

БИБЛИЯ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

THE BIBLE AS THE BASIS OF THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

Г. В. Синило

G. V. Sinilo

Белорусский государственный университет,

Минск, Беларусь

E-mail: sinilo@mail.ru

Belarusian State University,

Minsk, Belarus

E-mail: sinilo@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается генезис и эволюция философии диалога и значимость для нее Библии. Показано, что диалогическая философия М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса опирается прежде всего на смыслы, заложенные в Библии: именно в ней диалог между человеком и Богом (между Я и Вечным Ты в терминологии М. Бубера) был впервые осмыслен как основа бытия, как смысло-, целе- и формообразующий фактор человеческой истории и культуры. Все произведения философов-диалогистов образуют своего рода метатекст в отношении к своему генеральному архетексту – Библии, являясь ключом к ее глубинному пониманию. Все они, преодолевая монологизм греческой философии и немецкого идеализма (особенно Гегеля), обращаются к диалогическому мышлению Библии. В свою очередь философия диалога оказала прямое влияние на формирование концепции М. М. Бахтина и В. С. Библера о диалоге как необходимом условии эстетической деятельности человека и как единственной форме бытия культуры.

Abstract. The paper explores the genesis and evolution of the philosophy of dialogue as also the significance and influence of the Bible on it. It is represented that M. Buber's, F. Rosenzweig's and E. Levinas's philosophy of dialogue, relies primarily on the basic meanings of the Bible, where the dialogue between a man and God (between I and Eternal Thou in M. Buber's terminology) was first understood as the basis of being, as the meaning, purpose and form factor of human history and culture. All the works of the dialogue philosophers form some kind of metatext in the relation to their general archetext – the Bible, and being the key to its deepest understanding. All of them, overcoming the monologism of Greek philosophy and German idealism (especially Hegel), and turn to the

dialogical thinking of the Bible. The same way the philosophy of dialogue had the direct impact on the formation of the concept of M. M. Bakhtin's and V. S. Bibler's dialogue as a necessary condition of a human aesthetic activity and as the only form of the culture of being.

Ключевые слова: Библия, архетекст, метатекст, философия диалога, диалог между Я и Вечным Ты, М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Э. Левинас, диалог культур, М. М. Бахтин, В. С. Библер.

Key words: The Bible, archetext, metatext, the philosophy of dialogue, the dialogue between I and the Eternal Thou, M. Buber, F. Rosenzweig, E. Levinas, the dialogue of cultures, M. M. Bakhtin, V. S. Bibler.

Введение. В XX в. – веке трагических потрясений, двух катастрофических мировых войн – была осознана важность диалога как наиболее плодотворной формы коммуникации, рассчитанной на взаимопонимание и духовное взаимообогащение, более того – важность его как единственно возможной формы истинного бытия человека во взаимоотношениях с другими людьми и каждой культуры во взаимоотношениях с другими культурами. Основы философии диалога, или диалогической философии, были заложены выдающимися немецко-еврейскими мыслителями XX в. – Францем Розенцвейгом и Мартином Бубером в трагическую эпоху «затмения Бога» (название одной из работ М. Бубера), как ответ на провозглашенное Ф. Ницше – «Бог умер», и дополнены еврейско-французским философом Эмманюэлем Левинасом в не менее трагическую эпоху осмысления состояния мира «после Освенцима». Ныне в западном культурном пространстве является общепризнанным влияние этих мыслителей на культуру XX в., их роль как духовных учителей не только для еврейского, но и для христианского мира. Изучение их наследия началось еще до Второй мировой войны и особенно активно шло во второй половине XX в., продолжается и ныне. В то же время имена и произведения Ф. Розенцвейга, М. Бубера, Э. Левинаса были под запретом в Советском Союзе. Лишь в годы перестройки началось исследование их творчества (первой «ласточкой» была кандидатская диссертация И. А. Винокур «Иудейский экзистенциализм Мартина Бубера» [5]), стали публиковаться их сочинения (см.: [2]; [3]; [4]; [10]; [11]; [12]; [13]). Меньше всего «повезло» Ф. Розенцвейгу, главный труд которого (см.: [25]) до сих пор не переведен на русский язык. Совершенно отсутствуют переводы произведений всех трех мыслителей на белорусский язык и даже упоминания о них в новейшей

универсальной «Беларускай энцыклапедыі». В последние десятилетия в России, Украине, Литве появились кандидатские диссертации, монографии, научные сборники, посвященные Ф. Розенцвейгу (см.: Л. В. Наместникова [14]) и Э. Левинасу (см.: [20]; А. Ямпольская [21]), а также новаторская работа российской исследовательницы З. А. Сокулер «Герман Коген и философия диалога» (2008) [17]. Исследования религиозной философии М. Бубера, кроме упомянутой выше диссертации, ограничены отдельными статьями российских философов П. С. Гуревича (см.: [8]; [9]) и Г. С. Померанца [15], российско-украинского литературоведа М. М. Гиршмана, которого особенно интересовала концепция культуры Левинаса и его полемика с Бубером (см.: [6]; [7]). Показательно при этом, что практически совершенно не исследована роль Библии в формировании философии диалога, в то время как именно Священное Писание являлось ее духовной опорой и получило в ней новое прочтение

Целью данного исследования является установление роли Библии в генезисе и эволюции философии диалога, в выстраивании ее основных смыслов и определение значимости диалогической концепции для современной культуры и концепции диалога культур. *Основными методами* исследования являются: культурно-исторический, проясняющий социокультурный контекст, вызвавший к жизни концепции философов-диалогистов; компаративный, позволяющий выявить общее и особенное в их концепциях; герменевтический, в равной степени связанный с эксплицированием в философии диалога глубинных смыслов Священного Писания и с выявлением в сочинениях Ф. Розенцвейга, М. Бубера, Э. Левинаса важнейших духовных оснований жизни человека и актуальных проблем современной культуры.

Основная часть. Философия диалога связана с преодолением монологизма эллинского и европейского мышления. Она уходит корнями в диалогическое мышление Библии и формировалась в прямом диалоге с ней.

Первым по времени сформулировал концепцию диалогической философии Франц Розенцвейг (1886, Кассель, – 1929, Франкфурт-на-Майне). Он был единственным сыном в состоятельной еврейской семье, либерально настроенной и практически ассимилированной, воспринимавшей немецкий язык и немецкую культуру как родные. Родители будущего мыслителя сохраняли лишь слабую связь с еврейской традицией, мотивированную главным образом реакцией на антисемитизм. Последний же именно в конце XIX в. родился в своей самой страшной форме – как расовый антисемитизм – именно в Германии, прежде всего усилиями философа Е. Дюринга и

историка Г. Трейчке, с подачи Р. Вагнера, приверженца зоологического антисемитизма. Это немаловажное обстоятельство, побудившее родоначальников диалогической философии обратиться к поискам противоядия от человеконенавистничества, и прежде всего в Библии, исповедующей универсальный подход к человеку, единство рода человеческого, равенство всех людей перед Богом – независимо от цвета кожи и разреза глаз. В этом смысле и библейская идея «избранного народа» не имеет под собой в качестве основания никакой «крови и почвы», как в идеологии нацизма. «Избранность» определяется добровольным ответом на призыв Божий и понимается как особая, и очень тяжкая, духовная миссия, оборачивающаяся особой ответственностью перед Богом и всем человечеством. Это служение во имя всех народов, которые, по мысли Библии, должны соединиться вновь в единую семью, объединившись вокруг Единого Бога, с которым некогда заключил Союз народ Иакова-Израиля. У великого пророка Исаии читаем: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. // И пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иакова, и научит Он нас своим путям; и будем ходить по стезям Его. Ибо из Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. // И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (*Ис 2:2–4; Синод. пер.*). Народ Израиля никогда не позиционировал себя в качестве сугубо этнической общности, но прежде всего – в качестве общности сакральной, на всех этапах своего исторического бытия включавшей в себя людей самого разного происхождения. Это необходимо помнить, чтобы понять, почему философия диалога, в существе своем нацеленная на преодоление вражды и установление понимания между людьми, между человеком и миром, между народами, между культурами, ищет и находит опору в Библии.

