

Валенса Ганна Анібалівна

аспірантка

Київський Національний Університет

Імені Тараса Шевченка

Афективність як засаднича характеристика тілесності.

У статті розкривається поняття афективності, як принципової здатності тілесності людини бути джерелом сенсів свідомого існування. Тілесність постає як основа людського досвіду і соціального буття людини.

The article discusses the affectivity concept as a fundamental ability of humans to be the source of meanings of their conscious existence. Human corporality arises as a foundation of human experience and person's social existence.

Афективність викликає особливий інтерес у сучасному філософському дискурсі. Це – характеристика тілесного способу буття людини (тілесності), пов'язана із сенсотворчою роллю тіла у людському досвіді. У своїй роботі «Тілесне Я. Лекції з феноменології тіла» (Франкфурт-на-Майні, 2000р) німецький філософ Бернгард Вальденфельс ставить за ціль представити тілесність, «виходячи з Leib як особливої екзистенції і особливої структури, в котрій [...] відзначається структура світу»¹. Тут мова має іти не про вигляд, властивості та визначення «що таке тіло», а про те, як воно функціонує, що робить, що здійснює.

Афективність належить до базових специфічних характеристик тілесності, вказаних засновником феноменологічної традиції Едмундом Гусерлем. Здатність живого тіла (Leib), на відміну від фізичного (Körper), переживати афект **болю чи задоволення**, складність питання про дійсні джерела афектів у людському досвіді, невизначеність структури (що пов'язано із значущістю як фізичних, так і психологічних впливів та

когнітивної діяльності людини) свідчить про неможливість розглядати тіло лише як механізм передачі зовнішніх стимулів та відтворення реакції. Едмунд Гусерль звертався до теми тілесності у „Картезіанських медитаціях” (1931) та „Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії” (II частина), де аспект афективності вже зазначається як одна з основних характеристик Leib (живого тіла). До проблеми онтології тілесності та інтерсуб’єктивності підходять французькі філософи Моріс Мерло-Понті у „Феноменології сприйняття.” (1945) та „Видиме і невидиме.” (1965) і Жан Поль Сартр у роботі „Буття та ніщо.” (1943).

Вальденфельс зазначає, що Гусерль часто говорить про тіло, яке функціонує (на противагу матеріальній речі - Körperding). Адже описувати можна саме матеріальну річ, а для тіла, котре у сприйнятті, вчинку, відчутті, сексуальності, мові самостійно досягає певних результатів та виконує функцію, опису замало. Вальденфельс розглядає міркування про двоїстий сенс буття тіла у Мерло-Понті. Тіло містить, на думку Мерло-Понті, двоїстість без дуалізму, «співпадіння» з собою всередині «неспівпадіння».

Яким же чином слід було б вивчати цю багатозначність? Які рівні та структура тілесності покажуть себе при такому дослідженні? Мова піде про **проміжний характер тіла**, як Вальденфельс називає помірковане ставлення Мерло-Понті до спроб трактувати тілесність через різкі опозиції. Французький феноменолог розуміє тілесність як взаємопроникнення сфер духовного та матеріального (культурного та природного). «Все у людини вироблене і все прородне»² - цитує Вальденфельс «Феноменологію сприйняття» Мерло-Понті. Штучність та природність не мають у людському досвіді самостійних регіонів, а лише відповідають одночасно за різні аспекти одного й того самого тілесного досвіду: посмішка, стиль рухатися чи тримати позу, одягатися чи проявляти сексуальність, розмовляти або використовувати техніку. Полюси культурного та природного тут лише

задають горизонт багатоманіття та поліморфності тілесного досвіду – *проміжний характер тіла* у цьому сенсі можна назвати *вертикальним*.

Горизонтний проміжний характер тіла стосується питання взаємовпливів Свого та Чужого в тілесному досвіді. Мерло-Понті вводить поняття «міжтілесності», маючи на увазі розповсюдження тілесних реакцій у соціальному середовищі, яке ухиляється від домінування одного з полюсів («власного тіла» та «соціальної тілесності»).

