

## ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД И ЕГО СПЕЦИФИКА

*В статье рассматривается возможность применения герменевтики как общей науки о понимании к проблематике психологического дискурса. Дается теоретический анализ исторического процесса становления герменевтики в работах ее представителей и создателей. Проводится различие между лингвистической проблемой поиска "объективного" смысла текста и психологической проблемой понимания личности автора текста. При этом особое внимание уделяется именно психологической проблеме понимания личности автора, его Я, или самости, как приоритетной и обуславливающей "объективный" смысл самого текста. Указывается на недостаточную разработку в современном психологическом знании самого понятия самости, что приводит к сложности разрешения проблемы понимания не только чужого Я, но и самого себя. При этом текст понимается в постмодернистской традиции как любой продукт деятельности личности. В заключение дается авторская классификация современных герменевтических подходов.*

Древний миф о Вавилонской башне рассказывает нам о том, как Бог разрушил не виданное до этого сооружение и смешал человеческие наречия, сделав их непонятными и требующими перевода или толкования. Выдающийся французский мыслитель Жак Деррида понимает этот божественный акт в том смысле, что "Бог порывает с рациональной прозрачностью, но прерывает также и колониальное насилие или лингвистический империализм" [4, с. 24]. Так или иначе однозначность толкования становится с этого времени невозможной, и мысль, как божественная, так и человеческая, с той поры взывает к переводу, то есть требует как особого процесса, так и олицетворяющей этот процесс фигуры – Гермеса. Как известно, Гермес и являлся в древней мифологии посредником между божественным замыслом и человеком, призванным исполнить этот замысел. К этим далеким временам относится и появление особой науки о толковании скрытых до времени смыслов, или науки о понимании неизреченного, – герменевтике.

Если герменевтика как лингвистическая дисциплина имеет достаточно давнюю и научно обоснованную традицию, то психология сравнительно недавно обратилась к ее возможностям. Это стало возможным в связи с глубоким методологическим поворотом, произошедшим в этой области знания. Так, психология в лице многих своих представителей на рубеже веков стала осознавать себя, прежде всего, как область гуманитарной науки. В "психологии сформировался социально-конструктивистский подход, определяющий в качестве предмета психологического знания *текст*, а изучаемую реальность – как текстовую, или символическую" [9, с. 6]. Профессор В.А. Янчук замечает, что под влиянием идей постструктурализма и постмодернизма "психологическое знание смещается с

отстраненного “объективного” описания в сторону понимания специфики внутренних переживаний личности и их динамики” [9, с. 9], приводя в итоге к переходу “психологии описательной через психологию объяснительную к психологии понимающей” [9, с. 9].

На важность психологической составляющей процесса понимания, то есть на выявление индивидуальных особенностей автора произведения, учет жизненных обстоятельств, исторических условий, настроений (то есть все то, что в настоящее время объединено емким термином “контекст”), обратил особое внимание еще основатель современной герменевтики Ф. Шлейермахер. Так, стремясь определить природу понимания как такового, независимо от той сферы, в которой оно себя проявляет, Шлейермахер одним из первых поставил цель выявить не только объективный смысл текста или речи, но и индивидуальность автора текста. Тем самым он поставил проблему понимания как постижения не только и не столько самих содержательно-предметных образований, а выявляющих их индивидуальностей. Саму же программу создания герменевтики как общей науки о понимании Поль Рикер назвал революцией, сравнимой по своему значению с той, которую осуществила ориентированная на естествознание философия Канта.

Сама возможность постановки подобного вопроса опирается, по мнению А.А. Михайлова, на распространенную в немецкой романтической традиции концепцию уникальности, неповторимости индивидуальной психической жизни. Понимание в этом случае становится возможным как основанное на чувстве сопереживания или искусство перевоплощения. То есть чтобы истолковать и по-настоящему понять текст, интерпретатор должен проникнуть в духовный мир автора, прочувствовав и пережив то, что пережил он. Таким образом, герменевтический анализ представляет собой процесс реконструкции духовного опыта автора, при котором основной текст является как бы фундаментом для построения основной цели – реконструкции скрытого смысла. При этом, как замечает А.А. Михайлов, “Шлейермахер отдает себе отчет в том, что перевоплощение не есть полное отождествление” [6, с. 36]. Поэтому он формулирует принцип, который позднее превратился в девиз герменевтики: понимать автора лучше, чем он понимал себя сам. В этой связи нам представляется крайне интересным сравнение взглядов Шлейермахера с теорией К. Роджерса, а именно введенное Роджерсом в психологический дискурс понятие “эмпатии” и “чудо кон-гениальности” Шлейермахера, хотя подобная проблема представляет достаточно самостоятельное поле теоретического исследования.

