

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ: МАРТИН БУБЕР И РЕЛИГИЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Алексей Иосифович Жеребин

Доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой
зарубежной литературы РГПУ им. А. И. Герцена
E-mail: zerebin@mail.ru

METAPHYSICAL DIALOGUE: MARTIN BUBER AND THE RELIGION OF THE CHRISTMAS

Alexey Zherebin

DSc in Philology, Professor, Head of Department of Foreign Literature
of Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg
E-mail: zerebin@mail.ru

Учение Мартина Бубера рассматривается в статье на фоне русской философско-религиозной мысли — метафизики всеединства и утопии богочеловечества. «Диалог согласия» (М. М. Бахтин) между Бубером и его русскими предшественниками и современниками — от Вл. С. Соловьева до Бахтина — с трудом поддается записи в форме прямых влияний и взаимных откликов на конкретные слова и тексты. Это неслышный диалог родственных душ, знающих о своем родстве, которое коренится в культурно-историческом контексте эпохи кризиса рационалистической культуры и требует для своего описания контекстного анализа. Встреча Бубера с русской мыслью происходит в интернациональном смысловом пространстве неомистицизма XX в., вобравшего в себя многовековую традицию мистического сознания. Подключая к этому контексту религиозное течение восточно-еврейского хасидизма, Бубер подчеркивает и развивает изначально заложенный в европейской и русской мистике принцип диалога: реинтеграция чувственного и сверхчувственного миров в образе нравственно совершенной личности мыслится им как результат перехода от монологической «субъект-центрированной» (Ю. Хабермас) парадигмы мышления к диалогическому транссубъективному видению мира.

The article examines Martin Buber's doctrine against the background of Russian religious philosophical thought — the metaphysics of total-unity and the utopia of God-manhood. "Dialogue of consent" (Bakhtin) between Buber and his predecessors and contemporaries — from Vl. Solov'ev to M. Bakhtin — can hardly be "recorded" in the form of direct influences and reciprocal responses to specific words and texts.

This is an inaudible dialogue of kindred souls who know about their kinship, which is rooted in the cultural and historical context of the epoch of the crisis of rationalistic culture and requires contextual analysis for its description. Buber's meeting with Russian thought takes place in the international semantic space of the 20th century neo-mysticism, which absorbed a centuries-old tradition of mystical consciousness. By connecting to this context the religious teaching of East-Jewish Hasidism, Buber emphasizes and develops the principle of dialogue inherent in European and Russian mysticism: the reintegration of the sensual and supersensible worlds in the image of a morally perfect person he conceives as a result of the transition from the monologic "subject-centered" (Habermas) paradigm of thinking to the dialogic transsubjective vision of the world.

Ключевые слова: богочеловечество, всеединство, диалогизм, мистицизм, мессианизм, «мы-философия», хасидизм, теократия, теология, этика.

Keywords: God-manhod, pan-unity, dialogism, mysticism, messianism, "we-philosophy", Hasidism, theocracy, theology, ethics.

В 1933 г. Лев Шестов, поддерживавший с Бубером личные отношения, посвятил ему статью, в которой писал: «В истории мира был момент, когда кто-то отнял у людей свободу и подsunул им вместо свободы знание. И еще ухитрился внушить им убеждение, что только познание и обеспечивает им свободу» (Шестов, 1995: 431). Для Бубера осознание этого «подлога» явилось исходным пунктом философского развития.

Философия Бубера начинается с поисков ответа на кризис личности, который переживала на рубеже веков вся европейская культура, но с особой остротой — культура Австрии, развивавшаяся под знаком импрессионистической дезинтеграции субъекта, под угрозой махистского приговора «Я должно погибнуть» (Mach, 1911: 20). В этом смысле Бубер не был только еврейским мыслителем, так же как его соотечественник и современник Людвиг Витгенштейн не был только представителем английской школы лингвистического анализа. Ни тридцать лет жизни в Палестине — Израиле (1938–1965), ни слава одного из главных идеологов сионизма, ни, наконец, прочная связь с еврейской культурной традицией не отменяют принадлежность Бубера к австрийской философской эссеистике «после Маха». Корни его мировоззрения лежат в культуре австрийского конца века с ее «вакуумом ценностей» (Broch, 1974: 40) и стремлением заполнить вакуум новым этическим содержанием.

Начав изучение философии в Венском университете, когда там еще читал Эрнст Мах, Бубер вскоре отбросил скептический позитивизм венской школы и завершил годы учения защитой неокантианской диссертации по истории христианской мистики XVI в.

Первой заметной публикацией Бубера явилась антология «Экстатические конфессии» (1909), содержащая длинный ряд мистических самопризнаний — от Плотина до эпохи романтизма. Общим знаменателем, к которому Бубер привел мистические учения Запада и Востока, служит феномен «экстаза» как спасительного иррационального переживания, в котором человек выходит из самого себя и обретает единство своего «я», «вступая в Бога» (Buber, 1921: 18). Язык философских понятий, подчеркивает Бубер, для мистика непригоден; на нем можно говорить либо о «единстве вне множества», то есть о Боге вне мира, либо о «множестве вне единства», то есть о мире вне Бога, причем то и другое, взятое по отдельности, предстает в языке как мертвая абстракция. Выразить мистическое переживание — значит рассказать о «единстве всего множества», совершить акт воплощения, при котором «божество становится Богом» (Buber, 1921: 20).

