

Кузняцоў А.У.

Таркан І.І.

Касмацэнтрычная парадыгма сацыяльных ведаў і сучасны дыялог культур

Асноўная частка. Працэс фарміравання касмацэнтрычнай парадыгмы сацыяльных ведаў цесна звязаны з восевым часам сусветнай гісторыі, калі, на думку К. Ясперса, закладваюцца асноўныя традыцыі духоўнага жыцця вялікіх цывілізацый, якія затым (і асабліва ў Індыі і Кітае) будуць панаваць да самага пачатку ХХ стагоддзя.

«Гэтую вось сусветнай гісторыі, – піша К. Ясперс, – трэба аднесці, відаць, да часу каля 500 год да н.э., да таго духоўнага працэсу, які ішоў паміж 800 і 200 гг. да н.э. У той час адбыўся самы рэзкі паварот у гісторыі. З’явіўся чалавек такога тыпу, які захаваўся і да гэтага дня. Гэты час мы коратка будзем называць восевым часам» [9, с. 32].

З пункту гледжання К. Ясперса, так званы восевы час сусветнай гісторыі характэрызуецца ўзнікненнем такога тыпу светапогляду вядучых старажытных цывілізацый, які рэзка адрозніваецца ад міфалагічнага мыслення. Характэрнай асаблівасцю гэтага новага тыпу светапогляду з’яўляецца філасофія, якая ўзнікае на аснове рэфлексіі розума над калектыўнымі ўяўленнямі міфалагічнага мыслення.

Узнікненне філасофіі К. Ясперс і шэраг іншых даследчыкаў цесна звязваюць з сацыяльнымі крызісамі, якія адбываліся ў старажытнейшых цывілізацыях на Усходзе і на Захадзе, калі дакладна праявілася нездольнасць міфа стаць ідэяй асновай дыферэнцыруючага ці расколаючага на вярхі і нізы старажытнага грамадства. Усведамленне гэтай няздольнасці раскрываецца праз рэфлексію над зместам міфа.

Аднак сама гэтая рэфлексія можа ажыццявіцца не шляхам калектыўнай духоўнай творчасці, – што за’явілася асаблівасцю міфатворчасці на ранніх этапах гісторыі чалавецтва, – а шляхам актыўнай інтэлектуальнай дзейнасці чалавечай асобы. Так у старажытным Кітае, і ў старажытнай Індыі, і ў старажытнай Грэцыі з’яўляюцца мудрэцы-філосафы, пакінуўшыя свае імёны ў аналах духоўнага развіцця чалавецтва. У адрозненне ад міфа філасофія, як гэта было адзначана яшчэ ў старажытнасці, не даецца ў гатовым выглядзе чалавеку, яе трэба дасягнуць з дапамогай асабістых інтэлектуальных намаганняў. Мудрэц кідае выклік сталым і асвечаным старажытным паходжаннем ідэям аб міры, чалавеке і грамадстве. Акрамя таго, сама рэфлексія над міфалагічнымі паданнямі (выяўленне іх годнасцей і недахопаў) прадугледжвае іншую інтэлектуальную прастору, чым сам міф. Так у працэсе гэтай рэфлексіі і выпрацоўваецца спецыфіка філасофскага мыслення, ідзе працэс ператварэння логаса ў логіку.

Негледзячы на характэрныя асаблівасці стыля мыслення першых філосафаў старажытнага Кітая, старажытнай Індыі і старажытнай Грэцыі ўсім ім уласціва касмацэнтрычнае светаразуменне. Згодна з гэтым светаразуменнем быццё разгледжваецца як нейкае ўпарадкаванае і гарманічнае цэлае, функцыянуючае па адзіным вечным і нязменным законам. Гэтым законам падпарадкоўваюцца нават богі як увасабленне сіл прыроды, уяўленне аб якіх з'яўляецца ўнаследаваным у канцэпцыях гэтых філосафаў ад папярэдняга міфалагічнага мыслення. Усе працэсы, адбываючыся ў гэтым касмічным цэлым, падпарадкоўваюцца зноў і зноў паўтараючымся цыклам. Паколькі чалавек і грамадства разгледжваюцца як неад'емная частка касмічнага цэлага, то для самазахавання яны павінны дзейнічаць згодна з агульным касмічным законам. У адваротным выпадку для грамадства і для чалавечага індывіду мажлівы гібельныя вынікі. Характэрным для касмацэнтрычнай парадгмы сацыяльных ведаў з'яўляюцца ўяўленні аб іерархічным упарадкаванні сацыяльных адносін, якія ізаморфны іерархічным адносінам у жывой прыродзе, падпарадкаванасці інтарэсаў асобы грамадскаму цэламу, аб адвечнасці норм сацыяльнага жыцця, выцякаючых з вечнасці законаў касмічнага цэлага. Пазнанне гэтых вечных касмічных законаў даступна розуму і інтуіцыі не кожнага чалавека, а толькі выбраным, спасцігшым сутнасць рэчаў – мудрацам-філосафам. Таму менавіта яны павінны калі не кіраваць грамадствам, дык прынамсі быць настаўнікамі валадароў.