В. Дильтей вслед за Шлейермахером считал, что понимание внутреннего мира другого человека достигается в результате духовного перевоплощения, то есть речь идет о психологической реконструкции. Но каким же образом возможно подобное перевоплощение? Для Шлейермахера, как представителя романтической традиции, в подобном акте крылось “чудо – чудо некоторой предустановленной гармонии двух внутренних миров, то есть чудо конгениальности” [3, с. 398]. И хотя для представителей немецкой романтической традиции категория “чуда” была вполне закономерной, естественно, что допустить эту категорию в свое миропонимание Дильтей не мог. Не удовлетворяла его и перспектива реконструировать чужой внутренний мир на основании лишь данных интроспекции. Поэтому Дильтей пробует обогнуть третий путь, а именно “познание себя через Другого”.

С основательной критикой положений В. Дильтея о том, что мы в состоянии понять внутреннее или психическое состояние Другого, выступил Г. Риккерт. Согласно Риккерту невозможно понимать говорящего, но можно понять сказанное им. При этом Риккерт указывает на неслучайность соединения в языке двух терминов – “понимание” и “смысл”. Ведь понять можно только то, что имеет смысл,

который носит сверхчувственный или в терминологии Риккерта, духовный характер. Само же по себе чувственно-психическое переживание смысла не имеет (смысл вносится, по Риккерту, извне) и чрезвычайно темно по своей природе. Очевидно, что понимание рассматривается им только как интеллектуальный процесс, а не как сопереживание цельного психического акта, то есть Я в состоянии понять Ты лишь постольку, поскольку понимаю твой язык (вербальный и невербальный). Но Я не в состоянии проникнуть в единство индивидуальности Ты. Поэтому имеет смысл говорить только о понимании поля *значений*. Предварительным условием такого интеллектуального, логического понимания должен быть общий логический мир, мир смысла, к которому принадлежат и интерпретатор, и интерпретируемый. Такой общий смысл, общий логос, по мнению Риккерта, и будет тем общим фундаментом, который свяжет двух субъектов и сделает их открытыми друг другу на логическом или смысловом уровне. Как замечает П.П. Гайденко, у Гегеля этот общий логос получил название абсолютного духа, у Канта и неокантианцев (в том числе и Риккерта) – трансцендентального субъекта, наличие которого и делает возможным взаимопонимание индивидов на уровне разума. Ни о каком ином виде понимания, по Риккерту, невозможно говорить всерьез. Более того, позицию Шлейермахера и Дильтея Риккерт склонен был рассматривать как “предательство по отношению к разуму” [3, с. 402].

Таким образом, мы видим, что рационалистическая традиция, исхившая из допущения возможности интеллектуального понимания еще начиная с Платона, разработала учение о природе *третьего* – мира идей (сверхчувственных сущностей), приобщение к которому только и дает возможность индивидам стать понятными друг другу, обретая общий язык или общую логику. При этом природа этого *третьего* – логическая, и приобщение к ней возможно лишь путем мышления.

Становится понятным, что Шлейермахер и Дильтей совершили своего рода революцию, нарушив вышеизложенную традицию и предложив интерпретировать понимание как акт, требующий уже не только интеллектуального усилия, но и задействия всех душевных способностей индивида. Поэтому “мы всегда понимаем больше, чем знаем”, считал Дильтей [6, с. 48].

Дальнейшее развитие герменевтики происходило уже в рамках феноменологической школы. И хотя сам создатель феноменологии Эдмунд Гуссерль не занимался собственно герменевтикой, однако, исследуя структуру трансцендентальной субъективности, он подошел вплотную к той сфере, которая составляла предмет размышлений В. Дильтея.

Исследуя сознание как интенциональное переживание, Гуссерль выделил в нем некую неосознаваемую данность, которая не тематизируется, то есть на которую сознание не направлено. В результате феноменологического анализа он пришел к пониманию таких данностей, как “перед” (Vorher) и “после” (Nachher), которые могут быть осознаны, если на них направить внимание. Таким образом, он пришел к понятию “горизонт”. По Гуссерлю, всякое чистое, интенциональное переживание имеет свой нетематический горизонт, который составляет некоторое предварительное знание о предмете. И именно благодаря существованию “жизненного мира” как горизонта у индивидов появляется возможность понять друг друга.