На этой основе Бубер разрабатывает в дальнейшем оригинальную концепцию бытия как диалога, получившую свое первое и наиболее яркое воплощение в книге «Я и Ты» (1923). Разрыв между логическим значением слов и мистическим смыслом бытия, постулированный Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (1921), получает у Бубера форму противопоставления «основных слов культуры» — «я-оно» и «я-ты» (Бубер, 1995: 16). Задачей культурного творчества представляется ему, как и Витгенштейну, реинтеграция чувственного и сверхчувственного миров в образе нравственно совершенной личности. Условием ее формирования является, как он пишет, «диалог душ», для которого «не нужен звук, не нужен даже жест», ибо «язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком» (Бубер, 1995: 95, 37).

Среди источников буберовской концепции диалога исследователи называют Вильгельма фон Гумбольдта и Людвига Фейербаха, Фердинанда Эбнера и Франца Розенцвейга (Лифинцева, 1999; Schilpp, Friedman, 1963). Но за пределами прямых источников, на которые Бубер сознательно опирался, стоит литература эпохи, присутствовавшая в его сознании как «префилософский план» мышления (Делез, Гваттари, 1998), общий культурно-исторический контекст. Не подлежит сомнению, что к числу наиболее активных элементов этого контекста должны быть отнесены романы Ф. М. Достоевского — одного из властителей дум предвоенной Европы. Влияние его на Бубера не так хорошо документировано, как влияние Толстого на Витгенштейна, но едва ли было менее значительным. Как писал в 1914 г. Вячеслав Иванов, основой реализма является у Достоевского не познание, а «проникновение», такое состояние субъекта, «при котором возможным становится воспринимать чужое 'Я' не как объект, а как другой субъект», более того, «как другое обозначение моего субъекта». «'Ты еси', — поясняет Иванов, — значит, что твое бытие переживается мною как мое, или твоим бытием я познаю себя сущим. Es, ergo sum» (Иванов, 1994: 294–295).

Именно отсюда, из мирозерцания Достоевского, «этой материнской плаценты», из которой «вырастает религиозная философия России» (Кантор, 2017: 56), вырастает и философия диалога XX в. — не только русская, в лице Бахтина, но и австрийская, в лице Бубера. По мнению Б. Ф. Егорова, книга Бубера «Я и Ты» явилась «самой существенной философской предпосылкой к бахтинской теории диалога» (Егоров, 2003: 210; Перлина, 1991: 152–164).

Диалогическое отношение «я-ты» мыслится Бубером по старинной богословской формуле «нераздельность, неслиянность», характеризующей соотношение божественной и человеческой природы в личности Христа. Обаяние этой формулы и заложенного в ней принципа воплощения «бесконечного в конечном» ощутимы во всей духовной культуре XIX в., от романтической христологии Шлейермахера и Новалиса до религии богочеловечества у Вл. С. Соловьева и его последователей в русской философии. Наследуя этой традиции, Бубер рассматривает двуединство «я-ты» не как результат механического соединения готовых и замкнутых в себе автономных личностей, а как первичное, исходное состояние, в условиях которого каждый из участников отношения только и может сформироваться как личность, обладающая всей полнотой индивидуальной свободы. Именно это убеждение определяет и общественные взгляды Бубера, его теорию общества.

«Аналогом сущностного Ты на уровне индивидуального бытия в отношении множества людей я называю сущностное Мы. Коль скоро есть Ты, есть и Мы», — пишет Бубер (Бубер, 1995: 207). Его социальная философия исходит из утопии религиозного коллективизма, которую развивали вслед за немецкими романтиками русские славянофилы, утверждавшие идеал органической культуры под именем «соборности» или «святой общности».

Из философов русского религиозного возрождения ближе всего стоит к Буберу С. Л. Франк, разрабатывавший параллельно с ним оригинальную «мы-философию», противопоставленную «я-философии» Запада (см. Ehlen, 1997: 390–405). В середине 1920-х гг., когда Бубер читал лекции во Франкфурте, Франк преподавал в Берлине. К этому времени относится его статья «Русское мировоззрение» (1926), в которой он пишет: «Не только 'я' и 'не-я' — коррелирующие друг с другом понятия, как это часто утверждают; такими зависимыми друг от друга, коррелирующими понятиями являются также 'я' и 'ты', мое сознание и направленное на меня иное сознание; оба же вместе образуют интегрирующие и неотделимые друг от друга части первичного целого — 'мы'. И каждое 'я' не только содержится в 'мы', с ним связано и к нему относится, но, можно сказать, что и в каждом 'я' внутренне содержится со своей стороны 'мы', так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем, живым носителем 'я'» (Франк, 1996: 178–179).

Подобно русским религиозным философам, Бубер выдвигает идеал теократии, противопоставляющий современному государству (как тоталитарному, так и либеральному) церковь в ее первоначальном, «сущностно-мистическом» (Франк, 1992: 370) значении — не институт, который удерживает верующих авторитетом традиции и духовным принуждением, а живое, внутренне одухотворенное сообщество верующих, одинаково причастных божественной тайне.