Безумоўна, у рамках касмацэнтрычнай парадгмы сацыяльных ведаў могуць весціся і вядуцца спрэчкі паміж асобнымі мысліцелямі і іх паслядоўнікамі адносна канкрэтнага зместа гэтых вечных касмічных законаў, аб ролі філосафа-мудрэца ў грамадстве, аб спосабах упарадкавання дзяржаўнай улады і г.д. Таму ў гэтых рамках мажлівы розніы і нават процілеглыя ідэйна тэарэтычныя напрамкі (даасізм і канфуцыянства ў Кітае, класічныя і некласічныя даршаны ў Індыі, элеаты і Геракліт у старажытнай Грэцыі). Паколькі ўзнікненне першых філасофскіх вучэнняў і на іх аснове касмацэнтрычнай парадгмы сацыяльных ведаў звязана з рэфлексіяй над зместам міфалагічнага мыслення, дык у канцэпцыях большасці першых філосафаў прыметны роднасны сувязі з міфам падчас настолькі непасрэдных (напрыклад, у індыйскай філасофіі), што дадзеную парадгму сацыяльных ведаў, бадай, нават можна назваць міфакасмацэнтрычнай.

Саму касмацэнтрычную (ці міфакасмацэнтрычную) парадгму сацыяльных ведаў можна разглядаць як сістэму самаразумення традыцыйна-аграрнага грамадства, як бы

паўтараючага ў сваім функцыяніраванні рытмы і цыклы жывой прыроды – біясферы Зямлі.

Такім чынам, у тых рэгіёнах Зямнога шара, у якіх адбыліся фундаментальныя сацыякультурныя пераўтварэнні, названыя К. Ясперсам восевым часам сусветнай гісторыі, узніклі першыя філасофскія дактрыны, а на іх аснове касмацэнтрычная (міфакалмацэнтрычная) парадыгма сацыяльных ведаў. Аднак далейшае развіццё вялікіх цывілізацый, ў якіх адбыліся гэтыя пераўтварэнні і якія развіваліся даволі аўтаномна адна ад адной (Еўропа, Індыя, Кітай), абумовіла прынцыповыя адрозненні ў іх культуры ў цэлым і ў філасофскім мысленні ў асаблівасці.

Калі цывілізацыі Індыі і Кітая, негледзячы на іншаземныя ўварванні і заваяванні, у цэлым на доўгія тысячыгоддзі здолелі захаваць сваю культурную і этнічную ідэнтычнасць, закладзеную яшчэ ў эпоху восевага часу, то еўрапейская цывілізацыя і культура, асновы якой былі закладзены яшчэ старажытнымі грэкамі, перажыла перыяды найглыбейшых, падчас катастрафічных пераўтварэнняў. Дастаткова сказаць, што ні адзін з еўрапейскіх народаў у адрозненні ад сучасных народаў Кітая і Індыі не з'яўляецца прамым нашчадкам этнасаў старажытнай Грэцыі і старажытнага Рыму.

