

УДК 130.2

Більченко Є. В.

ДІАЛОГ ЯК «ЕФЕКТ ГОРИЗОНТУ»: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ДОСВІД ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ

Статтю присвячено постнекласичній інтерпретації категорії «діалог». Сучасне визначення діалогу ґрунтується на порівнянні двох головних його образів в європейській самосвідомості (екзистенційний та інформаційний) та на досвіді негативної ідентифікації цього поняття як амбівалентної філософської категорії. У результаті автор доходить висновку про доцільність культурологічного дискурсу розуміння діалогу як взаємопроникнення смислів культури на основі синтезу єдності і багатоманітності.

Ключові слова: діалог, комунікація, спілкування, агон, агапе, універсалізм, партикуляризм, смисл, текст, інтерпретація.

Дефініція базових понять – процедура, яка віддзеркалює діалектичний розвиток гуманітарної думки як мислительного руху за тріадою «теза – антитеза – синтез». Справді, хід будь-якого дослідження розпочинається і завершується із визначення його дефінітивної бази: у першому випадку – попереднього (апріорного) визначення, що передусє та уможлиблює подальше розгортання думки, у другому – завершального визначення, що ураховує досягнутий рівень знання і відображає кінцевий підсумок процесу його узгаляння. Причому, обидві процедури дефініції – і початкова, і завершальна – виявляють багато спільного, оскільки в основі своїй містять прийом *феноменологічної редукції* як утримання від оціночних та упереджених суджень заради споглядання поняття «як воно є», у первинній даності його буття.

Зазначена діалектична єдність особливою мірою стосується спірних та дискредитованих понять, щодо яких необхідність повернення до їхніх онтологічних та епістемологічних витоків є способом боротьби із спокусою вилучення цих понять з наукового обігу. Адже дискредитація ідеї, поняття, терміна аж ніяк не свідчить про його застарілість або банальність: навпаки, вона є опосередкованим аргументом на користь актуальності цього поняття, його адекватності відповідним суспільним запитам і потребам, для задоволення яких, власне, і було допущено маніпуляцію та дискредитацію. І наше завдання за таких

умов полягає не у відмові від самого поняття, а у відмові від його хибних інтерпретацій та модифікацій у культурній самосвідомості, у спробі очистити поняття від намулу вторинних викривлень та зловживань. Особливою мірою зазначене стосується «вічних» понять (метанаративів), що входять до класичного апарату гуманітаристики, як-от: «Бог», «дух», «ідея», «матерія», «істина» тощо. З цього приводу М. Бубер в есе «Про дві розмови» (праця «Затемнення Бога») так писав про поняття «Бог»: «Як це зрозуміло, коли хто-небудь припускає можливим певний час помовчати стосовно “останніх речей”, аби принести звільнення використаним не за призначенням словам! Але *так* їх не позбавиш» [1, с. 127].

Цитоване вище справедливим є також і стосовно поняття «діалог», щодо якого гуманітарна думка (принаймні, у межах концептуалізації діалогічної філософії у ХХ ст.) пройшла виразні *три діалектичних етапи*: *однозначне схвалення* (теза) у межах ідей солідарності, синтезу та універсалізму; *однозначне заперечення* (антитеза) у межах ідей лояльності, плюральності і деконструкції, притаманних партикуляризму; спроба урівноважити апологетику і критику через пошук їх нового балансу (наприклад, у проекті транскультури). Будь-яка спроба визначення категорії «діалог» завжди має характер апофатичності, оскільки «діалог», інтерпретований у суворо позитивістському сенсі як науково-філо-

