

А. В. Захваткин

аспирант Русской
христианской гуманитарной
академии

Научный руководитель:
канд. филос. наук,
доцент кафедры философии
РХГА М. Ю. Хромцова

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МАРТИНА БУБЕРА

Copyright © 2012, А. В. Захваткин

Одним из первых подступов к проблеме коммуникации в западной философии можно считать творчество еврейско-немецкого мыслителя Мартина Бубера. Наиболее ярким примером можно считать его книгу «Я и Ты», вышедшую в свет в 1923 году. Тем не менее надо учитывать, что не только это произведение, но и все его творчество было сосредоточено на разработке этой темы. Если в философских произведениях Бубера мы находим попытку изложения его мыслей на языке философии, то и религиозные работы философа не являются самозамкнутыми и стоящими в стороне от остальных его произведений; они подводят нас к этой проблеме на основе материала, взятого им из иудаистической традиции.

Тема диалога была не просто одним из академических интересов Бубера, но некой «путеводной звездой», в свете которой он воспринимал все остальное. Неслучайно израильский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Шмуэль-Йосеф Агнон также отмечает важность этой темы во всей жизни мыслителя: «Бубер был редким собеседником. Боюсь, в новом поколении не найдешь собеседника, подобного Буберу. Собеседника, умеющего говорить и умеющего слушать»¹. Философия для него была не только размышлением о жизни, но и самой жизнью, не простым теоретизированием, но также и попыткой применять результаты своего умственного труда в каждодневной жизни.

В одном из рассказов про величайшего цадика хасидизма Баал Шем Това Бубер приводит слова того о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове: они «сами искали связь с Творцом и служили Ему каждый по-своему»². Это же можно сказать и о Мартине Бубере. Не оглядываясь на предшествующий опыт представителей философии и богословия, он вносил новую жизнь в обе эти области и пытался вывести современного человека из тупика, в котором тот оказался.

Согласно Буберу, человек в своей жизни может избрать одно из двух отношений к миру. Большинству людей присуще то, которое он называет «Я-Оно». В нем все, что окружает человека в жизни, представляется ему в виде объектов, неважно, принадлежит ли это к миру неживой природы или является одушевленным существом. Когда человек произносит основное слово «Я-Оно», он воспринимает мир как некий опыт, который он может получить, как систему

постоянно накапливаемого знания, как то, что может пригодиться ему в жизни.

Сущность сочетания «Я-Ты» в ином. Здесь человек (животное, неживая материя) не является изолированным от нас объектом изучения, а пред-стоит нам, заполняя для нас весь остальной мир и представляя нам его в новом свете. Главное в «Я-Ты» заключено не в объекте и даже не в субъекте познания. Слово «познание» здесь лишнее. На первый план в этом мире выходит то, что «между» двумя субъектами, их отношение между собой.

Многие исследователи творчества Бубера отмечали, что он произвел «второй коперниканский переворот» в философском мышлении. «Перемещая значимость того, что происходит в область “между”, “Я и Ты” решительно отвергает кантовскую субъект-объектную модель, в которой субъект является центром, вокруг которого вращаются объекты... Произнесший Ты основного слова Я-Ты осознает, что в данный момент он не является центром»³.

Что же послужило причиной интереса Бубера к теме диалога и поставило перед ним вопрос: а возможно ли вообще взаимопонимание между людьми? При ответе на этот вопрос мы, так или иначе, вынуждены обратиться к еврейским корням философа.

Несомненно, нужно вспомнить о школьных годах Бубера, на протяжении которых он жил в напряженной атмосфере отчуждения между евреями и поляками. Из его воспоминаний мы знаем, что хотя в школе он не сталкивался с вопиющими случаями нетерпимости, все же между двумя этническими группами существовала некая «вежливая стена», которая оставила свой отпечаток на всем существе мальчика. Позднее он не мог не ощущать некоего настороженного отношения к евреям, что достигло кульминационного момента в нацистской Германии. В послевоенные годы он опять остро ощущает разьединенность людей в ситуации сложного арабско-израильского конфликта.

Тем не менее весь этот опыт непонимания людьми друг друга не приводит его к ожесточению и неверию в возможность достигнуть понимания между людьми. Как замечает Г. Померанц, Бубер «не верил в бытийственную глубину отчуждения. Он верил в любовь, и опыт любви просвечивает на многих его страницах»⁴.

Что же поддерживало и вдохновляло мыслителя в подобной, казалось бы, безрадостной обстановке?

