

ПРОЦИЩИН В. М.,  
м. Черкаси

## ЕСТЕТИКА МІЖОСОБИСТІСНИХ СТОСУНКІВ У ТЕОРІЇ СПІАКУВАННЯ М. БУБЕРА

Філософські погляди М. Бубера були сформовані в процесі критичного переосмислення ідей Ф. Ніцше, С. Кіркегофа, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Юнга та запозичення різноманітних уявлень, що були розвинуті в межах філософської антропології, екзистенціалізму та діалектичної теології.

Діалогічний персоналізм Бубера ґрунтується на філософії міжособистісних стосунків, що включає в собі роздуми про подвійність людського Я, відчуження особистості від природного та соціального світу, екзистенційну провину індивіда, автентичність людського існування. Звернення до проблеми спілкування як однієї із центральних проблем антропології змушує єврейського філософа поставити питання про створення «нової» моделі людини, світоглядно-методологічною основою якої має стати антропологічно витлумачене мистецтво, котре надасть людині необхідні життєві орієнтири та допоможе уникнути хибного індивідуалістичного шляху розвитку з його утилітаристською орієнтованістю, фрагментарністю та песимістичним настроєм. М. Бубер, як й інші представники персоналізму, намагається подолати екзистенціалістський песимізм спираючись на розробку етичних та релігійних принципів, що могли б відкрити людині перспективу зробивши її діяльність та відношення до світу більш піднесеними, пройнятими духовним началом.

Своїм завданням Бубер вважав не конструювання нового

вчення, а «перебування в бесіді» та пошук в ній фундаментальних істин людського існування, що спираються на досягнення різних видів людської інтерсуб'єктивності.

Центральна ідея філософії Бубера - буття як діалог між Богом і людиною, людиною і світом. Розвиваючи концепцію релігійного екзистенціалізму, Бубер суттєво збагатив філософську антропологію. Виражене ним прозріння, що простягається своїми коренями в біблійську традицію, просте і величне: життя людини проходить у діалозі з іншими людьми, і їхній діалог плідний та животворний лише тоді, коли він здійснюється при посередництві Бога, його заповідей стосовно моральності і любові. Саме в цьому діалозі виявляється життєвість і самого Бога. Так Бубер всією творчістю своєю відповів на запитання, поставлені філософами в 20 ст., серед яких важливу роль відіграли ідеї «смерті Бога» та «смерті людини».

Ідеї Бубера були розвинуті в таких працях, як «Я і Ти»(1922), «Питання про самотнього»(1936), «Проблема людини»(1943), «Основи міжлюдського»(1953), «Походження та сутність хасидизму»(1960). Але вершиною його спадщини є праця «Я і Ти». Якщо в «Проблемі людини» Бубер спирається на історико-філософську традицію від Аристотеля до Канта, то в роботі «Я і Ти» ця традиція присутня в «знятому» вигляді. Філософ не звертається до неї безпосередньо. Він розмірковує, звертаючись до власної суб'єктивності, до читача. Висхідна тема «Я і Ти», тобто проблема людських стосунків, поглиблюється шляхом «вживання в світ іншого». Виклад має характер своєрідної медитації, в ході котрої досягається глибина людського спілкування.

Філософія, з цієї точки зору, постає як пізнання людиною самої себе і навколишнього світу. Для багатьох мислителів, зокрема, для Шопенгауера, характерною є думка про те, що людина здатна розкривати таємницю власного буття шляхом максимального відособлення від інших, шляхом розкриття притаманного їй внутрішнього змісту. Хід міркувань Бубера протилежний. Парадокс або відкриття, на його думку, полягає саме в тому, що я нічого не можу сказати про себе, не зіставивши себе з іншим.

Цікавим в цьому відношенні є те, що в європейській філософії, як вона складалась на протязі століть, відсутнє поняття «іншого». Середньовічна інтуїція, що була втілена в понятті «альтер-Его», відображає мій власний внутрішній стан, а не того, хто вступає зі мною в спілкування як суверенна

інстанція, як виключна і унікальна для мене особистість. Ідея абсолютної рівноцінності «Я» і «Ти» - це і є по суті відкриття Бубера. Звичайно, він не був єдиним мислителем, що підійшов до цього прозріння. Однак єрусалимський філософ розробив уявлення про «зустріч», « діалог», на нашу думку, найбільш ґрунтовно.

