

ДІАЛОГ

Лариса ВЛАДИЧЕНКО

ІДЕЯ “РЕЛІГІЙНОГО” ДІАЛОГУ ЯК СФЕРИ ВЗАЄМОВІДНОСИН МІЖ БОГОМ І ЛЮДИНОЮ У ТВОРЧОСТІ МАРТИНА БУБЕРА

На творчість М. Бубера в розробці діалогічного принципу безпосередній вплив мала попередня європейська філософська традиція, а саме антична, середньовічна традиція, німецька класична філософська думка, “філософія життя”. Але вирішальну роль відіграла юдаїстична релігійна традиція, а саме ідеї хасидизму. “Відкривши хасидизм як форму єврейського благочестя, Бубер усе життя збирав і переказував хасидські перекази... В цих розповідях він відшукав почуття безпосередньої віри і справжній Діалог, про який писав у всіх своїх філософських творах” [12, с. 5]. Сам М.Бубер був юдаїстичним теологом, перекладачем і коментатором талмудичних (біблійних) текстів. Разом із Ф. Розенцвейгом він почав перекладати єврейське Священне Писання німецькою мовою. Після смерті Ф. Розенцвейга (в 1925 р.) продовжив справу самостійно і в 1958 році довів її до кінця. Влучним є зауваження Н. Прата: “Цей переклад мусив точно відображати думку, структуру і ритм єврейського оригіналу” [21, с. 7].

Тобто у світогляді молодого Мартіна Бубера переплітаються діалогічні мотиви обох напрямів. За словами російського філософа Льва Шестова: “Мартін Бубер належить до рідкісних мислителів, яким притаманна та напруженість та серйозність пошуків, про яку нам повідали К’єркегор та Ніцше. Для Бубера його мислення є не цікавим проведенням часу, і навіть не служінням культурі та суспільству... Він живе у своїх думках, а в своїх писаннях він втілює все своє життя” [27, с. 541]. Безпосередній вплив на М. Бубера в європейській філософській традиції справили думки М. Кузанського, св. Ф. Азізського, Силезіуса, М. Екхарта, Я. Бьоме, В. Дільтея,

Г. Зіммеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, С. К'єркегора та ін., в юдаїстичній традиції – це ідеї Лурії Іцхака бен Шломо Ашкеназі, Вітала Хаїма бен Йосефа, Ізраєля бен Еліезера (Баал Шем Това), раббі Шнеура Залмана і та ін.

Праці М. Бубера, в яких порушується діалогічна проблематика – “Даніїл” – 1913 р., “Я–Ти” – 1923 р., “Діалог” – 1930 р., “Питання до одиничного” – 1936 р., “Що таке людина” – 1938 р., “Проблема людини” – 1947 р., “Затьмарення Бога” – 1952 р., “Основи міжлюдського” – 1953 р., “Введення до діалогічного принципу” – 1954 р. та інші.

У М. Бубера ми не відшукаємо вичерпного визначення поняття діалогу, це поняття вживається в його працях не в звичайному сенсі цього слова. Це поняття є багатовимірним і вживається мислителем як повноцінна філософська категорія.

М. Бубер розуміє діалог у широкому значенні не тільки і не стільки як форму мовного спілкування, а як спосіб сумісного буття тих, хто спілкується, в результаті чого й відбувається становлення “Я” кожного з комунікантів. Як зазначає російський дослідник творчості М. Бубера П.С. Гуревич: “У М. Бубера сутність людини як пошук діалогу виступає у вигляді певної даності. Торкаючись джерел людського суспільства, єрусалимський філософ вважає, що настанова бачити в іншому суверенну особистість є ледь не вродженою. Діалог виявляється і вихідним пунктом, і перспективою” [11, с. 174]. “Діалог, за Бубером, не є тільки пасивним прийняттям, визнанням, розумінням іншого. В момент зустрічі “Я” і “Ти” щось створюється, відбувається певне збагачення” [25, с. 173].

Слід також зазначити, що М. Бубер поряд з поняттям “діалог” рівноправно вживає поняття “відносини”, “контакт”, “зіткнення”, “комунікація”, “зустріч”, під якими розуміє сутність діалогу. Ці поняття мислитель вживає як синонімічні до поняття діалогу.

Головною діалогічною працею М. Бубера вважається праця “Я і Ти”. Так, на думку єврейського дослідника рабі Йосефа Телушкіна: “Пристрасна цікавість Бубера до різноманітних форм людського спілкування покладена в основу його найвідомішої праці “Я і Ти”” [26, с. 194]. Вперше ця праця була опублікована в 1923 році. Спершу вона задумувалася як перша частина ґрунтовного релігійно-філософського трактату М. Бубера. Праця мала складатися п'яти частин, у 1916 році мислитель розробив її детальний план [Див.: 22, с. 555]. Але цей план він так і не втілював у написання цієї праці. Хоч у своїх наступних творах він розкрив усі пункти, які зазначив у плані.

Саме в праці “Я і Ти” М. Бубер акцентує увагу на ґрунтовних моментах діалогічного принципу, а вже у наступних працях, присвячених діалогічній проблематиці, приділяє увагу тому або іншому положенню, розкриваючи його суть детальніше.

