

Российская Академия Наук
Институт философии

Т.П.Лифинцева

**ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА
МАРТИНА БУБЕРА**

Москва
1999

ББК 87.3
УДК 141
Л 64

В авторской редакции

Рецензенты:
доктор филос. наук *П.С.Гуревич*,
доктор филос. наук *Г.Я.Стрельцова*

Л 64 **Лифинцева Т.П.** **Философия диалога Мартина Бубера.** — М., 1999. — 133 с.

Работа посвящена творчеству выдающегося философа и теолога Мартина Бубера (1878—1965). Ключевая тема творчества Бубера — онтология диалога — есть у него как бы точка пересечения всех линий перспективы, иначе говоря, всех классических тем философии и культуры XX века, получающих в этой точке своё, оригинальное буберовское решение или преломление. Знаменитая книга Бубера «Я и Ты» (1922 г.) является теоретическим источником многих современных дискуссий о диалоге и межличностной коммуникации. Диалогическая онтология человеческого существования позволяет понять философию Бубера как целостность и представить его изыскания не только в области философии и теологии, но и в области психологии, социологии, педагогики, гебраистики.

ISBN 5-201-02001-1

©Т.П.Лифинцева, 1999
©ИФРАН, 1999

Не он, и не я, и не ты,
И то же, что я, и не то же;
Так были мы где-то похожи,
Что наши смешались черты.

И.Ф.Анненский

ВВЕДЕНИЕ

Мартин (Мордехай) Бубер (1878-1965) — один из самых интересных и загадочных мыслителей XX века, создавший оригинальную версию религиозного экзистенциализма — так называемую «диалогическую онтологию». Проблематика творчества Бубера ныне одна из самых значимых в философии, культурологии, социологии, психологии, педагогике и т.д. Основное понятие философии Бубера — диалог — есть для него как бы точка пересечения всех линий перспективы, иначе говоря — всех классических тем философии XX века.

Диалог (от греч. *διαλογος* — разговор, беседа) — разговор двух или более лиц, процесс их общения и взаимодействия. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен гносеологической структуры «субъект-объект». Обычно превращение мира в объект, а также четкое разделение функций субъекта и объекта связывают с рационализмом Нового времени. Хайдеггер, правда, отыскивает его истоки уже в учении Платона об истине. Многие философы нашего века считали, что «объективирующее» мышление в философии не было исконным, и видели в нем скорее искажение и деформацию, нежели воплощение традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и многим обязана ему: и своим методом «диалектики», и своей проблематикой, и, возможно, самим пониманием бытия.

И в самом деле, диалогическая традиция более или менее ярко представлена во многих национальных культурах и в различных философских течениях. Культурой древнего Востока создавалось и развивалось учение о внесловесном общении, «молчаливом диалоге», где важна не передача информации, а воссоздание состояния духа. Необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для учений о диалоге, который превышает речи, также и на Западе. Вся библейская история — это вслушивание в речи пророков и стремление услышать голос Бога, т.е. история диалога Израиля с Богом, протекающего вне слышимой речи или зримого письма. Древнегреческая культура значительно отличалась от древнееврейской: в античном мире созерцание преобладало над вслушиванием. Платон, создатель «текстов в лицах», «Диалогов», положил начало традиции «созерцания эйдосов». Но и для древнего грека «познать» означало не «извлечь сущность из вещи», но положить предел хаосу, организуя космос. Средневековому теоцентрическому мировоззрению, следовавшему как античной, так и древнееврейской культуре, присуще понимание всего мира и каждого предмета как причастного Богу. Предмет и человек воспринимаются в ничтожестве их собственного бытия и во всемогуществе этого «причастия», которое, являясь «соучастием», было подлинно диалогическим, несмотря на формальный примат субъективности. Европейская традиция Нового времени, в первую очередь картезианская философия, стремилась свести исследуемую философиями духовную деятельность к познанию, удаляя взаимопонимание за пределы исследования. Создание философских систем, устремленных к единству и единственности понятия, противоречило диалогическому мышлению, но даже в немецком умозрительном идеализме XVIII — XIX веков, в котором построение этих систем

достигло подлинной виртуозности, в латентном виде содержался некоторый диалогизм. Идея антиномичности «чистого разума» в философии И.Канта и концепция истины как процесса взаимоуничтожения противоположностей в философии Г.В.Ф.Гегеля тому примеры. Но переход от кантианства к гегельянству осуществлялся через вполне диалогическое философствование немецких романтиков. Развиваемые романтиками йенского круга (братья Шлегели, Л.Тик, Новалис, Ф.Шеллинг, Ф.Шлейермахер и др.) идеи симфонической философии, слияния-совпадения философии и поэзии, поэзии и жизни, теория фрагментарного философствования и, наконец, теории понимания стали источником современных учений о диалоге. Предчувствие современного диалогического философствования пронизывает теории многих антигегельянцев прошлого столетия, в том числе Л.Фейербаха, который стремился создать материалистическую антропологию как теорию общения «я» и «ты», С.Кьеркегора, восстановившего в правах теологический диалогизм, и Ф.Ницше, разыгравшего в своих произведениях подлинно диалогическую драму познания.

Мы очень бегло очертили диалогическую традицию в философии и культуре до XX столетия. К отдельным персонажам этой традиции мы еще не раз (и более подробно) будем обращаться в процессе исследования. Философия диалога в нашем столетии также будет рассматриваться в каждой из глав книги, причем тщательно, насколько возможно. Однако мы не можем ставить перед собой непосильную задачу — исследовать диалогическую традицию в философии XX века в целом.

Что касается диалогической философии Мартина Бубера, то она уникальна в том отношении, что Бубер принадлежал сразу к двум философским и культурным традициям — европейской и иудаистской. По меткому выражению Г.Померанца, он был «иудеем среди хрис-

тиан и еретиком среди иудеев». Бубер полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи — открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идея совершенства и блага — должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению. Бубер прожил долгую жизнь, полную скитаний и умиротворения, поражений и побед, творческого смятения и гармонии... Родился он в Вене, но в возрасте 4 лет из-за развода родителей его привезли в имение к бабушке в Галиции, рядом с городом Лемберг. Дедушка, Соломон Бубер, был раввином и известным ученым, знатоком средневековой богословской литературы. У бабушки Мартин прожил до 18 лет, и общение с бабушкой, атмосфера его дома наложили отпечаток на духовный облик молодого человека. С 18 лет Мартин Бубер изучает философию и богословие в университетах Вены, Лейпцига, Цюриха, Берлина. Он становится учеником и другом философов Дильтея и Зиммеля. Защищает диссертацию по истории христианской мистики эпохи Возрождения. В 1922 году Бубер опубликовал свою самую знаменитую книгу, философскую поэму «Я и Ты», принесшую ему всемирную славу. В том же году он занял кафедру истории еврейской религии и этики во Франкфуртском университете.

В 1925 году Бубер начинает сотрудничать с Францем Розенцвейгом, автором «Звезды Искупления». Бубер и Розенцвейг вместе переводили Ветхий Завет с арамейского на немецкий язык. Основная задача их перевода была такова: современный читатель Библии перестал быть слушателем; Библию следует не читать, а слушать, как будто ее голос звучит сегодня. Библия утратила свое непосредственное значение, считали Бубер и Розенцвейг. В выборе слов, структуры предложений и их ритмической организации они попытались сохранить изначальный характер Ветхого Завета. В 1929 году

Розенцвейг умирает, а Бубер продолжает работать над переводом и заканчивает его лишь в 1961 году. Этот пример лишний раз показывает, что выделить хронологически и разграничить конкретные периоды в творчестве Бубера — дело почти безнадежное. Причем, пытаясь провести такое разграничение, большинство исследователей творчества Бубера противоречат друг другу (например, А.Сохен, М.Л.Диамонд, М.Фридман, Л.Д.Силберштейн, Р.Вермес). Мы же попросту откажемся от этой, на наш взгляд, недоступной задачи. Некоторые темы были сквозными в творчестве Бубера на протяжении всей его жизни (онтология диалога, проблемы коммуникации, веры и моральности), к другим он возвращался после долгого забвения. Большинство тем творчества Бубера было очерчено в книге «Я и Ты». В каком-то смысле последующие произведения Бубера можно рассматривать как комментарий к этой книге — будь то работы, посвященные теологическим, социальным или этическим проблемам, книги о хасидизме или библейские комментарии. Обо всем этом в каждом конкретном случае мы будем говорить особо (касаясь онтологии диалога, проблемы интересубъективности и коммуникации, буберовского прочтения хасидизма, его теологии, социологии, трудов по истории философии и т.д.).

Остается продолжить краткий очерк биографии Бубера. В 1933 году его кафедра была закрыта. В 1936 году Бубер эмигрировал в Швейцарию, а в 1938 году переехал в Иерусалим, где заведовал кафедрой социальной философии Иерусалимского университета. После второй мировой войны Бубер несколько раз выезжал с лекциями в США и ФРГ. В 1960-1962 годах он был президентом Израильской академии наук. Умер в Иерусалиме в 1965 году.

Долгие годы во всех жизненных перипетиях, бедах, неурядицах и скитаниях верной подругой Бубера, помощницей, советчицей, секретарем, ангелом-храните-

лем и музой была его супруга Паулина. Эта мужественная женщина ради брака с Бубером вынуждена была порвать со своей семьей и поменять вероисповедание. Во многом именно благодаря ей, благодаря ее присутствию в жизни Бубера его философия приобрела свой гармонический строй. Однажды в беседе с друзьями Бубер признался, что, если бы не Паулина, его мироощущение постоянно было бы наполнено трагизмом и отчаянием. Бубер посвятил жене такие строки:

Бездна и свет миров,
Страдание во времени и жажда вечности,
Видение, событие и поэма —
Были и есть разговор с тобой.

Однако отчаяния в его мироощущении хватало. Трагедию всеобщего отчуждения в мире Бубер воспринимал как личную трагедию. На всю жизнь драмой для него стал развод родителей. В качестве немецкоязычного образованного европейца он всегда чувствовал себя отчужденным от иудаизма. Первая мировая война, преследование евреев в Германии, возрастание тоталитаризма в обществе, вторая мировая война, затем арабо-израильский конфликт... Все беды нашего столетия порождали у него ощущение бессмысленности и разорванности человеческого бытия. Но, в отличие от Кафки или Камю, это ощущение у Бубера вызывало стремление ко всепроникающему вживанию в мир «Другого», диалогу с ним. «Другой» из чуждого, «постороннего», «не-я» становится «Ты».

Если европейской ментальности в целом присуще четкое разделение функций субъекта и объекта (субъекта — быть активным, познающим, воспринимающим; объекта — быть познаваемым, воспринимаемым, зависимым от активности субъекта), то Бубер предлагает взамен этой установки некую би-субъектную коммуникацию, где объект предстает как равноправный парт-

нер, собеседник, друг. Мысли Бубера очень высоко оцениваются многими философами. Вот что пишет, например, немецкий историк философии Г.Кюн: «В наше время узкое понимание объекта, смоделированного по типу объекта физических наук, тиранически владеет умами. В противоположность этому догматизму Бубер восстановил в истинном статусе человеческое существо через его общение с другими существами. Это великий урок для всех нас»¹.

Тогда как во всем мире творчество Бубера было хорошо известно с начала 20-х годов, в Советской России о нем практически ничего не знали. (Правда, в 1925 году было издано небольшим тиражом несколько брошюр.) А потом о нем чаще всего умалчивали (в ряде философских словарей, изданных в 50-70-е годы, его имя попросту не упоминается). Если же о нем писали, то не иначе как в ругательном тоне, называя реакционным теологом, мистиком и сионистом. Как философа его представляли примитивным эклектиком, произвольно соединившим «индивидуализм» Кьеркегора и «туизм» Фейербаха. (Что примечательно, автор этой точки зрения сейчас пишет восторженные статьи о Бубере и издает его произведения.)

Но в России существовала и существует серьезная школа историко-философского анализа экзистенциализма, представленная такими учеными, как П.П.Гайденко, Г.М.Тавризян, Т.А.Кузьмина, Л.И.Филиппов, К.М.Долгов, А.М.Руткевич, М.А.Киссель, Р.М.Габитова, Г.Я.Стрельцова и др. Нет сомнения в том, что и сама философия экзистенциализма (как и многие другие течения) получила бы развитие в России, если бы не семидесятилетний идеологический запрет. Русский религиозный экзистенциализм в лице Н.А.Бердяева и Л.Шестова возник чуть раньше европейского. Бубер был знаком с Бердяевым и Шестовым. По его собственному признанию, из русских философов наиболее близки ему

были Л.Шестов и М.М.Бахтин. Кстати, именно благодаря М.М.Бахтину, а позже — В.С.Библеру диалогическая традиция в русской философии советского периода все-таки не прерывалась.

С конца 80-х годов в России наблюдается бурный интерес к творчеству тех мыслителей, имена которых раньше были под запретом. Здесь было и стремление наверстать упущенное, восстановить прерванную культурную традицию, и простое любопытство. Но когда духовный голод был утолен, пришло время вдумчивого созерцания и стремления проникнуть в глубины творчества мыслителей. Все это в полной мере относится к Буберу. Книга «Я и Ты» издавалась множество раз в разных городах России. Переведены и изданы многие важные работы Бубера. Самое серьезное издание последних лет, на наш взгляд, сборник работ Бубера под общим названием «Два образа веры» из серии «Мыслители XX века» с прекрасными переводами В.В.Рынкевича, С.В.Лезова, Ю.С.Терентьева, И.И.Маханькова под редакцией С.Я.Левит. Глубоко и тонко творчество Бубера проанализировано в статьях П.С.Гуревича, Г.С.Померанца, Л.А.Чухиной, Г.Л.Баканурского и др.

Все это, однако, не идет в сравнение (в силу исторических и технических причин) с тем анализом творчества Бубера, который вот уже на протяжении восьмидесяти лет осуществляется на Западе. Там его творчество исследовано всесторонне и с самых различных позиций — от неприятия до восторженного поклонения. Мы постараемся представить читателю и, в свою очередь, проанализировать наиболее интересные из этих точек зрения.

В данном исследовании мы рассмотрим стержневую для философии экзистенциализма тему в ее преломлении у Бубера — проблему человеческого существования. В экзистенциализме бытие рассматривается именно в качестве человеческого существования, суще-

ствование человека изначально онтологично. В экзистенциализме Бубера бытие предстает как диалог, его онтологию можно назвать диалогической. Центральная идея философии и теологии Бубера — бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром, человеком и человеком. Диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви. Именно в диалоге с человеком и миром Бог реализует свою божественную сущность...

Мы проанализируем философские и теологические источники концепции Бубера и постараемся показать своеобразие переосмысления им этих источников. Мы сравним учение Бубера в некоторых его аспектах с другими вариантами экзистенциализма и философии жизни; проанализируем теологические воззрения Бубера в связи с его концепцией отчуждения; попытаемся представить Бубера как мыслителя нетрадиционного типа — «бездомного» или «просвещающего» философа.

Хочется надеяться, что наше исследование окажется еще одним звеном диалога с замечательным мыслителем — Мартином Бубером.

ГЛАВА I. ДИАЛОГ КАК СТРУКТУРА БЫТИЯ

§ 1. Я и Ты. Жизнь диалога

В книге «Проблема человека» (1947) Бубер писал: «В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности (Behaustheit) и бездомности (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти»². В соответствии с разделением эпох Бубер делит и мыслителей на «проблематичных» («бездомных») и «непроблематичных» («обустроенных»). «Непроблематичные» философы, такие как Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Гегель, ощущают твердую «бытийственную» почву под ногами; хотя они и «захвачены» проблемой бытия, вопрос «быть или не быть?» их не мучает. Другое дело — «бездомные» философы: Августин, Паскаль, Кьеркегор. (В плеяду «бездомных» философов, безусловно, просится Ницше, но Бубер не включает его туда, поскольку рассматривает «бездомность» религиозную, а Ницше — «по ту сторону».) Нельзя понять Паскаля без его страха перед «вечным молчанием безграничных пространств», Августина — без его ужаса перед «бездной греха». «Страх» и «трепет» Кьеркегора, его мучения по поводу разрыва помолвки с любимой невестой — также определяющие моменты его творчества. Бубер, безусловно, продолжает ряд религиозной «бездомности», открываемый Августином.

Далекий от «страха» и «трепета» и от религиозности вообще, американский философ Ричард Рорти разделяет философов на «систематизирующих» и «просвещающих», что формально и методологически соответствует буберовскому делению на «обустроенных» и «бездомных». Английский термин «to edify» можно перевести как «образовывать», «просветлять», «просвещать». «Систематизирующие» философы заинтересованы прежде всего в создании философской системы, дающей определенную картину действительности. «Просвещающие» же философы, к которым Рорти относит Кьеркегора, Ницше, Витгенштейна, Хайдеггера, Бубера и др., не пытаются строить систему и упорядоченным образом описывать действительность. Представляя своим читателям и слушателям новые, творческие пути в мышлении, языке и в жизни, «просвещающий» философ, как считает Рорти, пытается вывести читателей и слушателей из устаревших канонов мышления и жизни. Конечная цель этой деятельности — не просто изменить наш стиль мышления, но, согласно Рорти, «вынуть нас из прежних самих себя властью странности, необычности, привести нас к нашему новому бытию»³.

В терминах философии Рорти Бубер был именно «просвещающим» философом, считавшим философию некоей освобождающей деятельностью, цель которой — «скорее научить, помочь читателям освободиться от изношенных языковых конструкций и подходов, чем подводить основания под интуиции и обычаи современности»⁴. Такая установка предполагает разрушение преобладающих философских систем, существующей ментальной парадигмы. Как и его предшественники Ницше и Кьеркегор, Бубер считал, что конвенциональные установки мышления и языка усугубляют отчуждение. Одна из задач философии, по Буберу, — критика языка. Поэтому философ обязан оценивать и критиковать важнейшие понятия, проверяя их личностным опы-

том, отбрасывать некоторые из них и обновлять остальные. Соответственно Бубер формулировал свои понятия и категории с тем, чтобы помочь читателям и слушателям освободиться от иллюзий, сдерживающих свободу выбора и реализацию аутентичной самости. Основание критики существующих систем понятий и категорий, по Буберу, — не разум, логика, их социальное применение или чувственный опыт, но экзистенциальный опыт индивида в его соприкосновении с миром. По мнению Бубера, существует внутренняя пропасть между нашими понятиями и категориями и основным человеческим опытом, который они должны выражать. Как писал любимый поэт Бубера Райнер Мария Рильке: «...нам вовсе не так уж уютно // В мире значений и знаков»⁵. Бубер также сомневался в способности общепринятого языка выражать фундаментальную природу действительности, соглашаясь здесь со средневековыми мистиками, даосами, Ницше и многими другими.

Понятия и категории, которые он использовал, соответствовали его стремлению проанализировать фундаментальный кризис отчуждения в жизни современного человека. Основные категориальные пары в философии Бубера, «Я-Ты» и «Я — Оно», о которых речь пойдет ниже, служили именно этому. Обсуждал ли Бубер проблемы религии, общества, образования, иудаизма или философской антропологии, он всегда стремился критиковать существующий стиль мышления. Однако его целью были не сами по себе критика и прояснение понятий. В духе Ницше и Кьеркегора он критиковал образ жизни и мышления, который принято было считать нормальным, чтобы пробудить в своих читателях альтернативное, гуманистическое мышление и соответствующий образ жизни.

Для Бубера философия не наука, открывающая предельные основания бытия или устанавливающая последний критерий истины. Цель философа — освободить

людей от стереотипов мышления и иллюзий и помочь им увидеть более ясно истину собственного опыта. Философы в этом смысле должны быть, согласно Буберу, «указателями», показывающими путь к смене ментальной парадигмы. Посредством беседы и диалога, мифа и легенды он стремился помочь людям понять и прояснить их отношение друг к другу, к миру, Богу, к самим себе. Отказываясь строить философскую систему, «просвещающий» философ ведет с читателями и слушателями некую беседу в попытке «найти новые, лучшие, более интересные и более полезные пути разговора»⁶. Бубер не раз говорил: «У меня нет учения, есть только диалог»⁷. Для него философская деятельность аналогична участию в разговоре. Американский философ М.Фридман назвал всю философию Бубера «жизнью диалога».

Похожие идеи мы можем обнаружить у М.М.Бахтина, который полагал, что «соприкосновение с любым предметом культуры становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом»⁸. Диалог, с точки зрения Бахтина, есть способ взаимодействия сознаний. Понимание, по его мнению, возникает там, где встречаются два сознания. Понимание вообще возможно при условии существования другого, понимающего сознания. «Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть «смысла в себе» — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним»⁹. В книге «Проблемы поэтики Достоевского» М.М.Бахтин писал о том, что даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного человека Достоевский драматизирует в пространстве, заставляя героев беседовать со своим двойником, с чертом, со своим Alter Ego, со своей карикатурой. Воистину, «пожизненный собеседник» сопровождает каждого из героев Достоевского и каждого из нас. Достоевский,

с точки зрения Бахтина, из каждого противоречия внутри одного человека стремится сделать двух людей, чтобы драматизировать это противоречие и развернуть его экстенсивно. Диалогические отношения, по Бахтину, — это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение. Чужие сознания, согласно Бахтину, нельзя созерцать, анализировать, определять как вещи — с ними можно только диалогически общаться.

Подобно Кьеркегору и Ницше, Бубер сопротивлялся всем попыткам систематизировать его мышление. «Я не строю башни, я только возвожу мосты. Но их опоры стоят не на «измах» и их арки соединяются не с помощью «измов»¹⁰. «Ни одна система не подходила для того, что мне хотелось сказать. Мне никогда не хотелось выйти за пределы собственного опыта. Я имею в виду только опыт и призываю только к опыту»¹¹.

«Просвещающий» философ, по Рорти, осуществляет некую деструктивную деятельность, в которой открывает глубокую проблемную природу обыденных понятий, которые мы используем для определения действительности: «Просвещающая философия не только «ненормальна» (abnormal), но противодействующая, она имеет смысл только в качестве протеста против попыток «закрыть» диалог некими предложениями универсального соответствия посредством гипостазирования некоего набора описаний»¹². Эта деятельность просвещающая, но она не конструктивна в смысле обычной, систематизирующей исследовательской программы. Просвещающее рассуждение можно считать «ненормальным» в том смысле, что оно изымает нас из старых себя с целью сделать нас другими человеческими существами»¹³.

Бубер писал: «Я должен еще раз повторить: у меня нет учения. Я только указываю на нечто. Я указываю на реальность. Я указываю на то в этой реальности, что

до сих пор не было замечено или было замечено очень мало. Я беру за руку того, кто слушает или читает меня, и веду его к окну. Я открываю окно и показываю ему то, что за этим окном... Я говорю тем, кто слушает меня: это ваш опыт. Пересмотрите его, а то, что вы можете пересмотреть, рассматривайте опять как опыт»¹⁴.

В результате уничтожения органических форм общества и растущего давления технологии современный человек, согласно Буберу, потерял способность контакта с фундаментальным уровнем собственного опыта. «Просвещающий» философ, по Рорти, отвергает требование эссенциализма. «Провозглашая, что у человека нет сущности, просвещающий философ подвергает сомнению традиционные определения человека, даваемые естественными науками, или берет эти определения в паре с альтернативными определениями поэтов, писателей, психологов бессознательного, скульпторов, антропологов и мистиков»¹⁵. В конце концов, «просвещающий» философ провозглашает неверие в тезис, что «сущность человека есть познание сущностей». Отвергая идею сущности человека, «просвещающий» философ тем не менее постоянно рефлексировал по поводу того, что же значит быть человеком. Таким образом, «просвещающий философ подтверждает нашу «экзистенциальную» интуицию, что воспроизведение, описание себя — самое лучшее, что человек может сделать»¹⁶. В попытке научить себя и других «просвещающий» философ может использовать «в поэтической активности мышления новые цели, новые слова, новые дисциплины как бы в направлении, противоположном герменевтике: это попытка интерпретировать знакомое нам окружение в незнакомых терминах наших новых изобретений»¹⁷.

В книге «Я и Ты» и в последующих философских работах Бубер предпринял попытку, критикуя господствующие духовные и социальные структуры, сформу-

ликовать альтернативный взгляд на мышление, язык и общество, который сделал бы возможными неотчужденные отношения между людьми, людьми и природой, людьми и Богом. Если первоначальной целью Бубера было бросить вызов существующим формам мышления и взаимоотношений и разбудить читателей для альтернативного мироощущения, то конечной его целью было изменение способа мышления с тем, чтобы изменить способ бытия.

Бубер писал, отвечая своим критикам и оппонентам: «Я вынужден философствовать, для моей цели нет иной дороги, но сама по себе эта цель не может быть достигнута философским путем... Мои главные устремления ближе к пророку Амосу, чем к Аристотелю. Но когда я философствую, я должен учиться у Аристотеля, а не у Амоса»¹⁸. Цель же философствования для Бубера, как уже было сказано, — изменение способа человеческого мышления и обоснование веры в Бога как предельный смысл существования. Бубер старался представить себя более радикальным антирационалистом, чем другие экзистенциалисты. Он писал: «Поскольку те, с кем меня любят сравнивать (Кьеркегор, Хайдеггер), поставили само человеческое существование в центр рационалистических построений, то меня можно назвать экзистенциалистом. Но только обычно забывают об одной вещи: все, что угодно, можно обсуждать и определять спекулятивно, но только не человеческое существование. Истинный экзистенциалист сам должен «существовать». Экзистенциализм, который воплощает себя в теорию, — есть противоречие. «Существование» не есть философская тема среди других тем»¹⁹. Бубер всячески стремится избежать «теоретизирования», творческие усилия всей его жизни были направлены на создание философской «не-системы». Его язык поэтичен и метафоричен, изложение часто носит характер своеобразной медитации, книги пестрят сказ-

ками и притчами. Философом в классическом европейском смысле Бубер никогда себя не считал, называя себя «рабби», «учителем».

Буберу импонирует поэтический язык приписываемой Лао-Цзы книги «Дао дэ цзин», а также «спонтанность», логическая невыводимость основных категорий даосизма. Он пишет: «Лао-Цзы глубоко вводит меня в концептуальность и проблематику... Он раскрывает мне бездну за пределами понятий. Он помогает мне *смотреть сквозь невыносимую логичность действительности* (курсив мой. — Т.Л.). Я не последователь Лао-Цзы, я вижу мир иначе, чем он. Мне легче «оправдывать» Юма, чем Лао-Цзы. Но его речи и главное — его молчание — помогают мне даже сейчас, когда я пишу эти строки, пользуясь традиционными философскими понятиями»²⁰. Итак, главным для Бубера как «просвещающего» философа становятся антирационализм, несистемность и стремление «смотреть сквозь невыносимую логичность действительности». Такова его своеобразная методология (возможно, сам он назвал бы ее антиметодологией).