Ф. Розенцвейг окончил школу в Касселе, а затем изучал медицину в университетах Гёттингена, Мюнхена и Фрайбурга. Однако, проучившись несколько семестров, он понял, что его гораздо больше интересуют новая история и философия, которые он штудировал во Фрайбурге и Берлине. В 1910 г. Розенцвейг начал глубоко изучать философию Г. В. Ф. Гегеля, прежде всего его политическое учение, и в 1912 г. защитил докторскую диссертацию на эту тему. Эта диссертация стала впоследствии одним из разделов работы Розенцвейга «Гегель и государство» (изд. 1920). И хотя далее мыслитель не оставил занятий немецкой идеалистической философией, он постепенно разочаровывается в немецком идеализме, особенно в рационализме Гегеля, и обращается в поисках смысла жизни к проблемам существования конкретной одинокой личности и к религиозной вере.

1907–1913 гг. стали годами сложных духовно-религиозных поисков мыслителя. В это время несколько родственников и друзей Розенцвейга приняли христианство и он сам обдумывал возможность такого шага. Его

побуждал сделать это его друг – О. Розеншток-Хюсси (1888–1973), принявший христианство и убежденный в превосходстве протестантизма как живой веры над «косным» иудаизмом (впоследствии он станет крупным христианским теологом и философом). В 1913 г. Розенцвейг уже готов был принять крещение, подчеркивая при этом, что он не отрекается от еврейства, ибо христианство – его логическое продолжение и завершение. Однако посещение в этом же году на праздник Йом-Киппур (День Очищения, или Судный День), являющийся одним из важнейших иудейских праздников, установленных, согласно Торе, Самим Богом, маленькой ортодоксальной синагоги в Берлине заставило философа выйти оттуда человеком, глубоко убежденным в необходимости остаться евреем. После этого Розенцвейг начал серьезно изучать еврейское наследие: учить иврит и читать в оригинале Библию, посещать лекции Германа Когена в Высшей школе иудаики [науки о еврействе] (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums) и под его руководством знакомиться с еврейской религиозной философией.

Следует отметить, что Герман Коген (1842, Косвиг, – 1918, Берлин), немецко-еврейский философ-идеалист, основатель марбургской неокантианской школы (одним из его учеников в Марбурге был Борис Пастернак), оказал существенное влияние на формирование диалогической философии, прежде всего концепции Ф. Розенцвейга. Особенно важны идеи, сформулированные в поздних работах Г. Когена «Понятие религии в системе философии» (1915) и «Религия разума согласно еврейским источникам» (1919, опубл. посмертно). Если в своих ранних произведениях Коген называет Бога идеей, то в последующих он уже отождествляет Бога с бытием. Бытие и становление, Бог и мир всегда остаются различными; однако между ними существует отношение, которое Коген называет «корреляцией». Мир не может существовать без Бога, но и Бог не имеет смысла без мира; Бог предстает, как и в Библии, в качестве Источника мира и человека. Творение осмысливается как зависимость мира от Бога, а Откровение – как зависимость от Него человеческого духа. При этом Г. Коген отрицает существование Святого Духа как особой субстанции и понимает его как *отношение* между человеком и Богом. Человек понимается Г. Когеном как партнер Бога в деле творения, и это соответствует глубинным смыслам Библии. Важно, что в позднем творчестве марбургского философа происходит соединение идеи этического монотеизма с личным аспектом религии, что и становится основой влияния его концепции на философско-диалогистов. Российская исследовательница творчества Г. Когена З. А. Сокулер справедливо полагает, что сам «факт влияния Г. Когена на “философию диалога”, вообще говоря, лежит на поверхности. Он может показаться неожиданным только вследствие того, что названные мыслители не очень известны в отечественной литературе. В зарубежной литературе эти связи и влияния уже стали предметом обсуждения» [17, с. 47]. В аннотации к своей книге – первой в российской науке на подобную тему – исследовательница указывает: «Для современной философии характерно недоверие к абстрактным концептуальным построениям. Философия наших

дней желает видеть за ними конкретных людей из плоти и крови, а также конкретные обстоятельства, которые побуждали их к их философским построениям. В книге рассматриваются учения философов, которые, в отличие от многих современных еврейских мыслителей, остались верны иудаизму. Показывается, что начиная с заочного спора Канта и Мендельсона вопрос о том, является ли иудаизм религией разума, затрагивал основополагающие понятия европейской философии Нового времени, прежде всего концепт субъекта. Основы для нового понимания субъекта закладываются в религиозной философии Германа Когена, развиваются в концепции Франца Розенцвейга, получают новую жизнь в философии Э. Левинаса. Само положение еврейской религиозной мысли как “другой” по отношению к окружающей культуре делало ее особенно чувствительной к допущениям, на которых покоилась метафизическая концепция субъекта. Новое понимание, согласно которому субъект определяется в отношениях с другими субъектами, формируется в этике и поздней религиозной философии Г. Когена. Дальнейшее развитие эти идеи получают в концепции Фр. Розенцвейга, в философских сочинениях и талмудических комментариях Э. Левинаса. Таким образом, темы еврейской философии переплетены с темами и проблемами европейской философской мысли, а сама еврейская философия становится в XX веке источником плодотворных идей для всей современной философии» [17, с. 2].

В самом начале Первой мировой войны Розенцвейг был призван на фронт и вполне познал на собственном опыте ужасы войны, которую «цивилизованные» народы ведут на самом «высоком» технологическом уровне, применяя оружие массового поражения. Этот опыт стал еще одним важным фактором пересмотра им онтологических позиций. Большую часть войны Розенцвейг провел на Македонском фронте. В письмах, которыми он обменивается с Розенштоком-Хюсси, находившимся на другом фронте, в открытках, написанных в окопах родным и друзьям, уже формулируются основы диалогической философии. Конструктивные споры с другом, принявшим христианство, идея Розенштока-Хюсси о том, что вмешательство Бога в историю через Откровение становится той осью, вокруг которой люди организуют свой мир, воздействует на Розенцвейга и становится основой его первого еврейского теологического сочинения – «Атеистическая теология» (издана посмертно в книге «Малые сочинения», 1937), а также его религиозного мировоззрения в целом. Важно было также знакомство Розенцвейга с жизнью ортодоксальных евреев Восточной Европы – сефардов на Балканах и ашкеназов-хасидов в Польше. Этот опыт, описанный им в отправленной в 1917 г. Г. Когену статье «Время действовать», касающейся совершенствования еврейского образования в Германии, оказал влияние на формирование его религиозно-философской концепции.

Демобилизованный из армии после тяжелой контузии, Розенцвейг в 1918–1919 гг. продолжает работу над своим главным философским произведением – «Звезда Избавления [Спасения]» («DerSternderErlösung», изд. 1921; см.: [25]). В нем на основе сравнительного анализа религиозной

философии иудаизма и христианства, их роли в истории культуры, особого прочтения Библии, понимаемой как фиксация на письме диалога между Богом и миром, Богом и человеком, он сформулировал основы «нового мышления» (*Neues Denken* – так называется одна из статей в «Малых сочинениях»), в котором соединяются философия с теологией и которое исходит не из абстрактных понятий, но из страданий, беспокойства и тоски конкретного человека (см.: Е. Freund [22]; Н.-J. Görtz [23]; Л. В. Наместникова [14]). Розенцвейг выступает от имени конкретного человека с его неповторимым опытом одиночества и страха смерти и отвергает претензии немецкого идеализма преодолеть одиночество личности через отрицание ее уникальности и превращение в часть универсального мирового духа (*Weltgeist*). Немецкий идеализм, утверждает Розенцвейг, пытался свести к единой сущности три элемента, данных в человеческом опыте: Бог, мир и человек. В языческих мирах (в языческом мировоззрении) эти элементы независимы друг от друга, но в библейском мире они теснейшим образом взаимосвязаны: они взаимодействуют в процессах Творения, Откровения и Спасения. Согласно Розенцвейгу, Бог, мир и человек несводимы друг к другу, но, сохраняя различие, вступают друг с другом во взаимодействие. Отношение между Богом и миром – это Творение, между Богом и человеком – Откровение, между человеком и миром – Спасение. Творение в понимании Розенцвейга – не единичный акт, свершившийся в прошлом, но продолжающийся непрерывный процесс; это отношение между трансцендентным, внеприродным Богом и природой, всем мирозданием, по отношению к которому Он выступает как Творец и Промыслитель.

