ке, а точнее — в биологии или зоологии. Возможно, определение человека как двуногого животного является наиболее вероятным претендентом на окончательное³.

Но на подобное окончательное определение, как мы помним, еще Платону предъявили оципанного петуха.

Обращение к текстам Аристотеля и в самом деле обнаруживает отсутствие полноценного определения понятия «человек». Более того, наиболее часто, как это ни покажется парадоксальным, он говорит о человеке именно как о двуногом животном⁴. Вот пример из «Метафизики» (7.12, 1037b11–23): «Почему то, обозначение чего мы называем определением, составляет одно (например, для человека „двуногое живое существо“; пусть это будет его обозначением)... вопрос остается, если видовых отличий несколько, например: живущее на суше, двуногое, бесперое, — почему они составляют одно, а не множество?»⁵. И даже здесь мы отчетливо видим, что дать единое определение сущности человека не представляется возможным не только по неясности природы его происхождения — божественной или животной, но еще и по проблематичности определения τὸ ἕδιον — особой черты именно человека как человека в отличие от всех остальных живых существ. А ведь именно для Аристотеля, согласно первой строке его Первой «аналитики», перед началом всякого исследования «прежде всего следует сказать, о чем исследование и дело какой оно науки» (*Apr.* 1, 24a)⁶.

³ Kietzmann 2019: 42. В этом замечании немецкого исследователя фактически зафиксировано, что в философской антропологии за прошедшие сто последних лет не произошло никаких изменений. Как мы помним, еще в начале XX века Макс Шелер писал в своей знаменитой работе «Положение человека в космосе»: «Таким образом существует естественно-научная, философская и теологическая антропология, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет» (Шелер 1988: 31–32).

⁴ См. *Cat.* 5, 3a9–15, 21–25; *Int.* 11, 21a15; *APo.* 1.14, 79a29, 1.22, 83b3, 2.4, 91a28, 2.5, 92a1, 2.6, 92a29–30, 2.13, 96b32; *Top.* 1.7, 103a25–28, 5.4, 133b8–11; *Phys.* 1.3, 186b25–30; *PA* 1.3, 644a5–11; *Met.* 4.4, 100b32–b3, 7.12, 1038a4, 7.15, 1040a16.

⁵ Пер. А.В. Кубицкого.

⁶ Пер. Б.А. Фохта.

Далее К. Китцман пишет:

Что такое тò ѹдиou для людей, согласно Аристотелю? Существует множество утверждений, разбросанных по всем его работам, о чертах, которые делают людей уникальными в животном царстве, или которые люди проявляют в наибольшей степени среди всех видов животных. Они включают в себя телесные черты: например, только у людей живот более волосат, чем спина (*HA* 2.1, 498b20–21; *PA* 2.14, 658a16–25); люди — единственные животные с собственным лицом (*PA* 3.1, 662b19–22; *HA* 1.8, 491b9–11); и люди демонстрируют наибольшее разнообразие частей (*PA* 2.10, 656a3–14). И они также включают в себя специфически человеческие действия: например, люди обладают самым тонким чувством осознания (*An.* 2.9, 421a20–22); только люди занимаются мышлением, расчетами и рассуждениями (*An.* 3.10, 433a11–12 и *Met.* 1.1, 98ob26–27); и только люди действуют (*EE* 2.6, 1222b18–20)⁷.

Как видим, ни одна из этих черт- ѹдиа не только не является основополагающей, но и *неоспоримо* лишь человеческой.