софське поняття, «вислизає» з будь-яких тотальних словесних формул та однозначних дефініцій. Смыслова розмитість та аморфність цієї категорії унеможливує її чітке визначення за єдиним значенням – її, висловлюючись мовою постструктуралізму, *центрацію*. З іншого боку, утримання взагалі від будь-яких спроб ідентифікації та атрибуляції цього поняття обертається ризиком його позірної легкості, його апріорної «само-собою-зрозумілості», що призводить до активного використання терміна «за умовчанням» для позначення безкінечної кількості різноманітних форм і способів контактів між суб'єктами – часто тих, що власне до діалогу мають вельми опосередкований стосунок. Це загрожує діалогічній філософії перетворитися на свого роду різновид філософської есеїстики з ухилом у романтичну громадську утопію. Між тим, будь-яке зловживання ідеєю ще нічого не говорить про її реальний зміст. Подібне зловживання вимагає від нас з'ясувати специфіку розуміння терміна «діалог» у різних формах культурної самосвідомості та у різних наукових дискурсах, щоб запобігти численним редуціям (зокрема, і редукуванню поняття діалогу до філологічного штампу «розмови двох», прийнятого у повсякденному вжитку та основаного на мовній комунікації).

Зазначене доводить *актуальність* і значущість періодичного обернення діалогічної парадигми до своїх онтологічних основ із метою повторного й багатократного з'ясування змісту базових категорій, що дає змогу сумніватися в, здавалося б, очевидно даному та розглядати у якості феноменологічних «перед-понять» установлені концепти і принципи: недарма здатність філософа знову і знову дивуватися світові класик діалогічної філософії ХХ ст. В. С. Біблер назвав «світом уперше», де складаються знамениті «точки подиву», – так ніби мислитель щойно розпочинає філософування, умовно «забувши» про попередню історико-філософську ретроспективу [1, с. 45; 2].

Розуміння діалогу як свого роду «світу вперше» дає змогу визначити головну *мету* нашого дослідження – це спроба надати *культурологічного визначення категорії «діалог»* на підставі, з одного боку, усвідомлення остаточної сутнісної непізнаваності цього поняття, що становить свого роду «річ у собі» – *культурний смисл*, результат інтенціональної спрямованості свідомості на предмет, а не сам предмет (феноменологічна редуція), а з іншого боку, – з *урахуванням багатоманітних варіацій інтерпретації цієї категорії в культурній самосвідомості* людства, що, зрештою, має призвести до адекватного *постнекласичного стилю філософського мислення* розумінню діалогу.

Успішна реалізація поставленої мети спирається на виконання таких взаємопов'язаних *завдань*:

- Спочатку здійснити *компаративний аналіз наявних інтерпретацій діалогу в культурній самосвідомості*, зокрема у філософсько-культурологічній думці та особливо у діалогічній філософії.
- На підставі порівняльного осмислення історіографії вдатися до спроби *негативної ідентифікації* поняття «діалог», визначивши *не чим він є, а чим він не є*, що уможливить його позитивне визначення.
- Вийти на рівень усвідомлення *некласичного та постнекласичного тлумачення діалогу в культурологічному дискурсі діалогічної філософії*.

При цьому головними методологічними принципами нашого дослідження стануть: *історизм* як спосіб дослідження явища в контексті життєсвіту його функціонування; *феноменологія* як смысловий підхід до опису явища – не «об'єктивно», а з погляду його суб'єктивного конституювання у свідомості дослідника; *герменевтика* як спосіб інтерпретації («розуміння») явища, що перетворюється на поліфонічний знаково-символічний комплекс (текст) – втілення принципу гетерономності, плюральності та полісемантичності. Відповідно, таким «текстом» у нашому розумінні і постає діалог, що несе ознаки залежності від контексту (історизм); залежності від свідомості суб'єкта, що творить цей концепт – автора та свідомості суб'єкта, що інтерпретує його – читача, дослідника (феноменологія); плюральності та поліфонії, семантичної багатозначності і принципової відкритості (герменевтика). Синтез цих підходів дає змогу вийти на осмислення природи діалогу, ґрунтуючись на самому діалозі, на парадигмі інтерпретаційної відкритості дослідницької свідомості світу.

