

«ДІАЛОГІЧНІСТЬ ТЕКСТУ» В ФІЛОСОФСЬКО-ХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Київський національний університет ім. Т. Шевченка, e-mail: katjagoncharuk@meta.ua

У статті осмислюється «діалогічність тексту» в філософсько-християнській традиції.

Вступ

Мислення (як процес смисложиттєвої перспективи) є взагалі-то доволі ризикованою справою. До речі того, хто береться за це ремесло (що вже свідчить про неабияку рішучість та любов до пошуку істини), обов'язково мають ще додатися витримка та здатність до концентрації зусиль. Ми апріорі мусимо бути готовими до стрибків, сходження на круті скелі думки, з яких відкривається безодня старих збережених смислів. Тоді і пам'ять перетворюється із затишного музею на агору, де відбуваються події: з'ясування стосунків або пошуки консенсусу і навіть скандали. Перефразовуючи М.Бахтіна, «справжній мисленнєвий акт істотно живе на межі (орос. терм. – *Гончарук К.*) – у цьому його значимість; відокремлений від меж, він втрачає ґрунт, стає зарозумілим, вироджується і вмирає» [1, с.266]. У цьому суттєво-межовому мисленні, або внутрішній діяльності породжується комунікативність, зростають сили. То сили діалогу, що осмислюються через філософію, описуються в ній; сили, що тяжіють і відштовхуються, вводять в оману і збивають зі шляху. Але саме вони дають нам можливість усвідомити, відчувати, що те, що ми шукаємо, постійно запитує, зрештою є універсальним в одиничному. Так виникає спроможність запитувати далі, мислити більше за «поцейбічність», що, у свою чергу, позбавляє «слово» від усіляких догматичних зловживань.

Постановка завдання

Відомо, кожний «текст» – філософський чи історико-філософський – є не що інше, як репрезентація діалогічної практики, що розгортається в нескінченності, але не як спонтанне спілкування душ, а як набуття особистісної міри людського існування. Проілюструвати можливість такого особистісного перетворення в його цілісності (щоб усвідомити його механізм) допоможе досвід християнського діалогу. В ньому за «безумовну умову» береться богоподібність людини – здатність відтворювати в своїй душі концепт, досягаючи повноти подоби Прообразу (Архетипу). Так отримуємо можливість до розширення горизонту свідомості – трансцендування через концептуальність пізнання в просторі Божественного Логосу (за Абеяром, повернення Богу Богового). «Людський образ містить у собі самому вимогу піднесення, і тому нас обурює, коли цією вимогою нехтують, та зводить до перебування в простій скінченності» [2, с.519]. Тож спробуємо виокремити і розібрати діалогічну складову християнського тексту Середньовіччя, по можливості, визначити *умови, аспекти та рівні*. А також простежити на живому досвіді розгортання діалогічного мислення формування «нової антропології», точніше «іншого антропос: людини в подвигу, в розширеній онтологічній перспективі» [3, с. 24].

Аналіз досліджень та публікацій

Визначити специфіку буття християнського тексту як практики діалогу нам допоможуть роботи західних дослідників, таких як П.Рікер, Г.Бальтазар, Х.Бюркле, Е.Жильсон, Й.Зізіюлас, Е.Левінас, Г.Марсель, М.Гайдеггер та М.Суніні. Окрім цього, в дослідженні означеного феномену для кращого розуміння його зв'язку зі становленням людської особистості виникла потреба звернутись до робіт О.Лосєва, М.Бахтіна, В.Лосського, С.Неретіної, С.Хоружого.