Идея теократии неразрывно связана в мировоззрении Бубера с сионизмом, с мечтой об Израиле, который станет воплощением Царства Божьего на земле и подаст пример всему человечеству. Точно так же и Владимир Соловьев связывал торжество «вселенской церкви» с историческим призванием России, а Новалис утверждал, что родоначальницей нового религиозного сознания явится Германия. Ни в одном из этих случаев любовь к своему «родному» не имеет ничего общего с узостью провинциального национализма, замыкающего личность в тождестве этноса и страны. Национальный messiанизм Бубера не противоречит всемирному сознанию, а, напротив, его предполагает.

Утверждению духовного единства человечества служил издававшийся Бубером (совместно с Й. Виттигом и В. Вейцзекером) в 1926–1928 гг. журнал «Творение» («Die Kreatur»), охотно печатавший произведения русских авторов — Н. А. Бердяева, Шестова, Вяч. И. Иванова (Michel, 1976). Последний, познакомившись с Бубером весной 1927 г., писал о нем своим близким: «Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — ‘истинный израильтянин, в котором нет лукавства’, — как сказал Христос про Нафанаила. Понимает он все душевно и умственно с двух слов. Он полон одной идеей, которая и составляет содержание умственного движения, им возглавляемого: это идея — вера в живого Б-га-Творца, и взгляд на мир и человека, как на творение Б-жие. На этом, прежде всего, должны объединиться, не делая в остальном никаких уступок друг другу, существующие в Европе исповедания. Человек много возмечтал о себе и забыл свое лучшее достоинство — быть творением Б-жием по Его образу и подобию. Не нужно говорить о Б-ге как предмете веры, это разделяет и подменяет; нужно Европе оздоровиться сердечною верою в Создателя и сознанием своей тварности. Эти стародавние истины звучат в современности ново и свежо» (Иванова, 1990: 95).

Сознание человеком «своей тварности», о котором говорит здесь Вяч. Иванов, тождественно сознанию своей причастности к Богу и представляет собой необходимую предпосылку для преодоления кризиса европейского гуманизма путем устранения онтологического разрыва между тварью и творцом. Таков избранный Бубером путь диалога, принципиально совпадающий с главным направлением русской религиозной мысли — преобразованием христианского креационизма в религию богочеловечества. Как известно, Соловьев уже в

«Критике отвлеченных начал» (1880) высказывал твердое убеждение в том, что абсолютное не может существовать иначе, чем осуществленное в своем другом (Соловьев, 1990: 709–717).

Всякий истинный диалог есть для Бубера наш диалог с Богом: «В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край вечного Ты, наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к вечному Ты» (Бубер, 1995: 18). Именно оттого, что все человеческие я коренятся в божественном единстве, рождается та соотнесенность каждого «я» с «ты» и с «мы», в которой оно черпает смысл и оправдание своего индивидуального бытия. Вот почему, когда человек вступает в отношение с природой или с другими людьми, он вступает тем самым и в отношение с Богом: «Продолженные линии отношений пересекаются в вечном Ты» (Бубер, 1995: 57).

Но не только через посредство конечных вещей открывает себя Бог людям; с еще большей очевидностью Ты Бога дано человеку в его непосредственном религиозном чувстве, в мистическом переживании божественного присутствия. Отсюда проистекает уверенность Бубера в том, что идея Бога уже сама по себе предполагает двуединство «Бог-и-Я», что «единосущные Отец и Сын, дерзнем сказать, Бог и Человек суть нерасторжимо действительные Двое» (Бубер, 1995: 67). Как писал близкий Буберу религиозный философ Фердинанд Эбнер, говорить о Боге в форме третьего лица, созданной для обозначения отсутствующего, есть кощунственное неверие в вездесущие Божие, ибо это предполагает, что Бог может не слышать меня, не обращаться ко мне каждую минуту моей жизни. «Бог может внушать лишь любовь, но не быть объектом знания. Нет никакой теологии», — писал Эбнер (Ebner, 1963: 254). Такова и точка зрения Бубера.

Утверждая, что Бог есть Бог только в качестве «моего Ты», Бубер опирается на старинную традицию мистического богосознания, воплощенную, например, в поэзии барокко Ангелом Силезским: «Аз вем, что без меня и Бог почиет вскоре, / Умру — испустит Дух и Он в смертельном горе» (Ангелус Силезиус, 1999: 57). «Германская мистика, — писал, цитируя эти слова Бердяев, — глубоко осознала ту тайну, что не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека. Это есть тайна любви, нужда любящего в любимом. Такого рода сознание противоположно сознанию, которое понимает отношения между Богом и человеком как судебный процесс» (Бердяев, 1991б: 177). Тайна двойного рождения — Бога в человеке и человека в Боге — есть, согласно Бердяеву, «основной миф христианской богочеловечности» (Бердяев, 1991: 176–177), центральный мотив не только германской мистики, но и русской религиозной мысли.