Изначально философия экзистенциализма являла собой попытку построения принципиально новой онтологии. Наиболее отчетливо это проявилось в призыве Хайдеггера «вернуться к бытию», забытому, согласно Хайдеггеру, классической европейской философией. Именно «поворот к бытию» был главным в построениях экзистенциалистов, хотя сама категория «бытие» присутствует не во всех экзистенциалистских концепциях.

В небольшой, но самой знаменитой книге, «Я и Ты», вышедшей в Берлине в 1922 году, Бубер наиболее отчетливо выделяет основные линии своей онтологии. Почти все последующие работы Бубера можно считать развитием и конкретизацией идей, которые в более или менее развернутом виде содержались в «Я и Ты». Например, брошюра «Вопрос к Единичному», написанная в 1936 году, явилась разработкой проблемы интер-

субъективности, очерченной в «Я и Ты». А книга «Два образа веры», истолкование Библии, — это размышление о специфике отношения евреев к Богу как к Вечному Ты, также упомянутому в «Я и Ты».

В книге «Я и Ты» Бубер обращает внимание на то, что существуют два подхода к бытию, к миру. Мы можем принимать подход рационалистически-сциентистского типа, который он также называет «функциональным» и «ориентирующим». В этом случае мы смотрим на мир только как на скопление предметов и орудий, которые так или иначе могут служить нашим целям и интересам. Этот подход, по мнению Бубера, характерен для естествознания и обыденного сознания — он позволяет нам создавать упорядоченное мироощущение и ориентироваться в мире. Для того чтобы пользоваться предметом, мы должны указать его место среди других предметов. Таким образом мы помещаем предмет в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. По Буберу, когда мы говорим о физическом мире, о пространственно-временной структуре, о законе причинности — мы подчиняемся установке Я-Оно и используем соответствующий этой установке язык. Подход Я-Оно возможен как в отношении мира вещей, так и к людям и даже к Богу.

Но возможен иной подход — подход, при котором понятия пространства, времени и причинности оказываются совершенно бессмысленными. Этот подход Бубер называет «актуализирующим», «встречающим», «личностным», «диалогическим». Мы можем обращаться к предметам, людям и Богу как к Ты, как будто перед нами живое существо, личность, более того — друг. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог. Мир в таком случае предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Субъект как бы превращает объект в личность, объект зависит от субъекта так же, как и субъект от объекта. «Власть анализа структур»

принадлежит, по мнению Бубера, «научному», «предметному» подходу. В том же случае, когда мы хотим изучить два бытия, две субстанции и их взаимоотношения в подходе Я-Ты, мы изымаем эти субстанции из мира Оно. Так же, как каждая субстанция становится «объектом», «вещью» при подходе Я-Оно, точно так же она может стать «партнером», «собеседником» при подходе Я-Ты.

Специфика отношения Я-Ты, диалога — самая тонкая область философии Бубера. Об этом западными исследователями написаны десятки работ. Наиболее интересными нам представляются следующие:

1. Axelrod Ch.D. Studies in intellectual breakthrough: Freud, Simmel, Buber. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1979;
2. Diamond M.L. Martin Buber, Jewish Existentialist. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1960;
3. Pfuetze P. Self, Society, Existence. N. Y., 1961;
4. Silberstein L.J. Martin Buber's social and religious thought. N. Y.: New York Univ. Press, 1989;
5. Vermes P. Buber. L.: Halban, 1988;
6. Friedman M. Martin Buber's life and work. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1988; etc.

Исследователь творчества Бубера М.Фридман писал: «В «Я и Ты» есть нечто завораживающее, как и во всех произведениях «прорыва» (breakthrough) (под прорывом здесь понимается радикальное изменение ментально-культурной парадигмы. — Т.Л.). Тем же, чем для XIX века была книга Ницше «Так говорил Заратустра», «Я и Ты» является для XX века — и не меньше. Причем не из-за стиля, а именно из-за идей, которые в ней содержатся... Метафизический диалог Бубера может стать решающим для культуры XX века»²¹.

Идея абсолютной равнозначимости Я и Ты — субъекта и объекта — это и есть, по существу, открытие Бубера. Разумеется, он был не единственным мыслителем, подошедшим к этому прозрению. Можно вспомнить учение йенских романтиков о коллективном художественном творчестве, диалоге авторов и читателей, многие мистические течения, идеи Бахтина, упомянутые выше и т.п. Но именно у Бубера диалогизм становится онтологическим, именно он разрабатывает учение о «встрече» и диалоге с наибольшей обстоятельностью.

Немецкая классическая философия, например, раскрывала богатейший мир человеческой субъективности. Но субъект в этой философии почти всегда самоидентичен и самодостаточен в своей субъективности, а объект самоидентичен и самодостаточен в своей объективности. Субъектно-объектное отношение почти исключает равноправие сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависимого от активности субъекта. Исключение представляют, пожалуй, учения Фихте и йенских романтиков.

Попытаемся выделить некоторые черты, характеристики «жизни диалога» — отношения Я-Ты.

Большое значение в этом отношении Бубер придавал проблеме времени. По его мнению, настоящее время присуще только Я-Ты, в отличие от Я-Оно. И феноменология, и философия жизни, и экзистенциализм исходят из положения Канта о том, что время и пространство суть формы конституирования человеком мира, формы организации и упорядочения человеческого опыта, что они не принадлежат с необходимостью к природе самих вещей. «Физическое» время символизирует в экзистенциализме «неподлинное», отчужденное существование, подчиненность человека чуждой ему логике внешнего мира, «машинной цивилизации», технологическим императивам. Субъективное же время в экзистенциализме (а также в философии жизни) носит

название «временности» (темпоральности) или «длительности» и определяет уровень подлинности человеческого существования. Сама проблема времени в данном случае возникает именно в связи с отчуждением и поисками аутентичного бытия человека. «Физическое» время для экзистенциалистов вторично, оно производно от временности. Сартр и Хайдеггер большое значение придавали именно способности человека отрешиться от объективного времени и войти в поле человеческого существования, в котором открываются и тайна времени и смысл свободы. Аутентичность, по их мнению, невозможна в «потоке» объективного времени, она возможна лишь в поле экзистенции, которая генерируется антиципацией смерти, заботой, страхом, — т.е. временностью.

Бубера интересуют все модусы времени: прошлое, настоящее, будущее. Причем особую привлекательность для него имеет настоящее. Под настоящим он понимает то, что «постоянно присутствует и длится», для него «прошлое — фиксированное, мертвое», «настоящее — истинный мир Я-Ты». Откуда такая привлекательность настоящего времени? Бубер прекрасно знаком с христианской теологией. Попробуем выяснить, на кого он опирается. Бл.Августин «непостижимую» для ума реальность прошлого и будущего объясняет через человеческие способности памяти и предвосхищения, отрицая объективную реальность времени. Понятие настоящего у Августина самопротиворечиво: им обозначается граница между прошлым и будущим, которая, не обладая длительностью, не должна была бы быть реальной, между тем как здравый смысл говорит о ее реальности. По Августину, своей реальностью настоящее обязано присутствию в нем вечности, являющейся атрибутом Бога. Вечность понималась как нечто противоположное времени, как «не-время», а не как бесконечность во времени.

Принцип различения времени и вечности как «невремени» присутствовал во всей средневековой схоластике, незначительно видоизменяясь у того или иного мыслителя. Такой модификацией является, например, учение немецкого мистика XIII в. Иоганна (Мейстера) Экхарта о слиянии настоящего с вечностью — о «вечном сейчас». Подобные мысли о проникновении вечности в настоящее есть и у С.Кьеркегора. В современном протестантском модернизме аналогичных воззрений придерживался П.Тиллих. «Всякий раз, — писал он, — когда мы говорим «сейчас», нечто временное соединяется с чем-то вечным»²².

Бубер опирался также на учение Бергсона о длительности. Имя Бергсона он часто упоминает в своих работах. Бергсоновская длительность (*durée*) — «наше Я, которое длится» — чисто качественна, исключает какие бы то ни было количественные различия. Это последовательность состояний сознания, «из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что ему предшествует»²³. «Техническое» же, объективное время мы сами образуем при помощи интеллекта и памяти. «Отпечатки», «снимки» с длительности — мгновения — мы нанизываем на некий мыслительный каркас, подобно тому как нанизывают на нитку жемчужины, — и получаем «образ», «отпечаток» длительности — время. На самом же деле, по Бергсону, следующие друг за другом состояния неделимы и непрерывны, в этом состоит их «длительность». Следовательно, она исключает «всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности»²⁴. Очевидно, Буберу импонирует образ того, что «постоянно присутствует и длится». «Настоящее не мимолетно, не преходяще: оно присутствует и длится. Объект же не есть длительность, он есть застой и прекращение, оцепенелость и оторванность, отсутствие отношения и бытия в настоящем»²⁵.

Бубер несколько негативно относится к прошлому. Он пишет, что если Я с точки зрения науки или просто обыденного сознания рассматривает такой-то предмет, то последний уже «был», «состоялся», «фиксирован». Но если Я к тому же самому предмету обращается как к Ты, то предмет присутствует в настоящем. Прошлое же Бубер трактует несколько упрощенно по сравнению с другими экзистенциалистами.

Для Сартра, например, прошлое парадоксально. С одной стороны, человек не может воспринимать себя без прошлого, поскольку он есть то, чем стал, и в этом смысле человек есть его прошлое. С другой стороны, мое прошлое может существовать только в форме «я есть», т.е. в настоящем. В экзистенциализме Сартра два вида прошлого. Первый вид, включающий в себя «все» случившееся, является Прошлым как таковым. Это Прошлое уходит в «почетное» существование, утрачивая какую-либо связь с настоящим (аналог «забвения» Хайдеггера). Второй вид — это наше реальное (т.е. экзистенциальное) прошлое, оно не «дано», а «приобретается» нами, причем мы не можем не выбирать его своим пристрастным к нему отношением. Подлинное прошлое у Сартра создается субъектом и, понимаемое таким образом, оно позволяет ему решать проблему свободы и детерминирующего человеческого выбор прошлого.

Для Бубера же прошлое — это нечто фиксированное, раз и навсегда данное, заключенное в жесткую пространственно-временную и причинную структуру. «Технически» это время может быть для нас настоящим. Но для Бубера (вернее, относительно его мира Я-Ты) оно — прошлое.

Прошлое для Бубера неразрывно связано с темой причинности. Он полагал, что отношение Я-Ты свободно от «цепей каузальности». «Как только небо Ты открывается над моей головой, цепи каузальности па-

дают к моим ногам»²⁶. Здесь вновь Бубер переключается с Бергсоном, считавшим, что причинность — это трафарет, накладываемый интеллектом на «жизнь» для удобства практической деятельности. Бубер также считал, что предвидение и объективность годятся только для мира Оно. Он, как и Бергсон, полагал, что наука и интеллект действуют по принципу подобия и что в силу этого они не способны не только творить, но даже открывать новое, неспособны постичь уникальность единичного. Наука и интеллект способны только по-новому группировать старые элементы. А это означает, что они имеют дело лишь с фиксированным и мертвым, с прошлым, но не с настоящим. И когда, по Буберу, наука изучает человека, то в конечном счете она его обращает в машину. Бубер полностью отрицает социальный детерминизм, социальные законы и предвидение.

Как не существует физического времени и причинности в отношении Я-Ты, так же не существует и материального пространства — отношение перемещается из материального в эмоциональное пространство. Каждое отношение Я-Ты как бы вращается вокруг центра, где встречаются, по Буберу, все линии этих отношений — в Вечном Ты, в Боге. Бубер пишет: «Мир Оно находится в контексте пространства, времени и причинности. Мир Ты — вне контекста пространства, времени и причинности»²⁷.

Бубер особенно подчеркивает невозможность интеллектуальной рефлексии внутри отношения Я-Ты. Я, которое говорит «Ты», — уже не то Я, которое говорит «Оно». При обращении Ты ни одна частичка Я не может остаться сторонним наблюдателем, созерцателем. Невозможно вообще говорить о Ты, считает Бубер, можно только обращаться к Ты. Ты — это цель в себе и не нуждается в том, чтобы быть опосредованным опытом, идеей, воображением.

При обращении «Ты» внезапно возникает целостность, интегративность образа. «В отношении Я-Ты можно говорить только о целостном бытии»²⁸, — пишет Бубер. Когда мы находимся в мире Оно, мы воспринимаем только отдельные вещи, фрагменты этого мира. Но каждое Ты — это целостность, а не вещь среди вещей.

Бубер выделяет три вида отношений Я-Ты в мире. Человек может относиться как к Ты к природе, к другим людям и к духовным субстанциям. К духовным субстанциям Бубер относит все произведения человеческого духа, будь то божок, вырезанный из камня кроманьонцем, музыкальная симфония, красивая математическая теория или философская система. Отношение Я-Ты с природой у Бубера напоминает «беседы» с животными, деревьями и птицами св. Франциска Ассизского и «благоговение» Гете перед стихией природы.

Приведем знаменитый пример с деревом из книги «Я и Ты». «Я созерцаю дерево. Я могу воспринять его в образе оцепеневшей колонны в натиске света или как голубую, серебристую, брызжущую кротостью озеленелость. Я могу ощутить его как движение: тянущиеся и стремящиеся к сердцевине сосуда соки; «сосание» корня, дыхание листьев как бесконечное общение с землей и воздухом и как самое таинственное произрастание.

Я могу созерцать его как дерево определенного вида и как единичность.

Но также может случиться, по воле или из милости, что я, созерцая дерево, в один момент окажусь «захваченным» им. И тогда дерева в прежнем смысле уже нет, а есть Ты»²⁹.

Буберовская версия экзистенциализма во многом противоположна атеистическому экзистенциализму Сартра и Камю. В их представлении человеческое сознание соотносится с миром не иначе как через «тошноту», «скуку» и т.д., сознание просто не в состоянии «переварить» материальность вещей, человек — «посто-

ронний» в этом мире... Герой романа Сартра «Тошнота» Антуан Рокантен пишет в своем дневнике: «Я только что был в парке. Под скамьей, как раз там, где я сидел, в землю уходил корень каштана. Но я уже не помнил, что это корень. Слова исчезли, а с ними и смысл вещей, их назначение, — бледные метки, нанесенные людьми на их поверхность. Я сидел ссутулившись, опустив голову, наедине с этой темной узловатой массой в ее первозданном виде, которая пугала меня. И вдруг меня осенило. Все эти предметы ... как бы это сказать? Они мне мешали. Я хотел бы, чтобы они существовали не так назойливо, более скупое, более абстрактно, более сдержанно. Каштан мозолил мне глаза. Зеленая ржавчина покрывала его до середины ствола, черная вздувшаяся кора напоминала обваренную кожу, мои ноздри забивал гнилостный запах»³⁰.

Бубер писал, что в мире нельзя установить «традицию», «ступени» отношения, что каждое Ты — будь то кусочек минерала, человек или соната Бетховена — самоценно, уникально и неповторимо. Но дальнейшее развитие учения Бубера показало, что наиболее важным в мире ему представлялось отношение Я-Ты между человеком и человеком. Именно здесь возникает наиболее аутентичный контакт, способствующий самораскрытию личности.

Отношение Я-Ты всегда сопровождается любовью. Любовь в данном случае Бубер определяет как ответственность Я за Ты, ощущение того, что они необходимы друг другу. Любовь также выступает как интенциональность, направленность отношения Я-Ты. Ненависти и равнодушия здесь быть не может. Они, по Буберу, суть лишь слепота, когда не видится целостное бытие. «Чувства живут в человеке, — пишет Бубер, — а человек живет в любви»³¹.

Есть еще один важный момент в буберовской концепции диалога Я и Ты. Некоторые исследователи называют его «парадоксом благодати». Под благодатью

обычно понимается сила, ниспосылаемая человеку свыше для преодоления его греховности и слабости и достижения спасения. Инициатива исходит не от человека. Человек пассивен перед благодатью. А у Бубера Я не может встретить Ты посредством поисков, но не может встретить Ты и без поисков. «Ты встречает меня через благодать, но не я обретаю его посредством поисков»³². И в то же время без поисков, без внутреннего стремления Я также не может встретить Ты. Нужно найти дверь и постучать в нее, но еще неизвестно, откроется ли она перед нами. По существу, никакого парадокса нет. В каждом отношении Я-Ты просвечивает взаимодействие Я — Вечное Ты (Бог). Согласно хасидской традиции, оказавшей огромное влияние на Бубера, Бог «нуждается» в человеке. Человек не орудие в руках Бога, а партнер по диалогу. Но благодать существует. И человек должен ощущать единство своей воли и благодати в каждом своем действии, в каждом отношении Я-Ты. Невозможно сказать, считает Бубер, где кончается человеческая воля и начинается Божья благодать. У человека есть «готовность к диалогу». Это значит, что он не просто ждет, но ждет твердо, непоколебимо, преодолевая глубокое искушение не ждать дальше и уйти, и искать более ощутимую и удобную награду. Это напоминает «прыжок в неизвестность» Рыцаря Веры у С. Кьеркегора.

Говоря «Ты», мы, по Буберу, преодолеваем мир «опыта» и входим в мир «отношения». В данном случае «опыт» Бубер понимает как интеллектуальное постижение субъектом объекта, овладение объектом. В мире Я-Оно субъект воспринимает, оценивает, упорядочивает, «присваивает», использует объект. Человек в данном случае отделен от бытия антитезой «субъект-объект». Для Бубера же важно некое симпатическое взаимодействие, как бы отношение «субъект-субъект». И только через такое взаимодействие человек становится Я. Бу-

бер не отвергает и не игнорирует «физический» мир. Этот мир человеку необходим. «Без Оно человек не может жить, но тот, кто живет только в мире Оно, перестает быть человеком»³³.

Бубер утверждал, что отношение Я-Ты взаимно в отличие от отношения Я-Оно, где активен только субъект. Дерево вступает в диалог с человеком: «Дерево не впечатление, не игра моей фантазии, не источник настроения, — оно телесно противостоит мне и имеет со мной дело, как и я с ним, — только по-другому»³⁴.

Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание Другого, «наделенного голосом». Здесь «голос» понимается очень широко: «голосом» является «присутствие», «голосом» может быть молчание. Исследователь творчества Бубера М.Фридман в книге «Путь человеческий» писал: «Мышление и познание должны быть не монологом, а диалогом. Диалогическое мышление признает, что Другой имеет не только уши, но и рот, и что Другой может сказать нечто такое, что тебя удивит... Онтология точнее всего, по Буберу, может быть определена как состояние «между», состояние отношения, того, на что можно указать, но что нельзя целиком понять, находясь вне «встречи», в которой это состояние себя проявляет»³⁵.

По поводу буберовой концепции Я-Ты и Я-Оно напрашивается аналогия с «интуицией» и «интеллектом» Бергсона. Мы уже сравнивали взгляды Бубера и Бергсона на проблему времени. Вообще с «философией жизни» Бубер был знаком прекрасно. Как уже отметили, он был учеником Дильтея, учеником и другом Зиммеля. Американский философ, исследователь творчества Бубера, П.Пфютце писал: «Философия жизни как метод мышления никогда не оставляла Бубера»³⁶.

Буберу импонировала концепция «интуиции» и «интеллекта» А.Бергсона, но говорить о непосредственном влиянии здесь едва ли возможно. Сама проблема

двойственного подхода к действительности, конфликта двух видов познания — иррационального и рационального — и превосходства первого над вторым «носились в воздухе» в философии конца XIX — начала XX века.

Подход Я-Оно у Бубера аналогичен «интеллекту» Бергсона. Бубер считал, что для того, чтобы жить и ориентироваться в мире, необходимо каждый предмет видеть как «вещь среди вещей». По мнению Бергсона, интеллект в основе своей есть только способность организации и подготовки наших действий — не только наличных, но и возможных. Интеллект и научное знание служат современной им практике — и потому всегда односторонни и ограничены. Они видят в вещах только ту сторону, которая представляет интерес для практики. «Прежде чем философствовать, нужно жить, — писал Бергсон. — А жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти... В бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание: остальным мы пренебрегли»³⁷. Главное в вещах, по Бергсону, от нас при этом ускользает. Интеллектуальное познание по природе своей есть познание только внешнее и чисто формальное.

Бергсон противопоставлял интеллекту интуицию, т.е. созерцание, независимое от какой бы то ни было связи с практическими интересами, свободное от точек зрения и методов, внушаемых практикой. Только такое «бескорыстное», совершенно независимое от практики созерцание может доставить нам, утверждает Бергсон, адекватное познание реальности. Интуиция представляет собой высший и абсолютный род симпатического познания, это «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»³⁸.

Интуиция — непосредственное постижение сущности вещей. Она постигает реальность как «жизнь», а не как механический образ «жизни». Но интуиция Бергсона — не чувственная интуиция Фейербаха и не интеллектуальная интуиция Декарта и Лейбница. Это алогическая интуиция Новалиса, Гельдерлина, Шопенгауэра. Ее условие — отказ от форм логического мышления и прежде всего от логики понятийного мышления.

Бубер полагал, что, начиная с Платона, мы понимаем знание как интеллектуальное «овладение» субъекта объектом. Он писал: «Познавая, человек остается непричастен миру, потому что знание локализуется в нем, а не между ним и миром. Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела, он никак этому не способствует, и с ним ничего не происходит»³⁹. Такого рода познание есть, по Буберу, «отдаление от Ты».

Но есть и другой вид знания, принципиально иной. Бубер считал, что свое самое яркое выражение он получил в так называемой «Еврейской Библии» — Ветхом Завете. Это знание означает не интеллектуальное постижение, а непосредственный контакт, диалог, в котором взаимность обязательна. Бубер писал, что библейский образ познания мужчиной женщины — не эвфемизм для описания сексуального поведения, а обозначение познания как общения, контакта. Именно общаясь, согласно Ветхому Завету, Бог познает Израиль, и Израиль познает своего Бога. Мотивы познания как общения присутствуют также в космогонии и космологии Каббалы. То же самое — единство (ихуд) познаваемого и познающего в хасидизме.

Бубер постоянно подчеркивает непосредственность отношения Я-Ты. «Никакая абстракция, никакая интеллектуальная рефлексия и никакая фантазия не стоят между Я и Ты»⁴⁰.

По сравнению с Бергсоном в философии Бубера мы видим больший крен в сторону онтологии, нежели гносеологии. Бубер писал: «Отношение бытия к бытию имеется в виду в истинном познании, где существуют Я и Ты»⁴¹. Основным моментом для него все-таки не познание (даже в виде общения), а взаимодействие человека и бытия. «Диалогический принцип является онтологическим, так как имеет дело с основным отношением между человеком и бытием»⁴².

Бубера нередко обвиняли в том, что он строит два мира — мир Ты и мир Оно, удваивает мир. Он отвечал, что мир один, реальность одна. «Мир двоичен в соответствии с двойственным отношением к нему человека»⁴³. Он отрицал также, что, говоря Ты, мы проникаем в мир сущностей помимо явлений, или, по Платону, видим мир идей за миром вещей. Он настаивал, что тот мир, что ощущается в отношении Я-Ты, суть та же самая реальность, которая присутствует в отношении Я-Оно. Только в первом случае эта реальность воспринимается как личность.

Представляется возможным выделить у Бубера четыре «царства бытия»:

1. Мир «вещей в себе».
2. Мир абсолютного пространства и абстрактного времени (физический мир).
3. Мир духа.
4. Мир отношения.

Вещи могут являться либо в образе физического мира, либо в образе духа, в зависимости от подхода (отношения) к ним человека. Таким образом, сами вещи не удваиваются. Они двояко являются человеку, и эту двоякость сообщает им отношение человека к ним.

Как представитель немецкоязычной культуры конца XIX века, Бубер был воспитан в традициях кантианства и неокантианства. В книге «Проблема человека» Бубер так описывает свой первый опыт знакомства с Кантом: «В ту пору (моих неполных 14 лет) надо мною

нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был то и дело пытаться представлять себе то край пространства, то его бескрайность, а время — то имеющим начало и конец, то без конца и начала. И то и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между этими двумя абсурдами. Подавленный необходимостью такого выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к безумию, что спасение от него надеялся найти в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и потому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания»⁴⁴.

Дальнейшее знакомство с творчеством Канта определило суть онтологических построений Бубера. В «Критике чистого разума» Кант показывает, как разум «мистифицирует» опыт. В каком-то смысле Бубер онтологизирует Канта.

Бубер называет человека «величайшей из амфибий», которая живет в двух средах и не может жить ни в одной из них, не живя в то же время в другой. Трагедия человека в том, считает он, что человек не может постоянно жить в мире Ты.

Господство Оно и забвение Ты в современном мире представляется Буберу синонимом отчуждения. Он писал: «В наш век отношение Я-Оно, гигантски разросшееся, захватило практически беспрепятственно лидерство и власть. Я этого отношения, которое всем владеет, манипулирует, все использует, это Я не в состоянии сказать Ты, не может сущностно соприкоснуться с бытием, — именно такое Я есть властитель нашего времени. Человеческая Самость стала бессильной по отно-

шению ко всему, что ее окружает, она не может знать ни Бога, ни другой истинный абсолют, являющийся человеку в не-человеческом образе. Отношение Я-Оно закрывает от нас свет небес»⁴⁵.

Работы Бубера, посвященные теологии, искусству, социологии, политике, образованию, в той или иной степени проникнуты ощущением отчуждения. Как представлялась Буберу современность, природная целостность разрушена, природное единство расколото, природные отношения испорчены. Человек отчужден от другого человека, от Бога и от самого себя. Рильке писал о человеке XX столетия:

От века и навек всего лишенный,
Отверженец, ты — камень без гнезда.
Ты — неприкаянный, ты — прокаженный,
С трещёткой обходящий города⁴⁶.

Отчуждение, господствующее в мире, ощущается и описывается многими течениями современной философии. В самом общем виде отчуждение можно определить как отношение между субъектом и его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства. Это отношение ведет к обеднению природы субъекта и изменению, извращению, перерождению природы отчужденной функции. (К теме отчуждения в процессе нашего исследования мы будем возвращаться еще не раз.)

Вот что писал об отчуждении в современном мире Э.Фромм: «Конкретные связи одного индивида с другим утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек используется как средство... Не только экономические, но и личные отношения между людьми приобрели тот же характер отчуждения, вместо человеческих отношений они стали напоминать отношения вещей. ...Личность ощущает себя во всех отношениях чуждой, она становится отчужден-

ной от себя самой. Она не чувствует себя центром своего мира, создателем своих собственных действий. В наши дни средства словно превратились в цель, и не только «Бог умер», как утверждал в XIX веке Ницше, но и человек умер, а живы только организации и машины»⁴⁷.

