

З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ У ХХ СТОЛІТТІ (РОЗЕНЦВАЙГ, ЕБНЕР, ФРАНК, РОЗЕНШТОК-ХЮССІ)

АНОТАЦІЯ

У статті висвітлюється початковий етап розвитку філософії діалогу як особливого напрямку філософії ХХ століття, який звертається до проблеми спілкування людини з іншою людиною, зі світом і з Богом як до виключного способу і конститутивного чинника людського буття. Представлені здобутки Ф. Розенцвайга, Ф. Ебнера, С. Франка, О. Розеншток-Хюссі, що формували філософію діалогу у річищі екзистенційно-антропологічного повороту сучасної філософії.

Ключові слова: філософія діалогу, філософська антропологія, діалогічне мислення, метаноміка, філософія «я – ти – ми».

АННОТАЦИЯ

В статье освещается начальный этап развития философии диалога как отдельного направления философии XX века, которое обращается к проблеме общения человека с другим человеком, миром и Богом как исключительного способа и конституирующего основания человеческого бытия. Представлены идеи Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, С. Франка, О. Розенштока-Хюсси., которые формировали философию диалога в русле экзистенциально-антропологического поворота современной философии.

Ключевые слова: философия диалога, философская антропология, диалогическое мышление, метаномика, философия «я – ты – мы».

SUMMARY

The initial stage of development of "philosophy of dialogue" as certain direction of philosophy of the XX century which addresses to a problem of communication of the person with other person, the world and God as exclusive way and the constituting basis of human life is covered in article. F. Rosenzweig, F. Ebner, S. Frank, E. Rosenstock-Huessy's ideas are presented, which formed the "philosophy of dialogue" in line with existential and anthropological turn of modern philosophy.

Keywords: "philosophy of dialogue", philosophical anthropology, dialogical mind, meta-nomics, "I – you – we" philosophy.

Долаючи парадигми субстанціалізму, гносеологізму і методологоцентризму, сучасна філософія звертається до різних аспектів буття людини, серед яких неминуче привертає до себе увагу аспект міжлюдського спілкування. Цей бік людського життя, точніше – окремі його прояви, вивчається різними науками з відповідним методологічним інструментарієм (соціологія, економіка, етика, психологія, лінгвістика тощо). Проте зрештою й філософія звертається до проблеми міжлюдської комунікації не як засобу розв'язання інших проблем, а як проблеми самої в собі, оскільки це є виключний спосіб людського буття. Ця проблема потрапляє в коло уваги філософів різних напрямків, переважно екзистенційно-антропологічного спрямування. Разом з тим, можна говорити і про виникнення окремих

філософських напрямків, спеціально і переважно зосереджених на осмисленні феноменів діалогу і комунікації.

Предтечею сучасної філософії діалогу вважається Людвіг Фюрбах. Дійсно, основою Фюрбахового антропологізму не є ані суспільство як цілісність, ані ізольований індивід. Першоелемент для Фюрбаха – Я і Ти, зв'язок між ними. При цьому саме поняття Я мислиться залежним від спілкування і разом з тим від розрізнення з Ти. Те і інше – функції комунікації і не існують поза неї. «Людська сутність наявна тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною, в єдності, що спирається на реальність розрізнення між Я і Ти» [2, с. 203]. Акцентування Фюрбахом особливої значущості особистості іншого, «Ти», дає підстави характеризувати його вчення як туїзм (від лат. tu – ти).

Філософія діалогу являє собою, безумовно, значне досягнення філософської думки ХХ століття. Її становлення визначалося екзистенційною спрямованістю філософської думки початку ХХ ст., що орієнтувалась на подолання суб'єкт-об'єктної онто-гносеологічної парадигми і утвердження людської особистості як вищої цінності, що обумовлювало уявлення про самоцінність Іншого. Етичний потенціал філософії діалогу спрямований на подолання егоцентризму і актуалізацію внутрішніх механізмів особистої відповідальності. Сучасна філософія діалогу формується такими мислителями, як Ф. Розенцвайг, Ф. Ебнер, М. Бубер, О. Мейєр, С. Франк, М. Бахтін, Е. Левінас та інші.