В німецькій класичній філософії суб'єкт завжди тотожний собі і самодостатній у своїй суб'єктивності, а об'єкт завжди самототожний і самодостатній у своїй об'єктивності. Суб'єкт-об'єктні відносини принципово виключають рівноправність сторін, оскільки розум спрямований на пізнання речі, об'єкта, іншого світу, що залежать від активної суб'єктивності.

Відсторонено-теоретичний світ принципово чужий розумінню іншого в його реальній сутності. Розум абстрагується від всього індивідуального, випадкового, минушого. Його цікавить не життя в його різноманітності, а світ ідеї. Тому комунікація двох суб'єктів в цій традиції, навіть якщо припустити їх суверенність, обов'язково передбачає щось додаткове, допоміжне, безлике - «абсолютну ідею», «світовий дух», «Логос».

Світ для людини подвійний, стверджує Бубер. Це визначається подвійністю його позиції, котра може бути виражена двома парами основних слів, що промовляються людиною, Одне основне слово - це пара «Я - Ти». Хто промовляє Ти, той не містить в своїй позиції ніякої об'єктивації. Ти безмежне. Це цілий світ. Але він нерозривний з Я.

Інша пара слів - «Я - Воно». Людина пізнає світ. Вона досліджує поверхню речей та знайомиться з ними. Вона набуває знань. Таким чином, Я пізнаю Дещо. Але там, де є Дещо, є і інше Дещо. Кожне Воно, на думку Бубера, межує з іншим Воно. Пізнаючи, людина залишається непричетною до світу. Світ непричетний до процесу лізнання. Світ дозволяє вивчати себе, але він не відгукується, з ним нічого не відбувається.

Згідно з задумом книги, звичайно, що не пара «Я - Воно» стає предметом особливої уваги. Ця традиція філософського пізнання протиставляється іншій - що народжується, діалогічній. Цей діалогічний дух в Бубера протистоїть грецькому монолігізму, і для того, щоб його подолати, філософ звертається до більш древніх, біблейських витоків.

Роз'яснюючи задум своєї праці, Бубер зазначав, що загальне бачення майбутнього образу книги склалось в нього ще

в роки юності. Після виходу в світ «Я і Ти» були видані й інші праці, в котрих пояснювалась сутність концепції, а також містились відповіді опонентам. Однак, залишався нерозкритим зміст найсуттєвішого для самого автора: тісний зв'язок між відношенням до Бога і відношенням до людини.

Бубер називає три найважливіші сфери, в котрих реалізується зв'язок між Я і Ти. Він розглядає ці відношення як універсальні, значимі не тільки для живих істот. «Я - Ти - зв'язок» реалізується не тільки між людьми, він простежується і при зустрічі з іншими істотами і речами. Перша сфера - це життя з природою. Тут відношення домовне, воно «пульсує» в пітьмі. Створіння відповідають нам зустрічним рухом, але вони не в стані досягти нас, і наше «Ти», звернене до них, завмирає на межі мови. Друга сфера - це життя з людьми. Тут відношення очевидне і набуває речової форми. Ми можемо давати і приймати «Ти». Третя сфера - це життя з духовними сутностями. «Тут відношення закутане хмарою, розкриває себе безмовно, але породжує мову. Ми не чуємо ніякого «Ти», але вже відчуваємо поклик, і ми відповідаємо, створюючи образи, що «діють», «думають». Ми говоримо основне слово своєю істотністю, і не в стані промовити «Ти» своїми вустами» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 21).

Якщо Я - Ти - зв'язок передбачає взаємність, котра реально охоплює обох «Я - Ти», то виникає запитання, як можна вважати відношення до чогось в природі таким зв'язком? Бубер формулює складність проблеми ще гостріше: якщо ми повинні припустити, що істоти і речі в природі, які ми зустрічаємо як наше «Ти», теж відповідають нам взаємністю, то який характер цієї взаємності, і що дає нам право розповсюджувати на неї фундаментальне поняття «Я - Ти - зв'язку»?