Йдеться про те, що й на написання праці “Я і Ти” мали вплив ідеї його попередніх надбань. Наприклад, «у книзі “Данііл” М. Бубер розвиває думку про можливість двох ставлень людини до оточуючої дійсності: “орієнтації” та “усвідомлення”. Тут закладається центральний діалогічний принцип думки М. Бубера. Сутністю “орієнтації”, за М. Бубером, є цільове ставлення до дійсності, яке забезпечує можливість її пізнання та використання. Говорячи про “усвідомлення”, М. Бубер характеризує його як ірраціональне проникнення до втаємниченого смислу буття, “істинного” буття» [Цит. за: 2, с. 53].

Саме ці ідеї становлять підмурівок буберівської філософії релігії, їх він ґрунтовно розглянув у праці “Я і Ти”. Головний діалогічний твір М. Бубера розпочинається з онтологічного принципу людини. М. Бубер наголошує на значущих для людини словах — “Я-Ти” та “Я-Воно”, надалі детально описуючи ці відносини. “Світ подвійний для людини в силу подвійності основних слів, пов’язаних з ним. ... Одне слово — це поєднання Я-Ти. Інше основне слово — це поєднання Я-Воно” [9, с. 24].

М. Бубер не випадково розпочинає працю з проголошення головних слів людини. Для М. Бубера це є принциповим тому, що органічне проростання слова в саму плоть є характерним для всієї юдаїстичної традиції, слово містить у собі буття. Єврейське Священне Писання, з точки зору його творців та віруючих, це особливе слово – Слово Боже. Власне, за талмудичною традицією, весь світ створено Словом Божим. А оскільки людина створена на образ і подобу Божу, як сказано у Торі: “І сказав всесильний: “Сотворимо людину в образі нашому, і за подобою нашою” [Берешит. 1.26], “і сотворив Всесильний людину в образі своєму: по образу Всесильного сотворив Він її” [Берешит. 1.26], вона має здатність до творіння. “Біблейська мова, на відміну від інших мов, за Бубером, несе в собі не голос, не знак, не образ, а “подію”, “творіння”” [18, с. 145].

“Головні слова” М. Бубер розуміє не як вербальні, а як онтологічні чинники. Вимовляючи ці головні слова, людина творить світ і саму себе у ставленні до цього світу. М. Бубер наголошує на тому, що коли людина вимовляє “Ти”, то повною мірою реалізує своє “Я”. А коли

людина вимовляє “Воно”, її “Я” залишається недосконалим, не повністю реалізованим.

Власне тут можна провести певні паралелі з юдаїстичною традицією, а саме з ідеєю *тіккун* “виправлення” світу та з концепцією збирання розсіяних у світі божественних “іскор”. Це – ідеї луріанської кабали, “вчення якої, за визнанням Бубера, справило на нього неабиякий вплив...” [22, с. 557]. Окреслимо головні ідеї луріанської кабали. Саме ці ідеї мали великий вплив на хасидизм.

Луріанська кабала є однією з центральних течій кабали, котра виникає в XVI ст. Творцем цього кабалістичного напрямку був Лурія Іцхак бен Шломо Ашкеназі (1534-1572 рр.). “В 1570 році до Єгипту приїхав Іцхак Лурія... і сафедським містикам відкрився новий шлях” [3, с. 99]. Власне, вчення І. Лурії відоме через твори його учнів, переважно з книжок Віталя Хаїма бен Йосефа (1542-1620 рр.). “Сам Лурія настільки віддалився від усього мирського, настільки тісно пов’язав своє життя і вчення з вищими рівнями Древа сефірот, що настанови його потребували перекладу, і це виконував Хаїм Віталь” [3, с. 99]. Важливим джерелом вивчення луріанської кабали була праця Х. Віталя “Ец хахаїм” (“Древо життя”), в якій і викладені ідеї І. Лурії.

Космологія луріанської кабали ґрунтується на мотивах катастрофи, що сталася під час процесу творення, та подолання її наслідків. І. Лурія у своєму вченні використовує три космогонічні поняття кабали: цимцум (стиснення), швірат ха-келім (ламка судів) –, тіккун (виправлення). Цимцум (стиснення) – добровільне стиснення Божественного начала (Ейн-Соф), для того, щоб дати місце матеріальному світу. Швірат ха-келім (ламка судів) катастрофа, яка полягала в тому, що на першому етапі еманції Божественного світла (тотожного добру), яке виходило з очей Адама Кадмона, – першого творіння Божого – і яке заповнювало в подальшому спеціальні суди, що проводили Божественне світло до матеріального світу, ці суди не витримали напруження світла і розбилися на маленькі іскри, внаслідок чого до світу проникла п’ятьма, яка є тотожною силам зла – “клішпот”. Для того, щоб світ постав знову царством добра, необхідно, щоб закінчився процес *тіккун* “виправлення” (виправлення розбитих судів і збирання розсипаних іскор), тобто, повернення Всесвіту до першопочаткового стану. Цей процес розпочався одразу після катастрофи. Розсіяні іскри почали повертатися до свого джерела, але це не було закінчено, тому що

першородний гріх завадив цьому і посприяв ще більшому розсіянню іскор Божественного світла. Тому завершення процесу “тіккун” вимагає активного втручання людини. Роль людини на землі є важливою у поверненні цих іскор до їхнього джерела, а також повернення самої людини до її першопочаткового стану передстояння перед Богом до стану діалогу з Богом.