Обычно принято в качестве исключительно человеческого приводить другое якобы данное Аристотелем определение человека как $\zeta\wp\omega\nu\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\varepsilon\chi\omega\nu$, где $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ как раз и представляется той самой особой отличительной человеческой характеристикой. Однако, как и это ни покажется странным, сам Аристотель нигде не дает этого определения именно в таком виде. В «Политике» (откуда прежде всего и взято такое определение) мы видим следующее (*Pol.* 1.2, 1253a9–11;): $\text{o}\bar{\text{u}}\theta\bar{\text{e}}\nu\,\gamma\acute{\text{a}}\rho\,,\,\dot{\text{w}}\varsigma\,\varphi\acute{\text{a}}\mu\acute{\text{e}}\nu\,,\,\mu\acute{\text{a}}\tau\eta\nu\,\dot{\text{h}}\,\varphi\acute{\text{u}}\sigma\varsigma\,\text{p}\text{o}\iota\text{e}\iota\cdot\,\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\delta\acute{\text{e}}\,\mu\acute{\text{o}}\nu\,\dot{\text{a}}\bar{\text{n}}\theta\bar{\text{r}}\omega\text{p}\text{o}\varsigma\,\varepsilon\chi\omega\nu\,\tau\omega\nu\,\zeta\wp\omega\nu$ («природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью»)⁸. Как видим, сформированное в отрыве от контекста определение $\zeta\wp\omega\nu\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma\,\varepsilon\chi\omega\nu$, может нас увести в совершенно не предполагавшиеся Стагири том дали. Особенно если мы примем во внимание изречение его предшественника Гераклита (22 B 1 DK): $\text{t}\text{o}\bar{\text{u}}\,\delta\acute{\text{e}}\,\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\text{t}\text{o}\bar{\text{u}}\delta'\,\dot{\text{e}}\bar{\text{o}}\nu\text{t}\text{o}\varsigma\,\dot{\text{a}}\bar{\text{e}}\bar{\text{i}}\,\dot{\text{a}}\bar{\text{e}}\bar{\text{y}}\bar{\text{u}}\bar{\text{e}}\text{t}\text{o}\varsigma\,\dot{\text{a}}\bar{\text{n}}\theta\bar{\text{r}}\omega\text{t}\text{o}\varsigma$ («логос существует вечно, но люди не понимают его»).

⁷ Kietzmann 2019: 31.

⁸ Пер. С.А. Жебелёва.

В контексте же аристотелевского трактата это определение $\zeta\omegaον λόγου$ не является ничем более, как простым противопоставлением осмысленной человеческой речи естественным голосовым звукам животных, т.е. логоса — голосу, что особенно любопытно выглядит в русском варианте.

Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость, и т.п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства (*Pol. 1.2, 1253a12–18*)⁹.

Итак, человек в отличие от всего остального животного мира подается Аристотелем как живое существо, одаренное осмысленной речью, то есть *разумное живое существо*, отличие какового от остального животного мира таким образом фактически определяется лишь как качественное. Иными словами — человек есть *венец творения природы*. Однако XX век подверг сомнению и этот, казалось бы, совершенно непоколебимый естественнонаучный вывод. Как замечает христианский теолог Карлос Вальверде, такие ученики Гуссерля, как Адольф Рейнах, Роман Ингарден, Александр Койре, Эдит Штайн и другие, пришли к заключению, что «есть некое ядро в человеке, которое не поддается феноменологическому описанию»¹⁰. И далее отмечает: «Дело в том, что вне своего метафизического измерения человек перестает быть поистине человеком»¹¹. Как видим, ни один из обнаруживаемых в текстах Аристотеля вариантов действительно не годится для окончательного определения того, что такое человек.

⁹ Пер. С.А. Жебелёва.

¹⁰ Вальверде 2000: 21.

¹¹ Ibid.

2.

Современный итальянский философ Джорджо Агамбен в своей книге «Дело человека», пытаясь решить эту проблему и ссылаясь на «Никомахову этику» Аристотеля, высказывает вполне разумную мысль: для того чтобы определить, что такое человек, надо понять, в чем именно заключается *главное дело человека*. «Ибо, — как писал Аристотель, — не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы и притом в наивысшей степени» (*PA* 1.5, 642a23–25)¹². И мы видим, что Аристотель в «Никомаховой этике» также пишет: «Может быть, это получится лучше, если принять во внимание назначение (*έργον*) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (*πράξις*), собственно благо и совершенство (*τὸ ἔν*) заключены в их деле (*έργον*), точно так, по-видимому, и у человека [в вообще], если только для него существует [определенное] назначение» (*NE* 1.6, 1097b24–28)¹³.