Відповідаючи на це питання, Бубер пропонує брати природу як ціле, розглядаючи окремо різні її області. Людина колись приручила тварин, і зараз вона здатна відтворювати цю своєрідну дію. Вона «втягує» тварин в свою атмосферу і спонукає їх до того, щоб вони стихійним чином прийняли її - «чужу». Вона домагається від них активної, іноді разючої відповіді на свої наближення, на свої звернення, іноді тим більш могутньої і прямої, чим в більшій мірі її відношення до них є справжньою «Я - Ти - мовою». Але і у сфері «приручення», зауважує Бубер, іноді має місце подібний контакт між людиною і твариною. Це трапляється з людьми, які несуть в глибині своєї істоти потенціальну товариськість щодо тварин. Це як правило

люди одухотворені за своєю природою.

Зовсім інакше полягають справи з тими областями природи, роз'яснює далі свою концепцію Бубер, де відсутня довільність, спільна для людей і тварин. Рослини, як ми вважаємо, не реагують на наші дії, не можуть нам «відповідати». Чи не означає це, що ми не зустрічаємо тут взаємності? Звичайно, в такій зустрічі людини і рослини немає вчинків, позиції окремої особи. Однак, на думку Бубера, тут є взаємність самого буття. Та жива цілісність і єдність дерева, котра прихована від найгострішого погляду дослідника, відкривається тому, хто промовляє «Ти». Адже ця цілісність дерева тільки тоді тут, коли тут людина, той хто говорить. Той хто промовляє «Ти», збуджує, як зазначає Бубер, дерево до маніфестації своєї цілісності. І дерево в своєму бутті розкриває її. Зашореність нашого мислення заважає нам зрозуміти, що тут, в бутті, дещо, збуджене нашою поведінкою, спалахує нам назустріч. Цю найширшу область, що простягається від каміння до зірок, Бубер називає «передпорогом», «нижнім ярусом буття».

Що стосується сфери духу, то Бубер визначає її як «надпорогову». Він вказує на відмінність між тим, що «від духу вже пішло в світ», при посередництві наших почуттів, стало доступне сприйняттю, і тим, що ще «не пішло у світ, але готове ввійти і стати для нас теперішнім». Те, що ввійшло в духовну структуру, можна реально відчутти, можна показати. Але у сфері духу є й таке, що «не пішло в світ».

Спочатку Бубер звертається до того, що уже втілилось, наводячи приклади, які ілюструють взаємність між людиною та духовною сутністю: людина викликає в своїй уяві якийсь вислів, що дійшов до нас з глибокої давнини, від одного з вчителів. Можна сприйняти цей вислів у формі безпосереднього спілкування та відгуку, не як абстрактну мудрість, а як сердечне признание, котре звернене до мене нібито в присутності стародавнього мудреця. Щоб цього досягти важливо всією своєю істотою потягнутися до того, кого вже немає. Це означає, що між живим і мертвим народжується певна реальність, котру Бубер називає «Я - Ти - мовою».

Якщо зустріч відбудеться, тобто живий голос буде почутий, спочатку, можливо, не чітко, потім більш універсально, більш чітко, зміст комунікації виявиться зовсім іншим. Спочатку людина відноситься до вислову як до об'єкта, вичленовуючи з нього односторонній зміст. Але тепер, в момент живого відгуку, жива істота сприймає тільки нероздільну цілісність сказаного.

Цей приклад не потребує особливих пояснень. Адже вислів належить конкретній людині. Таким чином, спілкування не втрачає міжособистісного характеру. Персональне буття впливає в даному випадку на іншу персоніфіковану істоту. А ось більш складна ситуація. Бубер стоїть перед старовинною колоною як перед духовною структурою, котру розум і рука людини осягнули і втілили. Чи зникає тут взаємність? На думку Бубера вона лише знову занурюється в потаємність, або трансформується в конкретний зміст.

Нарешті, йдучи за цим прикладом, єврейський філософ переходить до тієї сфери духу, котра може бути розшифрована як простір контактів з «духовними сутностями». «Це область, де виникають слова та форми. Це область духу, що став словом, що втілюється в форму... Кожний, до кого він доторкнувся і хто не залишився глухим до нього, в тій або іншій мірі осягає його; подібне виникає тільки при зустрічі з іншим. Воно не може само по собі зародитися, або вирости непосіяним в душі людини. Це зустріч з духом, котрий овіює нас і випромінюється із нас» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 32).

Розглянувши зустрічі з природним і духовним. Бубер ще раз повертається до запитання: чи можна углядіти тут таке ж спілкування, як і в світі людей? Чи правомірно говорити про «відповідь» і про «звернення» стосовно тих сутностей, котрі позбавлені довільності і свідомості? Чи не виникає тут небезпека містики?