Виходячи з ідей М. Бубера, напрошується паралель світу «Воно» із кабалістичним поняттям “кліппот”. Світ “Воно” не дозволяє людині перебувати в істинному стані її буття. За М. Бубером, “світ Воно”, одухотворюється тільки завдяки співвідношенню “Я-Ти”. Людина сама формує себе відповідно до світу “Ти” і світу “Воно”. Промовляння “головних слів” “Я-Ти”, “Я-Воно” є актом космічного значення, тому що людина закладає той або інший спосіб існування, бере участь у творенні, коли говорить “Я-Ти”, або промовляючи “Я-Воно”, не бере участі, у “виправленні” світу.

Ці головні слова і є розвитком думки М. Бубера про дві форми ставлення до дійсності, які він описує в книзі “Даніїл”. М. Бубер називає “орієнтацію” — співвідношенням “Я-Воно”, яке, за М. Бубером, не є істинним, а “усвідомлення” — співвідношення “Я-Ти”, й є істинним. Співвідношення “Я-Воно”, за М. Бубером, не є істинним тому, що в ньому людина ще не постає особистістю, тому що вона не переступає межі речей, не трансцендує себе. В цьому зв’язку російський дослідник А. Ахутін підкреслює: “Тут не суб’єкти передують можливим відносинам, а, навпаки, характер відносин визначає природу суб’єктів” [1, с. 286].

Власне, ці “головні слова” визначають існування або неіснування діалогічної сфери. Стосунки, що виникають між “Я” і “Ти”, М. Бубер називає діалогічними. А стосунки, що виникають між “Я” і “Воно” описуються ним як монологічні. Проаналізуємо більш детально ці два головні слова людини.

У діалогічній концепції М. Бубера відносини “Я-Ти” та “Я-Воно” посідають особливе місце. Головне слово “Я-Ти” може мати вираз тільки в усьому естві. “Я” постаю собою тільки через моє ставлення до “Ти”; коли людина постає “Я”, тоді людина говорить “Ти”. Тобто головне слово “Я-Ти” — діючий початок, воно старше від “Я” людини, воно визначає і фундує це “Я”.

Що стосується головного слова “Я-Воно”, то це стає можливим через усвідомлення людиною свого “Я”, через виділення людського “Я”. Це слово є молодшим від “Я” людини, воно виникає після

усвідомлення людиною власного “Я”. Можливість виникнення співвідношення “Я-Воно” зумовлена існуванням співвідношення “Я-Ти”, а не навпаки.

Але “стосунки “Я-Воно”, які М. Бубер розглядає як не діалогічні, відіграють не меншу роль у формуванні діалогу, ніж стосунки “Я-Ти” [13, с. 142]. Як зазначає відомий російський дослідник М.С. Каган: “М. Бубер стоїть ... на порядок вище за багатьох інших теоретиків екзистенційної комунікації, які обмежують ставлення людини до людини співвідношенням “Я-Ти”, не помічаючи співвідношення “Я-Воно” [16, с. 42-43].

Чим відрізняється світ “Ти” від світу “Воно”? У праці “Діалог” М. Бубер алегорично зазначає: “Воно — лялька, Ти — метелик” [9, с. 35]. У світі “Воно” людина не може повністю себе реалізувати, ця реалізація цілковито відбувається у світі “Ти”. У світі “Воно” людина бачить перед собою сукупність об’єктів, які описуються у певному просторово-часовому відношенні. У такому разі людина бачить перед собою тільки безліч речей, люди постають як множина об’єктів. Співвідношення “Я-Воно” знаменує собою суб’єкт-об’єктні відносини, де панує світ досвіду і пізнання.

Зовсім інша ситуація у світі “Ти”. У цьому аспекті М. Бубер наголошує: “Ти більше, ніж досвід Воно. Ти відкриває більше, йому дається більше, ніж може отримати Воно. Нічого несправжнього не проникає сюди” [9, с. 29]. Говорячи “Ти”, ми, за М. Бубером, переборюємо світ “досвіду” і входимо до світу “відносин”.

– Який досвід людина отримує від Ти?
– Ніякого. Оскільки Ти не розкривається в досвіді.
– Що ж тоді людина довідається про Ти?
– Тільки все. Тому що вона не довідається про нього нічого окремо” [9, с. 30].

Співвідношення “Я-Ти” визначається М.Бубером як суб’єкт-суб’єктне. Тоді, коли відносини “Я-Воно” переходять до відносин “Я-Ти” — це співвідношення відповідає “усвідомленню”, тобто людина набуває “істинного” існування та отримує можливість відшукати Бога, або, як ще зазначає М.Бубер, “вічного Ти”. Що, у свою чергу, є підставою для справжнього діалогу. Його особливості ми розглянемо нижче.

За М. Бубером, “Ти” для людини існує у різних своїх втіленнях. Але “в кожному Ти ми звертаємося до Вічного Ти” [9, с. 27]. Отже, існує Божественне абсолютне “Ти”. І це Божественне абсолютне “Ти”

домінує у М. Бубера, оскільки він спирається на релігійні положення у своїх діалогічних поглядах. Як слушно зазначає українська дослідниця проблеми спілкування Л. Ситниченко: “Спілкуванню з Богом Бубер надає перевагу... В системі відносин “Я-Ти” ставлення до Бога – ставлення сутнісне, є основою всієї сукупності ставлення людини до світу” [24, с. 180].