Поскольку именно *назначение* человека и есть то, что прежде всего интересует нас сейчас, присмотримся к данной постановке вопроса. Первое, что обращает на себя внимание, — это то, что за стоящим в русском переводе словом *назначение* у Аристотеля употреблено греческое *τὸ έργον*, которое прежде всего переводится как *дело, труд, занятие, работа*. И здесь, мы видим, именно так и стоит вопрос: каково дело человека, по аналогии с тем, что у флейтиста дело — игра на флейте, у сапожника — тачать сапоги и т.д. Но отсюда же возникает и главная трудность ответа; ведь и флейтист, и сапожник являются еще и людьми, и, соответственно, совсем не обязательно их *έργον*, *πράξις* (занятие, дело), являясь *делом рук человеческих*, является в то же время и *назначением* именно человека как человека.

Анализируя начало «Никомаховой этики», Дж. Агамбен обозначает возникающую здесь проблему:

¹² Пер. В.П. Карпова.

¹³ Пер. Н.В. Брагинской.

Но в широком смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения. Если у него нет присущего ему ἔργον, человек не может иметь и ἐνέργεια, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом¹⁴.

Впрочем, как писал в середине прошлого века американский философ Джон Уайлд в своей замечательной книге «Платоновская теория человека»: «Мы все согласны с тем, что жизнь — это одно, а τέχνη или профессия — другое... Каждое искусство ответственно только за определенную функцию, а не за другие, но человек ответственен за все свои действия»¹⁵. И немного далее Уайлд окончательно низводит эту попытку определения, приводя следующую простую истину: «Целое больше частей, сама жизнь больше, чем один из ее аспектов. Следовательно, профессия человека всегда меньше самого человека»¹⁶. Таким образом, снова приходится признать, что тò ὕδιον собственно человека так и остается неуловимым.

В первой книге «Никомаховой этики» Аристотель ставит задачу еще и таким образом (*NE* 1.6, 1097b34–1098a2): «В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку»¹⁷. Пытаясь найти это некое дело, присущее только человеку (ζητεῖται δὲ τὸ ὕδιον, 1097b35), Аристотель предлагает вынести за скобки всё то общее, что присуще всему живому (питание, рост, чувства):

Остается, таким образом, какая-то деятельная (πράκτική) [жизнь] обладающего суждением [существа] (τὸ λόγον ἔχον). *(Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит.)* (1098a4–5)¹⁸.

¹⁴ Агамбен 2023: 27.

¹⁵ Wild 1946: 88–89.

¹⁶ Ibid.: 91–92.

¹⁷ Здесь и далее пер. Н.В. Брагинской.

¹⁸ Добавленное в угловых скобках считается интерполяцией, отсылающей к рассмотрению частей души.

Здесь для нас важно отметить, что единственное отличие человека от всего прочего живого Аристотель видит в обладании человеком многозначным греческим понятием «*логос*».

Как отмечает Ганс-Иоганн Глок: «Под логосом Аристотель подразумевает способность — разум — особенно когда он различает части души в зависимости от того, включают ли они логос»¹⁹.

Соответственно, следование разуму и должно быть, судя по всему, той самой путеводной нитью, которая должна вывести человека на отличающий его от всего остального мира собственный путь. И согласно Аристотелю, главной заботой человека как существа, обладающего разумом, который присущ только человеческой душе, является следование разумной середине между избытком и недостатком. Стагирит поясняет, что человек как *существо разумное*, во всех своих поступках руководствуясь знанием и разумом, никогда не будет стыдиться ничего из того, что делает, а значит — будет счастлив.

Но вот что отмечает по этому поводу Р.В. Светлов:

Сократ говорит, что Пан, сын Гермеса, или сам есть логос, или же является братом логоса. Как и в случае логоса, его «гладкая» часть находится среди богов, «косматая» же — среди толпы (*Cra. 408b-d*). К слову, практически то же самое говорит о логосе Платон и во второй книге «Государства». Там утверждается, что существует два вида логоса, истинный (диалектика, наука) и ложный (миф). Эта двойственность дублируется на уровне мифа, который может быть дурным и полезным (*R. 376e–377c*)»²⁰.

Соответственно, делает вывод Светлов, «значимость разума безусловна, именно он подтверждает нам вечность душевной природы, но его использование оказывается вполне амбивалентным»²¹.

В свою очередь, И.А. Протопопова замечает:

добродетель в понимании Платона — это никак не *середина*, обусловленная эмпирическим отстоянием от избытка и недостатка

¹⁹ Glock 2019: 158.

²⁰ Светлов 2021: 497.

²¹ Ibid.: 498.

страстей, а поведение, вызванное девиацией, резким отклонением от середины²².

