

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 165.19

DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-66-73

КРЕТОВ Павло Васильович,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького
e-mail: ataraksia@ukr.net

КРЕТОВА Олена Іванівна,

кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри російської мови,
зарубіжної літератури та методики навчання
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ekretova@ukr.net

СИМВОЛІЗМ МОВЛЕННЯ ТА ДІАЛОГІЧНА ПАРАДИГМА У ФІЛОСОФІЇ

Стаття присвячена з'ясуванню природи посутньої кореляції символізму мовлення та фундаментальної проблематики діалогічної парадигми у філософії ХХ ст. Розглянуто сутнісний та функціональний аспекти мовленнєвого символізму принагідно до філософемі діалогу, зокрема символи часу, простору, перебування, місця, зустрічі. Акцентовано принципівий характер використання символічних конструкцій для діалогічного дискурсу, а також значення цього для сучасних пошуків підстав новітнього гуманізму у філософії, науці та релігії.

Ключові слова: символ, символізм, мовлення, діалог, зустріч, простір, час.

*Цей берег зустрічей – і не збагнеш:
Чи то твоє життя обабереге,
Чи – очі в очі – двох смертей шереги
Зближаються, пустившись власних меж...
В. Стус «Палімпсести», 77*

Постановка проблеми. Пошуки сучасною філософією нових способів осмислення «ситуації людини» (С. К'еркегор) в умовах стрімкої соціокультурної динаміки, зумовленої експоненціальним розвитком технологій насамперед у комунікативній сфері детермінують необхідність проблематизації та компаративного розгляду таких парадигмальних підходів з філософської традиції ХХ ст., як аналітична філософія та філософія мови, феноменологія і філософія діалогу, філософія життя, герменевтика, традиція екзистенціалізму та філософська антропологія. Постановка питання про символічний характер мови має передбачати і розгляд співвідношення сутності символу та механізмів символіки й символізації, насамперед когнітивних, стосовно свідомості людини і відповідно будь-яких форм діалогізму. Назагал ідеться про феноменологію мови у варіанті феноменології символу, проінтерпретованого не семіотично-формально, а онтологічно-сутнісно. Зрозуміло, що зазначені парадигмальні підходи і традиції концептуально об'єднує філософема символу. Чи може бути діалог несимволічним, і чи може символ бути сутнісним для діалогу, а не лише його опосередковувати? Більше того, а чи не

є власне діалог символом свідомості, нею ж таки і сконструйованим завдяки її інтенціональності? Яким чином мова й мовлення (дистинкція *lingua* і *parole* Ф. де Соссюра) наразі співвідносні із власною символічністю та з філософемою і феноменом діалогу? Постановка й окреслення цих питань обумовлюють актуальність статті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематику, дотичну до теми статті, формулювали й розвивали С. К'еркегор, А. Бергсон, Г. Ріккерт, Е. Касіер, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, Л. Вітгенштайн, Е. Левінас, О. Лосев, С. Лангер, А. Шюц, Т. Лукман та ін. Серед вітчизняних і закордонних сучасних дослідників слід згадати доробок В. Табачковського, Л. Озадовської, А. Ямпольської, Я. Клочовського, Д. Наваррії, Т. Оболевич, С. Сичової, Д. Лембергер, Й. Дресер, К. Свасьян, Т. Ролфсен та ін.

Метою статті є постановка питання про форми осмислення символізму мови в діалогічному підході до філософування та з'ясування імпліцитних установок діалогізму стосовно феноменів символу, мови, мовлення та смисложиттєвої, етичної проблематики філософії.