Відповідаючи на ці запитання, Бубер пише: «Ясна та міцна структура «Я - Ти - зв'язку» не має містичної природи. Щоб її зрозуміти, ми іноді виходимо за межі наших розумових звичок, але не за межі початкових норм, норм, що визначають те, як людина мислить реально. Як в області природи, так і в області духу - духу, котрий продовжує жити в слові та в творі, і духу, котрий прагне стати словом та твором, ми можемо зрозуміти вплив на нас, як вплив Суцього» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 32).

Наступне питання, котре з'ясовує Бубер, вже не про поріг, передпоріг і надпоріг взаємності, а про неї саму як про «ворота» нашого буття. Як полягають справи з «Я - Ти - зв'язком» між людьми? Чи може він завжди бути таким? Чи не підлягає він, як і все людське, обмеженню через нашу недосконалість і внаслідок внутрішніх закономірностей нашого суспільного життя?

На думку Бубера, перша із цих двох перепон досить відома. «Починаючи із свого власного погляду, щодня

спрямованого у відчужені, сповнені холодного подиву очі твого «ближнього», і до смутку святих, що пропонують раз за разом великий дар, - все говорить тобі про те, що повна взаємність не властива суспільному життю людей. Вона - Благодать, до якої завжди треба бути готовим і котру ніколи не отримують як щось гарантоване» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 35).

Разом з тим, Бубер вказує і на такі сили «Я - Ти - зв'язку», котрі вже за своїм характером не можуть досягнути повної взаємності, якщо вони зберігають цей характер. Єрусалимський філософ посилається на стосунки між справжнім вихователем і його учнем. Щоб розкрити потенціал учня, потрібно бачити в ньому конкретну особистість у всьому багатстві притаманної їй суб'єктивності. Вихователь вбачає в підлеглому не просто суму якостей, прагнень та стримуючих факторів. Він сприймає його в певній цілісності. Але для цього важливо, щоб учень кожного разу виявлявся партнером у вказаній біполярній ситуації. В цьому випадку вчитель переживає змальовану зустріч і за себе і за свого партнера.

Однак чи може учень здійснити ту ж саму духовну роботу? Чи здатний він з максимальною силою сприйняти спільну ситуацію і для вихователя? На думку Бубера, припиниться в цьому випадку «Я - Ти - зв'язок», або набуде зовсім іншого характеру - характеру дружби, все одно очевидно, що специфічному відношенню виховання як такому, повна взаємність невластива.

Бубер наводить й інший приклад, що характеризує нормативне обмеження взаємності. Психотерапевт і його пацієнт. Лікар може аналізувати пацієнта, здобувати із його макрокосма неусвідомлені фактори і спрямовувати перетворену таким чином енергію на свідому життєдіяльність. Він може таким шляхом досягнути певного поновлюючого ефекту. Лікар здатний допомогти в тому, щоб деструктурована душа в якійсь мірі збрала і впорядкувала себе.

Але існує інша, більш значима задача - відновити особистісний центр людини. В названому випадку психіатр з таким завданням не справиться. Це зуміє зробити тільки той, хто глибоким поглядом цілителя схопить латентну єдність душі, що страждає. Але тут потрібен інший тип зв'язку. Для того, щоб когерентно сприяти вивільненню та актуалізації цієї єдності в новій відповідності особистості зі світом, пацієнт повинен весь час знаходитися не тільки в своїй ролі, але й на іншому полюсі біполярного відношення. Але чи можливо це? Лікувати, як і виховувати, може лише той, хто живе в зустрічі, і водночас

відособлений.

Як вважає Бубер, найбільш переконливо нормативну обмеженість взаємності можна проілюструвати на прикладі духовника. Тут охоплення з протилежного боку було б посяганням на сакральну автентичність думки. І ось висновок: будь-який «Я - Ти - зв'язок» у межах такого відношення, що має характер цілеспрямованого впливу однієї сторони на іншу, існує на основі взаємності, котра не може бути повною.

Тут Бубер послідовно переходить до викладу релігійних основ своєї концепції. Як може «Я - Ти - зв'язок» людини з Богом, умовою якого є абсолютне і нічим не відворотне звернення до нього, - як може він охоплювати «Я - Ти - відношення» цієї людини і нести їх з собою до Бога? Філософ підкреслює, що тут йдеться не про Бога, а лише про наше відношення до нього.

