

---

## ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ ЯК СВІТ КУЛЬТУРИ

*Алла Залужна*

Антропологічна переорієнтація філософського дискурсу кінця XIX–XX ст. репрезентується онтологічним поворотом щодо розуміння культури як особливої реальності людського буття, де людина є головною онтологічною проблемою. Окреслена філософська рефлексія намагається знайти нові підстави людського існування, розкриваючи феномен буття в тісному зв'язку з антропологічними вимірами філософії й характеризується фундаментальними питаннями про людину та її буття. Людина таким чином не є ізольованою істотою, а завжди перебуває в певному ставленні до людей, природи та буття. Вона не тільки має буття, але й формує своє ставлення до нього, завдяки чому є тим унікальним і єдино можливим сущим, яке шукає буття та свою вкоріненість у ньому.

Оскільки саме людину інтерпретують як смислотворчу домінанту культурного горизонту, культура є особливою реальністю світу людини, фундаментальним способом людського буття, що передусім являє себе «в актах реалізації людського існування, там, де людина постає як конкретний діючий індивід у всій багатоманітності і безпосередності своєї життєдіяльності»<sup>1</sup>. Онтологічний підхід до осмислення культури стрижневою лінією проходить крізь філософію життя В. Дільтея, Ф. Ніцше, Г. Зіммеля,

---

<sup>1</sup> *Бытие человека в культуре: (опыт онтол. подхода)*, Быстрицкий Е. К.[и др.], Київ: Наук. думка, 1991, С. 6.

О. Шпенглера, фундаментальну онтологію М. Гайдеггера, критичну онтологію М. Гартмана, конкретну онтологію Г. Марселя, феноменологію життєвого світу Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, А. Шюца, Б. Вальденфельса, естетичну онтологію культури Т. Адорно, Р. Інгардена, етичну онтологію культури М. Бахтіна, А. Тименецької. У цьому контексті маємо посилений інтерес до проблем життєвого світу людини в його інтерсуб'єктивних, смислових, ціннісно значимих характеристиках, апеляцію до мовних практик, традицій, повсякденного досвіду.

У зв'язку з такою переоцінкою класично-раціоналістичних, ідеологічних та соціально-економічних настанов культура існує в статусі життєвого світу як світу людини і мовної реальності, набуваючи різноманітних семантичних відтінків у феноменологічному, онтологічному, екзистенціалістському, герменевтичному дискурсах.

Підвищена увага до проблем життєвого світу людини, що тривалий час перебували на периферії філософського пошуку в сциєнтично орієнтованих моделях філософування, стає чи не найпершим свідченням парадигмальних трансформацій сучасної філософської рефлексії. Вагомий внесок у реабілітацію концепту життєвого світу людини й відновлення знецінених життєвих практик смислового повсякденного досвіду здійснили феноменологічно орієнтовані культурологічні, психологічні, соціологічні, лінгвістичні, літературознавчі, філософські гуманітарні дослідження, в яких, як справедливо стверджує З. Бауман, «найкращою когнітивною стратегією» постає відтворення смислів досвіду крізь призму «проникнення в традицію, форму життя, життєвий світ, мовну гру»<sup>2</sup>.

У філософському дискурсі західноєвропейської культури такий інтерес передусім пов'язаний з новоонтологічними зрушеннями, а на тлі української традиції «пізнього радянського марксизму» репрезентований студіями Київської філософської школи.

---

<sup>2</sup> Див.: Bauman Z., *Is there a post-modern sociology?*, "Theory, culture and society", 1988, Vol. 5, № 2/3, P. 217–237.

Авторство поняття «життєвого світу» (Lebenswelt) як смислової домінанти культури, що протистоїть «об'єктивно науковому світу», безумовно, належить Е. Гуссерлю. Цей світ для філософа існує в багатоманітних формах «живої» даності як «справді споглядальний, досвідний і в досвіді осяжний світ, у якому практично розгортається все наше життя»<sup>3</sup>. Будучи універсально початковим, наперед даним у багатстві чуттєвого сприймання, переживань та цінностей, він набуває особливої значущості саме як «світ смислового досвіду», «як світ культури».