Виклад основного матеріалу. Зрозуміло, що саме питання про важливість мовлення для діалогу може видаватися зайвим з огляду на свою позірну очевидність. Починаючи ще від античної традиції мовлення як модусу ідентифікації думки та мислення (софісти, Сократ, назагал принцип «Заговори, щоб я тебе побачив») через християнську традицію (Августинове вчення про символ і символічність мови («*De doctrina Christiana*»)) до новочасових способів розуміння й пояснення когнітивної сфери людини (раціоналізм Декарта, Лейбніца, ірраціоналізм Паскаля), формується вельми амбівалентна в очах сучасної філософії установка логофоноцентризму. Не заглиблюючись у суперечливу природу філософської дескрипції цього явища, зауважимо, що сама очевидна наявність мови (вкупі з осмисленням перебування-в-ній людини), мовлення, їх механізмів і форм у повноті спектру їх інтерпретацій від «меж людського світу» (Л. Вітгенштайн) до «домівки буття» та «голосу буття» (М. Гайдеггер) або «універсальної граматики» (Е. Касіер, Н. Хомський) чи простору розгортання *Lebenswelt*'у (Е. Гуссерль, А. Шюц) вказує на дихотомію іманентного і трансцендентного свідомості та на різноманітні способи її подолання або уникнення, а назагал – на діалектику ідеї й речі та проблематику вербалізації реальності свідомості як її онтологізації.

Л. Озадовська, розглядаючи традицію діалогізму, наголошує на акцентуванні в її межах або структурних, або функціональних аспектів мови й мовлення як засобів ведення діалогу, що неминуче призводить до ситуації, коли інформаційний, гносеологічний вимір мови може унеможливити саму ситуацію діалогу: «Людина завдяки власному існуванню стає моментом дискурсу, над яким вона втрачає владу, а дискурс завершується синтезом і системою, в яких більше не видно розривів «Я»» [1, с. 67-68]. Але при цьому, якимось чином, учасник діалогу, за Е. Левінасом або Ж. Лаканом, «присутній у дискурсі не як момент або концепт, а як неповторна особистість» [1, с. 68]. За такого розгляду діалог постає сутнісно антитетичним будь-якій сфері означень, семіосфері (Ю. Лотман) як точка сингулярності, розрив тяглості, або в термінах теорії складних систем – є точкою біфуркації. Адже діалог (в традиції діалогізму) людину конститує і трансцендує через відношення до Іншого, чим і відрізняється від обміну інформацією в акті комунікації. Тому мова, яка уможливує тексти, що складають семіосферу і передбачають семіозис, не відноситься до діалогу безпосередньо, а лише через мовлення, точніше, через зустріч у мовленні, яка переживається як діалог. При цьому питання про суб'єктність мови, тобто дилема щодо її або іманентно-особистісного, сутнісного, онтологічного, або всезагального, соціально-аналітичного, структурно-функціонального статусу, насправді постає як філософсько-дискурсивна практика декларування гасел на кшталт «смерті суб'єкта» (Ж. Дельоз), «смерті автора» (Р. Барт), «смерті людини» (М. Фуко), в Ніцшево-Гайдеггерівій традиції.

Зрозуміло, що проект трансформації феноменології у філософську антропологію, який, наприклад, унаочнює філософська еволюція поглядів М. Гайдеггера, персоналістичний пафос філософії діалогу й аналітична традиція у філософії від Л. Вітгенштайна до Т. Нагеля та

філософії свідомості в цьому контексті протистоять формально-логічній скерованості структуралістської традиції філософії ХХ ст. Неспроможність для філософії усунути проблематику суб'єктивності, розчинивши її в безкінечній рекурсії та аутопоезисі текстів засвідчує також концепція інтерсуб'єктивності (В. Куайн, Д. Девідсон), яка повертає суб'єкта у філософський дискурс не знеособлених текстів, а екзистенційних мовленнєвих практик, які функціонують як текст (Див. наприклад: Х. Блюменберг. «Світ як книга», 2000) поза новочасовими картезіанськими суб'єктоцентричними установками як комунікуючу свідомість.

