

*Анатолій Салій*

*САЛІЙ* *Анатолій Володимирович* — викладач кафедри філософії, суспільних наук, українознавства та української мови вищого державного навчального закладу України «Українська медична стоматологічна академія» м. Полтава. Сфера наукових інтересів — філософія релігії, релігієзнавство.

## **ДВА ОБРАЗИ ВІРИ МАРТИНА БУБЕРА В ПРИЗМІ НОВІТНЬОЇ ЮДЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

---

Мартін (Мордехай) Бубер (1878 — 1965 рр.) належить до плеяди найцікавіших та загадкових мислителів ХХ століття. Він вважається творцем так званої «діалогічної онтології», оригінальної версії релігійного екзистенціалізму. Унікальність діалогічної концепції М.Бубера полягає в тому, що він належав відразу до двох філософських та культурних світів — юдаїстського та європейського.

Народився М.Бубер у Відні (Австрія). В 1882 р., через сімейні обставини, він переїздить у маєток свого діда — Соломона Бубера, який знаходився неподалік м.Лемберга. Соломон Бубер — особистість неординарна. Він належав до досить поважної родини, був рабином, відомим ученим, колекціонером та видавцем древніх юдейських рукописів. Вплив діда на свого внука, був сильним. Фактично з цього часу

у Мартіна Бубера починає формуватись та система цінностей, яку він обґрунтує у своїх пізніших наукових та літературних творах. Хоча сам М.Бубер, у своїх спогадах, назве львівський період свого життя «дегенеративним» [4, с.489].

У 1896р.МартінБубервступаєдо Віденськогоуніверситету, а згодом продовжує навчання в Лейпцігу, Цюріху, Берліні. Його наставниками були представники напрямку «філософії життя» — Георг Зіммель та Вільгельм Дільтей.

У 1901 р. Бубер призначається редактором щотижневика Всесвітньої сіоністської організації «Die Welt», а згодом засновує «Judischer verlag»(Юдейське видавництво) у Берліні. У 26 років Мартін Бубер захищає докторську дисертацію по історії християнської містики епохи Відродження та Реформації. В цей час він тісно займається вивченням релігійного досвіду хасидів і не відступає від нього на протязі всього життя.

В 1923 р. Бубер друкує свою знамениту поему «Я і Ти», в якій формулює підґрунтя філософії діалогу. Одночасно виходять ще дві збірки хасидських переказів, які мають тісний зв'язок з «Я і Ти»: «Великий Магід та його послідовники» і «Світло сокровенне». В цьому ж році він очолює кафедру юдейської релігії та етики у Франкфуртському університеті.

В період з 1920 — 1928 рр. Мартін Бубер входить до складу філософського гуртка Франца Розенцвейга «Freis Judischer Lehrhaus». У цей час він намагається знайти синтез між індивідуальністю та соціальністю. Розмірковуючи над етикою індивідуалізму Бубер поєднує її з етикою соціальної відповідальності. Тобто, окрім того, що кожна особистість повинна виховувати свою індивідуальність, вона, одночасно, несе відповідальність за те, як реалізують свою індивідуальність його близькі.

З 1925 р. М.Бубер починає тісно співпрацювати із Францем Розенцвейгом у процесі перекладу арамейського тексту Біблії на німецьку мову. Згідно з їх задумом, новий переклад повинен

був заново відтворити живий біблійський текст у просторі сучасної німецької мови та культури. Для Бубера цей процес проходив у вигляді запрошення до конструктивного діалогу двох культур.

У 1938 р. Бубер приїздить до Єрусалиму, де обирається професором Єврейського університету. Після Другої світової війни Мартін Бубер часто виступає з лекціями у провідних університетах Європи та Америки. Його визнають за духовного лідера свого часу, який своїми працями значно вплинув як на світогляд юдеїв, так і на християнський світ. У цей період виходять основні його праці по філософії релігії та історії хасидизму: «Гог і Магог»(1941 р.) та «Райський сад хасидизму»(1945 р.), яка більше відома як «Хасидські історії»(російське видання 1997 р.). У період з 1948 — 1950 рр. Бубер працює над науковою роботою «Два образи віри»(Zwei Glaubensweisen)(1951 р.)