Божественне абсолютне “Ти” втілюється в безліч інших “Ти”, і тільки за таких умов, за М. Бубером, ми можемо говорити про людські “Ти”. Пояснюючи цю тезу, відомий російський дослідник В. Куліков зазначає: “Йдеться про певний емоційно-інтимний момент відносин між людьми, наповнений особливим релігійним смислом, прагненням до зустрічі з Богом” [17, с. 116]. Кожна людина повинна постати перед нами як “Ти”: “Якщо я предстою людині як своєму Ти і говорю їй основне слово Я-Ти, тоді вона – не річ серед речей і не складається з речей” [9, с. 28]. “Я” кожної людини повинно дивитися на інших людей не як на речі, не як на об’єкти, а як на такі “Ти”, які можуть перебувати з нами в стані безпосереднього спілкування, яке витворює це “Я”. Водночас таким “Ти”, на думку М. Бубера, можуть поставати й інші істоти, й те, що належить до понадлюдської сфери.

М. Бубер виділяє три важливі сфери відносин “Я-Ти”:

“Перша: життя з природою, де відносини завмирають на порозі мови.

Друга: життя з людьми, де відносини набувають форми промовляння.

Третя: життя з духовними сутностями, де воно мовчазне, але породжує мову” [9, с. 97].

Як можна бачити, в цьому плані М. Бубер залучає до сфери спілкування не тільки людський світ, а й світ природи, а також світ духовних сутностей. Третя сфера “життя з духовними сутностями” у М. Бубера в праці “Я і Ти” конкретно не описується. В праці “Що таке людина” (1938 р.), характеризуючи людські стосунки, М. Бубер зазначає, що людські стосунки тривимірні. І, власне, третя сфера – це стосунки людини з Абсолютом або Богом [Див.: 14, с. 70]. Тобто мислитель конкретизує стосунки людини з духовними сутностями та зазначає, що це – стосунки людини з Богом. Третя сфера “Я-Ти” стосунків М. Бубера є визначальним ґрунтом людського існування. Людське життя набуває “діалогічного” характеру тільки через спілкування з Абсолютом: “Людське життя є дотичним до Абсолюту в силу його діалогічного характеру” [8, с. 258]. Священик РПЦ Г. Завершинський пояснює цей вираз М. Бубера: “Таким чином, з’являється персональний аспект релігійного досвіду, який розкриває

особистість для іншого буття, оскільки ніяке буття не є “річчю у собі”, а звернене назустріч навколишньому світу” [15, с. 96].

Тобто для М. Бубера весь світ як творіння Боже здатний розкриватися перед людиною та для людини як “Ти”. Джерелом розуміння того, що не існує “мертвої природи”, є юдаїзм, а саме – ідеї, проаналізованої вище луріанської кабали, а також хасидизму. В хасидизмі вперше ідею про те, що не існує “мертвої” природи, висловив засновник цієї течії – Ісраель Баал Шем-Тов. М. Бубер наголошує: “В хасидизмі... самі речі складають релігійний інтерес, оскільки вони є містилицем божественних іскор, які людина повинна звільнити” [7, с. 383].

Цю ідею відстоює також раббі Шнеур Залман – засновник одного з напрямків релігійної філософії хасидизму – Хабад (аббревіатура від івриту Хохма, Біна, Даат – Мудрість, Розуміння, Пізнання – назва трьох із десяти “Сфірот” – тобто стадій еманцій “Ейн-Соф” безкінечного Бога). Характеризуючи думку рабі Шнеура Залмана, Нісан Міндель зазначає: “... людина зобов’язана своєю фізичною енергією трьом нижчим “царствам”, одухотворення її енергії означає одухотворення її фізичного оточення... більша частина із 613 заповідей Тори пов’язана так або інакше з матеріальними предметами, включаючи мінеральні, рослинні, тваринні продукти, завдяки чому Божественна “іскра”, що “замкнена” в них, “звільнюється через вповнення релігійного акту” [20, с. 79].

Тобто М. Бубер розуміє діалог, як і зазначалося вище, достатньо широко. Мислитель створює таку концепцію діалогу, яка охоплює: стосунки із Богом, людьми, тваринами, рослинами та предметами неживої природи.

Наприклад, М. Бубер у працях: “Я і Ти”, “Даніїл”, “Діалог” описує спілкування з деревом, кішкою, слюдою, конем [Див.: 9, с. 27, с. 93; 5, с. 570; 6, с. 144-145].

При аналізі динаміки положень М. Бубера відносно діалогічної та монологічної сфери можна виділити форми діалогу. В діалогічній концепції М. Бубера можна виділити *вербальну і невербальну форму існування діалогу*, які визначають вербальну і невербальну сферу спілкування. В свою чергу, невербальна сфера розподіляється на *сенсорну сферу* (наприклад, людська ласка) [Див.: 6, с. 144] та *мовчання*.