Заваяванні Аляксандра Македонскага, а потым фарміраванне грандыёзнай Рымскай імперыі, уключыўшай у сябе рэгіёны еўрапейскай антычнай цывілізацыі і старажытнейшыя цывілізацыі Блізкага Усходу, прывялі да культурнага сінтэза, плодам якога стала хрысціянства. Вялікае перасяленне народаў у V – X ст.ст. прывяло да амаль поўнага разбурэння культуры антычнасці, але дало імпульс для культурнага пад'ёма новаеўрапейскіх народаў у XIV – XV ст.ст. Таму калі ў сферы сацыяльна-эканамічнага жыцця Кітай і Індыя заставаліся ў рамках традыцыйна-аграрнага грамадства да самага XIX ст., – калі яны сталі аб'ектам каланіяльнай экспансіі з боку Еўропы, – а ў сферы сацыяльна-філасофскай мыслі ў рамках касмацэнтрычнай парадыгмы сацыяльных ведаў, то менавіта ў Еўропе былі закладзены асновы тэхнагенай цывілізацыі, грунтуючайся на фундаментальных пераўтварэннях у галіне філасофскага ведання. Гэтыя пераўтварэнні выліліся ў фарміраванне новых парадыгм сацыяльнага ведання (тэацэнтрычнай, натуральна-прававой і культурна-гістарычнай), адлюстроўваючых паступальныя эпохі развіцця еўрапейскай цывілізацыі. У XIX ст., калі Еўропа дасягнула піка сваёй магутнасці лічылася, як нешта само сабой зразумелае, што заходняя (еўрапейская) культура і філасофія з'яўляюцца вяршынёй развіцця ўсёй міравой культуры і філасофіі. Таму нават Г.В.Ф. Гегель лічыў, што ў адрозненні ад Еўропы ні Кітай, ні Індыя не здолелі стварыць філасофію як арыгінальную форму духоўнай культуры грамадства.

Водгаласы гэтага негатывізму ў адносінах да спадчыны ўсходняй філасофіі заўважны і ў сучаснай заходняй кампаратывістыке. Адпаведна многім гэтым канцэпцыям, заходняй філасофіі ўласцівы дуалізм суб'екта і аб'екта, а ўсходняй – злітнасць аб'екта і суб'екта. У заходніх сістэмах праводзіцца дакладнае размежаванне духа і матэрыі, дасканалага і недасканалага, вечнага і часовага. Усе гэтыя размежаванні на Усходзе ніколі не прымалі такой катэгарычнай формы дуалізму як на Захадзе. Кампаратывісты звязваюць з дуалізмам суб'екта і аб'екта таксама экстравертнасць заходняй думкі ў процілегласць інтравертнасці, накіраванасці на ўнутраны свет чалавека, уласцівай усходняй думке. Арыентацыя на знешні свет звязваецца, у сваю чаргу, з канцэптuallyнасцю і рацыяналізмам Захада ў процівагу інтраспектыўнасці, спірытуалістачнасці і інтуітывізму Усхода. Увага Захада накіравана на гэты свет, Усхода – на першасную рэальнасць за межамі гэтага свету. Таму заходнія кампаратывісты адзначаюць, што Усход не здолеў выпрацаваць рацыяналістычную метадалогію пазнання і, тым самым, пазбавіўся магчымасці стварэння навукі ў заходнім разуменні гэтага слова. Натуралістычнасць заходняй думкі і спірытуалістычнасць усходняй вызначаюць рознае разуменне практыкі і яе дачыненне да філасофіі. На Усходзе галоўная мэта філасофіі – духоўнае вызваленне. Філасофія служыць кіраўніцтвам да практыкі, якая зводзіцца да вызвалення ад усіх пут, перашкаджаючых спасціжэнню ісціны ў яе цэласнасці. На Захадзе практыка азначае дзеянне, якое накіравана на знешнюю рэальнасць і пры дапамозе якога пераадоляюцца перашкоды, стаячыя на шляху задавальнення жаданняў індывіда і грамадства. Для Захаду выратаванне вызначаецца актыўнасцю і сацыяльнай дзейнасцю, а для Усходу – адлучанасцю і абыякавасцю да эфемернага грамадскага свету. Натуралістычнасць адной традыцыі і спірытуалістычнасць другой вызначаюць і адпаведную трактоўку чалавека. На Захадзе, лічаць кампаратывісты, чалавек з'яўляецца цэнтрам прыроды, вакол якога ўсё верцецца. Ва ўсходняй філасофіі значэнне чалавека прымяншаецца перад космасам [4, с. 16-20]. Такія найбольш часта паўтараючыся стэрэатыпы і аўтастэрэатыпы ў параўнальных даследаваннях Усхода і Захада.

