

УДК 1(091)

**ПЕЧЕРАНСЬКИЙ Ігор** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та педагогіки, Київський національний університет культури і мистецтв, 36, вул. Є. Коновальця, м. Київ, Україна, індекс 01601 ([ipecheranskiy@ukr.net](mailto:ipecheranskiy@ukr.net))

**ORCID:** <http://orcid.org/0000-0003-4722-2332>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

**Бібліографічний опис статті:** Печеранський, І. (2020). Філософська антропологія Мартіна Бубера як ревізія кантівської філософії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 280–297, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

## ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ МАРТІНА БУБЕРА ЯК РЕВІЗІЯ КАНТІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

**Анотація. Мета статті.** У статті проаналізовано ключові ідеї філософсько-антропологічного проекту Мартіна Бубера крізь призму рецензії та ревізії ним кантівської філософії. **Методологія.** У статті застосовані аналітико-синтетичний, логічний та компаративний методи, а також аналітична герменевтика текстів І. Канта та М. Бубера, виявлення в них елементів та ідей, які або прямо запозичені М. Бубером у Канта, або сформувалися під впливом його філософії. **Наукова новизна.** У статті стверджується, що філософська програма І. Канта розвіяла спокусу умоглядної метафізики у питаннях простору, часу та Бога, відкривши М. Буберу шлях до серйозного філософського вивчення біблійної спадщини та заклавши підвалини для його власної філософії діалогу. Спираючись переважно на кантівську концепцію простору і часу як форм чуттєвої інтуїції, філософ-екзистенціаліст стверджує, що життєсвіт у його повсякденності обумовлений втіленою людською природою, водночас намагається виявити наслідки цієї ідеї для самореалізації людини та релігії, які Кант-раціоналіст не міг збагнути. Замість раціональної системи обов'язків М. Бубер запропонував діалогічне життя, що передбачає присутність цілісної людини для іншого,

як втілену реалізацію її духу. Людина самореалізується через власну присутність-у-світі у її повноті, перебуваючи у взаєминах з присутніми-у-світі іншими та наслідуючи Бога згідно з іудейською традицією, який створив і любить «втілене існування», навчає людство, як реалізувати божественний план в рамках цього створеного та втіленого існування. **Висновки.** Метою буберівської філософської антропології є розроблення концепції людини як істоти, що здатна усвідомити через власне повсякденне існування у часі та просторі вічне та окреслити умови можливості діалогічного мислення у сфері міжлюдського (Я – Ти) як соціальному просторі діалогічної взаємодії людей та просторі реалізації Бога в людях.

**Ключові слова:** М. Бубер, І. Кант, філософська антропологія, філософія діалогу, людина, Бог, міжлюдське, простір, час.

**PECHERANSKYI Ihor** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Pedagogy, Kyiv National University of Culture and Arts, 36, E. Konovalts str., Kyiv, Ukraine, postal code 01601 (ipecheranskiy@ukr.net)

**ORCID:** <http://orcid.org/0000-0003-4722-2332>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

**To cite this article:** Pecheranskyi, I. (2020). Filozofska antropologhiia Martina Bubera yak reviziia kantivskoi filozofii [Philosophical anthropology of Martin Buber as the revision of Kant's philosophy]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filozofiiia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 280–297, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

## PHILOSOPHYCAL ANTHROPOLOGY OF MARTIN BUBER AS THE REVISION OF KANT'S PHILOSOPHY

**Summary. Purpose.** In the article is analyzed the key ideas of philosophical-anthropological project by Martin Buber through the prism of reception and revision Kant's philosophy. **Methodology.** In the article are used analytical-synthetic, logical and comparative methods, as well as analytical hermeneutics of texts by I. Kant and M. Buber, revealed the elements and ideas which either directly

borrowed by M. Buber from I. Kant or formed under the influence of his philosophy. **Scientific novelty.** In the article is affirmed that the Kant's philosophical program dispelled the temptation of speculative metaphysics in matters of space, time and God, opening for M. Buber the way to the serious philosophical study of Bible heritage and laying the groundwork for his own philosophy of dialogue. Relying mainly on Kant's concept of space and time as forms of sensory intuition, the existentialist philosopher argues that the world of life in his daily life is conditioned by embodied human nature, and at the same time tries to identify the consequences of this idea for self-realization of man and religion which Kant – rationalist could not understand. Instead of a rational system of responsibilities, M. Buber proposed a dialogical life, which presupposes the presence of a whole person for another, as an embodied realization of his spirit. Man realizes himself through his own presence-in-the-world in its fullness, in relationships with others-in-the-world, and imitating God according to the Jewish tradition, which created and loves “embodied existence” teaching mankind how to realize the divine plan within this, created and embodied existence. **Conclusions.** The purpose of M. Buber's philosophical anthropology is to develop the human concept as the creature who able to realize through the own everyday living in time and space the eternal and outline the conditions of dialogical thinking possibility in the sphere of interpersonal (I – You) as the social space of dialogical human interaction and in space of realization God in human beings.

**Key words:** M. Buber, I. Kant, philosophical anthropology, dialogical philosophy, human being, God, interpersonal, space, time.