Согласно Розенцвейгу (и согласно Библии), отношение между Богом и человеком является личным отношением любви. Оно выражается в Откровении, данном Богом человеку, и в ответном движении души человека навстречу Ему. Божественная любовь пробуждает ответную любовь в человеке, которая находит выражение также в отношении человека к ближнему, в любви к нему. Откровение – это не историческое событие, но непрерывное вступление Бога в отношение с человеком, принимающее словесную форму обращенного к человеку призыва. Слово – Божье и человеческое – становится символом Откровения: «Божьи пути – не человеческие пути, и Божьи мысли – не человеческие мысли; но Божье слово есть и человеческое слово» (цит. по: [16, с. 434]). Отвечая на призыв, человек, услышавший голос Божий в одиночестве замкнутой «самости», вступает в диалог с Богом. Так он обретает самого себя и определяет свое отношение к миру, ведущее к его изменению мира в соответствии с волей Бога. Это последнее отношение и есть Избавление (Спасение). Спасение мира – цель человека. В Избавлении нуждается не только человек, но и все сущее, поэтому человек не может дистанцироваться от мира и считать, что таким образом он может приблизиться к Богу. Мистики, стремящиеся ощутить присутствие трансцендентного Бога, соединиться с Ним, забывают о мире и его бедствиях. Благодаря взаимной любви между Богом, миром и человеком возникает великое мистическое всеединство – Мы. Три основных

элемента бытия – Бог, мир и человек – образуют один треугольник, их отношение друг к другу – второй; наложение этих треугольников друг на друга образует «Звезду Избавления» – шестиконечную Звезду Давида, фигурирующую в библейских текстах как «Щит Давида» (*Маген-Давид*) и ставшую в сознании еврейского народа знаком мессианской династии и самого Мессии (а значит, символом Спасения мира), а в еврейской мистике – знаком универсума, пронизанного Божественной энергией, Присутствием Бога. Таким образом, Розенцвейг дает свою интерпретацию древнего мистического знака в своей философии, проникнутой пафосом мистического диалога и единения при сохранении личностного самосознания трех важнейших элементов бытия – Бога, всего сущего и человека (см.: С. Франк [18]).

В последней части своей книги Розенцвейг сопоставляет иудаизм и христианство. Он подчеркивает, что обе религии являются религиями Писания, закрепившими в нем опыт Откровения, но если иудаизм – это «вечная жизнь», то христианство – «вечный путь». Народ Израиля, открывший остальным народам путь к Единому Богу, первым запечатлевший Его Откровение в Писании, живет в вечности, вне потока истории – в Слове Божьем, в Его Царстве. Другие народы лишь стремятся войти в Царство Божье. Христиане – это всегда новообращенные, ибо в каждом ареале, куда пришло христианство, оно наслоилось на языческую основу и всегда несет в себе противоборство между монотеизмом и языческими элементами. Христианство как миссионерская религия несет всем народам мира истину, открытую Богом евреям и запечатленную в Библии. В христианстве всегда происходит борьба между вечным и временным, и его задача – привести народы в Царство Божие. Иудаизм и христианство, утверждает Розенцвейг, в равной степени истинны для своих последователей, но каждая из этих религий – лишь частичная истина. Абсолютная истина откроется лишь в «конце дней», т. е. во времена Эсхатона и конечного Избавления мира, в Мессианскую эру.

В 1921 г. Розенцвейг тяжело заболел: сказалась тяжелая контузия, приведшая к прогрессирующему параличу, практически полной неподвижности и потере речи. С июля 1922 г. он прикован к постели, общается с окружающими с помощью жены через специально сконструированный аппарат, но несмотря на все эти тяжкие испытания продолжает свою интеллектуальную деятельность, в том числе литературную и переводческую. Главным трудом, который в последние пять лет жизни осуществлял Ф. Розенцвейг вместе с М. Бубером, был новый перевод Еврейской Библии на немецкий язык. Этот совместный перевод был доведен до Книги Пророка Исаии и вышел в 1925–1937 гг. в десяти томах под названием «Писание» («*Die Schrift*»). (Только к началу 1960-х гг. он был завершён М. Бубером.) В своем подходе к переводу Писания Розенцвейг исходил из принципов своей диалогической философии и идеи единства всех языков, о котором говорит Библия, а значит – общей этимологической

основы слов разных языков. Для него важна была полнота восприятия библейского текста читателем, вступающим с ним в диалог.

Свой вариант диалогической философии, получивший широчайшую известность, создал друг и единомышленник Ф. Розенцвейга – Мартин (Мордехай) Бубер (1878, Вена, – 1965, Иерусалим), один из самых крупных религиозных мыслителей XX в. В статье, сопровождающей первое издание на русском языке (1993) знаменитой книги М. Бубера «Я и Ты», до этого запрещенной советской цензурой, П. С. Гуревич писал: «Центральная идея философии Бубера – бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Развивая концепцию религиозного экзистенциализма, мыслитель существенно обогатил философскую антропологию. Выраженное им прозрение, уходящее своими корнями в библейскую традицию, просто и величественно: жизнь человека проходит в диалоге с другими людьми, которые ему подобны. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, Его заповедей о нравственности и любви. Именно в этом диалоге выявляется жизненность и самого Бога. Так, Бубер всем своим творчеством ответил на вопросы, поставленные философами в XX в., среди которых важную роль играли идеи “смерти Бога” и “смерти человека”» [9, с. 160].

М. Бубер провел детство в австрийской Галиции, во Львове, у своего деда Шломо (Соломона) Бубера (1827–1906), известного специалиста по текстологии Мидраша и средневековой раввинистической литературы. При этом трагическое дыхание одиночества и потерянности в самом раннем детстве коснулось будущего мыслителя и обусловило волю к преодолению одиночества и отчужденности. Г. С. Померанц подчеркивает что Бубер «продолжает ряд, начатый Августином, традицию философии кризиса, выход из которой – вера. Он беспощадно критикует экзистенциалистов, остановившихся на падении в Ничто. Однако исходный пункт Бубера – “экзистенциальный”: одиночество, заброшенность, оставленность. Четырехлетним ребенком его разлучили с матерью (родители разошлись, и он увидел свою мать только много лет спустя, уже будучи взрослым человеком, отцом семейства). Школьные годы прошли в вежливом отчуждении между учениками поляками и евреями (именно в этой обстановке мальчик стал играть в “разговоры глухих” между римлянином и евреем и т. п.» [15, с. 6–7]. Несомненно, из этого опыта прорастало стремление разрушить стену отчуждения, превратить равнодушную толерантность в подлинное понимание. Прав Г. С. Померанц: «...Бубер никогда не написал бы, что “существование Другого – недопустимый скандал”. Он верил в любовь, и опыт любви просвечивает на многих его страницах. Философия Бубера – не только сознание ущербности “пенснейного человека” (как выразилась бы Марина Цветаева), это ряд прорывов из плена одиночества в царстве абстракций к отношению Я – Ты, к диалогу. Бубер – один из сильнейших критиков мирозерцания одиночки, не способного выйти за пределы своей обособленности» [15, с. 7].