Основна частина

«Археологічні розкопки» нашої свідомості виявляють накопичений досвід, «лише увійшовши глибоко в лоно традиції (термін *traditio* чи *paradosis* означає живе неперервне Пере-дання, навчання, напучення), що не присипляючи розум, допомагає побачити її справжнє співвідношення з іншими – стаєш спроможним відрізнити важливу схожість і розрізнення від зовнішньо-малозначимих моментів» [3, с.30]. Слідування ж цій справжній традиції при прочитанні основного тексту християн – Біблії (яке, до речі, не може бути однозначним, оскільки сама Книга є різножанровим зібранням: історичні повідомлення, хроніки, педагогіка, поезія, алегоричні тексти) – це не просте реціпіювання чи запозичення, скоріше навпаки – відкриття, вивільнення в свободу розмови з минулим, як достеменно подія зустрічі, творчо-прирощений «момент Істини» (Текст = n+1), що набуває абсолютної сучасності в будь-якій точці людської історії. Саме тому усілякі революційні випадки чи відмежування від традиції є досить штучними і з християнством просто не сумірними. «Пост-християнство – це нонсенс, бо християнство зовсім не є тільки одна з епох культурного розвитку людства. Пост-християнство – це нонсенс, адже явлення Христа увійшло в саму тканину історії як такої, і є внутрішньо-невід'ємною якістю будь-якого моменту від Утілення аж до кінця часу. Пост-християнство – це нонсенс, бо спокута та осмислення світу здійснені Христом, во Христі сповна та навіки» [див. 4]. З цього висновуємо, що шлях пошуків нових відповідей на вічні питання не є ані розрив з історією, ані її заперечення.

Це перевтілення у «вічному тепер», коли історичний процес переходить межу буттєвості, включаючи в себе точку «поза» і «в» знаходження водночас. Так отримуємо метаісторію та метаантропологію, а отже, й онтологію: «я повинен поставити себе в історичну долю та історичну долю в свою власну людську глибину, туди, де «живе» ціле» [5, с.188]. При цьому відбувається визначення вектора запитування по вертикалі

(діалогічно вибудовується ієрархія благодаті та природи), що задає масштаб, але не по горизонталі: тобто ми обираємо, не на що відповідати, а як саме. Забезпечити накладання векторів (М.Павич) – це вже наше завдання гідної маніфестації себе як особистості, вивільнення внутрішнього єства, «внутрішньої людини» (ап.Павло). Оскільки оселя Бога – це не гора Сіон, не храм, не святилище, і навіть не Книга, а сама людина – спочатку Христос (Логос), потім і серце кожного. «Це таїна Трансцендентного і разом з тим іманентне перебування вічності в часі» [6, с.40]. Ще Платон в «Теететі» писав про те, щоб ближче поєднатися з богом, слід у міру своїх можливостей намагатися стати до нього подібним.

У християнстві прагнення подоби (Бут.1, 26-27) має безпосередній зв'язок зі Словом, яким наділена людина в Дар (надвербальний момент), як єдиний образ, «ікона» Бога, сосуд, що тільки і спроможний вмістити Божественні енергії. При цьому «енергії ж, переходячи до тварі та освячуючи її..., самі не стають нею, а продовжують бути невід'ємними від Бога, тобто самим Богом» [7, с.910]. Отже, маючи і віддаючи усю повноту, Він не вичерпується навіть усіма разом узятими енергіями. Мова, як одна (можливо, найголовніша) з форм енергійної еманации самої Першосутності, дана людині для саморозуміння (погляд ззовні, скерованість на Іншого), аби наблизитись до цілісного образу. До речі, в розтлумаченні цього моменту П.Рікер вбачає основний недолік сартрівської концепції Іншого: коли на іншого накладається тавро небуття та «викрадача» нашої свободи. У християнстві, навпаки, «взята сама по собі людина втілює неможливість повноти... повнота є можливою, якщо серцевина природно-духовного «Я-Ти»... і свобода пізнання, і устрій світу могли б зустрітися одне з одним в охоплюючому їх Джерелі» [6, с.62,86]. Тільки тоді справжня свобода існує. Свобода, що полягає в здатності не просто говорити, і слухати, а свобода – конституювати все буття, тобто іменувати останнє. При не коректному ж розумінні можна з легкістю звести свободу до конвенційного релятивізму в науці, на кшталт Ф. де Сосюра чи раннього Л.Вітгенштайна, тим самим, створивши неподолану безодню між речами та іменами, чи як у їхньому випадку, знаками та означниками, якими можна виміряти лише штучний світ; а їх подальше уточнення, взагалі, являє собою «дурну нескінченність».