Утім, неспроможність формально-логічно осягнути як символічні глибини культури (як би останню не тлумачити – у спектрі дефініцій від тезаурусу до гіпертексту), так і диво зустрічі з Іншим (у варіанті діалектичної теології ХХ ст., за К. Бартом, з Богом) у межах діалогу повертає нас до питань, поставлених вище. Звідси, наприклад, інтерес до аналізу під діалогічним кутом зору текстів такого, здавалося б, раціонально орієнтованого мисленника, як Л. Вітгенштайн: «Вітгенштайн створив «стратегію розуміння», в якій використання мови не ґрунтується виключно на технічних можливостях або альтернативно-містичних властивостях мови... Діалогічна грамати́ка Вітгенштайна окреслює тріаду (сенси – суб'єкт – розуміння), кожен елемент якої бере участь у змістовній мовній діяльності» [2, с. 159-160], – пише сучасна дослідниця з Бар-Іланського університету Д. Лембергер. Подібну інтенцію демонструє також сучасний погляд на діалогізм М. Бахтіна, коли акцентується не пропозиціональний аспект означення в мові, а структурно-символічний, який інтерпретується як відношеннєвий: «Діалогічний зв'язок потребує мови як перевізника. /.../ Діалогізм орієнтований на практику як процес перемовин між людьми й контекстами» [3]. Неважко помітити, як акцентується саме момент мовлення, яке при цьому тлумачиться в першу чергу як модус здійснення діалогу, а лише потім – в контексті системи формально-логічних одиниць і структур.

Можна сказати, що сучасна філософія людини в умовах нових загроз дегуманізації, пов'язаних з новими формами масової електронної комунікації, потребує повернення до мовлення як до вихідної точки, своєрідного декартівського *cogito*, у варіанті *Inquam – sum est*, причому діалог передбачає мовлення і за межами вербальних засобів виразу. Не дивно, що подібна інтенція актуалізує новітні пошуки синтезу між наукою, філософією та релігією. Йдеться про певний «етичний опір раціональності», що його започатковує філософія діалогу, адже «філософія стосується невисловленого досвіду, який є джерелом і початком самої мови, але який для мови завжди недоступний» [4, с. 43]. Новітній філософський дискурс намагається повернути мову філософії, апелюючи насамперед до мовлення, що передбачає в свою чергу звільнення від обмежень традиційного філософського дискурсу.

Таким чином, маємо справу з фундаментальним парадоксом мовлення, який фіксує межу між систематизованою структурою мови та дологічним хаосом мовлення, що передують будь-якій генеративній граматиці, формам життя, мовним іграм, сімейній подібності, міфу про даність та навіть і суб'єкту, Я, оскільки є лише маніфестом його існування, а не формою здійснення.

Знаменно, що С. К'єркегор та Е. Левінас використовують образ «тріснутого цілого» стосовно мови та людського світу (міфологічно-архетипічна символіка світового яйця). Шкаралупа обмеженого досвіду й автодескрипції руйнується в діалозі, в якому постає Я людини. «Мовлення Іншого, звернене до нас, є умовою мови... За Левінасом, вся пізнавальна діяльність суб'єкта як у теоретичному, так і в практичному аспектах можлива лише на фундаменті мови, яка структурує та орієнтує її. Пізнання вторинне по відношенню до мови. /.../ Вирішальним моментом є «подія виразу», яка, за Левінасом, є свідченням Іншого про себе, можливе лише як мовлення» [5, с. 256-258], – пише сучасна дослідниця.

З'ясувавши це, можемо наблизитися до з'ясування культурно-символічного виміру діалогу. Я. Ключовський слушно зауважує, що «культура – все те, що люди створюють з метою уможливлення комунікації. Міжособистісна комунікація можлива, оскільки простір між нами – це порожній простір. Це простір потенційно забудований величезною гамою, шкалою

інструментів, створених культурою. /.../ Саме культура створює умови, можливість зустрічі» [6, с. 27]. Але чи семіотичні коди культури надають прямий доступ до реальності Іншого, недоступні мені у тотальній відокремленості та окремішності мого Я, мислення й досвіду? Мова й мовлення, якщо їх розуміти як форми організації діалогу та його опосередковуючу ланку, водночас «прояснюють» і «затемняють» Іншого, оскільки репрезентують його непрямо, тому саме частково-асистемне мовлення (онтологізоване, немов глоссолалія старозаповітних пророків), а не величне склепіння мови не втрачає генетичного зв'язку із сутністю Іншого і мають доступ до моєї самості. І при цьому це в жодному разі не обмін інформацією в семіотичному сенсі. Вся філософія діалогу постулює постання Я через відношення до Іншого. Вступаючи в діалог, я дозволяю Іншому бути у всій його самотності. Наразі йдеться про те, що філософія діалогу інтерпретує мовлення як символічний процес, який передбачає тотожність адресата і адресанта, які, не будучи конгруентними, в певний момент часу, в часовості зустрічі співпадають. Тоді відбувається прийняття Іншого. Усе наступне – генерація смислів, оцінні судження, насамкінець розуміння, дефініювання й дескрипція – принципово вторинні, і понад те – факультативні. У цьому сенсі діалог здійснюється як символ Іншого, який при цьому нічого не означає, крім відношення, яким водночас і є.