В сочинениях многих философов экзистенциального направления, например, Ж.-П.Сартра и М.Мерло-Понти, в качестве враждебного человеку рассматривается всякое опредмечивание, неизбежно осуществляемое людьми в процессе их деятельности и превращающее результаты этой деятельности, а также всех людей, в нечто «вещное», ущербное, чуждое самим себе. Иначе говоря, сам предметный мир человека таков, что он несет отчуждение. Категория «In-der-Welt-Sein» («бытие-в-мире») Хайдеггера понимается в этом контексте как такое отчуждение личности от общества, которое является другой стороной отворачивания человека к самому себе, «тошноты» Сартра.

В книге «Проблема человека» Бубер пишет: «История человеческого духа показала нам, как человек становится все более и более одиноким, то есть ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чуждым и неприятным; он не способен теперь ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними подлинным образом. Этот человек — такой, каким мы представляем его себе по Августину, Паскалю и Кьеркегору, — ищет то, что не включено в мир, то есть ту одинокую, как и он, божественную форму бытия, с которой можно общаться. Не замечая мира, он стремится к ней. Но мы видели также, что от каждой эпохи одиночества к следующей эпохе одиночества тянется один и тот же *путь*; это означает, что в каждую новую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. И, наконец, чело-

век приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме изнутри своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв»⁴⁸.

По мнению Бубера, Ницше наиболее ярко выразил дух отчуждения европейского общества конца XIX века. Его работы содержат динамическую, жизненную, творческую критику европейской культуры. Ощущение неизбежного конца сочеталось с призывом к возрождению, ощущение смерти старых ценностей и идей — с проповедью новой морали. Бубер, как и Ницше, считал, что для аутентичного существования мы должны выйти за пределы рационального мышления. Через определение наших отношений к другим людям и к природе в рациональных, целеполагающих категориях, мы убиваем жизненные силы и творческие порывы внутри нас, усиливая таким образом отчуждение.

«Все научное и философское мышление разрушило не только целостность конкретной личности, но и оторвало Бога и человека друг от друга»⁴⁹. В книге «Я и Ты» и в последующих философских работах Бубер пытался критиковать существующие логические и социальные структуры и сформулировать альтернативное воззрение на язык и общество, которое сделало бы возможными неотчужденные отношения между людьми, между людьми и природой, людьми и Богом. Бубер видел современный мир таким, в котором человек дегуманизирован, ибо обречен видеть себя, продукты своей деятельности и других людей в экономических, политических и других категориях, — в категориях, которые сами по себе отрицают человеческие возможности. В попытке избежать пропасти отчуждения философы, психологи, теологи строят концептуальные системы, которые, по мнению Бубера, еще больше заслоняют от человека истину его существования. Единственная возможность преодоления отчуждения — это выход за пределы мира Оно, «геометрического разума», по выражению Ортеги-и-Гассета.

Как чужестранец, индивид в современном обществе, обеспокоенный бессмысленностью своего существования, осознает окружающий его хаос и пропасть между предметом и предметом, между человеком и человеком, между человеком и Богом. Оглушенный этим отчуждением, человек ищет утешения в научном, рационализированном мировоззрении. Используя такие категории, как пространство и время, личность, по мнению Бубера, пытается смягчить, облегчить, преодолеть отчуждение, ориентируясь в реальности. Социальные институты и структуры тоже «помогают» смягчить отчуждение. «Инструменталистский этос» дает только иллюзию снятия отчуждения.

«Человек сталкивается с ужасающим фактом, что он является творцом порабащающих его демонов. Вопрос одновременно о его силе и бессилии перед ними есть вопрос человеческого бытия, который в данном случае получает сугубо практическое значение»⁵⁰. В конечном счете Бубер как религиозный мыслитель находит корень отчуждения в отдалении от Бога. Бог как Вечное Ты есть источник всех отношений Я-Ты в мире. Следовательно, забвение отношений Я-Ты и пребывание в мире Оно есть результат отпадения от первоисточника всех отношений Я-Ты. Об этом подробнее пойдет речь во второй главе.

Примечательно, что в философии XX века концепции диалога создаются именно в связи с проблемой отчуждения. Драма познания заключается в том, что «геометрический» разум теряет себя. Но постановка проблемы отчуждения в той или иной ее формулировке придает двусмысленность большинству концепций диалога XX века. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой «манипулированию» миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии Нового времени, поскольку диалог обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимые и в фи-

лософии Нового времени не описывавшиеся. С другой стороны, отчуждение, избавлением от которого обещает стать диалог, оказывается условием завязывания диалога, условием его существования и в этом смысле может быть устранено только вместе с диалогом.

Теоретическим источником большинства концепций диалога XX века стали радикальные исследования сознания, предпринятые в рамках феноменологии Э.Гуссерлем и его учениками и единомышленниками (к этому мы еще вернемся в связи с понятием интерсубъективности). Поставив вопрос о том, что есть сознание помимо познания и создав теорию редукции, которая должна привести к трансцендентальной субъективности, Гуссерль создал основания для концепций диалога, развивавшихся многими выдающимися философами нашего столетия. Например, М.Хайдеггер, с самого начала творческого пути определявший человеческое бытие через совместность приобщения к бытию, позднее связал свои взгляды на природу человека с фразой И.Х.Ф.Гельдерлина «Мы — разговор» и развил концепцию разговора (*Gespräch*), который зависим от со-бытия человека и бытия.

§ 2. Я и Другой: проблема интерсубъективности

Одна из ключевых тем философии Бубера — проблема межличностной коммуникации. В связи с этим возникает необходимость определить одно из важнейших понятий философии Бубера (как и многих течений «постклассической» философии) — понятие «Другого». *Другой* — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Во многих философских школах понятие Другого как таковое отсутствует. Идеи предельного самоуглубления и отре-

шенности от окружающего мира мы можем обнаружить в большинстве течений индийской и китайской философии — в буддизме и даосизме прежде всего.

В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии Alter Ego отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. Артур Шопенгауэр был убежден, что человек способен постичь тайну собственного бытия путем предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему одному внутреннего содержания. В немецкой классической философии «другой», если бы такое понятие присутствовало, — это объект, вещь, чуждый мир, зависимый от активности субъекта. Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию Другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное, безличное — «абсолютную идею», «мировой дух» и т.д. Однако именно гегелевское понятие «свое иное» и категория «не-Я» философии Фихте послужили методологическим основанием для современного философского понимания категории «Другого».

Но лишь в постклассической европейской философии появляются условия для подлинного понимания категории Другого. Когда разум перестает быть всемогущим и самодовлеющим, охватывающим мир системами своих отвлеченных концептов, когда на смену декартовскому «я мыслю» приходит «я существую» или «мы существуем», тогда Другой через интерсубъективность, через отношение двух субъектов предстает во всей «неповторимой уникальности единичности» (Бубер).

Различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, персонализм и др. так или иначе определяют категорию Другого и близкие к ней понятия. Пожалуй, ключевым для всех перечисленных выше школ можно считать гуссерлевское понятие *интерсубъективности*, о котором мы уже говорили. Интерсубъективность — это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации. В феноменологии Гуссерля интерсубъективность исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Механизм опыта Другого определяется временным характером бытия-сознания: Другой во мне самом получает значимость через мои собственные воспоминания самого себя.

Мы рассмотрим понятия интерсубъективности и Другого на примере концепций нескольких мыслителей — Сартра, Марселя, Ясперса, Левинаса и, конечно, Бубера.

Исследователь экзистенциализма П.Рубишек писал: «Бубер останавливает свой выбор на межличностных отношениях, и его выбор оправдывает себя. Одна из главных особенностей современной философской мысли (книга была написана в середине 60-х. — Т.Л.) состоит в появлении таких форм экзистенциализма, которые ставят в центр не индивидуума наедине с собой и с миром, но человека с человеком. Некоторые экзистенциалисты (Сартр, Хайдеггер) изолируют человека. Другие, например Ясперс, уделяют много внимания проблеме коммуникации, но никто не делает этого лучше Бубера... Вся реальная жизнь для Бубера — это встреча Я и Ты»⁵¹.

Решение Бубером проблемы отношения Я-Другой, Я-Другое, «то, что не есть Я», отличается от концепций «классического» экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр)

и от взглядов предтечи экзистенциализма С.Кьеркегора. По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую.

Исходным пунктом построения онтологии для Сартра оказывается его теория феномена (вытекающая из гносеологии Гуссерля), цель которой — преодолеть недостаток как материализма, так и идеализма, которые, по его мнению, дуалистически решают вопрос о соотношении сознания и мира. Феноменология, по мнению Сартра, — единственная философия, способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Это означает, что и реальность сознания (субъективность) и внешний мир сводятся к единственной форме их существования — к феноменальному бытию.

Серия феноменальных проявлений исчерпывает само бытие. За «пеленой» феноменов, которую традиционная идеалистическая философия рассматривала как передний план бытия и сквозь которую в соответствии с познавательным императивом следовало «прорваться» к сущности (Гегель), не располагается согласно экзистенциализму и феноменологии никакая подлежащая познанию реальность. Сущности как чего-то отличного от феномена, по Сартру, не существует. Можно говорить лишь о смысле феномена, который предполагает прежде всего его соотносительность с оценивающим или прагматически ориентированным сознанием.

Но сведение внешней реальности к сериям феноменов еще не дает выхода к бытию. В соответствии с экзистенциалистской теорией бытия за завесой феноменов, подлежащих описанию, располагается трансфеноменальное бытие — нерасчлененная реальность сущего, его иррациональный корень. У Сартра сознание связывается с феноменальным бытием не познаватель-

ным отношением, но непосредственно — через «скуку», «тошноту», «тревогу» и т.д. Само описание связи сознания с внешним миром в терминах «субъект — объект» (что и было условием познаваемости и сознания и внешнего мира согласно классическому рационализму) отрицается Сартром. «Расколотовость» сознания на субъект и объект рассматривается им как гносеологический пережиток всей прежней философии, который необходимо преодолеть. За сознанием признается измерение трансфеноменального бытия.

В книге «Бытие и ничто» Сартр определяет сознание как «для себя бытие», а то, что внешне сознанию, «иное» по отношению к сознанию — как «в себе бытие». По отношению к «в себе бытию» сознание предстает как «ничто». Сознание («ничто») выполняет неантизирующую функцию в отношении «в себе бытия». Но одновременно человеческая реальность есть «страсть бытия». Эта страсть — поиск самодостаточности, в которой пребывают декартовский Бог или Спинозовская субстанция, она означает попытку слияния изначально разобренных регионов бытия — «в-себе-для-себя-бытие». Но такой синтез невозможен, потому что «для себя бытие» всегда равно «ничто».

В отношении к другому Я индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе «бытия для другого». Но «бытие для другого» не является онтологической структурой «для себя бытия». Равная «ничто» субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней. Извечная попытка синтеза «в-себе-для-себя-бытия» терпит крах, как уже было сказано. Эта онтологическая схема проецируется Сартром на материал психического, на уровень развертывания межличностных отношений.

Первичное отношение сознания к другому Я — это чистое и простое отрицание. Как «для себя бытие» опередило себя негативно по отношению к «в себе бытию», оно точно так же находит Другого как «не являющегося мною». Порождая ответное отрицание со стороны другого Я, сознание человека Сартра вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба взглядов. Взгляд Другого сообщает «для себя бытию» статус «в себе бытия». Другое Я превращает меня в объект рассмотрения, отчуждая тем самым мой мир и мои возможности, привносит в мой мир «то, чего я не хотел». Сартр пишет в «Бытии и ничто», что Другой, Другие — это «смерть моих возможностей». «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объектность»⁵². «Окаменение» под взглядом Другого — сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

В случае низведенности взглядом Другого до «голой» объективности человек Сартра переживает эмоционально-негативное чувство стыда, — гнева, направленного на самого себя. Эмпирический стыд имеет свой метафизический прообраз — стыд, проистекающий из факта моего «падения в мир». И страх перед стыдом быть застигнутым обнаженным — это лишь психологическая проекция изначального стыда. Стыд оказывается мирским, психологизированным вариантом страха, корнящегося в первородном грехе и описанного Кьеркегором в «Понятии страха». Такое толкование тем более справедливо, считает Сартр, что изначальный стыд имеет своим источником «абсолютный взгляд» — Бога, понятие Другого, доведенное до абсолюта. В религиозном чувстве отношения к Богу стыд является добровольным увековечением своей «объектности» перед лицом «абсолютного взгляда» Бога. «Стыд перед Богом есть признание своей вечной объектности перед субъектом, который, в свою очередь, никогда не может стать

объектом. Таким образом, я возвожу свою объектность в абсолют и гипостазирую ее. «Позиция» Бога сопровождается материализацией моей объектности». ⁵³

Единственная «связь», которая возможна между двумя индивидами, между двумя сознаниями, по Сартру, — это связь «взаимного отрицания». Но в рамках отношения Я-Другой «страсть бытия» принимает форму желания, аналогичного сексуальному влечению Фрейда. И это желание «осложняет» неантизирующую деятельность сартровского человека. Имея Другого как объект, т.е. фрагмент «в себе бытия», «для себя бытие» желает слиться с ним и осуществляет двойное отрицание: отрицание Другого («в себе бытия») при попытке слиться с ним — первый способ «восполнения нехватки», садистский компонент; второй способ — отрицание себя как «для себя бытия», стремление полностью раствориться в Другом, отдать ему — мазохистский компонент. Онтологический конфликт проявляется везде, даже в отношениях двух любящих друг друга людей. Сартр подробно анализирует конфликт любовников в «Бытии и ничто»...

Бубер объясняет невозможность коммуникации у Сартра его отношением к миру («в себе бытию») и к человеку как Оно. У Бубера же Другой, Другие принимают форму Ты, без которого Я не может существовать. «Только через Ты человек становится Я» ⁵⁴.

Для Бубера Другой, Другие — это не только люди, но и растения, животные, произведения человеческого духа, Бог... Вот как Бубер описывает свою встречу с Ты в книге «Между человеком и человеком». «Когда мне было 11 лет, я проводил лето в имении дедушки. Однажды я, никем не замеченный, проник в конюшню и тихо тронул за шею мою любимую старую серую в яблоках лошадь... Это был не случайный восторг, но великое, потрясающее событие. Если попытаться сейчас все это объяснить, начиная с еще живого ощущения

нежности в моей руке, я должен сказать, что то, что я почувствовал в прикосновении к животному, было ощущение Другого, огромное отличие Другого, который тем не менее не остался чужим мне, как чужими были стоявшие в той же конюшне осел и баран, тоже позволявшие гладить себя.

Когда я тронул мощную гриву, иногда удивительно гладко расчесанную, а иногда, наоборот, очень дикую и растрепанную, и почувствовал что-то живое под своей ладонью, это была как будто частичка самой жизни, ограниченная кожей моей руки, то, что не есть Я, совсем не похожее на меня, осязательно другое, Другое само по себе. Но это Другое позволило мне подойти, доверило мне себя, поставило себя в отношение Ты и Ты ко мне. С тех пор лошадь, как только я входил в конюшню, даже когда я не собирался насыпать ей в кормушку овес, нежно поднимала свою массивную голову и едва заметно шевелила ушами, как заговорщик, подающий знак товарищам-заговорщикам, чтобы они узнали его. И я узнавал»⁵⁵.

Но главное все-таки для Бубера — отношение между человеком и человеком. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества — это вера в то, что дух внутри нас (например, буддизм), тогда как он — между нами, между Я и Ты. «Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух похож не на кровь, циркулирующую внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты»⁵⁶.

Выдающийся французский философ, религиозный экзистенциалист Габриэль Марсель (1889-1973) в разработке проблем коммуникации и диалога перенес «классический» акцент философского рассмотрения с «познания» на «сопричастность». Марсель вводит понятие «таинство», призванное описать взаимоотношение «Я» и «не-Я» в противоположность рационалистическому отношению к миру как к «проблеме». «Таинство» не противопоставляет субъект объекту, «Я» —

«не-Я», познающее — познаваемому. Традиционные субъект и объект познания предстают как переживающее и переживаемое. Тайнство включает, «вовлекает» человеческое существование, сливает воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Свойственная тайнству «сопричастность» (партиципация) приводит к надрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в понятиях и словах. Место «вещных» отношений занимает интересубъективность, прообразом которой, естественно, служит не отношение субъекта к объекту, а межсубъективная коммуникация, отношение Я к Ты. «Объективная реальность» уступает место «второму лицу», понимание Другого как «Ты» противопоставляется пониманию его как «он» (безличное местоимение французского языка). «Присутствие» (présence) — одна из основных категорий философии Марселя. «Фундаментальное различие между «проблемой» и «тайнством», — пишет Марсель, — состоит в том, что с проблемой я сталкиваюсь, я обнаруживаю ее перед собой, но я могу ее охватить и разрешить; а тайнство есть нечто, во что я сам вовлечен, следовательно, оно мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия «во мне» и «предо мной» и его изначальная значимость. В то время как подлинная проблема обосновывается определенной техникой, в зависимости от функции последней, тайнство трансцендентно по отношению ко всякой технике»⁵⁷.

Отходя от рассмотрения объекта как объекта, Марсель также исключает и причинно-следственные отношения наряду с другими формами субъектно-объектных отношений. На их место приходят вера, любовь, привязанность, верность, ответственность, уважение. «Быть — это быть любимым», — считает Марсель.

Интерсубъективность распространяется не только на отношения между людьми, но на все отношения вообще. Отношение к природным вещам устанавливается

по образу и подобию интересубъективной эмоциональности. Удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия в мире» Марселя. Интересубъективность существует априори в глубине каждого из нас, а не только проявляется в отношениях между индивидами. Это основной переход Марселя от антропологии к теологии: явления природы в качестве творений не ведут в царство «безличного», а служат для человека одним из источников восхищения их творцом, опосредствуют переход к «абсолютной личности», к «Божественному Ты». Г.М.Тавризян в статье, посвященной Марселю, пишет: «Отношения между Я и Ты исследуются Марселем во всех градациях опыта нашей повседневной жизни, от неожиданной, наложившей отпечаток на все последующие годы встречи, подчас даже улыбки, которой обменялся с нами случайный прохожий и которая словно озарила нашу жизнь, от рукопожатия или мимики — до прочного отношения верности, до самых высоких форм общения в самоотверженной любви к другому человеку или молитве как непосредственном общении с Абсолютным Ты»⁵⁸.

Любовь к людям, с точки зрения Марселя, покоится на любви к Богу и отношении к другим людям как к «детям Божьим»; «братство» людей — это братство во Христе. А мир в целом для Марселя не более чем связующее звено коммуникации с его творцом, как и другие Ты, приобщающие Я к «Абсолютному Ты». Отношение человека к Богу имеет тот же интересубъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании. Бог для Марселя — это «Высшее Ты», а не представление, не объект познания. Он не требует и не допускает доказательства. Марсель считает, что Бог, смерть которого провозгласил Ницше, — это Бог-перводвигатель, Бог аристотелевско-томистской традиции... Отношение к миру как

к Ты — модус бытия, а к миру как Оно — модус обладания. К сожалению, здесь мы не можем подробнее рассмотреть этот интереснейший аспект учения Марселя.

Мы уже увидели черты глубинного сходства учений двух мыслителей — Марселя и Бубера, мыслителей, принадлежавших к различным религиозным конфессиям, долгое время даже не слышавших друг о друге и познакомившихся в довольно преклонном возрасте. Но дадим возможность Марселю самому высказаться о своем отношении к Буберу. В 1967 г. в США вышел большой том — «The philosophy of Martin Buber», где помимо писем, заметок и воспоминаний самого Бубера и его друзей собраны также статьи-эссе о его философии многих известных и менее известных мыслителей. Статья Г.Марселя опубликована первой. Вот что он пишет: «В силу невероятного совпадения я открыл исключительную реальность Ты приблизительно в то же самое время, когда Бубер писал книгу «Я и Ты». Однако его имя не было известно мне...

Таким образом, мы имеем дело с одним из поразительных случаев невероятного духовного совпадения... Осознав совпадение моих собственных мыслей и мыслей Бубера, я счел необходимым подчеркнуть тот факт, что иудейский мыслитель пошел гораздо дальше меня в анализе структурных аспектов основной человеческой ситуации. Я бы сказал, что философия интерсубъективности — это категория «между» (Zwischen — нем.).

Я сказал бы, что философия интерсубъективности (Zwischen) может спасти нас как от давления индивидуализма, оставляющего человека наедине с самим собой, так и от коллективизма, подавляющего человеческую индивидуальность.

Фундаментальная данность человеческого существования — это человек с человеком. Только в том случае, когда индивидуум осознает Другого как свою собственную инаковость и когда на основе этого он попытается

проникнуть в Другого — только тогда он сможет разорвать замкнутый круг одиночества... Именно так и поступает Бубер...

Мы всего этого еще не осознаем ясно, поскольку имеем дело не с неким постоянством, как в случае человеческой души и окружающего ее мира; реальность «между» каждый раз возникает заново в процессе соприкосновения Я и Ты»⁵⁹. Такова оценка Габриэля Марселя.

Сам Бубер говорит: «По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»⁶⁰. В философии Бубера термины «Я» и «Ты» не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Нет «Я в себе» и «Ты в себе». А истина бытия как раз *между* ними, между Я и Ты. Французский философ Э.Левинас писал: «В учении Бубера «быть между» — это основная и высшая структура бытия»⁶¹. Жизнь, считает Бубер, в сущности своей есть комплекс межличностных отношений. Главное в человеческом существовании — обращаться, взывать к Другому и отвечать на зов Другого. Значение человеческого существования открывается только в том случае, когда человек обращается к Другому и Другой отвечает ему. Причем отношение Я-Ты существует, то есть оно взаимно даже в том случае, если человек, которому Я говорю Ты, не осознает этого в своем опыте. Потому что, как считает Бубер, «Ты — это нечто большее, чем может знать Оно».

Феноменологическая концепция самого Э.Левинаса во многом родственна учению Бубера. Онтологию Хайдеггера и Сартра Левинас подвергает критике, поскольку у обоих мыслителей, по его мнению, драма существования определяется лишь диалектикой бытия и ничто. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого «я» и личностным способом бытия; последний, по мнению французского философа, — в признании бытия Друго-

го. Вот как определил Левинас путь собственного феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего — к Другому. В идеях Гуссерля и Хайдеггера Левинаса в наибольшей степени привлекает мысль об интенциональности сознания. Однако французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), а в обращении человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. Именно проблема Другого становится центральной в учении Левинаса. Отношение «лицом-к-лицу» он заимствует из библейской традиции и осовременивает его с помощью феноменологии и экзистенциализма. Трансцендирующая активность субъекта, по мнению Левинаса, не выводится из отношения человека к бытию; знание и познание также не проливают свет на трансцендирование. Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт возник до субъектно-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые и с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом «за-пределы-себя», трансцендированием. Человеческое общение, по Левинасу, — это «близость близкого», ответная реакция на его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Близость как основа общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает естественно и абсолютно пассивно, она более «прошлая», чем любое *a priori*. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, кото-

рой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение «один-для-другого». Из этого первоначального опыта близости, не поддающегося, по мнению Левинаса, никакому контролю, он выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Характеризуя отношение «Я-Другой», Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетенного — угнетателю и т.д., но без насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка, по принципу «отношения без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противопоставит плюрализм личностей. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека», «один-для-другого» должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Пожалуй, мы должны хотя бы вкратце обратиться к воззрениям еще одного мыслителя, который внес огромный вклад в разработку проблемы интерсубъективности. Это Карл Ясперс. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивида, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса, как и у Хайдеггера, есть всегда «бытие-с» (Mit-Sein) — с другими. Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и таким образом обрести бытие, обладающее универсальностью, Ясперс отличает свободную экзистенцию от слепой воли Шопенгауэра по ее возможности общения с Другим, по возможности

быть «услышанной». Экзистенция не может быть определена, но может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация — суть способ и форма бытия разума, вносящего осмысление, «просвещение», с одной стороны, и экзистенции, вводящей то же самое бытие, которое должно быть осмыслено, с другой. С точки зрения Ясперса, коммуникация — это общение, в котором человек не играет «роли», уготованные ему обществом, но открывает, каков сам «актер». Экзистенциальная коммуникация Ясперса противоположна «массовой коммуникации», в которой личность теряется, растворяясь в толпе. Ясперс рассматривает и саму истину в связи с коммуникацией: коммуникация — средство обретения истины, общение «в истине».

Бубер так выражает свое отношение к философии экзистенциализма: «Я приветствую всякую философию, которая приоткрывает дверь к Другому. Но я не знаю ни одной философии, которая открывала бы эту дверь достаточно широко»⁶². Усилия всей жизни Бубера были обусловлены верой в то, что истина человеческого существования может быть найдена только путем вхождения в личностные отношения с окружающими. Жизнь, реальность, мир — это совокупность межличностных отношений. Центральным моментом этих отношений — любовь, т.е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевая и моральная концентрация чьего-то бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу.

В отношении Я и Ты нет мистического единения. Каждый остается собой. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся к нему с просьбой ответить нам. Ты существует «для меня», но вместе с тем оно не становится мною, точно так же и Я существую «для него», для Ты, но не становлюсь им.

Я отношения Я-Оно отличается от Я отношения Я-Ты. В первом случае Я, считает Бубер, — это индивидуум. Индивидуум является посредством отделения себя от других сущностей. Во втором случае Я — личность. Личность являет себя через контакт, отношение с другими сущностями.

Отношение Я-Другой предполагает отношения Я-Другие, т.е. выход в социальный мир. И хотя анализ социальных воззрений Бубера не входит в задачи данного исследования, тем не менее рассмотреть их как проявление онтологической структуры Я и Ты необходимо.

Проведем вновь параллель с концепцией Сартра. Важнейшим фрагментом опыта индивидуального сознания является опыт коллективного «мы-субъекта» и «мы-объекта». Коллективное «мы» имеет, по Сартру, две различные формы существования. Если оно воспроизводит ситуацию бытия разглядывающего субъекта, возникает «мы-субъект», если же речь идет о бытии разглядываемого Другого, то в этом случае присутствует «мы-объект». Так же как для возникновения чувства стыда (эмоционального эквивалента объективности) необходим взгляд Другого, так и для появления коллективного «мы-объекта» необходимо, чтобы в отношении Я-Другой вмешался третий.