В поэзии XX в. эта традиция получила свое продолжение в «Часослове» Райнера Марии Рильке, самой «русской» из его поэтических книг, где лирический

герой говорит, обращаясь к Богу: «Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe <...> / Mit mir verlierst du deinen Sinn» («А вдруг умру — что станешь делать? <...> / Ты без меня утратишь смысл» — А. Ж.) (Rilke, 1986: 176). Бубер полностью разделяет это убеждение, когда пишет: «Бог хочет, чтобы человек стяжал его, как бы отдается в человеческие руки. Он хочет прийти в свой мир, и прийти он хочет через человека. В том-то и вся суть: Бога надо впустить» (Бубер, 1995а: 47–48). Та же мысль звучит у Бубера и в книге «Даниэль. Диалоги о воплощении» (1913): «Бог хочет своего воплощения, и вся действительность — божественна, и нет никакой действительности, кроме как возникающей через человека, который воплощает себя и все бытие» (Buber, 1919: 70). Мир и Бог в мышлении Бубера мистически отождествлены в человеческом «я», не существует ничего вне Бога, как и ничего вне мира.

Но христианская мистическая традиция преломляется у Бубера в учении иудаизма. Сопоставляя Бубера с Вячеславом Ивановым, С. С. Аверинцев отмечал, что по типу мышления тот и другой представляют «параллельные случаи двойной укорененности»: «У Иванова его русскость соединяется с германской и вообще европейской культурной нормой примерно на тот же манер, что у Бубера — его ашкеназийские корни» (Аверинцев, 2001: 113).

С 1923 по 1938 гг. Бубер занимал кафедру истории еврейской религии и этики во Франкфуртском университете. Уже в эти годы, как и позднее, после эмиграции в Палестину, он опубликовал множество книг и эссе, посвященных еврейской религии и культуре, в том числе им был осуществлен совместно с Францем Розенцвейгом (1886–1929) новый немецкий перевод Пятикнижия. Наиболее глубокое влияние оказывало на его взгляды мистическое течение хасидизма, особенно распространенное в среде восточно-европейского еврейства Волыни, Подолии и Галиции. Корни этого увлечения следует искать не столько в еврейском происхождении Бубера, сколько в общем духовном климате эпохи экспрессионизма с ее пафосом преодоления современного нравственного кризиса верой в «доброе человека» и в возможность человеческого братства. Жизнь и культура относительно замкнутых еврейских общин на западной границе бывшей Российской империи и на восточной границе бывшей Австро-Венгрии еще сохраняли отчасти свое историческое своеобразие и вызывали повышенный интерес австрийских и немецких писателей. Для них это был примитивный экзотический мир, мало затронутый разрушительным влиянием западной цивилизации, противопоставленный Западу по признаку нравственной чистоты и эмоционально окрашенного духовного коллективизма (Mattenklott, 1997: 291–302).

Йозеф Рот включил в свою публицистическую книгу «Антихрист» (1934) выразительный эпизод встречи автора с одиноким праведником, живущим вбли-

зи безбожной большевистской Москвы. «Недалеко от города, — рассказывал Рот, — жил праведник, и мне дали совет обратиться к нему. Без сомнения, это был один из тридцати шести праведников, о которых сказано, что от них и только от них зависит бытие мира, и что они, неузнанные во всем их величии людьми, обретут славу только на небесах. Еще о них говорят, будто бы они умеют толковать язык зверей, пение птиц и даже молчание рыб. К такому праведнику я и отправился. Жил он в бедности и так одиноко, что его тесное жилище казалось просторным. Королевское великолепие одиночества окружало его, и вся земная нищета терялась в этом великолепии как песчинка в широком порыве ветра» (Roth, 1934: 83).

Рассказчик приходит к праведнику как смиренный хасид к учителю-цадику в поисках слова правды и утешения перед угрозой мира, преданного во власть Антихриста. Но цадик ничего толком не объясняет, ибо его сила — не в рационалистических аргументах, а лишь в твердой вере в единство Бога и человека, и воплощением этой веры служит его собственная праведная жизнь. Доктрина цадика — его личность, жизнь перед лицом Бога, которую он ведет посреди несправедливого мира, вопреки окружающему его злу. Потому Рот и решился утверждать, что его собеседник — один из тех людей, от которых зависит бытие мира, то есть Бог терпит этот мир, поскольку в нем есть праведники, в ожидании того, что пример цадиков разбудит других и люди поймут наконец, что их «я» не с Антихристом, а с Богом. Величайшая терпимость, проявляемая цадиком Рота по отношению к злому миру, явно восходит к учению хасидизма, согласно которому мир принадлежит Богу, и зло, не обладая самостоятельным бытием, существует лишь в смешении с добром — до тех пор, пока добрая природа человека не одержит над ним окончательной победы, или, как говорит об этом Бубер, пока основное слово «я-ты» не восторжествует над основным словом «я-оно».