Принагідно доречно згадати апофатичний символізм, як його визначає ім'яславська традиція, в межах якої символи-енергії на двох рівнях – нетварному і тварному – дають людині можливість об'єднатися (перший рівень символіки, божественні енергії) й досягти (другий рівень символіки, космос як тварний символ) Божу присутність: «Є одне-єдине строго визначене відношення між сутностями й енергіями, котре прийнятне для ім'яслав'я /.../ сутність не пізнавана, поза розумом, поза словом, поза ім'ям, поза будь-якими категоріями – безумовний і категоричний апофатизм. Енергії – роздільні, охоплювані, відчутні, вони є явленням самого Бога, символом» [7, с. 134].

Отже, якщо символи на двох рівнях є теофанією Бога, то, оскільки вони можуть бути іменами, вони онтологічно причетні і до трансцендентного Бога, і до емпіричного світу досвіду, мовного та мовленнєвого в тому числі, суб'єкта. Таким чином, за О. Лосевим, містично-символічна та діалектична антиномія сутності Бога та Божої енергії є необхідною умовою зустрічі людини з Богом [8, с. 189]. Якщо діалог є долученням до сфери трансцендентного для досвіду й розуму, то він є символом, який реалізується в мовленні, до значення, виокремлення смислу та будь-якого вербального або символічного дейксису. Це своєрідна чиста присутність, перебування-в, повнота до будь-якого виокремлення. Я. Клочовський, розглядаючи розділ «Грамматика еросу (мова любові)» головної праці Ф. Розенцвейга «Зірка спасіння» (1921), з'ясовує діалектику проявленості-непроявленості Я. «Де ти є?» (Бут. 3:9), – питає Бог в Адама після гріхопадіння. «Там, де є мовлення, є і той, хто говорить, Я, що говорить. У своїй самоті Я протиставлене всьому тому, що є «не Я». Я мовлення простого запитання «Де ти?» відкриває Я, що говорить. Але той, до кого Бог звертається, не відповідає, залишається німим, залишається самістю» [6, с. 59]. І ця трагічна роз'єднаність творця і тварі, батька й сина, Бога й людини (бо ж не можна наказати любити чи примусити до любові) парадоксально долається в події зустрічі, яка має символічну структуру та, власне, і є символом: «Така подія настає у точці перетину двох сфер: теперішнього і вічності, часовості і надчасовості» [6, с. 60]. Також важливими для Розенцвейга є символи часу і простору в контексті філософії символу вічності: «Юдеї повинні перебувати, бо вони вже є у Бога, натомість християни перебувають у дорозі і мають привести на цю дорогу інших. Це немов би два рухи в одному напрямку. Левінас, коментуючи ці міркування, зауважив, що тут відбувається переверт порядку: адже в історії зазвичай кажуть про юдея – Вічного Мандрівця. Тут не так на поневір'яння, як на прощу прирікає християн Розенцвейг, наказуючи юдеям нерухомо перебувати і передбачати вічність» [6, с. 63].

Додамо, що наразі маємо справу із символічною конструкцією, яка діалектично утримує й водночас позначає час і вічність, коли перебування інтерпретується як вічне блукання, а незмінний рух як відпочаткове знаходження у точці прибуття. Відносність часу й

вічності, нерухомого та рухомого, насамкінець простору як часу (недарма філософія діалогу та діалектична теологія К. Барта, для якої сенсоутворюючою є антитеза часу й вічності як людського і Божого, іманенції й трансценденції, сучасна першим публікаціям і суперечкам у науковій спільноті з приводу спеціальної теорії відносності А. Ейнштейна) в діалозі символічно поєднані, оскільки Інший (а абсолютним Іншим для людини є Бог) вічно чекає перед лицем Я, поки його побачать, приймуть, чекає на зустріч. Знаменно, що діалектика поняттєвої символіки (час, простір, перебування) в екуменічній (стосовно іудаїзму та християнства) філософії Ф. Розенцвейга залишається актуальною і для, наприклад, сучасної політичної філософії. Так, сучасна британська дослідниця Дж. Дубов (J. Dubow), осмислюючи феномен вигнання у філософії іудаїзму, стверджує, що час і простір у «залишку» народу (Іс. 10:20-22) єдиний, тобто «час залишку не є викупленим, а є чистим часом, часом проживання (time lived) /.../ подібним чином простір не є відповіддю на ситуацію переміщення, але формує і підтримує таку умову» [9].