С 1896 г. Бубер учился в университетах Вены, Лейпцига, Цюриха и в Берлинском университете, где он стал одним из лучших учеников Вильгельма Дильтея и Георга Зиммеля. Под их руководством он штудировал немецкую идеалистическую философию и немецкую мистику, защищает докторскую диссертацию по истории христианской мистики эпохи Ренессанса, Реформации и XVII в. Позднее в работе «Проблема человека» («Das Problem des Menschen», 1942), в разделе, посвященном философской антропологии Макса Шелера, Бубер напишет: «В начале 900-х годов я находился под влиянием сперва немецких мистиков (от Майстера Экхарта до Ангелуса Силезиуса, для которых первооснова бытия – безымянное, безличное Божество сначала приходит к “рождению” в человеческой душе), затем – под влиянием поздней Каббалы, согласно которой человек может достичь силы, позволяющей соединить надмирного Бога с Его обитающей в мире Шехиной. Так возникла у меня мысль о реализации Бога в человеке; человек виделся мне существом, в бытии которого обретает реальность Абсолют, покоящийся в своей истине. Именно эту точку зрения и имел в виду Шелер, по-прежнему считавшей меня ее сторонником и весьма ее ценивший, но я давно уже отказался от нее. Пережитый опыт войны (речь идет о Первой мировой войне и о встрече с М. Шелером после нее. – Г. С.) имел решающее значение и для него; из этого опыта выросла уверенность в изначальной сущностной немоци духа» [3, с. 137].

Взгляды М. Бубера постепенно меняются и под влиянием изучения Каббалы, и под влиянием начавшегося в 1900-е гг. его увлечения хасидизмом, опирающимся на Лурианскую Каббалу и особо осмысливающим миссию человека в мире. Его взгляды меняются также под влиянием все большей его вовлеченности в сионистское движение, основанное земляком М. Бубера – австрийским (венским) евреем, писателем и журналистом Теодором Герцлем (1860–1904), изложившим в своей работе «Еврейское государство: Опыт современного решения еврейского вопроса» (1896) идею воссоздания еврейского государства на древней земле евреев, чтобы дать убежище гонимому народу и решить проблему антисемитизма (книга Т. Герцля была вызвана к жизни печально знаменитым процессом Альфреда Дрейфуса в Париже и криками толпы у стен здания суда: «Смерть евреям!»). В возрасте двадцати шести лет Бубер приступил к изучению хасидизма. От вольных переводов на немецкий язык рассказов рабби Нахмана из Брацлава, легенд об основателе хасидизма Баал-Шем-Тове он перешел к философскому исследованию хасидизма. Именно вживание в мир хасидизма позволило мыслителю, по его собственному признанию, по-настоящему вернуться к вере, открыть для себя Бога Живого, без диалога с которым невозможно полноценное бытие ни отдельного человека, ни человечества в целом, и сформулировать основы диалогической философии.

М. Бубер создал своеобразную форму экзистенциализма – диалогическую философию, наиболее полным изложением которой является его знаменитая книга «Я и Ты» («Ich und Du», 1923), написанная образно, вдохновенно и часто определяемая как философская поэма. Г. С. Померанц

справедливо отмечает: «Читая Бубера, мы неожиданно переходим от философской лирики, от интимных метафизических признаний к отвлеченным бытийственным конструкциям. Бубер – и поэт, и мыслитель, мыслитель немецкий, укорененный в немецком языке, и в то же время апологет и еретик иудаизма; вряд ли какой-нибудь еврей, не читавший Канта и не привыкший различать “чистый” и “практический” разум, мог сказать, что верит в Бога во втором лице (как Ты) и не верит в третьем (как Оно). В родословной “Я и Ты” – Песнь Песней, Псалмы Давида, возможно, и лирика бхактов, суфиев; любовь земная здесь становится образом любви небесной, а небесная освещает собой отношения мужчины и женщины... Другой же ряд предков – немецкие классики философской спекуляции, от Канта до Хайдеггера; Бубер пытается воскресить дух древнееврейской “эмуны” (веры без попыток раскрыть Божью тайну, веры как абсолютного доверия к непостижимому, без всякого символа веры); и Бубер в своей критике мира “Я – Оно” вписывается в современную европейскую философию и социологию, выросшую на почве христианской цивилизации, перекликаясь со своими оппонентами (Хайдеггером, Сартром) в философском анализе повседневности (как царства безличности, как разрыва между Я и Другим). По теории Л. Н. Гумилева, из такого сочетания разноликих культур должна была выйти “антисистема”, “химерический комплекс”, дух конфликта, разлада, а вышла неповторимая личность, глубоко верная себе и своему – доцерковному – пониманию Христа; вышла поэма о любви к Богу и людям, одинаково доступная еврею, христианину, мусульманину, бхакту Кришны или Шивы, почитателю будды Амиды... По убеждению многих моих современников, этого не может быть, потому что не может быть никогда; но “Я и Ты” есть. И сквозь усложненность некоторых страниц Бубера дышит дух вселенской любви» [15, с. 6]. Остается добавить, что феномен Бубера демонстрирует правоту идущего вслед за ним Бахтина: все новое и подлинное в культуре возникает на «фронтире», где происходит встреча и диалог разных культур.

Тем не менее, переосмысливая традицию спекулятивной европейской философии с ее основной проблемой познающего субъекта и познаваемого объекта, Бубер противопоставляет ее монологичности диалогичность, уходящую корнями в библейское сознание. Исходным пунктом философии Бубера является не «человек в себе» и не «мир в себе», но отношение между миром и человеком. По его мнению, «мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним» (*здесь и далее перевод В. Рынкевича*)[2, с. 16]. Человек может относиться к миру двояким образом, эти отношения определяются «основными [первичными] словами», которые он может сказать, и это не слова в обычном смысле, но пары слов: *Я – Ты* и *Я – Оно* (на место *Онов* этой паре могут быть поставлены *Он* или *Она*): «Основные слова не выражают нечто такое, что могло бы быть вне их, но, будучи сказанными, они полагают существование. Основные слова исходят из существа человека. Когда говорится *Ты*, говорится и *Я* сочетания *Я – Ты*. Когда говорится *Оно*, говорится и *Я* сочетания *Я – Оно*. Основное слово *Я* –

Ты может быть сказано только всем существом. Основное слово *Я – Оно* никогда не может быть сказано всем существом» [2, с. 16]. Таким образом, для Бубера не существует человека в его замкнутости, вне его отношения к миру: «Нет *Я* самого по себе, есть только *Я* основного слова *Я – Ты* и *Я* основного слова *Я – Оно*» [2, с. 16]. Отношение *Я – Ты* – это не внутренняя реальность одного человека, но отношение между двумя лицами (субъектами) как отношение между личностями, открывающимися друг другу всем существом. Это отношение характеризуется взаимностью и подлинно духовной наполненностью; оно обладает настоящей со-творческой силой. Оно абсолютно бескорыстно и не претендует ни на какое обладание, лишь на полноту самоосуществления, выражающегося в непрерывном сотворчестве. Человек, всем существом произносящий *Ты*, живущий в мире *Ты*, и есть подлинный человек. Отношение *Я – Оно* – это отношение между субъектом (лицом) и объектом (вещью); в нем субъект господствует над объектом и использует его. Это отношение характеризуется прагматизмом, утилитарностью, пусть и самого возвышенного духовного свойства: нечто становится условием, ступенькой, объектом, вещью, необходимой для благополучия, успешности, спасения, жизнеустройства *Я*. Отношение *Я – Оно* не стремится к взаимности и пониманию, не претендует на него. Оно дает лишь опыт: «Мир как опыт принадлежит основному слову *Я – Оно*. Основное слово *Я – Ты* создает мир отношения» [2, с. 18]. И еще Бубер говорит: «Внемли же, что я поведаю тебе со всей ответственностью истины: человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [2, с. 35–36].

