

Виталій Даренський

ФЕНОМЕН ДІАЛОГУ ЯК УНІВЕРСАЛІЯ КУЛЬТУРИ

Концепт «діалог» розглядається у контексті некласичної філософії як універсалія культури – як фундаментальний принцип відносин між «Я» і Іншим, «Я» і світом, «Я» і Богом. Феномен діалогу автором інтерпретується як універсалія культури, що забезпечує єдність індивідуального і загальнозначущого в людському досвіді.

Ключові слова: діалог, культура, універсалія, досвід.

Концепт «диалог» рассматривается в контексте неклассической философии в качестве универсалии культуры – как фундаментальный принцип отношений между «Я» и Другим, «Я» и миром, «Я» и Богом. Феномен диалога автором интерпретируется как универсалия культуры, которая обеспечивает единство индивидуального и общезначимого в человеческом опыте.

Ключевые слова: диалог, культура, универсалия, опыт.

The concept of “dialogue” is considered as a universal of culture to be the fundamental principle of the relation of a person with other people, the world and the God. The author considers the “dialogical principle” in contemporary philosophy, which has achieved the entire development in the “philosophy of dialogue” as a specific tradition. Phenomenon of dialogue is interpreting here as a universal of culture, which creates unity of individual and common in human experience.

Keywords: dialogue, culture, universal, experience.

Концептуалізація феномену «діалогу» є характерним явищем для некласичної і постнекласичної парадигм філософування і гуманітарного мислення, сутнісною ознакою яких є включення внутрішньосуб'єктних параметрів (як пізнавальних, так і ціннісно-сміслових) у об'єктивну картину світу як Універсуму. Становлення «діалогу» як некласичної категорії філософії і гуманітарних наук спричинене цивілізаційною і антропологічною кризою ХХ століття, зокрема, кризою «метаповідей» (meta-recits) (Ж. Ліотар), що мають забезпечувати базове взаємопорозуміння різних людей. Поява принципових відмінностей у базових ціннісно-світоглядних орієнтаціях різних соціо-культурних спільнот, що відбувається у посттрадиційній цивілізації, стає потужним конфліктогенним чинником як на рівні міжособистісної, так і міжгрупової взаємодії. Отже, концепт «діалогу» із самого початку виникає як *проблемне поняття*, яке разом з тим має імперативний і ціннісно навантажений характер, який підводить його до статусу некласичної філософської категорії.

Тенденція до внутрішньої безальтернативності і смислової вичерпаності «одномірної людини» сучасної «споживацької цивілізації» пов'язана, окрім іншого, із втратою її здатності до продуктивного діалогу з Іншим у символічному смислі: іншими життєвими смислами, іншими культурними формами і типами особистості. В основі сучасної кризи людського існування, «антропологічної катастрофи» (М. К. Мамардашвілі), окрім інших причин, лежить також і криза діалогічного світовідношення, зумовлена «фаустівським» агресивно-споживацьким ставленням до суцього. Поняття «діалогічне світовідношення» дає змогу акцентувати сутнісну відкритість особистості новим смислам і формам життєдіяльності, що зумовлена саме універсальністю діалогічної орієнтації, предметом якої стає не тільки інша людина, але й Світ як ціле, Бог як «абсолютний Інший», а у найпершу чергу – людина сама для себе. Отже, в цих умовах фактично єдиним способом протистояння процесам культурної ентропії, стандартизації і уніфікації «маніпульованої» свідомості стає *свідомий розвиток діалогічної культури*, культури відкритості Іншому як онтологічній передумові збереження і розвитку сутнісної багатомірності і свободи людської істоти у розбудові власного буття. Утім, зрозуміло, що такий сценарій може відбуватися тільки у разі відтворення певної культури особистісного буття, що полягає у здатності зберігати і цінувати відмінності між людьми. Отже, це зумовлює *актуальність дослідження діалогічного типу світовідношення*, в основі якого лежить суб'єкт-суб'єктна взаємодія, яка призводить до екзистенційних зрушень у кожному з суб'єктів, що стають залученими до неї, а об'єктивний світ, у свою чергу, завдяки цьому набуває «софійного» статусу, стає символічною «мовою» людського духу.