Зазвичай в сучасних підручниках та енциклопедіях філософія діалогу асоціюється з Мартіном Бубером та Михайлом Бахтіним. При цьому інколи втрачається загальний контекст, в якому виник цей напрямок, а також нівелюється роль інших філософів, які до нього долучилися.

Метою цієї статті є репрезентація ролі та внеску у філософію діалогу таких мислителів, як Ф. Розенцвайг, Ф. Ебнер, С. Франк та О. Розеншток-Хюссі.

Діалогічне мислення Франца Розенцвайга

Німецько-єврейський філософ Франц Розенцвайг (Franz Rosenzweig, 1886–1929) вивчав спочатку медицину, а згодом історію та філософію у Фрайбурзькому та Берлінському університетах. Докторська дисертація, присвячена політичному вченню Гегеля (1912), стала основою філософсько-історичної праці «Гегель і держава» (1920). Подальші творчі пошуки Розенцвайга змістилися з історико-політичної на релігійно-філософську проблематику.

Ф. Розенцвайг рішуче виступив проти суб'єктивізму, вважаючи, що злом всієї філософії від Парменіда до Гегеля є те, що вона намагається зрозуміти Все, і робить це шляхом зведення Усього до єдиного начала (Космосу, Бога чи людини). Це «все» стає змістом думки, розум ховає у собі світ, і, як наслідок, починається із самого себе, із своєї історії. Кінець кінцем, будь-яка тотальна філософія веде до абсурду.

Отже, необхідно врятувати гідність мислення шляхом руйнування тотальності класичної філософії. Для цього необхідно розкрити себе істинному досвіду і побачити людину, світ і Бога в їх оригінальності, реальності і часовості у світлі віри. Так має починатися «філософія

досвіду». Проте її метод принципово відмінний від методів старої філософії з її запитуваннями про те, що «є» (чим «є» дійсність), на які майже ніколи немає правильної відповіді. Її метод – оповідь і опис.

Філософія як опис «поважає» дійсність, розповідає про неї, якою вона є, не зводить чогось одного до чогось іншого. Те, що є специфічно іншим, виявляється метою і предметом філософії. Ця інаковість виявляється не шляхом порівняння чи редукції дійсності, а шляхом її експозиції, конкретизації, через вказування і опис. Оповідь, опис – це не монолог, а «розмова». Діалогічне мислення є мисленням, що промовляє, тобто таким, якому потрібен інший. Різниця між старим і новим мисленням для Ф. Розенцвайга полягає в тому, що старе мислення було мисленням ні для кого, і мовою, зверненою ні до кого (або до вічного «загального», до якихось абстракцій, наприклад – суспільства). Таке «у собі і для себе мисляче мислення» від називає «логічним». Нове – «граматичне», або «мовне» мислення – це мислення для когось, і мова, звернена до когось. Істотною ознакою «нового мислення» є те, що «інший», на відміну від «німотного Загального» – це «завжди цілком визначений інший», і це «не тільки глядач, але й живий учасник, здатний відповісти». Отже, нове мислення ґрунтується на «до-вірі досвіду», під час якого відбувається зустріч з іншим. Важливим висновком є й те, що мислення як процес живої безпосередньої мовної взаємодії Я і Іншого, на відміну від мислення «взагалі», відбувається у часі.