У 1960 — 1962 рр. Мартіна Бубера обирають президентом Академії наук Ізраїлю. А в 1960 р. виходить остання його монографія «Походження та сутність хасидизму».

Роботи М.Бубера високо цінилися філософами різних поколінь, його праці перекладались багатьма мовами. На теренах Російської імперії наукові доробки молодого Бубера з'являються вже на початку ХХ століття. Це праці по юдейській історії: «Еврейское искусство» (1902 р.) та «Обновление еврейства»(1919 р.). Але в Радянському Союзі за нього частіше за все мовчали. У філософських словниках 50 — 70х років ХХ століття його ім'я взагалі не згадується. Та коли навіть про Бубера і писали, то не інакше як у образливому тоні, називаючи «сіоністом, містиком чи реакційним теологом». У сучасній Росії цікавість до творчості М.Бубера проявляється повною мірою починаючи з кінця 80-х років ХХ століття. Перевидаються його філософські твори, перекладаються праці по історії хасидизму. До творчості Бубера звертаються такі дослідники як П.С.Гуревич, Т.П.Ліфінцева, Г.С.Померанц.

Здобутки української філософії у цій сфері значно скромніші. На даний момент ми не маємо жодного твору М.Бубера перекладеного українською мовою. Серед філософів, які використовують праці Бубера у своїх дослідженнях Г.С.Аляєв, Н.А.Колотілова, Л.Владиченко.

Українах Західної Європи творчість Бубера проаналізована на достатньо високому рівні — від тотальної критики до поклоніння. Одне з важливіших місць у філософській системі М.Бубера займає *віра*.

Для Бубера віра існує в двох формах, лише тих, які мають свій прояв у повсякденному житті людини:

- довіра будь-кому, можливо навіть тоді, коли для цього немає достатніх підстав;
- визнання істинності чого-небудь, можливо також без наявності достатнього підґрунтя.

Коли людина вірить — першим чи другим способом — у цей процес вступає все її буття, а сама віра є можливою лише тому, що в ці відносини, які називаються «вірою», втягується вся її суть.

Бубер намагається розрізнити поняття «віри» та «почуття». «Почуття» для нього — це лише ознака того, що буття людини готується стати єдиною цілісністю. Релігійну віру він також визначає у вигляді двох образів, лише в одному випадку людина знаходиться «у відношенні» віри, а в іншому — людина звертається до відношення віри. Той, хто знаходиться «у відношенні» віри — це перш за все член певної громади, яка, єднаючись з Богом, визначає місце цієї людини. А той, хто звертається до відношення віри — одинак, а громада тут постає як об'єднання навернених одинаків.

Як приклад *першого образу* Бубер визначає — ранній період історії Ізраїлю, общини віри, яка постає як народ; і народу, який постає як община віри. Приклад *другого образу* — період раннього християнства, яке виникає через смерть Ісуса Христа і з віри у його воскресіння, без чого християнство

було б не можливим. Перший образ віри Бубер називає юдейським, а другий — християнським [1, с.303]. І можливо зараз важливіше за все не привчати людину вважати себе щасливим членом певної спільноти, а дати йому можливість побути самому, щоб потім, вже усвідомлюючи свій вибір, вона могла прагнути Іншого.

Характеризуючи тексти Нового Заповіту М.Бубер виділяє два ключових поняття, які часто повторюються і мають велике значення: «вірити» і «могти». Те, що їх відрізняє один від одного, полягає в протилежності між вірою і невір'ям. Це настанови про можливість і обмеження душевного світу людини. Адже справжня віра — це зовсім не особистий привілей, який має лише Ісус, це повна категорія, яка доступна всім людям, і скільки б мало ми не мали цієї віри, її буде достатньо, головне вірити всією душею.

