

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКОМЕРНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

И.А. Донникова

На современном этапе развития науки, которую российский философ В.С. Степин определил как постнеклассический, важное методологическое значение обретают понятия «человекоразмерность» и «человекомерность». Если понятие человекоразмерности можно отнести к нововведениям постнеклассической науки, объектами которой становятся сложные саморазвивающиеся и самоорганизующиеся системы, то понятие человекомерности несет, прежде всего, мировоззренческую нагрузку и отражает наполненность мира (природы, общества) смыслами человеческого бытия, ценностно-смысловым содержанием. Восходящее к протагорову «человек — мера всех вещей», оно, казалось бы, вполне привычно для социально-гуманитарного знания. Однако, в ситуации поиска оснований для «нового диалога человека с природой» (И.Р. Пригожин), актуализируется понимание человекомерности в контексте новой онтологии — самоорганизующегося мира, частью которого являются самоорганизующиеся человек и общество.

В картине становящегося мира актуализируется идея, обоснованная в работах Т. де Шардена, В.И. Вернадского, Н.Н. Моисеева — коэволюции природы, человека и общества. Они предстают структурными компонентами единого эволюционного процесса с той лишь разницей, что человек, способный различать прошлое и будущее, выступает в роли объективной распознающей системы. Это характеризует его взаимодействие с миром как коммуникацию «сложного со сложным» и «сложного в сложном», причем такого сложного, которое способно рефлексировать над происходящими изменениями. Во Вселенной, базирующейся на нестабильности и креативности, человек

оказывается в самом центре законов мироздания как существо, чья деятельность способна не только катализировать, но и противодействовать возрастанию энтропии [10, с. 61].

Целью нашей статьи является обоснование актуальности формирования человекомерной социальной онтологии как онтологии самоорганизующегося социального бытия. Следует отметить, что необходимость перехода к новой социальной онтологии связана не только с распространением постнеклассических идей. Предпосылки для такого перехода складывались в предшествующие периоды развития науки и социального знания. Первым значимым шагом можно считать возникновение самой идеи социального порядка в науке XVII века. Т. Гоббс, закладывая основы субстанциональной социальной онтологии, представляет общество в виде «тела», определенное соотношение частей которого создает социальный порядок. Связывая его с устойчивостью общества как целого и его способностью к воспроизводству, он осуществляет социальную редукцию человека, который свою истинную сущность обретает только в обществе (государстве) — целостности, значительно превосходящей по своим качествам входящие в нее элементы. Тем самым, необходимость социального порядка связывается, прежде всего, с прекращением «войны всех против всех», обузданием «зверя» в человеке, что оправдывает самые широкие полномочия Государства-Левиафана, которое обладает «верховой властью» и возвышает естественные права человека до уровня законов — «естественных законов».

Хотя в учении самого Т. Гоббса, а также Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье, А. Кондорсе, А. Тюрго, Б. Мандевиля, А. Шефтсбери и др., исследуется не социальный порядок, а его проявления — власть, страна, государство, тем не менее, осознается «инаковость» социального в отношении государственного, а также природного и индивидуального. Уже Дж. Локк не разделяет идею Т. Гоббса о передаче людьми государству всех своих естественных прав без предварительных условий и без ограничений. По его мнению, подобным образом созданный социальный порядок провоцирует еще больший беспорядок, поскольку лишает личность ее автономного пространства. Он настаивает на том, что общественный договор — это не одноразовый акт, а скорее непрерывный процесс, во время которого люди могут как передавать власти свои права, так и возвращать их себе.

Значимым шагом в онтологизации социального стало возникновение социологии, которая вывела социальную проблематику в самостоятельный научный контекст и включила понятие «общество» в систему категорий социального познания. О. Конт, обозначив социологию

как «социальную механику», проблему социального порядка соотносит с «социальной статикой». По его мнению, порядок есть выражение социальной устойчивости, и предполагает изучение «анатомии» общества, которая независима от его «физиологии». В результате возникли две методологические процедуры: поиск законов сосуществования и законов следования социальных феноменов, которые предполагали в первом случае анализ общества в статической перспективе, во втором — во временном измерении, динамике. Онтология социального выстраивается преимущественно в рамках механистической картины мира, в которой миропорядок мыслится как актуально существующий, однозначно и окончательно определенный набором фундаментальных законов. «Тождество», «идентичность», «определенность» становятся признаками бытия, а все преходящее, хаотичное, неопределенное, разрозненное относится к «ничто», небытию [10, с. 65].