Як бачна кампаратывістка зыходзіць з пазіцыі, заснаванай на супрацьпастаўленні Усхода Захаду. Уплыў ідэалогіі на акадэмічныя даследаванні ў галіне арыенталістыкі, разгледзеў палестынскі філосаф Эдвард В. Саід. Ён раскрывае сутнасць і значэнне стэрэатыпаў, ствараемых арыенталістыкай. “...Асноўныя догмы арыенталізма ў дачыненні да арабаў і іслама захоўваюцца ў цалкам некранутым выглядзе. Дазвольце мне іх нагадаць: па-першае, гэта абсалютнае і сістэматычнае адрозненне паміж Захадам – рацыянальным, гуманным, вышэйшым – і Усходам – абэрантным, неразвітым,

ніжэйшым. Наступная догма – гэта перавага, якую аддаюць абстракцыям на конт Усхода (у асаблівасці тым з іх, якія засноўваюцца на тэкстах, прадстаўляючых “класічную” усходнюю цывілізацыю) перад непасрэднымі сведчаннямі рэалій сучаснага Усходу. Трэцяя догма – гэта тое, што Усход вечны, аднастайны і нездольны вызначыць самога сябе, а таму лічыцца, што пры апісанні Усходу не абысціся без генералізаванага і сістэматычнага вакабуляра, прадстаўляючага Усход з заходняга, навукова “аб’ектыўнага” пункту гледжання. Чацвёртая догма – што Усход па сутнасці з’яўляецца чымсьці такім, чаго або трэба баяцца (жоўтая пагроза, мангольскія орды, смуглыя дамініёны), або трымаць пад кантролем (за кошт супакойвання, даследавання і развіцця, неадкладнай акупацыі, дзе гэта магчыма)” [5, с. 463 – 464]. Як бачна з прыведзенай цытаты, тыя паняцці і вобразы, якія ствараюцца арыенталістамі, абумоўлены галоўным чынам сацыяльна-гістарычнай ролю Захада ў дачыненні да Усходу. Кампаратывістыка, як заходняга, так і ўсходняга, выкарыстоўвае для сваіх навуковых пошукаў той жа самы апарат паняццяў і вобразаў Усхода, які дадае ім стэрэатыпы і тэндэнцыі.

Аднак асаблівасці сучаснага этапа развіцця чалавецтва патрабуюць ад філосафаў і прадстаўнікоў іншых сацыяльна-гуманітарных дысцыплін хутчэйшага пераадолення стэрэатыпаў сучаснай заходняй арыенталістыкі. Неабходнасць пераадолення гэтых стэрэатыпаў выклікана па-першае паглыбляючымся крызісам сучаснага тэхнагеннага грамадства, якое, як вядома, узнікла і развівалася на сацыякультурных заснаваннях закладзеных заходняй філасофіяй у XIV-XVII ст.ст. Таму выхад з гэтага крызісу (праяўленнем якога з’яўляюцца так званыя глабальныя праблемы сучаснасці) патрабуе прыняцця перагляда гэтых сацыякультурных заснаванняў. Па-другое, працэс інтэграцыі сучаснага чалавецтва, які ідзе ў канцы XX – пачатку XXI ст.ст. з усё большым аскараннем ставіць пытанне аб сінтэзе культурных традыцый сучаснага чалавецтва і перш-наперш культур Захада і Усхода.

Як першая, так і другая задачы стаячыя перад чалавецтвам могуць быць вырашаны ў рамках сучаснага дыялога культур.

Дыялог, як метадалогія філасофскага пазнання, зараджаецца і развіваецца ў “спавівальным майстэрстве” (маіеўтыке) Сакрата. Сакрат у сваіх дыялогах выяўляў супярэчнасці ў пазіцыі суб’екта, адкрываючы магчымасці для прадукцыйнага вырашэння праблемы [7, с. 553]. Асноўнай перавагай дыялога перад іншымі відамі рацыянальнага пазнання з’яўляецца наяўнасць і ўзаемадзеянне двух логік мыслення, нават калі яны супрацьпастаўлены адна адной. Дыялог, у адрозненні ад маналагічных форм рэфлексіі, імкнецца зняць супярэчнасці праз саштурхванне зусім розных ідэальных

светаў. Маналог, нават дыялектычны, імкнецца ўспрыняць існуючыя супярэчнасці як розныя этапы некаторага адзінага развіцця. Дыялог, у сваю чаргу, імкнецца ўспрыняць суіснуючыя моманты ў іх адначасовасці, супаставіць, а не выцягнуць іх ў становячыся рад [1, с. 44].