Отталкиваясь от представлений своего учителя, хотя и очень своеобразно, а зачастую и напрямую споря с ним, его взгляды развивали выдающиеся ученики – М. Шелер и М. Хайдеггер.

Для рассмотрения структуры человеческой личности Макс Шелер применил гуссерлевские принципы анализа трансцендентальной субъективности и пришел к выводу, что “вопрос о понимании чужого Я выходит далеко за рамки потребности обоснования наук о духе: этот вопрос, согласно Шелеру, является

центральной философской проблемой вообще и без его решения не может обойтись ни теория познания, ни онтология" [3, с. 406]. Нам остается лишь добавить, что и психология.

Согласно Шелеру, если бы человек узнавал о существовании других Я только эмпирически, из опыта, то и познание этих чужих Я должно было бы совершаться аналогично процессу познания предметов внешнего мира. Поэтому, по Шелеру, о полном понимании чужого Я не могло бы быть и речи. Как альтернативу Шелер выдвигает тезис о том, что "уже по сущностному составу человеческого сознания во всяком индивиду внутренне присутствует общество" [3, с. 407]. Нам представляется, что данное утверждение следует понимать в том смысле, что присутствие Другого является имманентным свойством человеческого сознания, а существование такого феномена, как личность, и есть выход за пределы чистого эго. Таким образом, у Шелера, со-бытие другого Я постигается не эмпирически, а трансцендентально, так как составляет внутреннюю структуру личности. Поэтому Шелер критикует те теории, которые выводят познание чужих Я из умозаключений или процессов "вчувствования", так как они исходят из того, что человеку непосредственно дан лишь его собственный внутренний мир, а следовательно, к Другому нужно "прорваться".

В связи с введением этого тезиса, а именно о имманентном присутствии общества или Другого в личности индивида, Шелер по-новому рассматривает и проблему самосознания человека. Он считает, что пока индивид не в состоянии посмотреть на себя как на Другого, акт самовосприятия не может состояться. При этом, как полагал Шелер, в качестве Другого вначале выступает собственное тело. Также именно он впервые выдвинул гипотезу о том, что генеральным телесным посредником для человеческой общности является язык ("тело общины"). Ведь мы гораздо скорееотреагируем на те переживания, на которые направлено внимание окружающих и для которых найдено слово – "имя", то есть те, которые поименованы. Понятно, что Шелер очень высоко ставит творцов языка, прежде всего поэтов, так как они находят слова – имена для еще безымянных переживаний. Тем самым они (поэты) расширяют возможное самовосприятие остальных.

М. Хайдеггер поставил перед собой еще более грандиозную задачу создания новой онтологии, или нового учения о сущем, о бытии, и избрал герменевтику в качестве орудия философской самокритики философии, придав ей форму деструкции или демонтажа прежней традиции. Хайдеггер и сам высказывал это без обиняков: "Герменевтика есть деструкция!" [2]. Демонтаж понятийности, предпринятый Хайдеггером, был столь глубок, что затронул основные решения метафизики и повел к пересмотру взглядов великих греков Платона и Аристотеля, на долю которых выпало решение основных вопросов этой науки. Хайдеггер обвинил Платона в том, что он разделил существование сущего и бытия. Сокрытый мир человеческого бытия (мир фактичности), обозначаемый Хайдеггером как *Dasein*, нуждается в особенном "извещении". Этому и должна послужить герменевтика, то есть ее цель – в борьбе с самосокрытием фактичности, или "раскрытием истории сокрытий". При этом, по нашему мнению, одним из главных сокрытий была не удовлетворяющая Хайдеггера классическая трактовка самости, или Я, человека, ориентированная на понятийность, скроенную по мерке наличных вещей. Согласно основному тезису классической философии бытие человека определяется и измеряется аналогично бытию объектов (наличных вещей), а значит, он доступен индифферентному (объективному) теоретическому рассмотрению. Хайдеггер же считал, что объективирующий, "безразличный" взгляд классической европейской традиции на самость человека, нашедший свое методологическое решение в *cogito ergo sum*