**Постановка проблеми.** Розглядаючи філософську антропологію Мартіна Бубера (1878–1965 рр.) як відчайдушну спробу використати абстрактні філософські терміни для вираження ідей іудаїзму, маємо виділити головний антропологічний тезис дослідника, який ґрунтується на вченні біблійних пророків і полягає в тому, що людський дух реалізується у спільноті. Евокативне та поетичне обґрунтування цієї ідеї через концепт «Я – Ти» він протиставляє орієнтації «Я – Воно». У своїх лекціях «Проблема людини» (1948 р.) М. Бубер під час критичного огляду спроб вирішити ключове питання філософської антропології в історії західної думки, включаючи аналіз підходів

М. Гайдегера та М. Шелера, не лише протиставляє діалогічну соціальність концепціям «індивідуалізму» і «колективізму», але й вперше вводить важливе для його філософії поняття «міжлюдське» (“Zwischenmenschlichen”), яке потім детальніше розвиває у наступних працях, особливо в «Елементах міжлюдського» (1953 р.).

Діалогічна філософія мислителя-екзистенціаліста – це синтез, з одного боку, єврейської філософії в сенсі репрезентації основних учень єврейської традиції у форматі філософської ідіоми, та, з іншого боку, західної думки, перш за все пов’язаної з Іммануїлом Кантом, яка починає шлях з делімітації метафізичних амбіцій філософії. Концепція діалогу М. Бубера, що є відповіддю, як на питання «У чому суть іудаїзму?», так і на питання «У чому суть людства», ґрунтується на розумінні діалогу як визначальної характеристики боголюдських відносин, як це зображено в єврейських джерелах, та покликана шляхом відродження духовної цінності іудаїзму подолати наявну в західному суспільстві інтелектуальну та соціальну кризу на початку минулого століття. На думку філософа, ця криза обумовлена домінуванням «гностично-язичницької» парадигми мислення, яка втілюється у загаданих колективізмі та індивідуалізмі, а також у платонівсько-гегелівській онтології та історичистській моральній теорії, в основі яких лежить нездоланий дуалізм духовного та матеріального.

Подолання цього дуалізму є визначальним завданням сіоністського та філософсько-антропологічного проекту М. Бубера, який відстоює ключову тезу про можливість і необхідність реалізації духовного в матеріальному. Власна концепція філософа про «міжлюдське» як окрему онтологічну сферу, в якій відбувається справжній діалог, постає суцільним аргументом на підтвердження істинності цієї тези, звідки випливають його проект відновлення унікальної єврейської філософії історії, базований на конкретній релігійності іудаїзму, та антропологія, яка ґрунтується на розумінні того, що просторово-часові межі повсякденності, те, що він називає цариною «Я – Воно», укорінені у відносинах «Я – Ти».

У своєму есе «Елементи міжлюдського» М. Бубер пояснює, що його протиставлення відносин «Я – Воно» та «Я – Ти» спирається переважно на концепцію моральної філософії І. Канта.

Апелюючи до ідеї німецького мислителя про те, що людська гідність полягає не у тому, щоб ставитись до ближнього як до засобу для досягнення своєї мети, а скоріше, як до самоцілі, він зазначає: «Моя точка зору, яка за своєю суттю є близькою позиції Канта, має ще одне джерело і мету. Це стосується припущень міжлюдського. Людина антропологічно існує не ізольовано, а у всій повноті стосунків між людиною і людиною; те, що таке людство, можна правильно зрозуміти лише у життєвій взаємності» (Buber, 1988, р. 74). У такий спосіб М. Бубер визнає, що спирається на ключову філософську концепцію Канта, що стосується людської гідності, але водночас здійснює її ревізію для розвитку та підтвердження своєї головної антропологічної інтенції, а саме того, що повноцінне людське існування реалізується лише у «життєвій взаємності» діалогічного відношення.

**Метою статті** є аналіз ключових ідей філософсько-антропологічного проекту М. Бубера крізь призму рецепції та ревізії ним кантівської філософії.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Розглядаючи антропологічний проект Мартіна Бубера у зв'язку з останніми тенденціями та новітніми дослідженнями, маємо звернути увагу на роботи таких зарубіжних і вітчизняних дослідників, як Р. Барханов та Ф. Юсупова, які розглядають поняття діалогу та зустрічі, розкривають взаємозв'язок метафізики серця, любові та світла в антропології М. Бубера (Барханов, Юсупова, 2013); А. Салій, що аналізує буберівське розуміння проблеми самотності та відчуження в антропологічному вимірі (Салій, 2015); Н. Петракова, яка виокремлює три рівні структури інтерсуб'єктивного відношення, а саме екзистенційно-феноменологічний, культурно-символічний та інституційно-нормативний (Петракова, 2017); В. Плеван, який у своїй кваліфікаційній роботі прослідковує зв'язок між західною філософською традицією та духовним вченням іудаїзму в антропології єврейського мислителя, приділяє увагу таким важливим категоріям у його проекті, як зустріч і втілення (Plevan, 2017); Т. Лютий, який розглядає структуру відносин між Я і Ти у творчості мислителя, наголошуючи на тому, що вони повинні характеризуватися близькістю, довірою та відкритістю (Лютий, 2018); П. Мендес-Флор, який у останній фундаментальній біографічній праці вписує спадщину