Носитель отчуждения моего Я и Я Другого — «третий» — превращает мои возможности и возможности Другого в «мертвые возможности». В результате Я обнаруживает, что оно вместе с другим (другими) фигурирует в качестве эквивалентных и солидарных структур. Сознание «мы-объекта» возникает лишь в случае принятия на себя структуры «они», в модусе которой «мы-объект» и фигурирует в глазах «третьего». Это означает добровольное принятие на себя состояния объективности. Поэтому опыт «мы-объекта» психологически соответствует переживаемому чувству унижения, немощи — чувству стыда.

Элементами, конституирующими общность в случае «мы-объекта», не могут быть, по Сартру, тяжелый труд, низкий уровень жизни или страдание. Они, наоборот, разъединяют людей. Угнетателя — феодально-го сеньора, капиталиста, рабовладельца, военного диктатора и т.д. — угнетенные воспринимают не как источник принуждения, но прежде всего как «третьего», т.е. как того, кто находится вне угнетаемой общности и для чьего сознания эта общность существует. Таким образом, согласно Сартру, люди оказываются «мы-объектом» лишь в глазах других. Необходимо иметь инаковость как коррелят, конституирующий «мы-объект». Мы снова видим, что сущность социальных отношений для Сартра — это не Mit-Sein, а конфликт.

Онтологические структуры, с которыми имеет дело Сартр, недостаточны в силу своей формальной универсальности, так как они проецируются на любые без исключения отношения. Так отношения угнетения, которые складываются в процессе экономического производства, представлены у Сартра, как конструирование объекта угнетения взглядом третьего; отношения двух любящих или просто посетителей кафе также регулируются взглядом. Подобная универсальность не способствует постижению своеобразия тех или иных межличностных и общественных связей, тем самым лишая их объясняющей ценности.

У Бубера социальная общность (по крайней мере идеальная социальная общность) выступает как Ты, а не как «мы-объект». Сущность социальных отношений, в отличие от Сартра, не онтологический конфликт, а онтологический союз, диалог. Здесь Бубер во многом испытывает влияние еврейского мистического учения — хасидизма. Одно из основных положений хасидизма — уникальность отношения личности и сообщества. Единичность и общность суть одно и то же, считали хасиды. Тот, кто целен, аутентичен в своей индивидуально-

сти, выходит за пределы своей самости. Отвечая на зов Другого, он как бы отвечает самому себе. И это царство Другого включает соседа, партнера, — каждодневное естественное окружение человека. Так личность «проверяет» себя в своей жизни Другим. Человек включает себя в сообщество. Настоящий индивидуализм, утверждение уникальности каждой личности — это величайшая цель человека. Именно идя к этой цели, он осуществляет свою связь с сообществом и Богом. Бог, Вечное Ты, просвечивает в каждом отдельном отношении Я-Ты в сообществе. Но для сообщества мало, чтобы люди относились друг к другу как к Ты. Человек не только к каждому члену сообщества, но и к сообществу в целом должен относиться как к Ты.

Немецкое слово *Mitwelt* (мир-с) — основной компонент буберовской концепции Другого. Сущностная характеристика и составляющая человеческого мира — то, что происходит между человеком и другим человеком в сообществе. В этой встрече, в бисубъектной коммуникации, именно в ней, по Буберу, человек становится личностью. Так как человеческая жизнь есть в сущности своей диалог, призыв и встречный призыв, требование и ответ, человек становится самим собой не путем добродетели или путем отношения к себе самому, но только в отношении к Другому.

Сартровскому «конфликту любовников» противостоит у Бубера мысль о том, что в одиночестве мужчина не может стать настоящим человеком; только в союзе с женщиной он становится целостной личностью. Мужчина должен жить через женщину, а женщина — через мужчину. Анимус нуждается в аниме, дух развивается через Инь и Янь...

Бубер выступает как вдохновенный критик тоталитаризма, противопоставляя «коллектив» как тоталитарное образование «сообществу» как истинному объединению людей, основанному на контакте с Богом. Он

пишет: «Сейчас очень распространено мнение, определяемое политическими убеждениями, что главную ценность являет собой группа, партия, класс, коллектив. И самое главное в этой группе — цель, к которой она стремится и во имя которой существует. Это политический прагматизм, который декларирует, что правдиво, справедливо и важно только то, что приносит пользу партии или государству. Группа цинична во всем, что касается средств для достижения поставленной ею цели... Жесткое подчинение и муштра внутри группы способствуют тому, что ее члены остаются в конечном счете посторонними друг другу. Стремление членом такого коллектива к самопожертвованию, самоотречению во имя цели группы делает их еще более чуждыми друг другу»⁶³.

К такого рода коллективам Бубер относит партии, профсоюзы и т.д. Он, по существу, самоустраняется от рассмотрения политических проблем, переводя реальную политику в область отчуждения, в мир Оно.

В качестве прообраза идеального сообщества Бубер рассматривает хасидскую общину XVIII — начала XIX века. (Подробнее о хасидизме пойдет речь во второй главе.) Хасидские общины во главе с цади́ком (святым) создавались как альтернатива официальному раввинизму, якобы погрязшему в бесконечных толкованиях Торы и далекому от «живого» общения с Богом. В хасидизме, считает Бубер, личность заняла место доктрины. В хасидской общине, по Буберу, единичное и всеобщее суть одно и то же. Тот, кто является аутентичной личностью, живет для других. «Царство» каждого человека включает его окружение. Бог «просвечивает» в каждом отношении Я-Ты внутри общины. Но в действительности фигура цади́ка — харизматического лидера хасидской общины — весьма противоречива. В идеале он был праведником, «моральным наставником», советником в повседневной жизни. Цади́к — носитель божественного света. Ему хасиды должны были

верить, что бы он ни делал и ни говорил. И если первые цадикки (Израиль Бешт и др.) были людьми высокого духа, то позже, когда их функции институционализировались и образовались целые династии цадиков, они превратились в аристократию, в руках цадиков была сосредоточена огромная власть и богатство. Они становились моральными диктаторами общины. Но это для Бубера — несущественное, наносное, таких «мелочей» он не замечает или не хочет замечать...

При обсуждении вопроса взаимоотношения личности и общества, по Буберу, всегда впадают в крайность: начинают либо с индивида с его уникальными чертами, его свободой, виной и выбором, его неотчуждаемыми правами и т.д. и приходят к заключениям грубого индивидуализма и анархии; или наоборот — начинают с общества, рассматривая человека в качестве социально детерминированного животного, и обещают ему безопасность в научно-рационализированном обществе. Но это почти всегда кончается некоей безымянной общностью, коллективной тиранией, безличным всезнающим Государством.

Человек, считает Бубер, чувствует себя покинутым, нежеланным ребенком мира. Первая реакция на это ужасное положение — индивидуализм, попытка уйти в себя. Вторая реакция — коллективизм, стремление человека раствориться в Мы. Но индивидуализм видит человека только в отношении к самому себе, коллективизм же не видит человека вообще, а видит только общество.

Бубер, исходя из «диалогичности» человека, отвергает как индивидуализм, так и коллективизм в качестве ложных альтернатив и предлагает некий «третий путь». Не индивид как таковой и не социальный институт есть основа человеческого существования. Человек в изоляции и человек в безличном коллективе в обоих случаях отчужден, неаутентичен. Основа всего, как уже говорилось, «человек с человеком», отношение Я-Ты между ними.

К буберовской философии диалога весьма близки концепции друга Бубера, автора «Звезды искупления» Франца Розенцвейга и протестантского теолога О.Розенштока-Хюси. Общим для Бубера, Розенцвейга, Розенштока-Хюси, а также Марселя и Ясперса является то, что в их учениях место трансцендентального субъекта занимает Бог. Одновременно с западными концепциями диалога складывались более или менее близкие к ним теории в русской философии. Концепции диалога создали А.А.Майер и С.Л.Франк, но наиболее известным автором теории диалога в России является, разумеется, М.М.Бахтин. Все упомянутые выше теории диалога создавались в 20-е годы нашего века. А сегодня они определенным образом переосмысливаются. Например, Ю.Кристева создала теорию интертекстуальности на основе изучения работ Бахтина и других советских семиотиков. Для концепций Ю.Хабермаса и К.-О.Апеля характерно сближение теории диалога с социологией и лингвистикой. Хабермас создал «теорию коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневое» строение современного общества («система» и «жизненный мир»). Опираясь на понятие социального действия М.Вебера и анализ речевых актов, осуществленный Дж.Л.Остином, Хабермас выделяет два типа поведения: «коммуникативное», приводящее к возникновению социальных структур, способных к развертыванию и самоосуществлению, и «стратегическое», преследующее утилитарный интерес и ведущее к обману партнера. К.-О.Апель, стремясь соединить трансцендентализм с герменевтикой, перестроил трансцендентальную философию, обосновав ее заново через понятие коммуникации.

В данном исследовании мы вовсе не претендуем на то, чтобы проследить диалогическую традицию в истории философии в целом. Равным образом термины «Я» и «Ты» можно найти во множестве религиозных, мис-

тических и философских течений (причем в каждом случае «Я» и «Ты» имеют свой оттенок значения), и опять же едва ли возможно здесь их все перечислить, а тем более — сравнить. Коснемся только Людвига Фейербаха, поскольку в отечественной литературе долгие годы была принята точка зрения, что Бубер «позаимствовал» у Фейербаха его «туизм» и попросту соединил последний с «религиозным индивидуализмом» Кьеркегора и хасидским мистицизмом. Бубера представляли извратителем Фейербаха. «Бубер стремится истолковать выводы философской антропологии Фейербаха в духе религиозного мистицизма, который был принципиально чужд Фейербаху... Фейербаховское обращение к любви как доказательству истинности бытия и его материальности переворачивается с ног на голову и представляется в буберовском понимании как свидетельство религиозного бытия человечества»⁶⁴.

Но Бубер ни в коей мере не «отталкивался» от Фейербаха. Фейербах был вне сферы философских интересов Бубера, и Буберу просто не было нужды каким-то образом интерпретировать или «извращать» его. Видимо, здесь вводит в заблуждение схожесть терминологии, а главное — стремление во что бы то ни стало «уничтожить» Бубера как мыслителя.

На первый взгляд, у Фейербаха и Бубера действительно много общего. Устоем фейербаховского антропологизма не является ни общество как целостность, ни изолированный индивид. Первоэлемент для Фейербаха — Я и Ты, связь между ними. При этом само понятие Я мыслится зависимым от общения и вместе с тем от различения с Ты. То и другое — функции коммуникации и не существуют вне ее. «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся на реальность различия между Я и Ты»⁶⁵. Свое антропологическое построение Фейербах заключает словами: «Величайшим

и последним принципом философии является... человек с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства»⁶⁶.

При внешней похожести мир Фейербаха можно считать «антимиром» Бубера. «Антропологический принцип» Фейербаха заменен у Бубера онтологическим. Метод Фейербаха — рационалистический сенсуализм, у Бубера — радикальный антирационализм. Но даже не это главное. Буберовский человек существует благодаря Богу, он может стать для другого человека Ты только потому, что существует Вечное Ты — Бог. У Фейербаха же на место Бога поставлено человечество, абсолютность отношения к Богу якобы снимается в отношении к человечеству. Фейербах полагал, что «человеческий род» есть Бог для отдельного человека. Но «человеческий род» — это абстракция, «пустая и холодная», против которых так боролся Фейербах.

В книге «Вопрос к Единичному» Бубер пишет: «В кризисе человечества, который мы сейчас переживаем, две вещи поставлены под сомнение: личность и истина»⁶⁷. Истина стала сомнительной в качестве всеобщей, общезначимой. Именно понятия «личность» и «истина» неразрывно связаны между собой, так как только личность может нести ответственность за истину. Здесь Бубер идет по стопам Кьеркегора, он присоединяется к «философскому бунту» датского мыслителя против растворения личности во всеобщих абстрактных понятиях, кульминацией которого была система Гегеля.

Бубер считает, что личность стала сомнительной через коллективизм, а истина — через политизацию. Проблема, заключенная в этих высказываниях, есть для Бубера «вопрос к Единичному» Кьеркегора. Он считает, что Кьеркегор в своем провозглашении суверенной, самоценной, всеобъемлющей отдельной личности забывает о «творящих связях» каждого конкретного чело-

века, пренебрегает ими. Вслед за Дильтеем Бубер повторяет, как важна, скажем, для мыслителя или художника принадлежность к определенной исторической эпохе, социальному слою, национальности, семье, — то есть этому многозначному «Мы».

Такие мыслители, как Штирнер, Кьеркегор, Хайдеггер, считали, что связь с массой должна быть преодолена личностным бытием человека. Бубер также считает, что усредненность, обезличенность, «обмирщенность» («das Man» Хайдеггера) должна быть преодолена. Но он добавляет, что это только половина истины: человек должен порвать с крайностями. Не замкнутость в себе, но связь, диалог с Другим, с Другими...

Бубер считает, что на вопрос «Что есть человек?» нельзя ответить иначе как на основе общности отношения человека ко всему, что его окружает — к природе, к другим людям, к культуре (духовные субстанции) и к Богу. И если вся глубина и парадоксы человеческого существования открываются кьеркегоровскому Единичному, то ответы на экзистенциальные вопросы приходят только через прорыв самоизоляции (но без потери личной ответственности).

Каков же буберовский идеал личности, Я, в ее связи с другими личностями? Прежде чем показать свое собственное понимание личности в сообществе, Бубер в книге «Вопрос к Единичному» подробно исследует индивидуализм Кьеркегора. Исходя из радикальной единичности, Кьеркегор разработал концепцию Единичного, который находится только в сущностном отношении к Богу, исключая все другие отношения, будь то другие люди, политические образования, предметы культуры и т.д.

По поводу Единичного и истины Бубер соглашается с Кьеркегором. Есть истина, которая никогда не может быть обесценена, которой нельзя обладать, но ей можно служить, она никогда не бывает слишком

доступна, но в ней человек может участвовать и ее он может доказать самой своей жизнью. «Единичный есть истина», — считал Кьеркегор. Это парадоксальная истина индивидуума. Бубер соглашается с Кьеркегором. Быть Единичным значит быть выразителем истины; толпа истины не замечает. Но людям нужна не сугубо личная истина (т.е. не та, что зависит от произвола личности); истина должна быть открыта в отношении человека с Другим, считает Бубер. Необходимы, по Буберу, неколлективизированный индивид и неполитизированная истина. У Кьеркегора на «религиозной стадии» личная истина сливалась с вечной, божественной. У Бубера вечная истина открывается человеку в общении с Другим.

Кьеркегоровское понятие Единичного не относится ни к мыслящему субъекту, ни к «человеку как такому», но к конкретной единичной личности, которая осознает себя таковой, представ перед лицом Бога. Это не только начальный момент всякой религиозности, это и означает — быть Единичным. Именно поэтому, с точки зрения Кьеркегора, Единичный — также и категория, через которую время, история и род человеческий должны пройти.

Кьеркегор отрицает пантеистический мистицизм, в котором самость теряется и растворяется в Боге, в котором человек не может больше сказать «Я» или «Бог», человек не может больше верить, служить, повиноваться, любить, так как такое возможно только между Я и Ты. Кьеркегор отвергает «только одного» — того, кто существует в совершенном одиночестве. Он знает (как знает Бубер), что человек может стать целостным и подлинным Единичным только через сущностное отношение к Другому. Но дело в том, что Кьеркегор ограничивает это сущностное отношение *только* Богом. В конечном счете он знает реальность Бога и отношения к нему; знает, что такое любовь и преданность, знает, что не должно быть любви к себе, самолюбова-

ния. Кьеркегор повторяет библейские слова: «Повинуйся Господу твоему!». Когда некто становится Единичным, он должен быть готовым и способным повиноваться. «Многие» должны пройти через «узкий проход» и стать Единичными. Каждый человек может и должен, согласно Кьеркегору, стать Единичным. Но сделать это возможно не путем простого «развития» личности, но путем радикального акта решения, путем своего рода искусства — глубочайшего искусства жизни — искусства, исполнение которого может стоить всей жизни художнику. Человек доказывает истину экзистенциально — живя в своем личностном существовании, которое Бог положил ему.

Как уже говорилось, отношение человека к Богу — исключительно, уникально, сущностно, согласно Кьеркегору. Оно таково, что исключает все другие отношения как «несущностные». Именно это и не устраивает Бубера. Ему претит кьеркегоровское «презрение к жизни» («*taedium vitae*»). Претит, что Кьеркегор исключает всякого Другого во имя Бога. Бубер пишет: «Мы должны видеть мир не противостоящим Богу (как у Кьеркегора) и не растворенным в нем (как у неоплатоников), но мы должны видеть Бога через мир»⁶⁸.

Бубер резко осуждает Кьеркегора за отказ жениться на Регине Ольсен, якобы «во имя Бога». Он считает, что брак, диалог Я и Ты между мужем и женой — именно та связь, которая открывает Бога. Иудей Бубер даже взывает к Иисусу Христу, чтобы тот «направил» христианина Кьеркегора. Он приводит заповеди: «Возлюби Господа твоего...» и «Возлюби ближнего твоего...». Нужно любить — и Бога, и ближнего. Бог и ближний не соперники! Главное — не отделять Бога от мира, а любить Бога через мир... Оправдывая отказ от любимой невесты, Кьеркегор говорил, что ему нужно было заметить объект любви. Это возмущает Бубера. Он с иронией пишет, что Бог в таком случае оказывается всего

лишь счастливым соперником Регины. Бубер говорит, что Бог не объект среди других объектов и даже не высший объект, избранный среди отвергнутых остальных. Следовательно, заменить кого-либо или что-либо Богом и наоборот — невозможно. Но здесь Буберу как иудею непонятно присущее христианству противопоставление любви к Богу и любви к лицу противоположного пола. Это выражалось, в частности, в обете безбрачия католических священников и монахов.

И все же Бубер оправдывает Кьеркегора. Слова датского мыслителя «Если бы я был истинно верующим, я бы остался с Региной» Бубер интерпретирует так: «Если бы я действительно верил, что в Боге нет невозможного... Но у меня — меланхолия, бессилие, страх, отчуждение, связанное с судьбой, отчуждение от мира и от любимой женщины. Если бы я был истинно верующим, я бы остался с Региной»⁶⁹.

У Бубера своя версия Единичного. Он пишет: «Категория Единичного изменилась. Невозможно основывать отношение человека с Богом на отбрасывании мира. Единичный не тот, кто имеет дело исключительно с Богом. Единичный — это тот, для кого реальность его исключительного отношения с Богом включает и объемлет отношение ко всему Другому... К Другому относится и общество, та самая «толпа» Кьеркегора, с которой необходимо жить и которую нужно попытаться сделать «Ты»⁷⁰.

Итак, Бог, по Буберу, открывается тем, кто избирает длиннейшую дорогу к нему — не помимо мира, а через мир. В отличие от Кьеркегора, которому «нет дела до этого мира», Единичному Бубера есть до него дело...

И еще один мыслитель, на сей раз современник Бубера, вызывающий его жгучий интерес, затрагивая самые тонкие струны его души. Это Хайдеггер. С ним Бубер вступает в полемику много раз, но особенно глубокой эта полемика становится на страницах книги «Проблема человека». Бубера интересует попытка Хай-

деггера «развернуть» новую онтологию из «Dasein», «здесь-бытия», понимаемого как бытие человека, через понятие феномена, «несокрытости» (a-letheia) бытия, через «вслушивание», «заботу», «забегание вперед», «бытие к смерти» и т.д. Буберу импонирует стремление Хайдеггера обнаружить «подлинность» человеческого существования за «скорлупой обмирщенности», привычными трафаретами нашей жизни, мнением толпы. Но в конце концов Бубер разочаровывается. Хайдеггер, по его мнению, «секуляризировал» Кьеркегора. «Я воспринял человека Кьеркегора как существо на краю. Но человек Хайдеггера делает огромный и решительный шаг от Кьеркегора к бездне, обрывающейся в Ничто»⁷¹.

«Одиночество», «уход от толпы» присутствует в учении и Кьеркегора, и Хайдеггера. Но «...человек Кьеркегора становится одиночкой «для» — для того, чтобы войти в связь с абсолютным; человек Хайдеггера становится самостью без всякого «для» — потому что он не может прорвать границы своей самости. Хайдеггер говорил, что человек становится «открытым» по отношению к своей самости; но эта самость, для которой он открывается, по своей сути есть замкнутость. Человек Кьеркегора в своей заботе и страхе стоит «один перед Богом»; человек Хайдеггера — перед самим собой. Хайдеггера «открытость» бытия себе самому есть на самом деле его окончательная (хотя и проявляющаяся в человеческих формах) закрытость для всякой подлинной связи с Другим и со всякой инаковостью»⁷².

В учении Хайдеггера, в отличие от Кьеркегора (для которого возможен и реален диалог с Богом), диалога нет вообще, считает Бубер. «Хайдеггерово Dasein — это монологическое бытие. Какое-то время монолог может искусно маскироваться под диалог, а неведомые пласты человеческой самости — попеременно отзываться на внутренний голос, так что человек будет совершать все новые и новые открытия, полагая, что он и в самом деле

познал «зов» и «вслушивание». Но наступит час такого последнего и обнаженного одиночества, когда безмолвие бытия окажется невыносимым, а все онтологические категории — неприложимыми к реальности»⁷³.

Но Хайдеггер — поэт и пророк, и Бубер знает это. «Проступающая во всем сущем и явленная нам тайна бытия, несомненно, глубоко пережита Хайдеггером, испытавшим влияние великого певца этой тайны — Гельдерлина; но в его переживании тайна не призывает нас отказаться от обретенного с великим трудом успокоения в собственной самости — отказаться, с тем чтобы прорвать границы этой самости и выйти за пределы себя самого для встречи с сущностной инаковостью»⁷⁴.

Бубер все же странным образом не замечает в учении Хайдеггера того, о чем мы уже говорили: что Хайдеггер изначально определил человеческое бытие через совместность приобщения к бытию. Анализируя влияние Гельдерлина на Хайдеггера, Бубер забывает о том, что, опираясь на Гельдерлина, Хайдеггер развил концепцию «разговора» (Gespräch), зависящего от бытия человека и бытия...

Во всех своих работах Бубер утверждал, что отчуждение, господствующее в современном обществе, коренится в основах существующих между людьми взаимоотношений. «В наше время все более возрастает тенденция «манипулировать» экзистенцией. Но бытие (существо), которому я по-настоящему говорю Ты, в этот момент ни в коей мере не является моим объектом, о котором я могу рассуждать и который я могу так или иначе использовать. Это мой партнер, стоящий передо мною в своей жизни и в своей экзистенции и каким-то образом относящийся ко мне»⁷⁵.

Например, для Хайдеггера, считает Бубер, другой человек — это не Другой, не партнер в диалоге, а «некто» (Man). «Человек, который, по Хайдеггеру, есть цель экзистенции, — не тот человек, что действительно жи-

вет с другим человеком, а, наоборот, не способный к такой жизни, то есть человек, для которого подлинная жизнь существует лишь в общении с самим собой»⁷⁶.

Главной задачей Бубера было не создать новую философскую систему, а, как уже говорилось, «достучаться» до конкретных людей, страдающих от отчуждения. Его слова были обращены не к интеллектуальной элите, но к обычному человеку в повседневной ситуации. «Да, я именно его имею в виду, его на фабрике, в магазине, в конторе, в шахте, на тракторе, за печатным станком»⁷⁷. Бубер полагал, что если открыть людям истину их существования, если «разбудить» их, то концептуальный, языковой, мыслительный и социальный процессы, порождающие отчуждение, будут устранены. Насколько это возможно, Бубер старался избегать любой неясности и абстракции, которая могла бы заслонить каждодневное общение с людьми. Его главной задачей было изменять способы человеческого мышления и общения, чтобы открыть возможность альтернативного, неотчужденного способа жизни. «Жизнь диалога не есть преимущество интеллектуальной активности, как, например, диалектика. Она не начинается на взлете человеческого духа. Она начинается там и тогда, где начинается само человечество. Здесь нет одаренных и неодаренных, есть только те, кто живет ради себя, и те, кто отдает себя»⁷⁸. Чтобы достичь своей задачи, необходимо было найти способ беседы с людьми о том, что стало для них чуждо. Как хасидские учителя, Бубер хотел достучаться до каждого человека, запертого в холодных, давящих условиях современного общества, и вывести его из этого состояния. «Меня не заботит совершенство; меня заботит запутанная, туманная, тяжелая и скучная противоречивость — и прорыв из нее. Меня волнует только прорыв, а не совершенство... Меня волнует прорыв из состояния мрачного

внутреннего раскола, несогласия с самим собой, в котором живет человек и из которого он время от времени вырывается»⁷⁹.

Люди могут и должны трансформировать мир Оно в мир Ты. Мир Оно не зло сам по себе. Человек должен жить, ориентируясь среди физических объектов в пространстве и времени. И Бубер признает, что лишь глубокий психотик способен жить, не делая этого. Суть только в том, чтобы мир Оно не был единственным. Бубер утешает нас, говоря, что в Оно есть «потенциальное ожидание» Ты. Это ожидание — в «между», даже между субъектом и объектом рационального мышления.

Бубера нередко упрекали в том, что его мир Я-Ты — лишь сентиментальная поэзия и что к сумятице современной жизни он неприменим. Он отвечал, что отношение Я-Ты, разумеется, нельзя применить везде в чистом виде, но в целом оно применимо. Он приводит пример промышленного рабочего, который разговаривает со своей машиной или орудием, как будто это его друг. Например, наборщик как-то сказал Буберу, что он воспринял гудение машины как благодарность за то, что устранил все помехи, мешавшие и причинявшие боль машине, а теперь она могла работать свободно.

Бубер настаивает, что и общественная жизнь может строиться по тем же принципам личностного подхода. Каждый должен чувствовать себя вовлеченным в отношение с Другим. Снова и снова Бубер открывает мир Ты в повседневной жизни. Мир Ты открывается, когда художник говорит: «Я вложил в это произведение свою жизнь», — или когда зритель говорит: «Я разделяю эту жизнь». Руководитель большого учреждения также может жить «жизнью диалога». Когда он перестанет думать о бизнесе в терминах баланса и механических сил и осознает свое дело как человеческую, личностную, взаимную связь, когда такое случится — руководитель станет думать о людях, работающих в его

учреждении, как о личностях, как о Ты. Учитель, священник, психотерапевт и даже государственный чиновник могут и должны жить «жизнью диалога», чтобы лучше выполнять свои задачи.

Несмотря на определенную социальную и политическую наивность, построения Бубера очень популярны как на Западе, так и на Востоке. Его произведения подкупают искренностью, теплотой, гуманностью и верой.