Таким чином, М.Бубер дещо розрізняє новозаповітне і старозаповітне поняття віри, яке означає слідування Божій волі у всьому. Особливо зрозумілою ця теза буде тоді, коли ми зконцентруємось на тому, що людина смертна, а Бог — вічний.

Цікавим є один момент. У книгах Старого та Нового Заповіту термін «віруючий» вживається абсолютно, тобто автори текстів не визначають у кого саме вірить віруючий. Для Бубера це явище нормальне. Він виходить з того, що вживання словосполучення «вірити в Бога» відняло б у поняття «віри» його оригінальне значення, або взагалі ослабило б його.

У Вісті Ісуса Мартін Бубер виділяє три основних принципи:

- створення Царства Віри;
- повернення до Бога;
- відношення до Бога, яке засновується на вірі в Нього.

Принцип створення Царства Віри має тут абсолютний, космічний вимір. Царство віри не має меж і просторових кордонів.

Другий принцип стосується лише членів общини Ізраїлю. Повернення, в юдаїзмі, має чітке позначення — *тшува*, яке характеризує відносини між людиною і Богом. Гріх породжує відчуження між ними, а через тшуву їх зв'язок оновлюється, тобто людина повертається до Бога. «Той, хто повертається стоїть вище за того, хто ніколи не коїв гріха»(ВТ, Брахот, 34б — зворотня).

Третій принцип стосується лише внутрішнього світу особистості.

Працюючи з текстами Нового Заповіту М.Бубер виходив з того, що не всі вони мають остаточно підтвержене історично авторство. Це «Послання до Євреїв», «Послання до Колоссян», «Друге Послання до Фессалонікійців». Він вважав, що вони були складені у 80 — 90х роках I ст.н.е. послідовниками апостола Павла, а не самим Павлом. А в самих посланнях Бубер чітко виділяє грецькі впливи. Тому Бубер виводить не одночленне, а двочленне визначення віри:

- впевненість у очікуваному;
- ствердність у речах невидимих.

У цих визначеннях найкращим чином поєднались один з одним юдейське та християнське уявлення про віру. Впевненість у очікуваному виявляється у довірі до того Бога, якого юдеї добре знають і ця довіра визначає відносини, які існують між людьми і Богом. Можна вірити у те, що Бог існує і жити ховаючись від Нього; але тільки той, хто довіряє Йому, живе перед Його лицем. Одночасно критично Бубер ставиться до тих, хто займається пошуком Бога. Він вважає, що Бога знайти не можливо залишаючись у своєму суспільстві, але неможна його знайти і відходячи від нього. Для Бубера немає ніяких пошуків Бога, тому що не існує нічого, в чому б Його не можна було б знайти. Єдине, що необхідно для тих хто цього прагне — слідувати своїм шляхом. Головне, щоб це був *той* шлях і людина мала внутрішню потребу слідувати ним. У силі цього бажання виражається прагнення людини [3, с.80].

Бубер вважає, що саме діяльність апостола Павла призвела до певної зміни в понятті «віри»: віра як дія Бога в людині тягне за собою стан праведності, до якого можуть привести лише людські справи, лише одне виконання «закона». Виходячи з цього у Павла виділяється два роди життя у відношенні до Бога: життя у вірі та життя в Законі. Але «життя в Законі» повинно бути подолане завдяки тому, що у світ прийшов Ісус. Саме ця подія повинна поставити життя на основі віри, на місце такого життя, яке базується на одних лише «земних справах». Та віра, яку має на увазі Павло, коли відділяє її від юдейського Закону, не могла б існувати в дохристиянську епоху. «Справедливість Бога» Павла, Боже виправдання людини, це «випавдання» через віру в Ісуса Христа, а це означає: виправдання через віру в того, хто Прийшов, Помер на хресті і Воскрес.

