

УДК 291.23

Н. В. Іщук

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціології

Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ В РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Спілкування – глибоко християнський феномен, іманентний «духу та букві» християнської релігії, її богослов'ю, яке є словом про Бога та словом Богу. Ця іманентність очевидна та констатується Церквою протягом багатьох століть. Безвідносно до конфесійної приналежності, її представники переконливо й ґрунтовно розмірковують про місію койнонії: відтворювати недосягну, але бажану для християнина метафізичну парадигму внутрішньотроїчного спілкування; поєднувати людину з Богом; людину з людиною через Бога; християнську общину у зустрічі з Богом; увесь християнський світ перед обличчям Бога в контексті прийдешніх есхатологічних перспектив. Разом із тим християнська теологія, відповідаючи на питання про призначення спілкування, до останнього часу не намагалася концептуалізувати власні койнонічні ідеї. Лише у другій половині ХХ ст. постало богослов'я спілкування, представлене такими визначними мислителями та церковними діячами, як митр. І. Зізіюлас, Д. Гарт, Дж. Мануссакіс, Х. Яннарас, Д. Станілоае, Г. Мадзарідіс, П. Неллас, І. Конгар, А. Любак, Ж.-М. Роже, Д. Бонхеффер тощо. Семантично близьким до основних концептів парадигми богослов'я спілкування постають філософія діалогу, екзистенціалізм та персоналістична філософія, репрезентована поставами М. Бубера, Ф. Ебнера, Г. Марселя, Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюссі, Е. Левінаса, М. Бахтіна, М. Бердяєва тощо. У статті ми зосередимось на розгляді спільних для богослов'я спілкування та релігійної філософії (в її різноманітних дискурсах) діалогічних ідей.

Метою статті є розгляд феномена спілкування під кутом зору компліментарності богослов'я спілкування та релігійної філософії.

Спільною основою, що споріднює богослов'я спілкування з філософією діалогу, є діалогізм, виплеканий у релігійних традиціях звернення до Бога як першого значимого Співрозмовника. Звертаючись до етимології слова «діалог», що походить від грец. *Διάλογος*, варто проаналізувати префікс «Διά-», який часто неправильно тлумачиться в прочитанні «Δι-» («подвійний», «двічі»). Тобто діалог розуміється як словесна взаємодія між двома особами. Український дослідник і представник філософії діалогу В. Малахов наголошує на іншому словесному ядрі цього терміну. На його думку, префікс «Διά-» вказує на «наскрізний рух, взаємність, розподілену дію; тож є підстави розуміти «діалог», радше, як розподілений логос (розподілену мову, слово, смисл), або як те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим(и)» [13, с. 11]. Тобто серце процесу діалогу – у виході поза межі монадологічної, атомарної свідомості у напрямі до Іншого. Його головна функція – трансцендентування, перенесення буття в інтерсуб'єктивний простір «між», в якому можливе порозуміння та співбуття. Мета діалогу – створення певної міжособистісної сфери спільних смислів.

Філософія діалогу постала з антропологічної інтуїції про недосконалість, недостатність монадологічного існування людини. Зосереджена лише на собі самій, людина відчуває неповноту буття і називає її самотністю. Остання і спонукає її виходити на пошуки Іншого, його взаємності. Говорячи про Бога як найвизначнішого Іншого, з яким можна вступити в діалог долучитися до розмови або, принаймні, постояти у світлі Його слів, у парадигмі богослов'я спілкування йдеться про Іншого як про гаранта онтологічного статусу «Я». Тобто людське «Я» існує у всій повноті лише завдяки перебуванню у спілкуванні з Богом.

Аналізуючи твори чільного представника філософії діалогу М. Бубера, зосередимось на тих ключових моментах, які вплинули на інтелектуальне тло, у світлі якого виро-

стає традиція богослов'я спілкування. На думку філософа, спосіб людського буття від початку має дуальний характер. Стосунки «Я» та «Ти» діалектичні за своєю природою, тобто кожна з осіб, включених у спілкування, визначає одна одну. «Стаючи Я, людина стає Ти», – пише М. Бубер [8, с. 44]. Визнаючи «Ти», «Я» запрошує його стати не об'єктом ціле-раціонального маніпулювання, а рівноправним суб'єктом взаємності.