Онтологізацію проблематики життєвого світу кризь призму екзистенційної аналітики Dasein здійснює М. Гайдеггер, на феноменологічно-екзистенційні аспекти життєсвіту натрапляємо в Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Х. Ортеги-і-Гассета, онтологічно-герменевтичний аспект знаходимо в М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера, феноменологічно-соціологічний – у А. Шюца, феноменологічно-культурологічний – у Б. Вальденфельса.

Власне, тематизація життєвого світу у феноменологічних студіях Е. Гуссерля пов'язана з проблемою кризи європейської культури, духовний образ якої, на думку філософа, спотворюється математичним природознавством Нового часу. Німецький філософ ставить перед феноменологією завдання створити ідеальну модель культури й розробляє концепт відповідності культурного розвитку ідеї «істинної філософії». Культура в цьому ракурсі пов'язана зі значимістю універсальної життєвої філософії. Вона уособлює норми культуротворчості й формує образ культури в статусі духовної і творчої активності людини та людських спільнот, де ідея істини та гармонійної узгодженості вищих цінностей постають орієнтирами безкінечної досконалості. На підставі таких імплікацій гуссерлівський ідеал «справжньої філософії» повинен відкривати безкінечні горизонти духовної самореалізації особистості й таким чином втілювати кінцеву мету розвитку всього європейського людства, підпорядковуючи емпіричну сфе-

<sup>3</sup> Гуссерль Е., *Криза європейського людства і філософія*, в: Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія, упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок, Київ, 1996, С. 88.

ру «нормативному універсуму» й скеровуючи генезу культури до першообразу ідеї.

Властиво, що Е. Гуссерль у пошуках безсумнівних основ знання та першоджерел прояву безпосередньої даності сутності речей у свідомості формує особливу модель чистого Ego, що не є тотожним реальному суб'єктові, а постає як своєрідний «теоретичний конструктор», «метасвідомість», яка, на відміну від реальної свідомості, має теоретичний характер. Так, предметом аналізу названо не інтенціональні предмети в їх смисловому значенні, до яких звернуться М. Шелер та М. Гартман, не структури людської буттєвості в гайдеггерівській онтологічній інтерпретації феноменології, а саме акти свідомості в їх безперервності, плинності, взаємозв'язках, що, як цілісні одиниці потоку свідомості, є феноменами. Тому поступово феноменологія трансформується в онтологію людського буття, яка у феноменологічно-герменевтичних варіаціях заторкує онтологічний статус розуміння, що тісно переплітається з мовою та комунікацією, у феноменологічно-соціологічних – смислові структури повсякденного досвіду, а у феноменологічно-культурологічних – проблемність інтеркультурності.

Так, А. Шюц артикулює специфічну редукцію, яка, на відміну від феноменологічного гуссерлівського епохе – утримання від суджень щодо існування світу – актуалізує епохе повсякденності. Воно полягає в утриманні від будь-яких сумнівів щодо існування царини дійсності, котра є очевидною і не викликає з цього приводу жодних запитань.

Треба сказати, що вже у філософських пошуках М. Гайдеггера трансцендентальний суб'єкт модифікується в онтологічну структуру Dasein, для якої світ – єдина сфера буття та можливість самореалізації. Фундаментально-онтологічна інтерпретація феноменології суб'єкта постулює не логічний, споглядальний конструктор, а активного учасника буттєвого процесу в постійному екзистуванні та виявленні смислу буття. «Буття-у-світі» – головна характеристика існування Dasein, яка за умови аналізу екзистенційних структур повсякденності дещо нагадує життєвий світ гуссерлівського типу, позаяк так само утворює горизонт самоз-

розумілих, очевидних, безпосередніх та нетеоретичних смислів. Це «загальний світ, у якому ми всі існуємо»<sup>4</sup>, «найближчий світ повсякденної присутності», «оточуючий світ»<sup>5</sup>, «світовість світу». Підкреслимо, що саме Dasein у М. Гайдегера уможливило розуміння життєвого світу, оскільки «тут-буття» передбачає обумовленість світу і людини й неможливість існування поза нею.

