

УДК 177.7: 392.72

Марина Будько**СПІЛЬНІСТЬ ІЗ «ЧУЖИМ» ЧЕРЕЗ РОЗУМІННЯ:
ДЕСКРИПЦІЇ ФЕНОМЕНУ ГОСТИННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ**

Філософська герменевтика, позначена прагненням осмислити проблему Чужого через «вживання», через безпосереднє осягнення духовної цілісності, через здатність постати на місце Іншого чи проникнути до іншої свідомості через зовнішнє позначення, – орієнтована на можливий збіг, спільність із Чужим через розуміння. Саме з цих позицій автор інтерпретує проблему гостинності як механізм порозуміння з Чужим у філософській герменевтиці.

Ключові слова: герменевтика, мова, переклад, розуміння, тлумачення, впізнання, ідентичність, інтерпретація, гостинність.

Maryna Budko**COMMUNITY WITH THE 'STRANGER' THROUGH UNDERSTANDING:
THE DESCRIPTIONS OF THE HOSPITALITY PHENOMENON
IN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS**

The actualization of the Stranger correlates the cultural states when as a result of changes in culture systems the cosmos of human existence collapses: in such periods Strange occasionally disquiets us because of the need to decide on a new configuration of the universe on the axis 'Friend-Foe' and reconsider the criteria of ethic attitude to the representatives of a different culture. In the present randomized world, when neither true estrangement nor true 'friendment' exist, when «we do not expect guests and are stranger to hospitality (J. Baudrillard), – an individual strives to discover and comprehend the Stranger, – primarily as a mirror to see and recognize himself. As regards the hospitality Baudrillard feels nostalgic for, in his opinion, it is hospitality that makes cultures as they are, since the Guest is always the Stranger.

Philosophical hermeneutics, which evolved from the art of text interpretation/explanation through the theory of comprehension to the art of understanding others' individuality and the theory of principles of the humanities, seeks to comprehend the Stranger; by eliminating 'obstacles' for understanding relics texts which belong to dissimilar and alien cultures, through a dialogue between an interpreter and text, through transforming into the author – «getting the feel of another» (F. Schleiermacher); understand an individual's inner world, the outside world and culture of the past through immediate understanding the spiritual integrity (W. Dilthey); understand own self due to being able to take the place of another and look at self from there (H.-G. Gadamer); penetrate the other consciousness through outer marking (P. Ricœur). If in phenomenology the experience of the 'Stranger' – is the experience of discrepancy, dissimilarity, diversity, philosophical hermeneutics focuses on possible coincidence, integrity with the 'stranger' by understanding (a 'strange' text). From this standpoint the author interprets hospitality as a mechanism to come to an understanding with the Stranger in philosophical hermeneutics.

Key words: hermeneutics, language, translation, comprehension, level of comprehension, explanation, recognition, interpretation, hospitality.

Марина Будько**ОБЩНОСТЬ С «ЧУЖИМ» ЧЕРЕЗ ПОНИМАНИЕ:
ДЕСКРИПЦИИ ФЕНОМЕНА ГОСТЕПРИИМСТВА В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ**

Філософська герменевтика, отмеченная стремлением осмыслить проблему Чужого через «вживание», через непосредственное постижение духовной целостности, через способность стать на место Иного или проникнуть в иное сознание через внешнее обозначение, – ориентирована на возможное совпадение, общение с Чужим через понимание. Именно с этих позиций автор интерпретирует проблему гостеприимства как механизма взаимопонимания с Чужим в философской герменевтике.

Ключевые слова: герменевтика, язык, перевод, понимание, истолкование, узнавание, идентичность, интерпретация, гостеприимство.

Проблема Чужого (ζένον) не є засадничим поняттям класичної філософії, хоча первинні концепти «чужості», як це показав Б. Вальденфельс [1], можна виявити вже в античній філософії (Платон, Аристотель), у філософії Нового часу (Ж.-Ж. Руссо, І. Кант), – Чуже «залишається приборканим», доки Своє

й Чуже посідають належне їм місце у світопорядку. Актуалізація Чужого корелює з тими культурними станами, коли руйнується космос людського буття: в такі періоди Чуже щоразу непокоїть нас через потребу визначитися з новою конфігурацією світоустрою на осі «Свій–Чужий» та переосмислити на нових засадах критерії етичного ставлення до людей іншої культури. У теперішньому хаотизованому світі, коли істинної відчуженості вже не існує, як не існує й істинної «своїстості», коли «ми не чекаємо гостей і далекі від гостинності» (Бодрійяр), – людина перейнята намаганнями віднайти й осмислити Чужого, – насамперед як те дзеркало, в якому спроможна побачити й упізнати себе. Що ж до гостинності, за якою так ностальгує Бодрійяр, то, на його думку, саме вона робить культури культурами, оскільки Гість – це завжди Чужий.