Диалогизм Бубера универсален. Из онтологического плана он переходит в гносеологический, психологический, социальный, культурный. Диалогизм Бубера теологичен. Диалог как общение с Богом, культурой и историей будет рассмотрен в следующей главе.

ГЛАВА II. «ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ» И МИСТИКА ХАСИДОВ

§ 1. Хасидизм как источник буберовской теологии

Мартин Бубер — один из известнейших (наряду с Гершомом Шоломом) интерпретаторов еврейского мистического учения — хасидизма. Через свои переводы хасидских текстов на немецкий язык и комментарии к ним, которые Бубер начал публиковать в 1908 году, он представил это учение западному миру. Интерпретация хасидизма была духовной задачей для Бубера на протяжении всей его жизни. Именно хасидизм дал ему многие прозрения, на которых он строил свою философию и теологию. Будучи глубоко потрясенным религиозным смыслом хасидизма, Бубер считал себя обязанным донести это учение до современников.

«Хасидут» на древнееврейском языке означает «верность», «святость». Хасидизм как самостоятельное учение возник среди польских евреев во 2-й половине XVII века и вначале представлял собой разновидность апокалиптического мессианизма, восходившего к мистической традиции Каббалы.

А теперь мы должны поговорить о самой Каббале. Еврейская теология разделялась на три части. Первая часть — «закон», вторая часть — «душа закона» и третья — «душа души закона». Закону учили всех детей Израиля. Мишна, или душа закона, открывалась раввинам и учителям; Каббала же (от древнееврейского «каббел» — получать, одобрять), душа души закона, тщательно скрывалась, и только высочайшие из посвя-

щенных были обладателями ее секретов. Согласно еврейским мистикам Моисей трижды всходил на гору Синай, оставаясь там наедине с Богом по сорок дней. В первые сорок дней пророку были вручены скрижали с записанным законом. Во вторые сорок дней он получил душу закона, и в последние сорок дней Бог посвятил его в тайны Каббалы — души души закона. Как духовная природа человека скрыта в его физическом теле, так и неписанный закон — Мишна и Каббала — скрыт в записанных учениях Моисея. Каббала обозначала секретные, или скрытые, традиции и согласно ранним раввинам она передавалась человеку для того, чтобы с помощью ее глубинных принципов он мог понять Вселенную вокруг него и вселенную внутри него.

Каббала включает три великих книги — *Сефер Ецира*, Книга Творения, *Сефер ха Зогар*, Книга Величия, и *Апокалипсис*, Книга Откровения. Мало кто осознает, какое влияние оказала Каббала на средневековую мысль, как христианскую, так и еврейскую. Теория Каббалы самым сложным образом переплелась с неоплатонизмом, гностицизмом, зороастризмом, герметизмом, алхимией и масонством.

Каббалисты, подобно неоплатоникам, воспринимали Верховное Божество как Непостижимый Принцип, который может быть открыт только через процесс устранения всех его осознаваемых атрибутов в определенном порядке. То, что остается, когда каждая познаваемая вещь устранена, есть Эн Соф — бесконечность, беспредельность, вечное состояние бытия. Абстрактное до непостижимости, Эн Соф (Абсолют) есть ничем не ограниченное состояние всех вещей. Эн Соф лишен всякой субстанциальности и разумности. Подобно эманации неоплатонического Единого Эн Соф «вибрирует», образуя сорок уровней вибрации, которые каббалисты именуют «сферами». Но Эн Соф, Абсолют, есть целостность, полнота и самодостаточность бытия, и

непонятно, как он мог бы «эманировать» и «вибрировать», если бы вне его не было мира. Чтобы справиться с этой трудностью, рабби Исаак Лурия, живший в XV веке, создал следующую концепцию.

Начальный акт Эн Софа нельзя считать актом истечения, эманации. Это есть некое самоограничение, сжатие, уплотнение, уход в себя — «цимцум». Лурия сравнивал цимцум со вдохом. Эн Соф уходит в себя, оставляя космос, в котором мир может появиться как нечто самостоятельно существующее. За «вдохом» следует акт, напоминающий выдыхание, излучение божественного света в сотворенный мир так, что этот мир должен быть залит божественным светом. В конечном счете мир был упорядочен каббалистами в виде серии резервуаров или сосудов, которые должны были воспринимать свет божества. Но раскол, надлом в божественном плане случился еще до сотворения мира. Сосуды не могли соединиться с божественным светом и разбились, так что искры божественного света оказались заключенными в осколки разбитых сосудов. В каббалистической традиции существовало множество спекуляций по поводу того, в каком именно порядке совершались события, которые в конце концов сделали мир таким, каким мы его знаем: мир, где надлом в божественном плане проявляется как зло. Но все каббалисты соглашались, что в конечном счете искры божественного света оказались заключенными в материальные оболочки. Искры стремятся вернуться к божественному источнику, из которого они были исторгнуты.

Исаак Лурия и его ученики сформулировали радикальную интерпретацию божественного творения, сочетающую мотивы космического отчуждения, катастрофы и мессианского искупления. В результате раздробления сосудов первоначальное единство Бога было разрушено и мир погрузился в состояние космического отчуждения. Искупление возможно, по лурианской Каббале, через процесс восстановления («тиккун»). Соблюдая в

своей жизни традиционные моральные заповеди и делая все с преданностью в душе, евреи помогают воссоединить божественные искры. Согласно лурианской Каббале моральные заповеди не есть цели сами по себе, но средство для достижения искупления.

Адаптируя зерно теоретических учений Каббалы, Израиль Бешт, которого считают родоначальником хасидизма, смог сформулировать популярное религиозное учение, успешно отвечавшее чаяниям и заблуждениям масс. Израилю Бешту был дан титул Баал Шем Тов. (Баал Шем — «мастер святого имени» или «Профессор святого имени» — давался в популярном обращении и в еврейской литературе, особенно у каббалистов и хасидов от средних веков до наших дней. Этот титул означал «тот, что постиг несказанное четырехбуквенное имя Бога — тетраграмматон, тот, кто способен творить чудеса посредством святых имен».) Баал Шем Тов наполнил спекулятивные системы Каббалы конкретным этическим содержанием и направил эмоциональные чаяния своего времени в творческие каналы еврейской мысли, причем в доступной для простого народа форме. В учении об «искрах» особенно ярко проявилось творчество Бешта в его интерпретации Каббалы. По его мнению, учение об искрах и сосудах связывает небо и землю тем, что именно человеку предназначено исправить ошибку в творении. Он должен через свои поступки освободить искры божественного света. В соответствии с этим теоретики Каббалы разрабатывали точную систему, точный режим мистических действий, настолько сложных, что лишь немногие посвященные могли им следовать практически. Главное усилие Баал Шем Това в этой области было направлено на «демократизацию» практического учения Каббалы. Он учил, что каждая грань существования связана с искрой священного, что все проникнуто потенциаль-

ной святостью и что человек, любой человек, а не только мистик или ученый, может актуализировать этот потенциал через свои действия.

Любая религия описывает действия, которые должны привести верующего в соответствующее отношение с Абсолютом. И почти все религии затемняют эту высшую цель множеством ритуалов, причем часто ритуалы имеют целью уже самих себя. В традиционном иудаизме эта «абсолютизация относительного» приобрела характер закона. Иудаизм сделал ритуальные действия и обряды, описанные в Галахе, центром святости. Вопрос же мотивации ритуальных действий почти игнорировался, пренебрежение к ритуальным действиям проклиналось. Предписанные ритуалы, независимо от внутреннего устремления, гарантировали спасение.

Хасидизм стремился не к реформе обрядовой или догматической, а к более глубокой, психологической реформе. Оставляя неизменной Галаху, хасидизм стремился преобразовать не веру, а верующего. Главным становился не обряд сам по себе, а внутреннее устремление, воодушевленность — «кавана». Актом психического внушения создавался новый тип религиозного человека, ставящего чувства выше рассудка, эмоции — выше обряда, воодушевление — выше закона. Хасиды взбунтовались против интеллектуального снобизма и социальной замкнутости раввинов. Престиж раввинов был настолько велик, что они являли собой не только интеллектуальную элиту, но и пользовались огромной властью в обществе. Израиль Бешт говорил, что величина богатства, интеллекта и положение в социальной иерархии не влияют в положительную сторону на отношение человека к Богу. Простой человек с набожностью в душе стоит выше снобов-раввинов. В хасидской литературе собрано множество историй о простых истинно верующих людях, не ломавших себе головы над Талмудом. Бубер рассказывает историю о рабби Израй-

ле из Козинца, композиторе и знатоке музыки, образованнейшем человеке, который больше всего любил беседовать с простыми, неграмотными людьми. Рабби Израиль говорил: «Все усилия моей жизни направлены на то, чтобы стать проще, а они — уже просты!»⁸⁰.

Когда Бубер занялся исследованием хасидизма, за пределами еврейской общины хасидизм был почти никому не известен и даже в среде образованных евреев презирался. Но в начале XX века он стремительно начинает завоевывать популярность, и не только среди евреев. Это тем более удивительно, что хасидизм и по сей день активно игнорирует социальные и культурные реалии современного мира. Тем не менее современная волна интереса к хасидизму не есть любовь к антиквариату, к экзотике; этот интерес — поиск смысла человеческого бытия.

Буберовская интерпретация хасидизма весьма спорна, а его взгляд отличается от традиционных воззрений на этот предмет, принятых в наши дни. Как дитя современной европейской культуры, воспитанный на «философии жизни» и различных социальных теориях (от социализма до консерватизма), Бубер не считал следование хасидской традиции жизнеспособным выбором. Но, в противоположность Г.Шолему, он не считал исторический подход к хасидизму подходящим для своих целей. Бубер писал: «Я убежден, что истина хасидского учения жизненно важна для иудеев, христиан, буддистов и людей других вероисповеданий, и важна сегодня, как никогда. Ибо именно сегодня нам грозит опасность забвения той высокой цели, ради которой мы живем на Земле»⁸¹.

Бубер в отношении хасидизма не некритичный ученик и не объективный историк. Он, руководствуясь глубинными движениями своей души, находил в хасидизме конгениальные идеи. Избегая литературной передачи хасидских текстов и научного анализа хасидизма, Бубер делал то, что литературоведы иногда называют

«творческим искажением». Вместо того, чтобы находить первоначальный смысл хасидских текстов, Бубер использовал их для истолкования современных общечеловеческих проблем. Отклонившись таким образом от большинства европейских исследователей, Бубер стал одним из самых противоречивых фигур в современной еврейской мысли. «Я не цадик, — писал он в автобиографических заметках, — я не уверен в Боге; скорее — человек, чувствующий себя в опасности перед Богом, человек, вновь и вновь борющийся за Божий свет, вновь и вновь проваливающийся в Божьи бездны...»⁸².

В молодости Бубер много изучал христианских мистиков. В работах Николая Кузанского, св. Франциска Ассизского, Силезиуса, Мейстера Экхарта и Якоба Бёме он нашел описание абсолютного духовного опыта, похожее на то, что он встречал в иудаизме. Бёме Бубер посвятил докторскую диссертацию. Учения христианских мистиков послужили для него источником религиозного вдохновения, но они не могли удовлетворить его потребности в истинно еврейской форме духовности. Так он пришел к хасидизму, с которым много раз сталкивался в детстве.

В книге «Проблема человека» Бубер писал: «С 1900 года я находился под влиянием сперва немецких мистиков (от Мейстера Экхарта до Ангелуса Силезиуса, для которых первооснова бытия — безымянное, безличное божество — сначала обретает «рождение» в человеческой душе), затем — под влиянием поздней Каббалы, согласно которой человек может достичь силы, позволяющей соединить превосходящего мир Бога с его обитающей в мире Шехиной [Шехина — Божественная эманация в мир. — Т. Л.]. Так возникла у меня мысль о реализации Бога в человеке; человек виделся мне существом, в бытии которого обретает реальность покоящийся в своей истине абсолют»⁸³.

Именно в хасидизме Бубер нашел основу для своих религиозных и социальных исканий с тем, чтобы преодолеть пропасть отчуждения. В хасидизме он пытался найти идеальный вариант сообщества. Через хасидизм он пытался указать евреям своего поколения путь к преодолению отчуждения, помочь восстановить утраченную связь со священным. Кроме того, Бубер считал, что хасидизм может влиять не только на евреев, но и помочь преодолеть кризис современного мира вообще. Таким образом, полагал Бубер, иудаизм окажется опять в состоянии говорить с миром, как это было во времена Пророков.

Буберовский поворот к хасидизму можно также рассматривать как проявление его антипатии к рационалистической европейской культуре XIX века. Хасидизм для образованных евреев Западной Европы был чем-то вроде суеверия, атавизма, пережитка средневекового невежества. Он рассматривался как устаревшая форма жизни, которая должна быть отброшена, если евреи хотят войти в западное общество. Рассматривая хасидизм как некую смесь мистицизма, эмоций и антиинтеллектуализма, ученые из западных евреев считали хасидизм не соответствующим исконно рационалистическому духу иудаизма. Защищая публично хасидизм, Бубер поставил себя в оппозицию к еврейской интеллектуальной элите.

Именно «устаревшие», мистические элементы привлекли Бубера в хасидизме. Он считал, что в качестве истинно еврейского типа жизни и мышления хасидизм предлагает альтернативу как утилитарному этосу западного общества, так и сухому рационализму и обрядовости раввинического иудаизма. В противоположность общепринятому еврейскому представлению о том, что хасидизм — это аномалия в иудаизме, Бубер утверждал, что мистицизм составляет внутреннюю сущность иудаизма.

Признавая, что в сравнении с христианским мистицизмом еврейский кажется тривиальным и эклектичным, Бубер считал хасидизм одним из величайших примеров экстатической мудрости. Воспевая мистический опыт и возводя духовность личности до уровня фундаментальной ценности, хасидизм представил мифические, фольклорные элементы иудаизма как уникальный источник жизненной силы.

Изучение буберовских работ по хасидизму необходимо для полного понимания его мышления. С одной стороны, учение хасидизма дало Буберу мифический базис для его философии. И с другой стороны, сама интерпретация Бубером хасидизма представляет собой серьезную альтернативу общеизвестным интерпретациям этого учения в еврейской мысли XX столетия.

Обходя вниманием теоретические работы хасидов, включая «Библейские комментарии», литургические трактаты, проповеди и спекулятивные теологические труды, Бубер строит свою интерпретацию хасидизма на рассказах и сказках. Первая книга Бубера о хасидизме так и называется — «Сказки рабби Нахмана». Поскольку хасидизм, с точки зрения Бубера, обращен прежде всего к жизни, а не к теории, то соответственно главные его источники — сказки, легенды и притчи, и лишь на них накладывается теоретическая литература. Хасидизм не создал новых теоретических источников как таковых, но по-новому переосмыслил, с одной стороны, Каббалу, а с другой — народные верования. Жизнь важнее богословской учености, считают хасиды. Бубер рассказывает такую притчу. Женщина попросила Учителя (цадика) рассказать ей что-нибудь из священного писания. Она ждала цадика в его доме, но он опоздал на три часа. Женщина спросила: «Где ты был, Учитель? Почему ты пришел так поздно?». «Как же я мог прийти раньше, — ответил цадик, — когда я был в твоём доме и укачивал твоего плачущего ребенка». Другая история

рассказывает о цадике, который, прежде чем идти спать, показывал имущество в своем доме всем желающим и на ночь не запирает двери. Он делал это, чтобы спасти от геены греха вора, который мог ночью проникнуть в его дом.

Хасидизм в буберовском прочтении не делает различий между жизнью вообще и религиозной жизнью. Все ситуации суть религиозные ситуации и все поступки и отношения в мире имеют космическое значение. Концепция религии, содержащаяся в хасидском мифе о божественных искрах, учит нас, как считает Бубер, выполнять свой человеческий долг с «радостью повседневности».

«...Невозможно служить Богу только в отдельные часы и только посредством определенных слов и жестов. Богу нужно служить всей жизнью, всем своим существом»⁸⁴. И далее: «Так как первичный источник Божества связан со всеми душами-искрами, разбросанными в мире, значит все, что мы делаем для своих ближних, в конечном счете есть то, что мы делаем для Бога»⁸⁵.

Как лурианская Каббала, так и хасидизм поддерживали эмоциональный аспект религиозной жизни. Следование моральным заповедям в должном состоянии духа ведет к приближению человека к Богу («девкут»). И высший опыт прямого соприкосновения со священным считался каббалистами высшей целью. Как лурианская Каббала, так и хасидизм считали индивида соучастником Бога в процессе творения и искупления. В этой концепции человека — активного участника продолжающегося процесса творения — Бубера особенно привлекло воспевание творческого начала в человеке, которое так очаровало его в учениях Ницше и христианских мистиков.

В качестве живой альтернативы преобладающим западным объективистским и индивидуалистическим концепциям духовного опыта Бубер выдвигает свою интерпретацию хасидизма. Хасидская идея о том, что божественные искры обитают в каждом человеке и в

каждой вещи в мире, предполагает органическое единство всего существующего и приоритет *отношения*. Все в божественном творении в мире, одушевленное и неодушевленное, взаимно соотносится посредством всеобщей связи со священным. Следовательно, все резкие различия между людьми и природой сами собой отпадают, и все в мире видится в единой органической связи. В книге «Я и Ты» Бубер перевел это хасидское воззрение в философские термины. В связи с этим Бубер пересказывает одну притчу, которую очень любили хасиды (впрочем, не только хасиды, но и суфии, гностики, зороастрийцы). Человек приходит в гости к другу. Стучит в дверь. Друг спрашивает: «Кто?». Пришедший отвечает: «Я». Друг отсылает его. Через год тот возвращается, снова стучит в ту же дверь. Хозяин снова спрашивает: «Кто?». И тогда его друг отвечает: «Ты». И хозяин впускает его... Здесь диалог уже перерастает в полное слияние душ, что для Бубера, в общем-то, не характерно (об этом речь пойдет ниже).

Согласно Буберу, хасидская идея о проникновении святого во все сферы мира включает в себя мысль об искупительной силе каждодневных действий человека. «Они (учения хасидизма) могут быть обобщены в одном предложении: Бога можно созерцать в каждой вещи и общаться с ним через каждый достойный поступок. Но это воззрение ни в коем случае нельзя отождествлять с пантеизмом, как полагают некоторые. В хасидском учении мир есть только слово Божье. Но тем не менее даже самая незаметная вещь в мире имеет ценность, поскольку через нее Бог может открыть себя человеку, который стремится общаться с ним. Ни одна вещь в мире не существует без божественной искры, и каждый человек способен открыть эту искру в любое время и через любой поступок, даже самый заурядный, если он действует с благими намерениями, обращаясь к Богу и сосредоточившись на нем»⁸⁶.

Хасидизм, интерпретируя искупление более как внутренний духовный процесс, нежели исторический акт, нейтрализовал эсхатологический момент и «катастрофизм» лурианской Каббалы. Искупление в хасидизме рассматривалось не как прямое, непосредственное следствие действий индивида, но как возрастание духовного процесса, приведенного в движение поступками индивида, ведущими к воссоединению божественных искр с их первоначальным источником.

Смягчением мессианских установок лурианской Каббалы было и то, что хасидизм вывел сферу искупительной деятельности за пределы традиционной системы заповедей так, что эта деятельность включала в себя отношение к природе и к другим людям (а не только к Богу). Если в Каббале мир должен был быть отброшен, неантисципирован во имя воссоединения с Богом, то в хасидизме Бог постигался через мир. Тем не менее хасидское расширение традиционных религиозных заповедей ни в коем случае не означало полного разрыва с раввинической системой. В хасидизме так же, как и в Каббале, соблюдение Галахи — традиционных раввинических норм и образцов поведения — оставалось данным, неизменным.

Но таким же образом как хасидизм трансформировал Каббалу в новый еврейский этос, Бубер в своем прочтении хасидизма, в свою очередь, трансформировал его в гуманистическое религиозное учение. Передавая миф о разбитых сосудах в качестве основания новой интерпретации личности, сообщества, религии, Бубер расширил и универсализировал хасидскую концепцию действия. Тогда как для хасидизма исполнение традиционных заповедей в состоянии религиозного воодушевления составляет основной путь к искуплению, Бубер распространил область искупительных действий на все действия, совершенные в должном состоянии духа.

«Вокруг каждого человека, заключенный в широкую сферу его деятельности, находится круг природных вещей, которые он прежде всего должен «освободить». Эти существа и предметы можно назвать владением индивида; это его животные, его орудия, его пища. Постольку, поскольку он соприкасается с ними в святости, он освобождает их души»⁸⁷.

Переключаясь с Кьеркегором, Бубер утверждал, что аспект «как» действия, то состояние духа, в котором совершается действие, более важен, чем «что» совершается. Он расширил понятие «кавана», то есть внутренняя концентрация, направленность, интенция. Тогда как хасидизм относил кавану прежде всего к исполнению традиционных заповедей и обрядов, Бубер относил кавану практически ко всем действиям и ситуациям. Он трансформировал хасидизм в теорию универсальной человеческой духовности.

В буберовском прочтении хасидизма весь круг человеческого бытия имеет потенциал для искупительной деятельности. Все субстанции и объекты, с которыми человек сталкивается в повседневной жизни, могут составить его путь к священному. Таким образом, буберовская интерпретация хасидизма создала крайне индивидуалистическую концепцию религиозной жизни. Эта концепция должна была побуждать каждого человека следовать своему собственному пути служения Богу. И этот путь не должен быть затруднен, ограничен предписанной практикой верования. Порывая с раввиническим иудаизмом, Бубер отрицал авторитет традиционных предписаний, заповедей.

Хасидизм был, по мнению Бубера, воспитанием индивидуальности, восстановлением личности, «самости» и развитием ее внутренних возможностей. Личность занимает место доктрины, соглашения, закона. Стать самим собой — одна из главных заповедей хасидизма. В одной из хасидских притч, приводимых Бубе-

ром, рабби Зуся говорил: «На том свете меня не спросят: «Почему ты не был Моисеем?». Меня спросят: «Почему ты не был Зусей?». Личность имеет абсолютную ценность, по хасидизму. Но это не грубый индивидуализм и не ницшеанское учение о сверхчеловеке. Хасиды считали, что личность превыше всего не потому, что каждый сын человеческий является вместе с тем и сыном божьим, а потому, что в каждом человеке тлеет божья благодать, искра божественного огня.

По существу, в хасидизме теория искр символизирует прежде всего разбросанность священного в мире. Бубер же на первый план выдвигает именно уникальность личности. Божественная искра в каждой личности являет собой, по его мнению, «бесценное сокровище, которого никто другой не имеет»⁸⁸. Каждый человек должен воспитывать и развивать свои уникальные свойства и актуализировать свою самость. «Каждый человек должен знать и учитывать, что в своих качествах он уникален в мире и никто такой как он никогда не жил на свете, так как если бы кто-то такой же как он жил уже в мире, не было бы нужды в его существовании»⁸⁹.

Отходя от традиций и ограничений раввинического иудаизма, Бубер по существу пропагандировал религиозный экзистенциализм, который приводил его к конфликту с установками иудаизма. В молодости Бубер считал свое мировоззрение мистическим. Но приблизительно с конца 1910-х годов он начал отходить от первоначальной мистической ориентации к экзистенциалистской.

Хасидизм расширил границы раввинического иудаизма и помог людям оценить каждодневные поступки в аспекте служения Богу, но тем не менее он никогда не давал людям права бросать вызов авторитету традиции. Бубер же настаивал на том, что никто не имеет права предписывать человеку истинный путь служения Богу. «Только своим собственным путем и никаким другим

может человек достичь совершенства. Тот, кто становится на ступеньку (лестницы) соседа и оставляет свою — этот человек не сможет совершенствоваться сам и не поможет соседу»⁹⁰.

Но еще в годы кружка «Freies Jüdischer Lehrhaus» Франца Розенцвейга (1920-1928) Бубер искал синтеза индивидуума и социальности. Еще тогда его этика индивидуализма сочеталась с этикой социальной ответственности. В дополнение к обязательству каждого человека воспитывать свою индивидуальность, миф об искрах учит, что каждый человек отвечает за другого человека. Каждый отвечает за то, как его близкие, его окружение реализуют свою индивидуальность свою уникальность. Бубер соотносил идею сообщества и любви с идеей органического «все-отношения» всех существ. Помимо индивидуального искупления хасидизм учил также социальным формам искупления. Цадик, харизматический лидер общины, некая парадигма «посредника», служил как бы орудием для преодоления пропасти отчуждения. «Они (хасиды) видели друг друга его глазами, осязали друг друга его руками. И когда люди приближались друг к другу, то больше не было бездны, но был светлый мир созерцания и осязания — и все было внутри него»⁹¹.

Известный исследователь мистицизма Р.Зенер⁹² выделял в мистицизме две полярные формы: теистический и монистический. В теистическом мистицизме личность отделена от Бога, от Абсолюта. В монистическом мистицизме личность полностью растворена в Абсолюте, слита с ним. Зенер, например, говоря об индуизме, определяет мистицизм санкхьи как монистический, а веданты — как теистический. Вообще же внутри каждого мистического течения, будь то неоплатонизм, суфизм, каббала и т.д., можно найти различные ступени погруженности личности в Абсолют. Эти ступени находятся между крайними формами — мо-

нистическим и теистическим мистицизмом. В целом же, сильно упрощая, можно сказать, что для Востока более характерен монистический мистицизм, а для Запада — теистический. Хасидизм являет собой «мягкую» форму мистицизма, не будучи ни чисто монистическим, ни теистическим. «Мягкая» форма мистицизма не ведет к поглощению личности Абсолютом. По мнению Бубера, хасидизм не ведет к пантеистическому союзу, который разрушает *отношение*, не сводит самость к Другому. Бог и человек вступают в диалог, оставаясь каждый самим собой.

Бубер отвергает радикальный мистицизм (например, мистицизм йоги), поскольку единство, в котором личность и Абсолют — одно и то же, неизбежно должно смениться дуализмом Я и мира. Далее, единство, переживаемое в мистическом экстазе, не имеет ничего общего с земными заботами, так как сам земной мир как бы выбрасывается из этого единства Я и Абсолюта. «Этим прекрасным небесным минутам просто нет дела до моих бедных часов и дней, а ведь мне нужно жить, и жить со всей серьезностью, на Земле. Так следует понимать людей, которые отказываются от восторгов экстатического единства»⁹³.

Бубер хочет преодолеть как отчужденную объективность, так и «пустую» субъективность современной философии. Картезианская пропасть между мыслителем и его мыслями, между субъективным и объективным, как считает Бубер, в его учении преодолена. Сущность объективности обнаруживается в глубинах субъективности.