М. Бубера в культурно-інтелектуальне життя німецького єврейства, а також у європейське інтелектуальне життя першої половини ХХ ст., прояснюючи важливі аспекти його антропологічного проекту (Mendes-Flohr, 2019); М. Бізо, що розкриває антропологічні засади буберівської космічної візії діалогічного життя (Vizoň, 2020); П. Домерацький, що аналізує філософію діалогу М. Бубера у зв'язку з концептом «теоантропокосмологія» та формулює засади антроподіалогіки (Domeracki, 2020).

**Основний матеріал.** На думку М. Бубера, критична філософія І. Канта легітимізує філософську антропологію як окрему від метафізики сферу, водночас апелюючи до зв'язку вічного та буденного. Незважаючи на те, що Кант одним із перших сформулював ключове питання «Що таке людина?», чим через гносеологічні та етичні дослідження актуалізував філософсько-антропологічний дискурс, вчений наголошує на тому, що його спостереження не відповідають адекватному філософському дослідженню сутності людського існування. Кант в уявленні М. Бубера є тим філософом, який найближче за всіх підійшов до вивчення людства та з такою ж рішучістю відвернувся від цього предмета, присвятивши чимало філософського завзяття «всьому на небі, і на землі, окрім людини».

Філософ-екзистенціаліст інтерпретує кантівську постановку антропологічного питання в рамках його «коперніканської революції», а саме його розуміння, що структури сприйняття формують людське знання. Замість того, щоб сприймати світ як даність і запитувати, що люди можуть знати про нього, він здійснює внутрішній аналіз структур людського сприйняття та окреслює межі людських знань (Scruton, 1982, p. 28). М. Бубер пояснює, що сформульовані І. Кантом питання («Що я можу знати?», «Як я повинен вчиняти?», «На що я можу сподіватись?») насправді включені в антропологічне питання, яке не можна розглядати окремо від інших: «У Канта сенс четвертого питання, до якого можна звести перші три, полягає у питанні, що ж це за істота, яка спроможна знати, повинна вчиняти та може сподіватися?» (Buber, 2002, p. 121).

«Коперніканська революція» кенігсберзького мислителя для М. Бубера, навіть якщо сам І. Кант цього не відзначав, передбачає новий погляд на людину як на істоту, в якій реалізується

безумовне та вічне. Визнаючи, що І. Кант дійсно накладає обмеження на людські знання, М. Бубер наполягає на тому, що його наміром під час формулювання основних питань філософії було не лише зазначення цих обмежень, але й розкриття умов можливостей актуального філософського та наукового дослідження. Якщо про людей взагалі нічого не можна сказати, крім того, що вони є обмеженими істотами, тоді філософська антропологія опиняється в глухому куті.

Інтерпретуючи запитання «Що таке людина?» у відмінний від М. Гайдегера спосіб, який у роботі «Кант і проблема метафізики» головний акцент робить на людських обмеженнях, М. Бубер переконаний, що у такий спосіб нівелюються три типи відносин, що відповідають таким трьом питанням: істинне знання про людей, справжні стосунки з ближніми та з чимось вічним і трансцендентним, а саме з Богом. Для нього стосунки з Богом – це не лише ставлення до інших, але й контакт з чимось абсолютним, тому мислитель сприймає антропологічне питання І. Канта не лише як підтвердження можливості істинного знання, добра та надії, але й як твердження, що безкінечне реалізується у всіх людських стосунках, перетворюючи їх на справжні. Для М. Бубера революційні ідеї І. Канта про час і простір як обмеження всеохоплюючого темпорально-часового континууму, репрезентованого через апріорну інтуїцію (Vinci, 2015, р. 39), свідчать про необхідність відмови ворожого для єврейського вчення розуміння стосунків між світом, людством і Богом. Якщо класична західна метафізика, а саме схоластика, стверджувала, що відносини людства з Богом опосередковуються через пізнання світу, оскільки Бог насправді незалежний від людства, то революція Канта відкриває можливість пізнання цих відносин як опосередкованих людством.

У І. Канта немає чіткої відповіді на питання, як людство може знайти свій дім у Всесвіті. Швидше, його вчення про час і простір спрямовують М. Бубера до пошуку відповіді на це питання з позиції того, як вічне може бути реалізоване в людському існуванні. Кантівська трансцендентальна естетика «позбавляє» філософа-екзистенціаліста необхідності відповідати на питання нескінченності простору і часу, адже, відповідно до її положень, як зазначено у «Критиці чистого розуму», «маємо першу

негативну відповідь на космологічне питання щодо величини світу: світ не має першого початку з погляду часу й зовнішньої межі з погляду простору» (Кант, 2000, с. 313).