Дж. Уайлд еще в середине прошлого века так же отмечал:

Если человек не управляет рационально своими страстью и влечениями, он должен быть ими управляем и достигать зла, а не добра. Когда «иррациональная сила» садится в седло, она переворачивает многие вещи одну за другой, и в конце концов, по мере того, как ее власть расширяется, «она перевернет всю жизнь»²³.

Таким образом, мы должны признать, что разум, которым могут руководить как благая, так и злая силы, не только весьма смутный наш вожатый, но и в определенной степени, возможно, даже менее надежный, чем разум остальных живых существ, не только действующих (в отличие от человека) в полном согласии со своей природой, но еще и каким-то образом умеющих общаться и делиться необходимой для совместной жизни информацией.

В этом смысле весьма любопытную мысль в связи с рассмотрением трактата Аристотеля «О небе» высказывает профессор античной философии Мюнхенского университета Кристофф Рапп, отмечая два контрастирующих отличия человека и его «состояния»:

В отличие от других животных и растений, люди находятся в привилегированном положении, так как могут в некоторой степени участвовать в высшем благе. Это порождает амбиции и надежды. Однако, в отличие от существ, обладающих идеальными состояниями, состояние людей в некотором роде вынужденное, поскольку им необходимо бороться и прилагать активные усилия, чтобы воспользоваться своей привилегией. С этой точки зрения, жизнь других животных и растений значительно легче²⁴.

Человек вынужден производить неисчислимое количество действий, поскольку в соответствии с устройством космоса, согласно изложенной в трактате «О небе» Аристотеля концепцией,

²² Протопопова 2023: 359.

²³ Wild 1946: 38.

²⁴ Rapp 2019: 94.

чем дальше находится существо от цели — а целью является до-
стижение совершенства (счастья), — тем большее количество дей-
ствий должно оно совершать.

Иными словами, разум, которым, согласно Аристотелю, в от-
личие от животных обладает человек, — не только *не исключи-
тельно* человеческая привилегия, но он еще и отнюдь не является
гарантией ни добродетельности поведения, ни продвижения по
пути к счастью. Более того, следуя дальше этой логике рассужде-
ния, легко прийти к выводу о полном произволе, который совер-
шается в жизни благодаря этому особому человеческому довеску.
И если мы примем эти замечания как соответствующие действи-
тельности, нам придется принять и вытекающий из них вывод:
человек как $\zeta\varphiον λόγου \epsilonχον$ способен, в отличие от всех прочих
живых существ, действовать не только в согласии с разумом, но
и вопреки ему. А, соответственно, и *вопреки собственной природе*?

В чем же в таком случае может заключаться *назначение* чело-
века?

3.

Как видим, проблемы антропологии проявляются на уровне
даже самых простых, на первый взгляд, базовых определений.
Однако является ли это отрицанием возможности существования
антропологии как науки? Ведь, как утверждает тот же К. Китц-
ман: «то, что делает науку таковой, — это ее предмет и характер-
ные термины, которые необходимы для того, чтобы правильно
понять этот предмет»²⁵. И далее: «Ученый должен сначала уста-
новить факты о том, какими характерными свойствами обладает
данний вид, а затем попытаться найти наилучшие возможные
объяснения для этих фактов. Определения затем будут развивать-
ся вполне естественно»²⁶. Это во-первых.

А во-вторых, требование Аристотеля — прежде чем начинать
исследование, сказать, о чем исследование, — совсем не предпо-

²⁵ Kietzmann 2019: 30.

²⁶ Ibid.: 31.

лагает необходимость дать окончательное определение предмета исследования. На каком основании зиждется убеждение в том, что *точное определение предмета исследования должно предшествовать самому исследованию?* Ведь, как пишет З.Н. Микеладзе в статье «Основоположения логики Аристотеля», открывающей второй том русского перевода «Сочинений» Стагирита:

Известно, что глобальное определение предмета какой-либо науки, учитывающее весь ход ее будущего развития, весь комплекс проблем, могущих оказаться в кругозоре ее занятий, — безнадежное предприятие²⁷.

Это же самое можно сказать и об определении понятия «человек». Ведь научное исследование совсем не должно являться лишь иллюстрацией данного определения, лишившись таким образом своей главной сущности — поиска доказательств верности или неверности первоначально высказываемых гипотез.