Сенс юдейської позиції віри Бубер узагальнює таким чином: виконання божественної заповіді дійсно тоді, коли воно виконується у повноті сил і схильностей особистості і у повноті інтенції віри. У цьому він іноді стає у чітку опозицію до традиційної юдейської філософії, що стосується не лише філософії як такої, а і хасидської проблематики.

Судячи з усього, Бубер вважав, що сучасний йому хасидизм знаходиться у стані поступової деградації і живе лише минулим [4, с.490]. У цьому часто проводять паралелі між Бубером і Іцхаком Лейбушем Перецем, який ототожнював хасидський світ із сучасним невеликим містечком, яке поступово, але безповоротно, відходить у небуття [2, с.490]. Але Бубер вважається європейським інтелігентом юдейського походження, який жив поза юдейством. І пише він не для юдеїв, а для європейської культурної еліти.

Бубер, як і багато інших дослідників, звертається до свого етнічного коріння і виявляє, що його доводиться відкривати заново. І тут він стає, по суті, першовідкривачем для наступних поколінь. Велику цікавість в цьому плані становлять взаємовпливи М.Бубера та Ф.Кафки.

Мартін Бубер звертається до Кафки як до мислителя, який здатен описати світ буденності виходячи із глибокого внутрішнього самопізнання. «Перевір себе — чи людяний ти. Того, хто сумнівається, саме людяність примушує сумніватись, того хто вірує — вірити.» Бубер наголошує на невиказаній, але постійно присутній темі у Кафки — віддаленість Судді (Бога), певну втаємниченість, внутрішнє затемнення. Кафка помічає:»Хто вірить, не може відчутти жодного чуда. Бо вдень не можна побачити зірок!»

Сам Кафка, тривалий час, у своїх філософських позиціях, знаходився під впливом буберівських переказів розповідей раба Нахмана з Брацлава. В 1904 р. Бубер намагався перекласти на німецьку мову казки рабі Нахмана, але побачив, що при перекладі вони втрачають свій основний сенс, тому переказав їх своїми словами. Збірка «Казки рабі Нахмана» побачила світ у 1906 р. і Кафка з нею був знайомий. Та при особистій зустрічі Кафка відчуває деяке розчарування щодо Бубера. Він помічає:»Складається таке враження, що людина, яка все це пише, насправді, нічого не розуміє.» [5, с.109].

Дійсно, у рабі Нахмана Кафка взяв саме те, чого Бубер не приймав — певний внутрішній надрив, який Бубер, у своїх переказах, намагався згладжувати. Іноді це називають надривом буття, екзистенціальним або ніцшеанським [4, с.491]. До нього Кафка приходив сам, через внутрішню боротьбу, але Бубер цього надриву не бачить.

Найбільш тривалою та жорсткою виявилась дискусія між Мартіном Бубером та Гершомом Шолемом, гебраїстом, фахівцем з історії та теорії хасидизму. Шолем різко критикував Бубера. Він поставив під знак питання буберівське трактування хасидизму загалом, підняв фундаментальні питання про кордони, у яких можлива сучасна інтепритація юдаїзму. Шолем звинувачував Бубера у викривленні тієї історичної реальності, яку являв собою хасидизм, критикував за ігнорування основоположного значення інституційних



релігійних норм у житті хасидів і, виходячи з цього, перебільшене значення релігійної віри. Шолем вважав, що в той час, як екзистенціаліста Бубера хвилює лише аспект «як» релігійної віри, істинний хасид ніколи не сумнівається у приписаній йому Галахою специфічній обрядовості [10, с.118].

Недивлячись на фундаментальний характер розбіжностей у поглядах між Бубером та Шолемом, ми можемо знайти певну кількість спільних для них рис, які видаються достатньо важливими. Перш за все обидва дослідника були не просто визначними вченими, які претендували на розуміння сутності хасидизму; вони також були суспільними та культурними лідерами, які виходили з того, що містика може бути єднальним ланцюгом між юдейською традицією та сучасним юдейством. Те, як їм вдалося піднести тексти, які були написані учителями минулого, було не просто визначною подією у науковому світі, це знаменувало певний культурний акт, який мав на увазі виникнення нового, відмінного від ортодоксального, типу відносин з юдейською традицією. З цієї точки зору, Бубер, як хасидський просвітитель і Шолем, як дослідник юдейської містики, єдині у своїх прагненнях: принципово нове осмислення юдейської містики стає основним стимулом їх наукової творчості.