У «Проблемі людини» М. Бубер зізнається, що завдяки критичній теорії Канта він зрозумів, що буття перебуває поза межами досяжності кінченості та нескінченності простору і часу, що вічність – це щось відмінне від нескінченного та плинного, що можливий зв'язок між мною, людиною, та вічним (Buber, 2002, р. 136–137). Цей зв'язок, на його думку, позбавлений філософських спекуляцій про природу кінченості та нескінченності. У своїх «Автобіографічних фрагментах» він констатує, що вирішення І. Кантом проблеми нескінченності породило іншу: «Втім, якщо час – це лише форма нашого сприйняття, то де «ми»? Хіба ми не поза часом? Хіба ми не у вічності?». І це альтернативне антропологічне питання «Де ми?», на відміну від кантівського «Що таке людина?», сильно резонує з біблійним змістом, зокрема з Книгою Буття 3:9 : «І закликав Господь Бог до Адама, і до нього сказав: Де ти?». Це питання не стосується позиціонування у просторі та часі, а свідчить про стосунки перших людей та Бога після того, як вони скуштували плід і усвідомили добро та зло.

Навряд чи можна говорити про прямий вплив Канта на формування концепції діалогу М. Бубера, яку той розвинув наприкінці Першої світової війни. Скоріше, йдеться про певний поштовх до інтелектуальних та духовних пошуків шляхів того, як вічне, або Бог, може бути реалізоване в людині та у сфері взаємовідносин, які вмотивували дослідника звернутися до єврейських джерел. Як переконливо довів П. Мендес-Флор (Mendes Flohr, 2002), філософ розвивав своє діалогічне мислення під впливом неокантіанця Георга Зіммеля та соціал-анархіста Густава Ландауера. У роботі «Я і Ти» сфера відносин «Я – Воно» представлена як сфера часу та простору в кантівському трактуванні, як повсякденний космос людського існування. Окреслюючи відношення «Я – Ти», М. Бубер апелює до реальності людського існування, яку І. Кант не помічав, водночас її можна пояснити, застосувавши термінологію останнього. Екзистенційний мислитель стверджує, що І. Кант заклав фундамент для пояснення дуалістичної природи людини, коли писав про феномен і ноумен,



для «Я – Ти» та «Я – Воно», але насправді не прагнув до відкриття діалогічної сторони життя.

Головне значення для філософії діалогу М. Бубера полягає в тому, що відносини «Я – Ти» є конкретним втіленням, а «Я – Воно» – абстрактною безтілесністю. Ця різниця впливає з кантівського розмежування простих явищ і речей самих по собі. У «Пролегоменах» І. Кант зауважує, що знання про дійсність тіл поза нами (в просторі) ґрунтується лише на зовнішньому вигляді, а про речі самі по собі ми не знаємо нічого, окрім того, що вони існують. Відносини «Я – Воно» у М. Бубера відповідають цьому твердженню, будучи представленими крізь призму властивостей, якими вони володіють. Мислитель описує відношення «Я – Ти» як зустріч із реальною людиною, а не з її простою зовнішністю (аналіз категорій буття та уявного).

І. Кант, як стверджує М. Бубер, просто не до кінця осмислив та обґрунтував те, як ми усвідомлюємо речі самі по собі, а також інших людей як справжніх. Як зазначав П. Мендес-Флор, буберівський підхід передбачає існування за межами нашого повсякденного сприйняття предметів певного досвіду (Erlebnis), який дає нам усвідомлення конкретного сутнісного існування інших (Mendes Flohr, 2002). Контраст між відносинами «Я – Воно» та «Я – Ти» – це контраст зустрічі з іншими як втіленими. У відношенні «Я – Воно» ми пізнаємо інших втілених істот, на думку І. Канта, завдяки їхнім властивостям, тому великим викликом кенігсберзького мислителя для М. Бубера було те, що той під властивостями істоти розумів її зовнішній вигляд, речовинність, тому цей спосіб пізнання вважав абстрактним і віддаленим від суті. Однак він не усвідомлював, що чуттєва інтуїція уможливує зустріч з втіленою реальністю інших істот, завдяки якій вона є дієюю, саме в такий спосіб розкриває не просто зовнішні атрибути, а справжню сутність людини. Просторово-темпоральний континуум «Я – Воно» – це спонтанна абстракція та об'єктивація реальних втілених істот, із якими ми зустрічаємось у вихідному відношенні «Я – Ти». Саме завдяки цій реальній діалогічній зустрічі з іншими істотами вічне реалізується у повсякденному світі людського існування.

Ключовий аргумент праці «Я і Ти» полягає у тому, що просторово-часова сфера відносин «Я – Воно» укорінена у діалогічній

царині «Я – Ти», відновлення і перевідкриття якої є актом повернення до витоків. Намагаючись пояснити те, як люди можуть мати живі стосунки з Вічним Ти, «просторово-часовою безперервністю», тобто деяким конкретним існуванням, М. Бубер наголошує на тому, що зв'язність часу в освяченому житті, орієнтованому на відносини, і зв'язність простору в спільності, об'єднаній загальним осередком – лише тоді, коли це існує й доки це існує, – людський космос з'являється та продовжує бути навколо невидимого вівтаря, схоплений Духом зі світової матерії еону (Buber, 1970, p. 163).