Слід зазначити, що філософія нового, діалогічного мислення сформувалась у Ф. Розенцвайга, безумовно, на тлі його релігійних переконань. Він не мав іудейського виховання в родині, і прийшов до синагоги самостійно, вже у 27-річному віці (перед цим майже погодившись прийняти хрещення). Він почав інтенсивно вивчати іврит і читати священні тексти в оригіналі (пізніше разом з М. Бубером він робить новий переклад Танаха німецькою – у 1925 р. виходять 10 томів, доведені до книги Icaі), а також знайомитися з єврейською релігійною філософією, зокрема під керівництвом Г. Когена, і починає активно працювати над розбудовою системи єврейської освіти в Німеччині. Уже у листуванні з О. Розенштоком-Хюссі під час Першої світової війни (видана в 1929 р. як «Листи не-сіоніста до анти-сіоніста») він формулює свій основний релігійний постулат – од-

кровення, втручання Божес-твенного в історію, є тим пунктом, навколо якого організують свій світ. Основний філософ-сько-теологічний твір, в якому Ф. Розенцвайг порівнює юдаїзм і християнство – «Зірка спа-сіння» («Der Stern der Erlösung») – вийшов у 1921 р. Філософську працю «Нове мислення» (1925) він диктував дружині знаками і очима, розбитий паралічем. Цікаво відзначити, що у перекладі біблійних текстів Ф. Розенцвайг і М. Бубер передавали священне ім'я Бога, яке, за іудейськими канонами, не можна виголошувати, особовими займенниками – «Ти», «Він».

С. Франк характеризував «Зірку спасіння» як «одне з найбільш видатних явищ сучасної західної містичної думки» [3, с. 139]. Зокрема, він звертає увагу на відношення «я – ти», яке народжується у Розенцвайга безпосередньо із звернення Бога до людини. Від заклик Божественної любові «людська душа із замкненого "я" стає співучасником спілкування "я" і "ти"», і відбувається «перетворення людини-тварі на людину – дитя Боже». Від любові до Богу «я» звертається до любові до ближнього, – при цьому у Розенцвайга немає надмірної акцентуації замкненої форми «я – ти», навпаки, він швидко переходить до «великого "ми"», спільного хору люблячих душ. Власне, християнські прочитуючи книгу Розенцвайга, Франк як раз і критикує його за недостатність пояснення переходу від любові до Бога до любові до ближнього, що пояснюється відсутністю ідей Богосинівства і Боголюбства, культом трансцендентного Божества [3].

Слово як духовна реальність: Фердинанд Ебнер

Того ж 1921 року, коли вийшла «Зірка спасіння» Ф. Розенцвайга, з'являється праця австрійського філософа, шкільного вчителя Фердинанда Ебнера (Ferdinand Ebner, 1882–1931) «Слово і духовні реалії. Пневматологічні фрагменти», яка також закладає основи діалогічно-го мислення, спираючись вже на християнський світогляд. Щоправда, перша реакція на неї професіоналів (сам Ебнер не мав університетської освіти) була вкрай негативною – віден-ський професор філософії А. Штерх оцінив її як «посібник для теософів та інших містиків». Втім, означення «фрагменти», як зізнавався сам Ебнер, характеризує працю як нарис висхідних ідей, які потрібно розвивати, – чому завадили періодичні депресії і передчасна кончина автора від сухоти.

На відміну від трансценденталізму, який відстоює існування єдиної гомогенної свідомості, Ебнер виходить з існування одиничної, конкретної людини, яка не ізольована, а навпаки, невідривна від зв'язку з «Ти». Я і Ти для Ф. Ебнера – це духовні реальності життя. Пізнання того, що Я існує тільки у своєму відношенні до Ти, а не поза ним, ставить філосо-фію перед новим завданням – зрозуміти екзистенцію Я з відношення до Ти. Ти виступає зв'язком між мною і світом, при цьому – тут Ф. Ебнер використовує концепцію філософії статі О. Вайнінгера – Ти виступає своєрідним дзеркалом, вказуючи на мої недоліки.

Це діалогічне відношення «Я» і «Ти» існує завдяки мові. Ебнер у своїй «пневматології духу» під впливом Й. Гамана, С. К'єркегора і В. Гумбольдта підкреслює фундаментальну значущість слова у формуванні духовної реальності – все духовне життя в нас обумовлене словом і за допомогою слова націлена на відношення до духовного поза нами. Отже, пневматологія – це не просто вчення про дух, а вчення про дух у слові. Виток мови і слова – Бог, вони – одкровення Бога людині. Тільки якщо Бог звертається до людини, вона стає людиною. Я подібне Богу, що накладає на кожну людину моральну відповідальність і обов'язок бути подібним абсолютному Ти.