Філософська герменевтика, яка пройшла шлях розвитку від мистецтва інтерпретації/тлумачення текстів через етап теорії розуміння смислу до мистецтва осягнення чужої індивідуальності та вчення про принципи гуманітарних наук, позначена прагненням осмислити проблему Чужого, усунувши «бар'єри» для розуміння текстів літературних пам'яток, що належать далеким і чужим дослідникові культурам, через діалог між інтерпретатором і текстом, через перевтілення в автора – «вживання в іншого» (Ф. Шляєрмахер); зрозуміти внутрішній світ людини, зовнішній світ і культуру минулого через безпосереднє осягнення духовної цілісності (В. Дільтей); зрозуміти себе самого через здатність постати на місце Іншого й поглянути на себе звідти (Х.-Г. Гадамер); проникнути до іншої свідомості через зовнішнє позначення (П. Рікер). І якщо у феноменології досвід «чужого» – це досвід несхожості, то філософська герменевтика орієнтована на можливий збіг, спільність із «чужим» через розуміння (розуміння «чужого» тексту).

Саме з цих позицій ми вдамося до спроби інтерпретації проблеми гостинності як механізму порозуміння з Чужим у філософській герменевтиці.

Показово, що для ілюстрації своєї позиції у філософуванні на тему Чужого Х.-Г. Гадамер вдається до використання символіки гостинності. Власне будь-яка символіка пов'язана з гостинністю, адже «символ» (д.-гр. «ζύμβολον», лат. «tessera hospitalis») – це первинно «знаки гостинності», знаки взаємної дружби, що являють собою половинки переламаного надвоє предмета, якими обмінювалися ті, хто уклав між собою союз гостинності («ξένοι») і після надання яких одна сторона надавала гостинність родичам або друзям іншої сторони. І коли через багато років гість (часто вже нащадок того, хто уклав дружній союз) надавав гостинникові «ζύμβολον», то це, як підкреслює Х.-Г. Гадамер, – можливість «упізнати в людині старого друга» [2, с. 298]. Не випадково, додамо, спільнокореневими в давньогрецькій мові є слова зі значенням «з'єднання, стик або схрещення» (ех.: «τρίων κελεύθων Aesch.»; «sc. τῶν ὀδῶν Xen.»), «зрощення» (ех.: «τῶν νεύρων Arst.»), «злиття» (ех.: «τῶν ποταμῶν Diod.»), зустріч, безпосереднє сусідство (ех.: «φωνηέντων Arst.»), «змикання» (ех.: «τῶν χειλῶν Arst»). Отже, первісне значення слова «символ» в античності – посвідчення особи. А істинна функція символу та символічного змісту мов мистецтва – саме про них веде мову Х.-Г. Гадамер у цитованій праці – полягає в завершенні процесу впізнавання, яке дає змогу виокремити стійке в минушому.

Із стародавнього звичаю гостинності виводить первісне значення слова «символ» Пліній Старший: «дві людини з різних міст (або країн), укладаючи між собою договір про гостинність, розділяли астрагал (бабку) або який-небудь інший предмет на дві частини, які при з'єднанні повинні були точно збігатися («συμβάλλειν») і, таким чином, слугували розпізнавальними знаками, «посвідченнями особи» при наданні їх (наприклад, синами чи іншими посланими особами); ці половинки й називалися символами. Із цього значення розвинулося багато інших значень цього слова (договір; знак посвідчення особи та ін.» (Пліній Старший. Природнича історія: Кн. 33 IV.10 (2)). Як бачимо, «знаки гостинності» є первинно символами прагнення до цілісності всього суцього у Сфайросі. Таке розуміння слова «символ», як доводить А. Тахо-Годі [7], походить від традиції, заснованої Емпедоклом і підтриманої Аристотелем. Однак, на нашу думку, джерела цієї філософської традиції варто шукати дещо глибше – в ученні Піфагора. Тут можна покликатися на Порфірія («Життя Піфагора»), за свідченням якого Піфагор під час перебування в Єгипті не тільки оволодів усією мудрістю жерців, а й вивчив єгипетську мову «з її трьома алфавітами – письмовим, священним і символічним», тому використання символічного письма піфагорійцями видається цілком природним, як і розуміння символічної природи знака в цілому. Явлівих переконує, що представники піфагорійської школи, особливо старші з них – сучасники та учні Піфагора, – в усних бесідах і у творах висловлювали своє вчення символічно [8, с. 464]. Та й ідеї гармонії, порядку, цілісності відігравали важливу роль у вченні піфагореїзму: Піфагор бачив у грандіозному видінні світи, що рухаються в ритмі й гармонії священних чисел: Космос, керований і сповнений Богом, утворює «Священную Тетраду, необъятный и чистый символ, // Источник Природы и образец Богов!» (Золоті вірші).