Почнемо з реалізації *першого завдання*. Відповідно до попередньо окреслених методологічних передумов, можемо говорити про наявність двох смыслових іпостасей категорії діалогу: *гносеологічної та аксіологічної*. Згідно з першою, «діалог» – це *раціональне наукове поняття*, що фіксує певний *об'єктивний процес взаємодії* двох і більше культурних суб'єктів у синхронічному (простір) та діахронічному (час) вимірах хронотопу. Згідно з другою, «діалог» – *світоглядний концепт*, ціннісний онтологічний проєкт, який відображає суб'єктивні уявлення представників сучасного суспільства про майбутній ідеальний механізм вибудови людських стосунків на основі толерантного ставлення до Іншого. Із сказаного випливає, що поняття діалогу являє собою не стільки певний диференційований ху-

дожний образ чи раціональний конструкт, скільки «образ-поняття» (категорія, застосована С. С. Аверінцевим щодо поняття Софії, у цьому контексті є, на нашу думку, цілком прийнятною) – синтез образно-асоціативного і логічного мислення, який становить особливе ціле. Головне за таких умов, щоб багатозначність діалогу не призвела до втрати відповідним терміном конкретного денотату, не спричинила «розчинення» слова у мереживі його значень, а відтак не потягнула за собою неминуче перетворення його на просту фігуру мовлення. У цьому сенсі полісемантичність терміна «діалог» нагадує багатозначність терміна «Софія» у православній традиції, наприклад у софіології П. Флоренського, В. Соловйова, С. Булгакова, В. Зеньківського та ін. Наведена нами паралель стає більше зрозумілою у світлі того, що поняття діалогу кореспондує із поняттям «Софія» ще й за змістом: у межах слов'янської традиції філософування категорії «мудрість» і «діалог» є спорідненими, фіксуючи *взаємну відкритість* одне одному різних рівнів і сфер буття природи, суспільства, людини, культури, Бога. Надалі ми говоритимемо про «софійність» Іншого як «Жіночого» (Е. Левінас) [4] – беззахисної вразливості суб'єкта, що утримує втілений образ Бога і потребує турботи та відповідальності.

Сутність діалогу як ціннісної установки, що виражає потенційну відкритість буття, є пріоритетним духовним орієнтиром та архетипом *західної культури*. Європейська духовність є діалогічною: їй притаманна екзистенційна налаштованість на *іншість Іншого* і/або *чужість Чужого*, що виявляється у різних культурних формах: від літературного жанру філософських творів (Платон) – до їх світоглядного змісту (М. Бубер); від художньої творчості (діалоги у драмі) – до освітніх технологій (школа В. С. Біблера). Навіть сам термін «діалог» вперше застосовано у контексті античної філософії, з якою, власне, пов'язане становлення діалогічності як моделі гуманітарного дослідження. Діалогічність західної культури можна інтерпретувати і як *динамічність* (полілінійну матрицю) розвитку культури; і як *толерантність* (лояльність), притаманну ментальності її носіїв; і як *інноваційність* – установку на зміну й оновлення соціокультурних структур.

З погляду внутрішнього світу особистості західний діалог виявляється у різних емоційно-психологічних станах, ключовими іпостасями яких є стан *змагання (агон)* і стан *любви (агапе)*. Ці іпостасі стають зрозумілими, зважаючи на головні джерела розвитку європейської цивілізації – *античність і християнство*, від яких, як слушно зауважував Е. Левінас, європейська душа засвоїла свої дві провідні інтенції: греко-

римську *відповідальність* (агон) та християнську універсально-духовну *любов* (агапе).