Вербальна форма діалогу існує у вигляді мови спілкування між комунікантами, і ця форма спілкування є зрозумілою. Власне,

М. Бубер цікаво описує невербальну форму діалогу – мовчання. Джерела цього ми можемо віднайти в талмудичній традиції, яка є дуже близькою до М. Бубера. Безпосередньо в Торі, в деяких місцях, ідеться про Божественне звернення до людини як про промовляння тонкої тиші. Тиша – це стан, в якому тільки й може лунати Божественне слово. Пізніше, у християнській традиції, це переходить до Нового Завіту. Саме це мовчання, в передстоянні перед божеством, потім породжує мову... Мовчання потрібне для того, щоб діалогічне для себе слово мало простір. М. Бубер аналізує хасидизм: “Мовчання не абсолютне. Вчись зберігати мовчання, щоб ти міг знати, як говорити” [7, с. 292]. Є ситуації, в яких не завжди необхідні та не завжди можливі вербальні вирази. Спільне мовчання пробуджує в людей відчуття солідарності, об’єднує їх. Поміж ними встановлюється довіра, відкритість один до одного: “Там, де між людьми встановилася відкритість, нехай навіть не в словах, прозвучало священне слово діалогу” [6, с. 125].

М. Бубер наголошує на тому, що сфери діалогічного життя і сфери діалогу не завжди збігаються: “Існує діалог, який не є життєво таким, тобто виступаючи в своєму вияві як діалог, не набуває його сутності” [6, с. 140]. Тобто діалогічні стосунки можуть існувати формально, але сутнісно ними не бути. Щоб розрізнити власне такі ситуації М. Бубер виділяє три види діалогу: справжній, технічний, монолог, замаскований під діалог [6, с. 140]. Ще в ранній статті, яка має назву: “Що робити?” (1919 р.) М. Бубер зазначає, що безпосереднє спілкування між людьми відбувається шляхом ведення відвертого діалогу [Див.: 10, с. 18]. Отже, справжній діалог, за М. Бубером, ще має назву відвертий діалог. Перший вид діалогу – справжній або відвертий діалог, за М. Бубером, рідкісним. Але він може відбутися у всіх сферах “Я-Ти” відносин. Справжній діалог може оформлюватися як вербальний, але також і як невербальний. Другий вид – технічний діалог – є невід’ємною частиною “сучасного існування”. Хоча іноді “в його різноманітних кутках можна побачити справжній діалог” [6, с. 141].

Українська дослідниця Л. Ситниченко в процесі аналізу діалогічної концепції М. Бубера наголошує на двох рівнях діалогічності, які виокремлює мислитель: “Серед багатьох вимірів діалогічності... Бубер виокремлює принаймні два: функціональну комунікацію... та діалогічне у власному значенні цього слова” [23, с. 116]. Ми враховуємо ці рівні, які пропонує Л. Ситниченко, а також ту видову

класифікацію, що пропонує М. Бубер. Слід зазначити, що діалог у М. Бубера може існувати на різних рівнях, а саме: *формальному*, тобто мати форму діалогу, або виконувати його функції, та *сутнісному* – бути “діалогом у власному значенні цього слова”. Власне, перший вид діалогу, за М. Бубером, – справжній або щиросердний, є і формально, і сутнісно діалогом. Другий і третій види діалогу – технічний та монолог, замаскований під діалог, формально відповідають сфері діалогічності, а сутнісно – не є такими. Наприклад, одним із різновидів третього виду діалогу є дискусія.

Важливим є те, що М. Бубера цікавить теорія саме справжнього (відвертого) діалогу, яку він і намагався розробити, при цьому він показує його особливості. М. Бубер розробляє концепцію справжнього діалогу та підкреслює принципову відмінність між справжнім діалогом та дискусією. В діалозі ті, хто спілкуються, є партнерами по діалогу, а в дискусії вони є опонентами. Дискусія етимологічно походить від латинського – “discussio”, що буквально перекладається “розбиваю”, “ламаю”, означає суперечку окремих осіб, співрозмовників. В дискусії йдеться про спростування точки зору опонента, необхідно довести, що переконання опонента є хибними. Якщо в діалозі існування різних точок зору збагачує спільний смисл діалогу, то в дискусії одна точка зору з необхідністю має переконати іншу. “Дискусія, в якій хтось висловлює свої думки... не бачить в людях особистості... в основі якої є ... бажання ствердитися в своїй гордині” [6, с. 141]. Саме дискусія за формою нагадує діалог, але сутнісно ним не є, тому що не має особливостей, аспектів, притаманних, власне, справжньому діалогу.

“Діалог – це не прояв духовної розкоші, духовного процвітання, він справа творіння, сотворенного, а це – людина” [6, с. 157]. Отже, М. Бубер наголошує на тому, що людина – це творіння Боже. І власне через цю призму надалі він пропускає вже всю концепцію діалогу. Як вірно зазначає Рабі Йосеф Телушкін: “З точки зору Бубера, відносини “Я-Ти” завжди можна застосувати до стосунків людини і Бога, і завжди потенційно можливі у діалозі з іншою людиною” [26, с. 194].

Проаналізуємо механізм ведення справжнього діалогу, згідно з М. Бубером. Мислитель наголошує на певних умовах, які складаються з конкретних компонентів, що, у свою чергу, характеризуються специфічними ознаками справжнього діалогу. Всі ці частини за певним способом впливають одна з одної, а разом – становлять у М. Бубера цілісне бачення справжнього діалогу.