Мыслитель выделяет три сферы, в которых человек выстраивает свою жизнь как отношение с миром, и в каждой из сфер особую роль играет речь, точнее – *Я – Ты-речь*, слово, обращенное к другому Ты: «Первая: жизнь с природой. Здесь отношение колеблется во мраке, не достигая уровня речи. Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращенное к ним, застывает на пороге речи. Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оно оформлено в речи. Мы можем давать и принимать Ты. Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но открывает себя, оно не обладает речью, однако порождает ее. Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем создавая, думая, действуя; всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами. Как же дерзнули мы включить в мир основного слова то, что лежит за пределами речи? В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, в каждой сфере соответствующим образом» [2, с. 18]. Бубер, таким образом, полагает, что отношение *Я – Ты* может быть установлено не только между людьми, но и между человеком и всем живым (между человеком и деревом, человеком и животным), между человеком и неодушевленными предметами, в том числе произведением искусства, и это возможно, когда в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты – Богу.

Особенно волнует Бубера отношение *Я – Ты* в человеческой сфере. Крайне важно, чтобы один человек не превратился для другого в объект, в вещь, которую утилитарно используют. Такого рода отношения мертвы и приводят к духовной смерти *Я* в паре *Я – Оно* и – в конечном итоге – к страшной деформации мира. Но отношение к другому как к своему Ты – это отношение духовности и подлинной жизни: «Если я пред-стою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово *Я – Ты*, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. <...> Отношение может существовать, даже если человек, которому я говорю *Ты*, вовлечен в свой опыт и не слышит меня. Ибо Ты больше, нежели опыт Оно. Ты открывает больше, чем может изведать Оно. Ничего неподлинного не проникнет сюда: здесь колыбель Действительной Жизни» [2, с. 19–20].

Чрезвычайно интересно рассуждение Бубера о природе художественного образа, об отношении художника к образу в процессе создания произведения искусства и о том, как произведение, застывшее в мире Оно, подлинный человек вновь переводит в мир Ты: «Вот вечный источник искусства: образ, пред-ставший человеку, хочет стать через него произведением. Этот образ – не порождение души его, но то, что явилось пред ним, подступило к нему и взыскует его созидательной силы. Здесь все зависит от сущностного деяния человека: если он осуществит его, если изречет всем своим существом основное слово явившемуся образу, то изольется поток созидательной силы, возникнет произведение. <...> Образ, будучи испытанным на предмет его наличия в качестве объекта, «отсутствует», но что сравнится с ним по силе его присутствия в настоящем? Отношение, в котором я со-стою с ним, есть действительное отношение: он воздействует на меня, как и я на него. Творение есть про-изведение, изобретение есть обретение. Созидание формы есть ее раскрытие: вводя в действительность, я раскрываю. Я перевожу образ в мир Оно. Завершенное произведение есть вещь среди вещей, как сумма свойств, оно доступно объективному опыту и поддается описанию. Но тому, кто созерцает, восприимля и зачиная, оно вновь и вновь может пред-стоять телесно» [2, с. 20–21].

Приведенный фрагмент свидетельствует, что, по мысли Бубера, источник образа – не субъективное *Я* художника, но сверхличный мир как целостность, как Ты, более того – Вечное Ты. Эта концепция перекликается с концепцией искусства и художника в творчестве Р. М. Рильке: мир властно требует у поэта своего воплощения в слове, а сама поэзия – духовная субстанция, единосущная жизни и воплощающаяся в каждом конкретном историческом времени в своих носителях – поэтах, в очередном Орфее, посылаемом Богом в мир (эта концепция оказывается близкой Б. Л. Пастернаку и М. И. Цветаевой, испытавшим влияние Рильке). Произведение, отделившееся от своего творца, становится вещью в мире Оно, но благодаря подлинному читателю, живущему в мире Ты, оно воссоздается вновь и вновь как Ты, как подлинная живая жизнь. В этом можно увидеть нечто близкое позиции структуралистов и

постструктуралистов в утверждении, что произведение каждый раз творится заново читателем, текст наполняется новыми смыслами в восприятии реципиента (как и всякое творение искусства).

Бубер вновь и вновь подчеркивает, что в диалоге с другими живыми существами человек может обрести подлинные основания собственного бытия: «Основное слово *Я – Ты* может быть сказано только всем существом. Сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь *Я*, соотнося себя с *Ты*; становясь *Я*, я говорю *Ты*. Всякая действительная жизнь есть встреча» [2, с. 21]. Однако отношение *Я – Ты* между людьми, между человеком и миром постоянно перерождается в отношение *Я – Оно*. Требуется новое и новое усилие, чтобы возродить первоначальное отношение. Однако существует одно отношение *Я – Ты*, которое не может переродиться и служит залогом восстановления подлинного отношения между человеком и миром: это отношение между человеком и Вечным *Ты – Богом*. Именно встреча с Вечным *Ты* и есть главная в жизни человека, порождающая в нем *Ты-речь*. Подлинные взаимоотношения *Я – Ты* возможны только в присутствии Вечного *Ты*, в одновременном диалоге с Богом: «Продолженные линии отношений пересекаются в Вечном *Ты*. Каждое взятое в отдельности *Ты* есть прозрение к Вечному *Ты*. Через каждое взятое в отдельности *Ты* основное слово обращается к Нему. <...> К своему Вечному *Ты* люди обращались, называя Его многими именами. Когда они воспевали Его, наделенного именем, они всегда подразумевали *Ты*: первые мифы были гимнами и хвалебными песнями. Потом имена вошли в язык Оно; людьми овладело неодолимое побуждение размышлять об их Вечном *Ты* как о некоем Оно. Но все имена Бога оставались священными; ибо они были не только речью о Боге, но и речью, обращенной к Нему. Иные считают неправомерным употребление слова «Бог» на том основании, что этим словом так часто злоупотребляли. Действительно, из всех человеческих слов это – самое насыщенное. Именно поэтому оно самое не-преходящее и самое не-обходимое. И разве может все ошибочное, что говорится о сущности Бога и творении Божьем (а все, что говорилось об этом, – ошибочно и иным быть не может), перевесить Одну Истину: тот, кто произносит слово «Бог» и помыслы его действительно связаны с *Ты*, как бы он ни заблуждался, он обращается к истинному *Ты* своей жизни, которое не ограничить никаким другим и в отношении к которому, включающему все другие, он пребывает. Но и тот, кто презирает Имя и мнит себя безбожным, когда он самоотверженно, всем своим существом обращается к *Ты* своей жизни, как к *Ты*, которое не ограничить другими, он обращается к Богу» [2, с. 57–58]. Кажется, не существует более глубокого объяснения, что человек – существо религиозное, даже если он считает себя атеистом.

Согласно Буберу, Бог – Вечное *Ты* – не сокрыт, но присутствует в каждой диалогической ситуации и говорит через нее; встреча с Ним происходит не в сверхъестественных условиях, но в событиях повседневной жизни: «Бога не найти, оставаясь в мире, Бога не найти, удалившись от мира.

Тот, кто всем существом выходит к своему Ты и все сущее мира передает ему, находит Того, Кого невозможно искать. Несомненно, Бог – это “абсолютно Другое”, но Он же и абсолютно это самое, абсолютно присутствующее. Несомненно, Он – *Mysterium tremendum*, являющийся и повергающий ниц; но Он же и тайна самоочевидного, которая ближе ко мне, чем мое Я» [2, с. 60]. Здесь Бубер полемизирует с известным теологом и философом Рудольфом Отто (1869–1937), который в своей главной работе «Священное» («*Das Heilige*», 1917) рассматривает религиозное переживание как встречу, в которой Божественное осознается человеком как «совершенно Другое», одновременно притягивающее и ужасающее. Это переживание дается человеку прежде всего в чувстве *Mysterium tremendum* («ужасной Тайны»), которое испытали, например, Моисей и Иов, которым Бог открылся полнее, чем другим. В целом же чувство беспомощности, охватывающее человека, осознающего невозможность постижения Бога, Р. Отто называет «чувством тварности» (*Kreaturgefühl*). Вопреки этому Бубер утверждает: «Когда ты вникаешь в жизнь вещей и в ее обусловленность, ты приходишь к нерасторжимому; когда ты отвергаешь жизнь вещей и ее обусловленность, ты оказываешься перед ничто; когда ты освящаешь жизнь, ты встречаешь Бога живого [2, с. 60]. Мыслитель находит такой взгляд на Вечное Ты в хасидизме. Существует прямая связь между вдохновенно написанной книгой «Я и Ты» и вышедшими ранее буберовскими обработками хасидской литературы, а также первыми философскими исследованиями хасидизма в его работах 1920–1940-х гг. Именно в жизни хасидской общины мыслитель увидел осуществление живого спасительного диалога между Я и Вечным Ты – через живой диалог хасидского учителя (цаддика – «праведника») со своими учениками.