Зауважимо, що тут Розенцвейг як знаний біблеїст, перекладач Танаху та знавець Талмуду, можливо, апелює до визначальної талмудичної концепції цим-цум – самообмеження Бога, здійсненого ним для можливості творіння. Ідеться наразі про часопростір діалогу як символічну конструкцію, що, безперечно, відображає дискурс діалогічної парадигми у філософії і будь-яке мовлення, яке здійснюється людиною. Мовлячи, людина обмежує себе, бо вказує на свою окремішність, самість; але мовлення водночас є і звертанням, закликком, запрошенням до діалогу, сподіванням на зустріч; таким чином, людина в просторі виходить за межі часу і навпаки, що може бути інтерпретовано як діалогічний спосіб подолання фатальної для людини (в традиціях феноменології та екзистенціалізму) часовості як окремішності, «закинутості» («Man» у М. Гайдеггера) в світ як відпочаткової несправжності існування.

Отже, діалог як символ вихоплює людину з її часовості і може відкрити їй Гайдеггеровий модус справжнього існування, в якому відбувається вихід за межі самості до прийняття, розуміння й усвідомлення істинної ідентичності. Тобто, парадоксальність символу, інтерпретованого онтологічно (не онтично, оскільки таке розуміння означало б його розчинення в семіозисі), поза його семіотичним і дейктичним функціоналом, гіпертекстом культури та системою і структурою мови полягає в тому, що він виходить за межі фінітних вербальних означень, уникає будь-якої дескрипції, не опертої у свою чергу на символічні конструкції та перенесене значення. Символ як відношення (а діалозі він постає і працює саме таким чином) не обумовлений ані емпіричним часом і простором, ані часопростором культури. Ц. Тодоров у своїй роботі «Теорії символу» (1977) зауважує, що «будь-хто, хто намагається реконструювати концептуальні системи минулого, має можливість обрати лише два протилежні рішення, і вони обидва подібним чином ведуть до деформації реальності. /.../ В одному випадку твердо вірять у незмінну сутність речей і понять і тоді система панує над історією – зміни в часі є лише варіаціями, передбаченими в заздалегідь встановленій системі комбінацій, які не вносять змін в єдину картину. В іншому випадку постулюється незворотність змін та неунікненність відмінностей – історія панує над системою і доводиться відмовитися від єдиної концептуальної рамки. Писати можна або трактат, або історію» [10, с. 366].

Дослідник фіксує антиномічність суб'єктності мовлення, яка дивним чином «розплескана» в часі, як електрон на орбіті в електронній хмарі. Якраз символ є засобом неостаточного виходу за межі фінітності опису, і саме тому діалог як зустріч з Іншим необхідно передбачає символічні структури та механізми символізації. Від простих мовних символів до складних візуальних чи філософських, від простих типологій символіки (Августин) до складних феноменологічних (О. Лосев) чи неокантіанських (Е. Касіер, С. Лангер) – всі вони є межовими як для свідомості, так і гіпотетично в останньому наближенні для мислення, оскільки передбачають трансгресію Я, подолання обмеженості самості і не лише генерацію нового смислу, але й досягнення нового статусу суб'єкта.