Переоценка роли постоянства, порядка, гармонии, закономерности сформировала образ мира, безразличного к человеку и его существованию. В классической парадигме социум представлен в виде объективной стандартизированной реальности, стоящей «над» природой и индивидами, детерминированной объективными законами, исключаящими случайность, непредсказуемость и необратимость. Он олицетворяет социальный порядок и понимается как существующая самостоятельно и независимо от индивида система, образующая исходные условия индивидуальной деятельности, выступающая в качестве ее «правил» [16, с. 76].

Идея «общества», сконструированная в социологии, предполагала разделить и даже противопоставить социальный и природный порядок, однако при этом первый исследовался средствами, которые были традиционными для изучения второго. Основу методологических установок классического разума составляла убежденность в том, что мир социальный подчиняется тем же законам, что и мир природы, и в нем нет никакой специфики, легитимизирующей обособление социальных наук [14, с. 18-19]. Образцы методов социального исследования черпались из сферы естественных наук, и предполагалось, что они отвечают тем же требованиям точности, строгости, непротиворечивости [3, с. 78]. Вполне закономерным является сосредоточенность классической социологии на макроуровне социальной реальности, с которым соотносятся способы, средства создания и поддержания социального порядка. Коллективные цели и интересы призваны детерминировать индивидуальное, в противном случае оно «выпадает» из общего строя, утрачивает связь со всеобщим, а значит, представляет угрозу социаль-

ной целостности. Возможность индивидуального интеллектуального и нравственного совершенствования связывалась с прогрессирующим обществом, которое располагало всеми необходимыми механизмами контроля над развитием каждого индивида и всеобщим развитием.

Для объяснения функционирования социальных институтов вскоре была осознана необходимость введения понятий «социальное действие» и «социальная роль». Интернализация ролей и формирование личности как индивидуализированной совокупности социальных ролей рассматривались как необходимое условие воссоздания и функционирования социальной системы. Но и при таком подходе субъектом действия, по сути, являлся не индивид, а общество, поскольку ролевое поведение мыслилось полностью независимым от данной конкретной личности, типичным в рамках данного социального института. Включение индивида в социум становилось возможным через формирование личности как социального образования. Индивид, тем самым, сводился к индивидуализированному социальному [16, с. 76-78]. Поворот к индивиду стал очевиден с возникновением феноменологии, которая, акцентируя внимание на жизненном мире человека, осуществляет переход к субъективизированной социальной онтологии. Ставя в центр философской рефлексии понятия «жизнь», «переживание», «понимание», феноменология вызывает «онтологический поворот» в философии, захватывающий и социальное познание. В конце XIX — нач. XX вв. индивидуальное бытие человека становится «центром притяжения» различных направлений философии («философии жизни», герменевтики, экзистенциализма, персонализма), под влиянием которых возникают новые и трансформируются классические социальные теории. Логическим схемам позитивизма противопоставляются интуитивные способы постижения жизни, через которые человек становится субъектом жизни, творцом культурно-исторической реальности (Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон, Г. Зиммель, О. Шпенглер и др.). М. Хайдеггер, развивая феноменологические установки, разрабатывает «фундаментальную онтологию», в которой поднимает вопросы об онтологическом статусе индивида, историцизме человеческого бытия. Ж.-П. Сартр создает «феноменологическую онтологию», выявляя интенции субъективности и субъективного выбора, отстаивая ответственность человека за свои действия.

