

УДК 14:167.7

DOI: 10.17072/2078-7898/2021-4-516-527

## МАРТИН БУБЕР: ПРОБЛЕМНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

*Куликов Владимир Борисович*

*Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург)*

Философия Мартина Бубера — выдающегося представителя экзистенциализма — является антропологическим проектом осмыслиения и переживания опыта кризисного существования человека и общества в XX в. Эволюция диалогической идеи в направлении философской антропологии обусловлена новым видением исторического восприятия проблемы человека, причем и социальные, и лично-ориентированные мотивы имели при этом решающее значение. Намеченный путь понимания проблемы, от Канта до современности, соответствовал той ситуации, которую можно было бы назвать ситуацией переоценки традиционных европейских ценностей и поиска иных духовных оснований и мировоззренческих ориентиров. В истории человеческой мысли Бубер выделяет периоды «обустроенностии», когда человек существует в устойчивом мире, и периоды «бездомности», когда человек осознает бесприютность этого мира и проблематизируется, превращаясь в вопрос для самого себя. Антропологический взгляд либо вписывается в космологические, теологические или логологические конструкции и теряет свою уникальность, либо обретает подлинную проблематичность и глубину вне всяких концептов и схем. Диалогическое восприятие философской антропологии органично дополняется и поддерживается поэтическими практиками глубинных духовных преданий (хасидизм). Автор полагает, что все возрастающая сложность современной социальной реальности открывает новые возможности для осмыслиения и проясняет необходимость диалога. В этой связи историко-философское исследование творчества М. Бубера играет существенную роль в адекватном понимании настоящего и будущего человека и человечества.

*Ключевые слова:* проблема человека, история философии, диалогический принцип, коммуникация, хасидизм.

## MARTIN BUBER: PROBLEM-HISTORICAL UNDERSTANDING OF MAN

*Vladimir B. Kulikov*

*Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg)*

The philosophy of Martin Buber, a prominent representative of existentialism, is an anthropological project of understanding the crisis experience of man and society in the 20th century. The evolution of the dialogic idea in the direction of philosophical anthropology is caused by a new vision of historical perception of the problem of man. Moreover, social and personality-oriented motives were decisive in this process. The path of the problem, from Kant to the present, corresponded to what might be called a situation of reassessment of traditional European values. Buber searches for new spiritual foundations and worldview reference points. He researches the history of human thought and distinguishes between periods of «settledness», when man exists in a stable world, and periods of «homelessness», when man becomes aware of the homelessness of this world and there takes place his problematization, he becomes a problem for himself. The anthropological perspective is either embedded in cosmological, theological or logological constructions and loses its uniqueness, or acquires a real problematic nature and depth beyond all concepts and schemes. The dialogic perception of philosophical anthropology is organically complemented and supported by poetic practices of deep spiritual stories (Hasidism). The author suggests that,

due to its complexity, contemporary social reality opens up new possibilities and clarifies the need for dialogue. Thus, study of M. Buber's works by historians of philosophy is essential for an adequate understanding of the present and future of man and humanity.

*Keywords:* the problem of man, history of philosophy, dialogical principle, communication, Hasidism.

Мартин Бубер — выдающийся представитель философии XX в. Его диалогические представления наиболее ярко представлены в работе 1923 г. «Я и Ты». Тем не менее они демонстрируют эволюцию в направлении философской антропологии, получившей воплощение в работе, опубликованной только в 1947 г., «Проблема человека», что обусловлено новым видением исторического отношения к ней. Намеченный путь осмыслиения проблемы, от Канта до современности, соответствовал той ситуации, которую можно было бы назвать ситуацией прощения или расставания с изжившими себя европейскими ценностями и поиска иных духовных оснований и мировоззренческих ориентиров. Направленность проблемно-исторического анализа была двойственной. Вынужденный покинуть Германию в 1938 г., Бубер активно включился в преподавательскую деятельность в Еврейском университете Иерусалима в качестве профессора социальной философии. Речь шла не столько о введении в курс социальной философии, но о возможности через восприятие социальной жизни показать слушателям современную ситуацию и положение молодых энтузиастов в преобразовании ими еще не совсем знакомого мира, с учетом той культурной традиции, того философского содержания, наследниками которого они обязаны быть по праву. На новой исторической почве предстояло утвердить ценности и дух Библии, одновременно критически осмыслия европейское духовное наследие. Из встречи человеческого духа с кризисом общественной жизни порождается стремление преобразить социальную жизнь. Бубер напоминает, что новые социальные устройства, новые организации лишь тогда будут иметь воздействие, когда сами люди, их совместная жизнь изменятся. Но изменяется и ценность самой философии в направлении возрастания ее социальной ответственности как в отношении внутренней жизни личности, так и в отношении внешних восприятий социальной, политической жизни. Собственно, и понимание человека в исторической перспек-

тиве — это тоже поле реализации социальной философии.

Социальный мыслитель сегодня, конечно, не может брать на себя функцию пророка, у него нет послания, он обращается лишь со своими знаниями, но он не должен устанавливать ограничительные требования и условия идеального общественного устройства, как этого требовал Платон. Однако философ, думающий о человеке, обязан поступать как библейский пророк Исаия, критикуя и внедряя в современную социальную ситуацию здравый смысл независимо от того, обречены ли его усилия на неудачу.

Антропологический проект Бубера имеет критическую, социально-философскую ориентацию. Имея это в виду, остановимся на анализе преимущественно проблемно-исторической части его проекта.