Вальденфельс звертає увагу на те, що Мерло-Понті у цьому питанні уважний до особистої історії усвідомлення Свого в Чужому та Чужого у Своєму. Адже раннє дитинство характерне «діадичністю» (злитістю переживань дитини і дорослого), а подальший розвиток та диференціація увесь час залишає можливість повернення до почуття єдності та близькості з Іншим.³ Сексуальне бажання провокує цілу мережу взаємних ставлень та взаємовпливів, що за силою та особистою зачузістю залишаються принаймні адекватними соціальним вимогам (визнання, партнерства, домінування, конфлікту інтересів та нормативного залагодження стосунків). Фон міжтілесності, таким чином, виявляється обов'язковим за розгляду «власне мого» тіла. «Власне моє» при цьому аж ніяк не втрачається, а виявляється, у свою чергу, єдиноможливим актором у міжтілесному просторі. Збагачення Свого Чужістю надзвичайно важливе питання для Вальденфельса, як і спосіб доступу Свого крізь Чуже. У «Топографії чужого» він зазначає: «До власної ідентичності звикають через ідентифікацію з Іншими, тому вона завжди залишається просякнутою моментом не-ідентичності.»⁴

Загалом, між Своїм та Чужим мають залишатися принципово нечіткі межі. Не варто позбавлятися цього «одного в одному», коли Чуже та Своє просто «більш-менш вплутані одне в одне» і залишають можливість нетривіального дослідження. Спроба охопити багатоманіття проявів тілесного досвіду разом із потребою заглибитися в його структуру привели

до моделі перетину вертикального і горизонтного набору невизначеностей, у яких ми домовилися, за попередніми зауваженнями Б.Вальденфельса, описувати становище тілесності.

Унаочнення цього перетину може здатися схожим на таблицю або декартову систему координат. Насправді ж пропонована схема лише допомагає одночасно охопити поле досліджень, пов'язане з чотирма характерними напрямками у вивченні тілесності та афективності, як її засадничої характеристики. Отже, *вертикальна невизначеність* (або проміжний характер) тілесності знаходиться у широкому «розтягненні» між усім *штучним* (культурним, духовним, створеним, технічним, когнітивним, «суто людським», свідомим) та *природним* (натуральним, матеріальним, інстинктивним, непізнаним, можливо непізнаним, «тваринним в людині», несвідомим). Розташуємо Штучне та Природне, відповідно згори та внизу таблиці.

Горизонтна невизначеність – між Своїм (власним, виключно індивідуальними, особистим, інтимним, унікальним) та Чужим (тим, що стосується Іншого, інтерсуб'єктивним, спільним, суспільним, властивим усім людям, загальновідомим). Розташування Свого і Чужого у схемі – відповідно зліва і зправа. На перетині цих двох площин матимемо чотири сектори, кожен з яких актуалізує певний кут зору і напрямок розгляду тілесної сфери.

Лівий нижній сектор – «Природне Своє».

Лівий верхній сектор – «Штучне Своє».

Правий верхній сектор – «Культурне Чуже».

Правий нижній сектор – «Інстинктивне Чуже».

Слід зазначити, що у будь-якому секторі мова іде не про точки відомого нам напевне «природного» або «свого», а про своєрідні «сфери взаємовпливу» тих чи інших уявлень про тілесність або явищ тілесного досвіду.

Важливо ще раз відмітити, що в жодному разі не йдеться про «цілком своє» або «цілком чуже» у сфері тілесності, так само як і про «зовсім природне» чи «виключно культурне» у тілесному досвіді.

Схема взаємодії вертикального та горизонтного проміжного характеру тіла.



«Природне Своє» як сфера власне афективності.