Це правда, що філософ-екзистенціаліст ніколи не згадує кантівський термін «чуттєвість» ані в «Я і Ти», ані в «Проблемі людини». Однак якщо визнати, що він прийняв кантівське вчення про простір і час, то вищезазначену думку можна трактувати в напрямі того, як чуттєвість створює «людський космос» під час конструювання апіорних форм споглядання. Твердження М. Бубера полягає в тому, що чуттєва інтуїція як здатність сприймати світ у просторово-часовому представленні укорінена у примордіальній царині людського існування, яку він ідентифікує як первозданну сферу відносин, що збудована за такими двома осями: «освячене життя, орієнтоване на відносини» та «спільність, об'єднана загальним осередком».

Якщо для І. Канта «чисті апіорні споглядання, простір і час <...> ніколи не сягають поза предмети чуттів і можуть мати значущість лише для об'єктів можливого досвіду» (Кант, 2000, с. 75), то М. Бубер, навпаки, переконаний, що саме завдяки цій сприйнятливості (Rezeptivität) нашої чуттєвості ми зустрічаємось із сутнісним буття. Однак як тоді пояснити цей зв'язок? Це можна зробити, на думку мислителя, якщо під чуттєвістю ми розумітимемо не лише здатність перебувати під впливом зовнішніх об'єктів, а здібність, що уможливлює людське страждання. Можливість страждання – це виразно людський стан, подібний до екзистенціальної самотності, унікальний стан, що пояснює те, як чуттєвість породжує «освячене життя, орієнтоване на відносини», а також «спільність, об'єднану загальним осередком». Страждання та переживання болю породжує прагнення подолати його, котре втілюється у спасінні. М. Бубер вважає, що людське прагнення до спасіння зв'язує час, оскільки

потребує послідовності зміни однієї події на іншу, а це дає змогу людині згадувати минулі страждання та сподіватися на позбавлення від них у майбутньому.

Поглянемо на буберівську ідею зв'язності часу в освяченому житті в контексті відомих моральних аргументів І. Канта про існування Бога, безсмертя душі та свободу волі. У «Критиці практичного розуму» стверджується, що сама ідея категоричного імперативу гарантує віру в нескінченність часу, без якої неможливо досягти досконалості, в Бога, який через винагороду та покарання узгодить чесноту зі щастям, і свободу волі для виконання морального обов'язку. Йдеться, швидше за все, про потенційну нескінченність, адже прагнення душі до святості ніколи не вдовольниться у цьому чи іншому житті, а оскільки святість як абсолютна відповідність волі моральному закону практично необхідна, то вона прогресує, нескінченно рухаючись до зазначеної абсолютної відповідності (Катасонов, 2004). М. Бубер відкидає ці «раціональні докази», хоча зберігає зв'язок між «постулатами» та людською реалізацією. Прагнення до порятунку спонукає людей вийти за межі себе у пошуках відносин із вічним Ти, Богом, сутнісною ознакою якого є постійна присутність у житті того, хто страждає (Buber, 1997, p. 23). Присутність Бога підтверджує людську свободу і надію на те, що людське спасіння можливе в майбутньому. Мислитель стверджує, що прагнення людини до цих цілей – це те, що наділяє сам час реальністю, оскільки завдяки йому вимірюється прогрес людини у процесі досягнення цих цілей.

Для М. Бубера прагнення до досконалості вимагає розглядати мету як щось досягне й водночас як те, що ніколи не може бути реалізоване за життя. Ця напруга впливає з антиномії Канта щодо природи часу. З одного боку, ми можемо уявити досконалість, що було б кінцем часу й прагнення. З іншого боку, час триває вічно, бо завдання досконалості невиконуване. У такий спосіб він інтегрує постулати чистого практичного розуму у філософську антропологію. Те, що Кант вважав метафізичними темами, – Бог, свобода волі та безсмертя душі, – Бубер розглядає як необхідні елементи людського стану. Він не вважає, що свободу волі можна довести, посилаючись на моральність волі, проте для нього сама можливість людської досконалості

підтверджує те, що майбутнє залежить від нас, її ідея підштовхує до усвідомлення (нераціонально передбачає віру в) ідеальної істоти, яка не лише наказує мені прагнути до досконалості, але й полегшує мої страждання. Проте М. Бубер спирається на кантівське розуміння часу як форми чуттєвої інтуїції, виводячи твердження про те, що сама ідея тривалості існує в нас лише тому, що бажання порятунку спонтанно виникає на основі чуттєвого споглядання.