В сучасній українській філософії і гуманітарних науках дослідження діалогу як способу буттєвої самореалізації особистості тільки розпочинається. Серед сучасних найбільш інноваційних вітчизняних робіт з цієї проблеми слід назвати, насамперед, публікації В. А. Малахова [3], К. Б. Сігова, О. С. Філоненка [12] (онтологічні, моральні і філософсько-антропологічні аспекти діалогічних процесів); В. Г. Табачковського [10], Є. І. Андроса і С. В. Овчаренко (філософсько-культурологічні аспекти), Л. В. Озадовської [5], Л. М. Газнюк, І. Я. Матковської (науково-методологічні й епістемологічні аспекти), Г. О. Балла, Г. В. Дьяконова (загальнопсихологічні аспекти), Н. В. Сапригіної (психолінгвістичні аспекти).

Утім, актуалізація розуміння діалогу як базового «механізму» самоорганізації культури у процесах міжлюдської взаємодії (спілкування у широкому смислі цього поняття) спрямовує подальше осмислення цього

феномену у бік виявлення його онтологічних підстав, зокрема, його певної універсалізуючої функції в системі культури. Отже, метою даної статті є концептуалізація феномену діалогу як певної *універсалії* культури.

За всього доктринального розмаїття різних представників «філософії діалогу», вона досить обґрунтовано виділяється в самостійний феномен філософії ХХ століття, що породжений ситуацією «смерті людини» (М. Фуко), тобто кризи смислових підстав людського буття. Поява і розвиток традиції «філософії діалогу» як однієї з найспецифічніших і найзмістовніших тенденцій у неklasичній філософії були спричинені кризою реальних діалогічних процесів у сучасній цивілізації, що зумовлена, у свою чергу, порушенням глибинних, релігійних за своєю природою і походженням смислів людського буття, які забезпечували глибинне взаємопорозуміння людей і смислову наповненість їх життєдіяльності. Адже порушення первісних «метасмислів» людської життєдіяльності одразу ж призводить і до ентропії їх похідних, що мають «кристалізуватися» у ситуаціях міжсуб'єктної взаємодії. В результаті цього взаємопорозуміння людей, якщо і відбувається, то, як правило, на рівні ситуативної соціальної прагматики і вітальних потреб, але на рівні духовно-екзистенційному воно стає або нетривким і проблематичним, або його взагалі не виникає і згодом сама потреба у такому рівні близькості людей атрофується. Отже, в ситуації постмодерної дезінтегрованості і сутнісного поліморфізму різних сфер, інтенцій і форм культурної діяльності, проблематизованості фундаментальних культурних традицій, стає надзвичайно актуальним спеціальний аналіз інтегративних механізмів культури, що забезпечують її континуальність, відтворюваність у часі і просторі. Саме тому концепт діалогу став однією з ключових теоретичних інновацій у сучасному філософсько-культурологічному дискурсі, яка була спрямована на виявлення і аналіз глибинної основи культуротворчості – людського взаємопорозуміння.

Традиція «філософії діалогу», відповідаючи на цей виклик, пропонує специфічний підхід до розуміння антропологічної проблематики. Сам феномен суб'єктності людини як такої («Я») у «філософії діалогу» трактується не в співвіднесеності з тотальністю інобуття як такого («не-Я»); і не у співвіднесеності з досуб'єктними реальностями в самій людині (психоаналіз, марксизм, структуралізм і т. д.), але у співвіднесеності з іншою суб'єктністю, тобто, з Іншим, з Ти в абсолютному сенсі цих слів. Класики «філософії діалогу» (зокрема, М. Бубер, М. Бахтін, Ф. Ебнер, О. Ухтомський, Ф. Розенцвайг, Г. Марсель, Е. Левінас, Г. Батіщев та інш.) конституювали діалог як певний специфічний предмет філософської рефлексії, визначивши його онтологічні, антропологічні, етичні і

культурологічні параметри розуміння, а також теологічні експлікації. Терміни «діалогічне мислення» і «діалогічний принцип» в сучасній філософії остаточно затвердилися після виходу в 1967 році роботи Вальтера Каспера «Діалогічне мислення. Дослідження релігійно-філософського значення Франца Розенцвайга, Фердинанда Ебнера та Мартіна Бубера» [14].