Дійсне спілкування передбачає граничну відкритість, а значить, і вразливість суб'єктів, що наважуються вступити у взаємодію. Інший стає «Ти» для «Я», що зацікавлений ним, готовий до співпраці, визнає його як гідного учасника стосунків. «Діалог не обмежується спілкуванням двох людей одна з одною, він <...> є відношенням людей одне до одного, що виражається в їхньому спілкуванні» [9, с. 129]. Тобто дійсне спілкування не зводиться до вербальних комунікативних актів, а лише певною мірою може виявлятися через них. Саме тому ми обходимо увагою надбання як трансцендентальної комунікативної філософії, так і семіотики та аналітики мови. Нас цікавить не стільки сенс повідомлення та умови його передання, а природа взаємодії співрозмовників.

Згадавши про діалогічну філософію М. Бубера, не оминемо увагою й концепцію Ф. Ебнера, ідеї якого мали суттєвий вплив на видатного діалогіста. На думку Ф. Ебнера, духовне у людині «сутнісно визначається спрямованістю на відношення до чогось духовного поза собою, за допомогою чого воно існує» [10, с. 370]. Саме йому належить формулювання діалогічного принципу, яким він був сприйнятим та прийнятим не тільки філософією діалогу, але й сучасною християнською теологією загалом. Смісл цього принципу – у визнанні атрибутивності відношень людини і Бога, людини й іншої людини для людської сутності. Звідси походить його формулювання: «Неможливо зрозуміти людину, спираючись на ego (я) або на суперечності відношення Я і Ти». Тобто, непізнаними є люди, перебуваючи у модусі «людей у комірках», а також у випадку взаємної маніфестації Іншому контрверсійних, роз'єднаних цінностей. Поділяючи основні ідеї філософії діалогу, Ф. Ебнер зосереджується на розумінні людини як духовної істоти в єдності її почуттів та переживань. Центром, осередком цієї духовності є слово, мовлення як простір «між» – середовище втіленого Христа як Логоса, в такий спосіб явленого людям. Про це свідчить Біблія, Євангеліє від святого Івана, де сказано про Слово, яке стало Тілом й оселилося серед людей. Завдяки слову, спорідненому й суголосному з іншими, «тільки і винятково через віднесення до іншої людини» [14, с. 32] відбувається пізнання власної екзистенції. Сама ж людина, долучившись до розмови, поєднується не тільки з іншими людьми як логосними, наділеними даром мовлення істотами, але й першим Співрозмовником – Богом.

Співзвучними до ідей М. Бубера є думки Е. Левінаса. Поділяючи вихідну тезу про діалогічність людської природи, він констатує можливість виходу в царину діалогу, де «Я» визначається через акт дарування себе «Ти», який і визначає його сутність. Початок його розмірковувань – звернення до досвіду повсякденності. Кожен із нас народжується у спільноті, в ній розгортається наше непроблематичне існування, тобто ми «закинуті» в соціальне буття і сприймаємо його членів (промовляємо «Ти») навіть швидше, ніж приймаємо самих себе (говоримо «Я»). Е. Левінас пише: «Однак я не є іншим. Я – це я сам. Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт існування – становить дещо абсолютно неперехідне, безінтенційне, безвідносно. Істоти можуть об-

мінатись між собою всім, окрім свого акту-існування. Тією мірою, якою я є, я є монадою» [11, с. 28]. Тобто людина з'являється у світі окремою одиницею, монадою, визначеною в термінах окремішності та самотності лише завдяки самому акту свого матеріального, тобто тілесного існування.