Філософія «Я – Ти – Ми» Семена Франка

В антропології Семена Людвіговича Франка (1877–1950) якості індивідуальності і свободи особистості не означають її внутрішньої замкненості, окремішності, абсолютної суб'єктивності. Особистість стає такою тільки тоді, коли виходить за власні межі. Це означає, що фактично людина стає «індивідуальністю» саме тією мірою, якою вона щось «зна-чить» для інших, може їм щось дати, тоді як замкненість у собі і реальна відокремленість є вірною ознакою безумства, втрати особистості [4, с. 413]. Звертаючись неодноразово до Ляйбніце-ва поняття «монада» для позначення індивідуального буття, Франк завжди підкреслював, що у нього (як і взагалі в російській релігійно-філософській традиції), на відміну від Ляйбніца, монади не ізольовані і самодостатні, а «мають вікна», через які вони взаємодіють з іншими монадами, з Богом і світом, і все їх буття ґрунтується, власне, на цьому взає-мозв'язку.

Праці М. Бубера, як і відповідні за темою роботи М. Шелера, Ф. Ебнера та Ф. Розенцвайга, були добре відомі російському філосо-

фу, і певною мірою, безумовно, спровокували його власні пошуки у сфері відношення «я – ти» як особливої, первісної форми буття. Проте це не було прямим запозиченням – скоріше можна говорити лише про корегування С. Франком своєї філософської антропології, розробленої вже в праці «Душа людини» (1917), при цьому діалогічні конструкції піддавалися ним онтологічному переосмисленню.

Метафізичне підґрунтя відношення «я – ти» насправді дано Франком у його аналізі душевного життя, в якому він розрізняє три сфери. При цьому в стихії власне душевного життя людини ще не існує жодного суб'єкта «я», тобто поділу «я» на нас і з нами – ця стихія являє собою певну суцільну єдність буття із ще не виокремленим елементом самосвідомості. «Я» виникає пізніше як самосвідомість, котра є не просто частиною душевного життя, а присутністю духу в душевному світі людини, тобто «я» є результатом прояву в людській душі іншого «я», яке і формує наше «я». Це інше «я» – дух, перш за все – Бог, – і в цьому сенсі Бог справді Вічне і Абсолютне «Ти» для нашого «я», котре його й створює.

У «Душі людини» Франк ставив антропологічне питання у розрізі філософської пси-хології – як питання про конкретну єдність людської душі, що пізнається методом самоспоглядання. Визначаючи три сфери пізнання – світопізнання, Богопізнання і самопізнання – він, відповідно, говорив лише про дві сфери відносин, в які включена людина – відношення до світу (природи) і відношення до Бога. Відносини людини до людини спочатку у нього мов би не виокремлені. Точніше, він відносить цю сферу до третьої частини своєї системи – а саме, до дослідження соціального простору буття, редукуючи тим самим міжлюдські відносини до відносин суто соціальних. Мабуть, тому у Франка, перш ніж з'являється «ти», виступає «ми» («Я” і “ми”», 1925; «Ich” und “Wir”. Zur Analyse der Gemeinschaft», 1929; «Духовні основи суспільства», 1930; відзначимо також його міркування про «МИ-світогляд» і «ми-філософію» як характерні риси російського філософування на протилежність західному індивідуалізму у статтях про російський світогляд в середині 20-х років), і лише в «Незбагненному» (1939) по справжньому ставиться весь комплекс проблем «я – ти – ми».