Если в лурианской Каббале при освобождении божественной искры тело аннигилируется, то в хасидизме (вернее, в его буберовском варианте) индивидуальное бытие вовсе не аннигилируется, а реализуется во всей своей полноте и конкретности. Таким образом, искра не отделяется от конкретного бытия, конкретно-го человека, в котором она воплощена, но составляет душу или сущность этого человека. Когда искра освобождается, личность появляется как уникальное бытие.

Хасидизм, сочетая концепцию отчуждения с надеждой на искупление, дал Буберу возможность избежать нигилистических выводов Ницше. Но сама манера прочтения Бубером хасидских текстов напоминала манеру Ницше. Подобно Ницше Бубер избегал исторической точности так же, как и традиционной, общепринятой филологии. Вместо этого он произвольно комбинировал хасидские тексты в поисках тех слов, которые помогли бы ему говорить о проблемах современного мира.

Подходя к хасидизму в качестве пламенного почитателя в поисках выхода из бездны отчуждения, Бубер нашел, как ему представлялось, этот выход. В противоположность натурализму Ницше Бубер видел действительность через призму религиозной веры. «Мне представляется совершенно ясным, что с самого начала меня прежде всего интересовало восстановление непосредственной связи между человеком и Богом, с тем чтобы прекратить «затмение Бога»»⁹⁴.

В духе неоромантизма конца XIX — начала XX века Бубер обратился к мифу. Сочетая поэтическую эмоциональность и страстные поиски истинного жизненного опыта, Бубер предпринял попытку придать новую форму необработанным хасидским материалам, создать новую еврейскую мифологию. И через эту мифологию хасидизм оказался значимым не только для евреев, но и для всего человечества.

«Объект моего труда — не воссоздание исторической атмосферы. Мои устремления основываются исключительно на еврейском мифе»⁹⁵. Вместо того чтобы тщательно передать миф, Бубер извлекает из него новое значение. «Я рассказал этот миф по-новому, как тот, кто родился намного позже. В моих жилах течет кровь тех, кто его создал, и из моей крови и моего духа он стал единым. Я стою в цепи рассказчиков, звено среди других звеньев. Я вновь и вновь рассказываю старые истории, и если они звучат по-новому, то это потому, что новое дремало в них, когда они были рассказаны впервые»⁹⁶.

Буберовский поворот к мифу и отход от историзма — показатель его близости к Ницше. Ницше, как известно, характеризовал историю западной цивилизации как постоянный конфликт между динамической, творческой дионисийской культурой и рационалистической, утилитарной аполлонической культурой. Творческие жизненные силы постоянно подавлялись, загонялись в подполье властью аполлонической культуры. И только периодический прорыв дионисийского начала спасал западный мир от полной стагнации и деградации. Ницше полагал, что для спасения западного общества необходимо было обновление мифа и художественного творчества.

Рассматривая всякое самовыражение как метафору, Ницше предпочитал научной строгости образное художественное творчество. И если суждено спастись от деградации западной культуре, то, по мнению Ницше, искусство и воображение должны заменить историческую ученость, а мифологическая истина — преобладающие позитивистские и идеалистические концепции.

Следуя за Ницше в рассмотрении мифа, Бубер оторвался от норм современного ему иудаизма. Еврейским философам и ученым рационалистического толка миф представлялся чем-то примитивным, нерациональным и противостоящим аутентичному иудаизму. Порывая с господствовавшей научной парадигмой, отождествлявшей миф и язычество, Бубер рассматривал миф как «выражение полноты существования, его знак; миф непрерывно пьет из источников жизни»⁹⁷.

Подобно Ницше Бубер считал объективную историческую науку усугубляющей отчуждение индивида от окружающего мира. Чтобы возродить жизненные силы, необходимо отбросить научность и историзм в пользу художественного творчества. В противоположность историзму миф, по мнению Бубера, представляет собой способ мышления, наиболее адекватный реальности

опыта человеческого существования. Буберу так же как и Ницше миф представлялся абсолютно необходимым для здоровой культуры. В противоположность историческому типу современной ему еврейской науки Бубер считал обновление мифа ключом к обновлению иудаизма.

Говоря о буберовской интерпретации хасидизма, нельзя не упомянуть о его полемике по этому поводу с Г.Шолемом. Увлечение хасидизмом сопровождало Бубера всю жизнь. Переводами хасидских текстов на немецкий язык он начал заниматься еще в 1901 году. И в течение всей жизни писал о хасидизме. Наиболее известны его работы: «Сказки Рабби Нахмана» (1906 г.), «Легенды Святого Имени» (1908 г.), «Хасидизм и современный человек» (1945 г.), «Смысл и значение хасидизма» (1960 г.). Своими книгами Бубер расшатывал общепринятые представления об иудаизме, и известный специалист в области еврейского мистицизма Гершом Шолем стал резко его критиковать.

Поставив под сомнение буберовскую интерпретацию хасидизма в целом, Шолем поднял фундаментальные вопросы о границах, в которых возможна современная интерпретация иудаизма. Согласно Шолему, Бубер извратил научность, пренебрег ею. По его мнению, буберовская интерпретация хасидизма была чудовищным извращением исторической реальности, которую являл собой хасидизм. Вместо того чтобы раскрыть истинный характер этого религиозного движения, Бубер, по Шолему, навязал свои собственные экзистенциалистские установки и создал совершенно ошибочное представление о хасидизме. Не отрицая того, что Бубер многое сделал для понимания хасидизма, Шолем настаивал, что его равнодушие к историческим реалиям, к исторической очевидности и вольное обращение с текстами ставит под сомнение даже его очевидные заслуги.

Отношения между Бубером и Шоломом были натянутыми еще с 40-х годов, но публично Шолом начал критиковать Бубера с 1961 года. Согласно Шолому, главная задача интерпретатора хасидизма состояла в том, чтобы представить, что «хасидское учение реально началось в своем оригинальном контексте»⁹⁸. И в этом разрезе, считал Шолом, интерпретация Бубера совершенно неудовлетворительна.

Возможно, самой большой методологической ошибкой Бубера было то, что он использовал исключительно сказки и легенды и игнорировал такие теоретические работы, как «Библейские комментарии» и теологические трактаты хасидов. Более того, сказки и легенды, на которые он опирался, были продуктом более позднего периода развития хасидизма — в основном конца XVIII — начала XIX века. Следовательно, они не отражали реальности хасидизма в период становления. В результате действительно получилась исторически искаженная картина хасидизма.

Шолом считал, что огромное значение для интерпретации хасидизма имели как раз теоретические произведения, которыми пренебрег Бубер — «Библейские комментарии» и «Молитвенник». Эти произведения в большей степени, по мнению Шолома, чем сказки и легенды, составляют «первое и главное авторитетное свидетельство хасидской жизни, прежде чем она была оформлена в легенды. Идентичность легенд и жизни, провозглашенная Бубером, является фиктивной... Жизнь отражается как в легендах, так и в теоретическом учении, но следует подчеркнуть, что сущность хасидской жизни была сформирована идеями, содержащимися в теоретической литературе. На возникновение хасидизма не оказали влияния сказки и легенды»⁹⁹.

По мнению Шолома, буберовская интерпретация хасидизма слишком сильно привязана к допущениям, вытекающим из его собственной философии экзис-

тенциализма и ничего общего не имеющим с оригинальным хасидизмом. Он полагал, что Бубер просто игнорировал в хасидизме то, что его не устраивало. И вся его интерпретация является «весьма личной спекуляцией»¹⁰⁰.

Шодем считал, например, что воссоединение «искры» с Богом происходит помимо мира в хасидизме так же, как и в лурианской Каббале, и что «радость повседневности» — это выдумка Бубера. Он критиковал Бубера также за игнорирование основополагающего значения институциональных религиозных норм в жизни хасидов. Гебраист-классик считал, что в то время, как экзистенциалиста Бубера заботил только аспект «как» религиозной веры, истинный хасид никогда не сомневался в предписанных ему Галахой специфических обрядах. Шодем отнес буберовское пренебрежение структурированным, институциональным характером хасидизма за счет «религиозного анархизма»: «Грубо говоря, Бубер религиозный анархист, и его учение есть религиозный анархизм»¹⁰¹.

Но у Бубера и Шолема — совершенно различные цели интерпретации хасидизма. Преисполненный духом объективистской науки, Шодем главным образом был озабочен увеличением, пополнением фонда исторической науки, расширением и углублением исторического знания. Бубер же, со своей стороны, совершенно четко отказывался от целей и задач объективной исторической науки, которая «обращается с прошлым как с объектом». Не отрицая огромной важности традиционной исторической науки, Бубер был озабочен совершенно иным. Как «просвещающего» философа его волновало не столько объективное и точное восстановление прошлого, сколько проблемы настоящего, воздействие на души читателей. «Другой, сущностно иной путь восстановления великого погребенного наследия веры — это путь восстановления жизненной силы, которая однажды вызвала к жизни иные общности людей. Такой подход ис-

ходит из жгучего желания сообщить нашему времени силу предыдущей жизни для того, чтобы помочь нашему веку вновь обрести прерванную связь с Абсолютом... Ученый не способен в принципе сделать этого, даже если он создаст совершенно новую интерпретацию»¹⁰².

Бубер оценивал изучение прошлого не ради самого прошлого, но потому, что прошлое способно помочь нам противостоять кризису настоящего. В противоположность Ницше, Бубер полагал, что отчуждение от священного есть ключ к пониманию условий жизни современного человека. Хасидизм, как он считал, несет жизненную силу для того, чтобы помочь человеку преодолеть отчуждение, найти контакт с Богом.

Бубер описывал свой подход к хасидизму как художественный. Как для художника, для него главным было не познание, а видение. Тогда как Шолем рассматривал хасидизм как систему теологических понятий, Бубер, в духе экзистенциализма и «философии жизни», рассматривал хасидизм как «способ жизни», который поможет преодолеть кризис отчуждения. Поэтому для него более важными были сказки и легенды, нежели теория. «Поскольку хасидизм в первую очередь представляет собой категорию не науки, а жизни, наш главный источник изучения хасидизма есть его легенды и сказки, и только после них мы рассматриваем теоретическую литературу. Последняя для нас есть комментарий, первая — текст»¹⁰³.

Логически оформленные теоретические работы хасидов есть, по мнению Бубера, попытка переработать природные моменты жизни сообщества в рационализированную литературную форму. А в результате этой переработки происходит отдаление от сущностного опыта хасидской жизни. «Я не превращал учение хасидизма в твердые понятия; я старался сохранить как его мистическую, та и этическую сущность. Я не смею конкурировать с общим постулатом нашего времени —

демифологизировать религию. Но миф — не последующая «одежда» истины веры; он есть произвольность творческой памяти и творческого мироощущения, и концептуальный аппарат не может быть выведен из него»¹⁰⁴.

Буберовская склонность к мифологии не ограничивалась интерпретацией хасидизма, но присутствовала также в его интерпретации Библии (Ветхого Завета) и еврейской истории в целом. В противоположность большинству еврейских ученых, отрицавших какое бы то ни было мифическое содержание в Ветхом Завете, Бубер настаивал, что библейские истории наилучшим образом можно понять именно как миф, «телесно реальное событие, которое постигается и представляется как священное, абсолютное событие»¹⁰⁵.

Более того, миф, согласно Буберу, был специфически библейским способом самовыражения Израиля: «Древний еврей не мог поведать какую-либо историю иным способом, нежели мифически, т.к. для него событие значит более всего только в том случае, когда постигается в его божественном значении. Книга библейских историй имеет один главный смысл: описание встреч Бога и его народа»¹⁰⁶. Эти мифы — память о событиях, пережитых как божественное откровение, — живут в сознании последующих поколений.

Заострение внимания на мифическом характере иудаизма и призыв к обновлению мифа — основной момент буберовского прочтения иудаизма. Среди западных еврейских ученых миф считался большей частью просто историей из жизни богов и в качестве такового несвойственным духу аутентичного иудаизма. Как историки, так и философы считали, что центральный момент Библии — это замена языческого мифа монотеистической религией. В воззрениях XIX и I-ой половины XX века антимифический характер иудаизма воспринимался как нечто данное. Для Бубера же миф, сохранивший жизненность иудаизма на протяжении столетий, был ключом к пониманию развития иудаизма в целом.

«История развития иудейской религии в действительности есть история борьбы между природной структурой мифически-монотеистической народной религии и интеллектуальной структурой рационалистически-монотеистической религии. Я сказал «мифически-монотеистическая народная религия», поскольку мне представляется совершенно неверным, что монотеизм и миф взаимно исключают друг друга и что монотеистически ориентированные люди должны избегать мифического мышления. Наоборот, всякий живой монотеизм наполнен мифическими элементами и остается живым до тех пор, пока эти мифические элементы в нем существуют. Именно мифу иудаизм обязан своей сохранностью в наиболее тяжелые периоды»¹⁰⁷. И далее: «В отличие от преобладающего в наше время мировоззрения, которое постигает действительность в терминах причины и следствия, мифическое мышление постигает опыт как единство скрытой, сверхпричинной связи, как манифестацию Абсолюта»¹⁰⁸. Более того, тенденция к мифологизации не есть пережиток прошлого. В каждый век, включая наш, мифический способ восприятия продолжает существовать, открывая нам, по мнению Бубера, «более глубокую и полную истину, чем истина рациональная»¹⁰⁹.

В связи с дискуссией Бубера и Шолема о хасидизме встает вопрос об интерпретации вообще. Коснемся лишь некоторых его аспектов.

Как уже было сказано, буберовская интерпретация хасидизма бросила вызов традиционной еврейской исторической науке, берущей начало в школе под названием «Wissenschaft des Judentums», возникшей в начале XIX в. Эта школа (последователем которой был Шолем) утверждала примат исторического подхода над теологическим и философским. Согласно воззрениям историка-«объективиста» Шолем использовал строго научные методы, чтобы показать, чем хасидизм был в

действительности. Бубер же, движимый субъективными теологическими воззрениями, просто использовал хасидизм для своих собственных целей, для построения своей философии. Историк-«объективист» сказал бы, что Шолема интересовал хасидизм сам по себе, а Бубера — создание его собственного экзистенциалистского варианта иудаизма.

Итак, противоречие между Бубером и Шолемом структурируется вокруг проблемы объективной истины. В наше время на Западе господствующей объективистской историографии все чаще приходят на смену воззрения, восходящие к «философии жизни». Рассматривая различные дисциплины лишь как различные структуры рассуждения, специалисты в области семиотики и литературы отрицают существование объективного критерия, который мог бы определить преимущество одной структуры перед другой. Различные структуры рассуждения, использующие различные парадигмы, служат интересам различных научных сообществ, каждое из которых имеет свои цели и задачи. Р.Рорти, например, полагает, что ценность той или иной теории проявляется в том, насколько она способствует реализации целей и задач сообщества.

Соответственно такие сферы исследования, как история, литература, философия, не являются различными ступенями в иерархии «объективной» истины, но представляют собой лишь различные способы структурирования и обсуждения действительности. Следовательно, нет и не может быть универсального объективного стандарта, основываясь на котором можно было бы предпочесть один способ рассуждения другому. В различных сферах исследования используются различные структуры рассуждения, и текст или событие интерпретируются различными способами. Всякое прочтение, историческое или какое-либо другое, есть конструктивный, творческий процесс. Историк так же, как писатель и поэт, участвует в создании той реальности, которую описывает.

Бубер и Шолем руководствовались различными целями и задачами при интерпретации хасидизма. Бубер при прочтении хасидских текстов руководствовался своей задачей «просвещающего» философа — изменить способ мышления современных людей, как евреев, так и неевреев. В этом разрезе буберовское рассмотрение хасидизма ставит задачу помочь людям преодолеть отчуждение.

Буберовское прочтение хасидизма было тем, что Рорти называл «сильное прочтение» или «авторское прочтение», т.е. Бубер подходил к текстам с позиции своих насущных целей и задач. Рорти писал об «авторском прочтении»: «Он (исследователь) просто задает себе те же самые вопросы по поводу текста, что и инженер или физик о непонятном объекте: «Как мне описать это так, чтобы сделать то, что мне нужно?»»¹¹⁰.

Следует сказать, что «авторское прочтение» вполне в духе иудейской мистической традиции — от раввинического мидраша до «вольных» прочтений Библии каббалистами. Еврейские мистики всегда читали текст в очень раскованной, творческой манере. В конечном счете всякое прочтение является неправильным прочтением или интерпретацией, которая проистекает от читателя не в меньшей степени, чем от текста. Соответственно не существует абсолютно объективного стандарта, по которому можно было бы сверять правильность прочтения. Каждый интерпретатор накладывает свою систему ценностей на материал, в любом случае прошлое воспринимается через призму настоящего. Прочтение есть динамическая деятельность, включающая автора, читателя, текст и контекст. Текст написан не раньше, чем будет прочтен. Автор часто не осознает множества различных факторов, сознательных и подсознательных, которые определяют его текст. Более того, нет гарантии даже в том, что автор в следующий раз, при других обстоятельствах, не прочтет текст по-другому. Следовательно, выдвигаемое Шолемом требование

«правильного» прочтения хасидизма совершенно неправомерно. То, что Бубер взял одни аспекты хасидизма и игнорировал другие, означает только, что это предпочтение отражало его систему ценностей. Шолем же описывал хасидизм в соответствии со своей установкой и системой ценностей. Он и сам не отрицал у себя идеологической установки. Шолем писал: «Я попытался проникнуть в мир Каббалы и хасидизма, основываясь на моей вере в сионизм как живое учение — как в возможность возрождения деградирующего народа»¹¹¹.

В дискуссии о хасидизме Бубер-Шолем мы встречаем двух читателей, двух интерпретаторов, каждый из которых подходил к этому учению со своими целями и задачами и каждый из которых своей цели достиг.

§ 2. Вечное Ты. Проблема Бога в философии Бубера

Бубер полагает, что в каждом Ты в мире мы обращаемся к Вечному Ты, к Богу, потому что через значение, возникающее в обычных встречах Я-Ты, человек находит вседержащую основу значения, которая делает для него возможным преодолеть отчуждение, жить в мире как в своем собственном доме. «В каждой сфере жизни по-своему, в каждом процессе становления, предстающем нашему взору, мы видим горизонт Вечного Ты; в каждом случае мы ощущаем дыхание Вечного Ты; в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты... В Вечном Ты сходятся все линии отношений Я-Ты в мире»¹¹².

Бубер использует пример Платона с солнцем, чтобы объяснить отношение встречи с Вечным Ты к другим встречам Я-Ты. Как солнце одновременно есть и самый видимый из объектов и источник света, делающий видимыми все другие объекты, так и Бог, Вечное

Ты, — это одновременно и высший собеседник, партнер в диалоге, и сила, делающая возможными все другие встречи Я-Ты. Мы познаем Вечное Ты как основание всех встреч Я-Ты благодаря всеобщей основе бытия и значения, которая проявляется, когда мы вступаем в любое отношение Я-Ты.

Вечное ты именно «вечно Ты» в отличие от временных и эфемерных обычных встреч Я-Ты. «Чувство Ты в человеке, в отношениях с каждым отдельным Ты сталкивающееся с разочарованием превращения в Оно, стремится перерастать пределы отдельных отношений, стремится к своему Вечному Ты»¹¹³. Но Бог — это нечто большее и высшее, чем общность отношений Я-Ты в мире. Вечное Ты не более высокая ступень по сравнению с обычным отношением Я-Ты. Это реализация того высшего, что заложено в каждом отношении Я-Ты. «Каждая сфера бытия (природа, человек, духовные субстанции) заключена в Вечном Ты, но Вечное Ты не заключено в них»¹¹⁴. Бог предстает перед человеком как высший партнер в диалоге Я-Ты, потому что «...Бог — это бытие, которое непосредственно стоит перед мной и надо мной, к которому можно обращаться, но его нельзя выразить»¹¹⁵.

Встречи с Вечным Ты подобны всем другим встречам Я-Ты. Присутствие Другого — носитель значения, но оно не имеет объективного содержания. Бубер берет аналогию из сферы искусства, чтобы объяснить смысл, в котором мы можем говорить о едином Боге, тогда как мы ощущаем его в целой цепи, последовательности встреч Я-Ты. Чтобы понять стихотворение, мы должны как бы дать ему звучать в нас с его уникальной звукописью, смыслом и т.д. Но когда мы прочтем несколько стихотворений того же автора, то постигаем нечто большее, чем в отдельном стихотворении, мы начинаем понимать поэта в целом. Единый Бог является из множества встреч с Вечным Ты, но именно Ты, а не объек-

том. Его природу нельзя фиксировать в пропозиционных формах. «Религиозная реальность встречи со Встречающим, тем, кто просвечивает через все формы бытия, а сам вместе с тем бесформен, не знает своего образа, нет в нем ничего, постигаемого в качестве объекта, есть только присутствие Присутствующего»¹¹⁶.

Взаимоотношение Бога и мира в теологии Бубера можно охарактеризовать как панэнтеизм, т.е. «мир в Боге». Но мир не отбрасывается при постижении Бога, как, скажем, в суфизме. Бог постигается через мир, посредством мира. Об этом уже говорилось в параграфе, посвященном хасидизму.

Бубер писал: «...вступить в чистое отношение означает не закрыть глаза на все, но все видеть в Ты; не отказаться от мира, но обрести его истинную основу. Отвести взгляд от мира — это не поможет прийти к Богу; вперить взгляд в мир — тоже не поможет прийти к Нему; но кто видит мир в Нем, тот пребывает в Его присутствии. «Здесь мир, там Бог» — это Оно-речь; и «Бог в мире» — другая Оно-речь; ничего не исключать, ничего не оставлять «за», но все — весь мир — заключить в Ты, дать миру его право и его истину; не рядом с Богом, но все вложить в Него — вот совершенное отношение»¹¹⁷.

Мир у Бубера суть слово Божье. Бог творит вещи, именуя их, вызывая из небытия. Бубер открывает в хасидизме (так же, как и в Каббале) метафизический подход к языку как к инструменту Бога. Святой язык — это не средство выражения мыслей и не средство контакта между людьми. Для иудаизма вообще характерно понимание Речи, Слова как общения самих по себе. Гершом Шолем писал: «Язык в своей самой чистой форме, а именно иврит, отражает фундаментальную духовную природу мира, другими словами, он имеет мистическую ценность. Речь достигает Бога, потому что она исходит от Бога. Обычный человеческий язык от-

ражает творящий язык Бога. Всякое творение, все, что живет — это выражение языка Бога, и что в конечном счете может открываться, как не имя Божье?»¹¹⁸.

Речь — самая глубокая тайна, тайна Бога в его творении. Итак, «вначале было слово». Акт божественного творения — речь. Но речь суть не только творение, но и каждый момент жизни. Бубер полагал, что вся история человечества представляет собой диалог между Богом и его творением. Это не просто мир, говорящий с человеком в каждом дне его жизни, в каждом событии. Мир есть слово Божье, которое уже сказано. Так адресуется Бог к человеку.

Чтобы подчеркнуть диалогическое отношение между Богом и человеком, Бубер переводит и творение, и теофанию в речь. Слово предшествует всем другим формам творения. Гипостазирование Речи, Слова — старая библейская идея. Об этом можно сказать словами русского поэта Н.С.Гумилева:

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

И орел не взмахивал крылами,
Звезды жались в ужасе к луне,
Если, точно розовое пламя,
Слово проплывало в вышине.

В работе, посвященной природе иудаизма, «История Рабби Нахмана», Бубер высказывает точку зрения (достаточно, впрочем, распространенную), согласно которой разница между Востоком и Западом, между Евреем и Греком состоит в том, что грек в большей степени «человек созерцающий», а еврей — «человек слушающий». Грек живет в мире пространства и формы, еврей — в мире звуков. Мир грека пластичен. Грек —

«мыслитель», еврей — «верующий», вернее, «верящий». Еврей не «видит» Бога в такой степени, как «слышит» его. Он слушает голос Бога, осознавая, что он должен делать, осознавая слово Божье как свою собственную волю, будучи готовым воплотить идеал в мире. Когда Бог открывает себя своим рабам, своему избранному народу, он делает это Голосом.

Э.Ауэрбах в очерке «Рубец на ноге Одиссея», сравнивая тексты гомеровской «Одиссеи» и ветхозаветной легенды о жертвоприношении Авраама, пишет: «Библейский Бог является, лишенный облика (и тем не менее «является»), является из неизведанного, и только голос его нам слышен, и голос этот произносит только имя — без определений и эпитетов, без описания человека, к которому обращаются с речами, без чего не обходится ни одно гомеровское обращение»¹¹⁹.

Бог зовет к человеку, человек отвечает Богу — и становится самим собой. Он становится собой, потому что вступил в договор с Другим, который ответил ему. Мостик между Я и Ты может быть переброшен только при помощи речи (не обязательно слов, речью может быть и молчание). Бог — бесконечное, нуждающееся в конечном, — зовет, зовет к конечному, к человеку. И не только к человеку, но и к народу Израиля. Это миф Израиля. Для евреев Тора — «Живое Слово». Религия, по Буберу, есть диалогическая жизнь истории. А Библия (Ветхий Завет) — «старая запись» этого диалога между Богом и человеком. Ни один народ не ощущает так свою судьбу — именно как диалог с Богом — как евреи. Бубер полагал, в духе сионизма, что через Библию Израиль научился обращаться к Богу как к Вечному Ты.

Эти идеи дали основание многим исследователям (напр., Фридман, Зильберштейн) назвать теологию Бубера «диалогической теологией». Отношение между Богом и человеком амбивалентно и взаимно: здесь есть

противостояние и встреча, вопрос и ответ, зов и посыл, вера и слушание. Центральный акт в этом процессе — речь. Истина появляется именно в речи, которая есть общение Я и Другого. Но это не формальная, логически выверенная истина, а истина парадоксальная, истина экзистенциальная.

В соответствии с традицией Каббалы и хасидизма Бубер выделяет в Едином Боге две ипостаси. Первая — Живой Бог, Вечное Ты, тот Бог, который является нам. И вторая — Бог как «Беспредельное» (Эн-Соф), «непознаваемое», «Ужасная Тайна». Это «Бог в себе». Согласно Каббале Бог как Беспредельное не может иметь атрибутов и в принципе непознаваем для человека. Поэтому в еврейском мистицизме (так же как и в христианском) Бог нередко именуется мистическим Ничто. Идея диалектического единства двух аспектов Бога характерна не только для мистицизма. Она присутствует и в современной протестантской теологии, например в идее имманентного и трансцендентного Бога П.Тиллиха.