Античний агон, що визначав ментальну атмосферу спортивних змагань, релігійних ритуалів та політичних диспутів, опосередковував семантику й естетику античної драми, – зрештою, найяскравіше втілювався у професійній культурі *philia Sophia (філософії)*, буття якої, або, точніше, буття в якій як своєрідний спосіб життя мислителя (аристотелівське *bios theoreticus*) передбачало умоглядно-спекулятивний відрив від феноменально даного заради безкорисливої зацікавленості самим процесом пізнання непізнаної істини (*алітейї*) без кінцевого результату. Умонастрій *philia Sophia* здійснювався у формі процедури *діалектики*, – але не в «гегелівському» (класичному) сенсі, де діалектика (на противагу метафізиці) є логічним методом пізнання дійсності через роздвоєння цілого на протилежності, коли об'єкт вивчається у динаміці його розвитку і сукупності взаємозв'язків з іншими об'єктами, – а в сенсі «сократівському» (одночасно наближеному до *некласичного*), де діалектика розглядається як *діалогіка* (термін В. Біблера), тобто як певний спосіб ведення вченої розмови, який дає змогу віднайти істину через інтеракцію протилежних думок. Остання являла собою зіткнення двох (чи більше) рівноправних принципів, з якого поставала істина, що у повноті своїй залишалася «плавати» в паузах між репліками як невербальний підтекст висловлювань, який виходить за межі мовних об'єктивацій та вводить діалог у простір *дискусії*, обговорення проблеми, акцентуючи увагу на *відмінностях* поглядів опонентів і виражаючи ідею *боротьби*.

Духом змагання пронизані демагогічні суперечки софістів та їхнього найбільшого опонента – Сократа, який пропонує нову схему діалогу як *майєвтики* (дослівно – «повивальне мистецтво») – доведення логіки суджень свого співбесідника до парадоксу, виявлення внутрішньої суперечливості його поглядів (у тому числі за допомогою дошкульної іронії), що допомагає йому, зрештою, самостійно народити плід істини. Майєвтика давала змогу співбесідникам вести своєрідну інтелектуальну боротьбу, перекидувати місток по обидві сторони розумів, які вважалися рівноправними, так що Істина (Софія – Мудрість – Алітейя), зрештою, відкривалася обопільними зусиллями, становила певний загальний принцип у розмаїтті думок, але при цьому сприймалася динамічно, як вічна недовершеність, як безперервний пошук знання. Це допомагало зберегти, так би мовити, «свіжість», цнотливу «недоторканість» істини, яка у всій повноті своїй залишається недосяжною, такою, що не підлягає остаточному оволодінню. У такому ставленні до Істини вбачаємо зачаток апофатич-

ної фігури Третього в діалозі – спільного керівного начала між Я та Іншим, що до кінця залишається невичерпним і непізнаваним. Звідси й самий дух «філософії» як способу життя, винайденого греками та найбільш повно вираженого у діалогах Платона («Федон», «Парменід», «Софіст», «Критій», «Тімей», «Держава», «Евтидем», «Лісід» та інші), який ототожнював ці два поняття – *діалог і філософію* – і вважав діалогізм, співіснування речей за схемою «запитання – відповідь», втіленням універсальної гармонії космосу.

Другий образ діалогу – сприйнятий європейською духовністю від християнського віровчення. Тут діалектичний діалог набуває повчального характеру і перетворюється на *діатрибу* – не спосіб виявлення істини, а спосіб її пояснення як апріорної даності (Одкровення), що метафізично передує діалектичним міркуванням (наприклад, релігійні діалоги Г. С. Сковороди). Християнізований (діатрибічний) варіант класичної античної суперечки (подекуди навіть із застосуванням мистецтва майєвтики) ґрунтується на *символічному світоспогляданні*, ставленні до світобудови як до софійного таїнства віддзеркалення трансцендентного в іманентному, що підводить середньовічних мислителів до розуміння процесу пізнання як осягнення трансцендентного через вивчення об'єктивних явищ реального світу або через дешифровку їхніх ідеальних подіб, зафіксованих у біблійних образах («притчах»). Біблійний текст при цьому набуває *онтологічного характеру*, стає окремою формою буття, більше того – квінтесенцією буття, за зразком якої встановлюються усі інші його вияви («світ як книга»). Сакральна Істина набуває рис активного суб'єкта спілкування: вона сама шукає людину, апелюючи до її людяності і встановлюючи з нею суб'єкт-суб'єктні стосунки за принципом розмови «Я – Ти» з Богом (М. Бубер), що дає змогу визначити спільне між античною істиною-алітейєю та християнською істиною-Софією, між діалектикою та діатрибою: обидві процедури становлять зразок розгорнутої між Я та Іншим абстрактно-спекулятивної духовності, умогляду, безкінечного потягу до горизонту, що віддаляється (Третього, Істини), з тією різницею, що в античному дискурсі *філософська Істина* є результатом, а в християнському – *релігійна Істина* є передумовою умоглядних міркувань у формі бесід.