Але тут не можна обійти і питання про те, чим є Бог в його відношенні до людини. Філософ вважає, що визначення Бога поняттям «особистість» обов'язкове для будь-кого, хто розуміє під цим словом не принцип (хоча містики, наприклад, Екхарт, іноді ототожнюють буття з Богом) і не ідею (хоча філософи, зокрема, Платон, часом вважають його ідеєю). Під поняттям «Бог» Бубер розуміє того, хто своїм творчим актом, що дарує «одкровення», вступає в безпосереднє відношення з нами, людьми, і тим самим робить для нас важливим безпосереднє відношення з ним.

Бубер роз'яснює, що ця основа, цей сенс нашого існування знов і знов народжують взаємність, що можлива лише між персонами. Звичайно, поняття персональності не в стані виразити абсолютно сутність Бога. Згодом багато представників діалектичної теології будуть долати цей канонічний погляд на Бога. Але, згідно з Бубером, дозволено і потрібно говорити, що Бог є також і особистість.

Якщо спробувати перекласти поняття Бога на філософську мову, то з нескінченного числа атрибутів Бога, як виявляється, нам, людям, відомі не два (як вважає Спіноза), а три атрибути. До метадуховності, від якої бере свій початок те, що ми називаємо духом, і метаприродності, котра виявляє себе в тому, що відоме як природа, додається третій метаперсональність. І тільки це третє, атрибут метаперсональності, на думку Бубера, дає розпізнати себе безпосередньо як атрибут.

Однак, тут виникає протиріччя. Поняття особистості означає, що хоча для неї автономність прихована в ній самій,



тим не менше в спільному бутті вона релятивується розмаїттям інших автономностей. Чи стосується це Бога? Звичайно, ні. Цьому протиріччю протистоїть парадоксальний опис Бога як абсолютної особистості, тобто такої, котра не може бути релятивована. У безпосереднє відношення з нами Бог вступає як абсолютна особистість. Протиріччя змушене відступити, як вважає Бубер, перед більш глибоким осмисленням Бога.

Можна з повною безумовністю сказати, що Бог надає свою абсолютність тому відношенню, в котре вступає з людиною. В книзі «Я і Ти» так, як і в усіх наступних, Бубер попереджує, що «бесіда» з Богом не може бути зрозумілою як щось, що відбувається за межами повсякденності або над нею. Звернення Бога до людей пронизує все, що відбувається навкруги, все біографічне та все історичне, і робить це вимогою до кожного. Подія за подією, ситуація за ситуацією набувають завдяки особистісній мові сили та права вимагати від людської особи, щоб вона втрималась і прийняла рішення.

Існування взаємності між Богом та людиною не може бути доведене, як не може бути доведена присутність Бога. Хто ж все-таки наважується говорити про цю взаємність, той покладається на свідчення того, до кого звернена його мова - свідчення теперішнє або майбутнє. Бубер, як релігійний філософ попереджує про небезпеку прагматичного відношення до Бога. Спираючись на думку Макса Шелера, котрий вважає, що кожна людина обов'язково вірить або в Бога, або в ідолів. Бубер підкреслює, що той, хто вірить в ідолів, хто перш за все прагне до володіння, не має іншого шляху до Бога, крім оновлення, котре означає не тільки зміну мети, але й зміну способу руху.

На думку Бубера, вірність Богу, безумовно, є найвищим призначенням людської особистості. Однак, для досягнення цієї мети вона не повинна відсторонятися від зовнішньої та внутрішньої реальності земного буття, а стверджувати його в істинній, богоспрямованій сутності і, таким чином, перетворити його так, щоб принести до Бога. В кожній людині є божественна сила. Але саме в людині, легше ніж у всіх інших істотах, вона може бути збоченою і використаною для зла. Все відбувається тоді, коли людина, замість того, щоб спрямувати цю силу до її витoku, дає їй волю розтікатися і перетворюватися у щось несуттєве. Замість того, щоб освятити владу вона перетворює її у гріх. Але навіть тоді, як вважає Бубер, шлях до спасіння відкритий. Той, хто всією своєю істотою повертається до Бога, тут, в цій самій точці універсуму, «підіймає божественну іманентність із приниження, вивуватцем котрого є він сам»

(Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 64).