Цікаво, що співвідношення між гуссерлівським життєвим світом та гайдегерівським «буттям-у-світі» спонукає до полеміки між трансцендентальною феноменологією свідомості та фундаментальною онтологією Dasein. І якщо у Е. Гуссерля життєсвіт – культурно-історичне життєве поле повсякденності, яке інтенціонально усвідомлюється, то для М. Гайдегера це повсякденний навколишній світ, у якому Dasein екзистує в турботливому ставленні до внутрішньосвітових речей. Отже, у фундаментальній онтології М. Гайдегера відстежується екзистенційний вимір життєвого світу та його витлумачення в сенсі фундаментальних апріорних структур – екзистенціалів, що набуває більшого поглиблення в екзистенціалістському філософуванні (М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет) та герменевтичному розумінні крізь призму мови (пізній М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер). Зокрема в екзистенціалізмі витоки світу культури лежать у глибинах екзистенції, яка розгортається в екзистенціалістських пошуках різноплановими інтенціями: свободи – у Ж.-П. Сартра, феномена сприймання – у М. Мерло-Понті, унікальності просторової перспективи – у Х. Ортеги-і-Гассета. В означених підходах проблема життєвого світу є похідною від сфери людського існування й переживання екзистенцією свого існування у світі загалом.

Лейтмотивом феноменологічно-соціологічної теорії А. Шюца є не інституалізована система суспільства, а повсякденна мова, смисли, культурні символи, твори мистецтва, попереднє знання. Саме вони, згідно з А. Шюцом, фіксують стійкі значення повсякденного людського досвіду й обумовлюють типологічну структуру сприймання світу. Тут тематизація проблеми життєсвіту реа-

<sup>4</sup> Хайдеггер М., *Бытие и время*, Санкт-Петербург: Наука, 2006, С. 64.

<sup>5</sup> Там само. С. 66.

лізується в природній настанові свідомості, яка редукує його не тільки до предметів зовнішнього сприймання, а й до вищих смислових рівнів, перетворюючи «природні речі на культурні об'єкти, людські тіла на ближніх людей, а рухи ближніх людей на дії, жести та повідомлення»<sup>6</sup>. Отож, співбуття людей в життєвому світі опосередковане низкою процедур, що через типізацію, основою якої стає система релевантностей, та ідеалізацію – «судження здорового глузду», актуалізуються у «всезагальній тезі взаємних перспектив». У А. Шюца це взаємозаміна поглядів, що призводить до збігу системи релевантностей і означає спробу стати на місце іншого й отримати його думку, яка дасть змогу оцінювати світ, діяти і керуватись у ньому з тих самих позицій. Як бачимо, мова репрезентується життєсвітовою знаковою системою вираження соціальної взаємодії, постаючи основою міжсуб'єктної комунікації та водночас закріпленням типізації повсякденного досвіду й трансляції його смислового пласту в культурі.

Доречно зауважити, що смислову структуру життєсвіту американський соціолог розробляє на підставі висвітлених у «Принципах психології» В. Джеймса ідей про наявність багатоманітних досвідних світів (субуніверсумів), які у феноменологічній соціології трансформуються у сфери досвіду, культурні світи, «скінченні царини значення». А. Шюц виокремлює культурні світи релігії, гри, сновидінь, фантазії, художньої творчості, повсякденності, науки та ін. з характерними для них формами сприймання й переживання, особливостями внутрішньої організації. Тому в нього життєсвіт – це «світ культури», «смиловий універсум», «сукупність значень», інтерпретація яких необхідна для того, щоб віднайти опору в цьому світі й прийти до згоди з ним.

