

УДК 130.2:168.522 «1970/1980»

Яна Литвин**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ КИЇВСЬКОЮ СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЮ ШКОЛОЮ У 70–80-Х РОКАХ ХХ СТ.**

У статті на основі феноменолого-онтологічного розуміння культури як життєвого світу людини розкрито його інтерсуб'єктивні та інтертекстуальні виміри у філософській рефлексії Е. Гуссерля, М. Хайдегера, А. Шюца.

Проаналізовано особливість духовно-моральної проблематики у дослідженнях Київської світоглядно-антропологічної школи в умовах наявної діамативської парадигми. Розкрито зміст світоглядно-антропологічних аспектів феноменів у контексті філософської рефлексії понять «віри», «надії» та «любви» (В. Шинкарук, О. Яценко), «досвіду» (В. Іванов).

Ключові слова: життєвий світ, культура, людина, особистість, досвід, віра, надія, любов.

Yana Lytvyn**PHENOMENOLOGICAL STUDY OF CULTURAL DISCOURSE PROBLEMS KYIV IDEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL SCHOOL IN THE 70-80'S XX CEN.**

On the basis of phenomenological -ontological understanding of culture as a living person in the world to reveal its intersubjective and intertextual dimensions of philosophical reflection Husserl, M. Haydeger, A. Shyutsa.

The analysis feature spiritual and moral issues in research Kyiv outlook and anthropological school in the existing diamativskoyi paradigm. The content of ideological and anthropological aspects of the phenomenon in the context of philosophical reflection concepts of « faith », « hope » and « love » (v. Shynkaruk A. Yatsenko), « experience » (Ivanov).

Keywords: life-world, culture, people, personality, experience, faith, hope and love.

Яна Литвин**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ КИЕВСКОЙ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛОЙ В 70-80-Е ГОДЫ ХХ В.**

В статье на основе феноменолого-онтологического понимания культуры как жизненного мира человека раскрыто его интерсубъективное и интертекстуальное измерение философской рефлексии Э. Гуссерля, М. Хайдегера, А. Шюца.

Проанализированы особенности духовно-нравственной проблематики в исследованиях Киевской мировоззренчески – антропологической школы в условиях существующей диамативской парадигмы. Раскрыто содержание мировоззренчески-антропологических аспектов феноменов в контексте философской рефлексии понятий «веры», «надежды» и «любви» (В. Шинкарук, А. Яценко), «опыта» (В. Иванов).

Ключевые слова: жизненный мир, культура, человек, личность, опыт, вера, надежда, любовь.

У сучасній філософській літературі, як в її західноєвропейських варіантах, так і особливо вітчизняній літературі, антропоцентрична проблематика стає однією з центральних тем. Проблема зміни цінностей життя актуалізує питання про сенс людського життя.

Найбільш повно цей принцип втілюється в трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля та його послідовників. Після виходу його праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» поняття життєвого світу стало сприйматися як методологічний концепт, а сам термін «життєвий світ» з вузько спеціального філософського поняття перетворився на категорію суспільствознавчої літератури. Феноменологія «життєвого світу» сприймається сьогодні у філософії та науці як «тематичне поле» в критичному аналізі вихідних начал життєвого світу людини. Тематика Lebenswelt стала своєрідним методологічним орієнтиром для Київської школи філософії в 70-80-і роки ХХ століття.

Категорія «життєвий світ» – складне поняття в контексті комплексної феноменологічної теорії. Складність полягає у смисловому наповненні комбінацій слів «життя» і «світ». Поняття «життя» (das Leben) – тема численних наук про дух, які охоплюються цілим комплексом гуманітарних і соціальних дисциплін. Крім того, як корелят поняття «життєвий світ» у Е. Гуссерля визначає не реальність чи світ повсякденності, як це помилково трактується в нашій літературі, а «царство споконвічних оче-

видностей», «актуальний світ суб'єкта та суб'єктивності», «дійсність ідеальної практики». Ось чому трансцендентальну філософію Е. Гуссерля в європейській літературі прийнято визначати як «поворот» (Wende) до філософії суб'єкта й інтерсуб'єктивності і до основи основ – життєвого світу, який, варто іменувати не як відхід від трансценденталізму до психології й емпірії досвіду, але як послідовне і систематичне розгортання вихідної ідеї та принципу суб'єктивності.