Але суттєвою новизною християнського розуміння діалогу є не інновація у літературному жанрі організації розмови, а включення останньої в абсолютно нову смислову парадигму буття, фіксовану умонастроєм *агапе* – трансперсонального і транскультурного космополітичного злиття двох люблячих, з акцентуванням *спільно-*

го начала суб'єктів такого злиття (на відміну від грецької «філії», що означало станovo-корпоративну дружбу на кровних чи духовних засадах). У контексті нової, персоналістичної та універсалістської, спіритуалістичної картини світу, пропонованої християнством, формується новий принцип гуманістичного за суттю діалогізму, відмінний від античної ідеї агону. Якщо для *античності діалог* – це, у першу чергу, епістемологічна категорія – *змагання*, боротьба двох (багатьох) рівноцінних принципів, інтелектуальна суперечка, з якої народжується істина, то для *християнства діалог* – це морально-етичне поняття – імператив милосердя і прощення, виражений через *любов* до ближнього. У суперечці є переможець із його мимоволі безжальним ставленням до переможеного. У стані милосердя найбільшим переможцем є переможений: «Хто-бо найменший між вами всіма, – той великий!» [Лк. 9:48]. Дійсно, у справжньому діалозі істини досягає той, хто менше за все прагне сперечатися, здійснюючи тиск на свого опонента. У християнському розумінні діалогу змінюється не тільки співвідношення сил учасників, а й сама внутрішня сутність «розмови». На зміну рівноправності (двох філософів, політиків, демагогів) приходять вертикальне ієрархічне підпорядкування (учня – вчителів, людини – Богу).

Антично-християнські архетипи діалогу передаються у спадок сучасній філософській думці Заходу. Античний агон (симпатія-філія) та християнське агапе (дружба-сторге), корпоративна спорідненість та позакланове духовне братство, діалектика і діатриба, боротьба і любов, рівноправність та субординація, філософська та релігійна істини виражають дві протилежні інтенції людського духу: установку на відмінності (агон) та установку на спільність (агапе), що у модерній та постмодерній самосвідомості Заходу позиціонують себе як *універсалізм* (глобалізм, космополітизм) та *партикулярізм* (мультикультуралізм, етноцентризм) відповідно. Залежно від контексту вживання поняття діалогу в сучасній філософії – партикуляристського чи універсалістського – можемо здійснити *класифікацію процесу інтерактивної взаємодії*, виокремивши два основні різновиди діалогу:

1. *Герменевтичний (мовний, лігвістичний, інформативний, партикуляристський) діалог* – взаємодія знаків і знакових систем, зокрема вербальна інтеракція (комунікація, дискурс), що постає у формі діалогу текстів (інтертекстуальності), бере свій початок від агону і нині репрезентується будь-якими розробками, що тяжіють до пріоритетів постструктуралізму та постмодернізму, в основному в мовно-семіотичному дискурсі

2. *Онтологічний (екзистенційно-антропологічний, особистісний, універсалістський) діалог* – взаємодія значущих сенсів буття, виражених в емоційно-психічному світі індивідів, зокрема інтерсуб'єктивна взаємодія у її буквальному значенні спів-буття та спілкування між конкретними людьми, індивідуальними суб'єктами духовності. Розуміння діалогу як духовного зв'язку між людьми йде від християнської концепції любові через секулярну концепцію «людської релігії» Л. Фейєрбаха – до біблійно-релігійних пошуків іудейських філософів «Вільного єврейського дому учіння» 1920-х рр. (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Ебнер, О. Розеншток-Хюссі), завдяки яким, власне, й інституціалізувалася філософія діалогу як гуманітарна парадигма європейської філософії.