Філософ-екзистенціаліст розглядає чуттєвість, що пояснює просторовість людського сприйняття, з позиції первісного людського усвідомлення спільності. У вищенаведеному фрагменті з «Я і Ти» Бубер описує спільноту, що виникає навколо «невидимого вівтаря», спільного осердя, в якому громада шукає порятунку у своїх стосунках з Богом. Як підкреслює він у своїй пізнішій роботі «Дистанція та відношення», відношенню передусе установка на відстані від індивіда, яка уможливорює його (Buber, 1988, р. 50), тому твердження, висловлене М. Бубером у «Я і Ти», полягає в тому, що справжня спільнота з осердям є первісною реалізацією цього стану існування в діалогічних відносинах, зберігаючи роз'єднаність, яка підтримує справжню індивідуальність. Саме поняття простору народжується у цій первинній реалізації справжньої спільноти навколо спільного осердя (Авном, 1998, р. 155–158), адже воно створює умови координації будь-якого об'єкта відносно мене в термінах відстані та близькості. Як і в житті, орієнтованому на спасіння, це базове почуття спільноти породжується чуттєвістю, оскільки саме чуттєва здатність робить мене обізнаним про страждання інших, а їх про мої. Усвідомлення страждань іншого та моєї присутності під час страждань іншого – це сутність діалогічних відносин і автентичних зв'язків людської спільноти.

М. Бубер наголошує на тому, що наші поняття часу й простору укорінені в глибшій реляційній реальності, ніж ми зазвичай усвідомлюємо. Переймаючись питанням реалізації живих стосунків із Вічним Ти у повсякденному житті, він стурбований їх рутинізацією у формі релігійних культів та закону. Рутинізація як універсальний феномен в історії релігії та культури не вловлює силу базового моменту відносин та вводить людей в оману щодо того, як вони повинні реагувати на цей момент.

У релігійному культі, на відміну від того, щоби «почути світ», люди віддаляються від буденності, аби «прислухатися до Бога». М. Бубер стверджує, що чисті відносини можна перетворити на просторово-часову безперервність, лише втіливши їх у всій матерії життя. Культ та релігійне право не можуть по-справжньому втілити боголюдську зустріч, яка реалізується лише в прямій людській дії.

Безумовно, вчений не ставить за мету відстежити кантівське походження власної термінології. Він використовує концепції темпоральності та простору для пояснення ідеї, що повсякденний світ існування, часу та простору вкорінений у первозданній царині прямих відносин, де спасіння та спільнота – «найвищі інтереси» людства (Tillich, 1957, р. 1–4). Завдання, яке стоїть перед роботою «Я і Ти», полягає не лише у розмежуванні двох сфер відносин, але й у поясненні того, як ці сфери між собою динамічно взаємодіють. Метою істинного релігійного життя є не лише ізолювання один від одного, але й введення «Я – Ти» у просторово-часову сферу відносин «Я – Воно», святе, що втілюється у повсякденності.

Особливість рецепції кантівських ідей М. Бубером прослідковується також на прикладі його есе «Любов до Бога та ідея божества» (1943 р.), в якому він виступив із критикою раціоналістичної концепції Германа Когена про взаємини Бога та людини. Когенівська інтерпретація концепції Бога з відверто ідеалістичним ухилом, на думку мислителя, несумісна з біблійною концепцією особистого Бога, який вступає у відносини з втіленими істотами. Формулюючи власний підхід в опозиції до Канта та Когена, М. Бубер спирається на паскалівське чітке розмежування між Богом філософів і Богом Авраама, Ісаака та Якова. У пізніх записках І. Канта, з одного боку, йдеться про ототожнення ідеї Бога та віри в Нього, а з іншого боку, наголошується на тому, що ця віра повинна бути спрямована на Бога як живу особистість. Ця «сцена незрівнянної екзистенціальної трагедії» (Buber, 1988, р. 51) свідчить про те, що Кант не допустив, щоб віра в живого Бога домінувала над його раціоналістичним богослов'ям. Він хоч і наголошував на тому, що уявлення про Бога як про живу особистість є «неминучою долею людини», проте вважав, що воно санкціонується розумом.

Згідно з М. Бубером, Коґен посилює кантівську концепцію ідеального Бога, хоча, перебуваючи під впливом єврейських джерел, є «уражений вірою», котра передбачає любов до Бога та людства. Однак він розуміє цю любов як любов до ідеї, перетворюючи любов до ідеї на найвищу форму любові та передумову любові до конкретної живої істоти (Cohen, 1995, p. 160). М. Бубер визнає, що в нашій любові до людини чи Бога може бути елемент ідеалізації, але насправді все навпаки, а саме ця ідеалізація стає можливою завдяки нашій любові до конкретної особистості іншого. Філософ стверджує: «Тільки якщо і тому, що я люблю ту чи іншу конкретну людину, я можу піднести своє відношення до соціальної ідеї людини до тих емоційних стосунків, які охоплюють все моє єство і які я маю право називати іменем Любов» (Buber, 1988, p. 58). Натомість про Бога можна говорити у тому сенсі, що Він любить як особистість і хоче, щоб його любили як особистість. Якщо б Він не був особистістю, то став би одним із творців Людини, щоб любити її і бути нею любимим. Навіть якщо припустити, що ідеї можна любити, факт залишається фактом: люди – єдині, хто люблять (Buber, 1988, p. 60).