Если эти замечания верны, то верен и следующий вывод: этические, политические и биологические сочинения Аристотеля суть своего рода антропология, выдвигающая ряд фундаментальных гипотез определения человека и имеющая, таким образом, полное право считаться фундаментом для науки, которая носит название «*doctrina humanae naturae*».

Что же касается другого — фатального, на первый взгляд, затруднения — вопроса о том, какова истинная природа человека — божественная или же физическая, свойственная и всем прочим видам жизни на земле, — то и здесь также не должно быть никаких разномнений. Во-первых, следует отчетливо осознать и, наконец, принять как аксиому, что какова бы ни была природа человека на самом деле, она равно свойственна и всему остальному живому миру. А во-вторых, если божественное измерение жизни уже существует в наших понятиях, то нам всё равно никуда теперь от него не деться. И путь восхождения от низшего к высшему может стать для нас той самой путеводной нитью, способной

²⁷ Микеладзе 1978: 6.

раскрыть назначение потенции, которой наделен человек от природы, независимо от того, ведет ли она к истинному Богу или же только к идее о неизбежности его существования.

Как сам Аристотель пишет в «Никомаховой этике»: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (*NE* 10.7, 1177b26–27)²⁸.

Ссылаясь на собранный из различных фрагментов «Протрептик» Аристотеля, И.Р. Тантлевский пишет:

В нем Стагирит постулирует идею о том, что самость человека по сути тождественна разумной «части / доле» (μέρος, μόριον) его души; и именно в ней потенциально заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», и благодаря ей же оно достигается²⁹.

Сколь бы простым ни казалось нам это пропедевтическое утверждение, именно оно более всего достойно служить путеводной нитью для философской антропологии.

Литература

- Агамбен, Д. (2023), “Дело человека” (пер. И. Кушнаревой под ред. Д. Фарфоновой), *Versus* 3.2: 24–38.
- Брагинская, Н.В. (1983), “Примечания к «Никомаховой этике» Аристотеля”, in А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди (ред.), *Аристотель. Сочинения в 4 томах*, 4.687–752. М.: Мысль.
- Вальверде, К. (2000), *Философская антропология*. Пер. Г. Вдовиной. М.: «Христианская Россия».
- Микеладзе, З.Н. (1978), “Основоположения логики Аристотеля”, in Id. (ред.), *Аристотель. Сочинения в 4 томах*, 2.5–50. М.: Мысль.
- Протопопова, И.А. (2023), “Анти-этика Сократа: Платон versus Аристотель”, *СХОЛН (Schole)* 17.1: 351–360.

²⁸ Пер. Н.В. Брагинской.

²⁹ Тантлевский 2019: 195.

- Светлов, Р.В. (2021), “Учение Платона о человеке revisited”, *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология* 4: 493–499.
- Скворцов, А.А. (2023), “О понятии души”, *Платоновские исследования* 19.2: 97–117.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона”, *Платоновские исследования* 10.2: 187–217.
- Шелер, М. (1988), “Положение человека в космосе” (пер. А. Филиппова), in П.С. Гуревич, Ю.Н. Попов (ред.), *Проблема человека в западной философии*, 31–95. М.: Прогресс.
- Glock, H.-J. (2019), “Aristotle on the Anthropological Difference and Animal Minds”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 140–160. Cambridge University Press.
- Keil, G.; Kreft, N. (2019), “Introduction”, in Iid. (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 1–22. Cambridge University Press.
- Kietzmann, C. (2019), “Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 25–43. Cambridge University Press.
- Rapp, Ch. (2019), “The Planetary Nature of Mankind: A Cosmological Perspective on Aristotle’s Anthropology”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 77–96. Cambridge University Press.
- Wild, J. (1946), *Plato’s Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Harvard University Press.
- Protopopova, I. (2023), “The Anti-Ethics of Socrates: Plato versus Aristotle”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1: 351–360. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2021), “Anthropology of Plato Revisited”, *Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology* 4: 493–499. (In Russian.)
- Skvortsov, A. (2023), “On the Concept of Soul in Plato’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 19.2: 97–117. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2019), “Aristotle’s Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato’s ‘Soteriology’”, *Platonic Investigations* 10.2: 187–217. (In Russian.)