

УДК 81'27

Ігор Юдкін-Ріпун

ПЕРЕКЛАДАЦЬКА ПРАКТИКА ТА КРОС-КУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ: ОБМЕЖЕННЯ ВЕРБАЛЬНИХ МОДЕЛЕЙ

Анотація. Міжкультурні взаємини, маючи витоки в мовному перекладі, принципово відрізняються від нього природою культурних кодів як феноменів метакогніції, що постають як коди-сателіти. Прообраз крос-культурності становить формування поетичного ідіолекту, що виводить за межі мовної картини світу. Рефлексія над вербальним матеріалом утворює образні системи як сполучну тканину між окремими культурними кодами.

Ключові слова: метакогніція, рефлексія, код-сателіт, семантична деривація, ідіолект, поетизація.

Аннотація. Межкультурные взаимосвязи, обладая истоками в языковом переводе, принципиально от него отличаются природой культурных кодов как феноменов метакогнитивности, представляя в роли кодов-спутников. Прообраз кросс-культурности составляет формирование поэтического идиолекта, выводящего за пределы

В одній новітній праці з семіотики культури висунуто досить категоричне твердження щодо зіставлення міжкультурних взаємин з перекладом: “трансляція з однієї культури до іншої способів мислення та організації життєдіяльності є різновид перекладу” [1, 25]. Однак таке прагнення ототожнити крос-культурну трансляцію з перекладом наражається на певні труднощі. Насамперед, слід зазначити принципову відмінність словесної мови та вторинних знакових систем, або культурних кодів. Останні, коли оцінювати їх у площині онтолінгвістики, не залежать від антропологічного чинника в тому сенсі, що не обмежені віковими межами, як мовні здібності. Зокре-

языковой картины мира. Рефлексия над вербальным материалом создает образные системы как соединительную ткань между отдельными культурными кодами.

Ключевые слова: метакогнитивность, рефлексия, код-спутник, семантическая деривация, идиолект, поэтизация.

Summary. Cross-cultural interactions are rooted in the interpretative lingual activity and at the same time they differ from it essentially due to the nature of cultural codes as the metacognitive phenomena that are represented in the outlook of so called codes-satellites. The source for cross-cultural interactions is to be seen in the formation of a poetic idiolect that leads across the limitations of a language world picture. It is reflection over verbal material that serves as the process of generating idiolects and imaginative systems as a mediating tissue between various cultural codes.

Key words: metacognition, reflection, code-satellite, semantic derivation, idiolect, poetry-making.

ма, для музичних кодів можна згадати низку ознак, які принципово відрізняють їх від словесності [6], зокрема неозначеність прямої мови: вже хорівий спів засвідчує нетотожність вербальному визначенню авторства слів, які подаються музикою в безособовому модусі.

Крос-культурність передбачає, що кожна мова, як і кожний культурний код, містить обмеження, що їх долати покликані переклад або, в ширшому значенні, міжкультурна комунікація. Інакше кажучи, як переклад, так і міжкультурна комунікація визначають ситуацію переходу, долання межі, виходу з-поза того кола, яким окреслено знакову систему.

Така ситуація має назву транзитивної, або переходнової. Однак в такій ситуації первинні та вторинні знакові системи поведуться з принциповою відмінністю. Проблема зіставлення перекладальності та крос-культурності полягає в тому, що культурні коди функціонують не як мовні позначення, а як цілком самостійні предметні світи. У засаді протиставлення вторинних кодів і словесної мови лежить те, що відоме в логіці як парадокс “правдивих склянок”: ми можемо відносити правдивість або неправдивість до слів про те, чи порожня чи повна склянка, але сама склянка не правдива і не брехлива. Так само не має сенсу оцінка правдивості предметного середовища та, ширше, вторинних кодів. Отже, взаємовідношення вторинних кодів і мови зіставляється з добре відомою проблемою “слова-речі”.