Декарта, не был преодолен в рамках даже кантовского трансцендентализма, хотя Кант и подошел к проблеме человеческой субъективности ближе всех. Как известно, Кант исходил из положения Декарта, рассматривая Я и в качестве “я мысля”, и как основное условие познавательной деятельности, и всякое восприятие, и каждое возможное бытие. Это Я Кант обозначил как чистое, логическое или трансцендентальное Я – *personalitas transcendentalis*, которое не принадлежит к фактам опыта, но предшествует всякому опыту в качестве его онтологического основания. В противовес этому Я (известному и признаваемому Декартом), Кант вводит понятие об эмпирическом Я, мыслимом в качестве основания “животности” и совпадающим с прежним теологическим понятием души – *personalitas psychologica*. В результате Я как *personalitas transcendentalis* выступает в качестве субъекта для Я как *personalitas psychologica*, которое выступает в качестве объекта, вещи. По этому поводу Кант пишет: “Я сознаю самого себя – эта мысль заключает в себе уже двойное я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя – этого никак нельзя объяснить, хотя этот факт несомненный, он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к Я у нас нет причины” [6, с. 93-94].

Но, произведя с помощью введенных им дифференциаций различие между животным и человеком, Кант не смог только с их помощью осуществить операцию различения между человеком (Person) и вещью (Sache), или субъектом и объектом. Для выхода из этого теоретического затруднения ему пришлось ввести еще одно понятие – “*personalitas moralis*”. В результате, как известно, Кант пришел к выводу о необходимости разработки двух метафизик: метафизики природы и метафизики нравственности, как соответствующих двум основным видам сущего – вещам (природе) и человеку. Общеизвестно, что построить метафизику нравственности Канту не удалось. Исследование трансцендентального Я оказалось не доступным никаким теоретическим определениям, по крайней мере, в рамках традиционной онтологии. Именно поэтому перед Хайдеггером встает задача построения совершенно новой онтологии, такой, в которой окажется возможным исследование природы чистого Я – *personalis transcendentalis*. Исследователи отмечают, что Хайдеггер вполне отдавал себе отчет в том, что дальнейшая дифференциация Я ведет в итоге к необходимости обоснования такого нетрадиционного понятия для европейской мысли, как “ничто”. Анализируя образ мыслей Хайдеггера, Е.Ю. Сиверцев пишет: “Если из сознания редуцированным путем последовательно удалять конкретное содержание, то сознание станет, скорее всего, бессодержательным, ничем. Но как это ничто может стать содержанием сознания? Но оно и не должно им становиться. Стать ничто должно, если пользоваться гуссерлевским термином, горизонтом... Таким образом, Хайдеггер как бы меняет направление гуссерлевской мысли. Он идет не от понимающего сознания к бессодержательности, а наоборот, от ничего к понимающему сознанию” [8, с. 7].

Нам представляется важным указать в этой связи на тот факт, что “ничто” как понятийная категория в начале XX в. привлекла внимание не только мыслителей-теоретиков, но и представителей искусства. В этой сфере прорыв был осуществлен Казимиром Малевичем, создавшим беспредметные геометрические композиции. Содержанием “без-содержательных” полотен Малевича было объявлено посрамление действительности, разума и логики. “Черный квадрат” – это

как нуль форм, чреватый всеми формами, как "некое свидетельство об Истине бытия, раскрывающего себя в без-предметных картинах, как непознаваемое без-граничное возбуждение. Оно одно было высшей реальностью; с помощью разума понять его было нельзя... и только в слиянии с ним... человек обнаруживал себя не в эмпирике, а в бытии" [5, с. 18].

Таким образом, нам представляются весьма подобными по своему содержанию такие понятия, как "тотальный горизонт" Гуссерля, "ничто" Хайдеггера и визуальный образ – "черный квадрат" Малевича. Все они, на наш взгляд, обеспечивают возможность процесса понимания, по-новому раскрывая природу того *третьего*, которое и обеспечивает его (понимания) возможность.

Дальнейший этап в развитии герменевтики связан, прежде всего, с работами итальянского историка права Э. Бетти и немецкого философа Г. Гадамера. При этом если Бетти скорее продолжает линию Шлейермахера-Дильтея, связывая герменевтику с методологией гуманитарных наук и видя в ней метод постижения духовной реальности, то Гадамер склонен продолжать линию Хайдеггера и строить с ее помощью новую онтологию. Однако, возвращаясь к традиции Шлейермахера-Дильтея, Бетти столкнулся со старой проблемой, а именно с трудностью перемещения в чужую субъективность. При этом перемещении возникают два противоположных процесса: с одной стороны, должно соблюдаться требование объективности, то есть раскрываемое содержание должно по возможности более точно соответствовать первоначальному; с другой – объективность может быть соблюдена только благодаря субъективности понимающего (интерпретатора), то есть в силу его способности отыскать адекватный смысл или понимание.