Насправді знак і поняття – це замітники, епіфеномени суттєвих відносин між речами. Онтологічна ж послідовність іменування речі така: 1) слово; 2) поняття. Наука робить *vice versa*. Це позиція реїфікації і гіпостазування сенсу, тобто пошук начебто «об'єктивного» поняття, насправді ж – епістемологічної абстракції, що існує незалежно від діалогу як самовиявлення Істини в бутті слова (в тексті). Натомість усвідомлений пошук сенсу в Богоспількуванні («Бог змушує нас говорити» О. Розеншток-Хюссі) визначає шлях екзистенційно-діалогічної спів-мірності, але не злиття (часткове (людина) не зливається з усезагальним, а діє як (а точніше, через) всезагальне (при цьому, не вважаючи себе за тотальність) в особистісному акті любові-пізнання з Абсолютом. Тоді і саме іменування (О.Лосєв) стає «внутрішнім стрижнем, скріпою, процесом втілення потенційного чи реального, сутності в інобутті через символ, що здатен нести в собі її енергію» [7, с.916, 917]. Тож на людину цілковито накладається морально-онтологічна відповідальність інтерпретації мовних універсалій. «Зрозуміти предмет – означає і зрозуміти свій обов'язок відносно до нього, що передбачає момент участі» [1, с.95]. Сам же «інтерпретативний аспект мови-смыслу має жорстко онтологічне значення, тому що розглядається не тільки як якість людської мови, а перш за все як внутрішній інгредієнт самих первинних імен... коли відстань між смыслом-в-собі та його людським образом не може дорівнювати нулю – тож комунікація властива самому Буттю» [7, с.921].

За Лосєвим, Буття=комунікація, іменування=інтерпретація. Спробуємо перенести це на Абсолютну Особистість Творця, який, будучи єдністю, рівністю і згодою, є тринітарним за своєю сутністю – вийде також комунікація, але не онтологічно-суб'єктна, а онтологічно-буттєва (прояв досконалої свободи): «християнська Трійця як взаємовідбиття особистостей, діалог, жертвна самовіддача» (С.Аверінцев). Іпостасність як Особистісність передбачає діалогічну структуру, відкритість своєму-іншому. Кожне Лице Трійці існує тільки відповідно до інших Лиць, бо «ніхто не знає Отця, окрім Сина; ні Сина, окрім Отця». Отже, в логічному сенсі (при побудові єдиної сутності Бога) Іпостась передує сутності, але в онтологічному сенсі – ні: сутність є лише у спілкуванні Іпостасей, а Іпостась – це не ізолювана монада, тому також існує лише в спілкуванні. Як справедливо зазначає Гр. Богослов (див. Слово 32, Про дотримання доброго порядку в спілкуванні щодо того, що не кожна людина і не завжди може розмислювати про Бога), «перш ніж осягти Одиницю, я просвітлений сяянням Трьох», можна порівняти з еманацией Діонісія Ареопагіта: «Отець – це джерело божественності Сина та Духа (див. Про Божественні імена II 7). Через діалогізм трійці як динамічно іпостасну трансценденцію, в сенсі віртуальної нескінченності актуально кінцевого, окреслюється нова можливість для людини завше «ставати-по-іншому» у порівнянні з продуктами своєї творчості та рівнями пізнання, привести позірну улаштованість, спочатку в «хаос» внутрішнього дискомфорту, який є не руйнівним, а навпаки конструктивним, оскільки відкриває багатство можливостей. У дальшому перед людиною стоїть завдання перетворити його (хаос) на повноцінний, упорядкований «космос» завдяки ілюмінації Блага=Істини=Краси. І з огляду на це, людина перебуває в напруженому полі постулатів, сумнівів і вагань *pro et contra*. Насправді, зіткнувшись із Письмом, вона одразу натикається на неоднозначність, метафоричність, тропічність Тексту. Сам факт читання вже передбачає накладання конфігурації тексту на рефігурацію нашого сприйняття (вимір живого досвіду), вкоріненого в *graxis*.