Публикация в 1947 г., в Цюрихе, затем в Гейдельберге книги «Проблема человека» была ориентирована в совершенно ином, чем десятилетие ранее, направлении к европейскому читателю. Прошло всего два года после войны. Казалось бы, Германии не до философских идей после произошедших событий. Но оказывается, что человек в этих «бездомных» условиях существования желает услышать о том, что он из себя представляет. Он в ожидании послания от мудрого наставника. И Бубер подтверждает, что такое послание есть, это завет великого немецкого гуманиста, писавшего о вечном мире. Осмыслиение проблемы человека, в понимании Бубера, «открывается» вопросами И. Канта.

Кант в одном из писем 1793 г. и позднее во «Введении в логику» видит предназначение философии в следующих вопросах: что я могу узнать, что мне надлежит делать, на что я смею надеяться? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй вопрос — мораль, на третий — религия. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему “Что такое человек”», — замечает Кант [Кант И., 1980, с. 332].

Именно в связи с постановкой Кантом указанных вопросов Бубер вступает в полемику с

М. Хайдеггером. Позднее эта полемика будет перенесена во вторую часть работы, посвященную современному состоянию философского рассмотрения человека, но это тема для отдельного анализа. Однако уже на первых страницах Бубера надо было высказать принципиальную позицию относительно значения Канта в постановке антропологического вопроса.

Непоследовательность Канта в реализации антропологического проекта Хайдеггер объясняет в своей работе 1929 г. «Кант и проблема метафизики» неопределенностью вопроса о человеке. Кантовские основные вопросы базируются на изначальном признании ограниченности человека. Человек ограничен в своей способности познавать мир, не всегда делает то, что должен делать, а в своих надеждах ограничен еще более. Таким образом, появляются основания, в связи с ограниченностью человека, трансформировать кантовские вопросы из антропологической плоскости в метафизическую. Место антропологии в основании философии должна занять фундаментальная онтология, как полагал Хайдеггер.

Бубер небезосновательно считает, что подобная трансформация происходит в связи с тем, что Хайдеггер смещает акценты в самой формулировке вопросов.

Кант на самом деле спрашивает не *что я могу узнать*, но *что я могу знать*, поскольку дело не в том, что я могу узнать что-то в ограниченном поиске и, таким образом, не могу расширить свои знания — но дело в том, что я вообще *могу* знать нечто и, соответственно, спрашиваю, что же есть то, что я могу знать. Вопрос не в моей ограниченности, но в моем участии в том, что мне вообще дано знать. Точно также вопрос, *что мне надлежит делать*, предполагает, что есть то, что я *должен* делать и что я не отчужден от правильного образа действия, но именно по тому, что мне дано знать, *должен я и могу* прийти к правильной стратегии. Наконец, вопрос, на *что я смею надеяться*, не ставит под сомнение, как допускал Хайдеггер, мою ограниченность и не указывает на открывающуюся во всякой надежде заведомое лишение меня того, что я не вправе надеяться, но, наоборот, показывает — мне есть на что надеяться. Кант, конечно же, представлял, что ответ на третий вопрос звучит не на *что мне дозволено надеяться*, а то, что я вследствие этой доз-

воленности могу познать то, на что мне дозволено надеяться.

Соответственно, и четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл — *что же это за существо*, способное познавать, обязанноеенным образом действовать, наделенное правом надеяться. Зависимость от него первых трех вопросов означает, что познание того, что это за существо, откроет мне, что оно в качестве такового может познавать, что оно в качестве такового должно делать, и на что оно в качестве такового вправе надеяться.

Следовательно, делает вывод Бубер, ограниченность человека хотя и имеет место быть, но она непосредственно связана с его причастностью к бесконечности, которая предполагает саму возможность что-то знать, надеяться и делать. Конечность, ограниченность человека и его причастность бесконечности должны восприниматься одновременно, в единстве, но не как рядоположенные качества, а как отражение самой двойственности процесса, в котором только и может быть представима двойственность человеческого бытия. В конечном человеке проявляется бесконечность, и антропологический вопрос улавливает данную парадоксальность.

Для Бубера существенным является не тот факт, что Кант ограничился описанием различных феноменов и фактов человеческой жизни, а то, что фундаментальные вопросы передали антропологический импульс нашему времени.

Возможно, замкнутый образ жизни Канта, или уединенная жизнь Фейербаха, или отшельнические скитания монаха-отшельника Чжуан Цзы («Поучения и легенды Чжуан Цзы») навеяли Мартину Буберу поэтический образ человека, оставшегося наедине со своими проблемами и в этом состоянии способного к самопознанию и восприятию проблемного существования другого человека. Следует допустить, что в человеческой истории были такие времена, когда атмосфера опустошенности и одиночества преобладала. Именно тогда антропологическая мысль получала благодатную почву.

Острота постановки философско-антропологической проблематики в западноевропейской философии были обусловлены фактом тотального отчуждения (одиночества) от мира, от других людей и от самого себя. Духовная исто-

рия человека укладывается Бубером в матрицу периодов одомашнивания и бездомности. В одну из них человек живет в обустроенностии (как дома), а в другую он бездомен и потерян.

За красивыми поэтическими образами «обустроенностии» и «бесприютности» скрывалась, в действительности, весьма жесткая и обыденная картина. Германия 1947 г. — это миллионы людей, лишенных крыши над головой, каменная пустыня, оставленная после ковровых бомбардировок англо-американской авиации. Обустроенностъ была, она присутствовала в прошлой, довоенной жизни — но что-то в этой устойчивости и стабильности было не так, как показали последующие события.