За Е. Гуссерлем, «Життєвий світ» («Lebenswelt») виступає деякою універсальною апріорною даністю, яка йде попереду будь-якої раціоналізації життєвого світу як такого. «Жити означає завжди жити в переконанні існування світу» [1, с. 308]. Вчення про «життєвий світ» Е. Гуссерля в цьому сенсі є найважливішим трансцендентально-філософським проектом у справі обґрунтування не тільки феноменології науки, а й феноменології моралі, феноменології освіти та права.

Проблема життєвого світу людини концептуально окреслена Е. Гуссерлем, набула розвитку в кількох напрямках. Представники окремих з них, (феноменологічної філософії екзистенціалізму та персоналізму, а також психологами, що прихильні до феноменології) було досягнуто суттєве поглиблення характеристик життєвого світу як утворення індивідуально-духовної природи. Зокрема, у М. Хайдегера – крізь призму екзистенційної аналітики, М. Шелера та М. Гартмана – емоційно інтуїтивних актів відкриття цінностей, людської екзистенції у Ж.-П. Сартра та М. Мерло-Понті, повсякденності в А. Шюца, ідеї «не алібі» в бутті М. Бахтіна.

Ключовим моментом гуссерлівських уявлень про життєвий світ є його функціональне призначення: бути містком, що з'єднує протилежності, які виокремлюються філософською думкою в процесі опанування складного феномена. А саме, поєднувати духовну та душевно-тілесну форму буття людини [2].

Гуссерль намічає кордон для вивчення категорії життєвого світу. У зв'язку з цим, а також з актуальністю концепції для ХХ століття, тема «науки про дух» як онтології життєвого світу постає в наступні роки однією з найпопулярніших для феноменології, екзистенціалізму та інших філософських течій. Так, наприклад, це поняття запозичує Альфред Шюц – представник соціології феноменологічного напрямку, який використовує його для позначення світу повсякденності таким, яким він представляється звичайним людям. У феноменологічній традиції життєвий світ є основним об'єктом вивчення. «Проте саме «Lebenswelt», від якого повинні були абстрагуватися представники природничих наук, є соціальною реальністю, яку повинні дослідити соціальні вчені» [11, с. 60]. Головною особливістю життєвого світу є наявність того аспекту соціального життя, який постає як незаперечний, само собою зрозумілий, буденний. У цьому його відмінність від інших світів соціального життя, наприклад світу науки або релігії. Згідно з Шюцом, життєвий світ – це донауковий і позанауковий світ, що передує науково-теоретичному світу, який являє собою його «опредмечивание». Саме в життєвому світі заховані очевидності, що забезпечують доступ до реальності. Тому буденна людина, занурена в життєвий світ і безпосередньо переживає його, володіє нескінченними перевагами перед людиною науки.

Життєвий світ, на відміну від науки, де світ як щось об'єктивне протиставляється людині як суб'єкту, передбачає зміщення розриву між суб'єктом і об'єктом: це світ, що складається з інтерсуб'єктивності відносин між людьми, де в ході безпосередніх контактів між індивідами виробляються особистісно забарвлені значення, якими наділяються соціальні процеси.