Ця проблема, на думку Е. Левінаса (і тут він погоджується з М. Бубером), долається посередництвом трансцендентування. Проте Інший, якого ми зустрічаємо в соціальному світі, постає передовсім як оречевлений Інший, «інший вже через одяг постає у світі річчю» [12, с. 23]. Така репрезентація вигідна Іншому, адже робить його менш вразливим в актах соціальної взаємодії, а значить, забезпечує від страждання. Тому більшість соціальних контактів – поверхові й інструментальні, в яких дві самотності намагаються ствердити свою самотність одна за рахунок іншої. Ця проблема долається завдяки виходу в царину інтерсуб'єктивності, в якій інший уже буде не одягнутою річчю, а розквітне у своїй іншості. «Інший – це ближній, але близькість – це не деградація чи етап злиття. У взаємності, що притаманна для цивілізованих стосунків, забувається асиметричність інтерсуб'єктивного зв'язку. Цивілізована взаємність – це царство цілей, де кожен одночасно і ціль, і засіб <...>» [12, с. 60]. Тобто автентичне спілкування знімає проблему домінування одного над іншим, що закладена у природі асиметричних стосунків, а взаємність, як основа такого спілкування, передбачає, що кожна з осіб визнає пріоритет іншого над власним. Крім того, стосунки з Іншим, зокрема з першим значимим Співрозмовником – Богом – розуміється діалогістом не тільки з позицій вербальної чи невербальної комунікації, а й діяльнісного виміру, сформульованого Е. Левінасом так: «<...> пізнати Бога означає знати, що треба робити» [15, с. 19]. Актуалізація цього виміру заслуговує окремого розгляду, який теж пов'язаний із контекстуальністю та конотативною плюральністю розуміння феномена спілкування діалогічною філософією.

Досить суттєвий внесок у розроблення парадигми теологічного діалогізму зробив Ф. Розенцвайг. Показово, що, прагнучи створити зразок нового релігійного мислення, філософ водночас опирався та дистанціювався від феноменології духу Г. Гегеля, замінивши панлогізм мислення на власний панлогізм, точніше, синтезувавши мислення для когось і мовлення для когось із позицій єдиної мети тотальної діалогічної взаємодії сакрального та профанного світів. Ця взаємодія ним висвітлювалась через поєднання засадничих трикутників: «Бог-Людина-Світ» та «Одкровення-Спасіння-Творення», що, сполучаючись одна з одною, утворювали гексагон, Зірку Спасіння. Взаємодія всередині кожної з тріад (трикутників), а також між модусами гексагона, й символізує всю складність відношень Бога, людини та світу. Детальніше, перша тріада – Бог, світ, людина – становить, так би мовити, субстанціалістську основу гексагона та фіксує суб'єктність, окремішність її учасників із позицій їхньої тожності та відмінності. Ф. Розенцвайг твердить: «Іх [першоелементів – Бога, світу, людини] поділ тут передбачається, адже якщо б вони не були розділені, то нічого не могли б зробити один одному;<...>якщо б Бог був в «мені» або «моїм вищим Я»,<...>то<...>такий Бог навряд чи мав би, що мені сказати» [16, с. 386].

Таке буття для себе, вважав філософ, – необхідний стан самотності та водночас передчуття зустрічі з іншим. Більше того, така самість («добра» самотність) – це те, що не об'єктивується, адже їхня об'єктивація «розчиняє» особистість людини. Другий трикутник – Творіння, Одкровення, Спасіння, – навпаки, втілює буття суб'єктів у відношеннях. Але ці відношення не руйнують їхньої ідентичності, а, навпаки, кристалізують її. Наприклад, стосунки між Богом та світом втілюються в Творінні; Бога та людини – в Одкровенні; людини та світу, благословенних Одкровенням, – у Спасінні. Так само і стосунки між людьми, які були б неможливими за умов їхньої особистісної тожності, що, до речі, досить переконливо обґрунтував у своїй праці «Спілкування та Інакшість» один із фундаторів богослов'я спілкування, Іоанн Зізіулас.