Конечно, антропологическая мысль деятельна и в периоды «обустроенностии», и в периоды «бесприютности», но в первом случае она является вспомогательной частью космологии, а во втором — приобретает самостоятельное значение и особое звучание.

Если говорить об истории этого вопроса, то первая, в европейской традиции, наиболее значительная попытка «одомашнивания» и обустройства мира человека принадлежит Аристотелю.

Геоцентрическая модель мира размещала человека на положенном ему серединном месте и рассматривала его как объективированную реальность в ряду других вещей, которые располагались в этом же «пластически оформленном» мире.

И только тогда, когда этот завершенный сферический космос был разрушен, благодаря исповедальным вопросам Августина, антропологическая проблема зазвучала в полную силу.

Человек почувствовал свою незащищенность и разорванность в условиях тотального противоборства света и тьмы, добра и зла. Трещина прошла по самому человеку и по миру, в котором он жил. Человек потерял свое устойчивое положение во Вселенной. Августин, в отличие от Аристотеля, задает вопрос о человеке от первого лица, в то время как Аристотель смотрит на человека со стороны. Дуалистический миф гносиса пришел на смену гелиоцентрической модели и сделал возможным переход человека от созерцания к позиции веры.

Позже, усилиями Фомы Аквинского, эта позиция веры стала основанием для создания новой, «телеологической» модели обустроенного

существования человека, моделью христианского космоса. Мир потерял сферическую форму и приобрел форму креста, в которой вертикальная плоскость олицетворяет конечное пространство, от вершин рая до пропасти ада. Проходя через человеческое сердце, горизонтальная плоскость означает конечное время от сотворения мира до последнего дня. Именно вокруг этой схемы выстраивается средневековый дом понятного и беспроблемного существования человека.

Но и эта устойчивая картина, пишет Бубер, оказывается разрушенной, однако теперь уже не усилиями гностического мифа, а усилиями науки.

Сначала Н. Кузанский, утверждающий идею пространственной и временной бесконечности мира, лишает завершенности образ креста с его конечными составляющими мироустойчивости, затем Н. Коперник, доказывая беспредельность Вселенной, и, наконец, Б. Паскаль, который переместил до тех пор лишь только мыслимую бесконечность в плоскость предчувствия и трагедии человеческой ограниченности и недостаточности перед лицом бесконечно большого и бесконечно малого.

Человек оказывался перед вопросом невозможности понять начало начал своего собственного бытия и возможность осознать самого себя перед бесконечностью этого мира.

В этих условиях трагического осознания человеком своего положения в бесконечной Вселенной новый оттенок антропологической проблематике придает Б. Спиноза. Пространственная бесконечность — всего лишь атрибут бесконечной субстанции, наряду с атрибутом мышления. Бесконечная субстанция — это и есть бог. Божественное отношение ко всему сотворенному пронизано бесконечной любовью. Бог любит себя во всех своих проявлениях, в том числе и в человеке, поэтому познание и существование человека субстанционально, — это любовь бога к самому себе. Бесконечность теряет свои строгие, ужасающие человека очертания. Космология и антропология дополняют и поддерживают друг друга. И хотя это не означает, что человек получает новую модель стабильного существования, но трагичность его ситуации в значительной степени смягчается. Человек любит бога, тем самым в нем, в человеке, бог любит самого себя. Такая оптимисти-

ческая картина лишает человека возможности стоять на краю бесконечности, поэтому рационалистическое философствование достаточно искусно адаптирует и использует в дальнейшем появившееся согласие космологического и антропологического подходов в своих целях, значительно снижая остроту вопроса о человеке.

И. Кант в своей критической философии переносит решение антропологического вопроса в гносеологическую плоскость, потому что познание является исходным пунктом философии и собственно познающий человек есть непосредственный источник философствования. Остается поставить вопрос о человеке, который таким образом познает мир, переделывает его, смеет питать надежды и верит в лучшее.

Благодаря Канту проблема человека дополняется представлением, что пространство и время не более чем формы человеческого созерцания, призванные открыть человеку природу его сознания. Тайна пространства и времени является лишь тайной самого бытия человека, его собственного понимания мира.

После Канта еще один великий немецкий мыслитель предпринял попытку вернуть человека на дорогу уверенности и устойчивого существования — Г. Гегель. Гегель строит мировой дом истории. Время должно быть новым жилищем человека. Гегелевская система является внутри европейской философии третьей, логологической попыткой, после космологической Аристотеля и теологической Фомы Аквинского. Мировой разум проходит дорогами истории, и человек имеет возможность проследить этот путь идей вialectическом развитии, от тезиса к антитезису и к синтезу того и другого. Надежный порядок истории встраивает человека в свои причинно-следственные отношения. Антропологический вопрос, кажется, преодолен. Но «логологический» дом оказывается нежилым для человека. Время, в котором, по Гегелю, происходит самоосуществление духа, есть мыслимое время, которое не соответствует времени, фактически испытываемому человеком. Но следует признать, что интерес к антропологическим представлениям Гегеля в современной философии не прекращается [Lowit K., 1975, S. 332]. Умозрительная картина развития мирового духа, включающая в себя цель мировой истории, претендует на роль мессианского учения, с той лишь разницей, что ве-

ра в творение заменяется на убежденность в торжестве принципа развития, а вера в открытие подменяется убежденностью в могущество познания. Бубер называет гегелевскую систему «секуляризованным самомессианизмом», в котором совершенная мысль пытается обустроить несовершенную человеческую жизнь.