Діалог і є, на нашу думку, символічною репрезентацією такого процесу. І коли, наприклад, сучасна дослідниця розмежовує символи свідомості і символи мислення (відзначимо імпліцитну феноменологічну настанову цієї дистинкції), то це видається обмеженням символу як модусу існування, символу як діалогу, в якому мовлення є не лише основою пізнання, але й екзистування: «Мета пізнання – загальна характеристика предмета. Але якщо дивитися на предмет не лише як на об'єкт, а побачити його зсередини нього як «Я», як мисленнєву самість, то нам знадобиться вже розум, який використовує символи мислення. Тому що саме символ предмета розкриває його багатозначність та одухотвореність» [11, с. 144]. Кантівсько-гегелівське розмежування розуму та розсудку, трансформоване в дистинкцію свідомості й мислення, не цілком коректно принагідно до діалогу, інтерпретованого символічно, оскільки в ньому мислення не прив'язане жорстко до формально-логічних процедур раціональності і мова в модусі мовлення постає не як функціонал самоусвідомлення, а як його підстава й джерело. Якщо «світ – це текст, котрий кимось (скажімо, нами) читається», тоді свідомість буде «тим текстом, котрий складається в акті самого тексту, встановлення тексту всередині тексту. Свідомість «прозирає» через мовний текст, але не за законами мови, а законами самої свідомості» [11, с. 110], – пише дослідниця. Подібне рекурсивне розуміння свідомості знаходиться цілком у межах дихотомії суб'єкт – об'єкт, яку філософія діалогу намагається подолати через модус відношення Я та Іншого. Звісно, якщо вважати Іншого просто текстом, це його цілком об'єктивує і тому унеможлиблює діалог, який замінюється привласненням як освоєнням.

Власне кажучи, бачимо, як логоцентрична настанова в мові чинить опір фундаментальному принципу діалогічного підходу – не сутність, а відношення. Тому, коли ми говоримо про символ у діалогічному дискурсі та символ як підставу й форму мовлення, зверненого до Іншого (не з метою інформування, а з метою самовизначення й самоідентифікації, виходу за межі власної обмеженості, в тому числі і мовою), ми неминуче маємо справу з символічними конструкціями. К. Свасьян пропонує дуже вдалу, на нашу думку, метафору конверта, продовжуючи порівняння Гете з листа В. фон Гумбольдту: «Символ... і є конвертом із запечатаним у ньому листом. Доля цього конверта склалася дивно. Ми тримаємо його і не знаємо, що з ним робити. Дехто каже, що його неможливо відкрити. Інші – що він порожній. Треті – що він і є сам лист. Четверті взагалі сподіваються отримати лист без конверта. А між іншим, лист адресований саме нам і зміст його життєво важливий. У нашій волі – не відкривати його, думати, що конверт порожній, що сам він і є листом, що можливі листи без конверта. /.../ Проблема символу стала *порогом*, що відкриває життя як альтернативу: або – або. До порога життя тільки пояснюється; за ним – воно має змінюватись» [12, с. 222].

Ідеться якраз про транфінітну і водночас екзистенційну потугу символу, яку він здійснює в межах діалогічного відношення між Я та Іншим, уможливаючи власне діалог, а не обмін інформацією в межах семіотичних кодів чи раціональних конструкцій свідомості. Символ, подібним чином проінтерпретований, виходить за межі дихотомії ноєми та ноєзису, оскільки набуває екзистенційного і трансцендентного виміру, позаяк, вказуючи на те, чим не є сам, ніколи сам собі не тотожний і відбувається подібно до діалогу й зустрічі в мовленні. Що ти є? Хто ти є? Де ти? Можна було б запропонувати також метафору, укорінену у фізичній картині світу в межах корпускулярно-хвильової моделі матерії, якщо її представити як сітку з вертикальних і горизонтальних ліній, в якій перетини ліній є корпускулами, а самі лінії – хвилями, то символ якраз і є точкою переходу й самим переходом. Пласке зображення набуває багатовимірності, єдине значення стає поліфонією смислів. Саме тому він в абсолюті є граничним для людського мислення і водночас дейктичним і для досвіду, і для мислення. Пригадаймо, наприклад, філософа життя А. Бергсона, що тлумачив символ у прагматично-позитивістському ключі, включаючи його до абстрактно-раціонального функціоналу мислення, але водночас у своїй творчості власні визначальні концепції позначав символічними конструкціями (життєвий порив, чиста тяглість, творча еволюція), які надавали їм потужного евристичного потенціалу.