Аналізуючи філософську антропологію М. Бубера, неможливо обійти увагою його праці, присвячені хасидизму. В хасидській общині періоду розквіту, в тій общині, де жила «висока віра перших хасидів, котрі прихилилися в цадиці перед людиною досконалою, в якій безсмертне знайшло свої смертне втілення», філософ черпає натхнення для своїх антропологічних висновків (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 85). Пригадуючи одну із картин свого дитинства, Бубер пише: «Тут було незрівнянне; тут було понижене, але незіпсоване подвійне ядро роду людського: істинна община й істинне керівництво. Було тут і старовинне, і те, що має бути, і палко очікуване, і те, що повертається...» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 85).

В суспільному житті хасидської общини М. Бубер вбачав приклад спільності людей. Але ця спільність проявлялась не як хорівий спів в унісон, а стверджувала себе як бесіда між Я і Ти. Таким чином, буберівське прозріння діалогічного відношення Я - Ти між людиною і людиною та між людиною і Богом визріло ще тоді, коли він був оточений світом хасидизму. Хасидське вчення, підкреслює Бубер у праці «Шлях людини», не займається дослідженням окремих психічних проблем, а розглядає людину як цілісність. Дійсне відродження спочатку самої людини, а згодом і стосунків між нею і її ближніми може бути досягнуте тільки шляхом осягнення цілого як цілого. Це не означає, що не потрібно розглядати окремі явища душі. Однак на жодному з них не слід акцентувати увагу занадто і намагатися вивести із нього все інше. Всі вони мають стати відправними точками, взятими не окремо, а в живій єдності.

У хасидизмі людину не розглядають як об'єкт дослідження, а закликають «розпрямитися». Передусім сама людина має зрозуміти, що конфліктні ситуації між нею та іншими є не чим іншим, як виявом конфліктних ситуацій в її власній душі. Потім вона повинна намагатися подолати цей внутрішній конфлікт, для того, щоб згодом повернутися до своїх ближніх і вступити з ними у нові, оновлені стосунки. Людина, звичайно, як показує Бубер, намагається уникнути цього рішучого повороту, що аж ніяк несумісний з її усталеним відношенням до світу. Вона виправдовується перед тим, хто до неї звертається: мовляв в кожному конфлікті є дві сторони, і якщо вона повинна перенести увагу із зовнішнього конфлікту на внутрішній, то й її суперник має зробити те ж саме.

Однак, саме ця установка, при якій людина сприймає себе лише як індивіда, що протистоїть іншим індивідам, містить

фундаментальну помилку, котре і виявляє хасидське вчення. Суть справи, роз'яснює Бубер, саме в тому, щоб розпочати з себе. Будь-який інший підхід може відволікти людину від того, що вона збирається здійснити, послабити її рішучість і цим самим задушити всі її сміливі починання.

М. Бубер підкреслює, що для того, щоб людина стала здатною на цей великий подвиг, вона має пробитися через випадкові, другорядні сторони свого існування до самої себе, відшукати свої Я - не тривіальне Его егоцентричного індивіда, а глибинне Я особистості, що живе у взаємозв'язку зі світом. Розвиваючи філософсько-антропологічну концепцію, Бубер висуває ще одну заповідь: не бути зануреним в себе. Ця заповідь не тільки добре узгоджується з іншими, але й природно входить до складу цілого як невід'ємна ланка та необхідний щабель. Одна із основних відмінностей християнства від іудаїзму полягає в тому, що християнство вважає за найвищу мету кожної людини її особисте спасіння. Іудаїзм, як роз'яснює філософ, вважає душу кожної людини слугою, діяльним органом Божого Творіння, котре, завдяки праці людській, має стати Царством Божим. Тому жодна душа не може бути метою собі, як не може бути метою її власне спасіння.

На думку іудейського філософа, гонитва за власним спасінням розглядається тут як найбільш піднесена форма егоцентризму. Існує дещо, що можна відшукати в одному-єдиному місці. Це невичерпний скарб, котрий можна було б назвати реалізацією існування. І здобути цей скарб можна лише там, де ти стоїш. Більшість із нас лише в окремі моменти чітко усвідомлюють той факт, що вони так і не пізнали таємницю самореалізації, що, існуючи, вони проходять осторонь дійсного існування. Разом з тим ми постійно відчуваємо його неповноту. Навіть якби нам вдалося оволодіти всіма частинами світу, говорить Бубер, це не дало б нам тієї повноти існування, котру дає непомітне, співчутливе служіння життю, що нас оточує. Якби ми пізнали таємниці вищих світів, то і це не привело б нас до того справжнього включення в дійсне існування, якого можна досягнути, виконуючи із святим помислом свої повсякденні обов'язки.

