

ГЕРМЕНЕВТИЧНА КУЛЬТУРА ДІАЛОГУ В СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Обговорення проблем комунікативної взаємодії, що виникли в сучасному інформаційному суспільстві, актуалізувало поняття діалогу, діалогову модель людської взаємодії, значимі для філософського знання із часів античності. У східнослов'янській філософській традиції вкоренилася особлива культура діалогу, що являє собою культурну модифікацію універсальної діалогової моделі людського спілкування. Герменевтична культура діалогу в цьому аспекті є сукупністю характеристик діалогу, детермінованих культурою. Культурний контекст впливає на характер розуміння й інтерпретації в процесі діалогу, на успішність комунікації. Для успішного здійснення міжкультурного спілкування необхідно не тільки виявлення й використання на практиці тотожних понять, щоб уникнути протиріч і конфліктів, але й усвідомлення розбіжностей, без яких виявлення загального не буде досить усвідомленим або буде усвідомленим частково, або однобічно. Ідеальна модель діалогу припускає й ідеальні умови, серед яких важливою є якісний рівень самосвідомості. Для східнослов'янської культури при взаємодії із західноєвропейською ніхто не гарантує рівності умов, без яких діалог будь-якого виду неминуче набуває політичного відтінку, що знищить саму ідею діалогу. Тому вивчення культури діалогічного спілкування, культурної форми розуміння й інтерпретації вважається особливо значимим для сучасного українського суспільства, що визначило європейський вектор свого політичного й соціокультурного розвитку.

В історії вітчизняної культури про практику діалогу було відомо ще за часів існування братських шкіл, де здійснювався барочний синтез середньовічних уявлень та новітніх для тих часів західноєвропейських учень при поступовому переході від середньовічної екзегетики до просвітницько-

герменевтичної практики. У XVII ст. у братських школах формується практика освіти та філософування синтетичного типу (філософія як окремий предмет ще не існувала, а вивчалася в межах діалектики й риторики). У цей період переважає діалогова форма пізнання, а у сфері освіти – питально-відповідна система освіти. Відхід від релігійного догматизму ініціювався зміною комунікативних форм повідомлення, і суть цієї зміни полягала в установленні діалогу з античним і давньослов'янським язичництвом за допомогою новітніх знань. Діалог та питально-відповідний метод викладання зберігають ігрову форму повідомлення та легалізують множинність можливих смислів.

Питально-відповідна система виконувала технічну функцію по типу гадамерівського *Kunstlehre* в межах міжособистісного діалогу вчителя й учня. Ця питально-відповідна техніка була технікою безпосереднього зіставлення суперечливих точок зору. Діалог здійснювався вже на межі цих протиріч і містив інтенцію до осмислення та розуміння. Слід зауважити, що в братських школах ці погляди були не тільки семантично суперечливими, вони часто репрезентували протиріччя всієї сфери культури знання, тобто протиріччя між знанням науковим, релігійно-догматичним і так званою «народною мудрістю» (магія, легенди чи притчі). У цьому реєстрі різних поглядів простежується рух від релігійно-догматичного до теоретичного осмислення предмета, від екзегези – до герменевтики просвітницького типу (герменевтики з елементами пояснення). У цьому аспекті традиція діалогу не є якимось механічним перенесенням єдиної та незмінної форми в історико-культурному та текстовому просторі, а являє собою зв'язок аналогічних подій і способів спілкування.

Герменевтичній культурі діалогу в східнослов'янській традиції властивий релігійно-апофатичний характер розуміння. Зразком апофатичного способу збагнення духовної сутності вважається біблійний Мойсей, що відмовився від будь-якого позитивного знання, але саме завдяки особливому незнанню він зміг пізнати те, що не пізнається аналітичним способом.

Апофатизм спрямований на розуміння, але не досягає певного розуміння, «схоплення» остаточної форми (образу) предмета. Смысл апофатичної традиції, що походить від східно-християнського містика Діонісія Ареопагіта, – у подоланні протиріч, що пов'язані зі здобуттям непрямого знання, а також здійсненням інтуїтивного, трансцендентного пізнання.