Мовний та онтологічний діалоги, як дві різні форми єдиного процесу взаємодії, фіксуються поняттями «комунікація» та «спілкування». Якщо спілкування – це етична категорія, що означає спів-буття людей, і цей термін має значення морального обов'язку перед Іншим, то комунікація – це когнітивна категорія, що означає інформаційний обмін, дискурс, континуум циркулювання повідомлень. Глибоко обґрунтовану методологію розмежування цих категорій подає М. С. Каган: комунікація – суб'єкт-об'єктні відносини, основані на принципах управління, перетворення, пізнання та оцінки, а спілкування – це суб'єкт-суб'єктні відносини, які ґрунтуються на розумінні, співпереживанні, взаємозбагаченні та довірі партнерів одне до одного [4, с. 144–145].

У світлі порівняння «комунікації» (дискурсу) та «спілкування» як виявів античної та християнської іпостасей діалогу можна сказати, що сама сутність останнього є *амбівалентною*: вона містить взаємозаперечні ознаки раціонального та інтуїтивного, інтелектуально-інформаційного та морально-психологічного, гносеологічного та аксіологічного, вербального («вислів» М. М. Бахтіна) та невербального («невисловленого» Л. Вітгенштайна), єдності та відмінності, рівноправності і підпорядкування, багатоманітності (різних, але рівноправних начал) і солідарності (подібного з подібним), змагальності (рівного з рівним) і терпимості (сильного до слабого). Язичницький світогляд віддзеркалює у діалозі одну групу ознак, пов'язану із діалогом як «*суперечкою*» (пріоритет відмінності), християнський – іншу, пов'язану із діалогом як із «*примиренням*» (пріоритет єдності).

Виходячи із проведеного нами аналізу тлумачень поняття діалогу як концепту культурної самосвідомості, можемо достеменно здійснити негативну ідентифікацію цієї категорії, сказавши, *чим діалог не є*:

1. Діалог не є суб'єкт-об'єктним зв'язком Я та Іншого, тому що Інший у діалозі не є пасивним предметом, але має самодостатній онтологічний статус співмірного і симетричного щодо Я не-Я.
2. Діалог не є комунікативною структурою між Я та Іншим із притаманною для неї ієрархічною субординацією, оскільки діалогічна реальність виходить за межі будь-якої системності, центрованості, структурованості та підпорядкованості елементів.
3. Одночасно діалог не є, як це може здатися із постулювання заперечення ієрархії суб'єкта й об'єкта, абсолютно рівноправною емоційно-психологічною інтимною дуальністю Я і Ти. По-перше, що діалог (на відміну від чистої любові-філії) є явищем соціально-універсальним і виключає будь-яку інтимність «своїх», так само, як і будь-яку тотальність, на яку неминуче обертається злиття Я і Ти. По-друге, діалог – взагалі не тотожний двоїстому зв'язку, оскільки являє собою триаду стосунків І, Іншого і Третього, що диференціює тотальність, вносячи в емоційне поле стосунків Я – Ти момент раціональності (Свідка, Закону, Розуму). Останній надає вихідному паритету Я і Ти окремих рис підпорядкування: але не підпорядкування Іншого волі Я, а підпорядкування Я волі Іншого, служіння йому і несення відповідальності за нього. Служачи Іншому, Я набуває свою самість, вторинно ідентифікується («Сам як Інший» у П. Ріккера).
4. Тріадична структура діалогу та діалектична єдність у ньому самопізнання та пізнання Іншого викликає спокусу вписати його у дискурс картезіанської філософії (модерну), репрезентувавши діалог як засіб самопізнання мислячого Я («Мислю, отже існую», але «Мислю, оскільки існує Інший» – навіть, якщо у ролі останнього постає Абсолют як великий ІНШИЙ) за схемою «*теза – антитеза – синтез*» («Я (Свої) – Ти (Інший) – Третій») – одна позиція, протилежна позиція та їх консенсус. Але: сутність діалогу суперечить тотально-монологічному образу модерного Всесвіту, де головне місце посідає не проблема взаєморозуміння Я і Ти, а проблема чистого пізнання, суб'єктом якого є всемогутнє Я мислячої істоти. Картезіанський дискурс знецінює автономний буттєвий статус Іншого, нівелюючи його до функціонального релятивного приладку (акциденції) абсолютного субстанціонального Я. Абсолютизація ж Іншого, який обожнюється з буттям (Третім), дає змогу, залишаючись у межах класичної картини світу (М. Гайдеггер), подолати її централізацію на Я і представити Я та Іншого як