Із жагою цілісності та прагненням до неї пов'язував знаки гостинності й Платон. У діалозі «Бенкет» він вустах Аристофана розповідає чудову легенду, відповідно до якої люди, які спочатку були істотами круглими, як куля, зазіхнули на владу богів, за що ті покарали людей – розсікли надвоє: «Перш <...> ми були чимось єдиним, а тепер, через нашу несправедливість, ми поселені богом нарізно <...>. Існує, значить, небезпека, що, коли ми не будемо шанобливі до богів, нас розітне ще раз, і тоді ми упо-

дібнимися чи то опуклим надгробним зображенням, що ніби розпиляні вздовж носа, чи то значкам взаємної гостинності. Тому кожен повинен вчити кожного пошани до богів, щоб нас не спіткала ця біда і щоб нашою долею була цілісність» (Бенкет: 193 ab). У цій дивовижній історії, на думку Х.-Г. Гадамера (втім, як і в народній традиції), розкрито сутність любові: людина, позбавлена цілісності буття, шукає свою половину, – «Це і є symbolon tou anthropou: будь-яка людина – лише частина цілого, а любов – це зустріч, у результаті якої набувається це втрачене ціле. Таким чином, символ передбачає, що одиничне, особливе постає як уламок буття, здатний з'єднатися з відповідним йому уламком у гармонійне ціле, або ж що це – давно очікувана часточка, яка доповнює до цілого наш фрагмент життя» [2, с. 299]. Апелюючи до цієї легенди, яка досі не втратила чарівності, Х.-Г. Гадамер проводить паралелі з мистецтвом: «Глибока притча про зустріч споріднених душ може дещо прояснити й у сприйнятті прекрасного в мистецтві» [2, с. 298].

До символіки знаків гостинності (ξύμβολον) як до глибинної символіки єдності апелював іще Аристотель, вважаючи, що виникненню Любові, Дружби, Щастя ми завдячуємо зустрічі подібного з подібним. Природа спонукальних станів така, що все живе прагне до недостатнього йому подібного: у самці й самиці полягає мовби «знак гостинності», ціле ж (дитина) походить від них обох (Про виникнення тварин: А 18. 722 b 10). Але дружба не обов'язково повинна бути між схожими: несхожі прагнуть один до одного як протилежні, як «два символи», дві половини цілого, «заради добра», заради повноти цього цілого (Етика Евдемова: VII 5, 1239 b 31). У «Політиці», пропонуючи розмежувати олігархію й демократію, Аристотель говорить про необхідність спочатку розділити суспільство, а «потім вчинити так, як чинять зі знаками гостинності – взявши від кожного з них по половині, скласти їх разом» (Політика: Кн. 4 VII 1 (35)). Отже, знаки гостинності (ξύμβολον) втілюють глибинну символіку єдності, цілісності, злиття, безпосереднього переживання спільності людей – і в міжособистісних стосунках, і на рівні людських спільнот.