Концепція діалогу в трактуванні М.М. Бахтіна також ґрунтується на релігійній інтенції, що відсилає нас до традиції православної філософії любові. Взаєморозуміння в цій діалогічній ситуації можливе тільки в такому разі, коли основою діалогу є інтенція «любові до ближнього», причому в цьому діалозі може й не бути предметного посередника, а лише безпосередня спрямованість на особистість Іншого.

Діалог здійснюється Бахтіним на естетичному полі як спілкування автора й героя. Він вибудовується відповідно до традиції персоналізму – як спів-буття двох міфологізованих особистостей. Бахтінське розуміння діалогу не автентичне західноєвропейському розумінню, що тяжіє до адекватності: «Бахтін заперечує духовне злиття й екстаз при пізнанні, акцентуючи „позазнаходження” учасників діалогу» [2, с. 37]. «Позазнаходження» – це «блукаюча» дистанція, що, через невизначеність початку й відстані дистанціювання, залишається нездоланною. «Позазнаходження», таким чином задана споконвічною рухливістю духу й незакріпленістю духу й власного Я в певному місці. Способом буття духу є переміщення в просторі, що створює принципову можливість розуміння, але не забезпечує його адекватності. Екзистенція є «життєвою підставою» такого діалогу, тоді як персональний зміст, представлений у любові, є змістом етичним. Бахтінський діалог – це сфера етичного вчинку, у якому розуміння являє собою зустріч двох особистостей.

Оскільки діалог здійснюється за допомогою мовленнєвої форми мови, Бахтін цікавить переважно прагматичний або риторичний аспект філософії мови. Мова, розглянута в цій площині, стає носієм особистісного смислу, тобто мова в Бахтіна також набуває персоналістичного характеру.

Діалогічність мови означає не що інше як персоналістичне мовлення, у якому наявний Інший. Якщо прийняти за аксіому гадамерівське твердження «Буття є мова», то в західноєвропейській філософії мовою «говорить» світ (в основному предметно-речовий), тоді як слов'янська філософія мови базується на «божественній мові» як зразку буттєвості мови взагалі. Таким чином, людська мова репрезентує Інше, Таємницю. І у сфері мовлення це Інше набуває буттєвого смислу. Людське розуміння в цьому разі є фактом прилучання до Іншого, Таємниці за допомогою мовлення. Це прилучання є актуалізацією особистісного, тому що особистість знаходить Інше й за допомогою Іншого розуміє Другого. Теоретичний каркас цих міркувань базується на екзегетичній Трійці, таємної в персоналістичному діалозі Бахтіна.

У православній релігійній традиції «особистість «іншого» з'являється в образі Божому тому, хто зуміє відмовитися від своєї індивідуальної обмеженості, щоб знову знайти загальну природу й тим самим «реалізувати» власну свою особистість» [3, с. 93]. У такому способі взаєморозуміння простежується розмежування індивідуалістичного й персоналістичного підходів до особистості.

Крім того, таке розуміння діалогу змінює й перспективу естетичних відносин, або філологічну інтерпретацію, над якою працював М. Бахтін. Герой літературного твору може бути зрозумілим лише в тому разі, якщо він трансформується в символ. І тут Бахтін постає спадкоємцем ідей руського символізму на ґрунті діалогічної герменевтики. Герой як символ буде «зрозумілим як те, що він є, і як те, що він позначає» [1, с. 361].

Розуміння має свої «межі» («обрій»), відповідно до меж мови й культури. У рамках культурних меж визначається «точка зору» читача й гіпотетичним чином – «точка зору» автора, які потім співвідносяться. Критерієм співвіднесення цих двох точок зору є ствердження гіпотетичної точки зору Третього. Оскільки саме інтерпретатор-читач визначає вибір

точки зору Третього, то саме інтерпретатор-читач є носієм надмірності розуміння або „інаковості (другості)”.