«Я» виникає як таке у співвідношенні з «ти», – при цьому у «Незбагненному» С. Франк

розрізняє дві основні форми відношення «я – ти». По-перше, це виникнення та існування «я» «перед обличчям «ти» як чужого, моторошно-таємничого, страшного і такого, що засмучує своєю незбагненністю явища мені-подібного-не-я» [4, с. 365]. По-друге, це впізнання «я» в «ти» певної заспокоюючої, відрадної реальності – реальності поза себе, яка внутрішньо йому тотожна, – це проникнення всередину «ти» і розкриття відношення «я – ти». Власне, мова йде не стільки про два різних типи відношення «я – ти» – негативний і позитивний, – скільки про два моменти, іманентно притаманні будь-якому конкретному відношенню «я – ти».

Відзначена вище початкова установка визначає рух думки С. Франка в іншій, ніж у М. Бубера, площині, хоча відношення «я – ти» зрештою визнається ним як сутнісний момент становлення особистості. Проте особистість не зникає в цьому відношенні, а дійсно стає в ньому, знаходить себе і своє справжнє підґрунтя – трансцендує назовні, доповнюючи цим актом акт трансцендування всередину, до першовитоків свого духу. Особистість залишається укоріненою не у відношенні, а у бутті – в незбагненній металогічній реальності, котра живить її як материнське лоно, і є, власне, первинною відносно зв'язків, що виникають між особистостями. Ця реальність позначає також зв'язок особистості з Богом.

Звертання «я» до Абсолюту в антропології Франка, звичайно, може асоціюватися з відношенням до Вічного Ти у Бубера, хоча тут і немає тотожності. Це звертання відсилає до глибокого внутрішнього змісту, особистого відкриття і одкровення абсолютно трансцендентного і абсолютно іманентного. Якщо у Бубера «кожне взяте окремо Ти (в будь-якій з трьох площин – як природа, людина або духовна сутність, – Г. А.) є прозріння до Вічного Ти» [1, с. 57], то у Франка поруч з цим є можливим і необхідним прозріння людини безпосередньо до Вічного Духа – і як до «Ти» (особистісного Бога), і як до власної сутності (Божества). Посилаючись на Ф. Ебнера, російський філософ відкидає саму можливість використання відносно Бога смислової форми третьої особи, яка означає відсутнього, в той час як Бог для релігійної свідомості «завжди при мені і зі мною». Тільки ця «ти-образність» Божества, «форма «ти» як така», яку Франк дорівнює Платоновій «ідеї», постає основою і витокі будь-якого часткового «ти-відношення», котре у свою чер-

гу виявляється не стільки «прозрінням», скільки «випромінюванням»: «Сама форма буття “ты еси” і “мы есмы”, в якій би царині буття і з яким би ступенем глибини вона виявлялась, є в якості єдності суб’єктивності і об’єктивності, рівно як і в якості єдності буття і цінності в цій своїй трансраціональній істоті певним випромінюванням и проявом того споконвічного “ти” і “ми”, яке збігається з одкровенням Боже-ства як “Бога-зі-мною”» [4, с. 471].

В той самий час, коли Бубер та Франк починають розробляти філософію відношення «я – ти» як особливого роду буття, Гуссерль поставив питання про «ноематично-онтологічний» спосіб даності Іншого. Проте у Гуссерля ця даність є не безпосереднім пере-живанням, а трансцендентальним відчуттям, до того ж опосередкованим світом. У «Медита-ціях» він приходить до Ляйбніцевого поняття монади, яким позначається «я», взяте в повній конкретності. Таке «я» не відкрито безпосередньо іншому «я», і взаєморозуміння монад, створення спільного для них світу здійснюється за допомогою специфічного виду інтуїції, яку філософ називає «вчуттям» (Einfüllung). Тільки на цій основі відбувається конституювання «іншого Я». На відміну від гуссерлівського підходу, у Франка Інший – краще «ти» – не опосередковується світом, а являє собою певний спосіб, яким може бути (перебувати) всеєдине буття.