Якщо спробувати систематизувати вищезазначене, то можна виокремити такі *рівні діалогу*: по-перше, діалог як звернення до образу Бога в душі; по-друге, діалог з реальним співбесідником (учительський, прообраз майбутнього жанру – катехізису); по-третє, прихований діалогізм філософсько-теологічного тексту з читачем, на який автор має сподівання. Що ж до виокремлення *аспектів діалогу*, видається, що досить точно (хоча й метафорично) цей момент відповідності етапам втіленого Слова підмітив швейцарський

богослов Г.У. Бальтазар: «Слово Бога пройшло крізь час, і в цій ході життя людини розвивалось»: від мінливого *світу дитини*, в якому зміни відбувалися з калейдоскопічною швидкістю і вона ще навпомацки виробляла певний спосіб поведінки (за допомогою навчання, набувала навичок), артикулювала думки, тільки налаштовуючи своє розумне бачення і слух у «бік» Бога, пізніше поступово перетворюємося вже на *критично мислячого юнака*, який силою рефлексії в горизонті Іншого концептуалізує себе в термінах буття і термінах свідомості, взаємозіставляючи їх на предмет відповідності. Саме так можна уникнути редукції до централізму, і принципово прагнути розгортання до межових людських виявів (пустелі чи порогу). Отже, у людини є лише один доступ до цієї вічності – стан постійного народження як оновлення, відродження через Різдво Христове, яке хоча й було разовим, проте набуває вічного повторення в душі віруючого. До речі, доволі символічним є також той факт, що сама августинівська «Сповідь» починається ремінісценціями з дитинства і закінчується дитинством світу, тим самим породжуючи вже інший троп Буття як повноти благодаті Бога. Але треба пам'ятати: «дитина чи юнак, не дивлячись на свою «незрілість», не є при цьому недосконалими людьми, деякою половинчастою реалізацією людини, як заведено вважати поза християнством. ...Християнин за своєю суттю – це той, хто в цьому світі притягує і веде за собою юність... Христос супроводжував старців своїм вічним дитинством та *мужньою зрілістю*,... власне християнського старіння (тління) немає,... зрештою, він вільно підкорив собі час власною волею, віддавши життя в його найвищій точці» [6, с.273, 295, 303].

Так само й людська душа проходить певні етапи – *дитячий подив, юнацький сумнів, чоловіча відданість, здатність на зважений вчинок, покірність*. Залишаючись тією ж людиною, в особистості відкривається щоразу нова сутнісна грань особистісного становлення, тим самим, об'ємлюючи значення філософсько-християнського діалогу. Завдяки останньому особистість постає «субстанційною» за причетністю до Вишого Блага і в той же час як визначена структура самосвідомості, як ієрархія цінностей, хоча загроза до руйнування, самознищення постійно перебуває всередині неї. Уникнути цього можна лише за допомогою самоконтролю, повсякчасного співвіднесення своїх намірів і вчинків.

Допомогти ж в усвідомленні як перетворенні може вже згадане наставництво, освіта як «нескінченний процес, практика піднесення до Всезагального». На це звертає увагу, зокрема, Бібіхін В.В. у своїй книзі «Мова філософії», а потім підхоплює Неретіна С.С. у «Філософських самотностях», порівнюючи Геракліта та Сократа. Насправді, Сократ своїм «повивальним методом» навчання шукав усезагальне, а надавав особливі уваги одиничній людині, можливо, тому, що воно (всезагальне) постійно з нами та в нас як неозначена універсальність, що створює означену, усвідомлену та зрозумілу універсальність. Відкривачем, ініціатором цієї універсальності для/в християн(ах) перш за все є Христос, а його учні, як і всі інші, хто приймав Його в розум і серце, вже намагались, не змінюючи сенсу, лише риторику, так само ставати наставниками, носіями мудрості в повсякчасному здійсненні історії як «Грандрозповіді ідентичності» (Рікер П.) у вертикалі Бога. Тож християнські мислителі – справжні філософи, бо, досліджуючи божественне, вони спрямовують це знання на справдженість власного існування. Тут діалогічний метод та апологетичне завдання крокують поруч: одне служить іншому. Сам же процес Богопізнання проходить два етапи – очищення (катарсис) та «вихід із себе» (екстаз, аби підкреслити «понад»сутність Слова-Мудрості-Розуму. Окреслений процес можна зіставити з платонівським еросом, який завжди виривається назовні як потяг душі до пізнання.