Також важливість і актуальність фокусування уваги на символічній природі діалогу, мовлення й дискурсу назагал визначена експлікаціями символу в соціальній філософії і

соціології. Відомо, зокрема, що А. Шюц «мав намір створити теорію символу як найважливішого компоненту теорії життєсвіту», аби продемонструвати «як переживання множинних реальностей, що конституують індивідуальний життєсвіт, пов'язані з верховною реальністю повсякденного життя через символізацію, яка комуніціюється в інтерсуб'єктивності життєсвіту» [13, с. 4]. Справді, якщо, за Шюцем, розуміти символ як «засіб подолання трансценденції життєсвіту», то стає зрозумілим інтенціонал досліджень Т. Лукмана, Н. Лумана, Ю. Габермаса, Г. Почепцова, який акцентує роль символів у комунікативному та медіапросторі як смислових, мотиваційних, ціннісних тригерів змін.

Висновки. Підсумовуючи, підкреслимо, що символічний характер діалогічного мовлення, в межах якого відбувається і яким, власне, є сам діалог, обумовлює його трансфінітний, принципово відкритий і водночас принципово не рекурсивний характер. Символ не може вести до Гегелевої поганої безкінечності, оскільки закладена в його структурі варіативність смислогенерації дозволяє долати будь-який раціональний схематизм конструкції свідомості. У філософії діалогу це означає, що символ є місцем зустрічі Я та Іншого, Я й Ти і водночас самою цією зустріччю, парадоксальним чином долаючи антитезу часу і вічності, Я і Ти, окремішності та цілокупності, повноти і частковості, а також певною мірою дозволяючи обійти дихотомію емпіричного й мисленневого на рівні часу і простору, через утворення специфічного символічного континууму діалогу, його часопростору.

Список використаної літератури

1. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: [монографія] / Л. В. Озадовська. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 164 с.
2. Lemberger D. Dialogical Grammar: Varieties of Dialogue in Wittgenstein's Methodology / D. Lemberger // Dialogic Pedagogy: An International Online Journal. – 2015. – Vol. 3. Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://dpj.pitt.edu>
3. Shirkhani F., Jamali A., Feilinezhad N. N. Bakhtinian Dialogic Concept in Language Learning Process / F. Shirkhani, A. Jamali, N. N. Feilinezhad // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2015. – Vol. 205. – P. 510-515 [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042815050788>
4. Rolfsen T. S. Philosophy and the Ethical Transcendence of Language: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Jacques Derrida / T. S. Rolfsen [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/16500/Philosophy-and-the-ethical-transcendence-of-language.pdf?sequence=1>
5. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / А. Ямпольская. – К.: Дух і літера, 2011. – 376 с.
6. Ключовський Я. А. Філософія діалогу / Ян А. Ключовський; пер з пол. К. Рассудіної. – К.: Дух і літера, 2013. – 224 с.
7. Лосев А. Ф. Из имяславских рукописей (публикация А. А. Тахо-Годи. Предисловие, подготовка текста и примечания В. П. Троицкого) / А. Ф. Лосев // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 128-139.
8. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa koncepcja symbol / Teresa Obolevitch. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011. – 551 s.
9. Dubow J. Judaism's Other Geographies: Franz Rosenzweig and the State of Exile / J. Dubow // Environment and Planning D: Society and Space. – 2015, December 30. – P. 545-563. URL: <http://journals.sagepub.com/toc/epda/34/3>
10. Тодоров Ц. Теории символа / Пер. с фр. Б. Нарумова / Цветан Тодоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
11. Сычева С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. – 197 с.
12. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии (критика и анализ). – 2-е изд. / К. А. Свасьян. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 224 с.
13. Дреер Й. Символ і теорія життєсвіту: Трансценденції життєсвіту і подолання їх за посередництва знаків і символів / Й. Дреер // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – № 3. – С. 3-25.