В этом стремлении секуляризировать мессианизм, но теперь уже на уровне мыслимого преобразования человеческого общества, с Гегелем солидаризируется К. Маркс. Мир человека — это общественный мир, новое общество должно стать новым домом будущего. Маркс полностью полагается на закономерности dialectического процесса в общественном развитии, рассматривая их как закономерности естественного процесса, и недооценивает силу принятия решений самим человеком. В некотором отношении, полагает Бубер, общественное бытие содержит потенциал обновления в самом себе. Но жизнь человека, в отличие от жизни общества, скрывает в себе силу решения, силу выбора, которая раскрывается только в самом действии, в настоящее время. Направленность и масштаб этой силы непредсказуемы. Она может быть как конструктивной, так и деструктивной, и это обстоятельство обуславливает развитие и самой общественной жизни. Маркс рассматривает перспективы будущего с точки зрения объективного космологического времени, не учитывая фактора непредсказуемости антропологического времени, в котором будущее даже не просматривается. Весьма провидчески для 1947 г. Бубер предупреждает: «Такое учение может настаивать на своем приоритете до тех пор, пока не столкнется с историческими обстоятельствами, в которых проблематика человеческого решения станет угрожающее острой ... Имеются в виду такие исторические условия, когда катастрофические общественные процессы сбивают с толку, и парализуют человеческую способность к решению, и часто приводят ее к капитуляции перед негативной элитой из числа людей, лишенных нравственных устоев и руководствующихся не действительным решением, а интересами своей власти» [Бубер М., 1995, с. 181].

Впрочем, марксовой социологической редукции гегелевской картины мира предшествует антропологическая редукция Л. Фейербаха. Исходный пункт философствования для Фей-

ербаха — человек, но человек, не ставший проблемой. Гегелевский мировой разум является лишь другим понятием для обозначения бога, а бог обозначает всего лишь человека, перемещенного на небо. Новая философия должна иметь дело только с человеком, она не может быть иным, чем антропологией. Но фейербаховская антропология не ставила вопросов, ведущих в глубину человеческой экзистенции. Только в одном пункте открыл Фейербах решительно новое: «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты» [Фейербах Л., 1955, с. 203].

Не без иронии подмечает Бубер, что если Гегель в своем понимании человека ориентируется на первую главу книги «Бытие» (первая история творения), то Фейербах — на ее вторую главу (на вторую историю творения), в которой человеческий мир главенствует.

Наиболее близким Фейербаху по духу философом, особенно в отношении приятия антропологической редукции, Бубер считает Ф. Ницше. Ницше первым поставил проблему человека в ее полной остроте и трагичности в центр своего рассмотрения. «К чему вообще человек?» — вопрошают Ницше [Ницше Ф., 1990, с. 524]. Это тот вопрос, ответа на который нет. Для Ницше человек является еще не определившимся, еще не устоявшимся животным, не окончательным видом, но переходом (предформой) к сверхчеловеку. Ницше был мистиком, его идеи о роли человека во Вселенной были фантастическими. Ницше рассматривал взаимосвязь человека с животным миром, но не пошел дальше, не показал, каким образом, человек оторвался от животного царства, не рассматривал перводистанции человека от природы, которая свойственна только человеку и в которой осуществляется полнота человеческой жизни.

Бубер подвергает критике учение Ницше о «воле к власти», которое, по его мнению, не может быть путеводной звездой для «свободных умов». Ницше не задумывался о повороте к социальным проблемам совместного бытия человека с человеком, но эта проблематика затрагивалась его университетскими профессорами Дильтеем и Зиммелем. Именно их идеи

стимулировали Бубера на занятие философско-антропологическим проектом.

У Бубера уже была неосуществленная попытка создания философско-религиозного проекта в пяти частях [Van de Sant R., 1977, S. 23–24]. Завершение его планировалось в 1924 г. Поэтому к проблемно-исторической части он подошел со всей серьезностью, прочитав сначала лекционный курс студентам Еврейского университета в Иерусалиме 1938 г.

Антропологический проект не мог быть обычным историко-философским экскурсом в проблему человека, он осуществлялся от первого лица, от пережитого непосредственно. Бубер пишет: «С тех пор как мне открылась жизнь в лично пережитом (это был процесс, начатый незадолго до начала Первой мировой войны и закончившийся вскоре после ее окончания), я испытал потребность ввести в мир человеческой мысли опыт важных переживаний, испытанных в это время, не потому, что они были “моими” переживаниями, а потому, что несли с собой значительное само по себе познание, имеющее силу и для других людей, отличных от меня самого. Философское значение следует признавать только за теми личными переживаниями, которые ведут к значимому для всех познанию. Иными словами, я почувствовал себя обязанным преобразовать единичное, уникальное, особенное во “всеобщее”, которое каждый может обнаружить в своем собственном существовании. Я должен был выразить то, что было невыразимым по самой сути своей. И сделать это нужно было посредством таких дефиниций, которые, не без трудностей, могли бы быть удержаны и переданы. Говоря более конкретно и точно, я должен был пережитое в модальности Я–Ты преобразовать в реальность третьего лица, в реальность Я–Оно» [Buber M., 1962, S. 1111].