Але що таке «впізнання», яке виникає завдяки символу, у витлумаченні Х.-Г. Гадамера? «Упізнати» – роз'яснює він – не значить просто зустріти вдруге, побачити ще раз, а значить «розпізнати» вже знайоме. У тому й полягає процес людського «обживання» – Einhausung в термінології Гегеля, – що «кожне впізнання вже відчужене від випадковості першого знайомства й піднесене до сфери ідеального. <...> Впізнання завжди пов'язане з більш глибоким розумінням, ніж це було можливо при першій зустрічі» [2, с. 316]. А ще це можливість пізнати самого себе, – не дарма, розглядаючи питання про антропологічні підстави сприйняття мистецтва, Х.-Г. Гадамер залучає до понятійного інструментарію, поряд із «символом», поняття «гра» та «свято» (гра як елементарна функція людського життя, без якої людська культура взагалі немислима, і як комунікативна дія; «символ» як можливість пізнавати самих себе; «свято» як втілення відновленого зв'язку всіх з усіма): «Якщо і є щось, пов'язане з усією сукупністю відчуття свята, то це те, що у святі неможливе всамітнення. Свято – це спільність і репрезентація спільноти в її завершеній формі. Свято – завжди для всіх. <...> свято й урочистість з усією очевидністю вирізняються тим, що первинна розподіленість тут відсутня, навпаки, настає загальне єднання» [2, с. 307–308]. Звідси Х.-Г. Гадамер виводить і завдання філософії – знаходити загальне у відмінному.

Розуміння в інтерпретації Х.-Г. Гадамера означає насамперед не ідентифікацію, а здатність поставити себе на місце Іншого й розглянути звідти себе самого (для порівняння: В. Дільтей, виділяючи елементарні та вищі форми розуміння, до елементарних зараховував «тлумачення одного окремого прояву життя», а до вищих – розуміння «цілісної зв'язності життя» і «внутрішнього світу людей»), Е. Гуссерль розглядає розуміння вже як властивість людського буття, «життєвого світу», Г. Шпет говорить про «розуміння в основі своїй без розуміння», а П. Рікер – про «проникнення в іншу свідомість за допомогою зовнішнього позначення», оскільки периферійні моменти структури слова потрібно не співмислити, а співвідчувати, переживати симпатично). Розуміння та тлумачення, як і справжнє місце герменевтики, для Х.-Г. Гадамера лежить не потойбіч, а між Своїм і Чужим, «між» чужістю та близькістю (знайомістю, впізнаністю): «...існує полярність близькості й чужості, і саме в ній основа завдання герменевтики <...>. Приготоване нам традицією місце, місце між чужістю та близькістю, є, отже, проміжком між історично зрозумілою, відкладеною предметністю й причетністю до традиції. Цей проміжок і є справжнім місцем герменевтики» [2, с. 79–80]. Як відомо, у давньогрецькій міфології посередником між богами і смертними був Гермес, який тлумачив людям веління богів, а богам – прохання людей; звідси походить термін «герменевтика», що спочатку означав мистецтво тлумачення давніх текстів, знаків, змісту чужої мови тощо. Цікаво, що саме Гермес опікувався й подорожніми, а значить – він має безпосередній стосунок і до гостинності, і до проміжку «Між», який відображає міфологічний простір подорожі.

Принцип розуміння тексту на основі діалектики частини й цілого в сучасній філософській герменевтиці, як і поняття «герменевтичне коло», сягає XVIII–XIX ст. На думку Ф. Шляєрмахера, щоб зрозуміти ціле, необхідно зрозуміти його окремі частини, а щоб зрозуміти окремі частини, необхідно мати уявлення про смисл цілого: частина тексту співвідноситься з усім текстом як із цілим, і ми з'ясовуємо смисл цілого щодо його частин, крім того, текст (пам'ятка культури) розглядається як частина, а культура, в якій він функціонує, – як ціле. Що ж до саморозуміння, – як розмірковує Ф. Шляєрмахер у «Мо-

ноголах», – то його корелятом є споглядання іншої індивідуальності, яка пізнається як протилежність власної. І тільки той, хто постійно прагне споглядати все людство і протиставляє своє світобачення іншому, може прийти до осягнення власної своєрідності: «Перебуваючи в неминучому спілкуванні та взаємозалежності не тільки в галузі діяння, а й у своєму духовному бутті з іншими істотами свого роду, вона <людина> повинна проявляти й повідомляти все, що є в ній; і чим сильніше щось її збуджує, чим глибше проникає її істота, тим потужніше діє і цей інстинкт спілкування, – навіть якщо розглядати його лише з того погляду, що кожна людина прагне споглядати поза собою, в інших людях, те, що її вабить, щоб підтвердити самій собі, що все, що зустрічається їй, має загальнолюдський характер» [9, с. 153].