У структуру життєсвіту вбудовані смислові сфери реальності з властивою їм специфікою, системою релевантності та певним когнітивним стилем, що дають можливість конструювати відповідні царини дійсності. Викладена позиція щонайпосутніше декларує повсякденність у статусі верховної реальності, стосовно

<sup>6</sup> Шюц А., Лукман Т., *Структури життєсвіту*, пер з нім. та післямова В. Кебуладзе, Київ: Укр. центр духов. культури, 2004, С. 19.

якої всі інші світи постають квазіреальностями. А. Шюц наголошує, що елементи повсякденності життєсвіту є первинними щодо інших когнітивних стилів. Постулюючи ідею про замкненість сфер досвіду, перехід від кожної з яких відбувається за допомогою «стрибка», що супроводжується специфічним напруженням свідомості та шоківим переживанням, А. Шюц називає світ повсякденності вихідним типом досвіду, який не ізольований від інших. Тому інші смислові структури виникають на основі модифікації повсякденного життєсвіту, у зв'язку з чим усі акти смислопокладання відштовхуються від повсякденної смислової конституції.

Отже, повсякденність життєсвіту для А. Шюца – це найперший, найбезпосередніший досвід світу, якому властиві стабільність, стійкість, типовість, практичність та інтерсуб'єктивність. Варто відзначити, що таку анонімність та уніфікованість соціокультурної сфери повсякденності, де самоідентифікація особистості уможливилось шляхом типізації Іншого, американський соціолог у жодному разі не ототожнює з рутинною та монотонністю людського безособистісного існування. У цьому сенсі повсякденність життєсвіту не повинна містити негативного оцінювального відтінку, оскільки це тільки звичайний, стабільний, безпосередній плін життя без особливих загострень і суперечностей.

Однак Б. Вальденфельс, критикуючи знецінення повсякденності «сцієнтично викривленим» баченням світу в редукуванні його до обмеженого, замкненого, імпровізаційного, дилетантного, застерігає від перебільшення значимості цієї царини в сучасному гуманітарному мисленні, адже «ми маємо справу з докільями, національними культурами, культурними епохами, культурними колами або ступенями цивілізації. І всі вони мають специфічні структури повсякденності»<sup>7</sup>. Надмірна увага до феномену повсякденного життєсвіту психології, соціології, лінгвістики, теорії мистецтва, теорії літератури, філософії та ін. закладає підстави до «особливої обережності» щодо використання цього поняття, яке «може набувати неконтрольованої багатозначності й втрати влас-

<sup>7</sup> Вальденфельс Б., *Топографія чужого: студії до феноменології чужого*, пер. з нім. В. І. Кебуладзе, Київ: ППС-2002, 2004, С. 51.

ного змісту»<sup>8</sup>, супроводжуючись неправомірною абсолютизацією культур і соціумів або їх автономністю. Так, дихотомія «власної повсякденності» та «повсякденності Іншого», – стверджує філософ, – спонукає до претензійності відповідної повсякденної сфери на винятковість у культурному просторі, обумовлюючи конфліктність Я і Чужого, власної культури і чужої. Б. Вальденфельс вважає необґрунтованим ототожнення життєвого світу людини з повсякденністю, оскільки, на його думку, останній є тільки формою презентації життєсвіту у своєрідному ракурсі оповсякденювання. Прикметно, що Б. Вальденфельс розглядає можливість своєрідної раціоналізації сфери повсякденного життя, упроваджуючи поняття «повсякденна раціональність», яку порівнює з багаторівневим, напластованим, не запланованим ніякою центральною інстанцією лабіринтом. З цієї причини повсякденна раціональність не підпорядковується цілям «раціонального розрахунку та претензійності» на «чисту значимість», а орієнтується на потенційну безкінечність реалізації можливостей, локалізації смислів та відкриття правил.