Наступне утруднення зумовлене природою самого вербального матеріалу і визначається тим, що дослівний переклад у принципі неможливий. Уже дослівний підрядник віршованого тексту справляє лише оманливе враження відтворення сенсу, насправді ж навіть окремі слова у своєму значеннєвому розгалуженні в різних мовах нетотожні. Так, нашому *дереву* як позначенню рослини відповідає англ. *tree* та нім. *Baum*. Проте вже як назва матеріалу (приміром, у вислові “з дерева”) у цих мовах вживається, відповідно, *wood* (що означає також “ліс”) та *Holz*; прикметник *дерева́ний* позначається похідними деривативними утвореннями *wooden* та *holzern*. Така відмінність значеннєвого складу в змісті навіть поодиноких лексем дуже наочно простежується в контрастивному аналізі словників далеких мов. Так, поняття *корінь*, що позначається лексемами *root* в англійській та *gen* в китайській мовах, виявляє цілковиту розбіжність у тому, що стосується семантичних похідних від цього головного значення. Коли в англійській мові така деривація породжує поняття причини (приміром, у вислові *to root around* “шукати причину”), то для китайця *корінь* — це насамперед чуттєвий світ людини, позначення головних почуттів, які пов’язують її зі світом, якими вона закорінена у світі (приміром, у вислові *u gen qing zing* — дослівно “п’ятірка кореня в спокої”, тобто позначення

перебування почуттів у стані спокою та готовності людини до дії).

З такими труднощами, мабуть, пов’язана та обставина, що в європейському світі перекладацька практика починається по суті лише з поширенням християнства та перетлумаченнями Святого Письма. Пам’ятки античного світу були фактично не перекладами, а вільними переробками, переказами першоджерел — як це відбувалося з латиномовними комедіями Плавта, що ґрунтувалися на грецькому оригіналі, або з витворенням латинської філософської термінології за грецькими взірцями в Цицерона, що зазнало відомої критики Гайдеггера: “Римське мислення запозичує грецькі слова без відповідного їм рівнозначного досвіду... З цього перекладу починається безґрунтовність західного мислення” [5, 269]. Особливо своєрідна ситуація навколо перекладу склалася на Далекому Сході. В Японії взагалі замість перекладу китайських текстів відбувався широкомасштабний процес асиміляції та адаптації китайської лексики, так що наслідком стало не засвоєння окремих текстів, а фактично ґрунтовна трансформація самої японської мови, де основний масив іменників на позначення явищ культури склали китайські запозичення (*канго*), тоді як дієслівний каркас будували з лексики питомого походження (*ваго*). Дуже виразним прикладом несподіваних і неочікуваних результатів таких асиміляційних процесів може бути виникнення дзен-буддизму як наслідку трансляції традиційних індійських вірувань, що породили цілком відмінну якість у духовному житті. Подібна ситуація з асиміляцією як альтернативою перекладу виникла в країнах ісламу, де разом з Кораном запозичувався масив арабської лексики. Ситуація білінгви, зрештою, становила сталий показник мовної культури християнського світу (зокрема, сполучення латини з новоевропейськими мовами), що нерідко спричинялася також до витворення феноменів так званого макаронізму.

Подібні перипетії розвитку перекладацької практики свідчать, що назагал у перекладі результати ніколи не можуть вважатися остаточними. Адекватність перекладу, внаслідок іманентної нетотожності значеннєвого складу

окремих лексем, постає як недосяжна межа, асимптота, щодо якої здійснюється лише відносне наближення та нескінченне уточнення сенсу. Зокрема, праця в царині біблеїстики, що передувала становленню перекладацької справи, стала тим першим кроком, де виявилася така проблематичність перекладу. Насамперед постала проблема впізнання тих образів, які доносилися з перекладів, у реалізації можливостей власного мовного досвіду. Приміром, перед такою проблемою опинилися місіонери в Китаї, коли пропонували отожнювати біблійного Мойсея з Конфуцієм.

На спеціальному симпозіумі з питань слов'янських перекладів Біблії, проведеному 1998 р. в межах підготовки до XIII з'їзду славістів, зокрема, йшлося про труднощі, зумовлені зіставленням грецьких запозичень з перекладами: так, вже асимільовані поняття “диявол” та “єпископ” доповнювалися додатковими витлумаченнями — *обльгатель* “наклепник” та *набдєне* “наглядач” [10, 925]. Особливо істотно, що робота з біблійними текстами сприяла розвитку ренесансної гуманістичної традиції. Проблема впізнання засвоєного з цих текстів фонду образів у власній поетичній традиції стала однією з основ новоєвропейської лірики, де за взірці правила Псалтир та Пісня над піснями. Універсалізм біблійної псалмодії та кантилени в широкому сенсі як пісенності вторював шлях витворення культурних кодів у надрах власних мовних світів, що виходили звідти, відкриваючи перспективи гуманістичного універсалізму. Зокрема, “мотиви... примарності смертної людини й марності її прагнень” були саме тими, яким судилося стати “одним зі стійких наскрізних елементів... лірики у подальші епохи” [2, 419–420] та які впізнавалися в ліриці вже не як перекладені, а як умотивовані власним розвитком художньої думки.