У своїх лекціях «Затемнення Бога» М. Бубер прагне спростувати думку про те, що Бог є лише проєкцією людських характеристик на абсолютну реальність. Божа любов до людства настільки потужна, а Його близькість з творінням настільки інтенсивна, що Бог може немов би перейняти характеристики земних істот під час відносин з ними в природі чи в історії. Відмінність підходів М. Бубера та Г. Коґена полягає у розумінні сутності відносин Бога та творінь. Насправді Г. Коґен є досить проникливим читачем єврейських джерел, який знає, що в іудаїзмі має існувати взаємний зв'язок або те, що він називає кореляцією між людством і Богом (Cohen, 1995, p. 86). Філософ-екзистенціаліст переймає ідею кореляції у Г. Коґена і запозичує її для власної етики втіленої самореалізації. Натомість він наголошує на тому, що Г. Коґен не може пояснити, як Бог полюбить нас, якщо Він є ідеєю: так, ми можемо любити ідеї, але останні не здатні на це, і якщо Бог – це лише ідея, тоді як Він може любити людство?

На прикладі критики М. Бубером Г. Коґена можемо побачити те, наскільки різними є рецепції спадщини І. Канта

в екзистенціалізмі та неокантіанстві. Тут важливо те, що обидва дотримуються діаметрально протилежних поглядів, що водночас об'єднує їх та дає змогу І. Канту посісти унікальне місце у західній філософській традиції. Г. Коген вважав, що І. Кант занадто багато уваги приділяв чуттєвості за рахунок того, що він називав «чистою думкою». На противагу цьому, М. Бубер стверджує, що І. Кант не врахував всю палітру чуттєвості, уникаючи серйозного й системного розгляду природи, що знаходить конкретне втілення як у міжлюдських, так і в боголюдських відношеннях.

**Висновки.** Таким чином, важливо відзначити, що Мартін Бубер загалом позитивно сприйняв обмеження спекулятивного метафізичного знання І. Кантом, розглядаючи це як важливе досягнення, що заклало підвалини для його власної філософії діалогу. Мислитель трактує метафізичні спекуляції як характерні риси гностичного духу, який він протиставляє єврейській релігійній традиції. Той факт, що І. Кант на схилі літ усвідомив справжню силу біблейського Бога, є свідченням його неприхильності «гностично-язичницькій» парадигмі мислення. Його філософська програма розвіяла спокусу умоглядної метафізики у питаннях простору, часу та Бога, відкривши М. Буберу шлях до серйозного філософського вивчення біблійної спадщини.

Концепція філософа-екзистенціаліста про «міжлюдське» – це не лише соціальний простір діалогічної взаємодії людей, але й простір реалізації Бога в людях. Буберівська філософська антропологія має на меті розробити концепцію людини як істоти, що здатна усвідомити через власне повсякденне існування у часі та просторі вічне та окреслити умови можливості діалогічного мислення у міжлюдському. Саме тут приховуються відповіді на питання «Що таке людина?» та «Як реалізується вічне в людині?».

Мислитель стверджує, що концепція міжлюдського походить від ідеї Канта про те, що люди є самоціллю, тобто важливими є цілісність і гідність людини, яка не редукується до інструментальної цінності. Незважаючи на це, М. Бубер не розвиває цю ідею, більш того, вважає систематичну етику такою, що фактично підриває справжнє філософське значення кантівських ідей, адже коли людська гідність виражається як система обов'язків, то

цілісність людської істоти затьмарюється, тому у своїх працях він прагнув розробити антропологію, яка б зберегла фундаментальне у Канта та виправила вищезазначений недолік. Через це замість раціональної системи обов'язків Бубер запропонував діалогічне життя, що передбачає присутність цілісної людини для іншого як втілену реалізацію її духу. Спираючись переважно на кантівську концепцію простору і часу як форм чуттєвої інтуїції, філософ-екзистенціаліст стверджує, що життєсвіт у його повсякденності обмовлений втіленою людською природою, водночас намагається виявити наслідки цієї ідеї для самореалізації людини та релігії, які Кант-раціоналіст не міг збагнути. Людина самореалізується через власну присутність-у-світі у всій її повноті, перебуваючи у взаєминах з присутніми-у-світі іншими та наслідуючи Бога згідно з іудейською традицією, який створив і любить наше «втілене існування» (Е. Муньє), навчає людство, як реалізувати божественний план у рамках цього створеного та втіленого існування.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бурханов Р., Юсупова Ф. Метафізика туїзма Мартина Бубера. *Дискусія. Філософія і культурологія*. 2013. № 5–6. С. 16–23.
2. Кант І. Критика чистого розуму / пер. І. Бурковський. Київ : Юніверс, 2000.
3. Катасонов В. Бесконечность в философии И. Канта. *ARHE. Journal of Philosophy. Faculty of Philosophy, University of Novi Sad*. 2004. № 1. URL: [http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11\\_v.n.katasonov\\_beskonechnost\\_v\\_filosofii\\_i.kan.htm#\\_edn60](http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11_v.n.katasonov_beskonechnost_v_filosofii_i.kan.htm#_edn60).
4. Лютий Т. Інший і Чужий у структурі людського Я (М. Бубер, Е. Левінас, Ю. Кристева). *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. № 1. С. 20–28.
5. Петракова Н. Структура межчеловеческого отношения в философии Мартина Бубера. *Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Философия*. 2017. № 5. С. 109–117.
6. Салій А. Людина-самотня на шляху до діалогу (М. Бубер). *Гілея. Серія: Філософські науки*. 2015. № 99. С. 211–213.
7. Avnon D. Martin Buber: The Hidden Dialogue (20th Century Political Thinkers). Rowman and Littlefield, Lanham, MD., 1998.
8. Bizoň M. The anthropological foundations of Buber's cosmic vision of dialogical life. *Human Affairs*. 2020. № 30. P. 438–448.
9. Buber M. I and Thou. New York : Simon and Schuster, 1970.