В статье «Путь человека по хасидскому учению», ставшей своеобразным заключением его «Хасидских историй», М. Бубер особенно акцентирует жизненную силу хасидизма, связанную с глубочайшим доверием земной жизни, верой в то, что она насквозь пронизана дыханием Бога, Его присутствием, с ощущением глубинной органической связи мира зримого и незримого: «Некоторые религии отказываются считать наше пребывание на земле настоящей жизнью. Они либо учат, что все, являющееся нам здесь, только видимость, сквозь которую нам следует проникнуть, либо что это только предместье действительного мира, которое надо пробежать почти не глядя. В иудаизме все иначе. Дела человека, которые он здесь совершает в святости, важнее и истиннее, чем жизнь его в Мире грядущем. Окончательную оформленность это учение получило как раз в хасидизме. Рабби Ханох из Александра говорил: “И другие народы верят, что есть два мира; ‘в том мире’ – говорят они”. Но вот в чем здесь разница: они полагают, что эти два мира отделены и отрезаны друг от друга, евреи же верят, что оба они поистине одно и во всякой действительности должны стать единым. В своей сокровеннейшей истине оба мира суть один-единственный. Они как бы только друг с другом разошлись. Но им снова надлежит стать тем единством, каковы они суть в своей сокровеннейшей истине. Человек для того и создан,

чтобы оба эти мира соединить. И он созидает это единство, живя в святости с тем миром, в который он поставлен, и на том месте, где он стоит» (*здесь и далее перевод Н. Гучинской*) [4, с. 372]. Открытие и силу хасидизма Бубер видел в стремлении не отрицать земной мир, но вносить в него святость на уровне повседневной жизни, не преодолеть мир ценой аскезы и презрения к плоти, но «свести Бога в мир»: «Кто-то рассказывал рабби Пинхасу из Кореца о том, как страдают нуждающиеся. Он слушал, охваченный печалью. Затем поднял голову и сказал: “Давайте сведем Бога в мир, и тогда все нуждающиеся утешатся”. Но возможно ли это – свести в мир Бога? Это ли не дерзкое и высокомерное желание? Как смеет земнородный червь посягнуть на что-то, что совершается лишь милостью Божией: на долю свою в творении Его! И в этом еврейское учение тоже противостоит учениям других религий, и оно глубже всего выражено в хасидизме. Милость Божия, как мы считаем, в том и состоит, что Бог хочет, чтобы человек стяжал Его, что Он как бы отдается в человеческие руки. Бог хочет прийти в Свой мир, но хочет Он прийти в него через человека. Вот в чем мистерия нашего бытия, шанс человеческого рода на сверхчеловечество» [4, с. 372]. Это несомненный ответ Бубера на учение о «сверхчеловеке» Ницше.

Согласно Буберу, хасидизм открывает место Богу в человеческой душе в самом эпицентре повседневности, малого, будничного бытия человека, его быта, а тем самым – и спасительному диалогу с Богом, и этот диалог становится доступным самому «маленькому», непримечательному человеку, помогая ему духовно совершенствоваться: «Ученых мужей, бывших у него в гостях, рабби Мендель из Коцка ошеломил однажды вопросом: “Где живет Бог?” Они стали смеяться над ним. “Как можно такое спрашивать? Весь мир наполнен Его славой!” Но он сам ответил на свой вопрос: “Бог живет там, куда Его впускают”. В том-то и вся суть: Бога надо впустить. Но его можно впустить только туда, где ты сам стоишь, действительно стоишь, туда, где ты живешь, живешь своей повседневной жизнью. Если мы свято обращаемся с нашим маленьким, доверенным нам миром, если на том малом участке Творения, с которым соприкасаемся мы в нашей жизни, мы стараемся помочь самому святому в нас, нашей душевной субстанции, достичь совершенства, тогда мы возводим на этом отведенном нам месте обитель для Бога, тогда мы впускаем Бога в нее» [4, с. 372].

Таким образом, согласно Буберу, живой диалог с Богом, осуществляемый в хасидской общине, помогает человеку преодолеть свое экзистенциальное одиночество и чувство потерянности в мире. Иудаизм должен быть общиной, в которой живет Бог, должен быть носителем Царства Божия. Хотя Бубер далек от утверждения, что эта диалогическая ситуация свойственна исключительно иудаизму, он настаивает на том, что ни одна группа людей не вложила в эту концепцию столько духовных сил, сколько евреи. Именно евреи впервые зафиксировали свой диалог с Богом в Библии. Писание есть фиксация человеком диалога между ним и Богом. Законы Библии – это лишь реакция человека на Бога, открывшегося ему в диалоге. При этом Библия – не мертвая книга, не памятник культуры или литературы,

а живая речь, в которой Вечное Ты, открытое человеком в далеком прошлом, становится настоящим для того, чей слух воспринимает эту речь: «Бог объемлет все сущее, и Он не есть все сущее; также объемлет Бог и мою самость, и Он не есть эта самость. Ради этого неизреченного я могу на своем языке, как каждый – на своем, сказать *Ты*; ради этого есть Я и Ты, есть диалог, есть речь, есть дух (речь же – наипервейшее деяние духа), есть в вечности Слово» [2, с. 69]. Этому Слову, звучащему в Библии, Бубер отдал немало сил в последние годы своей жизни, довершая труд, начатый некогда вместе с Розенцвейгом, по воссозданию Священного Писания на живом немецком языке. И неслучайно Тетраграмматон, священное табуированное Имя Бога, передается в этом переводе как *Ты*. По замыслу Бубера, новый перевод должен был заново воссоздать библейский текст как живой диалог и стать приглашением к диалогу. Этот перевод ныне признан один из самых лучших переводов еврейского Священного Писания на иностранные языки. Л. Шестов подчеркивает: «...по единоголосному почти признанию самых выдающихся знатоков, перевод Библии Буберу удался блестяще» [19, с. 421]. И еще Л. Шестов писал о Бубере: «...не ошибусь, если скажу, что все его сочинения, даже те, которые на первый взгляд, по заглавию своему и по темам, как будто не имеют ничего общего с Библией, являются в последнем счете только комментариями и истолкованиями этой загадочной книги. <...> Уже заглавие книги “Я и Ты”... открылось Буберу в Библии» [19, с. 421, 423].