Здесь мы вплотную подходим к главному источнику его философии — хасидизму, мистической еврейской религиозной традиции, которую, по мнению многих исследователей, Бубер открыл для всего остального мира. Лев Шестов, размышляя о книгах «Я и Ты» и «Диалог», также указывает на это влияние: «Те же слова “встреча” и “отношение”, так характерные для этих книг, подсказаны были Буберу его разысканиями в области хасидизма»⁵.

Появление у Бубера интереса непосредственно к наследию иудаизма можно приблизительно датировать 1898 годом.

Но прежде, чем говорить об этом, надо отметить, что интерес к национально-религиозным вопросам не возник у Бубера сам по себе: сама атмосфера в Германии конца XIX века побуждала к размышлениям на эти темы. Процесс постепенного уравнивания немецких евреев в правах протекал на протяжении всего столетия и достиг своей кульминации к концу столетия. Многие представители еврейства в Германии подчеркивали необходимость обновления иудаизма, чтобы он соответствовал нуждам людей как в религиозной, так и в социальной сферах.

Помимо этого, многие изменения не были результатом усилий отдельных деятелей, ратовавших за реформы, а являлись следствием постепенной эволюции еврейской диаспоры в Германии. Незаметно ослабевала сила общины, которая раньше рассматривалась евреями как поддержка и опора в жизни, как некое место в чужом мире, где они могли чувствовать себя в безопасности. Многие молодые люди считали, что в мире с новоприобретенными возможностями выбирать место проживания, работы и учебы гораздо выгоднее полагаться на себя и свои конституционные права, чем держаться национальных корней, что являлось скорее препятствием.

Поэтому с течением времени начала осознаваться угроза исчезновения самой еврейской нации, ее действительного растворения среди других народов. Первыми проявлениями чувства национального самосознания можно назвать движение «Хиббат-Цион» (Любовь к Сиону), зародившееся в Восточной Европе. Дополнительный интерес к возвращению в Палестину возник у евреев после погромов в Российской империи в 1881 году. Для некоторых представителей иудаизма идея о возвращении на родину получила чуть ли не священный характер. Например, Самуэль Хаим Ландау говорил, что «божественная искра может коснуться наш народ только в своей земле... жить в Святой Земле является мицвой (заповедью)»⁶.

Одной из попыток ответа на вызов времени было сионистское движение. Однако прежде чем говорить о нем, нужно понимать, что этот термин мог наполняться совершенно различным содержанием. Теодор Герцль, основатель Всемирной сионистской организации, придерживался идей политического сионизма, Ахад Гаам выступал за духовный (или культурный) сионизм, рабби Ицхак Яков Рейнз со своим движением Мизрахи был провозвестником идей сионизма религиозного.

Бубер среди всего этого разнообразия мнений находился между Ахадом Гаамом (чьи идеи духовного обновления поддерживал) и Теодором Герцлем (которого первоначально поддерживал, но затем подверг резкой критике за узость его концепции политического сионизма).

Бубер писал, что «Герцль был западным евреем, оторванным от еврейской традиции... без еврейского образования; он никогда не встречал еврейского народа, никто не был настолько чужд ему, как еврейский рабочий»⁷. Он был разочарован из-за того, что для Герцля еврейский вопрос так и не стал «вопросом иудаизма», а только лишь «вопросом об еврейском народе». Герцль, по его мнению, никогда не воспринимал всем сердцем еврейский ренессанс; он был для него всего лишь средством пропаганды своего движения. Поэтому Бубер считал, что заинтересованность Герцля только лишь в деле сионистской партии служила препятствием для более полного раскрытия им идей о развитии личности. Тем не менее его значимость как героя переходного периода никогда не подвергалась Бубером сомнению, хотя бы потому, что он сумел зажечь сердца многих людей новым видением.

Ахад Гаам (псевдоним Ушера Гинцберга, означающий «один из народа»), в отличие от Теодора Герцля, всегда боролся за создание «еврейского государства, а не просто государства евреев»⁸, будучи в этом согласен с Бубером. Тем не менее два мыслителя расходились во взглядах на духовный центр еврейской диаспоры. Для Ахада Гаама это было задачей первостепенной важности, которая, по его мнению, решит все проблемы иудаизма. Бубер же не верил, что абсолютное обновление произойдет без надлежащей подготовки к нему. Он был убежден, что евреи в рассеянии должны сначала приготовить себя для жизни в земле Израиля, поэтому задачей первостепенной важности он считал пробудить в них чувство еврейства путем образования. Очень показательны в этой связи слова Бубера в разговоре со Шмуэлем-Йосефом Агноном: «Я не прошу, чтобы мой сын знал, как на иврите “кофе”, я прошу, чтобы он знал все слова Священного Писания и их значения»⁹. Последний в своих мемуарах вспоминает, как он удивился этой просьбе философа: «Мы, жители Страны Израиля, всякий день изобретаем новые слова, чтобы обозначить все материальное, а он отказывается от этого ради языка Торы, пророков и прочих библейских книг. Мы, жители Страны Израиля, вот-вот позабудем, что есть Тора и вообще Писание, а ему важны именно значения библейских слов»¹⁰.