Розглянемо тілесність як вона сприйметься мною (у сенсі самовіднесення за Вальденфельсом :перманентності, постійної присутності, Я-статусу тіла) і, водночас, у її природному аспекті пасивності, матеріальності та випередження. Поставимо питання: що є значущим для такого перетину? Коли ми зазнаємо відповідного тілесного досвіду? Самовіднесення означає

стан «до розрізнення», тобто нететичного ототожнення Я і тілесних функцій, перманентність робить це ототожнення свідком усіх форм відповідного (неусвідомленого) досвіду. Пасивність постає як зануреність у тілесні відчуття, коли тіло саме диктує поведінку, матеріальність загострює потребу у проявах або задоволенні інстинктів, коли біологічне відчувається як непереможне (втома, запаморочення, втеча або агресія заради захисту, сексуальний екстаз). Тіло тут передує будь-якому усвідомленню власних проявів, а свідомість має вже потім поставитись до такої поведінки як до факту, що здійснився. Таким чином, описаний перетин максимально точно відповідає поняттю «власне афективності», як суб'єктивної сфери тілесності. Це зона нететичної єдності Я і тіла, де свідомість існує лише у ролі свідка більш-менш залежного від могутніх інстинктивно-афективних, проявів. Важливо, що роль цього свідка – цілком визначена – це умовний центр самовіднесення, який на даному етапі констатує: Я тотожний тілу, Я і є - тіло, Я є і це Я - є тіло.

«Штучне Своє» як усвідомлення розбіжностей між Я та тілом.

Сектор «Штучне Своє» містить якісну відмінність стосовно «інтенсивності» самоусвідомлення. Самовіднесення, ототожнення Я і тіла, стає не актуальним. Навпаки, між умовними полюсами колишнього ототожнення відбувається «загострення протиріч» (звичайно не в сенсі відмови від могутньої первинної афективності, а в сенсі її принципово свідомого знецінення). Відбувається спроба перевищення, подолання природного у власній сфері штучним шляхом міркувань. Йдеться про тілесну модель мислення - субстанційність *res cogitans*. Тепер поклик тіла «цілком підпорядкований» і керований Своїстю «не тілесного» роду. Здатність мислити «окремо та незалежно» від природних явищ тілесності розкриває шлях особливої «пасивності»: розмірковувати згідно з законами логіки; особливої «матеріальності»: бути «*res cogitans*»; особливого «випередження»: керувати, продумувати наперед і здійснювати зміни у світі

за рахунок необхідного інструменту – тіла, що виявляється тепер лише засобом!

Неважко побачити, що даний сектор демонструє цілковито виправдану картину картезіанських уявлень про тіло. Важливим здається саме виправдання та гідне місце Декартової позиції у сучасному розгляді тілесності. Адже, останнім часом тема подолання психофізичного дуалізму та звинувачення самого Декарта у хибному розвитку сучасної науки, на наш погляд, вже вичерпала творчий потенціал. Як зазначав Вальденфельс, картезіанський словник продовжує бути актуальним, принаймні до формулювання нових визначень та правил виведення понять. Звернемося тепер до самої тілесності (можливо у мисленевому експерименті або пригадуванні) у стані, який мав би відповідати картезіанському розриву. Адже стан усвідомлення разючого конфлікту тіла та душі (духу) разом із переживанням, навіть подумки, усіх можливих наслідків цієї розбіжності, теж можна було б назвати афектом. Слід замислитись про афективний, цілковито пануючий, вплив цього стану. Так звані «когнітивні прориви», відкриття на рівні осяяння, та навіть простий акт розуміння (прояснення) первинно «незрозумілого» мають власну афективну потенцію у людському досвіді. Адже ми «всім тілом відчуваємо» правоту власних здогадок, «вбачаємо» істину та «вслуховуємося» в суть. З якоїсь, не проясненої досі, причини, ми бажаємо бути «тілесно-афективно», «на клітинному рівні» переконані в правильності наших пізнавальних підходів. Доки не досягнуто цієї тілесно-емоційної злагоди в собі, процес пізнання, очевидно, «відчувається» нами як незавершений. Отже, даний сектор відкриває необхідність ретельного дослідження афективного потенціалу та ролі тілесності в пізнавальному процесі, індивідуальній творчій діяльності людини та соціальному бутті людини.