Иную позицию занял Ганс-Георг Гадамер. В своем основном труде "Истина и метод. Основные черты философской герменевтики" (1960) Гадамер в центр своего размышления помещает язык. Вполне в хайдеггеровском духе Гадамер заявляет, что бытие есть язык. То есть язык онтологизируется и Гадамером. Но, следуя положениям Хайдеггера о сущности и значении языка, Гадамер, тем не менее, находит собственную теоретическую позицию, в частности отказываясь от метафорического, образного языка Хайдеггера. При этом он не считает необходимым отказываться и от всех достижений традиционной европейской мысли, начиная с древнегреческой. Отсюда вытекает и противостояние позиции того же Бетти, а именно требование максимально освободиться от субъективности исследователя (сравни у Бетти: максимальная актуализация субъективного, внутреннего мира исследователя). Актуализацию такого рода Гадамер считает лишь помехой для процесса понимания. Лишь нейтрализуя все актуальные связи с изучаемым явлением, исследователь может выявить его подлинность. "Чтобы быть интересным для историка, оно (событие) должно быть в достаточной степени мертвым" [3, с. 421]. Таким образом, если для Шлейермахера, Дильтея, Бетти понимание есть процесс оживления умершего смысла, то для Гадамера оно предполагает отрицание живого.

Мы видим, что Гадамер очень определенно занимает позицию *epi-metheus*, то есть того, кто понимает лишь *после события*. Теоретическая же позиция Прометея, или *pro-metheus*, как возможность *пред-видения*, или предвосхищения событий, является для него заранее невозможной, как не имеющая под собой онтологического основания. Осмелимся предположить, что именно вследствие такой теоретической позиции Гадамер и традиционную для герменевтики категорию "предпонимание" интерпретирует через понятие "предрассудок".

Тем не менее, феномен предпонимания, понятый как пред-видение – *pro-methus*, – в противовес позиции Гадамера находит своих сторонников среди современных ученых. Так, И. Кольб в статье “Герменевтика в философии” пишет: “Предварительное понимание определяет исходную интуицию ученого, которая помогает ему увидеть ту или иную природную связь, а затем уже наступает очередь гипотетико-дедуктивного метода, с помощью которого дается оправдание, обоснование открытого” [3, с. 445]. При этом этот же автор указывает, что в математике, например, предварительное понимание воплощается в аксиомах, которые сами не могут быть обоснованы, но с помощью которых обосновывается все остальное.

Следует заметить, что эти положения гадамеровской герменевтики были встречены острой критикой со стороны школы “критической социологии” (Ю. Хабермас, И. Гигель, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе и др.) Так, Хабермас резонно отмечает, что стремление Гадамера восстановить значение авторитета и реабилитировать так называемые “законные” предрассудки является лишь реакцией на исчезающую значимость традиций. “Авторитет и познание не конвергируют”, – заявляет Хабермас [3, с. 439]. Представители этой школы отстаивают взгляд, в соответствии с которым знание всегда обусловлено конкретной ситуацией и интересами самого познающего. Задача теории познания поэтому заключается в выявлении в обществе негативных сил, которые, оказывая воздействие на процесс познания, способствуют искажению его содержания. Согласно “критической теории” социальность и является такой негативной силой, поэтому конечной целью критики является эмансипация познания от социальных интересов. При этом парадигмой особого рода рефлексии над современными социальными структурами и соответствующими им типами познавательной деятельности, то есть специфической методологией критических наук, Хабермас считает психоанализ З. Фрейда. А.А. Михайлов пишет: “Описанные Фрейдом терапевтические процедуры, используемые для излечения различных форм неврозов психики, являются моделью хабермасовской метапсихологической теории универсальной интерпретации” [6, с. 146]. Таким образом, для Хабермаса психоанализ является новым измерением герменевтики, ибо в отличие от лингвистической герменевтики интерпретирует символические контексты, относящиеся к сфере глубинных психических процессов личности, а не сознательно полагаемых смыслов.