З цього висновуємо необхідні *умови діалогу*. Перша умова – оклик, звертання (що передбачає визнання, довіру) і, зрештою, іменування. Друга умова діалогу – мовчання та вслуховування у відповідь (у випадку з Богоспілкуванням – у тишу, що є не нестачею чогось, а, навпаки, повнотою присутності, що чекає свого часу виявлення). Зупинка нескінченного монологу невід'ємно пов'язана з першою умовою визнання і довіри, коли визнається за співбесідником та ж глибина онтологічного статусу (повноцінне Ти). Це означає, що в події діалогу-зустрічі ми виокремлюємо серед усього іншого суцього (з потоку речових сприйнятів) як незнищенну та незводиму іншість. Тільки так можна говорити про взаємопочутість та зрозумілість.

Третя умова діалогу – свобода вибору. Саме в християнстві поняття свободи має онтологічне значення: це не звична свобода вибору з-поміж рішень та акцій, що замкнуті в «тутешньому бутті», але це свобода онтологічного самовизначення, вибору та ствердження власної природи і сутності у величезному діапазоні буття. Прийняти той факт, що за будь-яким людським вчинком стоять Заповіді, означає одночасно усвідомити відповідальність за вибір. Останнє, в свою чергу, сприятиме виникненню моральної свідомості чи совісті. На думку Мамардашвілі М.К., це взагалі сенсототожні поняття. «Свідомість, за визначенням, є моральним явищем. Не випадково в багатьох мовах слова «свідомість» та «совість» походять від одного кореня. Іншими словами, сфера свідомості, свободи та моральності є одиничною цілісністю, в якій, як у деякому середовищі, мешкає людина, маючи можливість та обов'язок видозмінювати, творити світ згідно з моральним законом» [див.9]. Жива істота, справді, стає людиною тією мірою, якою в її душі виявляється та діє моральна структура свідомості, маючи при цьому символом Слово-Бога.

Доступ до граматики слова дає знання, без якого будь-яке ім'я – порожній звук, гра в бісер. Процес «збирання», фокусування, зведення, обдумування, підбору слів – «це не перехід від абсолютного незнання про Бога до знання про існування Бога, або від віри в існування Бога до знання про Його існування, але від неусвідомленого знання про Бога ми переходимо до усвідомленого знання про існування Бога» [10, с.31]. Або, як висловився С.Л. Франк, стан думки є проміжним станом між сліпим переживанням і чистим світлом знання.

За Сократом, учитель – це лише поштовх до пригадування. Проте він має не просто подати готову відповідь на задану тему (адже не для зібрання колекції чужих думок дітей віддають учитись?!), скоріш за все вчитель своїми роздумами повинен пробудити та віднайти внутрішній відгук на пізнанні речі, відкрити умови для діалогічного спілкування, показати, що завжди за поданим як істина стоїть неповторний і унікальний спосіб поєднання ідей. А це, зрештою, й буде здатністю задаватися питанням про сенс, дійти до якого маємо самостійно, не зважаючи на те, що «весь світ про це вже знає». Окрім цього, учневі важливо відчувати момент мовчання та зяючу безодню, що оточують шар мовлення. За цим стоїть неабияке стягання духу, подвиг-аскеза в постійному піднесенні, подоланні, трансформації даності себе думкою шляхом дистанціювання, що має безпосередній зв'язок із пізнанням як процесом зміни та постійно потребує нового рішення і зусилля, «лабораторність життя», а отже і «внутрішній досвід: досвід себе, та Бога і себе в Бозі» [3, с.78]. Витончена робота розуму («розумне діяння»), що стереоскопічно налаштовує оптику, і так навчається теозису через перехорезис (неперервний взаємообмін, прийняття та відкритість – корелят любові). Тобто щоразу відшукувати інші грані, переливатись ними, «схоплювати кінчиком думки» річ, виражену словом як *logos*, *Сонсертус*, *Begrief*, і вводити її у стосунок співбуття людини та універсуму, а не замикатися в печері немислення. Істина не прихована Богом у голові (душі) окремої мислячої людини, вона народжується поміж людьми, які шукають її в процесі розтілення тропи. Сама філософська ідея способів еквівокації (двозначності) слів захопила ще Сократа, Платона, Арістотеля, Боєція, а в XII столітті знайшла своє узагальнення в абелярівському концептуалізмі.