«Культурне Чуже» як сфера соціального конструювання тілесності.

Даний сектор дозволяє розглянути тілесність як інтерсуб'єктивність у тілесній сфері, взятій у соціальному, свідомому та керованому аспекті. Тілесне усвідомлення Іншого, за Сартром, починається з «погляду» на його тіло та відчуття себе «під поглядом» Іншого. Інтерсуб'єктивний простір формується, як «перехресний вогонь» поглядів, котрі здатні звести живе тіло людини до рангу об'єкта. Під цією загрозою формується певне тілесно-афективне ставлення до соціального простору, тут розкривається тіло як соціальний конструкт. Адже пізнати себе так достеменно-організмично, як це можливо при вивченні тіла (Leib) Іншого або тіла (Körper) трупа для людини є практично неможливим завданням.

Набуття ролей та всотування чужих уявлень про себе, спроба себе знищити через «рабство у плоті» або вивищити через роль «господаря над плоттю інших» – можливості, що їх надає штучний соціальний простір.⁵

Є дещо унікальне, в чому цей сектор важливий для тілесного самоусвідомлення людини – це можливість варіативної та бурхливої ідентифікації з Іншими, а отже, адаптації та якісного розвитку в людському середовищі. Процес розуміння, порозуміння та саморозвитку був би, напевне, нескінченно довгим, якби ми були позбавлені могутнього афекту «закохуватись» у власних кумирів, прагнути схожості з одними та несхожості з іншими (зокрема, саме на тілесному рівні), свідомо створювати групи та класи, що здатні підсилювати або розсіювати певні наші уявлення про самих себе.

Здається, саме звідси Альфред Шюц описував життєвий світ Гусерля як сукупність центрів релевантності різних ступенів відносно теперішнього стану власних інтересів індивіда. Соціальна феноменологія досліджує суспільство з точки зору функціонування певної системи життєвих сенсів, що поєднують людей у соціокультурне суспільство.⁶ Сектор культурної інтерсуб'єктивності (духовної, когнітивної, технічної) складається з вихідних

повсякденних інтерпретацій, що їх утворює не лише мислення і мова, а передусім тілесність людини.

В цьому секторі набуває морального сенсу та значущості досі анонімна та вразлива людська тілесність. Адже, загублене в ідентифікаціях та реалізації зовнішніх соціальних цілей, тіло часто не витримує тотального забуття та вимагає відповідності самому собі (тобто, цілісності чотирьох аспектів). У сфері Свого анонімність цілком безпечна, навіть за картезіанських підходів, адже немає потреби переорієнтовуватись на Іншого.

Саме тілесно-афективна переорієнтація, не лише на певних Інших (близьких чи коханих), а на багатьох Інших – у комунікативній, ринковій, політичній сферах – уніфікує та робить анонімність тіла небезпечною. Постають питання: як хто я зараз дію? Яку роль я граю більшість часу? Чи справді ця роль відповідає моїм бажанням? Чи задовольняю я в своїй ролі та тілесному статусі соціальні вимоги? Чи маю я задовольняти ці вимоги, заради чого та якою ціною?

Втрата орієнтації тілом, втрата інстинкту самозбереження, позбавлення почуття самовіднесення робить тілесність людини найвразливішою у відкритому просторі соціального.

Тілесність як інтерсуб'єктивність у природній сфері:

«ІнстинктивнеЧуже».