У працы “Картэзіянскія медытацыі” Эдмунд Гусэрль адзначыў, што суб’ектыўны вопыт чалавека, набываемы ў рэзультате пазнання быцця, ніколі не з’яўляецца чыста суб’ектыўным. Наша цэласнае ўяўленне аб свеце складаецца на аснове абмена нашым суб’ектыўным вопытам з вопытам іншых людзей. Такі ўзаемаабмен Гусэрль назваў “інтэрсуб’ектыўнай камунікацыяй”. Паняцце “інтэрсуб’ектыўнасці” паказвае на тое, што наша пазнанне, у канчатковым выніку, носіць міжасобны ці міжсуб’ектыўны характар, г.зн. яно знаходзіцца ні ў адным суб’екце, а як бы паміж суб’ектамі [8, с. 20-23]. Станавіцца удзельнікамі інтэрсуб’ектыўнага працэса пазнання нас падштурхоўвае абмежаванасць уласнага вопыту. Дыялог, у сваю чаргу, з’яўляецца роўнапраўным узаемадзеяннем паміж камуніцыруючымі суб’ектамі, пры дапамозе якога адбываецца разуменне.

Сутнаснай умовай перахода ад маналагічнага мыслення да дыялагічнага з’яўляецца разуменне ўласнай, суб’ектыўнай абмежаванасці. Без прызнання нездольнасці вырашыць тую ці іншую праблему сваімі уласнымі намаганнямі, у нас не будзе стымула пачынаць дыялог. Мы пачынаем дыялог толькі ў тым выпадку, калі праблема дыскваліфікуе нас перад нашым уласным тварам. У адваротным выпадку, мы не воходзім за грані маналога. Уступая ў дыялог з Другім, г. зн. іншай логікай, мы, тым самым, запаўняем прабелы ўласнага кругагляду. Успрымаю праблему вачамі Другога, мы можам убачыць недаступныя вобласці гэтай праблемы. Такім чынам, неабходная ўмова дыялога састаіць ва ўсведамленні суб’ектыўнай абмежаванасці і жаданні зняць яе праз камунікацыю з Другім. Як жа на практыке пераадольваецца адрозненне майго уласнага кругагляду і кругагляду Другога?

У працы “Аўтар і герой у эстэтычнай дейнасці” Міхаіл Бахцін падрабязна разглядае працэс дыялога, пачыная з сустрэчы суб’ектаў і заканчваючы стадыяй, калі бачанне нашага Я і бачанне Другога зліваюцца ў адзінстве. Пачатковы акт пераадолення раздзяляючай нас грані зводзіцца да трансліравання уласнага Я ў Я Другога. Бахцін тлумачыць гэта на прыкладзе пазіцыі аўтара ў дачыненні да героя: “Згодна прамому стаўленню, аўтар павінен стаць звыш сябе, перажыць сябе ў тым плане, у якім мы перажываем сваё жыццё; ...ён павінен стаць другім у адносінах да самога сябе, зірнуць на сябе вачамі другога...” [2, с. 16]. Прычым, для таго, каб трансліраванне уласнага Я прайшло без

скажэнняў мы павінны выбраць правільны пункт у сістэме каардынат логікі Другога. Гэты пункт з'яўляецца восью, вакол якога круціцца ідэальны свет Другога, і які альбо адсутнічае ў нашым светапоглядзе, альбо яго месца і роля з'яўляюцца другараднымі. Менавіта з гэтага пункту мы здольны убачыць феномены быцця такімі, якімі іх бачыць Другі.

Аднак успрыняўшы свет і сябе “вачамі другога”, мы тым самым перастаем бачыць сваімі уласнымі вачамі. Таму прыманне логікі Другога яшчэ не з'яўляецца дастатковым заснаваннем для завяршэння дыялога. Убачыўшы свет вачамі Другога мы павінны зноў вярнуцца ў саміх сябе. Толькі вярнуўшыся ў сябе, мы здольны дапоўніць кругагляд Другога тым лішкам бачання, які адкрываецца з нашай пазіцыі. У адваротным выпадку, перажыванне вопыту Другога, цягне за сабой страту свайго асобнага вопыту: “... толькі з гэтага месца матэрыял ужыўлення можа быць асэнсаваны этычна, пазнавальна ці эстэтычна; калі б гэтае вяртанне не адбывалася, мела б месца паталагічнае з'яўленне перажывання чужой пакуты як сваёй ўласнай...не больш – гэта бескарысна і бессэнсоўна” [2, с. 25].

Завяршальны і галоўны этап дыялога звязаны з вяртаннем і асэнсаваннем перажытога. Пры гэтым суперажываемы мной вопыт набывае прынцыпова іншы характар з параўнаннем вопыта Другога. У адваротным выпадку, як указвае Э. Левінас, зняцце антаганізма паміж Я і Другім трансфармуецца з дыялога ў маналог, што значыць “звядзенне Другога да Таго ж ці пераўтварэнне Другога ў Тое ж самае, калі Другі прыводзіцца ў адпаведнасць з Тым жа” [3, с. 95]. Э. Левінас тлумачыць, што ў гэтым выпадку Я ўсталёўвае тоеснасць самому сябе, паглынае прыроду Другога. Менавіта такі падыход з'яўляецца характэрным для многіх кампаратывістскіх даследаванняў Усхода.