Бубер, направляя вопросы к самому себе, признает необходимость эффективности этих вопросов для выстраивания личностной траектории философского восприятия. Но, одновременно, это и пространство для сомнений. Философские дисциплины рассматривают человека частично, не претендуя на его всеобъемлющий охват. Даже философия истории, чтобы осмыслить человека в качестве исторического существа, неизменно пропускает ограничи-

тельные линии, которые загоняют полноценную жизнь конкретного человека в абстрактную схему. Отдельные философские дисциплины не могут претендовать на ответ в вопросе «что есть человек», но и философская антропология не должна видеть свою цель в том, чтобы стать основанием либо метафизики, либо отдельных философских дисциплин. В поисках ответа на вопрос «что есть человек», который разрешил бы все другие вопросы, антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности, которая становится видимой лишь через многообразие, она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству. Философская антропология рассматривает человека систематически во взаимосвязи всех его различий, в динамике внутренней и внешней турбулентности, и только благодаря стремлению видеть единое во многом она имеет шанс понять человека в его целостности, и по той же самой причине философская антропология не может воспринимать человека в его абсолютности. На этом сложном пути различия и сопоставления открывается шанс подлинного восприятия человека.

Поскольку философская антропология стремится к познанию самого человека, каким он является в действительности, ее задача состоит в том, чтобы рассматривать человека в самом точном смысле. Здесь, поскольку речь идет о целостном подходе, философ не может ограничиться рассмотрением человека как только одной из частей природы. Философ, сам будучи человеком, познает свою человечность в собственном внутреннем опыте и таким способом, который можно определить как самопознание. Но прежде надо стать личностью, иметь основание, в котором будут выкристаллизовываться решения. В данном процессе неуместны объективированные технологии (самонаблюдение, эксперимент и т.д.). Познать целостность антрополог может лишь том случае, если он не упустит из виду свою субъективность, если он не превратится в беспристрастного экспериментатора.

Самосознание следует рассматривать со всей серьезностью как «дело всей жизни», без всякой философской страховки. Философ, который стремится понять человека, должен под-

вергнуть себя всем ударам случайностей, которые возможны в действительной жизни. Ничего нельзя понять, оставаясь в стороне и вглядываясь отстраненно в другого человека. Но инструкции, даже самые подробные, малопригодны, если не использовать другие, не всегда лежащие на поверхности возможности понимания человека.

В самом начале историко-философского исследования проблемы человека Бубер, не без юмора, обращается к следующему хасидскому преданию. Учитель сообщает своим ученикам о возникшем намерении написать книгу, посвященную первому человеку, Адаму, где человек был бы представлен во всей полноте. Однако затем, поразмыслив, учитель решает отказаться от этой задумки.

Здесь, за наивной формой, полагает Бубер, скрыта вся история размышлений о том, что есть человек. Каждая попытка исторически, письменно зафиксировать человека, как он есть, в последующий момент превращается в ограниченное и несовершенное описание, которое может быть подвергнуто сомнению или фальсификации. Впрочем, когда учитель обращается к своим ученикам с известием о том, что антропологическая задача невыполнима для него, он в то же время неявно предлагает им самим принять от него эстафету, поскольку сил и способностей для реализации амбициозных планов должно хватить именно у молодого поколения и с их участием понимание человека будет более полным. Впрочем, ровно до тех пор, пока они сами не обнаружат, что топчутся на одном месте, застряли в устойчивых стереотипах и знание и опыт надо передавать другим.

Живое общение всегда делает открытым шанс более полного и непосредственного понимания человека. Но как представить живое общение, в котором человек предстает в своем первобытии, не будучи опутан философскими определениями и понятиями? В этом русле живых исторических раздумий о человеке Бубер обнаруживает совершенно уникальный пласт духовной народной культуры и традиций, которые запечатлены в хасидских учениях, сказаниях, притчах и анекдотах.

Подобные практики некатегориального, ситуативного понимания человека Бубер находит также в древнекитайской философии. Его пуб-

ликация о поучениях и легендах Чжуан Цзы (1911) — это опыт осознания парадоксальной полноты человеческого существования. Впоследствии основополагающая философема даосизма — Путь (Дао) — была использована Бубером в качестве реплики в заглавии сборника хасидских новелл «Путь человека» (1947).

Хасиды проживали на окраинах европейских империй (Австро-Венгрии, России, Германии), но в духовном измерении это был некий параллельный городскому, модернизированному сознанию, забытый и потерянный мир. Как точно подмечает Петер Слотердайк: «Именно в годы хаотичной модернизации город, некогда бывший местом локализации утопии, начинает утрачивать свое колдовское очарование и притягательность. Прежде всего Берлин, столица начала двадцатого века, вносит свой вклад в то, что эйфория метрополии оказывается освещенной ярким отрезвляющим светом. Она как фокус, в котором сосредоточены индустрия, производство, потребление и массовая нищета, в то же время более всего подвержена отчуждению; нигде не платится столь дорогой ценой за модернизацию, как в городах с многочисленным населением» [Слотердайк П., 2021, с. 321].

Город — это место, в котором остро ощущается тоска по подлинной, реализованной жизни, по жизни, в которой человек способен понять, кто он есть. Именно такая реальность подлинности представляется Бубером в окраинной, местечковой, хасидской среде. Философ признается: «В определенном смысле хасидская традиция стала поддерживающей основой моего собственного мышления» [Buber M., 1963а, S. 33].

В начале века Бубер в публикациях «Истории рабби Нахмана» (1906), «Легенды Баал-Шема» (1908) пытается показать в хасидской мудрости действительные истоки и корни духовного облика подлинного существования, которые следует услышать и воспринять хотя бы в образованной, но оторванной от своих корней и культуры многочисленной европейской интеллектуальной городской прослойке.