У повсякденності життєвого світу людина репрезентується не стільки у своїх особистісних, скільки індивідуальних іпосах, а тому Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Ортега-і-Гассет, А. Камю та ін. не зосереджують свою увагу на проблемі особистості. Адже особистість розпочинається із «зречення індивідуальної самодостатності» та егоцентричної самовдоволеності, спонукаючи до преображення життя загалом через буття в любові та відповідальності за Іншого. Тому Г. Марсель звинувачує екзистенціалістську філософію абсурду за безособистісний підхід до розуміння буття людини у світі й неможливості досягнення справжнього спілкування (Ж.-П. Сартр, А. Камю). Персоналістична філософія, розвиваючись у площині феноменологічно-екзистенціалістського вчення, питання особистості переносить у царину міжсуб'єктної відкритості, зустрічі, діалогу та люблячого буття при існуванні Я для Іншого (М. Бубер, М. Бахтін, Г. Марсель та ін.). Ці мислителі фіксують складність феноменологічного виходу до Іншого, що проявляється в зрізі абсолютизації власного «трансцендентального еґо» у Е. Гуссерля, центрованості хайдегєррівського Dasein в його намаганнях «бути собою», об'єктивуючого погляду Іншого Ж.-П. Сартра, витісненості бунтом первинності любові в А. Камю та ін.

М. Хайдегер озброївшись феноменологічним методом, створив фундаментальну онтологію як феноменологію людського існування, і тим самим здійснив радикальний поворот у тогочасній філософській думці.

Нова онтологічна переорієнтація філософського дискурсу зумовила значні зрушення в галузі культурологічних пошуків як у Європі, так і на теренах СРСР, зокрема в Україні. Передусім це пов'язано з діяльністю Київської світоглядно-антропологічної школи 60–80-х рр. ХХ ст. Переосмислення феномену радянської філософії простежується у багатьох наукових пошуках вітчизняних (С. Кримський, В. Табачковський, В. Шинкарук, Є. Бистрицький, І. Бичко, Г. Горок, В. Малахов та російських мислителів (А. Гусейнов, В. Лекторський, Е. Соловйов, В. Толстих). Київська школа філософії відзначається поглибленою увагою до питань світогляду (П. Копін), екзистенціалів віри, надії, любові (В. Шинкарук),

досвіду (В. Іванов), моральнісного світовідношення (В. Малахов). Саме в цей час в Україні виходить друком книжка Є. Причепія «Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (критичний нарис)» [4], що значно сприяло збагаченню уявлень щодо життєвого світу особистості, в галузі світоглядної культури української школи філософії [6].

Феноменологія стає предметом уваги й у радянській філософії внаслідок часткової демократизації суспільного життя й наукового дискурсу. З середини 70-х до кінця 80-х років починається новий період інтересу до феноменології і визнання її власної цінності, зокрема, як методу позамарксистської філософії. Виходять з друку цікаві роботи В. У. Бабушкіна, П. П. Гайденко, М. А. Кіссель, М. К. Мамардашвілі, А. А. Михайлова, В. І. Молчанова, К. А. Свасьяна та інших дослідників.

У царині філософії народжуються нові ідеї, що суперечать усталеним діаматівським канонам. Поряд з офіційною філософією утворюється «тіньова філософія», яка згодом переростає у школи Е. Ілленкова та А. Зінов'єва, П. Копніна та В. Шинкарука. Така інтелектуальна спрямованість сприяла до поступового залучення до західної філософської думки. Адже інформаційний вакуум не був абсолютним, і проникнення нових ідей значною мірою впливало на нові методологічні пошуки теорій екзистенціалізму, феноменології, фундаментальної онтології. Наприклад, що з 1961 р. у філософському журналі «Вопросы философии» з'являються перші публікації зарубіжних авторів (Ж. Піаже, Ж.-П. Сартра, Е. Гуссерля). У колі філософського дискурсу з'являються поняття «життєвий світ», екзистенція, буття, самобуття, ідентичність, свобода. Створюється абсолютно нова методологія розуміння світоглядних проблем, а світогляд трактується як форма людської свідомості та спосіб духовно-практичного освоєння світу. Слід підкреслити, що саме представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії заклали нові проєкції для розробки культурологічних методологічних підходів з характерною для них ціннісно-смісловою спрямованістю, яка виявилася дотичною до новоонтологічної парадигми розуміння культури.

Здійснено поворот до глибинних екзистенціальних вимірів людського буття: віри, надії, любові, а феномен практичної діяльності стає джерелом виявлення людського світовідношення.