Розвиваючи проблему герменевтичного кола, В. Дільтей вбачав у ньому можливість конструювати унікальність «одиночного прояву життя» з тих частин, що його складають, а щодо тлумачення, то, услід за Ф. Шляєрмахером, він вважає, що воно було б неможливим, якби вирази життя були цілком чужими, й непотрібним, якби в ньому не було нічого чужого. «Ціле належить розуміти на підставі окремого, – розвиває думку Ф. Шляєрмахера Х.-Г. Гадамер, – а окреме – на підставі цілого. <...> Взаємоузгодженість окремого й цілого – щоразу критерій правильності розуміння. Якщо такої взаємоузгодженості не виникає, значить, розуміння не відбулися» [2, с. 72]. Мета будь-якого розуміння, відповідно, – дійти згоди, по суті. Заради цього ми спілкуємося один з одним і домовляємося між собою. І завдання герменевтики з незапам'ятних часів – домагатися згоди, відновлювати її. Таким чином, розвиваючи філософську герменевтику розуміння текстів, Х.-Г. Гадамер розробив, по суті, герменевтику не тільки текстів, а й перемовин, і загалом буття людини у світі.

Пошуками згоди через розуміння й визнання займався й П. Рікер, – найбільш, мабуть, яскрава фігура серед сучасних герменевтів. Розглядаючи мотиви зростання ворожості в обмежених етнічних, релігійних, мовних тощо угрупованнях, він пов'язував їх з ідентичністю. Загалом філософія П. Рікера – одна із безумовно стрижневих серед спроб переосмислити проблеми людської ідентичності в контексті трагічного досвіду ХХ ст. Він звернув увагу, що навіть мізерна й, на перший погляд, не надто помітна різниця, яку індивіди сприймають як спільне для себе, «тотожне», стає тією позицією, навколо якої вони об'єднуються, – і що менша група належності, то більша впливовість граничного об'єднувачого пункту, який почасти абсолютизується: «Я це Я», «Я не ви». Поняття ідентичності пов'язане з поняттям «самості» (ipseite), «себе самого». Ми знаємо, отже, про власну належність, та не знаємо, що таке інші (чужі) для них самих. І лише усвідомлюючи власну «чужість» і можливість втрати дому – місця, яке уможлиблює тоталізацію ідентичності, – ми починаємо визнавати й інших. Домагання ідентичності, на думку П. Рікера, містить дещо насильницьке щодо іншого, натомість пошук визнання включає інакшість і передбачає взаємність, – саме тому тема визнання видавалася йому більш плідною, ніж тема ідентичності. Звідси він виводить необхідність гостинності – моральної та політичної, розглядаючи її як одну із засадничих форм стосунків різних культур. Як зазначає Г. Самама, аналізуючи дві останні прижиттєві праці П. Рікера – «Про переклад» і «Шлях визнання», – «кантівська ідея про всезагальну гостинність ніколи не полишала його» [6, с. 227], адже, зустрічаючи Гостя, ми долаємо свої уявлення про нього і вслухаємося в його інакшість, – така настанова гостинності.

Приклад реалізації гостинності П. Рікер вбачає у вивченні чужих мов як намаганні жити водночас у багатьох мовних спорудах: «...не накопичивши свого власного досвіду входження в іноземну мову, хіба могли б ми побачити свою рідну мову очима іноземця? І нарешті, якби не цей накопичений нами досвід, хіба не загрожувала б нам гірка доля замкнутися у власному монолозі, лишившись наодинці зі своїми книгами?» [5]. Сприймаючи переклад як проблему одночасно філософську та етичну, він характеризував його як «гостинність мови»: «Привести читача до автора, привести автора до читача, ризикуючи при цьому не тільки служити двом панам, а і вводити їх в оману, – це те, що я називаю проявом мовної гостинності. Як і у випадку гостинності, в акті перекладу наявні два партнери – той, хто приймає, і той, кого приймають. Але йдеться не тільки про рух одного до іншого; тут наявне те, що не завжди помічають, – присутність третього, яким не може бути інший текст, що знаходиться між вихідним та одержаним текстами. Цей третій – горизонт досконалої спільності, де усунуті всі причини непорозумінь і конфліктів.