Для філософії культури поява концепту «діалогу» в структурі її власного теоретичного апарату має, на нашу думку, подвійний сенс. Перший, емпірично наочний, полягає у необхідності врахування світоглядного, а відтак, і культурного плюралізму сучасного соціуму, внаслідок якого претензія будь-якої культурної норми і цінності на всезагально-імперативний статус стає глибоко проблематизованою. Утім, це аж ніяк не означає, що такий статус остаточно втрачений – але він стає опосередкованим конкретно-діалогічною взаємодією особистостей, які потрапляють у ситуацію культурного конфлікту. Отже, концепт діалогу фіксує нову форму буття культурної свідомості, що *втратила апріорний характер* і радикально проблематизувалася. Застосування «діалогічного принципу» відповідає *новітньому модусу буття культури*.

Інший аспект має більш фундаментальний сенс і пов'язаний вже із буттєвими, сутнісними витоками культури як такої. На думку В. А. Малахова, поява самого концепту «діалогу» є наслідком формування *постонтологічної парадигми* у розумінні людського буття і культури; в рамках цієї парадигми акцент зміщується на осмислення і реконструювання того первісного рівня міжсуб'єктної взаємодії, який визначає онтологію і конкретну структуру соціальності і суб'єктності як таких. Йдеться про первісну, до-буттєву зверненість до конкретного і разом з тим універсально-символічного «Ти» («вродженого Ти», за висловом М. Бубера), на якому ґрунтується сам феномен культури як такої, незалежно від його подальшого змістовного (тобто, конкретно-буттєвого) «наповнення». Покладаючи межі світу нашого «Я», «вроджене Ти», з одного боку, о-ціліснює його, а з іншого – вказує на його несамодостатність. Отже, феномен первісної, «до-буттєвої» (з емпіричної точки зору) діалогічної зверненості вимагає власної специфічної концептуалізації. В рамках сучасної філософської рефлексії концепт «діалогу», таким чином, виступає у модусі «граничного» поняття, який конститує сам феномен культурності й культурного світовідношення як такого [Див.: 2].

Отже, саме останній аспект чітко пов'язує феномен діалогу із проблемою універсалій. В сучасній філософії доволі широко вживається концепт «універсалій» культури, що виявляє власну евристичність

настільки, наскільки дозволяє охоплювати *сутнісні параметри людинотворчості*, пов'язуючи їх із конкретикою «тіла» культури у історичному і регіональному різноманітті її форм. Очевидно, що існує певний фундаментальний вимір людського буття, який конкретно розкривається через певну систему культурних інваріант (універсалій). Утім, саме поняття «універсалії культури» часто розуміється у суто емпіричному сенсі. Наприклад, А. Я. Флієр пропонує таке визначення: це «найбільш розповсюджені в соціокультурній практиці культурні форми (норми, зразки, стереотипи свідомості та поведінки), що відрізняються порівняльним одноманіттям своїх рис у найрізноманітніших народів» [13, с. 483].

Російські автори С. С. Неретіна і О. П. Огурцов у монографії «Шляхи до універсалій» (2006) пропонують розгорнуту узагальнюючу картину еволюції концепту «універсалій» від його виникнення до сучасного переосмислення. Прикметним є те, що новітній проект змістовного наповнення цього концепту автори формулюють саме у ракурсі філософії культури. На їхній погляд, «вічна» проблема універсалій має розглядатися «у зовсім новій перспективі – перспективі різноманіття культур і цивілізацій і можливості вибору єдиного, чи універсального, шляху розвитку в ході взаємодії різних локальних цивілізацій» [4, с. 968]. Існує і специфічний культурно-антропологічний підхід, за яким до «універсалій» відносять саме такі явища культурного буття людини, які зустрічаються у всіх народів і цивілізацій на всіх історичних стадіях їхнього розвитку. Наприклад, Дж. Пассмор серед таких універсалій називає феномени виховання, еротики, знання, свята, вшановування предків тощо (Див.: [6]).