В поисках того, что могло бы послужить искрой для «ренессанса» иудейской культуры, Мартин Бубер обращается к истории и делает неутешительный вывод. Он считает, что до середины XVIII века внутренней энергией иудаизма сдерживалась не только внешними силами (угнетением со стороны других государств, страхом, бедственным положением народа), но и внутренними, под которыми он прежде всего понимает порабощение Законом, т. е. ложно понятой

религиозной традицией, называемой им «иудейской схоластикой». Изгнание не способствовало единению нации, а явилось всего лишь временем бесплодного интеллектуализма, который в своей сосредоточенности на словах, их толковании и комментариях на толкования оторвал иудейскую религиозную традицию от настоящей жизни.

Единственными, кто во времена порабощения Духа хранили огонь живого отношения к Богу, являлись, по мнению Бубера, мистики. Например, одним из стремлений каббалы было проникновение во внутреннюю жизнь Бога и соединение ее с миром человека. В «Зогаре», самом известном каббалистическом тексте, мы видим некоторые параллели с будущими размышлениями Бубера о двух модусах отношения к миру, «Я-Оно» и «Я-Ты», и о Боге как «Вечном Ты». Согласно «Зогару», от непостижимого людьми безличного Бога («Эн Соф») исходят эманации, которые называются «сефирот». В трех высших сефирот (Кетер, Хохма и Бина) Божественная Реальность именуется «Он». В срединных сефирот (Хесед, Дин, Тиферет, Ход, Йесод) «Он» превращается в «Ты». И только в последней (Шехина), «Эн Соф» называет себя «Я», которое может ощутить в своей душе мистик.

Последней же стадией развития еврейского мистицизма, по Буберу, явилось хасидское движение. Мыслитель подчеркивал, что хотя хасидизм и принес с собой раскрепощение эмоциональной стороны жизни, он этим не ограничивался. Прежде всего, хасиды говорили о важности постоянного осознания живой связи человека с Богом как приоритетной задаче. В качестве примера Бубер в «Хасидских историях» приводит такой рассказ: «Внук рабби Баруха Йехиэль однажды играл в прятки. Он хорошо спрятался и ждал, покуда другой мальчик найдет его. Подождав довольно долго, он вылез из укрытия, но никого не было видно. Тогда Йехиэль понял, что приятель вообще не искал его. Заплакав, он побежал к деду жаловаться. На глазах рабби Баруха выступили слезы, и он сказал: “Бог говорит то же самое: “Я укрылся, но никто не хочет искать меня”»¹¹.

Тем не менее одной лишь мистической связи с Богом недостаточно. Отношение «Я-Ты», о котором говорит Бубер, не может ограничиваться диалогом человека и Бога, вне связи с общественной жизнью, но должно выражаться в качественно новой модели отношения к Другому.

Иллюстрацию этого принципа можно увидеть в романе Бубера «Гог и Магог», где один из персонажей, Яаков Ицхак, рассказывает пример из своей жизни. Когда Яаков учил еврейский алфавит, он обратил внимание на букву «йуда», похожую на точку и узнал, что два «йуда» могут встречаться рядом друг с другом. Его учитель рассказал ему, что данная комбинация может как обозначать имя Божье, так и быть знаком разделения: «Когда два “йуда” или когда два еврея стоят рядом, они означают имя Бога, а когда один возвышается над другим — это уже не Божье имя»¹².

Здесь важно отметить, что некоторые ученые указывали на некоторую неточность и неаутентичность буберовской реконструкции хасидизма. Одним из таких мыслителей был глубокий знаток еврейской мистики Гершом Шодем, который подходил к изучению еврейской истории, и в частности хасидизма, как исследователь, пытающийся воссоздать историческую картину с точностью до деталей. Он неоднократно заявлял, что Бубер создает неверное представление о хасидизме, создавая свой собственный образ этого движения и не заботясь об исторической точности.

Действительно, буберовские исследования характеризуются творческим и «романтическим» подходом к хасидизму, новым осмыслением его. Бубер выступает здесь не как кабинетный ученый, заботящийся о соответствии своих размышлений историческим данным. Он не анализирует теоретические труды представителей хасидизма, а предпочитает им устную традицию, хранящую свой особый образ еврейских цадииков. Такой подход имеет свои параллели в иудейской духовной традиции. Например, раввинистический мидраш часто по-новому интерпретировал места Писания, чтобы приблизить их к духовным нуждам современной действительности.