У межах мовної гостинності, як підкреслює П. Рікер: «...задоволення погостювати в мові іншого компенсується задоволенням прийняти у себе, у власних покоях, мову чужинця» [3, с. 20]. Подібними висловами П. Рікер вступає в діалог із Ф. Шляєрмахером, який і раніше подібним чином розширював значення слова «гостинність», порівн.: «Багато образів людяності ще чужі мені; є покоління й народи, які я лише поверхово знаю з чужих зображень <...> Багато родів діяльності, більш далеких моїй суті, ще незрозумілі мені <...>. Все це я зрозумію спільно або одне по одному; переді мною розгортаються найпрекрасніші горизонти. Скільки благородних натур, які зовсім інакше, ніж я, розвинули в собі людяність, я можу споглядати поблизу! Скількома обізнаними людьми я оточений, котрі з гостинності чи марнославства підносять мені у прекрасних посудинах золоті плоди свого життя та дбайливо пересяджують на батьківщину рослини чужих часів і країн» [9, с. 319]. Саме мовна гостинність слугує мо-

деллю для інших, подібних до неї, форм гостинності, як вважав П. Рікер, прокладаючи тим самим шлях від герменевтики тексту до герменевтики соціальної дії.

Одна з останніх праць П. Рікера, де він узагальнив своє уявлення про людину, називається «Я-сам як інший» [4], що добре виражає саму суть герменевтики, адже герменевтика – це філософія інтерпретації, філософія відмінності, «інакшості», а інтерпретація, за П. Рікером, – це не спосіб звести іншого до себе в ході присвоєння; сенс зустрічі з іншим – у зміщенні, яке змінює обох учасників, але не поміщає їх у єдиний горизонт. «Наприкінці свого шляху, – зауважує Г. Самама, – завдяки цій близькості в інакшості, Рікер відкидає страхувальні засоби й прикордонні стовпи, які відігравали роль регуляторів, а також і методизм і дидактизм, характерні для його перших праць, присвячуючи свою діяльність умиротворювальному визнанню іншого, сполученого з даром і солідарністю, – <...> культурі взаємності» [6, с. 227]. Розмежовуючи цілепокладання (Аристотель) і норму (Кант), дві різні традиції (телеологічну й деонтологічну) та віддаючи пріоритет етиці щодо моралі, П. Рікер зазначає: «...я буду називати етикою прагнення досконалого життя, а мораллю – поєднання цього прагнення із нормами, яким одночасно властиве зазіхання на універсальність і примусовість» [4, с. 205]. Провідною ниткою своїх досліджень П. Рікер вважає, отже, проблему людського етосу, характеризуючи його як бажання досконалого життя з іншими та для інших.

Таким чином, герменевтика як мистецтво інтерпретації текстів, осягнення сенсу діалогічних відносин і як філософська теорія інтерпретації буття в цілому, порушуючи питання про людину, спроможну розуміти, надає засоби для розуміння людиною себе, свого місця у світі та іншої людини – Чужого. У цьому вона інтенційно близька до практики гостинності, що спеціалізується на відносинах із Чужим і наділена властивостями делікатності, привітності, культури взаємності. Широко використовуючи культурно-історичний досвід гостинності та зважаючи на її базові властивості, герменевтика концептуалізує поняття гостинності, покладаючи його в основу формування людського етосу для нового світу – світу діалогу та порозуміння.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии / Бернгард Вальденфельс ; пер. с нем. К. Лядской // Топос. – 2002. – № 2 (7). – С. 4–21.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. С. А. Ромашко. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
3. Рикёр П. Вызов и счастье перевода : речь, произнесенная в Немецком институте истории 15 апреля 1997 года / Поль Рикёр ; пер. с франц. Марины Бендет // Ricoeur P. Sur la traduction. – Paris : Bayard, 2004. – P. 7–20.
4. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикёр ; пер. с франц. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
5. Рикёр П. Парадигма перевода : лекция, прочитанная на факультете протестантской теологии в Париже в октябре 1998 г. [Электронный ресурс] / Поль Рикёр ; пер. с фр. М. Эдельман. – Режим доступа : <http://www.quebec.ru/Translation/Page1.htm> (01.01.14).
6. Самама Г. Поль Рикёр : опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию / Ги Самама ; пер. с франц. Вдовиной И. С. // Историко-философский ежегодник'2010. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2011. – С. 223–234.
7. Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Вопросы классической филологии. – 1980. – Вып. 7. – С. 16–57.
8. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подготовил А. В. Лебедев. – М. : Наука. 1989. – 576 с.
9. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим : монологи / Фридрих Даниель Шлейермахер ; пер. и предисл. С. Л. Франка. – СПб., Алетейя, 1994. – 344 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри загальної психології Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **Т. С. Троїцька**