Эпизод с цадиком — единственный оптимистический эпизод в очень горькой книге Йозефа Рота — отражает те самые хасидские легенды, в которых Бубер видел главный источник своей философии диалога. По выражению Бубера, «хасидизм — это Каббала, ставшая этосом» (Бубер, 1997: 8), и, вспоминая о своей встрече с учением хасидов, он пишет: «Я постиг идею совершенного человека и тут же почувствовал себя обязанным сообщить ее людям» (Бубер, 1997: 11). На протяжении всей жизни Бубер собирал, обрабатывал, издавал и комментировал хасидские предания — незамысловатые притчи о еврейских праведниках и мудрецах. Итогом этого увлечения стали несколько сборников хасидских легенд, переложенных Бубером на немецкий язык, а также целый ряд книг и эссе, содержащих философское толкование хасидизма, — «Еврейская мистика» (1909), «Путь человека согласно учению хасидизма» (1948), «Хасидские преда-

ния» (1949), «Хасидская заповедь» (1952), «Христос, хасидизм, гнозис» (1954), «Хасидизм и западный человек» (1956), «Мой путь к хасидизму» (1963).

Особый интерес представляет в связи с этим исторический роман об избавлении «Гог и Магог» (1941), в котором Бубер, подобно многим писателям-эмигрантам из фашистской Германии (Томас Манн, Генрих Манн, Лион Фейхтвангер и др.), обращается к истории, чтобы в иносказательной форме дать оценку трагическим событиям современности (Strelka, 1999). Действие романа разворачивается в эпоху наполеоновских войн, но не на полях сражений и не при дворах европейских монархов, а в маленьком мире еврейских общин Польши и Галиции, где в богословском споре хасидских цадиков — духовных вождей восточноевропейского еврейства — и решаются, по Буберу, последние судьбы большого мира истории и политики. Хасиды убеждены, что спасение мира зависит от них, от их свободного выбора между добром и злом.

Спор между цадиками ведется по поводу библейского пророчества о Гоге из страны Магог, о нашествии его полчищ на землю Израилеву, о его кратковременной славе и поражении (Иез. 38–39, Откр. 20). Согласно пророчеству Иезекииля, войны Гога будут предшествовать приходу Мессии, то есть в еврейской эсхатологии Гогу отведена роль, аналогичная роли Антихриста в христианстве.

Персонификацией Гога выступает в сознании буберовских хасидов Наполеон, действительно игравший значительную роль в эсхатологических чаяниях евреев: во время египетского похода 1798–1799 гг. он провозгласил себя еврейским Мессией и заявил, что прибыл в Палестину для восстановления Иудеи и Иерусалима. Но хасиды не обманывались в отношении Наполеона; подобно тому как Синод объявил его Антихристом, похитившим священное имя Мессии, учителя восточноевропейских евреев единодушно отождествили его с Гогом или с Армилосом, сыном Сатаны из талмудического предания. Так думал и Бубер, для которого Наполеон был «демоническим Ты миллионов, не отвечающим Ты, но отвечающим на Ты — Оно» (Бубер, 1995: 54).

Вместе с тем inferнальная фигура Наполеона вызвала в мире хасидов разногласия, которые Бубер и делает главной темой своей книги. «Является установленным фактом, — пишет он в послесловии, — что несколько цадиков действительно пытались средствами магии и теургии способствовать возвышению Наполеона, ибо, как было предсказано многими эсхатологическими текстами, его кровавое явление в мир должно предшествовать приходу Мессии. Другие же цадики противостояли этим попыткам, предупреждая, что никакие внешние события не могут приблизить искупление, этому может способствовать только внутреннее возвращение всего человечества к Богу» (Бубер, 2002: 302).

Бубер стоит на стороне последних. «Святой еврей» ребе Яаков Ицхак из Пшисхи, высказывающий самые сокровенные мысли автора, решительно от-

вергает магию, которая выступает у Бубера как прозрачная аналогия политики. Порабощающей вере в чудо и в возможность человеческого соучастия в божественном промысле он противопоставляет учение о религиозной свободе выбора, призыв к раскаянию и возвращению в лоно Божие через раскаяние. Согласно его учению, зло и добро перемешаны как вовне, так и внутри нас. В этом — замысел Божий, ибо «Бог есть Бог свободы» (Бубер, 2002: 72) и «нам предоставлено самим решать свою судьбу» (Там же: 240). «Гог может существовать во внешнем мире только потому, что живет в нас» (Там же: 65), «война добра и зла должна произойти в каждой одинокой душе» (Там же: 274), и подлинную победу одержит тот, кто научится «злу мешать пользоваться добром» и поймет, что «добро, когда оно пользуется злом, само ему незаметно покоряется» (Там же: 71).

Богословие «Святого еврея» настолько близко к евангельскому, что Буберу приходилось защищаться от упреков в христианизации хасидского учения, напоминая критикам о признанном христианской теологией влиянии ветхозаветного образа пророка Исаии на фигуру Иисуса Христа (Бубер, 2002: 306). Исследователи романа не без оснований усматривают источник этической позиции Бубера в идейной диалектике, развернутой Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе» (Friedman, 2002).

Комментируя хасидские легенды, Бубер неизменно подчеркивал их противоположность западному сознанию, почти буквально воспроизводя при этом ход мысли Франка: западноевропейский человек Нового времени чувствует себя, по Буберу, как бы разведенным с бытием и пытается пробиться к нему окольным путем интеллектуального познания, тогда как жизнеощущение хасида основано на непосредственном чувстве причастности мировому единству.