Бубер дистанцируется от исторического подхода, так как последний преподносит прошлое в качестве объекта и погружает нас в мир «Оно». Свою задачу мыслитель видел в другом. Исследователь его творчества Менахем Яглом так выразил его позицию: «Только миф, постоянно обновляющийся в человеческом сознании, в состоянии вернуть историю из мира Оно в мир Ты, превратить прошлое в источник обновления настоящего»¹³.

Другим культурным движением, возникшим в рамках еврейской культуры в XVIII веке, была гаскала («Просвещение»), видевшая свою задачу в том, чтобы сблизить еврейскую и европейскую культуры. Гаскала противостояла не только традиционному раввинистическому учению, но и хасидизму из-за их укорененности не в знании, а в вере. Тем не менее хотя гаскала и выступала против традиции, она уделяла большое внимание еврейскому языку и культуре. Таким образом, даже помимо своей воли гаскала в некотором смысле послужила для возрождения еврейской мысли.

Два этих течения в иудаизме, возникших в XVIII в., представляли, по Буберу, два мира (иудаизм общины и иудаизм рассеяния), стоявшие бок о бок и взаимодополнявшие друг друга. В этом мы можем увидеть отражение духовных исканий самого мыслителя, в котором соединились традиции европейской философской мысли и еврейского мистицизма.

В своих размышлениях философ пытается соединить эти два пути, которыми люди стараются приблизиться к истине. В книге «Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии», вышедшей в 1952 году, он повторяет свои мысли о двух модусах отношения человека к существу («Я-Ты» и «Я-Оно»), а затем соотносит «Я-Ты» с религиозной действительностью, а «Я-Оно» —

с философским познанием. Тем не менее после этого Бубер не утверждает, как можно было бы ожидать, приоритет религиозного познания действительности над философским. Он говорит, что для постижения Божественной истины важна как рука философии, так и рука теологии. Он приводит слова Франца Розенцвейга: «Кто обращается к ней (истине) с двойной молитвой верующего и неверующего — от того она не отвернется»¹⁴.

Для Бубера высшей целью сионизма был человек, который живет полнокровной жизнью. Человек сотворен по образу и подобию Божьему, и поэтому реализовывать этот потенциал и быть творцом нового — это то, к чему призван еврейский народ. Но нужно заметить, что хотя Бубер и говорит об еврействе как некоей целостности, которая должна проявить себя в будущем, первым шагом для достижения этой цели он полагает нахождение и раскрытие самого себя.

Здесь мы видим одну из часто повторяющихся тем философа — неразделимую диалектическую связь индивидуальности и общности, тему, над которой он размышлял с самой юности. Бубер видел различные опасности, подстерегающие сионизм на путях обретения своей идентичности, и предостерегал от соблазна подчинить личность интересам общего дела, тогда как она, по его мнению, должна раскрываться в нем. В своем собрании историй о великих хасидских цадиках он приводит изречение рабби Баруха из Меджибожа, которое созвучно этой мысли: «Сколь хорош и прекрасен этот мир, если мы не теряем в нем наших сердец, и сколь он мрачен, если теряем!»¹⁵ Именно эта мысль, которую можно назвать своего

рода квинтэссенцией размышлений Бубера, является основанием для его оптимистического взгляда на возможность и осуществимость подлинного общения и взаимопонимания между людьми.

Примечания

- ¹ Агнон Ш.-Й. Мои воспоминания о Бубере // Бубер М. Хасидские истории. Поздние учителя. М.; Иерусалим, 2009. С. 307.
- ² Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 307.
- ³ Gordon H. Heidegger-Buber controversy: the status of the I-Thou. Westport, 2001. P. 115–116.
- ⁴ Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 11.
- ⁵ Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 544.
- ⁶ Цит. по: Schmidt G. G. Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897–1909. Tuscaloosa, 1995. P. 49.
- ⁷ Там же. P. 81.
- ⁸ Ahad Ha'am. The Jewish State and Jewish Problem // <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsources/Zionism/haam2.html>
- ⁹ Агнон Ш.-Й. Мои воспоминания о Бубере. // Бубер М. Хасидские истории. Поздние учителя. М.; Иерусалим, 2009. С. 305.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 113.
- ¹² Бубер М. Гог и Магог. СПб.: ООО «МОДЕРН», 2002. С. 55.
- ¹³ Яглом М. Предисловие // Бубер М. Гог и Магог. СПб.: ООО «МОДЕРН», 2002. С. 10.
- ¹⁴ Цит. по: Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии. // Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 472.
- ¹⁵ Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.; Иерусалим, 2006. С. 113.