Важливим для нас є, якщо можна висловитися, лінгвістичний поворот, здійснений філософом. Він полягає у визнанні в Одкровенні своєрідного мовлення Бога до людини, що конститує його засадничу роль у стосунках Бога з людиною та світом. Одкровення, за Ф. Розенцвайгом, – це не тільки путівник, що вказує людині шлях виходу за власні межі, до богопізнання та пережиття істини про Бога, але й поєднує людину з іншими людьми у вірі та справі. Рецепція Одкровення як мовлення Бога переводить проблему богопізнання у площину споглядання, точніше, вчування у мовлення Бога. Зробивши невеликий відступ, зауважимо, що концепт «вчування» характерний і для феноменологічної філософії, що теж мала вплив на формування інтелектуального ядра богослов'я спілкування. Згадаймо, наприклад, теорію вчування учениці Е. Гуссерля Е. Штайн. Не заглиблюючись у деталі, констатуємо суттєву відмінність між феноменологічною та теологічною парадигмами вчування, але водночас і спільну домінанту – визнання чутливості не стільки до слів, що «ковзають» по поверхні, скільки до того, що приховано за ними, «у глибині» людської самоті.

Суттєвою постає й когерентність ідей богослов'я спілкування та екзистенціалістської традиції, що простежується в російській релігійній філософії кінця XIX ст., зокрема у творчості М. Бердяєва. Мислитель погоджується, що визначальною характеристикою людського буття є трансцендентування за власні межі у царину міжособистісного спілкування. Трансцендентування – це спосіб, завдяки якому людина, залишаючи себе, зрештою повертається до себе справжньої, подолавши власну вроджену атомарність завдяки диву спілкування. «Моє життя трансцендує себе. Але це трансцендентування робить болісним і хворобливим моє існування, оскільки «Я» залишаюся в світі. «Я» тільки й існує, оскільки воно себе трансцендує. Воно перестає існувати, залишаючись у собі безвихідним... Але «Я» отримує своє існування лише тому, що воно трансцендує себе, у внутрішньому існуванні своєму виходить до іншого і до інших, до «Ти», до іншої людини, до Божого світу. Нема нічого огиднішого й руйнівнішого, аніж коли «Я» егоцентрично занурене в себе і в свої стани, забувши про інших<...>» [1, с. 267]. Отже, центром особистісного буття має бути Інший поза суб'єкт-об'єктивним тлумаченням як жива істота, чії страждання і любов існують для того, щоб бути розділеними.

Проблема неможливості самотійного вдосконалення особистості породжує потребу у виході з власної обмеженості (яскравим свідченням якого є стать), долучені до вищих цінностей шляхом осягнення таїни іншої особистості – так з'являється проблема любові у творчості М. Бердяєва. Потреба в ній зумовлюється необхідністю долучення до вищих метафізичних сутностей, частковим носієм яких і є інша людина як унікальна особистість. Любов – не витвір однієї людини; її джерелом є Трансцендентний Інший, що покликає все суще до існування у вселенському акті любові.

Необхідність любові до Бога для людини увиразнюється в любові до конкретної людини, що постає як вікно в інший світ, як можливість творення цього іншого світу. «Тут відбувається зіткнення етичного ідеалізму, що проголошує любов до ідеї та цінності, і етичного реалізму, що проголошує любов до самої людини, до людського обличчя» [2, с. 151]. Варто зазначити, що ці складові елементи вдосконалення особистості взаємозалежні – вступити у спілкування з Богом можливо завдяки особистісному духовному досвіду, глибокому переживанню «Я»–«Ти» і навпаки, з чого і постає любов як шлях до Бога, уможливлений самим Богом.

Початки цього шляху віднаходимо саме в особистості, яка спершу постає як «Я», що існує. Констатація дійсності «Я» ще нічого не дає для появи потреби в будь-чому іншому – лише усвідомлення «Я» своєї самоті, що вже випливає з його існування, спричинює почуття самотності, яка зумовлює потребу виходу зі своєї обмеженості шляхом поєднання з іншим «Я». Таким чином, «усвідомлення «я» є також усвідомлення інших «я», воно метафізично соціальне» [2, с. 81], що і передбачає для «Я» існування «Ти», «Інших» та Бога,