Взгляд на психоанализ как на герменевтическую модель присущ и другому не менее выдающемуся современному мыслителю, а именно Полю Рикеру: “Если... проинтерпретировать психоанализ в свете современной семиологии, то обнаружится, что он занят исследованием проблемы отношения между либидо и символом. В таком случае психоанализ может вписываться в более общую дисциплину, которую мы называем герменевтикой” [7, с. 408]. Эту более общую дисциплину или герменевтику, П. Рикер понимает, прежде всего, как “теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов” [1, с. 19-20]. Рикер четко разделяет два акта в процессе интерпретации, а именно грамматический и психологический, отдавая явное предпочтение психологическому, как и Шлейермахер, Дильтей, Шелер и Бетти. Более того, Рикер явно подчиняет лингвистическую проблему поиска объективного, истинного смысла психологической проблеме понимания личности автора текста, а следовательно, и самого себя. По этому поводу В.И. Батов пишет: “В скрытом смысле присутствуют какие-то инварианты, отражающие психологический статус автора, обусловленные тем, что текст – продукт вербальной, то есть психической деятельности человека” [1, с. 21]. Можно лишь добавить, что не только

вербальный текст, но и изобразительный, музыкальный, пластический с очевидностью являются все теми же продуктами психической деятельности человека. Поэтому вся герменевтическая традиция, начиная с Шлейермахера и кончая Рикером, постоянно говорит о психологической составляющей текста (при этом в настоящее время текст понимается как единая метафора, отражающая многообразие окружающего мира), выраженной в той или иной эксплицитной форме.

Подводя итоги предпринятому нами в статье теоретическому анализу взглядов наиболее выдающихся представителей герменевтики, можно сформулировать следующие выводы:

- Герменевтика, как особого рода дискурс, разработала исключительно важную для современной психологии проблематику субъективности (Кант, Шелер, Хайдеггер).
- Герменевтика операционализовала понятийное поле понимания: понимание как эмпатия (Шлейермахер, Дильтей, Бетти); понимание как деструкция (Хайдеггер, Хабермас); понимание как бытие в едином языковом поле (Шелер, Рикер, Гадамер).
- Первая линия герменевтического дискурса (Шлейермахер, Дильтей, Бетти, частично Шелер) наиболее ярко представлена психоаналитической моделью, а также феноменологическим подходом К. Роджерса с его построенной на эмпатии клиент-центрированной терапией.
- Вторая линия герменевтического дискурса (Хайдеггер-Гадамер-Рикер) востребована психологией в связи с ее интересом к возможностям лингвистики и неориторике в рамках, например, психосемантики, психолингвистики, нейролингвистического программирования.
- В психологии востребованы и идеи нарративного подхода, который, на наш взгляд, объединяет обе линии герменевтики, так как использует фундаментальное положение о том, что "язык есть дом бытия", в том числе и бытия личности, а отсюда – интерес к лингвистике, с другой стороны, максимально бережно сохраняет "живой" смысл феномена, а отсюда – интерес к неориторике.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. **Батов, В.И.** По ту сторону слова. Очерки прикладной психогерменевтики / В.И. Батов. – М.: МПА, 2001.
2. **Гронден, Жан.** Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии / Жан Гронден. – Мн.: ЕГУ, 2001.
3. **Гайденко, П.П.** Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997.
4. **Деррида, Ж.** Вокруг вавилонских башен / Ж. Деррида. – М.: СПб.: Академический проект, 2002.
5. **Малевич, К.** Черный квадрат / К. Малевич. – СПб.: Азбука, 2001.
6. **Михайлов, А.А.** Современная философская герменевтика: критический анализ / А.А. Михайлов. – Мн.: Изд-во "Университетское", 1984.
7. **Рикер, П.** Конфликт интерпретаций / П. Рикер. – М.: Медиум и др., 1995.
8. **Сиверцев, Е.Ю.** Религия и искусство в философии Мартина Хайдеггера: автореф. ... дис. канд. филос. наук: 09.00.06 / Е.Ю. Сиверцев; Санкт-Петербургский гос. ун-т. – Санкт-Петербург, 1992. – 21 с.
9. **Янчук, В.А.** Методологические основания развития психологической науки в культурно-научной традиции постмодерна / В.А. Янчук // Белорусский психологический журнал. – 2004. – № 1. – С. 4-13.