Припускаючи „інаковість” в інтерпретатора, ми тим самим припускаємо можливість його виходу за межі заданої культури, тобто вихід у „позазнаходження”. Інтерпретатор, що поєднує культурну ідентичність й „інаковість”, утворює контекст, відмінний від авторського, тобто він розширює й змінює зміст тексту в процесі діалогу з автором, стає співавтором тексту. Це – бахтінський варіант обґрунтування відомого концепту Ф. Шлейєрмахера «зрозуміти автора краще, ніж він сам себе розумів». Цей концепт набуває історико-культурного обґрунтування з орієнтацією на *феноменолого-персоналістичний діалог*. І завдяки тому, що „інаковість” виражено в мові, онтологія мови представляє цю „інаковість” не в опозиційному вигляді, а у формі співіснування.

Ідея діалогічності є наскрізною для руської герменевтики. Вона неодноразово простежується і в роботах Г.Г. Шпета, зокрема, у феноменологічному трактуванні змісту як спів-думки. Герменейя подається як *спів-мислення*. Будь-яке тлумачення є співвіднесенням Я й Іншого. Інтерпретаційна робота пронизує все поле мислення: «Зовсім безсумнівно, – пише Шпет, – що будь-який умогляд підлягає інтерпретації, і тільки в такому вигляді ми можемо мати з ним справу» [6, с. 219].

Діалогічність, згідно зі Шпетом, властива як мовленнєвій формі мови (розмові), так і внутрішній мовній формі мислення. «Властивий нашій розмові характер діалогу є істотною особливістю самого розуміння й судження, також внутрішнього мислення. *Pro* й *contra* в думці, розмові, взаєморозумінні, і т.д. є необхідним методом вираження й інтерпретації. Звідси шуканий нами метод виявляється діалектикою» [6, с. 220]. Осмислення будь-якої ідеї відбувається діалектично. Тому філософія як раціональний спосіб збагнення світу є «нескінченною суперечкою», а історія філософії насичена багатством інтерпретацій. Визнання інтерпретативного характеру філософії зумовлено питальною спрямованістю, визначеністю

постановки питань. Визначеність питань і логічного оформлення міркування не є перешкодою для творчого пошуку інтерпретуючих відповідей.

На відміну від позиції «крайніх інтерпретаціоністів», Шпет оптимістично вирішує питання про істину. Діалектична розробка все ж таки приводить до останнього «так», – вираження, що набуває характеру єдиної Істини в унікальному контексті. В історії філософії відбувається нескінченний діалог з істиною, виражений у «діалектичному ланцюзі інтерпретацій». І кожна із цих інтерпретацій має певний суб'єктивно-особистісний відтінок. Присвоєння філософським теоріям, методам, концепціям власних імен, а не штучних знаків, пов'язано саме з особистісним характером цих філософських інтерпретацій. Звідси – платонізм, гуссерліанство, картезіанство та ін. «Як конкретно й індивідуальною є цілісність, що є осяжною з філософської точки зору, так конкретно й індивідуальною є вираження її інтерпретацій» [6, с. 220]. Шпет вважав, що ідея жива доти, доки не вичерпані всі можливості її інтерпретації.

Герменевтико-філософська концепція С.Л. Франка ґрунтується на критиці розуміння як вчування. Франк не приймає філософії життя й екзистенціалізму, які поставили під сумнів категорію єдиного, але одночасно продемонстрували активізацію мотиву самотності, занедбаності й туги (за абсолютном). Герменевтичну логіку вчування, розроблену Ліппсом, Франк критикує й у зв'язку із проблемою взаєморозуміння в актах спілкування. Вчування ґрунтується на виразі «Інший в спілкуванні існує», побудованому за аналогією. Існування є життєвою підставою співчуття й відчуття інакшості Іншого. Між цими двома відчуттями – хитке розмежування, суб'єктивне у своїй підставі, тому що воно є ілюзорною проекцією суб'єктивного досвіду, що сприймається як передрозуміння актів спілкування. Якщо стосовно естетичного досвіду така позиція прийнятна як обґрунтування суб'єктивного смаку, то в спілкуванні вона може характеризувати суб'єктивний рівень сприйняття. У цій площині розуміння як об'єктивний акт стає неможливим, оскільки Франк, як М. Шелер і М.О. Лоський, відзначає недостатність

підстав для обґрунтування загального характеру розуміння. «Спілкування – це щось інше й більше, ніж простий розсуд або сприйняття чужої істотності» [5, с. 270].