Смысл жизни хасида — не изучение Торы, а мистическое возвращение к Богу. Еврейский праведник цадик — человек, сознательно пребывающий в сверхчувственном, обретший основу своей личности в высшем божественном бытии. Сознание живой связи со всем, что существует в божьем мире, дает ему магическую власть над людьми и вещами. «Мессия природы», как называли таких святых немецкие романтики (Novalis, 1907: 202), он призван одухотворить ее до конца и призвать этим на землю Царство Божие.

Его роль посредника между миром и Богом проистекает из доступного только посвященным знания о том, что разделенность — иллюзия, что в действительности мир и после сотворения исполнен божественного смысла, и Царствие Божие уже сейчас невидимо присутствует в вещах мира сего. «Поистине нет никаких исканий Бога, ибо нет ничего, в чем нельзя было бы найти Его», — пишет Бубер в книге «Я и Ты» (Бубер, 1995: 60). Никто из людей не падает, согласно учению хасидизма, так низко, что уже не может обрести своего «ты»

в Боге и тем самым открыть свое истинное «я», и миссия цадика — способствовать тому, чтобы каждый пережил это откровение.

Отношения цадика и хасидов в еврейской общине становится для Бубера образцом человеческого общения, основанного на принципе диалога «я» и «ты». Ему особенно важно, что праведник, живущий в стихии божественной истины, живет в то же время и в миру, среди простых людей, что святость цадика проявляется не в презрительной отрешенности от обыденного существования, а в способности придать ему смысл религиозного служения. Бубер не устает повторять, что хасидизм есть не столько учение или культ, сколько образ жизни, по отношению к которому учение и культ представляют собой лишь необязательный комментарий (Buber, 1963a: 936).

Смысл хасидизма заключается, по его мнению, в сознании того, что «люди, с которыми мы вместе живем, животные, которые помогают нам в нашей хозяйственной деятельности, природные материалы, которые мы перерабатываем, орудия труда, которыми мы при этом пользуемся, все скрывает в себе тайную субстанцию души, и она ждет нашего ответа, чтобы осуществиться» (Там же: 726). Дать такой ответ, помочь людям и вещам обрести самих себя — этот акт духовной деятельности мыслится у Бубера как «освящение повседневного», «преображение конечного мира в абсолютный без отрицания его конкретной полноты» (Там же: 983). «Земные дела человека, которые он совершает в святости, не менее истинны, чем жизнь его в мире грядущем. Окончательную оформленность это учение получило как раз в хасидизме», — подчеркивал Бубер (Там же: 46).

Именно эти положения своей философии имеет он в виду, когда говорит, что, при всей родственности его учения кантианству, оно ведет все же в ином направлении (Buber, 1963: 10). Этика Канта для Бубера не только слишком формальна, но и слишком ригористична. Противопоставляя безусловный нравственный долг естественным влечениям человека, Кант исходил, как известно, из убеждения в коренной испорченности человеческой природы, которая является следствием грехопадения. Бубер же в грехопадение не верит, как не верили в него уже романтики Йены (см. Жирмунский, 1914). Началом всех человеческих страданий и заблуждений является для Бубера лишь оторванность души человека от ее бесконечного источника, замещение мира «ты» миром «оно». Но власть этого мира временна, ибо каждая заблудшая в нем душа испытывает все же и неутоленную жажду вернуться к основному слову «я-ты». И если возврат к Богу есть нравственный императив, то в нем же заключено и высшее для человека счастье, единственный его шанс стать полноценной личностью, или, как формулирует Бубер, «шанс человеческого рода стать сверхчеловечеством» (Бубер, 1995: 48).

Путь к Богу есть, с точки зрения Бубера, не аскеза, а подлинное обогащение и развитие земного человека во всей полноте его природных свойств. Бесконечный мир не является здесь противоположностью миру конечному; религиозная вера сливается у Бубера с любовью к земной жизни, и, понимая мир как воплощение божества, он хочет навсегда сохранить в Боге все конкретное многообразие земного бытия, преображенного отношением к нему как к вечному «Ты». Человек, оторвавшийся от мирового единства, должен вернуться в него, чтобы в нем, а не в призрачном умозрительном идеале, воплотить индивидуальное богатство своей личности. «Нам нет нужды отбрасывать чувственный мир как мир иллюзорный, — пишет Бубер, — Нет иллюзорного мира, есть мир. Надо лишь снять заклятье изолированности» (Бубер 1995, 58).

Если весь мир есть божественная плоть, то во всякой плоти есть Божество, и весь земной мир оправдан в Боге — именно так понимал Бубер смысл хасидизма, выраженный в переводимых им притчах. С максимальной отчетливостью говорится об этом в притче «Два мира»: «Говорил ребе Шамех: другие народы Земли тоже думают, что есть два мира; “в том мире” — говорят они. Но разница вот в чем: они думают, что эти два мира друг от друга отделены, отрезаны. Израиль же верит, что они есть, в сущности, одно и должны стать единым» (Buber, 1992: 841). И в другом месте Бубер со всей определенностью формулировал: «Человек для того и создан, чтобы оба эти мира соединить» (Бубер, 1995а: 46).