Но к 1947 г., духовная ситуация в Германии, Австрии была существенно иной, чем в начале века или в «золотые двадцатые». Восстановить разрушенное можно, но как восстановить веру

в человека? Следовало вернуться к простым человеческим ценностям, понятным истинам, которые могли бы быть усвоены в приемлемой и доступной форме. Именно незатейливые, краткие, лишенные морализаторства рассказы, истории о непростой, но просветленной божественным светом общинной жизни, которые публикует Бубер в послевоенной Германии, несомненно, способствовали формированию и возрождению оптимистического и обнадеживающего взгляда на непростые вопросы человеческого существования в условиях тяжелой послевоенной жизни. Косвенным свидетельством признания заслуг Бубера в этом направлении послужило номинирование его на Нобелевскую премию по литературе, инициатором чего был нобелевский лауреат, писатель Герман Гессе.

Дословно приведем один из фрагментов книги «Путь человека», озаглавленный как «Осознание» (Besinnung), поскольку сказать об этом важном фрагменте обязывает логика данной статьи, а пересказывать близкие к поэтическим тексты — задача трудновыполнимая.

«Раби Шнеур Залман был посажен в петербургскую тюрьму по ложному доносу. Он ожидал суда, когда однажды к нему в камеру вошел жандармский полковник. По величественному и спокойному лицу рабе, который так глубоко погрузился в размышления, что не сразу заметил посетителя, полковник, человек проницательный, понял, кто перед ним. Он заговорил с узником и задал ему вопросы, возникшие у него при чтении Священного Писания. Наконец он спросил:

— Как следует понимать, что Бог, всеведущий Бог, обратился к Адаму с вопросом “Где ты?”.

— Верите ли вы, — ответил рабе, — что Писание вечно и что оно объемлет все эпохи, все поколения и всех людей?

— Верю, — отвечал полковник.

— Так вот, — сказал праведник, — в каждую эпоху Бог обращается к каждому человеку: “Где ты в твоем мире? Прошло так много лет и дней из отпущеных тебе; как далеко продвинулся ты в своем мире?” Бог говорит примерно так: ты прожил 46 лет. Как далеко ты ушел?

Осознав, что назван его точный возраст, полковник сделал над собой усилие и, положив

руку на плечо раби, произнес: “Браво!”, однако сердце его трепетало».

Что происходит в этой истории? На первый взгляд она напоминает нам те талмудические притчи, в которых римлянин или иной язычник задает еврейскому мудрецу вопросы о каком-нибудь библейском эпизоде, желая продемонстрировать мнимое противоречие в еврейском религиозном учении, и получает ответ, либо показывающий, что никакого противоречия нет, либо опровергающий доводы вопрошающего каким-либо другим способом; иногда к собственно ответу добавляется замечание личного характера. Но между подобными талмудическими историями и этой хасидской есть существенное различие, хотя оно и кажется на первый взгляд большим, чем на самом деле. Различие это состоит в том, что в хасидской истории ответ дается не в той плоскости, в какой был задан вопрос.

Полковник обнаруживает мнимое противоречие в еврейском вероучении. Евреи исповедуют веру в Бога всеведущего, но Библия изображает его задающим вопросы — как задают их, желая узнать что-то, чего сами не знают. Адам спрятался от Бога, Бог ищет его, заглядывает в сад, спрашивает, где он? Очевидно, что Бог не знает местоположения Адама, значит, от Бога можно скрыться. И, следовательно, Бог не всеведущ. Раби же, вместо того чтобы объяснить этот эпизод и разрешить кажущееся противоречие, берет его за отправную точку, с тем чтобы упрекнуть жандармского полковника за его прошлую жизнь, за недостаток серьезности, за легкомыслие и безответственность. Обезличенный вопрос, который хотя и задан вполне серьезно, но является по сути не вопросом, а формой возражения, вызывает личный ответ, или, вернее, не ответ, а укор. Казалось бы, от талмудических ответов здесь не осталось ничего, разве что увещевание, которое их иногда сопровождало.

Но рассмотрим внимательнее эту историю. Полковник спрашивает об одном месте из предания о грехопадении Адама. Ответ раби, по существу, означает: «Ты есть Адам, это тебя Бог спрашивает: “Где ты?”». Хотя кажется, что ответ не объясняет самого библейского эпизода, но, в действительности, он проливает свет на положение и библейского Адама, и всякого

человека в любое время и в любом месте. Услышав и поняв, что библейский вопрос обращен к нему, полковник вынужден осознать, что это значит, когда Бог спрашивает: «Где ты?» — кому бы этот вопрос не был адресован, Адаму или любому другому человеку. Бог, во-проша, не рассчитывает узнать что-то, Ему неизвестное. Он ждет от человека другого — ответа, который можно вызвать именно этим и никаким другим вопросом, — если только вопрос достигнет сердца человека, если человек позволит ему проникнуть в свое сердце.

Адам прячется, чтобы не пришлось давать объяснений, чтобы избежать ответственности за свой образ жизни. Так прячется каждый из нас, потому что каждый человек — Адам и находится он в положении Адама. Чтобы избежать ответственности за свою жизнь, он превращает существование в игру «в прятки». Снова и снова скрываясь от лица Бога, он все глубже погрязает в пороке. Постепенно возникает новая ситуация, которая становится сомнительнее с каждым днем и с каждой новой уверткой. Вот ее точное определение: человек не может скрыться от ока Божьего, но, прячась от него, он скрывается от самого себя. Конечно, и в нем самом есть нечто, что ищет его, но чем это нечто дальше, тем труднее его найти, и виной тому сам человек. Этот вопрос призван разбудить человека, разрушать его систему укрытий; он должен показать человеку, до чего тот дошел, и пробудить в нем великую волю к преображению.