Итак, «Бог в себе» и «Живой Бог», Вечное Ты, открывающий себя человеку и вступающий с ним в диалог. Противоречие в Боге и противоречивость религиозной ситуации человека — исходный пункт теологии Бубера. Здесь он близок не только к Каббале и хасидизму, но и к «теологии кризиса» или «диалектической теологии». Приверженцы этого направления (К.Барт, Р.Бультман, П.Тиллих, Р.Нибул) постулировали изначальный раскол, противоречие в Боге, между Богом и миром. Буберовский Бог — «Ужасная Тайна» (*Mysterium Tremendum*), и в то же время — «самое близкое»; он охватывает все и в то же время не есть это все; он охватывает меня, но в то же время не есть Я; он невыразим, но в то же время есть мое Ты и т.д.

«Религиозная ситуация человека, его наличное бытие, — пишет Бубер, — отличается своей сущностной и неустранимой противоречивостью. Сущность этой про-

тиворечивости — в ее неразрешимости. Тот, кто принимает тезис, а антитезис отклоняет, — тот разрушает смысл ситуации. Пытающийся мыслить синтез также разрушает смысл ситуации. Стремящийся сделать противоречивость относительной — уничтожает смысл ситуации. Тот, кто хочет вынести противоборство как-то иначе, чем с самой жизнью, — идет против смысла ситуации. Смысл ситуации состоит в том, что она во всей своей противоречивости переживается и только переживается, переживается снова и снова, непредвиденным, непредмыслимым, непредсказуемым образом»¹²⁰.

Бог в данном случае — это мистическое переживание парадоксальной раздвоенности человеческого сознания. Как известно, мистицизм, возникающий внутри той или иной институциональной религии (христианство, иудаизм, ислам) стремится преобразовать Бога этой традиции из объекта догматического знания в новый живой опыт и интуицию.

Мистик объясняет Бога и мир, исходя из своего сущностного внутреннего опыта. Он погружается в глубины своей души и находит там всевозможные комплексы, страх, вину, тревогу, — и одновременно любовь и надежду. Из этой своей мятущейся раздвоенности мистик (экзистенциалист?) выводит Бога и мир.

Итак, Бог является нам во встрече Я-Вечное Ты. Говорить о нем, считает Бубер, мы можем только в символической форме. Символы необходимы, потому что общение человека с Богом зависит от конвенциональных представлений опыта. Но Бубер хочет убедить нас, что символы священного имеют тенденцию употребляться в «объективной» форме, так, что в конце концов они перестают указывать на «Бога встречи», Вечное Ты. «Символы Бога появляются перед сообществом верующих в пластических или теологических формах... Но очень быстро эти символы начинают стремиться к тому, чтобы быть больше, чем они есть на самом деле, боль-

ше, чем знаки и указатели Бога. В конце концов сами эти символы возвышаются, возвеличиваются и перестают указывать путь к Богу. И Бог отворачивается от них»¹²¹. Если говорить о понятии Вечное Ты, то этот символ в контексте буберовской «философии диалога» выражает преходящий характер отношения человека к Богу. Бубер пытается таким образом избежать «ловушки идола».

Несмотря на недоверие к концептуальным подходам к проблеме Бога, Бубер представляет свои взгляды по этому поводу в традиционных философских терминах. Он знает, что его просто не поняли бы, если бы он говорил непосредственно на религиозном языке, тогда как наш мир «светский», и его воззрения в значительной степени определяются традиционным (концептуальным) мышлением. Пользуясь только религиозным языком, мы рискуем замкнуться в кругу непосредственных восприятий религиозного опыта. «Философия базируется на предпосылке, что мы видим абсолютное в понятиях. В противоположность этому религия, когда ей нужно определить себя философски, говорит, что она означает своего рода «смычку» между абсолютным и частным, конкретным»¹²².

Философия, в противоположность религии, начинается с акта абстрагирования и уже через абстракцию рассматривает конкретную ситуацию. Философия видит мир в универсалиях, она представляет нам мир, полагает Бубер, как объективную самодостаточную связь всего бытия, природного и духовного. Философия дает нам некую мыслительную конструкцию, делающую возможным «объективное» взаимное понимание. Религиозное же общение, по Буберу, наоборот, существует только в виде парадокса. Это не демонстративное утверждение, но указание на то, что переживается в глубине экзистенции «слушающей» личности.

Бубер говорит об отношении между религией и философией как между встречей со священным и «объективацией» этой встречи в мышлении. Это различие согласно классической формулировке Паскаля между Богом Авраама, Исаака и Иакова и богом философов и схоластов. Бубер углубляет данное положение. Он относит также и теологов к философам и схоластам. «Бог теологов — также логический Бог»¹²³.

Теологи, по мнению Бубера, принимают подход Я-Оно в своей попытке воплотить Бога в многочисленные «объективные» философско-религиозные системы. Поступая таким образом, они пытаются придать религии такую форму, которая сделала бы ее независимой от эфемерного характера встреч человека с Вечным Ты.

Несмотря на жесткую критику теологии, Бубер сам был одним из крупнейших теологов современности. И по сей день его учение оказывает мощное влияние на религиозную жизнь как Востока, так и Запада. Его учение указывает новый, свежий подход к извечным теологическим проблемам и спорам.

Усилия Бубера остаться верным непосредственности религиозных встреч, переживаний и вместе с тем говорить на философском языке (в книге «Затмение Бога» в особенности) приводит его к парадоксам, о которых уже говорилось выше. Когда он пользуется этими парадоксами, то одновременно выдвигает два утвердительных предложения, которые согласно точке зрения классического рационализма несовместимы друг с другом.

Но реальность, по мнению Бубера, не противостоит человеку в пропозициональных формах. «Только когда мир оказывается втиснутым в логику и «А» и «не-А» не существуют вместе, тогда мы и используем детерминизм и индетерминизм, концепцию предопределения и концепцию свободы, взаимно исключаящие одна другую. Согласно логической концепции истины только одно из двух противоречащих друг другу суждений

может быть истинным, но реальность жизни показывает, что они неразделимы»¹²⁴. И далее: «Религиозное общение само означает парадокс. Это не демонстративное утверждение, а указатель скрытого царства экзистенции»¹²⁵.

Не требование религиозной догмы (в отличие, скажем, от Тертуллиана), а реальность опыта приводит Бубера к утверждению парадоксального характера религии. Традиция использования парадоксов очень хорошо представлена в иудаизме, но не в ортодоксальной его форме, а главным образом в мистических течениях. Но Бубер стремится творчески переосмыслить учение своих предков. «Даже если человек использует абсолютный критерий, установленный его родной религиозной традицией, то этот критерий все равно необходимо закалить на огне истины личностного сущностного отношения к Абсолюту, если этот критерий претендует на обоснованность, действенность»¹²⁶.

На Бубера большое влияние оказали парадоксальные изречения религиозных фигур иудаизма, подобных тому рабби, который пел: «Мой Бог, где я могу найти Тебя и где я не могу найти Тебя?»¹²⁷. Бубер восхищался хасидами Восточной Европы, обращавшимися к Богу с ужасным именем «Риббоно-Шель-Олам» (Господин Мира) и с именем «Готтенью» — Наш Бог. Это слово есть соединение немецкого слова *Gott* и еврейского суффикса, означающего «наш». Причем «Готтенью» в глазах евреев Восточной Европы имело особый оттенок интимности и доверительности. Именно религиозный опыт, заключенный в этих двух именах Бога, заставляет Бубера восклицать: «Разумеется, Бог есть «совершенно Другое»; но Он в то же время «совершенно то же самое», «совершенно настоящее». Он, конечно же, «Ужасная Тайна», которая появляется и сметает все; но Он также и тайна самоочевидности, которая ближе ко мне даже чем мое собственное Я»¹²⁸.

Философы постоянно критикуют религию, говорящую о личностном Боге, критикуют ее за вульгарный антропоморфизм. При этом они имеют в виду, что, говоря о Боге, теологи прикладывают человеческие формы к тому, что не является человеческим. Или, более широко, антропоморфизм включает в себя интерпретацию нечеловеческих явлений посредством категорий, применимых только в человеческой сфере. Еще Ксенофан едко замечал, что если бы треугольники могли сформировать идею бога, то он был бы треугольным, а коровы придумали бы бога в образе быка. Теологи оказались в опасности устанавливать личностный характер Абсолюта средствами и категориями, применимыми только к конечному человеку. Не удивительно, что теологические аргументы нередко включают произвольные проекции личностных характеристик на космос, который даже сами теологи хотели бы представить во внеличных образах. Философы нередко считают, что не разум создает теистические выводы из теологических аргументов, а пагубная преданность теологов догматическим формулировкам религиозных традиций, к которым они принадлежат.

Но Бубера едва ли можно обвинить в том, что он использует антропоморфические аргументы с целью спасти религиозную догму. Буберовское специфическое опровержение философского утверждения о том, что личностный Бог религии представляет собой форму антропоморфизма, направлено главным образом против Спинозы, которого Бубер считал величайшим примером философа-антиантропоморфиста во всей истории. Спиноза попытался, по мнению Бубера, очистить Бога от бремени открытости обращению к нему человека, т.к. Бог, к которому можно обращаться, был недостаточен для Спинозы, он не был бы *Causa sui*. На место «Живого Бога Израиля» Спиноза, по Буберу, поставил пантеизм, идентифицировавший священную и творящую основы мира.

«Главная ошибка Спинозы, — считает Бубер, — в том, что он представил, будто учение Израиля означает, что Бог есть *только* личность. Но Бог есть *также* личность. Сущность иудаизма состоит в том, что Бог *также* личность. И эта личность стоит над всем безличным и «чистым»»¹²⁹.

Спиноза представлял мир как бесконечность божественных атрибутов, из которых человек постигает только два — протяженность и мышление, или, как называет их Бубер, природа и дух. К этим двум атрибутам, считает Бубер, должен быть добавлен еще один — личность (вернее, личностность). Подчеркивание личности как уникального вида бытия, несводимого ни к природе, ни к духу, ни к какой-либо их комбинации, — эта центральная тема экзистенциализма очень ярко звучит у Бубера.

В своем анализе Спинозы Бубер находит один пункт, в котором, как он полагает, мысль философа прорывается сквозь дискурсивность к религиозной актуальности. Это спинозовская «интеллектуальная любовь к Богу». Точнее сказать, Спиноза считал ее любовью Бога к самому себе, поскольку идентифицировал Бога и мир. Тем не менее, полагает Бубер, в философии Спинозы «...Бог — тот самый Бог, между бесконечным числом атрибутов которого нам известны только два — природа и дух (протяжение и мышление. — Т.Л.), — этот Бог любит, и поскольку Его любовь проявляется в нашей любви к нему — постольку божественная любовь суть то же самое, что человеческая любовь»¹³⁰.

Но если это так, то собственные мысли Спинозы о любви между божественным и человеческим, которую он независимую от ее степени квалифицирует как «интеллектуальную», свидетельствуют, по мнению Бубера, о несомненной личностной встрече, контакте, диалоге Бога и человека. «Когда человек учится любить Бога, — пишет Бубер, — он чувствует непосредственность, которая поднимается над идеей. Даже если философ предпринимает величайшее усилие представить предмет сво-

ей любви в качестве объекта философских рассуждений, любовь сама по себе свидетельствует о существовании любимого»¹³¹.

Итак, «Бог в себе», «Беспредельное», Эн-Соф непознаваем. А «Бог для нас», «Живой Бог», Вечное Ты является нам как личность. Но попытка общения с религиозной реальностью на философском языке сталкивается со следующей проблемой. Человек конечен, тогда как Бог, когда мы встречаемся с ним, абсолютно бесконечен. Это приводит Бубера к именованию Бога «абсолютной личностью». «Может ли, — спрашивает Бубер, — это означать, что Бог есть личность? Абсолютный характер его личности, парадокс парадоксов, запрещает такое положение. Бог только любит как личность и хочет, чтобы его любили как личность»¹³².

Многие теологи под воздействием буберовского воспевания Бога как личности неправильно интерпретируют его взгляды, подчеркивая, что встреча с Вечным Ты происходит в состоянии мистического экстаза. Но для Бубера общение с Вечным Ты — то же самое, что обычное общение Я-Ты в мире. Вечное Ты содержится в каждом Ты и может встретиться в повседневной жизни и вдруг осветить ее небесным светом. Когда Бубер писал книгу «Я и Ты», он пришел к заключению, что, например, солнечный луч на тополевой ветке дает ему большее ощущение Вечного Ты, чем все ухищрения и экстазы мистиков, где якобы личность сливается с Абсолютом.

Процитируем еще раз Рильке:

Ты всюду мне живешь вещами всеми,
С которыми я сам по-братски прост.
Ты в малых тихо теплишься, как семя,
В великих предстаешь в великий рост¹³³.

Некоторые поклонники учения Бубера много и охотно говорят о Вечном Ты и не любят говорить о Боге. Первое, видимо, представляется им чем-то вроде

интеллектуального гурманства, тогда как слово «Бог» ассоциируется с религией и иже с нею. Сам Бубер резко возражал против такой «интеллектуализации» своего учения. Он использовал понятие «Вечное Ты», чтобы подчеркнуть «необъективный» характер соприкосновений человеческого и священного и показать, что эти «встречи» — продолжение земного общения Я и Ты.

У Бубера вовсе не было намерения заменить понятие Бога понятием Вечного Ты. Однажды кто-то из философов даже упрекнул его в употреблении слова Бог, поскольку это понятие настолько дискредитировало себя на протяжении столетий и тысячелетий, что само его употребление — уже богохульство. На это Бубер патетически восклицает: «Да, это самое «тяжелое» из человеческих слов. Ни одно из слов не было так осквернено, так разложено и обесмыслено. Но именно поэтому я не могу его оставить. Поколения людей вкладывали всю тяжесть своей тревожной жизни в это слово — и оно склонилось к земле. И лежит на земле в грязи и держит на себе все людское бремя. Целые расы людей с их религиозными раздорами разорвали на куски слово «Бог». Они убивали во имя Его и умирали во имя Его. И слово «Бог» несет на себе эту кровь. Где же я могу найти слово лучше этого, чтобы описать Высшее! Если бы я взял самое чистое, самое сверкающее понятие из сокровищницы философов, я взял бы только свободный продукт человеческой мысли. Я не смог бы схватить присутствие Его, того, кого поколения людей возвеличили и унижали в своей страшной жизни и страшной смерти»¹³⁴.

Эта мысль Бубера утверждает человека, всех людей в их поисках Бога в противовес философскому требованию чистоты понятия. «Я действительно имею в виду того же самого Бога, что и поколения людей, мучимые адом и низвергающие небо. Они рисовали наивные картинки и писали под ними «Бог»; они убивали друг дру-

га и говорили при этом: «во имя Бога». Но когда все эти сумасшествия и иллюзии рассеются, когда люди будут стоять перед Ним в темноте и уже не смогут сказать «он, он», но будут только шептать «Ты», кричать «Ты», все — одно и то же слово, и когда они к этому «Ты» добавят «Бог», это не тот ли Бог, которого они заклинают, Живой Бог, Бог детей человеческих? Это не он ли — тот, кто слышит их? А потому не есть ли слово Бог — слово явления Его, слово, ставшее Именем, Именем для всех языков человеческих всех времен?»¹³⁵.

Итак, Бубер не отвергает понятие «Бог», но, учитывая ту духовную «грязь», которая на него налипла за тысячелетия, он убеждает читателей каждый раз, когда они произносят слово «Бог», относиться к нему с заботой и трепетом, каждый раз заново поднимать его из «грязи» и возносить на небеса.

Отдавая должное Буберу — стилисту, его патетическому слогу, тем не менее следует сказать, что он здесь ничего не доказывает. То есть он обращается только к тем, кто уже сделал для себя те выводы, к которым пришел он сам. На пожелание критиков оставить свою цветистую речь и более сухим языком обращаться к тем, кто еще не пришел к религии, Бубер отвечал, что это уже не будет той «правдой», которую ощущает он. Дело в том, что иудаизм по своей природе не мог породить учения, обращенного к философски ориентированному неверующему.

Бубер полагал, что в принципе невозможно для человека гносеологическим путем достичь такого «знания», которое давало бы ответы на самые сокровенные вопросы человеческого существования. Содержание его мысли передается языком непосредственного переживания, «вовлеченности» в общение с Вечным Ты. Бубер дает ответы, но не в «объективных» категориях. Он писал: «У меня нет никакой доктрины. Моя функция — указывать на реальности священного. Тот, кто ждет от меня научения, менторства, всегда будет разочарован»¹³⁶.

«Диалогическое мышление» Бубера может помочь религиозному человеку обрести согласие с самим собой, укрепить его в вере. Оно может дать осознание, рефлекссию человеку, который однажды пережил момент религиозной веры, но не осознал этого. И наконец, «диалогическое мышление» может дать определенную духовную «встряску» человеку, всю жизнь занимавшемуся «объективистским» познанием, потрясти его «риском бесконечного». Но оно едва ли может заставить нерелигиозного человека принять его всерьез. Впрочем, Бубер на это, по-видимому, и не рассчитывал.

Религиозные мыслители прекрасно осознают, что всем людям, как верующим, так и неверующим, необходима высшая ценность, абсолют, во имя которого они живут. И таким абсолютом может стать все, что угодно. Бубер справедливо полагает, что нация, партия, власть, познание, деньги, секс — все это может превратиться в идола. И для теологов, по его мнению, огромное искушение — попытаться показать человеку фальшь его идола, низвергнуть этого идола. Тогда, по их мнению, человек повернется непременно к истинному Абсолюту, к Богу. Но теологи забывают, что здесь дело не только в объекте поклонения, но и в способе поклонения. И Бог, считает Бубер, очень часто становится богом, тем же идиолом, Оно.

Бубер пишет о том, что современный человек может свободно обратиться из коммуниста в правоверного католика (то есть заменить абсолют коммунистической партии абсолютом религиозной веры) и наоборот. В большинстве таких случаев обращенный лишь меняет объект, не изменяя подхода к нему. Основная мысль Бубера по этому поводу: «Несомненно, важно то, во что человек верит, но еще более важно то, как он верит»¹³⁷.

Самое важное для Бубера — хасидская кавана, внутренняя интенция. Человек может оставить коммунистическую партию и стать католиком или может обра-

тяться к какой-нибудь форме либеральной религии, противостоящей католицизму; он может также поддерживать какое-нибудь философское учение, в принципе отрицающее Абсолют. И, защищая любую из названных позиций, человек будет жить и вести себя по тем же канонам, что и внутри коммунистической партии. С другой стороны, он может оставить и полностью изменить свое отношение к миру. Сможет ли он на самом деле изменить свое состояние? «В истинном диалоге, — говорит Бубер, — каждый из партнеров, даже если он находится в оппозиции к другому, полагает и утверждает своего оппонента как существующего Другого»¹³⁸.

Человек, от коммунистической партии обратившийся к религии без изменения способа своего отношения к миру, не сможет прийти к истинному диалогу. Он будет упорствовать в идеологической войне и считать своих оппонентов (в любом случае) опасными врагами истины, которых необходимо уничтожить, в лучшем случае социально нейтрализовать. Бубер пишет: «Тот, кто «обратился» посредством простой замены объектов, теперь подчинен фантому, который он называет Богом. Но Бог, Вечно Присутствующее, не позволит «иметь» себя. Горе человеку, думающему, что он «обладает» Богом, «имеет» Его»¹³⁹.

Бубер вопрошает: «Живет ли Бог только в голове человека или в нем во всем? Присутствует ли он только в часы проповеди или также и в тихие молчаливые часы жизни этого человека? «Использует» ли человек Бога или отдает себя ему?»¹⁴⁰.

Встречи с Вечным Ты формируют глубинный опыт того явления, которое теологи называют откровением. Сам термин «откровение» направлен на то, чтобы подчеркнуть божественную инициативу. Откровение не включает в себя совершенствование возможностей человека, скрытых в нем самом, но означает самораскрытие Бога через его отношение к человеку. Ощущение

того, что «инициатива не наша», соответствует другим аспектам опыта. «Можно верить в значение или ценность и принимать их, можно сделать их светом, озаряющим весь жизненный путь, но только в том случае, если они — значение, ценность — открыты, а не изобретены. Они могут быть озаряющим смыслом, путеводной ценностью только в том случае, если были открыты мне в моей встрече с Бытием»¹⁴¹.

Отрицая откровение как только человеческий проект, Бубер, опираясь на хасидскую традицию, признавал важность в нем человеческого фактора. «Откровение не изливается в мир через своего приемника как через воронку; оно даруется ему, оно охватывает все его существо и растворяется в нем»¹⁴².

В противоположность как теологам-традиционалистам, так и либералам, Бубер сконцентрировал все внимание на процессе откровения, определяемом им в терминах отношения и диалога. Откровение не есть ни фиксированный свод учений, как считают традиционалисты, ни внутренний интуитивный опыт, как считают либералы. Откровение, по Буберу, — это событие, в котором человек встречается и входит в отношение с Другим. Общим для всех соприкосновений божественного и человеческого является не форма и не содержание, но именно ощущение встречи. «Человек получает нечто, но то, что он получает, — не форма и не содержание, но Присутствие как сила»¹⁴³.

Наше общение с Абсолютом вызывает «невыразимое ощущение встречи». После этой встречи мы постигаем, что жизнь безусловно значима. «Это гарантировано. Ничто, ничто с этих пор не может быть незначимым. Вопрос о значимости исчезает сам собой... Вы не знаете, как указать или определить значение, у вас нет для этого образа или формулы, но в то же время это более очевидно для вас, нежели любое ваше размышление»¹⁴⁴.

Принимая Библию (Ветхий Завет) как описание откровения, Бубер отрицал, что только народу Израиля принадлежит монополия на откровение. По его мнению, откровение, пробуждаемое великими религиями, основывается на том же «тихом откровении», которое может случиться везде и всегда. Отступая от сионизма, Бубер утверждал, что ни одна религия не обладает «монополией на истину». «Каждая религия является человеческой истиной в той мере, в какой она передает общение с Абсолютом»¹⁴⁵.

Различие между мощным откровением, которое может дать рождение новой религии, и каждодневными встречами с Вечным Ты, разумеется, важно, но, считает Бубер, это различие в степени. Лишь по степени различаются откровение Моисею на горе Синай и созерцание солнечного луча на тополевой ветке. Пауль Тиллих, протестантский теолог, выразил эту точку зрения очень четко в своем различии между «изначальным» и «зависимым» откровением. «Изначальное» (original) откровение являет собой фундаментально новый подход к действительности, открывающий новый контекст значения. «Зависимое» (dependent) откровение включает обновление подлинного опыта для части последователей, разрабатывающих те значения опыта, что были скрыты для родоначальников веры (например, комментаторы и т.д.). «Тогда как Петр общался с человеком Иисусом, которого он называл Христом в первоначальном экстазе откровения, — писал Тиллих, — последующие поколения встречают уже Иисуса Христа, которого воспринимали Петр и другие апостолы»¹⁴⁶.

Откровение — не форма знания, открывающая внутренний механизм скрытого до сих пор феномена, как, например, ученый открывает неизвестный до сих пор механизм вулканического извержения. Откровение — это как взгляд в душу того, кого мы любим: озарение очень сильно, но остается тайна инаковости Другого, считает Бубер.

«Каждое религиозное высказывание есть тщетная попытка воплотить то высшее значение, которое было открыто... Значение отыскивается через вовлеченность личности; оно открывает себя только в том случае, когда принимаешь участие в откровении»¹⁴⁷.

Вслед за Кьеркегором Бубер утверждал, что начало веры всегда есть страх божий, а не любовь к Богу. Страх, ощущение пропасти означает вступление человека в духовную жизнь. Сущность и природа религии, по мнению Бубера, в том и состоит, что человек ощущает свою незащищенность. Мир Оно — мир безопасности, мир предсказуемых событий, фиксированных законов и объяснимых связей. Упорядоченный мир, мир опыта дает ощущение познаваемости, надежности, полезности. А здесь — страждущее, опасливое ожидание Великого Чуда. Тот, кто хочет начать с любви к Богу, считает Бубер, не любит настоящего Бога, что вначале страшен и непостижим. В данном случае человек любит маленького идола, который быстро разбивается о действительность. «Вся религиозная реальность начинается с того, что библейская религия называет «страхом божьим». Он приходит, когда наше существование между жизнью и смертью становится непостижимым и жутким, когда всякое ощущение безопасности разбивается о тайну. Это не относительная тайна того, что недостижимо только для данного состояния человеческого знания, но что непознаваемо в принципе. Это сущностная тайна, непостижимость которой принадлежит к ее собственной природе»¹⁴⁸.

Бог, Живой Бог, по мнению Бубера, «прячется» в той же мере, в какой открывает себя человеку. «Спрятанный Бог» — не Эн-Соф, непознаваемое в принципе, не «Бог в себе». Это Бог, недоступный контакту, непостижимый только в данный период времени. «Спрятанный Бог» Бубера — не «Deus absconditus» гностиков, как полагает французский философ Жан Валь.

Бубер видел основную беду современной философской и теологической мысли в том, что Бог ограничен человеческой субъективностью. По его выражению, современный человек воспринимает встречи с Богом как встречи с самим собой, внутри себя. «Но, — пишет Бубер, — если человек не может больше входить в отношение Я-Ты с Богом, если Бог молчит человеку, а человек — Богу, значит, что-то случилось не в человеческой субъективности, а в самом бытии»¹⁴⁹.

Под влиянием мыслителей, поднявших престиж сциентистского подхода, современный человек низводит ценности до уровня субъективных ощущений. Кроме того, считает Бубер, многие люди, столкнувшиеся с реальностью Бога, не могут осознать этого, так как они напичканы «модными» учениями нашего века. Ницшеанская «воля к власти», фрейдовское «либидо», юнговский архетип превращают Вечное Ты в «человеческие, слишком человеческие функции психики». Бубер пишет: «Не только утверждения о Боге, но все утверждения вообще — «человеческие». И можно ли вообще что-либо достоверно узнать по поводу их истинности? Различие здесь не в том, «человеческие» или «нечеловеческие» это утверждения, а между «человеческими» утверждениями, которым соответствует «сверхчеловеческая» реальность, и «человеческими» утверждениями, которым такая реальность не соответствует»¹⁵⁰.

Образ «затмения Бога» Бубер предлагает использовать вместо распространенного в западной культуре XIX и XX веков образа «смерти Бога». «Бог открывается человеку в символической форме, но часто люди придают символам слишком много значения. Символы в новых образах Бога и богов вместе, затем снова затмение Бога, — пока человек не поймет наконец, что только непосредственная встреча с Живым Богом поможет ему обрести себя и мир»¹⁵¹.