Полеміка між Бубером і Шолемом тривала більш ніж двадцять років. Стосувалась вона не лише історико-теологічної проблематики, мала місце і у сфері політики. Але перш за все і Шолем, і Бубер — два визначних інтепретатора, кожен з яких підходив до хасидського вчення маючи на увазі власні цілі і завдання, а головне, кожен з них своєї мети досяг.

Та Гершом Шолем не єдиний, хто нещадно критикував погляди та досягнення Мартіна Бубера. На початку ХХ століття на адресу Бубера було надруковано кілька злобливих статей автором яких був маскіл та сіоніст Шмуель Йосеф Горовіц. У своїх публікаціях він оголошує Бубера «цадиком

неохасидизму» і стверджує, що неохасиди обманюють самих себе коли намагаються пояснити хасидські цінності через світські, буденні поняття. Такі намагання Ш.Горовіц називав такими, що належать менталітету пересічного громадянина та психології гетто [4, с.495].

Для професора Єрусалимського університету Цві Курцвайля, Мартін Бубер — самотній проповідник духовності [9, с.12]. Досліджуючи його внесок у формування і розвиток сучасної педагогічної думки Цві Курцвайль, як один із важливих моментів, визначає роль віри у процесі виховання молоді. Підтримуючи Бубера він констатує, що сучасна епоха характеризується занепадом і одночасно відродженням віри, так як віра відроджується вже із самого розуміння безцільності у бездуховному існуванні людини. Саме визнання того факту, що існування людини обезцінюється, є першим кроком до відродження. У ситуації, коли існування сучасної людини обезцінюється — життя втрачає сенс, а процес освіти — мету. Відродження віри повинно бути однією з основних цілей сучасного виховання.

Надзвичайно велике значення для Бубера мала священна Тора. Саме Тора, а не грецький її переклад, який він вважав помилковим. Бубер бачить у Торі не закон, а «настанови», «повчання». Те, що з часом було перекладено як «законодавець», для Бубера означає — учитель. Досліджуючи Тору він сприймає її як настанови Бога у розумінні Його шляху. Хоч Тора і містить у собі закони, але сама вона законом не є, вона завжди несе відголос слів Бога.

Аналізуючи тексти Нового Заповіту Мартін Бубер намагається розглядати їх ширше, відступивши від традиційного розуміння, яке спричинене неправильними перекладами арамейських текстів на грецьку мову. Як приклад цьому він наводить переклад слів Ісуса з Нагорної проповіді про ворогів і ближніх (Мт. 5:43), що ґрунтується на схожих словах у книзі Левіт 19:18. А саме, на не точному

перекладі терміну «ближній», який Бубер перекладає як «всі ті, хто трапляються людині на її життєвому шляху» і це зовсім не обов'язково той, хто знаходиться поряд. У тому випадку, коли Бубер намагається вивести суть християнської віри, він виходить з віри у воскресіння Ісуса і ґрунтує свою позицію на словах апостола Павла: «А коли Христос не воскрес, то даремною буде і наша звістка, і ваша віра»(1 Кор.15:14). Ролі Павла в історії Ісуса Бубер приділяє багато уваги. Адже саме у Павла, а згодом і у Іоана Ісус починає сприйматись як Бог. І у цьому відношенні знаковою постаттю для Бубера є апостол Фома, якого він називає першим християнином по відношенню до майбутньої християнської догматики. Фому Бубер визначає як заключну постать в історії Ісуса, але одночасно і початковою на шляху Христа [1, с.405].