Зыходзячы з канцэпцыі дыялога М.М. Бахціна, вядомы сучасны філосаф В.С. Біблер, вылучае ідэю дыялога культур. В.С. Біблер адзначае, што дыялог культур можа праходзіць толькі на гранях гэтых культур. Сістэма культуры праяўляе свае грані, калі яна супастаўляецца з іншымі культурамі. Прычым у пунктах перасячэння культур выяўляецца іх падабенства і адрозненне, якраз так як гледзячы адзін на аднаго людзі бачаць штосьці агульнае, што знаходзіцца паміж імі, акрамя адбываючага за спіной кожнага з іх. Змяшчэнне логікі Другога ва ўласны катэгарыяльна апарат, дазваляе убачыць спецыфіку гэтай логікі і сфармуляваць як да самога сябе, так і да Другога пытанні аб тым, што знаходзіцца за рамкамі нашых кругаглядаў.

У працэсе дыялога культур касмацэнтрычныя ідэі, якія ўласцівы не толькі ўсходняй філасофіі, але як мы паказалі і пачатковай стадыі развіцця заходняй філасофскай думкі,

могуць быць арганічна ўключаны ў фарміруючыся ў цяпершані час экалага-футуралагічную парадыгму сацыяльных ведаў.

Бачны айчынны філосаф, В.С. Сцёпін, адзначаючы значэнне ідэй касмацэнтрызма, піша аб іх сугучнасці прынцыпам філасофіі рускага касмізма і глабальнага эвалюцыянізма. Шмат прынцыпаў усходняй філасофіі пачынаюць нечакана карэляваць з прадстаўленнямі сінэргетыкі. Таму Запад навукова-эмпірычным шляхам уключае ідэі касмацэнтрызма ў свой уласны светапогляд. Касмацэнтрычны пункт гледжання пачынае гарманічна ўплятацца ў архітэктоніку заходняй думкі. Гэта дае важкія заснаванні гаварыць аб рэальнасці ўключэння ідэй касмацэнтрызма ў аснаванне постнекласічнага этапа развіцця навукі, што забяспечыць далейшае развіццё агульнанавуковай карціны свету [6, с. 690-697].

Вывад. Акрамя таго, такія важныя дасягненні ўсходняй філасофіі і культуры як стварэнне дасканалай сістэмы псіхатэхнікі, неабходнай для развіцця духоўных якасцей асобы (самакантроль, абмежаванне матэрыяльных патрэбнасцей за кошт развіцця духоўных), як прынцып гармоніі паміж групавымі і індывідуальнымі інтарэсамі і інтарэсамі ўсяго грамадства, як акцэнт на мінімізацыю ўздзеяння чалавека на навакольнае асяроддзе, робяць гэтую філасофскую традыцыю састаўной часткай таго духоўнага сінтэзу, які, на наш позірк, дазволіць чалавецтву ў XXI ст. вырашыць свае самыя вострыя праблемы.

Літаратура:

1. Бахтин, М.М. «Проблемы творчества Достоевского». — Ленинград: «Прибой», 1929
2. Бахтин, М.М. «Эстетика словесного творчества». — М.: «Искусство», 1979
3. Левинас, Э. «Философское определение идеи культуры»// Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М.: «Прогресс», 1990
4. Сагадеев, А.В. «Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии»// Философское наследие народов Востока и современность (под ред. В.Г. Бурова, Д.В. Джохадзе, Е.А. Фролова). — М.: «Наука», 1983
5. Саид, Эдвард В. «Ориентализм: западные концепции Востока». — СПб.: «Русский мир», 2006
6. Стёпин В.С. «Теоретическое знание». — М., 2000
7. Швырёв, В.С. «Методология»// Новая философская энциклопедия. Том 2. — М.: «Мысль», 2001

8. Шпарага, О.Н. «Другой в интересубъективном мире»// От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Минск: «Пропилеи», 1998
9. Ясперс К. «Смысл и назначение истории». Пер. с нем. 2-е изд. – М.: «Республика», 1994

РЕПОЗИТОРИЙ БГПУ