Насамперед, характеристика істотності недостатня, оскільки спілкування починається, принаймні, з того, що безособовий займенник (він, вона, воно) змінюється на особисте «ти, Ви». Із цього моменту, за Франком, «однобічне ставлення заміняється двостороннім, взаємним обміном духовних активностей» або «духовною взаємодією» [5, с. 271].

Духовна взаємодія є підставою взаєморозуміння. Взаємодія «я» й «ти» може сприяти утворенню особливої реальності, що поєднує двох людей і позначається займенником «ми». Займенник «ми» є ознакою утворення потрібної структури взаєморозуміння. У цьому займеннику сконцентрований і пафос соборності, і комюнитарності (М. Бердяєв), і християнсько-теологічної триєдності, і потрібності апофатичного розуміння. Тут «ми» відрізняється від множинного безособового «вони».

Але «ми» як множинноособистісне духовне утворення – не тотожність (або взаємопоглинання) двох особистостей, тому що йдеться про нетотожні поняття. ««Ми» – не безліч «я»; - відзначає Франк, – «ми» є «я» й «ти» (або «я» й «Ви»)» [5, с. 271]. Однак у цій ситуації діалогу є точка відліку, на яку проектується все спілкування й взаєморозуміння в процесі спілкування. Ця точка відліку – «я». Тому хоча «ми» – не безліч «я», але «ми» утворюється як «якесь розширення «я». Це «розширення «я»» є усвідомленням того, що «я певним чином існую й за межами себе самого» [5, с. 271], і саме це положення вже в другій половині ХХ ст. стало основою для побудови діалогічної герменевтики (див. дебати бахтінологів).

Відчуття «розширення свідомості» почали трактувати в критичних працях як волю до влади в комунікації. Однак ця критика не заперечувала концепції діалогу, оскільки, якщо уважно поставитися до цієї ідеї, то стає зрозумілим, що «розширення свідомості» підводиться під категорію духу, а воля до влади, як відомо, базується на категорії життя. Таким чином, на

захист Франка, як і Бахтіна, можна сказати, що *містичне «розумне невідання» є розумінням, у якому дух здійснює свою подорож за межами індивідуальної свідомості в такому топосі, де немає «життя», а відтак, немає й волі до влади, зрозумілої на підставі філософії життя.*

Спілкування не є і якоюсь об'єктивною взаємодією на зразок «зіткнення двох більярдних куль»: «якісь незримі щупальця, проступаючи із глибини, стикаються й хоча б на мить зливаються з такими ж щупальцями, що витягаються їм назустріч» [5, с. 272]. Такий містико-естетичний опис указує також на його психічну природу, тобто йдеться не про зустріч двох тіл (у будь-якому разі, не про тілесні реакції при зустрічі), а про зустріч двох душ. Тому природа такої зустрічі поліваріантна, вона «насичена естетичними й моральними якостями, що проникають у глибину нашого духовного буття» [5, с. 272].

І все ж таки різноманіття подій спілкування хоча й нескінченне в своїй кулькості, але цілком типологізується Франком за своєю якістю. Типи спілкування – солідарність, дружба, любов або ворожість й антагонізм, – мають яскраво виражену етичну підставу. Негативні типи спілкування (ворожість й антагонізм) перетворюють особистісне «ти, Ви» на безособове «він». Ставлення до людини як об'єкта знімає питання про розуміння, оскільки духовної єдності в цій зустрічі немає. Позитивні типи спілкування (солідарність, дружба, любов) і утворюють, відповідно до Франка, ту «живу реальність», що відмінна від реальності об'єктивної; ця реальність задана розумінням «ти» й є *духовним виміром життя*. Завдяки цьому у Франка розширюється й поняття життя, що він розуміє як реальність у всьому різноманітті й усій різнорідності її проявів. Для людини східнослов'янської культури світ оснований на ідеї *колективності*. Тобто «дійсна» реальність надіндивідуальна. Але вона не є подобою гегелівського абсолютного духу, оскільки створюється людьми.