References

1. Ozadovska, L. V. (2007). *Paradigm of Dialogism in Modern Thinking: [monograph]*. Kyiv: Publishing House PARAPAN (in Ukr.)
2. Lemberger, D. (2015). Dialogical Grammar: Varieties of Dialogue in Wittgenstein's Methodology. Dialogic Pedagogy: An International Online Journal, 3. *Retrieved from: <http://dpj.pitt.edu>*
3. Shirkhani, F., Jamali, A., Feilinezhad, N. N. (2015). Bakhtinian Dialogic Concept in Language Learning Process. Procedia – Social and Behavioral Sciences, 205, 510-515. *Retrieved from: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042815050788>*
4. Rolfsen, T. S. (2017). Philosophy and the Ethical Transcendence of Language: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. *Retrieved from: <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/16500/Philosophy-and-the-ethical-transcendence-of-language.pdf?sequence=1>*

5. Yampolskaya, A. (2011). *Emmanuelle Levinas. Philosophy and biography*. Kyiv: Spirit and Letter (in Russ.)
6. Klochovsky, Y. A. (2013). *Philosophy of Dialogue*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
7. Losev, A. F. (2006). From the imiaslavic manuscripts. *Voprosy filosofii (Philosophy Questions)*, 11, 128-139 (in Russ.)
8. Obolevitch, T. (2011). *Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa koncepcja symbol*. Kraków: Wydawnictwo WAM (in Pol.)
9. Dubow, J. (2015, December 30.). Judaism's Other Geographies: Franz Rosenzweig and the State of Exile // *Environment and Planning D: Society and Space*, 545-563. Retrived from: <http://journals.sagepub.com/toc/epda/34/3>
10. Todorov, Ts. (1998). *Theory of the symbol*. Moscow: House of the Intellectual Book, Russian Phenomenological Society (in Russ.)
11. Sycheva, S. G. (2000). *The problem of the symbol in philosophy*. Tomsk: Publishing house of Tomsk University (in Russ.)
12. Svasyan, K. A. (2010). *The Problem of the Symbol in Modern Philosophy (Criticism and Analysis)*. Moscow: Academic Project; Alma Mater (in Russ.)
13. Dreyer, J. (2011). Symbol and the theory of the world of life: Transcendence of the world of life and overcoming them through the mediation of signs and symbols. *Sociologia: teoria, metody, marketing (Sociology: theory, methods, marketing)*, 3, 3-25 (in Ukr.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky

National University of Cherkasy

KRETOVA Olena Ivanivna,

Candidate of Sciences (Pedagogy),
Associate Professor of the Department
of Russian Language, Foreign Literature
and Methods of Teaching
Bohdan Khmelnytsky

National University of Cherkasy,

e-mail: ataraksia@ukr.net

SYMBOLISM OF SPEECH AND DIALOGICAL PARADIGM IN PHILOSOPHY

Abstract. *Introduction. The urgency of this article theme is determined by the searching of modern philosophy, cognitive sciences, linguistics, social and political philosophy, psycholinguistics in the problem area of the dialogic guideline in general communication, as well as language, speech and discourse. This, in turn, leads to the subjects of philosophical anthropology. Purpose. The aim of the study is to determine the relationship between speech symbolism, symbolic constructions of discourse and the dialogic instruction in speech, discourse and thinking. Methods used in the study: textual analysis of sources, analytical methods for considering philosophical discourse and paradigm guidelines in philosophical currents, hermeneutic approach and problematization of differences between language and speech. The results of the study allow us to find out the essential correlation and the relationship between the symbolic structures of speech and language and the initial guidelines of the dialogical paradigm in the philosophy of the twentieth century. It is found out that the fundamental boundary concepts of the category of the philosophy of dialogue usually function as symbolic constructions. This gives the philosophy of dialogue the features of similarity to religion and ethics. The originality and novelty of the study are that an attempt has been made to outline the interdependence of linguistic forms and means of dialogue and its philosophical content. Also, the concepts-philosophers-symbols of space, time, stay, eternity, encounters and their symbolic functional and ontologizability are clarified. Conclusions. The results of the study allow us to conclude about the linguistic nature of the philosophy of dialogue and her inherent appeal to the symbol and symbolic structures of speech and language. It was also proposed the ways of overcoming the subject-object dichotomy within the paradigm of dialogical philosophy. This overcoming is possible due to the symbolic nature of dialogical speech, the accentuation of the principle of attitude, and not the essence.*

Key words: *symbol, symbolism, speech, dialogue, meeting, space, time.*

Одержано редакцією 25.04.2018
Прийнято до публікації 11.06.2018