Фактично біологічне тіло з'являється у світі саме тут. Адже поява нового індивіда, представника роду людського, можлива лише за специфічних інтерсуб'єктивних стосунків. Конкретно : статевий акт, взаємодія тіл 2-х основних типів – «чоловічого» та «жіночого» дає можливість з'явитися тілу нової людської істоти. Враховуючи біологічні колізії зіготи, ембріона та новонародженого (крізь важливі для формування «базової структури афективності» стадії пологів), отримуємо тілесність в усій глобальній серії **приналежностей** , де вона поступово розшаровується, щоб стати врешті решт тим, що ми досліджуємо як тілесність дорослої людини.

«Приналежність» має зміст передусім матеріальної вразливості тіла, про яку зазначав Вальденфельс у своїй статті «Ключова роль тіла у феноменології Моріса Мерло-Понті». Цей аспект залишається важливим від індивідуально-особистісного і родового аж до політичного та загальнолюдського рівня існування людини. «Вразливість приводить тілесну екзистенцію - каже Вальденфельс – до меж торкання та недоторканості, які викликають етичне ехо та осідають у правових нормах...»⁷

Наприклад, саме тілесна принадлежність тілу Іншого(Іншої) під час перебування в утробі матері складає модель блаженної єдності та тотального задоволення і безпеки, які стають базисом афектів насолоди у дорослому житті, а, разом із тим, можливо, складають тілесну основу конституювання Іншого як «іманентної трансцендентності». «Із самого початку ясно, що лише подібність всередині моєї вихідної-первинної сфери, яка пов'язує тіло (Körper), котре знаходиться там, з моїм тілом, може дати мотиваційний фундамент для аналізуючого осягнення першого як іншої плоті.»⁸ - каже Гусерль в «Картезіанських медитаціях». Ймовірно, ця «подібність» може виявитись результатом первинної єдності, навіть тотожності у часі та просторі (символічної - щодо усього іншого світу) власного тіла з тілом Іншого (дитини з тілом матері).

Наступний рівень принадлежності нагадує серію бурхливих конфліктів на границі життя, смерті та сексуальності. Йдеться про біологічне народження, що супроводжується тотальним соматичним стресом у 3-х основних стадіях : тиск і безвихідь; боротьба за життя , агресія та сексуальна напруга; прорив до життя на межі смерті та транс перемоги при виході у нове повітряне середовище.

Як свідчать дослідження перинатальних психологів та майже сорокарічні експерименти Станіслава Грофа по вивченню «перинатальних повернень» у дорослих, стадії біологічного народження мають могутній вплив на афективну сферу людини. Усе виглядає так, нібито сценарій переживань

кожної з «базових перинатальних матриць» (БПМ) глибоко фіксується тілом і психікою людини, та формує зразки афективних реакцій (повторювані схеми психо-соматичних ланцюжків, патерни) неусвідомленої поведінки у критичних ситуаціях.⁹ Це стосується здатності (або стилю) отримувати задоволення/насолоду чи дискомфорт (БПМ1), витримувати моральний тиск або переживати виснажливі обставини, ситуації «глухого кута», тугу та стан самотності(БПМ2), проявляти активність та спрямовувати агресію, при необхідності боротись або досягати сексуального задоволення(БПМ3), відчувати себе переможцем і тріумфатором, якісно змінюючи життя та досягнувши бажаного (БПМ4).¹⁰

Філософське осмислення народження ще чекає на детальну розробку . Але вочевидь можна говорити про значущість (навіть визначальну роль) даного тілесно-афективного акту для стилю і способів подальших тілесних реакцій у стосунках із Іншим. Більшість таких реакцій залишаються неусвідомленими в процесі росту, розвитку та соціалізації, це так би мовити лише «афективний фон», тілесне підґрунтя людського буття у світі.