За М. Бубером, головними складовими компонентами діалогу є категорії “Я” і “Ти”, які водночас виступають як особистості і являють собою суб’єктів діалогу: “Діалог між просто індивідами – тільки начерк, здійснюється він тільки між особистостями” [6, с. 142]. Між цими “Я” і “Ти” відбуваються відносини, що мають назву діалогічних.

Синонімом до поняття діалогу і, одночасно, елементом діалогу у М. Бубера є категорія “зустріч”: “Будь-яке справжнє життя є зустріччю” [9, с. 31]. І далі: “Коли ми прямуємо певним шляхом і зустрічаємо людину, яка йде нам назустріч, прямуючи так само своїм шляхом, ми знаємо тільки відрізок нашого шляху, а її шлях нам дано пережити тільки у зустрічі” [9, с. 77]. Німецький філософ О. Больнов, аналізуючи категорію “зустрічі” у М. Бубера, зазначає: “Він звертається до слова зустріч тому, що воно є більш вдалим, ніж просто “розмова між”; воно наголошує на духовному зв’язку двох істотно не пов’язаних між собою реальностей” [4, с. 159]. Ознакою *зустрічі* М. Бубер проголошує *благодать*. Власне, зустріч відбувається не через пошук, а через даність – благодать. “Ти зустрічає мене з милості – його не отримати через пошук” [9, с. 30]. Тобто ми бачимо невибірковість “Ти”. “Ти” надається людині як даність. І через це зустріч постає неповторним актом людського буття.

Ще одним сутнісним елементом діалогу є звернення “Я” до “Ти”: “Головний рух у діалозі – звернення” [6, с. 143]. Звернення “Я” до “Ти” виступає в якості партнерством. Це добровільне звернення, як і добровільна відповідь на нього. Ознакою звернення є добровільність: “Та і як можна взагалі вимагати діалогу! Діалог нікому не задають, відповідь – не обов’язок, а можливість” [6, с. 157].

Наступним компонентом діалогу є сфера “між”, яка розуміється як простір для спілкування. Мислитель вважає істотним моментом саме те, що між “Я” і “Ти” повинна існувати певна дистанція, яка й забезпечує діалогічні стосунки. Тобто для того, щоб вести мову про “Я-Ти” відносини, в царині духовних стосунків, у сфері пізнання, в соціальній практиці, в еротичному досвіді, – необхідно зберігати, відчувати дистанцію, межу “між Я і Ти”. Джерело сфери “між” у М. Бубера – це напружена опозиція поміж “Я” і “Ти”. При цьому М. Бубер застерігає, що під час зустрічі в процесі діалогу, в атмосфері певної взаємності і відкритості партнери діалогу не повинні зливатися в одну-єдину аморфну масу, не повинні впадати в містичний екстаз. Повинен залишатися простір для спілкування.

Діалог відбувається безпосередньо між тими, хто спілкується: “Коли ми наближаємося одне до одного, не повинно бути посередників тому, що ми належимо до одного зосередження” [6, с. 143]; “відносини можуть здійснюватися тільки між Я і Ти” [9, с. 79].

Однією з ознак діалогу М. Бубер називає взаємність – “Я” формує “Ти”, “Ти” формує “Я”. Ця взаємність міститься в самому ґрунті людських стосунків, стосунків людини з Богом, поза людськими істотами.

В цілому, складові діалогу взаємопов’язані і залежні від попередніх умов діалогу. Отже, умовами діалогу є – готовність, відкритість, збереження власного “Я”, змінюваність партнерів по діалогу. Слід підкреслити, що однією з основних умов діалогу є відкритість до іншої людини. М. Бубер наголошує на необхідності “Я” бути відкритим до своїх партнерів по діалогу. Умовою народження діалогу є відкритість. Отже, відкритість – це певне намагання збагнути інших людей і жити з ними спільним діалогічним життям.

Окрім того, відкритість у діалозі відзначається готовністю “Я” змінитися під впливом зустрічі із “Ти”. Відбувається зміна себе у налаштуванні до Іншого.

М. Бубер говорить про умову збереження власного “Я”, про збереження власної цілісної особистості і неповторності кожним із партнерів по діалогу. І одночасно, за збереження власного “Я”, повинно залишатися місце для “Ти”: “людина повинна не тільки визнавати будь-яку відмінну від неї реальність як особливу і своєрідну, вона мусить залучитися до її особливого змісту, не порушуючи її і не відмовляючись від своєрідності власного буття” [25, с. 171-172]. Можна провести паралель із юдейською теологією – а саме, з ідеєю “цимцум”, про яку вже згадувалося вище. Ідея “цимцум” полягає в тому, що Бог, який наповнював від самого початку весь Всесвіт, добровільно “затиснув” себе, звільнивши таким чином місце для творіння. Тобто творенню світу передував акт “стиснення” Божественного Абсолюту, щоб поруч із Ним зміг існувати світ буття. Ця ідея “цимцум”, самообмеження Абсолюту, далі набуває галактичного сенсу, – вона входить в настанови (613 “міцвот” приписів) життя юдеїв. Ця ідея проектується на людській світ, а саме на сферу людського спілкування. Людина мусить залишатися у світі, де існує місце для інших. М. Бубер описує дистанцію “між”, яка опосередковується “між Я і Ти”.

Він також наголошує на тому, що діалог відбувається в теперішньому часі – “тут і тепер”.