Діалогічний принцип М. Бубер більш детально розкриває в іншій своїй праці - «Проблема людини». Книга присвячена аналізу європейської традиції, починаючи від античності і закінчуючи Хайдеггером і Шелером, з точки зору антропологічної проблематики.

Розглянувши всі найважливіші спроби аналізу проблеми

людини, що були зроблені в сучасну епоху (концепції Шелера і Хайдеггера). М. Бубер відокремлює два типи антропології - індивідуалістичну та колективістську. Перша цілком спрямована на відношення людської особистості до самої себе, на співвідношення духу та потягів і тому не здатна привести до пізнання сутності людини. На питання І. Канта: «Що таке людина?» можлива відповідь, але виходячи не з розгляду людини як такої, а із цілісності її сутнісних відношень до сущого. Лише та людина, котра здійснює в самій сукупності життя зв'язок притаманних їй відношень зі своєю цілісною сутністю, сприяє дійсному самопізнанню.

Критика індивідуалістичного підходу, як правило, виходить із колективістських міркувань. «Якщо індивідуалізм пізнає лише частину людини, то колективізм знає людину лише як частину чогось. До людської цілісності, до людини як такої не проривається ні індивідуалізм, а ні колективізм. Індивідуалізм бачить людину лише в її відношенні до себе, колективізм взагалі не бачить людину, він розглядає лише суспільство. В індивідуалізмі обличчя людини спотворене, в колективізмі воно закрите» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 60).

В індивідуалізмі, на думку Бубера, людська особистість прагне збудувати захисну фортецю у вигляді системи життя, в котрій ідея пояснює дійсність відповідно до бажань особи. Саме як вигнанець природи людина є індивідом в тому радикальному розумінні, в якому не є індивідом жодна істота; і в такому вигляді вона сприймає своє вигнання, оскільки воно позначає її буття як індивіда. В такий же спосіб людина сприймає своє ізольоване буття як особистісне. Щоб врятувати себе від відчаю, котрим загрожує людині її власна самотність, вона знаходить вихід в тому, що прославляє свою самоту. Сучасний індивідуалізм, як вважає Бубер, цілком ґрунтується на уяві. В колективі особистість не звільнюється від своєї самотності, але в той же час самотність пов'язує тих, хто живе, вона «живе» з ними. «Усуспільнення», з його претензіями усуспільнити кожного, послідовно і успішно виходить з того, щоб звести, нейтралізувати, десакралізувати всі зв'язки людини з собою. «Сучасний колективізм - це останній бар'єр, що зводиться людиною на шляху до зустрічі з собою» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 60).

М. Бубер вказує шлях, що виводить за межі як

індивідуалізму, так і колективізму. Пізнання його має на меті допомогти родові людському повернути справжнє «Я» особистості та обґрунтувати дійсну спільність. Основним предметом такої науки, за Бубером, є не індивід, і не колектив, а «людина з людиною». Тільки в життєвому відношенні людини до людини можна безпосередньо пізнавати сутність людини, її внутрішню причетність до світу.

Характерною рисою філософії Бубера є протиставлення пізнавального відношення людини до світу - комунікативному, діалогічному: «Людину, котрій я кажу Ти, я не пізнаю, а знаходжусь до неї у відношенні, в святому основному слові. І тільки облишивши це відношення, я буду знову її пізнавати. Знання є відокремлення Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 9).

Розвиток пізнавальних здібностей, на думку єрусалимського філософа, «повсякчас супроводжується послабленням здатності до відношення - тієї єдиної здатності, завдяки якій стає можливим духовне життя людини. Дух в його людському прояві є відповіддю людини своєму Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 25).

Таким чином, передумовою духовності стає відношення Я до Ти, а цариною її вияву - міжсуб'єктність (інтерсуб'єктивність). Реалізація «Я - Ти - зв'язку», з цієї точки зору, одночасно є виявом духовності, а адекватним «механізмом» його здійснення може бути лише невербальне спілкування: «Тільки мовчання з Ти, мовчання усіх мов, безсловесне очікування у неоформленому, у нерозчленованому, домовному слові робить Ти вільним, дозволяє перебувати з ним в тій потаємності, де дух не проявляє себе, але є присутнім. Будь-яка відповідь втягує Ти в світ Воно. В цьому смуток людини, і в цьому її велич» (Бубер М. Я і Ти. - М., - 1993. - С. 26).