вихід до яких і здійснюється через акт любові. З усвідомлення самотності випливає потреба для «Я» в такому виході, що спонукає до справжнього, інтерсуб'єктивного, а не суб'єкт-об'єктного спілкування: «Я нудьгую від самотності, сумую за спілкуванням не з об'єктом, <...> а з «іншим», з «ти», з «ми»» [3, с. 357]. Цінність особистості в філософії М. Бердяєва поширюється не лише на «Я», а й на інше «Я», що постає саме як суб'єкт «Ти», а не об'єкт «Воно». Тому уможливується онтологічне пізнання, що ґрунтується на переживанні «іншого», внутрішньому осягненні його особистості, внутрішній інтуїції суб'єкта.

Пізнання іншого тлумачиться М. Бердяєвим як духовний досвід та уможливується лише виходом до іншого «Я»: «Буття відкривається в людині і через людину» [4, с. 20], адже вона – місток між фізичним та метафізичним світом. Цінність знання для М. Бердяєва «в тому і полягає, що буття стає більш істинним» [5, с. 81], але для досягнення власної істинності необхідний моральний подвиг. Його М. Бердяєв вбачає в акті любові до Іншого: «Любов до Бога і є пізнанням Бога, любов до світу і є пізнанням світу, любов до людини і є пізнанням людини». Йдеться про те, що лише гранично зацікавлений в іншому суб'єкт може пізнати й осягнути його сутність.

Говорячи про любов як лейтмотив та умову дійсного спілкування, за М. Бердяєвим, стикаємося з неможливістю раціонально обґрунтувати це почуття, вивести його за якийсь силогізм «за що» можна любити. Любов постає сама по собі із вже притаманною їй вповненістю, що любить неодмінно варто. Цінність «Ти» для любові визначається вірою в «Ти», а не знанням про нього. Власне, віра постає як містичне та інтуїтивне знання. І для філософа «акт віри – це акт свободної любові, що не знає доказів, гарантій, примусів» [5, с. 52]. Тож і виявляється, що «невідомо за що любити людину, ні за що любити» [6, с. 127]. Таким чином, любов у М. Бердяєва постає як благодать та дар вільно любити іншого. Завдяки їй конститууються обидва члени спілкування, кожен з яких перероджується у справжню особистість в акті єднання та дарування себе іншому.

Таке єднання забезпечує подолання самотності, адже насправді вона – це прояв суму та спраги за Богом. Вона спонукає шукати Бога та вступити з Ним у діалог, який вишистити і допомогти переродитися в автентичну особистість.

Людина закинута в початкову соціальність, живучи в емпіричному світі, в суспільстві, де панують об'єктивізація стосунків між людиною і Богом, що перетворює Бога на щось зовнішнє, на формальний авторитет, об'єкт, з яким справжнє спілкування ставиться під питання. М. Бердяєв пише, що лиш інтимне, особистісне спілкування з «Ти» уможливує для «Я» духовний і онтологічний зв'язок із Богом. І саме на ступені єднання «Я» з Богом через єднання «Я» з «Ти» іншої людини відбувається повне подолання самотності, абсолютна близькість і довіра, граничне віддання себе Богові.

Любов у М. Бердяєва передбачає особистісне єднання, пошук конкретного обличчя, а не родової безликовості чи об'єкта соціальної спільноти. «Любов – це вибір» [7, с. 136], і має вона глибоко інтимний характер спілкування двох осіб. М. Бердяєв проводить чітке розрізнення між двома видами спілкування в рамках цього поняття: «повідомлення» та «прилучення». Перше має символічний характер передавання інформації, передбачає суб'єкт-об'єктні стосунки, а отже, відчуженість. Друге – це безпосередня відкритість іншій душі, що уможливує справжнє суб'єкт-суб'єктне спілкування, передбачає двосторонню активність. Отже, у філософії М. Бердяєва простежується вектор руху особистості, що постає з самотності, до містичного переживання та єднання у спілкуванні з іншим, в якому й народжується справжня особистість. Важливо, що у М. Бердяєва звучить мотив тринітарної парадигми спілкування. Адже він вважає, що запорука автентичності спілкування лежить поза межами іманентного світу, адже Бог – той «третій» у союзі двох, який уможливує його і задля якого він твориться: «Двоє людей досягають єднання не в подвійності, а в потрійності, здобувають у третьому свій спільний зміст, свою ціль» [5, с. 139]. З одного