Принципово інший підхід було запропоновано одеським культурологом О. С. Кирилюком, який виходив із тези про те, що базова онтологічна схема «народження – життя – смерть – безсмертя», яка походить від найархаїчніших смислів культури людства, є ключовою для пояснення вихідних «механізмів» смислоутворення в культурі, що є первісними щодо будь-яких її емпіричних форм та історичних типів культуротворчості (Див.: [1]). Отже, тут культуролог займає позицію не тільки «ізовні» культурної системи, але повертається до базової «протомови» самої культури, яка у «чистому» вигляді існувала лише на стадіях «первісного міфологічного мислення». І саме первісні символи Життя і Смерті виявляються такими, що структурують і базовий рівень людської свідомості. Зокрема, універсальність діалогу у цьому ракурсі полягає у такому: якщо самодостатній «світ» Іншого, покладаючи межі світу нашого «Я», з одного боку, вказує на його несамодостатність (тобто

покладає його символічну смерть), то з іншого – саме він «о-ціліснює» його і вимагає нашої відкритості Універсуму, тим самим, покладаючи його невичепне життя (як символічне безсмертя). У свою чергу, символічна універсалія «народження» означає перманентний «початок» життя – як феномен оновлення відкритості «Я» світу як Іншому, що і є сутнісною передумовою справжнього діалогу.

Названа «граничність» також пов'язана і з фундаментальним парадоксом, який можна сформулювати таким чином. Отже, одного боку, є досить очевидним, що «справжня комунікація передбачає спільність, взаємну передачу внутрішнього досвіду» (Лео Льовенталь) [15, с. 336]. З іншого, виявляється, що «комунікація, у глибшому сенсі налагодження шляхів змістовного проведення часу з іншими, швидше є справою віри і ризику, ніж техніки і методу <...>. Зрозумілість повідомлень може не вести до кращих стосунків; ми можемо подобатися одне одному все менше, мірою того, як усе більше одне одного розуміємо» (Джон Пітерс) [7, с. 40]. Таким чином, *комунікація як така із самого початку має сутнісно парадоксальний характер, оскільки є одночасно і формою у-спільнення, і формою індивідуалізації, автономізації людей та їхніх «життєвих світів»*. У свою чергу, філософема «Ти» означає справжню метафізичну таємницю, оскільки являє собою, з одного боку, *онтологічну межу індивідуального суб'єкту («Я»)*, а з іншого – є єдиною реальністю, причетність до якої цю межу долає, через яку відбувається справжнє трансцендування. «Ти», з одного боку, є гранично вимогливим для нашого «Я», оскільки останнє конституюється і оцінюється як таке тільки у цьому відношенні – перед обличчям Іншого, як межа його власного світу. З іншого, це «Ти» як «Я» так само конституюється і оцінюється іншим «Ти», а відтак, стає онтологічно залежним від нього, беззахисним перед ним у своїх найглибших буттєвих основах. Отже, «діалог» як неklasична філософська категорія і фіксує саме це *амбівалентне «коло» взаємовизначення особистісних світів*. Як певна соціокультурна універсалія діалог є режимом взаємодії соціальних суб'єктів, що актуалізується і проблематизується в умовах соціальних змін і соціальної кризи. Відповідно, соціальний діалог являє собою *«певну ідеальну модель раціонального регулювання соціальних суперечностей, що є найефективнішим за наявності конкретних умов – громадянського суспільства, демократичного політичного устрою і соціально-правової держави»* (Л. Сохань) [9, с. 186].