В социологии осуществляется переход к микросоциологическому анализу общества, переориентация на человека как ее исходное понятие (М. Вебер, А. Шюц, Г. Блумер, Г. Беккер, Ф. Знанецкий, Т. Лукман). Субъект мыслится как начало любых социальных стру-

ктурализаций и изменений, а социальная реальность — как реальность человеческого сознания, процессов осмысления и кодирования [3, с. 81]. В связи с этим осознается частичная индетерминация явлений социальной жизни, необходимость учета неоднозначности и непредсказуемости множества индивидуальных действий. Общество перестает рассматриваться как единый организм, распадается на разнообразные «виды», популяции организмов, которые обладают различными адаптивными способностями и соответственно, различной выживаемостью. Происходит переключение внимания с социальных структур на социальные отношения, процессы, благодаря которым осуществляется социальная селекция [14, с. 167].

Открытие феномена «человек в обществе» потребовало выявления таких способов формирования социального порядка, которые человек не застает в готовом виде, а создает сам в процессе жизнетворчества. Социальная онтология идет по пути «погружения» в интерсубъективность, повседневность, формообразования которой рассматриваются как проявления человеческой субъективности. Анализируя социальный мир «изнутри», с позиций повседневного бытия, неклассическая социология видит в интерсубъективности предпосылки объективного существования социума. В интерсубъективно конституированной социальной реальности индивид — не автономизированный социальный атом, а всегда присутствует среди других, разделяет свой жизненный мир с другими людьми. Познание такой реальности предполагает использование не только научных конструктов, но и апелляцию к обыденному сознанию, поскольку, по замечанию А. Щюца, люди заранее выбирают и интерпретируют этот мир. «Идеальные объекты, сконструированные обществоведом для познания этой социальной реальности, должны извлекаться из идеальных объектов, сконструированных обыденным сознанием людей, живущих своей повседневной жизнью в своем повседневном мире» [15, с. 491]. Повседневность осмысливается как мир социальных правил и установок, включающий процесс их формирования и интерпретации индивидом, становится пространством объективизации человеческой индивидуальности.

Формирование новой онтологии социального — субъектно ориентированной, а потому все более хаотизированной, спонтанной, плюралистичной, тем не менее, не разрушает базовую установку классической науки — ориентации на социальный порядок, охватывающий все социальное пространство, постоянно воспроизводящийся в истории и являющийся фундаментальной характеристикой общества. Анализ общества осуществляется в том же, заданном классической парадигмой,

направлении — поиске неких «констант», которые гарантируют воспроизводство социального порядка, несмотря на постоянную угрозу его разрушения со стороны активно действующих субъектов. Смещение акцентов на жизненный мир человека, в сущности, не меняет субстанциональное понимание социального. Выдвинутое Т. Гоббсом понимание общества как социального тела сохраняется в исследованиях М. Вебера, Г. Зиммеля, Т. Парсонса, П. Сорокина, Ф. Тенниса. Выделяемый субъект в конечном итоге редуцируется к социальной системе, поэтому выделение мира повседневности не раскрывает уникальные, экзистенциально-личностные характеристики человеческого бытия. Повседневность рассматривается, прежде всего, как сфера трансляции социокультурного опыта, способствующая социализации индивида. Разрыв между социумом и субъектом, связанный с субстанциалистским пониманием общества, усиливается позицией абсолютного наблюдателя, который, подобно естествоиспытателю, изучает социальную реальность «со стороны». Это неизбежно приводит к усложнению мыслительных конструкций социальной реальности. Так, Э. Дюркгейм, давая четкую формулировку принципов классической научности и обозначая схему включенности субъекта в социум, приходит к интерпретации общества не только как эмпирической, но и трансцендентной и сакральной реальности, признавая, что мир субъектов невозможно понять, только объективируя и структурируя «социальные факты». М. Вебер «посредством мысленного усиления определенных элементов действительности» вынужден вывести исторические «идеальные типы». А. Шюц, чтобы сохранить «живого» субъекта, воспринимающего и переживающего мир, осуществляет феноменологическую редукцию, которая обязывает не сомневаться в существовании внешнего мира [6, с. 14-15].