«Затмение Бога», по мнению Бубера, — необходимый диалектический момент в развитии религиозности. Таких «затмений» в истории человечества было много. Возникновению всякой новой религии предшествует именно «затмение Бога». После «затмения» религиозный мир озаряется новым светом, и Бог с человеком вновь вступают в диалог...

Отчужденного человека нашей эпохи Бубер называет «современным Иовом». Американский философ Морис Фридман в своей книге «Жизнь и творчество Мартина Бубера» приводит строки из его письма: «Отчуждение стало слишком жестоким. Бог спрятался слишком глубоко»¹⁵². Бубер вопрошает, можем ли мы в наше время вообще говорить с Богом, слышать его речь, обращаться к Нему. «Смеем ли мы говорить выжившим в Освенциме Иовам газовых камер: «Благословите Бога, так как Он всеблаг, и Его благодать длится вечно?». Ведь ничего нельзя объяснить, ничего оправдать, несправедное не станет праведным, жестокость не станет добром»¹⁵³.

В книге «Затмение Бога» Бубер анализирует философские системы Спинозы, Канта, Гегеля, Ницше, Бергсона, Хайдеггера, Сартра. Анализ его в данном случае весьма тенденциозен. У каждого мыслителя он отыскивает момент отступления от «контакта с Живым Богом». Спинозу упрекает в неприятии Бога-личности, Канта — в сведении Бога к моральному принципу внутри субъекта, Гегеля — за то, что его «Бог как духовный принцип» по своей природе доступен только разуму, а не всему человеческому существу в его конкретной жизни. Фразе Гегеля о том, что «нет больше ничего тайного в Боге», Бубер иронически возражает: «Действительно, нет ничего тайного, кроме того, что здесь и сейчас именуемый Богом, с которым мы встречаемся, есть для нас одновременно самый тайный и близкий в нашем отчаянии и радости»¹⁵⁴.

Бергсоновский Бог как «жизненный порыв» не устраивает Бубера, т.к. здесь присутствует только функция творения, но нет искупления и спасения. Бубера не устраивает также позиция Хайдеггера. Хайдеггер принимает тезис Ницше о «смерти Бога» и интерпретирует его так: понятие «Бог убит» означает, что современный человек перевел Бога из царства объективности в мир «непосредственной субъективности». В человеческом мышлении, прежде всего в художественном творчестве, открывается Бог. Именно это и не устраивало Бубера. Он считал, что человеческая субъективность и человеческая мысль не может построить «дом бытия», бытие не просвечивает через человеческую субъективность, бытие только «между» — между Я и Ты, между человеком и Богом.

«Мышление нашего времени, — считает Бубер, — характеризуется тем, что, с одной стороны, пытается сохранить идею священного как истинную «заботу» религии и, с другой стороны, разрушить реальность идеи Бога и соответственно нашего отношения к Нему»¹⁵⁵.

Здесь Бубер имеет в виду почти всю философскую мысль Нового времени. По его выражению, «...мышление целой эры было направлено на то, чтобы сделать Бога нереальным. Традиционный термин «Бог» должен был быть сохранен из-за своего глубокого подтекста, но в такой форме, что любая встреча с ним в реальной жизни становилась бессмысленной. Таким образом, реальность контакта, определяющая наше существование и бывшая основной данностью для таких мыслителей, как Платон и Плотин, Декарт и Лейбниц, — исчезает в мире Гегеля (за исключением его юношеских работ)»¹⁵⁶.

Образ «затмения Бога» представлялся Буберу наиболее адекватным, так как он отдавал должное парадоксальному характеру встречи, эфемерности соприкосновения: «...выбирать и быть выбранным, страдание и действие в одном»¹⁵⁷.

Друг Бубера Морис Фридман, о котором мы уже говорили, в своей книге «Проблематический бунт» («Problematic Rebel»), анализируя философские взгляды Достоевского, Кафки, Камю, пришел к выводу, что в жизни человека вера и сопротивление, диалог и бунт неразрывно связаны. Бубер очень высоко оценил эту книгу («Problematic Rebel») и согласился, что существование человека — всегда на грани, на пределе — между верой и бунтом. К атеизму Камю и Кафки Бубер относился с большим уважением и полагал, что этот атеизм — обратная сторона веры. «Камю жил жизнью диалога»¹⁵⁸.

Прямого выхода из «затмения» Бубер не указывает. Он не может, да и не пытается найти панацею, рассеивающую мрак. Он убеждает человека осознать, что люди всегда впитывают клише своей эпохи, и эти клише не позволяют человеку открыться новому экзистенциальному опыту. После осознания этого можно попытаться прорваться к отношению с Вечным Ты. Но гарантии нет — есть только надежда...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эволюция религиозной философии составляет неотъемлемую часть историко-философского процесса. В рамках религиозной философии могут разрабатываться различные философские направления. Концепция Мартина Бубера представляет собой оригинальный вариант религиозного экзистенциализма, где экзистенциализм соединен с иудаистской теологией.

Специфический способ изложения Бубером своего учения, его художественный стиль, несистемность, нетрадиционная филология, попытка сформулировать альтернативное воззрение на язык и общество, стремление изменить стиль мышления читателей, — все это дает основание считать Бубера нетипичным для европейской культуры мыслителем — «просвещающим» философом (Рорти). А сам Бубер называл себя «бездомным» или «бесприютным» философом, продолжающим традицию Августина, Паскаля, Кьеркегора.

В своем бунте против рациональности, против растворения личности в абстрактных категориях Бубер, как уже говорилось, идет по стопам Кьеркегора. Но, представив личность в виде абсолютной ценности, Бубер утверждает, что она может существовать только посредством общения с другими личностями. Из-за родства с хасидизмом философия Бубера является более иррационалистичной, чем другие школы европейской философии. Стремление Бубера к предельной иррациональности и «несистемности» сочеталось со стройностью и упорядоченностью мировоззрения и с блестящим литературным стилем.

Философия Бубера более иррационалистична, чем другие варианты экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр, Марсель, Ясперс, Тиллих и др.). Более того, диалогизм Бубера нетипичен для европейской ментальности в це-

лом, где в основном присутствует четкое разделение функций субъекта и объекта, мышления и бытия. В то же время гуманистический пафос философии Бубера, его учение о би-субъектной коммуникации, стремление к диалогу культур и религий делают его учение близким нам. О Бубере можно сказать словами О.Э.Мандельштама:

И европейской мысли разветвленье
Он перенес, как лишь могущий мог;
Рахиль глядела в зеркало явленья,
А Лия пела и плела венки.¹⁵⁹

В западной литературе тип мышления, подобный буберовскому, нередко именуют «мышлением прорыва» (breakthrough), где под прорывом понимается радикальное изменение ментально-культурной парадигмы. Следует сказать, что в целом возникновение иррационалистических течений в философии конца XIX — начала XX века — философии жизни, феноменологии и экзистенциализма — означало смену ментальной парадигмы, в которой господствующим был рационализм европейского Просвещения.

Современная культура вообще и европейский рационализм в особенности являлись для Бубера символом отчуждения, «утилитарным эпосом», где человек потерял способность общаться с Богом, с миром и с самим собой. Именно через общение, основой которого является Живой Бог, возможно преодоление отчуждения и восстановление аутентичного существования человека.

Социальная сфера, по Буберу, должна строиться по принципам личностного подхода. Бубер испытывал симпатии к различным направлениям немецкой социальной философии (ранний Маркс, Вебер, Тённис), к французскому социологу Дюркгейму. Кроме того, как уже говорилось, на него большое влияние оказали социальные представления хасидов. Бубер разделяет социальные образования на те, что подавляют личность (то-

талитарные), и те, что способствуют ее аутентичному существованию. Последние Бубер именуется «сообществом». В качестве прообраза сообщества он рассматривает хасидскую общину.

Теологические представления хасидов также явились одним из основных теоретических и литературных источников концепции Бубера. Хасидский панэнтеизм, учение о всеобщей потенциальной духовности мира, признание духовности личности в качестве фундаментальной ценности, учение о «живом» общении с Богом дали Буберу основание представить хасидизм как универсальное гуманистическое учение, достояние мировой культуры, а не как узкосектантское направление в иудаизме. Именно мистицизм хасидов, отрицавший абсолютное растворение человека в Боге и представлявший человека как «собеседника» Бога в диалоге как его помощника в постоянном процессе творения мира, дал толчок к возникновению учения Бубера об онтологическом диалоге. Бубер воспринял хасидизм не только как культурно-историческое явление, религиозно-мистическое учение, но прежде всего как духовный «способ жизни». Стиль хасидских источников очень сильно повлиял на стиль философских произведений Бубера. Хасидский образ рассказчика, пересказывающего по-новому старые истории, часто встречается в произведениях Бубера; Бубер сам постоянно отождествлял себя с таким рассказчиком. Интерпретация Бубером хасидизма вызывает и по сей день многочисленные споры. В духе неоромантизма конца XIX века он выделяет в хасидизме мифические и фольклорные элементы, основывая свое толкование хасидизма именно на легендах и сказках. Обращение к мифу как к чему-то, противостоящему европейскому рационализму, говорит о близости Бубера к ницшеанству.

Бубера можно считать представителем «диалектической теологии», главный постулат которой — парадоксальность человеческого существования, парадокс-

сальность веры. У Бубера существование двух ипостасей Бога — «Живого Бога», являющегося нам в виде Вечного Ты, и «Бога в себе», Эн-Софа есть диалектическое противоречие в Боге и противоречивость религиозной ситуации человека. Только через диалог с Вечным Ты человек может обрести себя. Идея «смерти Бога», присутствующая в европейской культуре уже на протяжении двух столетий, заменена у Бубера идеей «затмения Бога», т.е. невозможности общения с ним в периоды духовного кризиса человечества.

Философия Бубера глубоко гуманистична. Восстановление безусловной ценности человеческой личности через общение с другими личностями делает его учение значимым для современного мира.

Мы не ставили своей задачей проанализировать в данном исследовании все аспекты творчества Бубера, равно как и не надеялись охватить диалогическую традицию в мировой культуре в целом. Но надеемся, что «разговор» с Бубером все же состоялся и что читатели также услышат нас.

Примечания

- 1 Philosophical interrogations. N. Y., 1970. P. 19.
- 2 *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 165.
- 3 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, N. Y., 1979. P. 360.
- 4 *Ibid.* P. 12.
- 5 *Рильке Р.М.* Избранное. М., 1994. С. 267.
- 6 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. P. 12.
- 7 The Philosophy of Martin Buber. La Salle, Ill.: Open Court, 1967. P. 693.
- 8 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 229.
- 9 Там же. С. 350.
- 10 Philosophical interrogations. P. 84-85.
- 11 The Philosophy of Martin Buber. P. 693.
- 12 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. P. 377.
- 13 *Ibid.* P. 360.
- 14 The Philosophy of Martin Buber. P. 693.
- 15 *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. P. 362.
- 16 *Ibid.* P. 358-359.
- 17 *Ibid.* P. 360.
- 18 Philosophical interrogations. P. 17.
- 19 *Ibid.* P. 18.
- 20 *Ibid.* P. 17.
- 21 *Friedman M.* Martin Buber's life and work. Detroit, 1978. P. XV.
- 22 *Tillich P.* The Eternal Now. L., 1963. P. 36.
- 23 *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1-5. СПб., 1914. Т. 5. С. 8.
- 24 Там же. С. 9.
- 25 *Buber M.* I and Thou. N. Y., 1971. P. 63.
- 26 *Ibid.* P. 59.
- 27 *Ibid.* P. 84.
- 28 *Ibid.* P. 62.
- 29 *Ibid.* P. 57-58.
- 30 *Сартр Ж.-П.* Стена. М., 1992. С. 130-131.
- 31 *Buber M.* I and Thou. P. 66.
- 32 *Ibid.* P. 62.
- 33 *Ibid.* P. 85.
- 34 *Ibid.* P. 58.
- 35 *Friedman M.* The Human Way. Chambersburg, Penn., 1982. P. 3-4.
- 36 *Pfuetze P.E.* Self, society, existence. N. Y., 1961. P. 121.
- 37 *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 4. С. 22.
- 38 Там же. Т. 5. С. 6.

- 39 *Buber M.* I and Thou. P. 56.
40 Ibid. P. 62.
41 *Buber M.* A Beleiving Humanism — My Testament, 1902-1965. N. Y., 1967. P. 130.
42 Philosophical interrogations. P. 22.
43 Ibidem.
44 *Бубер М.* Два образа веры. С. 173-174.
45 *Buber M.* The Eclipse of God. N. Y., 1952. P. 40.
46 *Рильке Р.М.* Избранное. М., 1994. С. 254.
47 *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 106-107.
48 *Бубер М.* Два образа веры. С. 200-201.
49 *Buber M.* A Beleiving Humanism — My Testament, 1902-1965. P. 131.
50 *Buber M.* Between Man and Man. N. Y., 1965. P. 158-159.
51 *Roubiczek P.* Existentialism: for and against. Cambridge, 1966. P. 140.
52 *Sartre J.-P.* Being and nothingness. L., 1977. P. 253.
53 Ibid. P. 290.
54 *Buber M.* I and Thou. P. 62.
55 *Buber M.* Between Man and Man. P. 41.
56 *Buber M.* I and Thou. P. 89.
57 *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 99-100.
58 История философии. М., 1997. № 1. С. 38-39.
59 The Philosophy of Martin Buber. P. 41-43.
60 *Бубер М.* Два образа веры. С. 232.
61 Philosophical interrogations. P. 24.
62 Ibid. P. 23.
63 Цит. по: *Pfuetze P.E.* Self, society, existence. P. 175.
64 *Куликов В.Б.* Религиозно-философская концепция человека (критика «антропологии» М.Бубера) // Историко-философские исследования. Свердловск, 1983. С. 80.
65 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 203.
66 Там же. С. 204.
67 *Buber M.* Between Man and Man. P. 105.
68 Ibid. P. 76.
69 Ibid. P. 79.
70 Ibid. P. 88.
71 *Бубер М.* Два образа веры. С. 212.
72 Там же. С. 205.
73 Там же. С. 212.
74 Там же. С. 211.
75 Philosophical interrogations. P. 20.
76 *Бубер М.* Два образа веры. С. 202.
77 *Buber M.* Between Man and Man. P. 35.

- 78 Ibidem.
79 Ibid. P. 76.
80 *Buber M.* The Origin and Meaning of Hasidism. N.Y., 1960. P. 53.
81 Ibid. P. 22.
82 The Philosophy of Martin Buber. P. 22.
83 Бубер М. Два образа веры. С. 215.
84 *Buber M.* Hasidism and Modern Man. N. Y., 1958. P. 49-50.
85 Hasidism. N. Y., 1948. P. 171.
86 *Buber M.* Hasidism and Modern Man. P. 49.
87 Ibid. P. 105.
88 Ibid. P. 115.
89 Ibid. P. 111.
90 *Buber M.* The Legends of the Baal Shem. N. Y., 1969. P. 42.
91 Ibid. P. 70.
92 См.: *Zaehner R.* Mysticism sacred and profane. Oxford: Claredon Press, 1977.
93 *Buber M.* I and Thou. P. 135.
94 *Buber M.* The Origin and Meaning of Hasidism. P. 224.
95 *Buber M.* The Legends of the Baal Shem. P. 10-11.
96 Ibid. P. 10.
97 Ibidem.
98 *Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism. N. Y., 1971. P. 236.
99 Ibid. P. 234.
100 Ibidem.
101 Ibid. P. 245.
102 Цит. по: *Silberstein L.J.* Martin Buber's social and religious thought. N. Y.; L., 1989. P. 57.
103 *Buber M.* The Origin and Meaning of Hasidism. P. 27.
104 *Buber M.* Hasidism and Modern Man. P. 41.
105 *Buber M.* On Judaism. N. Y., 1967. P. 103.
106 Ibidem.
107 Ibid. P. 99-100.
108 Ibid. P. 104.
109 Ibid. P. 105.
110 *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982. P. 153.
111 Цит. по: *Silberstein L.J.* Martin Buber's social and religious thought. P. 67.
112 *Buber M.* I and Thou. P. 57.
113 Ibid. P. 128.
114 Ibid. P. 150.
115 Ibid. P. 129.
116 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 62.
117 *Buber M.* I and Thou. P. 127.
118 *Pfuetze P.E.* Self, society, existence. P. 128.
119 *Ауэрбах Э.* Минмесис. М., 1976. С. 29.
120 *Buber M.* I and Thou. P. 143-144.

- 121 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 62-63.
122 Ibid. P. 56.
123 *Buber M.* Between Man and Man. P. 57.
124 *Buber M.* Israel and the World. N. Y., 1948. P. 17.
125 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 59-60.
126 Ibid. P. 129.
127 *Buber M.* Israel and the World. P. 15.
128 *Buber M.* I and Thou. P. 127.
129 Hasidism. P. 97.
130 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 25.
131 Ibid. P. 65.
132 Ibidem.
133 *Рильке П.М.* Часослов. СПб., 1998. С. 34.
134 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 17-18.
135 Ibid. P. 18.
136 *Buber M.* For the Sake of Heaven. N. Y.; Philadelphia, 1945. P. XIII.
137 *Buber M.* Pointing the Way. N. Y., 1957. P. 84
138 Ibid. 238.
139 *Buber M.* I and Thou. P. 155.
140 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 40.
141 Ibid. P. 93.
142 *Buber M.* I and Thou. P. 166.
143 Ibid. P. 160.
144 Ibid. P. 159.
145 *Buber M.* A Beleiving Humanism. P. 39.
146 *Tillich P.* Systematic Theology Vol. 1. Digswell Place, 1961. P. 126.
147 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 50.
148 Ibidem.
149 Ibid. P. 91.
150 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 173-174.
151 Ibid. P. 33.
152 *Friedman M.* Martin Buber's life and work. Vol. 3. P. 149.
153 Ibidem.
154 *Buber M.* The Eclipse of God. P. 29.
155 Ibid. P. 26.
156 Ibid. P. 28.
157 *Buber M.* I and Thou. P. 62.
158 Цит. по: *Friedman M.* Martin Buber's life and work. Vol. 3. P. 151.
159 *Мандельштам О.Э.* Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 409.

Библиография

1. Ауэрбах Э. Мимесис. М.: Прогресс, 1976.
2. Анненский И.Ф. Избранные произведения. Л.: Худ. лит., 1988.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худ. лит., 1973.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
5. Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция М.Бубера // Вест. МГУ. Сер. VIII. 1968. № 3.
6. Бергсон А. Собр. соч. Т. 1-5. СПб.: Семенов, 1901-1914.
7. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
8. Бубер М. Хасидские предания. М., 1997.
9. Библер В.С. Мышление как творчество. М.: Политиздат, 1975.
10. Библер В.С. Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Проблемы. Кемерово: Алеф, 1993.
11. Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М.: Наука, 1972.
12. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М.: Высш. шк., 1963.
13. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма (Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора). М.: Искусство, 1970.
14. Гуревич П.С. Экзистенциализм Бубера // Квинтэссенция. М., 1992.
15. Гуревич П.С. М.Бубер и М.Бахтин: интеллектуальная контроверза // Филос. науки. 1995. № 1.
16. Долгов К.М. От Кьеркегора до Камю. Философия. Эстетика. Культура. М.: Искусство, 1990.
17. Идеалистическая диалектика в XX столетии. М.: Мысль, 1987.
18. Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П.Сартра. Л.: Лениздат, 1976.
19. Кьеркегор С. Страх и Трепет. М.: Республика, 1993.
20. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969.
21. Куликов В.Б. Философская «антропология» М.Бубера // Филос. науки. 1978. № 6.
22. Куликов В.Б. Религиозно-философская концепция человека: Критика «антропологии» М.Бубера // Историко-философские исследования. Свердловск, 1983.
23. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
24. Мандельштам О.Э. Сочинения. Т. 1. М.: Худ. лит., 1990.
25. Проблема онтологии в современной буржуазной философии / Ред. Т.А.Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988.
26. Рильке Р.М. Избранное. М.: Искусство, 1994.
27. Рильке Р.М. Часослов. СПб.: Азбука, 1998.

28. *Стрельцова Г.Я.* Критика идеалистической концепции диалектики (Анализ филос. взглядов Ж.-П.Сартра). М.: Высш. шк., 1974.
29. *Сартр Ж.-П.* Стена. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1992.
30. Современный философский словарь. М.: Одиссей, 1996.
31. *Тавризян Г.М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М.: Наука, 1977.
32. *Тавризян Г.М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность // История философии. 1997. № 1.
33. *Филлипов Л.И.* Философская антропология Жан-Поля Сартра. М.: Наука, 1977.
34. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1955.
35. *Чухина Л.А.* Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига: Зинатне, 1991.
36. *Шестов Л.* Киргегаард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс, Гнозис, 1992.
37. *Хайдеггер М.* Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997.
38. *Agus J.* Modern Philosophies of Judaism. N. Y.: Behrman's Jewish Book House, 1941.
39. *Buber M.* A Believing Humanism — My Testament, 1902-1965. N. Y.: Simon and Schuster, 1967.
40. *Buber M.* Between Man and Man. N. Y.: Macmillan, 1965.
41. *Buber M.* Daniel — Dialogues on Realization. N. Y.: Holt, Reinhart and Winston, 1964.
42. *Buber M.* The Eclipse of God. N. Y.: Harper and Brothers, 1952.
43. *Buber M.* Ecstatic Confessions. N. Y.: Harper and Row, 1985.
44. *Buber M.* For the Sake of Heaven. N. Y.: Meridian Books, 1945.
45. *Buber M.* Good and Evil. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1952.
46. *Buber M.* Hasidism and Modern Man. N. Y.: Horison, 1958.
47. *Buber M.* I and Thou. N. Y.: Scribner's, 1971.
48. *Buber M.* Israel and the World. N. Y.: Schocken Books, 1948.
49. *Buber M.* Kingship of God. N. Y.: Harper and Row, 1967.
50. *Buber M.* The Knowledge of Man — Selected Essays. N. Y.: Harprer and Row, 1965.
51. *Buber M.* The Legends of the Baal Shem. N. Y.: Schocken, 1969.
52. *Buber M.* Moses: The Revelation and Covenant. N. Y.: Harper and Brothers, 1958.
53. *Buber M.* On the Bible. N. Y.: Schocken, 1982.
54. *Buber M.* On Judaism. N. Y.: Schocken, 1967.
55. *Buber M.* The Origin and Meaning of Hasidism. N. Y.: Horison Press, 1960.
56. *Buber M.* Paths in Utopia. Boston: Beacon Press, 1949.
57. *Buber M.* Pointing the Way. — Collected Essays. N. Y.: Harper, 1957.

58. *Buber M.* Tales of Rabbi Nachman. Bloomington, Ind.: Univ. of Indiana Press, 1956.
59. *Buber M.* Tales of Hasidism. 2 vol. N. Y.: Schocken, 1947-1948.
60. *Buber M.* Two Types of Faith. N. Y.: Harper and Brothers, 1961.
61. *Bellah R.* Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. N. Y.: Harper and Row, 1971.
62. *Biale D.* Gerschom Scholem: Kabbalah and Counter History. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979.
63. *Bloom H.* Kabbalah and Criticism. N. Y.: Continuum, 1983.
64. *Bloom H.* The Breaking of the Vessels. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1982.
65. *Cohen A.* Martin Buber. N. Y.: Hillary House, 1957.
66. *Diamond M.L.* Martin Buber, Jewish Existentialist. N. Y.: Harper and Row, 1968.
67. Encyclopedia Judaica. Vol. 7/ «Hasidism». P. 1390-1431. Jerusalem: Keter Publishing House, 1974.
68. Encyclopedia Judaica. Vol. 10. «Kabbalah». P. 490-653. Jerusalem: Keter Publishing House, 1974.
69. *Fish S.* Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1980.
70. *Friedman M.* Martin Buber: The Life of Dialogue. N. Y. : Harper and Brothers, 1960.
71. *Friedman M.* Problematic Rebel. An Image of Modern Man. N. Y.: Random House, 1963.
72. *Friedman M.* Martin Buber's Life and Work. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1978.
73. *Friedman M.* The Human Way. Chambersburg, Penn.: Anima Books, 1982.
74. *Guttman J.* Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. N. Y.: Holt, Reinhart and Winston, 1964.
75. *Heschel A.* God in a Search of Man. N. Y.: Meridian Books; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1959.
76. Hasidism. 2 vol. N. Y.: Philosophical Library, 1948.
77. *Jacob L.* Hasidic Prayer. N. Y.: Schocken, 1972.
78. Jewish Spirituality: from the XVIth Century Revival to the Present. N. Y.: Crossroad, 1987.
79. *Kierkegaard S.* The Concept of Anxiety. Princeton, N. Y.: Princeton Univ. Press, 1980.
80. *Laing R.D.* Self and Others. Baltimore: Penguin Books, 1971.
81. *Marcel G.* The existentialist background of human dignity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

82. *Mysticism and Philosophical Analysis*. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1978.
83. *Philosophical Interrogations*. N. Y.: Harper and Row, 1970.
84. *Pfuetze P.E.* Self, society, existence. N. Y., 1961.
85. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Ill.: Open Court, 1967.
86. *Roubiczek P.* Existentialism: for and against. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1966.
87. *Rorty R.* *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton; N. Y.: Princeton Univ. Press, 1979.
88. *Rorty R.* *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982.
89. *Sartre J.-P.* *Being and Nothingness*. L.: Methuen, 1977.
90. *Scholem G.* *Kabbalah*. N. Y.: New American Library, Meridian Books, 1978.
91. *Scholem G.* *Major Trends in Jewish Mysticism*. N. Y.: Schocken, 1971.
92. *Scholem G.* *The Messianic Idea in Judaism*. N. Y.: Schocken, 1971.
93. *Silberstein L.J.* *Martin Buber's social and religious thought*. N. Y.: New York Univ. Press, 1989.
94. *Tillich P.* *Systematic Theology*. 3 vol in one. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971.
95. *Tillich P.* *The Eternal Now. Sermons*. L.: SCM, 1963.
96. *Zaehner R.* *Mysticism sacred and profane*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Оглавление

Введение	3
Глава I. Диалог как структура бытия	
§ 1. Я и Ты. Жизнь диалога	12
§ 2. Я и Другой: проблема intersубъективности	39
Глава II. «Диалогическая теология» и мистика хасидов	
§ 1. Хасидизм как источник буберовской теологии	71
§ 2. Вечное Ты. Проблема Бога в философии Бубера	97
Заключение	121
Примечания	125
Библиография	129

Научное издание

ЛИФИНЦЕВА Татьяна Петровна

Философия диалога Мартина Бубера

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректор: *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.02.98.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 4,18. Уч.-изд. л. 5,60. Тираж 500 экз. Заказ № 002.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14