Третьим великим философом-диалогистом стал Эмманюэль Левинас (1906–1995), который ввел важнейшее понятие *Другой*, выступающий гарантом целостности *Я* («Время и Другой», 1948; «Тотальность и Бесконечное: эссе на тему экстериторности», 1961; «Гуманизм другого человека», 1973; см.: [10]; [11]). Развивая идеи М. Бубера и Ф. Розенцвейга, Э. Левинас и соглашается, и спорит с ними. Соглашается в том, что «встреча Я – Ты происходит не в субъекте, а в сфере бытия... Человек не встречает, он есть встреча» [24, с. 66]. Спорит, ибо Бубер, с точки зрения Левинаса, недооценивает «независимость Я, даже если эта независимость возможна только в целостности» [24, с. 74]. Российско-украинский ученый М. М. Гиршман писал: «Одним из самых общих фундаментальных оснований диалогической философии является утверждение онтологической первичности отношения-общения. Именно оно осуществляет живую связь радикального монотеистического единства, жизненной множественности и единственности каждой человеческой личности. В этой фундаментальной общности рядом с утверждением: “В начале было отношение” М. Бубера и “Первичен опыт взаимоотношений” Ф. Розенцвейга вполне можно поставить общение “Лицом к Лицу” Э. Левинаса – “абсолютно уникальные взаимоотношения, которые становятся источником универсальности”. В этой формуле равноважны и “общение” и “Лицо”, очень актуальные в формировании еврейского диалогизма...» [6, с. 220]. Исследователь подчеркивает, что «своеобразие диалогического мотива Э. Левинаса проявляется, в частности, в том, что в поисках ответа на этот вопрос он

обращается к культуре, точнее, к философскому определению идеи культуры как “смысла всеобщего человеческого общения”» [6, с. 221], и что «одним из оснований этого обращения к культуре был новый – столь же глубоко личный, сколь и универсальный всемирно-исторический опыт Э. Левинаса по сравнению с его предшественниками-философами. Опыт этот может быть сконцентрирован в одном слове: “Освенцим” – слове, возвратившем и заставившем звучать с новой силой “Бог мертв” Ницше – то символическое выражение глобального кризиса, которое осмыслили и которому противостояли все мыслители-диалогисты» [6, с. 221].

Действительно, опыт Э. Левинаса как *Другого* оказался страшнее опыта его предшественников: родившийся в Литве (в Ковно), учившийся в русской гимназии в Харькове (туда высланы были евреи после начала Первой мировой войны), а затем в еврейской гимназии в Каунасе, эмигрировавший в 1923 г. во Францию, изучавший философию во Фрайбурге под руководством Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, мобилизованный в 1939 г. с началом Второй мировой войны и взятый в плен в 1940 г., оказавшийся в лагере для военнопленных в Нижней Саксонии, он выжил, но потерял во время Холокоста отца, мать, двух братьев, убитых в Литве, тещу, депортированную в концлагерь (жена и дочь чудом избежали депортации, скрываясь в Париже). Обожженный и вооруженный этим опытом, Э. Левинас ищет пути к Другому и к пониманию культуры как «смысла всеобщего человеческого общения» с ясным сознанием, что «непреодолимая возможность чудовищности, подтверждаемая вечно актуальным фактом существования Освенцима – символа, или модели, или отражения нашего века в его всемирном ужасе, – внушает нам неотвязную мысль о том, что сведение осмысленного к абсурду также способно служить философским определением культуры» [13, с. 87]. Как указывает М. М. Гиршман, «ясно выраженные кризисные противоположности: “сведение осмысленного к абсурду, к варварству, ведущему к глобальной катастрофе”, и “превращение варварства в смысл, приходящий к бытию”, оказываются у Э. Левинаса именно лицом к лицу, друг к другу в философском определении культуры. И этим порождается прежде всего напряженно-критическое рассмотрение единства человеческой культуры» [6, с. 221–222]. Это единство не может быть сведено к единственности; оно оказывается множественностью, которая не может быть объединена, по словам Э. Левинаса, путем «снятия Инаковости чуждой и заранее данной нам природы», сведения «Другого к Тому же или превращения Другого в То же самое, когда Другое приводится в соответствие с Тем же» [13, с. 95]. Диалог у Левинаса, как и у всех диалогистов, противостоит тождеству единства и единственности, составляющему базу монологизма, но у него особенно акцентируется ценность разделения-множественности. Неслучайно Ж. Деррида, друживший с Э. Левинасом и хорошо понимавший его, писал, что его мысль «хочет без какой-либо филологии, а только единственно из верности самому опыту, его непосредственной, но одновременно сокрытой наготе, освободиться от греческого господства Тождественного и Единого (другие имена для света

бытия и феномена) как от гнета, не подобного ничему в мире, гнета онтологического или трансцендентального, однако являющегося одновременно началом и алиби всякого угнетения, существующего в мире» (цит. по: [12, с. 406]). М. М. Гиршман замечает, что «важно уловить акцент Э. Левинаса на ценности разделения, так что множественность не просто возможна и не только необходима, но и желанна; множественность – благо, если в ней, конечно, активизируется встреча, вектор взаимообращенности. И в любом случае отождествление единства и единственности не есть диалог» [7, с. 50–51].

Э. Левинас ищет новые пути понимания единства культуры – с учетом того, что «фактически кризис Запада и всего мира, оказавшегося в тисках между “коренным злом” Освенцима и ядерной угрозой, актуализирует другое измерение культуры. Оно будет подчиняться иной форме согласия между Тем же и Другим, отличной от сведения Другого к Тому же – имманентности» [13, с. 89]. Основой «другого измерения культуры» для Левинаса является этическая ответственность за Другого, которой требует Библия и еврейская традиция в целом. Философ напоминает о присущей еврейской традиции этической доминанте культуры, «в которой лицо Другого, лицо абсолютно Другого пробуждает в тождестве Я не подлежащую передаче ответственность за другого человека и достоинство избранника» [13, с. 97]. Размышляя о концепции Бубера, Левинас говорит: «Только существо, ответственное за другое существо, может вступать в диалог с ним» [24, с. 66]. Для него быть лицом к лицу с Другим, быть для Другого – значит быть лицом к Лицу с Богом, исполнять Его заповеди и совершенствовать мир. «Человеческое прорывается сквозь варварство бытия, даже если никакая философская идея не дает уверенности в том, что варварство вернется» [13, с. 97].

В книге «Трудная свобода» (1963; 2-е, исправл., изд. – 1976) Левинас обсуждает место иудаизма в современном обществе и сурово осуждает современную западную цивилизацию. Человек в послегитлеровском мире, стремясь к ничем не ограниченной свободе, в конечном счете освободился от ответственности перед другими и впал в незаконный эгоистический антигуманизм. Иудаизм же, согласно Левинасу, есть «крайний гуманизм Бога, который требует многого от человека». Этот гуманизм основан на библейском учении о «несводимости и превосходстве человека» и на трудной свободе, высеченной на Скрижалях Завета. Иудаизм, настаивает Левинас, глубоко этичен и социален. Он бросает вызов современному антигуманизму. В своих основах иудаизм, согласно Левинасу, остается религией, чей Божественный, а следовательно и гуманистический, Закон (Тора) предъявляет высшие этические и социальные требования здесь и теперь, каждому еврею и каждому человеку вообще.

З. А. Сокулер подчеркивает, что на место прежнего монологического мышления философы-диалогисты ставят диалог как результат встречи двух личностей, а в ряду философских наук на первое место выдвигают этику, ставя ее выше онтологии и даже отождествляя (как у Левинаса) с

метафизикой. «Перечисленных философов объединяет то, что для них базисный онтологический опыт связан не с переживанием смерти и конечности человеческого существования, но с открытостью для Другого, с этическим долженствованием и признанием некоей миссии человека на земле» [17, с. 47]. Исследовательница убеждена, что к таким выводам философов-диалогистов подвел их уникальный национально-конфессиональный опыт жизни в европейской культуре XX в. – опыт *Другого*. В главе о Левинасе З. А. Сокулер пишет: «Людьми переставали быть палачи, организовавшие массовое уничтожение людского материала; человеческий облик теряли жертвы, ибо есть предел голода и издевательств, когда человек еще может оставаться человеком. Но можно ли видеть, как ужасающе хрупко человеческое в человеке, и не сойти с ума? Видеть разгул нечеловеческого – в центре цивилизации, на подъеме просвещения и прогресса? Такое страшное знание навсегда оставляет “ожог в груди”. Это и есть тот контекст, в котором вызревали главные идеи Левинаса: о принятии Другого “без синкразии”, о гостеприимстве как парадигме отношения к Другому, об эсхатологии и об отказе признавать суд истории. Если мы забудем об этом контексте, то не сможем понять, какие огромные усилия противостояния и преодоления стоят за его философской работой. Не сможем понять всей жгучей – до ожога – актуальности идей Левинаса в наше время, в XXI веке» [17, с. 209].