Неклассическая социальная наука, выделив микро- и макроуровень социальной реальности, выявила и границы субстанционалистской онтологии. Конститутивные начала, отождествляемые с устойчивостью и воспроизводимостью социального порядка, были не только «разнесены» по разным уровням социальной реальности, но и соотносились на каждом из них с множеством различных социальных явлений, отношений, структур. В качестве «субстанций» выступают экономические и политические структуры, системы ценностей, структуры сознания, анонимные субъекты (акторы) и т.д. Социальное бытие лишается единого субстрата, но вместе с тем, и «живого» субъекта, поскольку становится очевидной «несводимость» человека ни к одной из выделяемых субстанций. Основоположник философской антропо-

логии М. Шелер делает вывод о «чрезмерной узости» любого определения человека и видит задание философско-антропологической рефлексии в «открытии горизонтов» человека в его сущностно бесконечном движении — и ни одной фиксации на какой-то одной форме [7, с. 42-43].

Своеобразным логическим завершением разделения индивидуального и коллективного уровней социума является отказ от всякого онтологизма, холизма и макровзгляда на социальность, осуществленный постмодернизмом (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар и др.). Происходит десубстратизация социальной реальности и возникает образ квазиреальности, в которой предметно-вещественная реальность существует в одной плоскости с ее символическими замещениями, «где знаки, значения, смыслы начинают жить своей собственной жизнью, наряду с вещами субстанциональной реальности, без четко определенного референта» [11, с. 3].

Отказ от онтологизации логоцентристского бытия, уход от образа иерархий сопровождается если не онтологизацией, то, по крайней мере, приданием статуса фундаментальных таким метафорам, как «ризома», «симулякр», «перекрестки бесконечности», «развилка», «лабиринт». Это сближает постмодернистский образ социальной реальности с пониманием мира как игры. «Мир-игра» — это «не предустановленная гармония, не вечный порядок, а онтологический процесс. Он охватывает не только то, что уже „есть“, актуально есть в наличии, но и то, что только становится» [16, с. 72]. Социум отождествляется с множеством сингулярных порядков, обуславливающих его изменчивость, дискурсивно-речевую основу, утрачивает черты целостности, воспринимаясь индивидами фрагментарно — либо через множественность вещей, трансформируясь в общество потребления (Ж. Бодрийяр), либо через множественность образов, становясь обществом спектакля (Г. Дебор). Замещение реального мира текстом, отображающим мир, сопровождается сменой вертикальных и иерархических связей горизонтальными и ризоматическими. Мир-космос классической науки уступает место миру-хаосу, в котором различные целостности — человек, слово, идея — сохраняются только благодаря их активному вытеснению, оппозиционированию. Выступая против всякой онтологизации, постмодернизм, тем не менее, создает свою, негативную онтологию, в которой осмысление ставшего, существующего и упорядоченного требует принятия исчезающего, распадающегося, хаотичного. Антихолистские установки постмодернизма ставят под сомнение идею социального порядка, констатируя скорее первичность социального хаоса как противостоящего всякой структурализации начала. Однако в

социальном хаосе человек востребован еще в меньшей степени, чем в жестко детерминированном социальном порядке.

В современных социально-философских исследованиях утверждается идея о том, что «макроуровень анализа социума должен быть дополнен анализом множества микросоциумов, которые включают субъектов как неотъемлемый фактор генерирования социальности» [8, с. 357]. Стремясь объединить человека и общество, микро- и макроуровни социальной реальности, социальное знание сосредотачивается на коммуникации, диалоге, интересубъективности, в которых достигается идентичность и самоидентичность личности, поскольку в них важен не успех, а, как отмечает Ю. Хабермас, поиск взаимопонимания между разными социальными субъектами. Развивается идея о глубокой связи социальных процессов с индивидуальным бытием, приходит осознание того, что понять их можно только через соотнесение, выявление их взаимообусловленности. Общество выступает конститутивным началом для индивидов, однако представляет собой такое образование, в котором независимость, свобода, идентичность личности, экзистенциальные основания ее бытия определяют и характеристики общества. Оно конституируется на тех же началах, которые присущи самому человеку и которые не выводимы не из чего другого. Экзистенциальный сценарий развития общества — это «не совокупность того, что происходит с конкретным человеком, а единство действий и онтологических феноменов в модальности «моя собственная жизнь» [13, с. 80].