Може виникнути питання, чому і яким чином акт тілесного відділення від Іншого, що супроводжується конфліктами, соматичними стресами та психічними кризами, названий нами серед «рівнів приналежності» . Адже приналежність вимагає паралелізму, єдності та схожості. Справа в тому, що тут (в акті біологічного народження) змінюється лише тілесний формат приналежності – із «всередині єдиного Іншого» на «іззовні багатьох Інших». Так чи інакше – мова іде про тілесну інтерсуб'єктивність. Кожний із представників людства входить у цей світ крізь «вузькі ворота» народження, одержуючи відповідний соматичний досвід. Отже, пережити перехід із «всередині» Іншого - «назовні» Іншого є спільним для представників роду людського . «Бути народженим», таким чином, означає довести свою приналежність світові Інших. Хотілося б звернути увагу на те, що приналежність до інтерсуб'єктивного світу вимагає, за Гусерлем,

аппрезентації Іншого саме в його тілесності. Так само, психоаналітичний матеріал свідчить про необхідність тілесного контакту між матір'ю і дитиною з перших днів життя, щоб дитина вижила і сформувалась нормальною фізично та психічно. Тобто значущим для людської істоти є не лише вплив біологічного народження, а й «зовнішній» тілесний контакт (реципрокні стосунки).¹¹ Подальші рівні приналежності пов'язані з роллю батьківського впливу (об'єктні стосунки в психоаналізі), формуванням сексуального ставлення до себе та членів сім'ї (приклад Едипового комплексу), розвитком відчуття себе як окремого члена родини. В цілому, описаний рівень тілесно-психічних переживань можна назвати «стосунками роду», «природною інтерсуб'єктивністю», більшість елементів якої залишається неусвідомленими без нагальної потреби. Стиль родових стосунків в аспекті тілесних звичок (однією з найважливіших є, наприклад, харчування) зазвичай переноситься автоматично із батьківської родини у власну сім'ю. Так подружжя може стикнутися із проблемою невисловлених «самозрозумілих» вимог : поцілунок на ніч, звичка кричати на домашніх або обов'язковий ритуал обіймів чи заборона торкатися, сексуальні обмеження чи обов'язки.

Особливою сферою є, звичайно, сексуальність як тілесно-афективний акт. Адже наявність власних статевих особливостей, рольових стосунків з батьками та оточенням, а також природний аутоеротизм дозволяє отримувати насолоду від власного тіла, ототожнюючись із ним у специфічний спосіб - оргазм. Таким чином, сфера інтерсуб'єктивної природи тілесності надає підґрунтя першому з описаних секторів (особистій сфері тілесності, сфері «власне афективності»), де відбувається, у специфічний сексуальний спосіб, акт ототожнення себе зі своїм тілом. Перенесена у сферу свідомого спротиву власній сексуальності, афективна сфера здатна породжувати у другому секторі «Штучного Свого» явище сублимації та пошуку нових каналів реалізації природного потягу.(творчість, пізнання, саморозвиток).

Знаходячи свій об'єкт бажання серед світу Інших, сексуальна афективність здатна вмотивувати наймогутніші прояви щирого кохання, героїзму та справжніх трансформацій в особистому і суспільному житті. Це стосується культурної інтерсуб'єктивності (третій сектор): світ культури, наприклад, на думку Фрейда, являє собою цілковиту сублімацію людського лібідо. Зазначимо, завершуючи тему сексуальності, надзвичайний рівень енергії, сили та ритму людської статевої сфери порівняно із відповідною сферою тварин. Отже, афекти сексуальності мають вивчатися як особливі характеристики живого тіла, що отримують власні експлікації у кожному секторі запропонованої схеми. Наприкінці розгляду природної інтерсуб'єктивності у тілесній сфері слід було б звернути увагу на рівень *тілесної приналежності до роду людського в цілому*. Незалежно від еволюції такого специфічного ставлення людей одне до одного, він виходить за межі тваринної видової спорідненості. Саме цей рівень (навіть всупереч родовим, сексуальним або національним перевагам) постає як «самозрозуміла» вимога поважати і берегти життя людини в її тілесності - понад усе!

Отже, запропонована схема розгляду чотирьох основних аспектів афективності - «власне афективність» (1), афект «спротиву тілесній природі» (2), афективний результат соціального конструювання тіла та свідомих ідентифікацій (3), афективні шари інтерсуб'єктивної приналежності (4) - дає можливість повноцінного дослідження теми тілесності у філософії.