Але однією з головних умов справжнього діалогу М. Бубер називає те, що він має пройти спочатку крізь вищі сфери буття, тобто має відбутися внутрішній діалог людини з Богом, актуалізація третьої сфери “Я-Ти” відносин. Потім, крізь призму цього діалогу людини і Бога, відбуваються подальші відносини людини зі світом, а саме – діалог людини з іншими людьми, істотами, речами. За таких умов, справжній діалог є можливим як у першій, так і в другій сфері “Я-Ти” відносин.

А коли людина втрачає зв'язок з Богом і не може сказати Богу «Ти», постає питання, чи зможе вона взагалі сказати «Ти» [Див.: 8, с. 259]. Тоді справжній діалог не відбувається, а відбувається тільки формальний діалог. Але справжній діалог, дійсно, є можливим: “Діалогічність – не перевага духовності... тут немає обдарованих або бездарних, а є лише готові віддатися цьому почуттю і ті, що протидіють йому” [6, с. 157].

Виділяючи основні слова “Я-Ти” та “Я-Воно”, М. Бубер протиставляє їх для того, щоб людина побачила альтернативу. Ці відносини не існують одночасно, вони можуть з'являтися лише послідовно. Тобто відбувається зміна монологічних і діалогічних відносин. Відносини “Я-Ти” і “Я-Воно” не є постійними, тобто діалогічні відносини переходять в монологічні і навпаки. Світ “Ти” охоплює собою простір і час, “Ти” вириває людину з просторово-часових координат. Коли людина перебуває в щирих стосунках із “Ти”, тоді час виступає як засіб спілкування, час міститься всередині діалогічної конструкції. М. Бубер наводить тезу: “Не молитва в часі, а час у молитві...” [9, с. 29]. Коли час починає існувати як рамка, як певне обмеження, тоді “Ти” переходить у категорію “Воно”. “Речі піддаються координації лише тоді, коли перестають бути нашим Ти і стають нашим Воно. Ти не знає жодної системи координат” [9, с. 46]. Цей перехід М. Бубер вважає цілком природним процесом. Людина фізично не може утримувати у собі постійне налаштування до “Ти”. Тому людина переходить із світу стосунків “Я-Ти” до світу “Я-Воно”.

Це є неминучим процесом: “Кожне Ти в нашому світі повинне ставати Воно”; “Окреме Ти *повинно* стати Воно, тоді відносини вичерпано” [9, с. 48]. Але, перебуваючи у світі “Воно”, людина повинна завжди пам'ятати про альтернативний світ “Ти”: “...людина не може жити без Воно. Але той, хто живе лише з Воно, той не людина” [9, с. 49]. Відбувається майже незворотній процес, коли людина усталює

своє буття у світі “Воно”, вона стає нездатною до спілкування з “Ти”: “Кожен із нас є оточений панцером, до якого ми звикаємо і згодом перестаємо відчувати взагалі” [6, с. 132].

Тому діалог, на думку М. Бубера, можливий не завжди, в кожній особі є риси, які стають перешкодою на шляху його виникнення. Однією з таких рис М. Бубер вважав “непроникливу неспроможність спілкування” [Див.: 6, с. 124]. Коли ця риса притаманна одному з учасників взаємозв'язку, діалог стає “обірваною розмовою”.

Отже, ми бачимо, за М. Бубером, відносини “Я-Ти” можуть, навіть, мусять перейти у відносини “Я-Воно”, а от відносини “Я-Воно” мають можливість перейти у відносини “Я-Ти”, але не кожна людина використовує цю можливість.

Виникають такі питання: чому людина протидіє справжньому діалогові? Можливо, людина втратила можливість вести цей справжній діалог?

Мартін Бубер вважає, що людина обмежилася світом “Я-Воно”. Але в остаточному варіанті М. Бубер як релігійний мислитель знаходить корінь відчуження у віддаленості від Бога. Бог як “Вічне Ти” є джерелом усіх відносин “Я-Ти” у світі. Іншими словами, однією з умов справжнього діалогу є присутність “вічного Ти”: “Саме через спілкування, основою якого є Бог як Вічне Ти, можливо, за Бубером, подолання відчуження і відновлення автентичного існування людини” [19]. Тому забуття відносин “Я-Ти” і перебування у світі “Воно” є результатом відпадиння від першоджерела всіх відносин “Я-Ти”.

В цих положеннях М. Бубера відчутним є вплив ідей юдаїзму. З “божественним Ти” у М. Бубера пов'язана проблема релігійної віри та ідея гріха в юдаїстичній традиції. Як зазначає радянський дослідник творчості М. Бубера

Г. Баканурський: “Окреслений у праці “Я і Ти”, діалогічний принцип Мартіна Бубера зводить сутність релігійної віри до постійного діалогу людини з Богом. Сутність концепції “життя діалогу” полягає в тому, що людина тільки тоді знаходить власне людське існування, стає особистістю, коли вона вступає в постійний внутрішній діалог із Богом” [Цит за: 2, с. 52]. “Емуна” – первинна віра, довіра, яка властива людині до першородного гріха. Це стан передстояння щодо “божественного Ти”. Віра розкривається як похідна від цього безпосереднього стану передстояння “божественному Ти”. Між Богом і людиною було укладено договір, унаслідок

чого Бог переносить на людей свою благодать. Але люди відплатили невдячністю, не виконали умови цієї домовленості – грішили. Такі гріхи призвели до відчуження між людиною і Богом, а це породило здатність людини не чути Бога, внаслідок чого люди й отримали – “мовчання” Бога. Але в людині закладене Божественне начало, оскільки вона – творіння Боже: «І сказав Всесильний: сотворимо людину в образі нашому, за подобою нашої» [Берешит 1:26]. І в людини, час від часу, пробуджується її істинне Я, вона прагне повернутися до свого природного стану, стану передстояння перед Богом. Тобто у людини завжди є шанс “повернення до Бога” (umkehr).