Все теперь зависит от того, в силах ли человек держать ответ. Конечно, у каждого, как и у полковника в нашей истории, сердце от этого вопроса затрепещет. Но система укрытий поможет ему преодолеть трепет. Ибо Божий Глас является не в громе и молниях, угрожающих самому существованию человека, но это — «тихий слабый голос» и его легко заглушить. И пока человеку удается это, жизнь его не превратится в **путь**. Каких бы радостей и успехов он не достиг, какую бы власть не приобрел, и какие бы дела не совершил, жизнь его останется непутевой до тех пор, пока он не отзовется на Голос. Адам отзыается на Голос, он понимает, что запутался и признается:

«Я спрятался». Это — начало пути человека. Истинное раскаяние — начало пути в жизни

человека; снова и снова оно становится началом человеческого пути. Раскаяние истинно лишь в том случае, когда оно выводит на путь. Ибо бывают бесплодные угрызения совести, которые ведут лишь к самоистязанию, отчаянию и еще более глубокому запутыванию. Когда раби из Гуры, толкуя Писание, доходил до слов, с которыми Яаков обращается к своему рабу: «Когда встретится тебе Эйсав, брат мой, и спросит тебя, говоря: чей ты? и куда идешь? и чье это пред тобою?» — он объяснял своим ученикам: «Обратите внимание, как похожи вопросы Эйсава на слова наших мудрецов, говоривших: «Обдумайте три вещи — знайте, куда вы пришли, куда вы идете, и перед кем вам придется держать ответ». Будьте очень внимательны, ибо обдумывающий эти три вещи должен соблюдать крайнюю осторожность — дабы не спрашивал в нем Эйсав. Потому что и Эйсав может задать эти вопросы и повергнуть человека в уныние».

Существует дьявольский вопрос, ложный вопрос, карикатура на вопрос Бога, на вопрос Истины. Он отличается тем, что не останавливается на вопрошании «Где ты?», но, кроме того, утверждает: «Оттуда, куда ты попал, нет выхода». Это дурные угрызения совести, которые не побуждают человека к повороту, не выводят его на путь; наоборот, представляя преображение неосуществимым, они доводят его до отчаяния, и человеку остается жить лишь дьявольской гордыней порока [Buber M., 2018, S. 17–26].

Древнее и многоплановое, самодостаточное религиозное течение, которое всегда развивалось и сплачивалось вокруг великих и авторитетных духовных учителей, конечно, могло обойтись и без Бубера. Но Бубер не мог обойтись без встреченного им величайшего духовного импульса. Вот, что пишет он: «Праеврейство взошло во мне, расцвело в темноте изгнания новым осознанием охвата человеком бога, открылось как живое становление. Образы детства, воспоминания о цаддиках и общине поднимались, светили мне, и я познал идею современного человека. Одновременно стало для меня долгом провозгласить ее миру» [Buber M., 1963b, S. 967].

Именно благодаря усилиям Бубера хасидские предания и мудрые поучения были откры-

ты современному европейскому сознанию, стали элементом духовного развития современного человека. Благодаря хасидизму философская антропология была насыщена уникальным опытом открытости миру, непосредственности в отношении человека к человеку, «взаимообогащением друг друга небесным хлебом самобытия» [Buber M., 1960, S. 37]. Вместе с тем представлять, что модернизация хасидизма могла бы стать неким элементом для скрепления любых философских подходов, было бы грубейшим искажением сути антропологических взглядов Бубера [Wehr G., 1971, S. 86].

### Заключение

Философия Мартина Бубера достаточно основательно вписана в интеллектуальный ландшафт XX в. При этом, занимая свое место на страницах учебников по истории философии, она *формирует также и современную диалогическую оптику* и в значительной степени определяет актуальные критерии осмыслиения действительности, выходящие за узкие рамки «конфликта интерпретаций» [Рикер П., 1995, с. 3]. В современные параметры социально-культурного пространства органично встраиваются вопросы «коммуникационного» потенциала «забытого классика» диалогической философии [Bidlo O., 2006, S. 12].

Цифровое образование и цифровая экономика формируют метавиртуальные миры, которые не делают человека более понятным, в определенной мере подвергая нивелировке его проблемный потенциал. Однако вместе с этим социальные сети и стратегии формирования искусственного интеллекта открывают такие горизонты обновленных форматов колlettivизма и индивидуализма, что убирать в архив антропологический проект Мартина Бубера представляется явно преждевременным.

### Список литературы

Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.

Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.

Ницше Ф. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 830 с.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. 415 с.

Сломердайк П. Критика цинического разума. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2021. 796 с.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения: в 2 т. М.: ИПЛ, 1955. Т. 1. 676 с.

Buber M. Autobiographische Fragmente // Martin Buber (Philosophen des XX Jahrhundert) / hrsg. von P.A. Schilpp, M. Friedmann. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. S. 1–34.

Buber M. Der Weg des Menschen. Munchen: Guttersloher Verlaghaus, 2018. 96 S.