У праці «Повсякденність як плавильний тигель раціональності» Б. Вальденфельс закладає підвалини аналізу повсякденності на межі перетину «оповсякденювання» та «подолання повсякденності». Філософ концептуалізує важливу ідею про неможливість існування людини тільки в замкненому, звичному, стандартизованому порядку світу, якому протистоїть чуже, далеке, незвичне. Людина ніби перебуває між полюсами «звичного і незвичного», «переднього і заднього плану», «лицьового і зворотнього боку»<sup>9</sup>. Отже, повсякденність містить різноманітні форми переступання, до яких А. Шюц зараховує трансцендування та вихід з природної настанови, Б. Вальденфельс – гру, жарт, метафору, чуже та нове, які не можна обрамити загальним порядком, М. Галушко – ритуал, свято, козацьке світобачення, І. Касавін та С. Щавелев – подорожі, пригоди, творчість, екстрим. Зокрема, метафору можна вважати суттєвою протидією узвичаєного повсякденного спілкування,

<sup>8</sup> Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «Социологос: социология, антропология, метафизика», 1991, Вып. 1, С. 40.

<sup>9</sup> Там само. С. 43.



бо вона впроваджує в людське співбуття нові незвичні мовленнєві вирази. Надзвичайно плідною, на нашу думку, є концептуалізована Б. Вальденфельсом ідея щодо наявності «сутінкових зон» повсякденності, у яких пробивається нове, оригінальне, долаючи стійкість узвичаєного, продукуючи, з одного боку, культурний поступ, а з другого – ефект відчуження, спроможного зруйнувати найбільш надійне й звичне бачення світу. Тому Б. Вальденфельс і називає повсякденність плавильним тиглем, закваскою, ферментом, що обумовлює виникнення нового й зрушення усталеного.

Життєсвіт у такому ракурсі не зводиться до повсякденності, оскільки вона є тільки формою його презентації і вибудовується на межі перетину свого і чужого, де чужий є джерелом нового у власній потенційній здатності перевершення встановленого порядку. Унаслідок цього життєвий світ людини набуває ознак відповіді на запити Іншого мовленням, дією, вчинком, тобто проявляє себе як специфічний спосіб буття людини у світі, яка постійно перебуває у стані відповіді на щось.

Мусимо підкреслити, що в життєсвіті людина має справу не з природними речами, а з предметами оцінки, мислення, сприймання, тобто об'єктами в їх смисловій наповненості й значимості. Сам індивід також постає таким, який оцінює, бажає, у кожному своєму акті виражаючи власне ставлення до навколишнього світу крізь призму інтенціональних процесів.

Саме інтенціональність в її смислотвірній визначеності стає вагомою інновацією в царині філософії ХХ ст. Смисл у феноменології Е. Гуссерля тематизується суттєвою інтенціональною характеристикою переживань свідомості, у зв'язку з чим виникає можливість інтерпретації інтенціональності як інтенціональності значень, а феноменології – як «філософії смислу». Тому людина як смислотвірна онтологічно-аксіологічна істота спроможна шляхом інтенціонального акту «почуття цінностей» схоплювати ідеальну царину світу й модифікувати звичайний світ у ціннісний (М. Гартман). Водночас, як тілесна істота в інтенціональній спрямованості сприймання, у його невідокремленості від існування, поставати найпершим фундатором смислів і значень сві-

ту (М. Мерло-Понті) та учасником комунікативної дії, тобто досягати ситуації взаєморозуміння шляхом оволодіння універсальною мовленнєвою прагматикою (Ю. Габермас, К.-О. Апель).

Принагідно зауважимо, що на теренах вітчизняної філософської думки «пізнього радянського марксизму» в академічних розвідках Київської філософської школи «світ людини» як «світ культури» набуває очевидних смислових зв'язків і постулюється як сфера самозрозумілих смислів, природність яких – очевидна константа культурно-історичного досвіду. Київська філософська школа закладає вагомі перспективи осмислення культури не в ідеалізованих формах суспільного розвитку, а в зрізі життєдіяльного самовизначення людини у світі. Представники школи зосереджують на полісемантичності категорії «світ», яка виходить за межі матеріальної об'єктивної реальності й фіксує багатоваріантну сферу відношень людського буття. Актуалізована цією школою ідея про характерний для людського буття смисловий вимір усього універсального світопорядку передбачає інтерпретацію буття людини у світі як організацію певної системи смислових життєвих реальностей, що формує певний світопорядок – людський світ.