Окреслене проблемне коло пояснює історичний парадокс вкрай пізньої появи систематичної перекладацької практики, яка фактично виявилася сучасницею висловленої Гете ідеї світової літератури, порівняльно-історичного мовознавства та компаративістики як методу дослідження історії культури, археології як спеціальної галузі історичної науки, зорієн-

тованої саме на дослідження крос-культурних феноменів через виявлення морфологічного розмаїття культур. Саме цього часу постає питання теоретичної рефлексії прадавнього протиставлення своє — чуже (незмінно наявного в світовій історії у вигляді Русь — чудь, слов'яни — німці, Іран — Туран) — зокрема, як питання про засади такого протиставлення, його історичну зумовленість і вмотивованість. Це питання спонукає оцінити методику підходу до взаємодії “свого” та “чужого” в площині культурних кодів.

Крос-культурна комунікація як взаємодія культурних кодів, тобто вторинних знакових систем дає нагоду звернутися насамперед до діалогістики з її відомими схемами спілкування пари партнерів, що відсилають до невидимого третього учасника — арбітра. Та обмеженість таких схем віддавна викликала сумніви. Зокрема, альтернативу діалогістиці становить діалектична взаємодія: “В полеміці останнє слово — за третіми особами, в діалектичній дискусії можна відмовитися від третьої особи, якщо учасники погодяться щодо істини, яку їм відкриє їх спільний розум”, а зокрема — “універсальна аудиторія як конкретне історичне втілення розуму” [11, 81, 85]. Очевидно, що таке розв'язання проблеми діалогу передбачає гуманістичну програму вселюдськості “універсальної аудиторії”. Цей висновок тим корисніший, що історичний досвід схиляє саме до обрання очевидних переваг діалектичного шляху в тлумаченні крос-культурної комунікації. Один із парадоксів крос-культурної комунікації полягає в тому, що вона виникає насамперед у конфліктних ситуаціях і розвивається у формах героїчного епосу. Взаємовідношення “своє — чуже” в історичному часі осягається спочатку як конфлікт. “Гліада”, “Махабхарата” з “Бхагавадгітою”, де утверджується фатальна визначеність конфліктів, “Маккавей”, де з'являється постать стражденної матері, що наче пророкує євангельську *Mater Dolorosa* — все це розповідає про героїчний чин, жертвність і звитягу з метою самоутвердження в крос-культурній комунікації, поданій як *конфлікт*.

Відтак нестійка рівновага творення й нищення і межова ситуація героїчного чину

виявляється неодмінним супутником конфліктологічного пріоритету архаїчних форм зіткнення культурних кодів. Епохальним надбанням ренесансного *гуманізму* стає тут відкриття постатей Ромео і Джульєтти, що демонструють здатність витворювати власні особистісні культурні коди й протиставляти їх догматам солідаризму. В контексті зазначеного щодо діалогістики та діалектики сенс цих постатей може тлумачитися саме як відкриття гуманістичного універсального простору для розгортання діалектичної взаємодії культур, виходу її за межі наперед окреслених діалогічних схем.

Саме відкриття гуманістичного універсального підґрунтя культурних кодів дає підставу для питання про природу розмаїття та, зрештою, потенційної конфліктності вторинних знакових систем. Суть цього питання полягає насамперед у тому, чи можна на культурні коди поширювати полідіалектність, властиву мовам — первинним, вербальним знаковим системам. Тут виявляється принципова відмінність перекладу і крос-культурної комунікації, яка не знає міжмовних бар'єрів, а водночас передбачає диференціацію спільнот за культурними кодами. Така відмінність перекладу та крос-культурної комунікації, своєю чергою, свідчить, що в аналізі останньої необхідно починати з особливостей культурного коду як вторинної знакової системи.