Парадоксальна природа комунікативних процесів є новітньою тенденцією їхнього філософського дослідження. Зокрема, щойно цитований сучасний американський автор Джон Пітерс пропонує таку

напівфілософську, напівліричну характеристику свого бачення цього феномену: «Найчудовіша річ у нашому контакті одне з одним полягає у вільному розсіюванні, а не у болісній спільності. На кінцеву марність наших спроб “комунікації” не варто скаржитися – це добра річ <...> визнання прекрасної іншості всього суцього без оплакування нашої нездатності про-никнути у внутрішній світ. Завдання полягає у визнанні іншості, а не у переробці Іншого за нашим образом і подобою. Ідеалом ко-мунікації, за словами Адорно, мало би бути становище, за якого єдиним, що переживає неприємний факт нашої відмінності одне від одного, є насолода, яку ця відмінність робить можливою» [7, с. 40]. Звичайно, що спільність далеко не завжди буває «болісною», а розсіювання – «вільним»: такий досвід є граничним і притаманним, насамперед, цивілізації «єгоцентричних індивідів». Утім, базова ідея щодо фундаментального парадоксу комунікації є цілком слушною і відповідає саме тому стану її осмислення, який сформувався на початок ХХІ століття після певного завершення цілісних циклів розвитку як «філософії діалогу», так і прагматизованих «теорій комунікації». У свою чергу, очевидно, що окреслений «ідеал ко-мунікації» чітко відповідає саме змісту концепту «діалог» у його категоріально-філософському значенні; а отже, сам термін «комунікація» у цій ситуації вже є неадекватним.

Чому поняття діалогу тут виявляється більш адекватним? По-перше, сутнісною ознакою того, що на мові філософії називається діалогом, є феномен *самоінишування суб'єкта*, що у граничних випадках може ставати формою трансценденції і відповідного духовного досвіду. Можна навіть сформулювати свого роду «основний закон діалогу» таким чином: *діалог має місце там і тоді, де і коли зустріч з Іншим примушує нас поставитися до себе як до Іншого. А у граничному випадку, який є справжньою «ентелехією» діалогу, це дозволяє реально поставитися до Іншого як до себе, здійснюючи абсолютний моральнісний імператив*. Пропоноване визначення, звичайно, можна надалі модифікувати, утім важко буде не погодитися, що саме воно фіксує те смислове «ядро», яке поєднує все розмаїття наявних концептуалізацій діалогу і є присутнім якщо не експліцитно, то імпліцитно у всіх визначних авторів.

Експлікація смислового «ядра», навколо якого розвивалася «філософія діалогу» ХХ століття, робить зрозумілим той факт, що це «ядро» не було її приватним надбанням, але належить до визначних екзистенційних інтенцій «некласичного» філософського розуму. По-іншому, але все одно воно так чи інакше було присутнім і у зосім далеких від «діалогістів» стилях і школах філософування. Наприклад, у проблемі «іншої свідомості», що була і залишається ключовою для «аналітичної традиції»; або навіть у,

здавалося б, суцільно заідеологізованій проблематиці «класової свідомості» у радянському марксизмі. Ще яскравіше вона виявилася у оновленні самої філософської мови – саме там, де вона була найменш залежною від «шкільних» рамок. Як останні приклади можна назвати відомий афоризм «Людина йде до себе здалеку» П. Валері, що його використовував М. К. Мамардашвілі як найкращий еквівалент його власної філософії людського самоздійснення («другого народження»); концепцію «Сам як інший» (Soi meme comme un autre) П. Рікера, відображену і у назві його книги; або принцип «je n'est pas Moi» А. Турена [11].