Принцип сохранения полноты и многообразия действительной жизни, приятия этой жизни со всем, что в ней есть, для Бубера чрезвычайно важен, и его увлечение хасидизмом продиктовано прежде всего этой стороной хасидского учения, которую философ всячески подчеркивал и актуализировал. Бубер — не простодушный хасид из глухой украинской деревни, а современный мыслитель, искушенный всем ядом европейского индивидуализма, испытавший декадентский кризис личности, прошедший через индивидуалистическое перенесение всех ценностей во внутренний мир человека, пресыщенный богатствами этого мира и знающий все же, как высока их цена. Вот почему он и не отказывался от этих ценностей, но все их, всю прелесть отдельного, особенного, индивидуального хотел спасти и вернуть человеку в вечности. Весь мир во всех его индивидуальных формах и проявлениях, ставших «действительностью отношения Я-Ты» (Бубер, 1995: 25), будет, согласно Буберу, снова встречен людьми в Царствии Божиим, потому что все это было уже божественным на земле.

Соединяя современный индивидуализм с мистическим чувством, Бубер возвращается, по существу, к хорошо известной в европейской культуре и восторженно воспринятой частью русских символистов мечте о «третьем царстве», к той универсальной религии богочеловечества, по отношению к которой хасидизм является лишь одним из исторических, любовно стилизованных Бубером

прообразов. «Все безотносительное должно быть изгнано из мира»; «Только в ответе своего Ты узнает человеческое Я о своем божественном призвании». Эти высказывания принадлежат: одно — Новалису (Novalis, 1907: 154), другое — Фридриху Шлегелю (Schlegel, 1980: 74), и философия Бубера дает все основания видеть в ней глубоко и лично прочувствованную транскрипцию «мистическо-го реализма» йенских романтиков, восходящего, в свою очередь, ко всей широчайшей традиции средневековой мистики и возрожденного к новой жизни в эпоху русского религиозно-философского ренессанса.

Литература

- Аверинцев С. С. (2001). «Скворещниц вольных граждан» // Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов. Путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя.
- Ангелус Силезиус (1999). Херувимский странник (Остроумные речения и вирши) / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Наука.
- Бубер М. (1995). Два образа веры / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика.
- Бубер М. (1995а). Путь человека по хасидскому учению / Пер. Н. О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.
- Бубер М. (2002). Гог и Магог / Пер. Е. А. Шварц. Ред. перевода, авт. вступ. ст. и словаря М. И. Яглом. СПб.: Инапресс Модерн.
- Бубер М. (1997). Хасидские предания. Первые наставники / Под ред. П. С. Гуревича. М.: Республика.
- Бердяев Н. А. (1991). Самопознание. Л.: Лениздат.
- Егоров Б. Ф. (2003). Диалогизм Бахтина на фоне научной мысли 1920-х годов // Егоров Б. Ф. От Хомякова до Лотмана. М.: Языки славянской культуры. С. 240–249.
- Иванов В. И. (1994). Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика.
- Иванова Л. В. (1990). Воспоминания. Книга об отце. Paris: Atheneum.
- Кантор В. К. (2017). Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. М.; СПб.: ЦГИ Принт.
- Соловьев В. С. (1990). Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Loseва и А. В. Гудыги. М.: Мысль.
- Франк С. Л. (1996). Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А. Е. Ермичев. СПб.: Наука. С. 161–195.
- Франк С. Л. (1992). Духовные основы общества / Сост., пред., прим., библиография П. В. Алексеева. М.: Республика.
- Шестов Л. И. (1995). Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика. С. 421–432.

- Broch H.* (1974). *Hofmannsthal und seine Zeit: Eine Studie.* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Buber M.* (1919). *Daniel. Gespräche der Verwirklichung.* Leipzig: Insel.
- Buber M.* (1921). *Vorwort und Einleitung: Ekstase und Bekenntnis. Ekstatische Konfessionen.*
Hrsg. von Martin Buber. Leipzig: Insel.
- Buber M.* (1963). *Autobiographische Fragmente.* Hg. von P. A. Schilp u. M. Friedmann. Stuttgart: Metzler.
- Buber M.* (1963a). *Schriften zum Chassismus.* München: Kösel-Verlag.
- Buber M.* (1992). *Die Erzählungen des Chassismus.* Zürich: Manesse-Verlag.
- Ebner F.* (1921). *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Brenner-Verlag, Innsbruck.
- Mach Ernst* (1911). *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.* Verlag von Gustav Fischer, Jena.
- Novalis* (1907). *Schriften.* Hrsg. Von J. Minor. 4 Bände. Jena: Eugen Diederichs. Bd.2: Fragmente.
- Rilke R. M.* (1986). *Werke. Kommentierte Ausgabe in 5 Bänden.* Hrsg. von M. Engel, U. Fülleborn, H. Nalewski u. A. Stahl. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag. Bd.1.
- Roth J.* (1934). *Der Antichrist.* De Lange, Amsterdam.
- Schlegel F.* (1980). *Werke in 2 Bänden.* Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag. Bd.2.