За своїм походженням вторинні знакові системи загалом становлять заперечення своєї вихідної бази — мови як вербальної знакової системи. Вони постають як своєрідна “мінус-мова”, як відсутність словесної бази. У наочному вигляді подібний феномен “мінус-мови” демонструє німий кінематограф, що відроджує архаїчну пантоміму з затуленим ротом. Водночас така “мінус-мова” демонструє широкий простір для розвитку взаємин з мовою-витоком, на запереченні якої вона витворюється. Витворена шляхом заперечення, вилучення, елімінації вербального матеріалу вторинна знакова система може наслідувати мовні прообрази, розроблятися в річищі літературоцентризму, логоцентризму, навіть лексикоцентризму [8] як ілюстративні демонстрації словесних понять, бути цілко-

вито узалежненим від Слова. Та попри всю таку залежність Слово у вторинній знаковій системі — це слово відтворене, а не первинне, воно перетлумачується і подається як тінь вихідного вербального матеріалу. Це дає підстави шукати феномен “мінус-мови” в межах самої мови і, насамперед, у витворенні в надрах мовного організму незалежних утворень — поетичних ідіолектів.

Діалектика взаємовідносин культурного коду із словесною, природною мовою виявляється в парадоксі самозаперечення мови, її “інакобуття” в *ідіолекті*. Мові як такій іманентно притаманна властивість метакогніції, де, з одного боку, утворюються механізми автодескрипції, вторинного подання елементів мови, а з іншого — відокремлення самих цих елементів як ідіоматичних виразів, що стають предметом рефлексії. Парадоксальність ідіолекту, власне, в тому й виявляється, що, заглиблюючись в товщу мови, її творець і носій долає мовні межі, стаючи тим медіумом, що в проміжному міжмовному середовищі забезпечує можливість порозуміння через посередництво перекладу. Мовна система, як будь-яка система, має обмеження, але ці обмеження долаються в межах самої мови з утворенням ідіолекту. Чи не найпростіший приклад такого виходу за межі мовного світу — це система казкових сюжетів, які властиві носіям різних мов. Казкові сюжетні схеми засновано на побудові так званих фреймів [7], тобто виявленні сенсу через автодескрипцію самого вербального тексту, його опис системами списків (зокрема, списків послідовності дій персонажів казки). Виокремлення сюжетів як фреймів з безлічі текстуальних варіантів казок та їх усталеність засвідчує таку властивість мовного організму, як утворення метасистеми, здатність до самоопису, автодескрипції, що вже виводить за межі замкненого мовного світу і виявляє універсальний гуманістичний зміст. Подібна ж універсалізація простежується серед прислів'їв і загадок (що можуть також розглядатися як фрейми, зокрема, загадки — як список ознак, за яким належить відгадати описуване поняття): приміром, татарське прислів'я “з краплин наповнюється озеро” має латинський відповідник *gutta cavat*

lapidem non vi sed saepe cadendo (крапля до-
вбає камінь не силою, а частим падінням).
Водночас тут маємо справу не з метамовою,
побудованою на основі автодескрипції, а з по-
хідними ідіоматичними виразами, відособле-
ними від мовного джерела. Та в обох випадках,
як *фабулістика*, так і *афористика*, побу-
довані на словесному матеріалі конкретної
мови, водночас виводять за межі цієї мови.
Інакше кажучи, спостерігаємо діалектичний
перехід, де мовний матеріал підводиться до
межової ситуації, в якій стає позамовним, уні-
версальним явищем і з вербального коду пе-
ретворюється на код культури. Мова сама по-
роджує свій власний супутник — так званий
код-сателіт, що утворюється як унаслідок
автодескрипції і породження мовної метасис-
теми (зокрема, сюжетних схем), так і через від-
окремлення ідіоматики в ідіолекті, але в обох
випадках виходить за межі мовної картини
світу і стає кодом культури.

Пріоритет у формуванні такого коду-сате-
літа належить ідіолектам, які розчленовують
мовний простір, не вдаючись до формування
метасистеми його опису. Метамову та ідіо-
лект засновано на рефлексії, але відмінність
полягає в семантичних процесах. Коли мета-
мова постає як система дескрипторів, тобто
дзеркало природної мови для наближення до
адекватного відтворення її значеннєвого скла-
ду, то ідіолект не протиставляється вихідній
мові, перебуваючи в її надрах, але змінює
саме значення окремих її елементів у складі
ідіоматичних виразів. Інакше кажучи, на про-
тивагу автодескрипції ідіолект пов'язаний із
семантичною *деривацією* — породженням
похідних, переносних значень, виявленням
нового сенсу мовних виразів. Дескрипція вза-
галі протиставляється деривації як її особ-
ливий випадок, коли нові, фігуральні сенси
вже не виникають. Однаковість дії рефлексії
дається взнаки в тому, що в обох випадках до-
лаються межі мовної картини світу. Зрештою,
рефлексія становить невіддільний компонент
семіозису як такого, будь-якої знакової діяль-
ності, зумовлюючи необхідність появи кодів-
сателітів у вербальній мові та витворення на
їх основі вторинних знакових систем. Дери-
ваційний процес на противагу дескриптив-

ному визначає формування ідіолекту в межах
внутрішнього простору мови як розгортання
закладених у ній можливостей семантичного
розвитку.