Именно философия диалога (особенно в варианте М. Бубера) ускорила созревание концепции диалога в творчестве М. М. Бахтина и ее применение к диалогу культур и к эстетической сфере, к диалогу произведений (текстов). Г. С. Померанц отмечает: «Бубер – один из сильнейших критиков мирозерцания одиночки, не способного выйти за пределы своей обособленности. Это сближает его с русской философией. Интеллектуальная дружба связывала его с Бердяевым; Бахтин признавал, что испытал влияние буберовской философии диалога» [15, с. 7]. (По замечанию самого Бубера, самым близким ему русским философом был Лев Шестов, с которым он встречался и переписывался; см.: [15, с. 14]; см. также: [19].) С помощью понятий встречи-диалога между *Я* и *Другим* и *границы*, где рождается культура, Бахтину удастся эстетически оформить дух и, по словам Н. К. Бонецкой, решить проблему «примирения формы с жизнью» [1, с. 57]. Определенные типологические параллели можно усмотреть и между концепциями Бахтина и Левинаса. Как и Левинас, Бахтин в большей степени, нежели Бубер, подчеркивает независимость и автономность *Другого*. В результате синтеза философии диалога и концепции диалога культур М. М. Бахтина и В. С. Библера диалог осознается как основная форма бытия культуры и человека в пространстве культуры, что, безусловно, нуждается в самостоятельном рассмотрении.

Заключение. Именно благодаря диалогической философии утвердилось представление о бытии человека как диалоге между Я и Ты в присутствии Вечного Ты (терминология М. Бубера), об отношении между Богом, миром и человеком как диалогическом отношении любви,

эксплицируемом в слове и направленном на Спасение мира, о пути человека к самоосуществлению как пути к Другому, который становится единственным гарантом целостности эмпирического и трансцендентального Я. Показательно, что диалогическая философия М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Э. Левинаса опирается прежде всего на смыслы, заложенные в Библии: именно в ней диалог между Богом и человеком раньше всего осознан как стержень и смысл бытия, как смысло-, целе- и формообразующий фактор человеческой истории и культуры. Безусловно, все произведения философов-диалогистов образуют своего рода метатекст в отношении к своему генеральному архетексту – Библии, являясь ключом к ее глубинному пониманию. Все они, преодолевая монологизм греческой философии и немецкого идеализма (особенно Гегеля), обращаются к диалогическому мышлению Библии. В свою очередь философия диалога оказала прямое влияние на формирование концепции М. М. Бахтина и В. С. Библера о диалоге как необходимом условии творчества, эстетической деятельности человека и как единственной форме бытия культуры.

Литература

1. Бонецкая, Н. К. Эстетика М. Бахтина как логика формы / Н. К. Бонецкая // Бахтинология: исследования, переводы, публикации. – СПб., 1995.
2. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер; под. ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова; вступ. ст. Г. С. Померанца. – М.: Республика, 1995. – 464 с. – (Мыслители XX века).
3. Бубер, М. Проблема человека / М. Бубер; пер. Ю. С. Терентьева // Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда; послесл. П. С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 75–156.
4. Бубер, М. Хасидские истории: Первые учителя / М. Бубер; пер. с англ. и нем. М. Хорькова и Е. Балагушкина; науч. ред., сост. и автор примеч. М. Яглом при участии Н.-Э. Заболотной. – М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2006. – 523 с.
5. Винокур, И. А. Иудейский экзистенциализм Мартина Бубера: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / И. А. Винокур; Санкт-Петербург. ун-т. – СПб., 1994. – 17 с.
6. Гиршман, М. М. Э. Левинас об «определении идеи культуры»: вариации еврейской диалогической философии / М. М. Гиршман // Материалы Шестой ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудаике: в 2 ч. / Центр науч. работников и преподавателей иудаики «Сэфер»; Междунар. Центр университет. преподавания евр. цивилизации (Евр. ун-т в Иерусалиме); Ин-т славяновед. РАН; редкол.: Р. М. Капланов, В. В. Мочалова, Л. А. Чулкова. – М.: Центр «Сэфер», 1999. – С. 220–230.
7. Гиршман М. М. Полемика Э. Левинаса с М. Бубером в контексте развития диалогических идей в еврейской философии / М. М. Гиршман // Материалы Девятой ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудаике: в 2 ч. / Центр науч. работников и преподавателей иудаики «Сэфер»; Межд. Центр университет. преподавания евр. цивилизации (Евр. ун-т в Иерусалиме); Ин-т славяновед. РАН; редкол.: К. Ю. Бурмистров, Р. М. Капланов, В. В. Мочалова. – М.: Центр «Сэфер», 2002. – С. 49–57.
8. Гуревич, П. С. Мудрость и благочестие / П. С. Гуревич, М. Л. Хорьков // Хасидские предания: Первые наставники / М. Бубер; под ред. П. С. Гуревича и С. Я. Левит;

- вступ. ст. П. С. Гуревича и М. Л. Хорькова; пер. с англ. М. Л. Хорькова; пер. с нем. Е. Г. Балагушкина. – М. : Республика, 1997. – С. 5–16.
9. Гуревич, П. С. Философская антропология Мартина Бубера / П. С. Гуревич // Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда; послесл. П. С. Гуревича. – М. : Высш. шк., 1993. – С. 160–174.
 10. Левинас, Э. Время и Другой; Гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибка. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998.
 11. Левинас, Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас; пер. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина. – М. ; СПб. : Культ. инициатива : Университет. книга, 2000.
 12. Левинас, Э. Избранное: Трудная свобода : пер. с фр. / Э. Левинас. – М. : РОССПЭН, 2004.
 13. Левинас, Э. Философское определение идеи культуры / Э. Левинас // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.
 14. Наместникова, Л. В. Проблема веры и знания в диалогической философии Франца Розенцвейга : дис. ... канд. филос. наук / Л. В. Наместникова; Волгоград. гос. ун-т. – Волгоград, 2001. – 148 с.
 15. Померанц, Г, С. Встречи с Бубером / Г. С. Померанц // Два образа веры / М. Бубер; под. ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова; вступ. ст. Г. С. Померанца. – М. : Республика, 1995. – С. 3–14.
 16. Рынкевия, В. В. Примечания к «Я и Ты» / В. В. Рынкевич // Два образа веры / М. Бубер; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова; вступ. ст. Г. С. Померанца. – М. : Республика, 1995. – С. 433–448.
 17. Сокулер, З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
 18. Франк, С. Мистическая философия Розенцвейга / С. Франк // Путь. Орган русской религиозной мысли. – Кн. 1 (№ 1–61). – М., 1992. – С. 252–259.
 19. Шестов, Л. Мартин Бубер / Л. Шестов // Два образа веры / М. Бубер; под. ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова; вступ. ст. Г. С. Померанца. – М. : Республика, 1995. – С. 421–431.
 20. Эмманюэль Левинас: путь к Другому : сб. ст. и переводов, посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса / пер. Е. Бахтиной. – СПб. : СПбГУ, 2006. – 240 с.
 21. Ямпольская, А. Эмманюэль Левинас: философия и биография / А. Ямпольская. – Киев : Дух і Літера, 2011. – 376 с.
 22. Freund, E. Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs: Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung» / E. Freund. – Leipzig, 1933. (2-изд. – Hamburg, 1959).
 23. Görtz, H.-J. Franz Rosenzweigs neues Denken: Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie / H.-J. Görtz. – Würzburg, 1992.
 24. Levinas, E. Martin Buber and the Theory of Knowledge / E. Levinas // The Levinas Reader. – Oxford, 1989. – P. 65–73.
 25. Rosenzweig, F. Der Stern der Erlösung / F. Rosenzweig; mit einer Einführung von B. Casper. – Freiburg im Breisgau : Universitätsbibliothek, 2002. – 485 S.