Соціально-філософські теоретичні проблеми, що відповідають кожному з чотирьох означених напрямків, формулюються наступним чином.

1. Яку роль відіграє афект «неусвідомленого ототожнення Я і тіла» в особистому і соціальному просторі? Як впливає неусвідомлений характер тілесного буття людини на формування соціальних систем і відносин? Чи є важливим, і до якої міри є значущим, ступінь цієї неусвідомленості? Чи постає тема «ототожнення Я і тіла» як суттєва

зокрема в проблемах прав людини та формуванні соціальних інститутів?

2. «Усвідомлення ймовірної нетотожності Я і тіла», що відкриває могутній пізнавальний та творчий потенціал людської істоти, вимагає ґрунтовного дослідження з точки зору співвідношення індивідуального і соціального в процесі пізнання. В чому полягає пізнавальний потенціал афекту «свободи від тіла»? Яка його роль і значення в соціумі? Де межі пізнавальної і перетворюючої могутності людського духу та як вони (межі) пов'язані з тілесним способом існування людини?
3. Аналіз соціальної ролі людської тілесності та соціальних факторів формування людської тілесності. Складна система взаємовпливів інтимної сфери Свого та відкритого простору Інших має бути по-новому висвітлена крізь призму афективності як засадничої характеристики тілесності. Адже структура культурного та мовного формування тілесності людини, маючи афективний характер, являє собою онтологічну базу соціального як такого.
4. Дослідження системи неусвідомлених приналежностей, основою якої є людська тілесність, (такі як сімейна, родова, національна, приналежність до роду людського) може виявитися необхідним ґрунтом для перегляду засад соціальної філософії з точки зору структури людського досвіду.

1. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main, 2000, ст.42.
2. Бернхард Вальденфельс. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти. // Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое/ Морис Мерло-Понти; пер. с фр. О.М. Шпарача.- Мн.:Львинков, 2006.-400с.-(Conditio humana), ст.390
3. Тайсон Ф., Тайсон Р.Л. Психодинамические теории развития / Пер. с англ. – М.: «Когнито-Центр», 2006. – 407с. (Университетское образование) ст.171.
4. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – Київ:ППС – 2002,2004. -206с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»), ст59.

5. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии./ пер. с фр., передисл., примеч., В.И. Колядко/- М.: Республика 2004.-639с.-/ Мыслители 20-го века. ст.276-394.
6. Шюц А. Феноменология и социальные науки (Пер. з англ.Вахтанга Кебуладзе)// Феноменологія і практична філософія: Щорічник феноменологічного товариства, 2001р.- К: Курс,2003.-238с., ст180-200, ст.1025 -1048.
7. Бернхард Вальденфельс. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти. // Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое/ Морис Мерло-Понти; пер. с фр. О.М. Шпарача.- Мн.:Лывинков, 2006.-400с.-(Conditio humana), ст.390.
8. Эдмунд Гуссерль. Картезианские медитации.//Избранные работы (сост. В.А. Куренной), М.:Издательский дом «Территория будущего», 2005.(серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»)- 464с., ст.402.
9. Гроф С. Надличностное видение: Целительные возможности необычных состояний сознания / С.Гроф; Пер. с англ. С. Офертаса; под общ. ред. В.Майкова – М.: ООО «Издательство АСТ» и др.,2002.-237,[3] с.-(Philosophy). ст.15-34.
10. Уилбер К. Око духа: Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира / К.Уилбер; Пер. с англ. В. Самойлова под ред. А.Киселева. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др.,2002. – 476,[4]с. – (Тексты трансперсональной психологии). ст.209- 231
11. Тайсон Ф., Тайсон Р.Л. Психоаналитические теории развития / Пер. с англ. – М.: «Когнито-Центр», 2006. – 407с. (Университетское образование) ст.149 -179.