Слід зазначити, що процес семантичної
деривації, перейменування для витворення
нових понять становить постійний інстру-
мент розвитку мови як знаряддя мислення.
Приміром, уже латинський термін позначення
мислення *cogitatio* в первинному, дослівному
значенні означає “ущільнення”, “стиснення”
(префікс *co* + *ago* “гнати, тиснути”), синтак-
сис виводиться від грецького позначення вій-
ськового порядку. Ідіоматизація виразів, тобто
стале вживання їх в непрямому, переносному
значенні, перетворення їх одночасно на тропи
та топоси (загальні місця мовлення) — це
іманентна закономірність мови, що визначає
можливості її інакобуття в ідіолекті. Дери-
вацію закладено в самій суті семіозису так само,
як і автодескрипцію, а цим визначається необ-
хідність відокремлення ідіолектів у надрах
мовного організму.

Свою чергою, деривація значень як осно-
ва утворення ідіолекту позначена пріоритет-
ними семантичними переходами. Відомо, зо-
крема, що в самому процесі функціонування
мови перехід від словникового значення слова
до текстуального сенсу становить синекдоху,
тобто заміну *pars pro toto* (позначення частини
замість цілого), оскільки середовище слова в
тексті накладає обмеження на його зміст, зву-
жує його поняттєвий обсяг, вирізняючи те, що
істотне для поточного моменту.

Та коли слово переходить з мови до ідіо-
лекту, то деривація нового сенсу прибирає
вигляду *pars pro parte* (частина замість час-
тини), тобто заміни позначень, властивої для
метонімії. Тут обмеження вносяться вже не
контекстом, а автором тексту, оповідачем: від
його нарративної стратегії залежить, що саме
назвати, про що згадати, а що оминати в опо-
віді. Називаючи одні подробиці ситуації, опо-
відач мовчазно припускає наявність безлічі
інших, не згаданих у оповіді. Тоді те, що до
оповіді увійшло, відсилає до цих не названих,
не згаданих речей. Коли, приміром, М. В. Го-
голь описує у фіналі “Миргорода”, як *сходили*
потом Іван Іванович та Іван Никифорович,

то зрозуміло, що *nit* становить тут вказівку на те, що стоїть за цим симптомом та руйнує марні спроби примирення. Акцентована промовиста подробиця вказує на інші, відсилає до них і покликається на них. Вона стає знаряддям **дейксису** — відсилання до тих подробиць, які не згадуються і не позначаються, а водночас апелюють до уяви адресата й відтворюються в підтексті цієї уявою. Про одного з героїв Фенімора Купера — “Шкіряну панчошу” — Марк Твен зазначив, що доречніше було б назвати його “Тріснута гілка”, маючи на увазі ту деталь, яка слугує його метонімічним позначенням.

Таким чином, **деталізація** слугує вихідним пунктом у створенні ідіолекту. Саме обрання окремих деталей, тлумачення їх позначень як метонімічних виразів становить основний, елементарний крок формування ідіомів як будівельного матеріалу ідіолекту. Тоді побудова ідіолекту постає як **поетизація** мови. Коли, за відомим висловом Г. Е. Лессінга, поетичне виникає завдяки тому, що у створених словесних образах “забуваються” ті словесні засоби, якими ці образи створено [9, 14–17], саме таке “забуття” засобів у поетичному ідіолекті забезпечує відособлення ідіоматики від мовної картини світу, що її породила, її самостійне життя як коду-сателіта та прообразу культурного коду. Саме з добору деталей, зосередження на них, з їх опису починається поетизація мови та створення ідіолекту. Деталь, можна сказати — це ключ, який відкриває замки мовної картини світу та виводить на поле гри культурних кодів.