Задавали тон нових пошуків П. Копнін та В. Шинкарук. Вони здійснили теоретичне обґрунтування методу та предмета філософського знання з його світоглядно-антропологічною спрямованістю. Світогляд стає смисловим центром, що визначає діяльнісну реалізацію людини у світі, відкриває джерела вдосконалення способів діяльності та надання їм творчого характеру.

Простежується зосередженість на понятті «досвід», як тісного зв'язку з життєдіяльністю та внутрішнім світом особистості (В. Іванов). Актуалізація досвіду тематизує новий зріз пізньомарксистського дискурсу з орієнтацією на смисловий вимір життєвого світу людини та культури, смислотворчості.

Важливими для нашого дослідження є розробки проблеми досвіду представниками «київської світоглядної школи», зокрема праці В. Іванова, саме вони формують зміст цього поняття на тлі вітчизняної філософської думки та задають антропологічні параметри його розуміння.

Перший погляд на досвід у горизонті буденності ототожнює його з джерелом емпіричної інформації, а також з мотивом-стимулом пізнавального процесу. Саме розуміння людини як логоцентрично орієнтованої істоти задає такі параметри уявлень щодо досвіду. Проте він не вичерпується змістом рефлексій про суще. Володіння знанням не може дорівнювати отриманню досвіду, навіть досвіду пізнання. Його зміст виходить за межі суб'єкт-об'єктної опозиції. Досвід не може стати результатом відрефлексованого алгоритму дій при досягненні певної мети, але не виключає розумності як сумарного вектору реалізованих цілей життя в цілому, що виявляє міру людяності культурно-історичної діяльності. Отже, раціональний вимір досвіду завжди є ціннісно навантаженим, на відміну від знання, яке прагне до ілюзії об'єктивності та неупередженості. Досвід створюється практичним чином, а не є результатом зіставлення мисленнєвих абстракцій. Його прагматична зорієнтованість виводить суб'єкта за межі дихотомії істини та хибі і є практикою створення самих суб'єктивних структур за логікою перетворення предметного світу.

Досвід також не є тотожним відчуттю як способу безпосереднього схоплення предметного світу і навіть логіці його перетворення, оскільки передбачає своїм моментом інтерсуб'єктивну взаємодію, кожен з суб'єктів якої вже є носієм досвіду. Фактичність (від лат. «fact» – роблю) досвіду пов'язана з конструюванням суб'єктивності, що передбачає «об'єктивацію минулих дій суб'єкта» (В. Іванов) і включення його в інтерсуб'єктивний досвід «існування з Іншим» (А. Шюц). Спадкоємність досвіду є його істотною ознакою та передбачає трансляцію його суб'єктивного змісту. Особливе значення в процесі кристалізації інтерсуб'єктивного досвіду має мова як «будинок буття» людини (М. Гайдегер). Вона завжди існує як досвід спілкування і не має значення для ізольованого індивіда. Буттєва вкоріненість мовного спілкування виявляє її спорідненість з діяльнісною природою досвіду.

Вадим Іванов у книзі «Людська діяльність-пізнання-мистецтво» розглядає рушійну суперечність людської діяльності, яка сягає кульмінації в співіснуванні для суб'єкта двох світів: внутрішнього й зовнішнього, духовного і матеріально-практичного, дійсного та належного. Діяльність – поєднання взаємоперетворення [6, с. 106]. А досвід, своєю чергою, постає як індивідуальність кожної людини, як її орієнтир у світі.

Водночас у творчості Вадима Іванова конфігурація повсякденного існування має вирішальну культурологічну та філософсько-антропологічну значущість, оскільки світ культури складається як продукт діяльності людей.

Концепт досвіду функціонує у Вадима Іванова як категорія і як екзистенціал. Він постає як концепт-антиномія, у якій зіштовхнулися два різних підходи до феномену людини: традиційний, що йому притаманне акцентування на родовій всезагальності й безособовості – та підхід екзистенційний, де переважає акцентування на розмаїтті персональних всесвітів.