10. Buber M. *The Knowledge of Man*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988.
11. Buber M. *Eclipse of God*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988.
12. Buber M. *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. Syracuse : Syracuse UP, 1997.
13. Buber M. *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, 2002.
14. Cohen H. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, GA, 1995.
15. Domeracki P. A Philosophy of Dialogue as Anthropology. In the Circle of Buber's Ideas. *Ruch Filozoficzny*. 2020. LXXV. P. 135–151.
16. Mendes-Flohr P. Buber's Rhetoric, in Paul Mendes-Flohr (ed.). *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Jerusalem : Syracuse, 2002.
17. Mendes-Flohr P. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent (Jewish Lives)*. Illustrated edition. Yale University Press, 2019.
18. Plevan W. Encounter and embodiment: Martin Buber's philosophical anthropology reconsidered. 2017. DOI: Plevan\_princeton\_0181D\_12004.pdf.
19. Scruton R. *Kant*. Oxford : Oxford UP, 1982.
20. Tillich P. *Dynamics of Faith*. New York : Harper and Row, 1957.
21. Vinci T. *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*. Oxford University Press, 2015.

## REFERENCES

1. Burkhanov, R., Yusupova, F. (2013). Metafizika tuizma Martina Bubera [The metaphysics of Martin Buber's tuism]. *Diskussiya. Filosofiya i kul'turologiya – Discussion. Philosophy and Culturology*, 5–6, 16–23. [in Russian].
2. Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu [Critique of pure reason]* (I. Burkovskiy, Trans.). Kyiv : Yunivers [in Ukrainian].
3. Katasonov, V. (2004). Beskonechnost' v filosofii I. Kanta [Infinity in the philosophy of I. Kant]. *ARHE. Journal of Philosophy. Faculty of Philosophy, University of Novi Sad*, 1. doi [http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11\\_v.n.katasonov\\_beskonechnost\\_v\\_filosofii\\_i.kan.htm#\\_edn60](http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11_v.n.katasonov_beskonechnost_v_filosofii_i.kan.htm#_edn60) [in Russian].
4. Lyuty, T. (2018). Inshyy i Chuzhyy u strukturi lyudys'koho YA (M. Buber, E. Levinas, YU. Krysteva) [Other and stranger in the structure of the human self (Buber, Levinas, Kristeva)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiyevnavstvo – Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and Religious Studies*, 1, 20–28 [in Ukrainian].
5. Petrakova, N. (2017). Struktura mezhhelovecheskogo otnosheniya v filosofii Martina Bubera [The structure of interpersonal relationships in Martin Buber's philosophy]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya – Bulletin of the Buryat State University. Series: Philosophy*, 5, 109–117 [in Russian].

6. Saliy, A. (2015). Lyudyna-samotnya na shlyakhu do dialohu (M. Buber) [The lonely man on the way towards the dialogue (M. Buber)]. *Hileya. Seriya: Filosofs'ki nauky – Gilea. Series: Philosophical Sciences*, 99, 211–213. [in Ukrainian].
7. Avnon, D. (1998). *Martin Buber: The Hidden Dialogue* (20th Century Political Thinkers). Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
8. Bizoń, M. (2020). The anthropological foundations of Buber's cosmic vision of dialogical life. *Human Affairs*, 30, 438–448.
9. Buber, M. (1970). *I and Thou*. New York : Simon and Schuster.
10. Buber, M. (1988). *The Knowledge of Man*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International.
11. Buber, M. (1988). *Eclipse of God*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International.
12. Buber, M. (1997). *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. Syracuse: Syracuse UP.
13. Buber, M. (2002). *Between Man and Man*. Routledge; 2nd edition.
14. Cohen, H. (1995). *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, GA.
15. Domeracki, P. (2020). A Philosophy of Dialogue as Anthropology. In the Circle of Buber's Ideas. *Ruch Filozoficzny*, LXXV, 135–151.
16. Mendes-Flohr, P. (2002). *Buber's Rhetoric*, in Paul Mendes-Flohr (ed.). *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Jerusalem : Syracuse.
17. Mendes-Flohr, P. (2019). *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent (Jewish Lives)*. Yale: University Press; Illustrated edition
18. Plevan, W. (2017). *Encounter and embodiment: Martin Buber's philosophical anthropology reconsidered*. DOI: Plevan\_princeton\_0181D\_12004.pdf.
19. Scruton, R. (1982). *Kant*. Oxford : Oxford UP.
20. Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. Harper and Row: New York.
21. Vinci, T. (2015). *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*. Oxford University Press.