Феномен «життєвого світу» розкривається в образі безпосередньої дійсності людської буттєвості як тієї реальності, у яку вкорінена людина, як тієї дійсності, у яку вона «вживлена». І якщо у феноменологічній традиції ця категорія виражає пласт донаукового досвіду, життєвий процес, не опосередкований науковою свідомістю, то, наприклад, у філософській рефлексії В. Іванова вона постає формою існування індивіда як особистості. Діяльність у цьому дискурсі так і залишається суттєвим джерелом смислотворчості й розмаїття вимірів людського світовідношення. На противагу її марксистсько-ленінському тлумаченню (варто підкреслити, що матеріалістичне розуміння соціально-діяльнісних параметрів культури нівелює особистісне начало), Київська філософська школа ставить акцент на людиновимірності культури, вважаючи її універсальною характеристикою світу загалом.

Гуманістично орієнтовані представники «пізнього радянського марксизму» доводять думку про те, що в людському світі навіть

матеріальні та природні об'єкти причетні до смислового виміру реальності й універсальності. Означену позицію мотивують тим, що будь-який елемент світу за своїм внутрішнім сенсом виявляється носієм сенсу цілого, тут діє «принцип зв'язку всього з усім» або «принцип тотожності системи та її елементів»<sup>10</sup>, де, на відміну від причинно-наслідкових зв'язків, діють закони творчості, діяльності, покладання. Так єдність людського світу забезпечує смисловий пласт явищ світу (предметність, зв'язки між індивідами, поколіннями, культурами), що являє собою «смисловий ланцюг явищ»<sup>11</sup>, пов'язаних відношеннями доцільності, адже людський світ, на відміну від природних речей, завжди орієнтований на людину. Оскільки смисловий пласт світоглядної свідомості пов'язаний зі структурами життєвого досвіду людини, то смисл постає як індивідуальний та обумовлений духовним досвідом суб'єкта. Тому життєвий світ є результатом особистісної смислотворчості, яка концентрує осмислено-розуміюче відношення людини до світу й потребу їх взаємного співвідношення, адже фізичне явище може стати носієм і втіленням смислу тільки завдяки людині, а отже, відсутність суб'єкта означає відсутність смислу загалом.

За окресленими спробами філософського мислення вирватися за межі задогматизованої і звульгаризованої дійсності відстежуємо спробу формування нової системи координат, у якій традиційні поняття постають у своєму відкривчо-евристичному образі. Ідеться передусім про поняття «світ», що у філософській рефлексії Київської філософської школи постає сферою людського буття, обумовленого культурно-історичними реаліями. Людина і світ взаємно пов'язані, вони взаємовизначають себе. Адже людина – це невіддільна частина світу й суттєвий спосіб його розвитку. Для самої ж людини світ існує в статусі передумови її буття<sup>12</sup>, тому людський світ набуває форми культури, а світ особистості – духовного життя.

---

<sup>10</sup> Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: *Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования)*, Київ, 1986, С. 45.

<sup>11</sup> Там само. С. 41.

<sup>12</sup> Див.: Шинкарук В., *Человек и мир человека*, Київ: Наук. думка, 1977, 344 с.