В. Іванов пропонує поняття досвіду як особливу форму освоєння світу, визначальною властивістю якої є здатність асимілювати явища буття як факти життєдіяльності. Досвід – унікальний, неповторний – втілює інтеграцію життєвого шляху суб'єкта.

Ще одне питання, на яке варто звернути увагу – про смислове осереддя самого вже життєвого світу. Досвід є наріжним поняттям пропонованого В. Івановим бачення діяльності у праці «Людська діяльність – пізнання – мистецтво». Цікавість підходу дослідника – витлумачення досвіду як особливої суб'єктивної форми освоєння світу, у якій органічно переплітаються всезагальність та індивідуальність. Досвід постає як та форма, що в ній увесь перебіг людської діяльності кристалізується у суб'єктові як його надбання. Водночас він втілює в собі інтеграцію життєвого шляху цього, конкретного індивіда, отже, є унікальним, індивідуальним, неповторимим.

Таким чином, проявляючись у самодіяльності та творчості людини, його універсальному існуванні, смисл життя знаходить вираження у понятті «щастя». Щастя людини, зазначає дослідник, є реалізація людини, самоствердження особистості в усіх сферах соціального життя.

Осмилюючи коло наукових уподобань Вадима Іванова, які водночас були етапним рухом філософсько-антропологічних розмірковувань, можна виділити декілька аспектів. Одним із головних питань – життєвий світ. У книзі «Світоглядна культура особистості» можна знайти такі кваліфікації життєвого світу. Це, по-перше, світ, який не споглядають, у нього вживаються, в ньому натуралізуються й облаштовуються з допомогою усіх індивідуальних здатностей, розвиваючи останні відповідно до структури світопорядку [8]. Проте діяльне буття досвіду не означає його ототожнення з самою діяльністю. Процесуальний характер останньої є передумовою виникнення досвіду. Він являє собою індивідуальний життєвий шлях окремого індивіда. Зрощеність суб'єкта з власним досвідом робить цей досвід безпосередньо неспостережуваним. Тоді як діяльність та її результати достатньо чітко відокремлені від людини в суспільному бутті.

Отже, досвід можна розуміти як акумуляцію життєвого шляху індивіда, що створює підґрунтя конституювання його суб'єктивних структур. Таке визначення дозволяє уникнути крайнощів в опозиції методологічних підходів щодо пояснення механізмів трансляції досвіду: перший передбачає «вживання» (психологізм) в структури наявного досвіду, другий містить небезпеку редукції змісту досвіду до наявного буття (натуралізм).

Філософсько-антропологічний аналіз поняття «досвід» показує, що це поле конституювання суб'єктивності людини розкриває її онтологічну вкоріненість у бутті культури. Воно не може обмежитися гносеологічною модальністю. Досвід, формуючись на ґрунті діяльнісних структур, що задані історико-соціальним контекстом, має автобіографічний характер, оскільки являє собою інтеграцію життєвого шляху конкретного суб'єкта, а не лише його раціональних надбань. Він дозволяє акумулювати продуктивні сили людини за логікою тих форм культури, в яких вони сформовані.

В. Іванов та Є. Бистрицький у сфері філософського аналізу для осмислення феноменів духовності вживають поняття «духовний світ», «світ культури», «людський світ», «життєвий світ». Зокрема В. Іванов трактує «життєвий світ» крізь призму значущості для людини як такий спосіб буття особистості, що свого найбільш глибокого сенсу набуває у духовній сфері. Духовне життя особистості, на думку мислителя, неправомірно зводиться до функцій свідомості. В. Іванов оперує такими поняттями, як «духовний світ», «духовне життя», трактуючи їх у ролі своєрідної внутрішньої діяльності почуттів, свідомості, волі.

Осмилення людської сутності як постійного становлення та вдосконалення, обґрунтування ролі гуманістичних цінностей та їх пріоритету в структурі діяльності окреслено в працях В. Шинкарука та О. Яценко. У філософському дискурсі відстежуються тенденції щодо розуміння культури у світоглядно-антропологічному фокусі співвідношення «людина-світ» та висвітлення її як «сфери функціонування абсолютного» (С. Кримський).

Представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії намагалися подолати кордо-ни задогматизованої дійсності та створити нову систему координат розуміння дійсності. Перш за все йдеться про застосування поняття «світ», яке трактується як сфера людського буття, зумовлена культурно-історичними умовами. Філософський аналіз культури у світоглядному аспекті дозволяє осмислити культуру як універсальну рельність людського буття та світовідношення. В. Шинкарук вважає, що входження в буття духовного світу можливе через чуттєвість, через віру, надію, любов, крізь призму яких духовне життя «сприймається і переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ

наявного буття» [9, с. 145]. Він наголошує на смисложиттєвому сенсі любові, розкриваючи сутнісний зв'язок останньої з ідеалами, святістю, вірою, надією. Віра, надія, любов – це форми духовного досягнення світу, які забезпечують світоперетворюючу здатність світопорядку і її духовно-практичну природу. Вони є вагомим засобом розширення досвіду, реалізації можливостей. Таке осмислення триєдності духу характерне для філософських пошуків В. Шинкарука, О. Яценко, С. Кримського. У їх творчості віра постає вагомою складовою людської духовності, яка виконує як релігійну, так і практичну функції. Другою формою освоєння світу виступає надія, яка у В. Шинкарука отримує дефініцію мрії, що стала об'єктом віри [9, с. 33]. Без надії неможливий світогляд як переживання і прагнення майбутнього. Серед духовних регулятивів людської життєдіяльності пріоритет отримує феномен «любові», адже робить віру і надію людськими в людині [10, с. 150]. Тому любов набуває статусу найбільш важливої форми поєднання реального та ідеального. Категорії віра, надія, любов набувають статусу особливих світоглядних настанов, феноменів людської свідомості та життя в цілому.

Необхідно підкреслити, що представники Київської світоглядно-антропологічної школи філософії, у контексті теоретико-культурологічних пошуків 60–80-х рр. XX ст. фактично зруйнували монополію пануючої партійної ідеології у сфері філософії, здійснили антропологічний переворот у філософуванні, акцентували увагу на зверненні до внутрішнього світу людини. Її чуттєво-емоційної сфери, духовності, рефлексували над поняттями «досвіду» та «життєвого світу». На відміну від діяльнісного, світоглядно-антропологічний підхід передбачав все більший зв'язок з розробкою проблем людини та її духовно-моральнісного становлення; актуалізував концепцію культури як реального світу, взятого в безпосередній єдності з людиною, що набуває рівня реалізації потреб суб'єкта в надбанні смисложиттєвих орієнтирів. Саме діяльність когорти видатних філософів сприяла здійсненню філософського аналізу культури, що спонукало до онтологічної площини висвітлення її в статусі загальнолюдського явища.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Губман Б. Л. Современная философия культуры / Б. Л. Губман. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 536 с. (Серия «Humanitas»).
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – М., 2000.
4. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (критичний нарис) / Є. М. Причепій. – К. : Наук. думка, 1971. – 103 с.
5. Залужна А. Є. Життєвий світ людини як смисловий універсум культури : морально-естетичні виміри : автореферат дис.... д-ра філос. наук : 26.00.01 / А. Є. Залужна ; Нац. акад. кер. кадрів культури і мистец. – К. : 2012. – 32 с.
6. Иванов В. П. Людська діяльність-пізнання-мистецтво / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1977. – 251 с.
7. Иванов В. П. Світоглядна культура особистості / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1978. – 512 с.
8. Иванов В. П. Соціально-історичні та світоглядні аспекти філософських категорій / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1978. – 356 с.
9. Шинкарук В. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К. : Политиздат, 1984. – 255 с.
10. Шинкарук Володимир. Віра, надія, любов / Володимир Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145–150.
11. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М., 1994.
12. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы / А. И. Яценко. – К. : Наукова думка, 1977. – 275 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор культурології Г. С. Меднікова