М. Бубер використовує німецьке слово “umkehr”, підкреслюючи його діалогічну природу. Як зазначає Пауль Крамер у своїй праці “Я і Ти Мартіна Бубера: практичне життя діалогу”: “Термін Umkehr... походить від teshuvah, перекладеного М. Бубером з івриту [Цит. за: 14, с. 73]. Тшува (“teshuvah”) означає повне повернення до Бога. Тшува (“повернення”) є центральною категорією єврейського благочестя від талмудичних часів до сучасності. Це, власне, відновлення договору, повернення до свого первісного Я, завдяки вірі в любов Бога до людей. М. Бубер, власне, вказує на можливість відновлення діалогу між Богом і людиною.

У праці “Я і Ти” М. Бубер зазначає, що ставлення до “Ти” людині притаманне як апіорна, первинно вроджена категорія людського буття. Ці відносини, за М. Бубером, є генетично первинними, оскільки притаманні дітям і “примітивним” народам [Див.: 9, с. 43]. “Вроджене Ти робить себе дійсним в кожному і не завершується в жодному” [9, с. 76], “Вроджене Ти” перебуває в пошуку справжньої зустрічі все своє життя. Тобто у людини завжди потенційно є можливість повернення до цих вроджених “Я-Ти” відносин. “Окреме Воно *може* через входження в дійсність відносин стати Ти” [9, с. 48], або “...хто не обмежений світом Воно і може знову і знову виходити з нього у світ відносин. Тут Я і Ти вільно предстоять одне одному у взаємодії” [9, с. 60].

У справжньому діалозі “вроджене Ти” людини намагається постати реальним Ти. Тобто відбиток “божественного Ти” в людині намагається прорватися до підґрунтя людських відносин. Світ “Ти” для М. Бубера постає світом повноцінного людського буття. Але М. Бубер наполягає на тому, що власне людина може актуалізувати цей процес: “...її прагнення до Бога перетворюється на прагнення Бога до неї” [7, с. 374].

ЛІТЕРАТУРА

1. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 304 с.
2. Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М. Бубера // Вестник МГУ. Сер. VIII. 1968. №3. С. 51–60.
3. Бессерман П. Кабала и еврейский мистицизм. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 208 с.
4. Больнов О.Ф. Зустріч // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 157–170.
5. Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. — 590 с.
6. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 122–162.
7. Бубер М. Место хасидизма в истории религии // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. — М.: Мосты культуры, 2006.; Иерусалим: Гешарим, 5766. — С. 373–384.
8. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 202–300.
9. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Издательство АСТ, 1999. С. 24–121.
10. Буш Г. Диалогика и творчество. — Р.: Авотс, 1985. — 318 с.
11. Гуревич П. С. Философская антропология Мартина Бубера // Бубер М. Я и Ты. — М.: Высш. школа. 1993. С.160–174.
12. Гуревич П.С., Хорьков М.Л. Мудрость и благочестие // Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники: Перевод / Под ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит. — М.: Республика, 1997. С. 5–16.
13. Дворкин И. Ты и Оно. По следам М. Бубера и З. Фрейда // Вопросы философии. 2002. № 4. С.141–158.
14. Завершинский Г. (священник) Богословие диалога: диалог как образ бытия человека // Церковь и время. 2005. №1(30). С. 59–76.
15. Завершинский Г. (священник) Богословие диалога: персональный подход // Церковь и время. 2003. №4(25). С. 90–105.
16. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М.: Политиздат, 1988. — 319 с.
17. Куликов В.Б. Концепция личности в религиозно-философской антропологии Мартина Бубера (критический анализ) // Историко-философские исследования. — Свердловск. 1977. С. 114–119.
18. Куликов В.Б. Философская антропология Мартина Бубера // Философские науки. Научные доклады высшей школы. — М.: “Высшая школа”. № 6. 1978. С. 142–145.
19. Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // http://www.philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#4a.

20. Миндель Н. Философия хабада. Вильнюс “ШАМИР – ГЕШАРИМ – VILTIS” 1990. – 185 с.
21. Праг Н. Предисловие // Бубер М. Избранные произведения. Printet in Israel. Библиотека-Алия. 1979. С. 3–28.
22. Рынкевич В.В. Примечания. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999. С. 555–572.
23. Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. – 176 с.
24. Современная буржуазная философия человека. Критический анализ. – К.: Наукова думка. 1985. – 302 с.
25. Субботин М.М. Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологии // Человек и его бытие как проблема в современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. С. 158–178.
26. Телушкин Й. Мартин Бубер // Раби Йосеф Телушкин. Еврейский мир. – М.: Еврейский университет. 1992. С. 193–195.
27. Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер. М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999. С. 541–552.