боку, спілкування двох осіб уможливується завдяки царині спільних смислів, яка транслюється через Божественне Слово. З другого, Трансцендентальний Інший – джерело повноти буття, якої так бракує людині, і саме з прагнення заповнити лакуну душі народжується поклик, який спонукає її шукати спілкування з Творцем.

Підсумовуючи розгляд феномена спілкування в релігійній філософії, виокремимо деякі принципи, що споріднюють її з богослов'ям спілкування. Насамперед, першим значимим співбесідником людини (онтологічно значимим «Ти») як у релігійній філософії, так і в богослов'ї спілкування є Бог. Для християнської релігійної філософії осереддя такого співбуття є слово, мовлення як простір «між» – середовище втіленого Христа як Логоса, в такий спосіб явленого людям. Його Слово – дороговказ і зразок, а досвід стояння перед Ним, вчування в Його відповідь стає мірилом спілкування з будь-ким іншим; парадигмою міжособистісних та спільнотного спілкування. Явно вираженим у релігійній філософії в її різноманітних дискурсах є принцип діалогізму, що спонукає людину до трансцендентування, виходу поза межі монадологічної, атомарної свідомості у напрямі до Іншого. Дотримання цього принципу неможливе за умов опертя лише на его (я) або на суперечності відношення «Я і Ти», навпаки, передбачає створення певної міжособистісної сфери спільних смислів, інтерсуб'єктивного простору «між» як передумови співбуття. Феномен спілкування не редукується до комунікативної взаємодії, а є відношенням в єдності комунікативної та діяльній компонент, зосереджених навколо переживань цінностей спільного життєсвіта.

Література

1. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н.А. Бердяев // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 230–316.
2. Бердяев Н.А. Я, одиночество и общество / Н.А. Бердяев // Дух и реальность / Вступ. ст. и сост. В.И. Калужного. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 679, [9] с. – (Philosophy).
3. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев / Сост. и предисл. П.В. Алексева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
4. Бердяев Н.А. Моё философское мировоззрение / Н.А. Бердяев / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова // Соч. в 2-х ч. – Свердловск.: Изд-во Урал. унта, 1991. – Ч. 1. – 288 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 607 с.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
7. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и предисл. П.В. Алексева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
8. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 24–122.
9. Бубер М. Диалог / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 122–161.
10. Культурология. XX век: Энциклопедия / [сост. Левит С. Я.]. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 2.: М–Я. – 446 с.
11. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 23–118.
12. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.: Университетская книга, 2000. – С. 7–63.
13. Малахов В. Этика спілкування / В. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
14. Ebner F. Frafmenty pneumatologiczne / F. Ebner // Twarz Innego «Texty hlozoiczne». – Krakow, 1985.
15. Levinas E. Trudna wolnosc. Eseje o judaizmie / E. Levinas. – Gdynia, 1991.
16. Rosenzweig F. Kleinere Schriften / F. Rosenzweig. – Berlin, 1937.

Анотація

Ищук Н. В. Осмысления феномена спілкування в релігійній філософії. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду феномена спілкування в контексті компліментарності богослов'я спілкування та релігійної філософії. Доводиться спільність ключових положень цих двох парадигм, що походить із розуміння Бога як онтологічно конституюючого «Ти», першого значимого Співбесідника для людини. Послугуючись діалогічними ідеями М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвайга, М. Бердяєва, доведено, що для християнської релігійної філософії осередком спілкування Бога та людини є слово, мовлення як простір «між» – середовище втіленого Христа як Логоса, в такий спосіб явленого людям. Його Слово – дороговказ і зразок, а досвід стояння перед Ним, вчування в Його відповідь стає мірилом спілкування з будь-ким іншим, парадигмою міжособистісного та спільного спілкування. Явно вираженим у релігійній філософії в її різноманітних дискурсах є принцип діалогізму, що спонукає людину до трансцендентування, виходу поза межі монадологічної, атомарної свідомості у напрямі до Іншого. Дотримання цього принципу неможливе за умов опертя лише на ego (я) або на суперечності відношення «Я і Ти», навпаки, передбачає створення певної міжособистісної сфери спільних смислів, інтерсуб'єктивного простору «між» як передумови спілкування. Феномен спілкування як в релігійній філософії, так і в евхаристичному богослов'ї не редукується до комунікативної взаємодії, а є відношеннями в єдності комунікаційної та діяльній компонент, зосереджених навколо переживань цінностей спільного життєвіття.