Процес співіснування раннього християнства і фарисейського юдаїзму Бубер намагається сприймати з точки зору стороннього, незалежного дослідника. Виділяючи при цьому становлення християнства, як могутньої суспільної течії, яке закріпилось у юдейському суспільстві завдяки двом чинникам:

- уявленні про долю, яка не є тотожна волі Бога;
- уявленні про посередництво при взаємодії двох ієрархій — земної і небесної.

Проведіння для Бубера — це присутність Бога і Його участь у всьому, що відбувається в житті людини, і у світі в цілому.

Сучасність, і конкретно ХХ століття, Бубер розглядає як тяжкий період неспасенності, де немає місця для милості. Криза нашого часу містить у собі і кризу двох образів віри: юдейського — *емуни* та грецького — *пістіс*.

Емуна — це віра народу, образно кажучи — це сам народ; пістіс — це віра людей, які прийняли вчення Ісуса викладене його учнями та послідовниками. Саме так виникає поняття «народу Божого», яке включало в себе спочатку весь

християнський світ, хоча кожен представник цього світу жив за своїми суспільними законами і відповідно своїй природі. Але Бубер вказує на те, що переклад терміну «віра» як «емуна» недостатньо повно виражає її екзистенційний характер. Він виходить з того, що поняття «емуна» включає в себе дві сторони: активну — «вірність» та рецептивну — «довіра». Але філософ не відносить «довіру», так само як і «вірність» до внутрішнього, психологічного сенсу. Душа людини цілком втягнута у стан «вірності», так само як і в стан «довіри», але у обох випадках вирішальною стає необхідність перетворення душевного стану у стан життя. Бубер вважає, що і вірність, і довіра в реальному житті проявляється у відношеннях двох людей. І лише у повній реальності подібних відносин можна бути як вірним, так і тим, хто довіряє. Та особиста емуна кожного юдея занурена в емуну юдейського народу і черпає силу в живій пам'яті поколінь. Емуна — це, простіше кажучи, довіра до Бога без будь-якої спроби Його визначити, взагалі без питання про Його існування. Іншими словами, емуна — це віра, яка не знає, що таке філософія. Але вже після філософії (пістіс)віра не може обійтись без «символу віри», тобто того, у що треба вірити [8, с.16].

Християнська пістіс зароджується за межами історичного досвіду народів, де в душі окремих людей, проникає поклик вірити в те, що той, кого розп'яли в Єрусалимі і є їх Спаситель [1, с.438]. Але ця віра ґрунтується на прийнятті за істинне твердження того, що сповіщає про предет віри.

У наш час внутрішня криза в людині назриває по мірі того, як сфера особистості пронизується і визначається диктатом суспільства, що, перш за все, несе загрозу головному постулату християнства — самостійності спасенної душі. Безперечно, що за своїм образом віра юдеїв і віра християн, по суті своїй, різняться. І це видається природним, якщо ми згадаємо про їх

внутрішні корені. Сутнісно різними вони залишаться до того часу, поки рід людський не збереться із релігійного розсіяння у Царство Бога.

### *Література*

1. Бубер М. Два образа веры. — М., 1999.
2. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. — М., 2006.
3. Бубер М. Я и Ты// Бубер М. Два образа веры. — М., 1999.
4. Вогман Э. Разговоры о Бубере// Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. — М., 2006.
5. Кафка Ф. Дневники. — М., 2007.
6. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. — М. 2005.
7. Моше Идель. Мартин Бубер и Гершом Шолем: критическое осмысление// Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. — М., 2006.
8. Померанц Г.С. Встречи с Бубером// Бубер М. Два образа веры. — М., 1999.
9. Цви Эрих Курцвайль. Мартин Бубер и современная педагогическая мысль. 1978. (Перевод Арье Ротмана)// [www.ort.spb.ru/nesh/njshome.htm](http://www.ort.spb.ru/nesh/njshome.htm).
10. Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.: New American Library, Meridian Books, 1978

Надійшла до редакції 21.03.2007 р.