Оскільки культура орієнтується на людину, як створений специфікою життя й відношення людини до світу феномен, то він повинен бути усвідомлений лише у світоглядному сенсі, не як образ життя певних суспільств чи сукупність культурних артефактів, а як «світ людського», «актуальна межа збігу людини і світу, яка досягає природної гармонії їх взаємного буття»<sup>13</sup>, свобода, відкритість людського буття у світі. Тобто культура утворює «світ людського», що є тим простором ціннісно-орієнтаційних та смислоутворювальних засад людського існування, що обумовлюють можливість саморозвитку, самовизначення людини у світі в істинному вимірі свого буття, адже «проблема людини і проблема культури – це одна проблема, а людське буття й буття культури – це одна реальність, у якій людське діяння стає культурною нормою, а культурна цінність, смисл, значення, взірць реалізуються в людській життєдіяльності»<sup>14</sup>.

Отже, феноменологічна методологія Е. Гуссерля обумовлює значні модифікаційні перевтілення трансцендентальної свідомості у феноменологію світу людини, культури, мови і є надзвичайно плідною в плані аналізу культурологічних проблем. Особливого резонансу набули ідеї інтенціонального змісту свідомості як усвідомлення та переживання «чогось», інтуїтивного виміру безпосередності почуттєвих актів та феномену життєсвіту, які на ґрунті онтологічного переосмислення філософської рефлексії актуалізували потребу відновлення втраченої вкоріненості в бутті та розуміння культури як способу людської буттєвості.

Дослідження життєвого світу людини, здійснюване в проблемному полі нової онтології, обумовлює онтологічне розуміння культури як світу людської буттєвості, що оприявнюється крізь призму множинності ціннісно значимих світів, де повсякденність – тільки своєрідна форма презентації життєвого світу людини з властивими йому «сутінковими зонами» й переступаннями за

<sup>13</sup> Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: *Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования)*, Київ, 1986, С. 31.

<sup>14</sup> *Культура и развитие человека: (очерк филос.-методол. проблем)*, В. Иванов [и др.], Київ: Наук. думка, 1989, С. 12.

його межі. Екзистенційна наповненість життєсвіту смисловими структурами, оцінювальними актами, мовними практиками редує його до культурно організованої цілісності як світу культури.

Водночас філософський аналіз культури у світоглядному аспекті представників Київської філософської школи дозволяє осмислити культуру як універсальну реальність людського буття, що визначає весь спектр практично-духовного осягнення світу й можливого світовідношення. В академічних студіях вітчизняного філософування закладено міцні підвалини для концептуальної побудови онтології культури як реальності людського існування у світі та акумуляції всіх сфер людської життєдіяльності в єдиний і цілісний життєвий світ, які виявилися співзвучними з людиновимірними засадами нової онтологічної рефлексії.

### **Література:**

1. *Бытие человека в культуре: (опыт онтол. подхода)*, Быстрицкий Е. К. [и др.], Київ: Наук. думка, 1991, 176 с.
2. Вальденфельс Б., *Повседневность как плавильный тигель рациональности*, «Социологос : социология, антропология, метафизика», 1991, Вып. 1, С. 39–50.
3. Вальденфельс Б., *Топография чужого: студії до феноменології чужого*, пер. з нім. В. І. Кебуладзе, Київ: ППС-2002, 2004, 206 с.
4. Гуссерль Е., *Криза європейського людства і філософія*, в: Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія, упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок, Київ, 1996, С. 62–94.
5. Иванов В., *Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности*, в: Мировоззренческая культура личности: (филос. проблемы формирования), Київ, 1986, С. 10–88.
6. *Культура и развитие человека: (очерк филос.-методол. проблем)*, В. Иванов [и др.], Київ: Наук. думка, 1989, 320 с.
7. Шинкарук В., *Человек и мир человека*, Київ: Наук. думка, 1977, 344 с.
8. Шюц А., Лукман Т., *Структури життєсвіту*, пер з нім. та післямова В. Кебуладзе, Київ: Укр. центр духов. культури, 2004, 560 с.
9. Хайдеггер М., *Бытие и время*, Санкт-Петербург: Наука, 2006, 452 с.
10. Bauman Z., *Is there a post-modern sociology?*, “Theory, culture and society”, 1988, Vol. 5, № 2/3, P. 217–237.