Поиск объединяющих начал человека и общества разворачивается в направлении поиска единых оснований для взаимопонимания. Ю. Хабермас видит их в моральной общности, которая заложена в каждой отдельной общности и является ее «лучшим Я». Являясь членами такой общности, индивиды ожидают друг от друга одинакового поведения, опираясь на то, что любая личность относится к другой, как к «одной из нас» [4, с. 45]. О новой моральной онтологии размышляет Ч. Тейлор, отстаивая мысль о том, что проблема аутентичности неотделима от вопроса об источнике морали. Для человека знать, кто он такой, означает ориентироваться в пространстве морали, в котором возникают вопросы о сущности добра и зла, о том, что имеет значение, а что второстепенно. Тем самым субъект конституируется интересубъективностью, его аутентичность сущностно укоренена в обществе и достигается через множественное, коллективное бытие [12, с. 45]. К.-О. Апель считает, что интересубъективность выстраивается на комплементарности консенсуально-коммуникативной и страте-

гической рациональности, которые составляют основу дискурсивной этики. Он определяет ее в качестве этики солидарной ответственности за создание возможности аргументации относительно всех проблем, подлежащих дискутированию в жизненном мире человека. По его мнению, нормативные принципы этики должны соблюдаться как принципы, аналогичные неизменным законам природы [1, с. 40; 100].

«Антропологический поворот» в социальном познании актуализирует формирование человекомерной социальной онтологии и в то же время предполагает новое, постнеклассическое понимание человекомерности — согласованности становящегося человека со становящимся социумом, обретение человеком смыслов собственного бытия через взаимодействие с другими индивидуальностями и человеческими общностями. Объяснение того, как возникают эти взаимодействия, что и каким образом объединяет людей в человеческое общежитие, предполагает переход к онтологии становящегося (самоорганизующегося) социального бытия, в котором индивидуальное дополняет коллективное, экзистенциально-личностное — объективно-социальное, особенное и уникальное — универсальное и повторяющееся. В контексте человекомерной социальной онтологии понятие «социальный порядок» утрачивает свой исключительный статус и сменяется концептом «социальная самоорганизация», позволяющим выявлять специфику становления социальной целостности как результата когерентных индивидуальных взаимодействий.

Вводя концепт социальной самоорганизации, следует учитывать, что он несет и аксиологическую нагрузку. Признавая вслед за И. Пригожиным, что «различия между биологической и социальной эволюцией состоит в том, что общества могут вести себя целенаправленно [...], выбирать [...] путь эволюции» [9, с. 37], следует также признать и то, что этот выбор далеко не всегда делается в пользу сохранения человека и окружающей его природной и социальной действительности. В связи с этим особую важность обретает знание эволюционных запретов, понимание того, какие пути развития не совместимы с человеческим в человеке и, самое главное, какие механизмы «блокируют» выход на разрушительные векторы социальной эволюции.

В отличие от природной самоорганизации для человеческого бытия важным представляется не наличие порядка самого по себе, а его наполненность человекотворческим содержанием. Тем самым, вопрос о человекомерности возникающего социального порядка связан с вопросом о том, каким способом возможен выход на него. Следует учитывать возможность так называемой «отрицательной по отношению

к человеку самоорганизации», вызванной его собственной «эгоцентрической деятельностью, которая разрушительно оборачивается против самой человеческой природы» [2, с. 22]. Социальная самоорганизация, таким образом, предполагает направленность созидательных усилий человека не только во вне, на природу и социальное окружение, но, прежде всего, на самого себя. В связи с этим возникает целый спектр вопросов, касающихся *способа социальной самоорганизации*, в котором активизируется творческий потенциал человека. «Для понимания места человека в сложных коэволюционных структурах и его надлежащего встраивания в коэволюционный процесс нужно уметь мыслить и действовать активно и интерактивно, быть в синергизме со средой, созидать подобающий как своим собственным когнитивным возможностям, так и внутренним неявным тенденциям среды когерентный, взаимно согласованный мир», — подчеркивают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов [5, с. 382]. Овладение природными и социальными процессами означает сегодня для человека овладение самим собой. Принцип «самоуправляемого развития» распространяется на человека и на все социальные структуры. Научиться жить в самоорганизующемся мире означает научиться жить «на краю хаоса» и управлять им, овладеть механизмами самоуправления хаосом, в том числе и теми, которые берут начало в человеческой сущности.