Слова – як живі очі таїни, що через сплюду просвічують сенс, стаючи місцем зміни поглядів та росту душі самого суб'єкта мови (Неретина С.С.). Тільки з таким поглядом на онтологію мови відкривається «вимір буття-дії топкі людини», а також сенс діалогічної практики як складової духовної, що є не що інше, як розгортання діалогу, його підтримка, заглиблення та входження його ж засобами в горизонт особистого буття-спілкування (предмет внутрішньо-покладений; звідси впливає те, що не може бути ніяких зовнішніх засобів пізнання). Тож, як бачимо, холістичність покладена в основу. Останнє є свідченням того, що не тільки свідомість, але цілісне людське існування в процесі цієї практики змінює свою конституцію. Зрештою, навіть «ересь» є тим опонентом у діалозі, який вносить певний плідний дисонанс у сталий теоретичний простір, тим самим спонукаючи християнських філософів до його руйнування та створення «нового космосу» власної думки.

Висновки

Світ текстів (у найширшому значенні), які створюються, – «це світ, проєктований за межі тексту... структури і завжди чекає на прочитання... розуміння, коли зароджуються та виявляються нові перспективи, виміри історії, мислення та діяльності» [11, с.53, 54]. Якраз у християнстві такою «точкою» перспективного бачення-читання виступає Бог (причому особистісний). Писання ж – відкрита система, що містить у собі як «доцентрові», так і «відцентрові» моменти. Цей текст, як і більшість текстів середньовічних авторів, є певною смисловою парадигмою, інваріантом (із потенційними варіантами), що априорі не має меж для розуміння та тлумачення саме завдяки наявному контексту. Діалектика ж тексту й контексту, що розкривається в процесі філософського діалогу на християнську тематику, покликана розкрити здатність бачити множинність у єдиному, виходячи на межу надвербальних глаголів.

Тобто не просто реєструвати чи артикулювати думки, а визначати глибинну якість мови, що тільки і може дістатися смислу, при цьому дотримуючись певних умов та критеріїв, але скоріш діалогічної цілісності, дуже схожої на процес слово-творення, а не структурності. Істина слова полягає не в його правильності, а радше – у його довершеній духовності. Загалом будь-яка річ – це те, з чим можна стикнутися нескінченну кількість разів, тому вона завжди є тим, не знаю чим, навіть якщо ти знаєш її ім'я.

Ідеться про таке взаємопереплетення та конотацію думок, які допомагають прояснитися дечому незбагненному, надвербальному, ніби проливаючи світло, що уможливорює бачення. Це необхідний етап осягнення чітко вибудованим діалогом як засобом слова-думки, що перетворюється на екран, лакмусовий папірець події-зустрічі («со-обرازования») Творця та тварі, але не через родо-видові і, отже, часові стосунки частини і цілого, а через стосунки, в яких раціональне та містичне сходяться в єдиний онто-гносеологічний акт. Так людині відкривається сенс «я» як особистості, що має причетність до буття, володіє розумом, свободою волі (яка водночас і віддаляє нас, і є тією ж мірою наближує до Бога), визначає моральність поведінки. Але навіть цим сутність людської особистості не вичерпується.

Християнство ж може так і залишитися казкою, вигадкою, зайвістю тією ж мірою, якою не проросте в душі кожного усвідомлення аксіоми, що тільки «в людині та через людину славословить Бог» [5, с.366].

Список літератури

1. Бахтин М.М. К эстетике слова // Контекст. – М., 1974. – 266 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т 1. М., 1976.
3. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитар. литературы, 1998. – 352с.
4. Хоружий С. С. Диптих безмолвия (Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении) // <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H>
5. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
6. Бальтазар Х.У. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. – М.: Истина и Жизнь, 2001. – 368с.
7. Лосев А.Ф. Бытие-имя-космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-годи. – М.: Мысль, 1993. – 958с.
8. Неретина С.С. Философские одиночества / С.С. Неретина; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИНФРАН, 2008. –

269с.

9. *Мамардашвили М.К.* Философия – это сознание вслух // <http://www.philosophy.ru/library/mmk/vsluh.html>

10. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 304с.

11. *Рікер П.* Історія та істина / Пер. з фр. В.Й. Шовкуна. – К.: Вид. дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пультари», 2001. – 396 с.

12. *Александрова А.В.* Истина диалога // Вісник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка Філософія. Політологія 80/2006.– С.14-18.