В рамках неklasичного філософування ХХ століття, окрім інших, вирішувалася задача подолання «смерті суб'єкта», що була спричинена кризою способів репрезентації базових структур мислення, розроблених класичною метафізикою. А отже, саме позиція парадоксального «позаперебування» (М. М. Бахтін) мислячого суб'єкта щодо «самого себе» виявилася максимально адекватною цій ситуації. У різних напрямках «некласики» це відбувалося по-різному: наприклад, суб'єкт міг локалізувати власне «позаперебування» у «підсвідомому» (психоаналіз), у різних варіантах «понад-Я» («екзистенція», «самість», «суспільна свідомість» у марксизмі, «третій світ» наукового знання у К. Поппера тощо). Утім, очевидно, що саме модель, пропонована «філософією діалогу», виявляється у цій ситуації гранично точною, оскільки уникає хибної редукції суб'єктного буття до того, що є чимось іншим. Інший ракурс цієї ж наскрізної проблеми – це обґрунтування онтологічного статусу феноменів культури, оскільки останній є сутнісно похідним від онтологічного статусу суб'єктного буття. Ця взаємозумовленість виявила, що філософія культури завжди являє собою певну філософію суб'єктності, певну теорію відтворення людини як істоти, наділеної ознаками Суб'єкта з великої літери (тобто, ознаками свободи, відповідальності і здатності до самотрансценденції), а отже, завжди є *філософією людського самоздійснення*. Таким чином, сама людська суб'єктність як така і є базовим феноменом культури, а її відтворення і є *культурою* par excellence, незалежно від того, у яких формах це відбувається. Нарешті, у різноманітних рефлексіях в рамках окресленої проблематики, було виявлено *базовий закон культуротворчості*, який добре сформульовано у визначенні С. В. Пролєєва: «культурна дія завжди конституюється як вихід людини за межі себе – своєї наявної даності, початкової визначеності чи природної первинності. Увесь досвід культури у класичному її розумінні – це досвід переваги людини над собою <...> зусилля людини до себе самої, до знаходження людської сутності є

універсальним визначенням культурного буття взагалі. Воно з повним правом може бути назване *основною культуротворчою дією*. Відповідно, все, що відбувається у модусі цієї дії, цим самим автоматично потрапляє у межі культурної реальності» [8, с. 104]. А отже, і розуміння фундаментальної сутності діалогу як феномену *самоінішування суб'єкта* є його розумінням саме як *форми основної культуротворчої дії*.

Окреслений підхід до розуміння феномену діалогу як певної універсалії культури можна зафіксувати у тезах, що потребують подальшої розробки.

1) Діалог є неманіпулятивним режимом комунікації, у якому відбувається процес самотворення людини. Діалог як універсалія культури відкриває новий фундаментальний ракурс бачення конкретних культурних феноменів, у якому кожен з них, не втрачаючи своєї специфічності, разом з тим виявляє власні екзистенційні витоки у самотрансценденції людини.

2) Онтологія діалогічних процесів культури корелює із етимологією слова *δίαλογος*, яке означає відкритість свідомості всезагальному Логосу буття і її імманентну опосередкованість сферою універсальних, граничних смислів.

3) Діалог є нетривіальним режимом комунікації, який виникає лише там і тоді, де і коли проблематизується ідентичність суб'єктів, що вступають у комунікативну взаємодію у будь-якій її формі. Діалог виявляється своєрідною «внутрішньою межею» комунікації, її імманентним самозапереченням, оскільки метою комунікації є досягнення спільності через відмінності, а метою діалогу – саме навпаки: *виявлення і відтворення відмінностей через спільність*.

4) Діалог являє собою *інваріантну форму культурної трансгресії людини*, він є «основною культуротворчою дією», що лежить в основі усіх окремих видів культуротворчості, а отже, може найбільш адекватно досліджуватися саме в рамках філософсько-культурологічної і філософсько-антропологічної рефлексії лише як одна з базових універсалій культури.

5) Діалог як універсалія культури завжди виступає як певний моральнісний імператив, що є імманентно притаманним культуротворчій дії, оскільки остання завжди містить у собі базову інтенцію і досвід «виходу людини за межі себе» у формі екзистенційно-креативної відкритості Іншому.

6) Як універсалія культури, діалог не є просто одним з її феноменів серед інших, але, у відповідності до логіки конкретно-всезагального, є одним з її ідеально-сміслових принципів, що пронизує собою все буття

культури як системи, а отже, має бути предметом тривалої теоретичної реконструкції.