Источники

- Делез Ж.; Гваттари Ф.* Что такое философия? / Перевод с франц. С. Л. Зенкина. СПб.: Алетейя, 1998.
- Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Т-во А. С. Суворина «Новое время», 1914.
- Лифинцева Т. П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФРАН, 1999.
- Перлина Н. К.* Михаил Бахтин и Мартин Бубер: проблемы диалогового мышления // М. М. Бахтин и философская культура XX века. (Проблемы бахтинологии). Сб. научн. статей. Отв. ред. К. Г. Исупов. СПб.: Образование, 1991. Ч. 2.
- Франк С. Л.* Мистическая философия Франца Розенцвейга // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1926. № 2. С. 84–105.
- Ehlen P.* (1997). *Die Wir-Philosophie Simon L. Franks.* In: *Philosophisches Jahrbuch.* 104. Jg. 1997. 2. Halbband. S. 390-405.
- Friedman M. S.* (2002). *Martin Buber: The Life of Dialogue.* Routledge London; New York.
- Mattenklott G.* (1987). *Ostjudentum als Exotismus.* In: *Die andere Welt. Studien zum Exotismus.* Hg. Th. Koenner. Athenaeum-Verlag, Frankfurt a. M. 1987. S. 291–302.
- Michel C.* (1976). *Die Kreatur. Eine Zeitschrift 1926-1930.* In: *Tribüne — Zeitschrift zum Verständnis des Judentums,* 1976, Jg. 15, N. 59, S. 7078–7092.
- Schilpp P. A., Friedman M. S.* (1963). *Martin Buber. Philosophen des XX Jahrhunderts.* Metzler, Stuttgart.
- Strelka J.* (1999). *Martin Bubers „Gog und Magog“ als Exilroman.* In: *Strelka J. Dienst an der Dichtung.* Peter Lang, Frankfurt a. M., S. 57–67.

References

- Averincev S. S.* (2001). «Skvoreshnic vol'nyh grazhdanin» // *Averincev S. S. Vyacheslav Ivanov. Put' poehta mezhdum mirami.* SPb.: Aletejya.
- Angelus Silezius* (1999). *Heruvimskij strannik (Ostroumnye recheniya i virshi)* / Per. s nem. N. O. Guchinskoj. SPb.: Nauka.
- Buber M.* (1995). *Dva obraza very* / Pod red. P. S. Gurevicha, S. Ya. Levit, S. V. Lezova. M.: Respublika.
- Buber M.* (1995a). *M. Put' cheloveka po hasidskomu ucheniyu* / Per. N. O. Guchinskoj. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Buber M.* (2002). *Gog i Magog* / Per. E. A. Shvarc. Red. perevoda, avt. vstup. st. i slovary M. I. Yaglom. SPb.: Inapress Modern.
- Buber M.* (1997). *Hasidskie predaniya. Pervye nastavniki* / Pod red. P. S. Gurevicha. M.: Respublika.
- Berdyayev N. A.* (1991). *Samopoznanie.* L.: Lenizdat.
- Egorov B. F.* (2003). *Dialogizm Bahtina na fone nauchnoj mysli 1920-h godov* // *Egorov B. F. Ot Homyakova do Lotmana.* M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury. S. 240–249.
- Ivanov V. I.* (1994). *Rodnoe i vselenskoe* / Sost., vstup. st. i prim. V. M. Tolmacheva. M.: Respublika.
- Ivanova L. V.* (1990). *Vospominaniya. Kniga ob otce.* Paris: Atheneum.
- Kantor V. K.* (2017). *Izobrazhaya, ponimat', ili Sententia sensa: filosofiya v literaturnom tekste.* M.; SPb.: CGI Print.
- Solov'ev V. S.* (1990). *Sochineniya: V 2 t.* / Sost., obshch. red. i vstup. st. A. F. Loseva i A. V. Gulygi. M.: Mysl'.
- Frank S. L.* (1996). *Russkoe mirovozzrenie* / Sost. i otv. red. A. E. Ermichev. SPb.: Nauka. S. 161–195.
- Frank S. L.* (1992). *Duhovnye osnovy obshchestva* / Sost., pred., prim., bibliografiya P. V. Alekseeva. M.: Respublika.
- Shestov L. I.* (1995). *Martin Buber* // *Buber M. Dva obraza very.* Pod red. P. S. Gurevicha, S. Ya. Levit, S. V. Lezova. M.: Respublika. S. 421–432.
- Delez Zh.; Gvattari F.* *Chto takoe filosofiya?* / Perevod s franc. S. L. Zenkina. SPb.: Aletejya, 1998.
- Zhirmunskij V. M.* *Nemeckij romantizm i sovremennaya mistika.* SPb.: T-vo A. S. Suvorina «Novoe vremya», 1914.
- Lifinceva T. P.* *Filosofiya dialoga Martina Bubera.* M.: IFRAN, 1999.
- Perlina N. K.* *Mihail Bahtin i Martin Buber: problemy dialogovogo myshleniya* // *M. M. Bahtin i filosofskaya kul'tura XX veka. (Problemy bahtinologii).* Sb. nauchn. statej. Otv. red. K. G. Isupov. SPb.: Obrazovanie, 1991. Ch. 2.
- Frank S. L.* *Misticheskaya filosofiya Franca Rozencvejga* // *Put'. Organ russkoj religioznoj mysli.* 1926. №2 . S. 84–105.