Механізм перетворення деталі на такий ключ полягає в діалектиці імені. Коли врахувати, що до змісту слова належить те, що О. Ф. Лосєв визначив як “ейдос”, що “споглядається в своїй простій єдності” та постає як “індивідуальна узагальненість” [3, 97–98], то можна зробити висновок про потенційну здатність кожного слова ставати власною назвою. Зрештою, таку ситуацію спостерігаємо саме з прізвиськами, коли власні назви даються за якоюсь характерною ознакою, за назвою про-

мовистої деталі. Створюючи свій власний ідіолект, кожна людина вживає слова так, наче вони становлять власні назви — *ейдоніми*. Згадуючи вулицю або гору, людина має на увазі конкретну місцевість, яку зафіксовано в її пам’яті, а водночас ця гора постає як метонімічне позначення галявин, стежин, дерев, а вулиця — будівель, дворів, провулків та інших об’єктів, не згаданих в оповіді. Текст оповіді стає метонімією того, про що автор мовчить. Та перетворюючи мовні загальники на власні назви поетичного ідіолекту, людина стикається з дивовижною метаморфозою: у такій якості звичайні слова повсякденної мови виводять за обрії того мовного світу, в якому вони виникли, з якого їх запозичено. Добре відомо, що, приміром, географічні назви або прізвиська не перекладаються: слова *Лондон* і *Шекспір* переходять до всіх мов світу. Однак такого самого статусу набирають імена в складі поетичного ідіолекту. Назви речей стають для носія ідіолекту своєрідними **прізвиськами**, вжитими на позначення персоніфікованого предметного середовища. Можна сказати, перетворюючи імена на прізвиська, одержуємо матеріал для побудови ідіоматики, що виводить за межу мови.

Таким чином, не переклад сам собою, як це може здатися з “наївного” погляду, а індивідуальний поетичний ідіолект утворює модель, найближчу до реалій крос-культурної комунікації. Діалектика поетизації мови в ідіолекті виявляється в тому, що заглиблення в її надра виводить за її межі. Вихідну ланку тут становить деталізація оповіді, відособлення імен-подробиць, що починають жити своїм самостійним життям і стають власними назвами, своєрідними прізвиськами для персоніфікованих предметів індивідуального середовища носія ідіолекту. Через мікрокосмос мовних деталей ідіолект виводить до макрокосмосу міжмовного простору. Індивідуалізація використання мовних засобів обертається на їх “забуття”, зняття у створеному за їх допомогою образі, а відтак на їх універсалізацію та здатність єднати культури.

Література:

1. Галеєва Н. Л. Перевод в культурі / Н. Л. Галеєва // Критика и семиотика. — 2009. — № 6. — С. 24–35.
2. Козлик І. В. Теоретичне вивчення філософської лірики і актуальні проблеми сучасного літературознавства / І. В. Козлик. — Івано-Франківськ: Поліскан, 2007. — 592 с.
3. Лосев А. Ф. Філософія імени / Лосев А. Ф. // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 9–192.
4. Се Ше Цзюньон. Фреймовый и лингвокультурологический анализ устойчивых сочетаний, содержащих ботанизмы, в китайском, русском и английском языках / Се Ше Цзюньон, Е. Н. Колодкина // Вестник Российского государственного педагогического института. — 2007. — С. 5–16.
5. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. — М.: МГУ, 1987. — С. 364–312.
6. Юдкін-Ріпун І. М. Особливості музичної семантики / І. М. Юдкін-Ріпун // Мистецтвознавство України. — К.: 2007. — (Академія мистецтв України). — Вип. 8. — С. 127–137.
7. Юдкін-Ріпун І. М. Імагологія як комплексний напрям дослідження культури / І. М. Юдкін-Ріпун // Культурологічна думка. — 2009. — № 1. — С. 42–48.
8. Юдкін-Ріпун І. М. Мовна картина світу в українському романтизмі / І. М. Юдкін-Ріпун // Студії мистецтвознавчі. — 2007. — № 1 (17). — С. 7–16.
9. Юдкін-Ріпун І. М. Біолінгвістична аналогія в українській культурі / І. М. Юдкін-Ріпун // Концепції культури в українській гуманітарній думці. — К., 2007. — (Національна академія наук України. Український Комітет славістів. Комплексне дослідження духовної культури слов'ян). — Вип. 3. — С. 4–35.
10. Mac Robert. The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century: Interpretation of the Bible / R. Mac, M. Catherine. — Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. — P. 921–942.
11. Perelman, Ch. Dialektyka i dialog / Ch. Perelman // Studia filozoficzne, 1975. — № 5 (114). — S. 79–86.