Розвиваючи свої погляди на природу духовності та аналізуючи творчі аспекти художньої діяльності, Бубер зазначає: «Ось вічне джерело мистецтва: до людини підступає образ, прагнучи через неї втілитися, стати твором. Не витвір її душі, а видіння, що підступає до неї, вимагає творчої дії. Воно очікує від людини сутнісного акту: здійснить вона його, промовить всією своєю істотністю основне слово - і нахлине творча сила, і народиться твір» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 10).

Проте, найвищою формою творчості філософ вважає не саме мистецтво, а те, що лежить біля його витоків, те, що породжує естетичне відношення (відношення як таке) - глибинне

спілкування, що в європейській традиції пов'язується із феноменом любові.

Всупереч загальноприйнятим уявленням про любов як почуття Бубер витлумачує любов як надчуттєву реальність, як спосіб буття, що охоплює всю людину цілком, виступаючи при цьому змістом духовного спілкування: «Почуття супроводжують метафізичний та метасихічний факт любові, однак, не вичерпують його... Почуття існують в людині, а людина існує в своїй любові. Це не метафора, - підкреслює мислитель, - а дійсність: любов не приліплюється до Я так, щоб Ти для нього було лише змістом, лише об'єктом; вона виникає між Я і Ти. Хто не знає цього своєю істотністю, той не знає любові, хоча й може сприймати як любов ті почуття, якими насолоджується і які виражає. Любов охоплює своїм впливом увесь світ. Той, хто перебуває в ній та «бачить» крізь неї, для того люди звільняються від пут своєї буденності, і один за одним, хороші чи погані, набувають вони реальності і стають для нього Ти» (Бубер М. Я і Ти. - М., 1993. - С. 12).

Любов усуває абстрактність, що має місце при розумінні сутності людського спілкування як діалогічного відношення, коли важливе взаєморозуміння, тобто коли здійснюється «комунікація свідомостей», відбувається «зустріч двох логосів», що прагнуть єдності, попередньо «домовившись про спільні наміри». На рівні любовного спілкування усувається деяка штучність, умовність будь-якого діалогізму, частковість ставлення до іншого. Любов виражає цілісність відношення людини до людини та світу, його безпосередність та найвищу міру зацікавленості в них.

Намагаючись здійснити рефлексію з приводу внутрішнього самопочуття суб'єкта в момент екзистенційної комунікації та акцентуючи увагу на необхідності емпатії партнерів стосовно один одного, Бубер знову змушений повернутися до діалогічної філософської традиції. Уявлення про спілкування як діалог, як вже зазначалося, значною мірою раціоналізує його зміст та надає міжособистісним відношенням формального характеру; спілкування тут уподібнюється своєрідній грі, правила якої партнери добровільно приймають на певний час, зобов'язуючись протягом нього їх виконувати. (З цієї точки зору потребує більш глибокого осмислення ігрова концепція художньої діяльності як така, що ґрунтується на доволі абстрактній діалогічній інтерпретації природи естетичної комунікації, котра стала досить популярною останнім часом). Умовність діалогізму не вдається подолати Буберу і при

тлумаченні спілкування як «зустрічі» унікальних суб'єктів, що наближує його до екзистенціалізму. Намагаючись відмежуватися від позиції Ж.-П. Сартра, що занадто психологізує міжособистісні відношення, єврейський філософ підкреслює недоцільність зведення міжсуб'єктності до її психічних вимірів, взятих в чуттєвому аспекті, у формі особистісних переживань, оскільки «коли дві людини ведуть бесіду між собою, то в ній бере участь душа одного та другого, це їх спільна гра» (Цит. за: Ситниченко Л. А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. - К., 1990. - С. 62).

Таким чином, безпосередньо естетичний характер міжособистісного спілкування як любові витісняється в ігрову сферу, у площину рольової гри, де «справжність» спілкування досягається лише в уяві «гравців», редукується до актів взаєморозуміння, тобто «контакту свідомостей». На цьому рівні естетичне реалізує себе лише частково, формально, як естетична свідомість, і позбавлене онтологічної глибини.