Ключові слова: спілкування, діалог, «Я–Ти», Інший, відношення, трансцендентування, інтерсуб'єктивність, значимий співбесідник.

Аннотация

Ищук Н. В. Осмысление феномена общения в религиозной философии. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению феномена общения в контексте комплиментарности богословия общения и религиозной философии. Обосновывается общность ключевых положений этих двух парадигм по отношению к общению, что связано с пониманием Бога как онтологически конституирующего «Ты», первого значимого Собеседника человека. На почве диалогических идей М. Бубера, Э. Левинаса, Ф. Эбнера, Ф. Розенцвайга, М. Бердяева обосновывается центральное положение слова, речи как пространства «между» – среды воплощенного Христа как Логоса, таким образом явленного людям. Для религиозной философии средоточием события Бога и человека есть Его Слово – путеводная нить и образец, тогда как опыт стояния перед Ним, вслушивания в Его ответ становится мерилем общения с кем-либо другим, пара-

дигмой межличностной и общинной коммуникации. Явно выраженным в религиозной философии в ее разнообразных дискурсах является принцип диалогизма, что сподвигает человека к трансцендентированию, выходу за границы монадологического, атомарного сознания в направлении к Другому. Соблюдение этого принципа не возможно в условиях опоры только на собственное ego (я) или на противоречия отношения «Я и Ты», наоборот, предполагает создание определенной межличностной сферы общих смыслов, интерсубъективного пространства «между» как условия события. Феномен общения как в религиозной философии, так и в евхаристическом богословии не редуцируется к коммуникативному взаимодействию, а является отношениями в единстве коммуникационной и деятельностной компонент, сосредоточенных вокруг переживаний ценностей общего жизненного мира.

Ключевые слова: общение, диалог, «Я–Ты», Другой, отношения, трансцендентирование, интерсубъективность, значимый собеседник.

Summary

Ishchuk N. V. Comprehension of communication phenomenon in religious philosophy. – Article.

The article is devoted to the phenomenon of communication in the context of the complementarity of communication theology and religious philosophy. The community of key principles of these two paradigms that results from understanding of God as an ontologically constituting “You”, the first significant companion to man is being proved. By using the dialogical ideas of M. Buber, E. Levinas, F. Ebner, F. Rosenzweig, N. Berdyaev, it is proved that for the Christian religious philosophy, a word is the core of co-existence of God and man, communication as the space of “between” – environment embodied of Christ as the Logos in that way shown to people. His Word is a guide and an example, and the experience of standing before him hearing His response becomes a measure of communication with anyone else; the paradigm of interpersonal and communal communication. The principle of dialogism appears to be evidently expressed in religious philosophy in its various discourses that motivates people to transcendence, going beyond the monadologic, atomic consciousness towards the Other. The adherence to this principle is not possible under the conditions of reliance only on ego (I) or disagreements of the relation “I and You”. On the contrary, it involves the creation of an inter-personal sphere of common meanings, an intersubjective space “between” as a prerequisite for co-existence. The phenomenon of communication both in religious philosophy and Eucharistic theology is not reduced to only a communicative interaction, but is the relations of a unity of activity and communication components, centered on common values of the life-world experience.

Key words: communication, dialogue, “I–You”, Other, relation, transcendence, intersubjectivity, significant interlocutor.