Buber M. Mein Weg zum Chassidism // Werke: in 3 Bden. Dritter Band: Schriften zum Chassidismus. Munich: Kōsel; Heidelberg: Lambert Schneider, 1963. S. 959–975.

Buber M. Urdistanz und Beziehung. Heidelberg: L. Schneider, 1960. 39 S.

Buber M. Werke: in 3 Bden. Erster Band: Schriften zur Philosophie. Munich: Kōsel; Heidelberg: Lambert Schneider, 1962. 1128 S.

Bidlo O. Martin Buber — Ein vergessener Klassiker der Kommunikationswissenschaft? Dialogphilosophie in kommunikationswissenschaftlicher Perspektive. Marburg: Tectum, 2006. 278 S.

Lowit K. Zur Frage einer Philosophischen Anthropologie // Neue Anthropologie. Bd. 7: Philosophische Anthropologie (Teil 2) / hrsg. von H.-G. Gadamer, P. Vogler. Stuttgart: G. Thieme, 1975. S. 330–342.

Van de Sant R. Martin Bubers Bildnerische Tätigkeit zwischen beiden Weltkriegen. Stuttgart: E. Klett, 1977. 344 S.

Wehr G. Martin Buber: Leben, Werk, Wirkung. Hamburg: Dtsch. Taschenbuch, 1971. 116 S.

Получена: 01.11.2021. Принята к публикации: 30.11.2021

## References

Bidlo, O. (2006). *Martin Buber — Ein vergessener Klassiker der Kommunikationswissenschaft? Dialogphilosophie in kommunikationswissenschaftlicher Perspektive* [Martin Buber - A forgotten classic of communication science? Philosophy of dialogue from a communication science perspective]. Marburg: Tectum Publ., 278 p.

Buber, M. (1960). *Urdistanz und Beziehung* [Distance and relationship]. Heidelberg: Lambert Schneider Publ., 39 p.

Buber, M. (1962). *Werke: in 3 Bden. Erster Band: Schriften zur Philosophie* [Works: in 3 vols. Vol. 1: Philosophical writings]. Munich: Kōsel Publ., Heidelberg: Lambert Schneider Publ., 1128 p.

Buber, M. (1963). [Autobiographical Fragments]. *Martin Buber (Philosophen des XX Jahrhundert)* [Martin Buber (Philosophers of the 20 century)]. Stuttgart: Kohlhammer Publ., pp. 1–34.

Buber, M. (1963). [My Way to Hasidism]. *Werke: in 3 Bden. Dritter Band: Schriften zum Chassidismus* [Works: in 3 vols. Vol. 3: Writings on Hasidism]. Munich: Kōsel Publ., Heidelberg: Lambert Schneider Publ., pp. 959–975.

Buber, M. (1995). *Dva obrasa very* [Two images of faith]. Moscow: Respulika Publ., 464 p.

Buber, M. (2018). *Der Weg des Menschen* [The path of man]. Munich: Guttersloher Publ., 96 p.

Feuerbach, L. (1955). [The main provisions of the philosophy of the future]. *Izbrannyye filosofskiy proizvedeniya: v 2 t.* [Selected Philosophical Works: in 2 vols]. Moscow: IPL Publ., vol. 1, 676 p.

Kant, I. (1980). *Traktaty i pisma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka Publ., 712 p.

Lowit, K. (1975). [On the question of a Philosophical Anthropology]. *Neue Anthropologie. Bd. 7: Philosophische Anthropologie* [New Anthropology. Vol. 7: Philosophical Anthropology]. Stuttgart: G. Thieme Publ., pp. 330–342.

Nietzsche, F. (1990). *Sobranie sochineniy. T. 2* [Works. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 830 p.

Riker, P. (1995). *Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenevtike* [Conflict of interpretations. Essays on hermeneutics]. Moscow: Medium Publ., 415 p.

Sloterdijk, P. (2021). *Kritika tsinicheskogo razuma* [Criticism of the cynical mind]. Saint Petersburg: I. Limbakh Publ., 796 p.

Van de Sant, R. (1977). *Martin Bubers Bildnerische Tätigkeit zwischen beiden Weltkriegen* [Martin Buber's pedagogical activity between the two world wars]. Stuttgart: E. Klett Publ., 344 p.

Wehr, G. (1971). *Martin Buber: Leben, Werk, Wirkung* [Martin Buber: Life, work, impact]. Hamburg: Dtsch. Taschenbuch Publ., 116 p.

Received: 01.11.2021. Accepted: 30.11.2021

## Об авторе

### **Куликов Владимир Борисович**

доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры теории, методологии  
и правового обеспечения государственного  
и муниципального управления

Уральский федеральный университет  
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина  
620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: [vbkulikov@list.ru](mailto:vbkulikov@list.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5132-1053>

## About the author

### **Vladimir B. Kulikov**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Professor of the Department  
of Theory, Methodology and Law Support  
of State and Municipal Administration

Ural Federal University named after  
the first President of Russia B.N. Yeltsin,  
19, Mira st., Ekaterinburg, 620002, Russia;  
e-mail: [vbkulikov@list.ru](mailto:vbkulikov@list.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5132-1053>

### **Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:**

*Куликов В.Б. Мартин Бубер: проблемно-историческое понимание человека // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 4. С. 516–527. DOI: 10.17072/2078-7898/2021-4-516-527*

### **For citation:**

Kulikov V.B. [Martin Buber: problem-historical understanding of man]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologija. Sociologija* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2021, issue 4, pp. 516–527 (in Russian). DOI: 10.17072/2078-7898/2021-4-516-527