Новое миропонимание побуждает современную философскую мысль к переосмыслению сущности творчества и свободы, связи свободы и необходимости, свободы и ответственности, актуализируя экзистенциальные основания человеческого бытия. Становится понятным, что свобода выводит человека за границы собственной замкнутости и самодостаточности, придает человеческому бытию экзистенциальную структуру проекта, но при этом наделяет его «энтропийными» характеристиками, которые усиливаются при взаимодействии с нелинейным миром. Необходим поиск тех оснований человеческого бытия, которые бы трансформировали энтропийные проявления свободы в творчество, создавали бы когерентное взаимодействие самореализующегося человека и становящегося мира. Чтобы остаться частью мира, не исчезнуть в цепи бифуркаций, от человека как никогда ранее требуется умение реализовывать свою свободу, переживая со-бытие с миром, осознавая ответственность за него.

Таким образом, постнеклассическая наука, формируя модель самоорганизующегося мира, создает условия для перехода к человекомерной социальной онтологии, в которой становление социального бытия определяется мерой наполненности его человекотворческими смысла-

ми. Понятие человекомерности в контексте самоорганизации сопряжено с понятиями социо- и природомерности, поскольку для человека важно умение попадать в «унисон» социальных и природных самоорганизационных процессов, на пересечении которых он существует. Человекомерная социальная онтология объединяет «заинтересованные» друг в друге формы бытия — природу, человека и общество — в динамичную целостность и предполагает выявление способа социальной самоорганизации, в котором генерируются и сохраняются ее человеко-творческие смыслы.

Литература

- [1] *Апель К.-О.* Дискурс і відповідальність. Проблема переходу до постконвенціональної моралі / Пер. з нім. В. Купліна. — К.: Дух і літера, 2009.
- [2] *Аришинов В.И.,* Михаэль Л., Свирский Я.И. Сфирот познания. — М.: Издательство ЛКИ, 2007.
- [3] *Бевзенко Л.Д.* Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. — К.: Ин-т социологии НАНУ, 2002.
- [4] *Габермас Ю.* Залучення Іншого: Студії з політичної теорії. — Львів: Астролябія, 2006.
- [5] *Князева Е.Н.,* Курдюмов С.П. Загадка человека: человеческая особенность коэволюционных процессов // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания [Л.П. Киященко, Н.М. Чернавская, О.Н. Астафьева и др.]. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — С. 379-399.
- [6] *Костенко Н.,* Макеев С. Место и время социологии // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2008. — № 1. — С. 11-32.
- [7] *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах* / В.Г. Табачковський, А.М. Дондюк, Г.І. Шалашенко та інш.: НАН України. Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди. — К.: Наукова думка, 2004.

- [8] *Палагута В.И.* Социальная онтология в контексте разработки современной социальной теории // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред. Я.В. Шрамко. — Вип. 10. — Кривий Ріг: Видавничий дім, 2009. — С. 350-359.
- [9] *Пригожин И.* Природа, наука и новая рациональность // В поисках нового мировидения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи. — М.: Знание, 1991. — № 7. — С. 32-38.
- [10] *Світосглядні імплікації науки / В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко, Л.В. Озадовська та інші.* — К.: ПАРАПАН, 2004.
- [11] *Світосглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії / Заг. ред. В.В. Лях.* — К.: Укр. центр духовної культури, 2001.
- [12] *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. — К.: Дух і літера, 2005.
- [13] *Шамрай В.* Соціальне буття як «дар Пандори» // Філософія. Антропологія. Екологія. 2001: Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії. — К.: Стилос, 2001. — С. 73-80.
- [14] *Штомпка П.* Социология социальных изменений / Пер. с англ. А.С. Дмитриева; Под ред. В.А. Ядова. — М.: Аспект-Пресс, 1996.
- [15] *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С. 481-496.
- [16] *Щербак С.І.* Образи соціального // Людина в лабіринті перспектив. — К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. — С. 71-93.

Надійшла до редакції 7 лютого 2011 р.