Діалогічний спосіб пізнання Франк позначає також і поняттям «одкровення». Поняття «одкровення» Франк використовує в

найзагальнішому сенсі, що виходить за межі теології. «Одкровення є всюди, де що-небудь суще (очевидно, живе й таке, що має свідомість) саме власною активністю, немовби за власною ініціативою, *відкриває* себе іншому через вплив на нього» [5, с. 278]. Говоріння в цьому плані не тільки артикульований знак, але насамперед енергійне взаємопроникнення, що Франк трактує містично як духовну енергію, котра адекватна істоті «ти» і спрямовує свої промені до істоти «я», і навпаки.

Діалогічна модель слугує також способом аналізу міжкультурної комунікації. Культура як семіотична особистість (Ю. Лотман) має потребу в іншій семіотичній особистості, а взаємодія культур являє собою діалогове спілкування. Міжкультурний діалог можливий за умови стійкості обох культур, що забезпечується рівнозначним станом двох структурних тенденцій, що перебувають між собою у «внутрішньому діалозі». Ці структурні тенденції були визначені Лотманом як асиметричні – «правопівкульна» й «лівопівкульна» – подібно до правопівкульного й лівопівкульного типів роботи індивідуальної свідомості.

«Правопівкульна» тенденція являє собою семантичну спрямованість культури. Вона характеризується пошуком значень і підвищеним зв'язком із позатекстовою реальністю. Основна функція – це змістовна інтерпретація семіотичних моделей. Такі інтерпретації і є суттю культурного буття, вони стають історичними фактами культури. «Лівопівкульна» тенденція, навпаки, характеризується зростанням семіотичності при ослабленні семантичності, котре припускає створення ситуації гри й творчості. Семіотичні конструкти, створені в «лівопівкульній» сфері культури, потім пропускаються через механізми культурної пам'яті й піддаються семантичній інтерпретації, тобто переходять у «правопівкульну» площину. Таким чином, герменевтична («правопівкульна») частина культури являє собою сферу адаптації семіотичного матеріалу в культурному середовищі. І текст, і культура можуть розглядатися як одне повідомлення, що відправляється «колективним

«я» людства самому собі. З цього погляду, культура людства – колосальний приклад автокомунікації» [4, с. 87].

З урахуванням наведених теоретичних позицій культура діалогу – не просте чергування питань і відповідей, висловлень, добровільна передача функцій соціальної активності, але й певна культура розуміння (герменевтична культура). Реальні відмінності герменевтичних культур спричиняють розбіжності в трактуваннях щодо практики діалогового спілкування, які дозволяють стверджувати різноманіття культурних форм діалогу як у житті, так і в теоретичних розробках.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Эстетика словесного творчества: [Сб. избр. тр.] / М.М. Бахтин; Примеч. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. – М.: Искусство, 1979. – 423 с. – (Из истории советской эстетики и теории искусства).
2. Бахтин и идеи герменевтики / Н.К. Бонезкая // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию со дня рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995) / Сост., ред. К.Г. Исупов. – СПб: Изд. «Алетейя», 1995. – С. 32-42.
3. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М., 1991. – 288 с.
4. Избранные статьи в 3-х т., Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллин: «Александра», 1992. – 479 с.
5. Реальность и человек / С.Л. Франк; Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители XX века).
6. Работа по философии / Г.Г. Шпет // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 215-233.

Досліджується проблема розуміння в діалоговому спілкуванні в східнослов'янській філософській традиції, зокрема в концепціях М.М. Бахтіна, В.М. Лоського, Л.С. Франка, Ю.М. Лотмана. Пропонується розгляд змісту культури діалогу з урахуванням культури розуміння.

Исследуется проблема понимания в диалоговом общении в восточнославянской философской традиции, в частности в концепциях М.М. Бахтина, В.Н. Лосского, Л.С. Франка, Ю.М. Лотмана. Предлагается рассмотрение содержания культуры диалога с учётом культуры понимания.

Problem of the understanding is researched in article in dialogue contact in east-slavonic of the philosophical tradition, in particular, concepts of M.M. Bachtin, V.N. Losskij, L.S. Franc, Y.M. Lotman. Consideration of the contents of the culture of the dialogue is offered with account oft culture of the understanding.