На думку німецького дослідника П. Елена, філософія «ми» є не просто одним з аспектів творчості С. Франка, а, скоріше, утворює її основу, оскільки збігається з онтологією в самому прямому і точному значенні цього слова. Додамо до цього, що цей збіг є не аморфною мішаниною понять, а концептуальним зрізом, він дозволяє нам по-новому побачити як антропологічні, так і онтологічно-гносеологічні засади філософії Незбагненого. Зрештою, самопізнання та становлення «я» у відношенні з «ти» та у єдності «ми» гармонійно звучить у франківській антропології та психології поруч з його ж онтологічною гносеологією, при цьому трьом видам знання – предметному знанню, інтуїції та живому знанню – відповідають три модальності людського буття.

Пізнання «я» як Іншого, яке відбувається, за Франком, на другому шарі душевного життя (у предметній свідомості), – а за Гуссерлем, наприклад, є, як таке, фактично останнім кроком, – відповідає тому виду знання, який позначався ним як предметне пізнання. Ін-

ший пізнається як об’єкт (належить до сфери Воно, за Бубером), і хоча й виключний у колі інших об’єктів – тим, що живий, має душу, – але остільки, оскільки зовнішнім чином ця його одушевленість, власне, не може бути доведена, він з’являється насправді як мертвий, тому може піддаватися логічному розчленуванню, визначенню-негації, абстрагуванню та відсто-роненню.

Зустріч «я» з «ти», яка означає власне конституювання «я», збігається з інтуїцією як миттєвим осяянням, входженням у новий стан буття, відкриттям того, що було приховане від предметного знання, і взагалі не могло бути ним розкрито, – і, відповідно, може бути зруйнованим від того, якщо на нього буде спрямована холодна інтенція логічного аналізу. Логіка тут поступається інтуїції, судження та умовиводи – потоку свідомості та благоговійному мовчанню. Але це все ж миттєвий стан – саме зустріч, яка, звичайно, може продовжуватися скільки завгодно, і навіть повинна продовжуватися у новому, третьому стані, підтримуючи і надихаючи його, але все ж таки вона має перейти в цей третій стан – «ми».

Буття «я» в «ми» відповідає живому знанню, живознанню, переживанню первинної єдності суб’єкта та об’єкта, буття і свідомості. Так само, як досить важко розрізнити в гносеології Франка інтуїцію від живого знання, не одразу можна схопити відмінність екзистенціалів «я – ти» та «ми». З іншого боку, остання відмінність (як відмінність зустрічі і життя) видається все ж більш наочною, а тому, можливо, слід саме на підставі цього розрізнення шукати адекватного сприйняття різниці між видами знання. Так само, як і в гносеологічному модусі буття інтуїція та живе знання неподільні між собою, являють лише різні модальності пізнання та побутування свідомості (власне, і предметне знання не можна від них відірвати повністю – воно само живиться зв’язком із інтуїцією та живим знанням), – так і в екзистенції життя «ми» розсипалось би у буденність багатьох «вони», якби не перманентна зустріч «я – ти», яка конститує «я» не раз і на завжди, а кожної миті, допоки воно існує.

Метаноміка О. Розенштока-Хюссі

Німецько-американський християнський філософ, культуролог і соціолог Ойген Розе-ншток-Хюссі (Eugen Moritz Friedrich Rosenstock-Huessy, 1888–1973) розглядає діалогічний принцип в якості фундаментальної

основи справжнього людського існування. Як і Ф. Розенцвайг, він заявляє про прагнення створити «нове мислення», називаючи його «ме-таномікою», або «граматикою суспільної згоди», «граматичною філософією людини». «Ме-таноміка» позначає у О. Розенштока-Хюссі реальність, яка не може бути усвідомлена традиційно – у термінах соціології, права чи економіки. Метаноміку філософ розглядає як вчення про утворення самих соціальних законів, про здійснення соціальних змін і про виживання після соціальних катастроф. Вона дозволяє оволодіти «номосом людей, їх відношеннями один з одним», і представити нас як «спільноту ближніх». Метаноміку також можна витлумачити «як пошук усюдисущності Бога в найбільш суперечливих царинах людського суспільства». Згідно новому методу, світ слід розглядати інакше, ніж «як це відбувається в об'єктивації світу, що перетворює його на простий предмет».