7) Філософема «Ти» являє собою, з одного боку, *онтологічну межу* індивідуального суб'єкта («Я»), а з іншого – є єдиною реальністю, причетність до якої долає цю межу, через яку відбувається справжнє трансцендування. Отже, концепт діалогу фіксує «коло» взаємовизначення особистісних світів у відповідності до моделі універсалій як «граничних підстав» світовідношення людини: «народження – життя – смерть – безсмертя». Це, своєю чергою, не дозволяє розуміти «діалог» лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як *вчинку, як цілісного життєвого процесу, що конститує людську суб'єктність як таку*.

8) «Праформою» будь-яких структур людського мислення є «діалогема», що являє собою цілісну структуру, у якій символічно і нерозчленовано згорнуті, з одного боку, ситуативні смисли комунікативно-діяльнісної ситуації, а з іншого, первісні, архетипічні смисли і диспозиції світолюдської цілісності.

Як короткий висновок проведеного аналізу розуміння феномену діалогу як певної універсалії культури можна навести таке визначення. Отже, діалог у широкому, категоріальному смислі цього поняття – як *процес міжсуб'єктного актуального відтворення досвіду людського буття у його різноманітних культурних формах* – є однією з універсалій культури, що забезпечує її спадкоємність попри кінцевість життя і досвіду окремої людини. Відповідно, цей універсалізм діалогу як «внутрішньої форми» культури, «всюдиприсутність» діалогічних процесів на всіх рівнях її самовідтворення визначає практично безмежну перспективу їхнього дослідження як на рівні окремих наук, так і на рівні філософської рефлексії. Утім, кожна культурно-історична ситуація і епоха у рамках цієї загальної перспективи виокремлює найбільш актуальні для неї проблемні поля, знаходить своє специфічне бачення цього феномену, а також його співвідношення з іншими універсальними предметами спеціально-наукового і філософсько-світоглядного дослідження.

1. Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури.– Одеса: ЦГО НАНУ/АВТОГРАФ, 2008.– 416 с.
2. Малахов В. А. По той бік опозиції етосу і моралі: постонтологічні аспекти моральності // Етос і мораль у сучасному світі.– К.: ПАРАПАН, 2004.– С. 109–127.
3. Малахов В.А. Уязвимость любви.– К.: Дух и Литера, 2005.– 560 с.
4. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям.– СПб.: РХГА, 2006.– 702 с.

5. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні.– К.: Вид. ПАРАПАН, 2007.– 164 с.
6. Пассмор Дж. Культурные универсалии // Филос. науки.– М., 1990.– № 11.– С. 110–114.
7. Пігерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації.– К.: КМ Академія, 2004.– 312 с.
8. Пролеев С. Екзистенційна критика культури // Філософсько-антропологічні читання'98.– К.: Стилос, 1999.– С. 94–106.
9. Сохань Л. Діалог і партнерство в суспільстві, що трансформується // Соціологія: теорія, методи, маркетинг.– К., 2004.– № 1.– С. 186–187.
10. Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософ. думка.– К., 2001.– № 1.– С. 6–25.
11. Турен А. Индивидуализм, личность // 50/50: Опыт словаря нового мышления.– М.: Прогресс, 1989.– С. 112–115.
12. Филоненко А. С. Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения // Человеческая целостность и встреча культур.– К.: Дух и Литера, 2007.– С. 180–196.
13. Флиер А. Я. Универсалии культурные // Культурология. XX век. Словарь. / Под ред. М. С. Кагана.– СПб.: Унив. книга, 1997.– С. 483.
14. Casper В. Das dialogischen Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Freiburg-Wien, 1967.– 512 s.
15. Leo Lowenthal. Communication and Humanitas // The Human Dialogue: Perspectives on Communication / Ed. W. Matson and A. Montagu.– N. Y.: Free Press, 1967.– P. 321–344.