релятивні втілення «чогось більшого» (синтезу). Справа, щоправда, ускладнюється ще й тим, що діалог у своєму глибинному розумінні не є ні синтезом, ні консенсусом, оскільки Я і Ти в діалозі – суб'єкти, ширші за тимчасові іпостасі єдиної гегелівської Істини. Виходить, що діалог не є ні чистою фіксацією думки на Я (через існування Іншого); ні чистим зосередженням на Іншому (через повернення до самості); ні чистим культом Третього (Інший і Я у діалозі – самодостатні сутності, а не акцидентальні маніфестації Третього). Водночас неklasичний дискурс діалогу, що оголошує основою буття спілкування, суміщається з класичним картезіанським дискурсом, що в якості основи буття утворює мислення, через розуміння мислення (самоаналізу) як внутрішнього діалогу (М. М. Бахтін).

Зазначене змушує говорити про певну «бездомність» концепту діалогу в історико-філософській матриці, про його принципову невідповідність «правилам гри» як класичного, так і неklasичного, модерного і постмодерного дискурсів. Концепт діалогу стає філософською істиною, подібною до *античного ефекту горизонту*, що безперервно віддаляється. Виникає здогадка: якщо у парадигмі історії філософії питання про діалог рівносильне питанню про сенс буття і не піддається визначенню, чи не доцільнішим буде здійснити *трансформацію діалогічної філософії у дискурс іншої парадигми*, щоб, утримавшись від сутнісного розв'язання проблеми, феноменологічно розкрити її прикладні аспекти. З погляду феноменології перспективною для такої трансформації є парадигма *культурології* як вияв неklasичної моделі мислення. У межах культурологічного дискурсу доцільно повернутися до архе – онтологічних основ поняття діалогу як культурного образу – до етимології терміна: «діалог» у буквальному своєму перекладі давньогрецького «*dialogos*» («*dia*» – наскрізний рух, проникнення, «*logos*» – слово, мовлення, смисл) означає «*взаємопроникнення смислів*». Відповідно, *смисли* – предмет вивчення семантики та семіотики – ідеаціональні конструкти, інформаційні, емоційні та експресивні значення, які об'єктивуються у відповідних об'єктах як у своїх *знаках*. Рухаємось далі: знаки, набуваючи додаткових смислів і значень, перетворюються на *символи* та складають знаково-символічні комплекси, що в герменевтиці *інтерпретуються* як «*тексти*». Така інтерпретація є світоглядним діалогом суб'єкта із текстом, оскільки передбачає внутрішнє емоційно-психічне проникнення у його прихований зміст. Це проникнення (семантичний зондаж) постає у вимірі «археології знання» (М. Фуко) як рух думки від феноменологічних частковостей (текстів) до екзистенцій-

них генетичних першооснов культури (архетипів) – рух, тенденції якого дають змогу поєднати універсальне та партикулярне начала.

Отже, намагаючись збагнути сутність діалогу, ми повинні мати, як мінімум, три вихідних поняття: «*смисл*» як певний зміст, «*текст*» як зовнішня форма його вираження та «*інтерпретація*» як спосіб прочитання першого і другого. Тож можемо говорити про діалог як про *процес* (інтерактивної взаємодії смислів) та як про *метод* (спосіб дослідження цієї взаємодії). Обидва аспекти розуміння діалогу є ключовими категоріями *культурології* як науки про смисли культури, виражені через її знаково-символічні форми. Тому можемо говорити *про внутрішню, іманентно притаманну діалогу «культурологічність», його безпосередню належність до феноменолого-герменевтичного семантичного дискурсу філософії культури та культурології*. Якщо діалог – це феномен і точка зору на нього, то і *культурологія* за *предметом і методом* постає як винятково «*діалогічна*» галузь – дисципліна, яка шляхом герменевтичного «проникнення» досліджує взаємодію багатоманітних смислів різних культур. Спрощуючи, можна сказати: *як сам діалог, так і його поняття є текстом, який найповніше розкривається у контексті самого діалогу*.