О. Розеншток-Хюссі центрує свої міркування навколо особливої концепції мови. Мова розуміється як надіндивідуальна сфера, певний «гештальт», або «ефір», в який занурені усі люди. Мова вважається носієм усіх вражень, які коли-небудь були в просторі і в часі, і тому саме він забезпечує безперервність сукупного людського досвіду. Саме мова є для філософа найбільш виразним проявом людського існування. Говорячи, людина посідає певний центр, з якого око може дивитися назад, уперед, всередину і зовні, і ці напрями утворюють так званий «хрест дійсності», що створюється осями простору і часу. Відповідно, граматичні форми описують певні способи погодження просторів і часів. Інтерпретована таким чином граматика застосовується для осмислення поточного соціального процесу. При цьому вся історія постає в якості послідовності форм речі і, відповідно, способів організації просторово-часового континуума культури.

Основна ідея і смисл «граматичного методу» полягає в наявності у людини (соціуму і культури) чотирьох мовних форм, або мовних орієнтацій: наказово-звернена (імперативна) мова, суб'єктивна мова, оповідальна («траєкторна») мова, об'єктивована мова. Відповідно, будь-який людський досвід може бути розглянутий і усвідомлений у чотирьох напрямках: у напрямку імперативу, що дає поштовх події; у напрямку інтеріоризації пізнання на суб'єктивній стадії особистісного «я»; у напрямку соціалізації

і інституалізації вчинку; у на-пряму відносної завершеності даного явища як частини дійсності.

Саме з наказової, імперативної мовної орієнтації починається життєвий шлях будь-якої людини. Людина сприймає імперативи мови, звернені до неї як до «ти» (слово батьків, вчителів, інших авторитетів). Ця мовна форма ґрунтує всю систему виховання і освіти людини. При цьому Розеншток-Хюссі особливо підкреслює діалогічну природу імперативного слова – це слово-говоріння і слово-слухання. Без нашої внутрішньої готовності (зацікавленості) почути і сприйняти звернене до нас слово «іншого» (в якості «іншого» може виступати не тільки родина чи школа, але й мистецтво, література, поезія, релігія тощо) неможлива ні-яка система виховання і освіти.

У такому діалозі з «іншими» народжується людське «я» як відповідь на заклик «зовнішнього світу», оскільки імперативна мова орієнтує нас у «зовнішньому просторі», тоді як суб'єктивна мова звертає людину до самої себе, орієнтує її у «внутрішньому просторі» свого «я». Саме в колі цієї другої мовної орієнтації виникає і розвивається самосвідомість мови, у вчинках доводиться її причетність людському роду. Так виникають дуальні відносини, формуються мовна форма «ми».

У третій, оповідальній мові людина відповідає вже не самому собі, а світу інших людей. Крізь себе ми пропускаємо (приймаємо або відкидаємо) «зовнішній світ», тобто живемо і мислимо у світі мовної довіри в якості людської спільноти – «ми». Оповідальна мова звертає нас до минулого досвіду попередніх генерацій, до традицій, але не закликає повернутися назад, а рухає вперед, поєднуючи минуле і майбутнє у сучасності.

Сукупний людський досвід втілюється в цих трьох мовних формах, але ми не можемо самі оцінити його – це буде суб'єктивна оцінка. Тому завершальною і узагальнюючою (чет-вертою) мовною орієнтацією виступає об'єктивна, аналітична мова. Саме вона допомагає нам оцінити себе мов би зі сторони, очима інших людей, де ми представлені в третій особі – «він», «вона», «вони». Аналітична стадія «мовного мислення» допомагає нам подолати за-старілий «життєвий досвід» і піднятися на новий рівень пізнання себе і світу. На цій фазі діалог знаходить своє завершення, проте не остаточне, а символічне – він символізує

«смерть духу», який готується до нового народження.