Носіями культурних смислів як учасників взаємодії постають: або живі, конкретні *люди* (і тоді йде мова про онтологічний, екзистенційно-антропологічний *діалог особистостей*, про *інтерсуб'єктивні стосунки*); або *тексти*, які об'єктивізують відповідні культурні значення (і тоді йдеться про інформаційний, мовний *діалог текстів*, про феномен «інтертекстуальності»). Проміжною і водночас усеосяжною формою діалогу є звернення людини – «читача» (глядача, слухача) до «тексту», точніше, до «автора» твору, як до співбесідника в історичній перспективі, але не відчуженого, абстрактно-умовного, а нагально необхідного, який сприяє духовному самовираженню обох учасників розмови.

Підсумовуючи, виникає спокуса постулювати агностичну відсутність остаточних позитивних висновків. *Діалог як культурний смисл та образ-поняття* – це *позапарадигмальна* установка на *єдність через багатоманітність*, яка займає усвідомлене прикордонне положення в напруженні між модерним і постмодерним, класичним і неklasичним полюсами соціального та інтимного начал, ідей терпимості і змагальності, картезіанського Я та левінасівського Іншого. Діалог передбачає інтеракцію суб'єктів, що, зберігаючи ідентичність Іншого, одночасно прагнуть спільного між Я та Іншим (Третього). У діалозі немає яскраво вираженого пріоритету: його сутність є амбівалентною. Я та Інший постають од-

ночасно як рівноправні (між собою) та підпорядковані (одне одному, Третньому). Їх активність – це процес чергування суб'єкт-суб'єктного та суб'єкт-об'єктного зв'язків із взаємною зворотністю суб'єкта і об'єкта, позиції яких безперервно міняються місцями (адресант стає адресатом, донор – реципієнтом і навпаки).

Культурологічний дискурс діалогічної філософії також не можна наділяти універсальною

пояснювальною силою дефініції: він лише частково рятує справу визначення діалогу тим, що, репрезентуючи останній як семантичну взаємодію та акцентуючи ідею діалогу особистості і тексту, дає змогу поєднати *текстуально-інформативну* та *інтимно-особистісну* трактовки діалогу, елементи класичного (модерного) та некласичного (постмодерного) мислення у визначенні цього поняття.

Література

1. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер ; [пер. с нем. М. И. Левиной] ; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова ; вступ. ст. Г. Померанца. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
2. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. – М. : Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Этика»; № 4).
3. Библер В. С. Философ и поэт [Електронний ресурс] / Владимир Соломонович Библер // Центр «Диалог культур XXI». – Режим доступу : <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/470>. – Назва з екрана.
4. Каган М. С. Мир общения. Проблема межсубъектных отношений / Моисей Самойлович Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 320 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).
5. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Эмманюэль Левинас ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной]. – М. ; СПб. : Университетская книга, ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива, 2000. – 415 с.

Y. Bilchenko

THE DIALOGUE AS THE “EFFECT OF HORIZON”: CULTUROLOGICAL EXPERIENCE OF THE DEFINITION OF CONCERT

The article is devoted to the postnonclassic interpretation of the category of dialogue. Contemporary definition of dialogue bases on the comparison of its two main images in European consciousness (existential and informational) and on the experience of negative identification of this concept as the ambivalent philosophical category. As a result, the author of the article comes to conclusion about expediency of the culturological discourse of understanding of dialogue – diffusion of cultural senses – on the base of synthesis of unity and variety.

Keywords: dialogue, communication, agon, agape, universalism, particularism, sense, text, interpretation.

Матеріал надійшов 28.01.2011