У сучасних лінгвістичних та антропологічних дослідженнях, на думку О. Розенштока-Хюссі, справжня функція мови залишається прихованою, тому що при аналізі мови важливим вважається лише той, хто говорить, тоді як той, хто слухає, виключається з розгляду. Відтак втрачається можливість зрозуміти мову як систему міжлюдських відносин, а основою її вивчення стає послідовність: мислення – мова (письмо) – слухання (читання). Проте, якщо вважати того, хто слухає, невід'ємним елементом мовного акту, має бути прийнята наступна послідовність: мова (письмо) – слухання (читання) – мислення. Важливе значення при цьому відіграє поняття одухотворення, яке філософ тлумачить як здатність до об'єднання людей. Мови були знаряддям одухотворення, тому мова спочатку – це не знаряддя мислення і не засіб передання якогось «повідомлення», а засіб руйнування біологічної відокремленості, перетворення особи з екземпляра роду на родову істоту.

Концепція мови є у О. Розенштока-Хюссі основою оригінального тлумачення історичного процесу. Мова забезпечує певну, спільну для всіх, хто говорить і слухає, організацію простору і часу. Людська історія відбувається зовсім не у фізичному просторі і часі. Кожна культура за допомогою особливої розмітки створює свій простір і свій час, які є штучними і однаковими для всіх членів даної спільності. Всі форми культури виявляються різними типами одухотворення і, відповідно, різними типами мовної орієнтації, що описують «диспозиції» панування і підкорення. Якщо люди говорять один з одним за допомогою слів, то Бог говорить з людьми за допомогою «гештальтів», певних цілісних ситуацій, які ставлять під сумнів саме людське існування. Тому кожна культура – це плід божественного імперативу, це слово, яке було почуте, отримало відповідь і стало плоттю.

Отже, О. Розеншток-Хюссі у своєму «граматичному методі» намагається представити своєрідну універсальну герменевтику, яка може застосовуватися як до особистого

досвіду (психологія), так і до суспільного (соціологія), історичного (історія), теологічного (релігія). Серед його основних праць – монографії «Європейські революції і характер націй» (1931), «Соціологія» (у 2 т., 1956–58), а також двотомне зібрання основних статей «Мова роду людського» (1963–64). За життя погляди О. Розенштока-Хюссі були відомі лише небагатьом його друзям та студентам, та й досі він залишається маргінальним мислителем, хоча його ідеї все частіше актуалізуються в сучасному гуманітарному знанні.

Таким чином, філософія діалогу у ХХ столітті, сформувавшись у річищі екзистенційно-антропологічного повороту сучасної філософії, мала різні обличчя. Яскрава фігура Мар-тіна Бубера насправді є зовсім не випадковою. Свої, важливі та неповторні барви у цей тип філософування внесли Франц Розенцвайг та Фердинанд Ебнер. Паралельно ідеї «я – ти» і «я – ми» філософії розвивались російським мислителем Семеном Франком, у творчості якого виявились глибини діалогічності справжнього філософсько-релігійного мислення, що вбирало в собі світоглядні настанови як іудейської, так і християнської релігій. Оригінальною версією філософії діалогу постає й метаноміка Ойгена Розеншток-Хюссі. Історія філософії діалогу в ХХ столітті є цікавим прикладом зближення, взаємовпливів і паралельного розвитку різних філософських традицій (західноєвропейської, єврейської, російської), що зайвий раз свідчить про те, що множинність філософських істин і шляхів до них має сенс лише як пошук всеєдиної, Абсолютної Істини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
2. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 1.
3. Франк С. Л. Мистическая философия Розенцвейга. (Der Stern der Erloesung. von Franz Rosenzweig. 1921) // Путь. – 1926. – № 2 (янв.). – С. 139–148.
4. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М., 1990. – С. 181–559.