

Людмила Аверкиева

ОТРАЖЕНИЕ ДУХОВНОГО КРИЗИСА XX ВЕКА В ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА МАРТИНА БУБЕРА

XX век начался и продолжался как осознание философией, искусством кризиса культуры, человека, общества. Истоки этого кризиса усматривают в тех процессах в Европе, которые в середине XIX века были выражены в ницшевском «Бог умер». Новоевропейский человек, в своем творческом самоутверждении поставивший самого себя в основание познания и деятельности, перестал ориентироваться на сверхчувственные абсолютные духовные ценности, потеряв в конце концов и надежную опору своего существования, и собственную самоидентичность. Бог в течение долгого времени являлся основой всякого человеческого смыслоконституирования и гарантом не только истинности его познаний, но и подлинности его бытия. В деистическом мировоззрении Нового времени он оказался выведенным за пределы мира, лишившегося в результате этого божественного измерения, что закончилось пониманием европейским человеком природы как объекта его собственного господства и сырьевого придатка к производству и превращением самого человека в функциональный придаток к техническим средствам, обеспечивающим ему это господство. Это означало наступление эры технической цивилизации, опустошение духовных ценностей, утрату человеком целостности, полноты бытия. Утверждая свое самосознание единственно несомненным бытием, человек декартовской формулой *cogito ergo sum* поставил себя в центр своей жизни, пытаясь таким образом достичь наиболее достоверного обоснования всех своих жизненных попыток познавать и быть, но, убедившись в неабсолютности такого обоснования, в конечном счете пришел к скептицизму, релятивизму и онтологическому нигилизму.

Философия XX века осмысляла как источники кризиса в культуре, так и возможные пути выхода из него. По мнению А. Швейцера, переломный момент в культуре западного человека начался еще с XIX века, когда «силы этического прогресса иссякли, в то время как достижения духа в материальной сфере нарастали, являя блестящую картину научно-технического прогресса» [7, с. 75]. Сложившаяся ситуация повлекла за собой пагубные перемены в духовной жизни человека. Произошла подмена духовных благ материальными. Человек стал зависим от технического прогресса, и как следствие, потерял свою свободу и способность творчески мыслить – те качества, которые, по мнению Швейцера, определяют человека как полноценного носителя культуры. В новой картине бытия человек теряет свою ценность, становится вещью, материалом, оказывается в мире антигуманности и

бездуховности. Человечество теряет свой творческий потенциал в постоянной борьбе за независимость от природы, и эта борьба, по словам философа: «уменьшает количество независимых существ внутри самого человечества» [7, с. 45].

Подобные размышления о пагубном влиянии технического прогресса на духовный мир человека мы находим у А. Тойнби. «Все усилия промышленника направлены на преобразование Природы, тогда как Человеком и отношениями между людьми он пренебрегает. Влияние человека на силы Добра и Зла возросло невероятно с основанием новых источников энергии, но это, увы, не прибавило Человеку мудрости или добродетели, не убедило его в том, что в царстве людей милосердие более ценно, чем часовой механизм» [6, с. 268].

С точки зрения М. Бердяева, внедрение «машин» в жизнь человека ознаменовало начало глубокого духовного кризиса. Машина разрывает связь между прогрессом духовным и техническим, втягивает человека в парадоксальную ситуацию, в которой «без техники невозможна культура, с ней связано самое возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели». Философ делает акцент на том, что техническая эпоха в первую очередь опасна для души человека, для его личностного «Я» [2, с. 502].

К. Ясперс оценивает данную ситуацию как разрушительную для человеческого духа, так как весь современный мир превратился в одну большую фабрику. Человек становится придатком огромной машины. Он теряет связь с прошлым и будущим, живя в «узкой полоске настоящего». К. Ясперс видит альтернативу в общечеловеческой коммуникации, которая позволит создать фундамент новой культуры, знаменующий новый этап в духовном развитии человека.

Свой способ восстановления утерянной человеком его идентичности предложила философия диалога. Идея диалога как средства обретения человеком утраченной им самоидентичности, способа возрождения ценности личности и индивидуальности получила свое развитие в работах М. Бубера, Ф. Эбнера, О. Розенштока-Хюсси, Г. Марселя, Ф. Розенцвейга, М. Бахтина, Э. Левинаса, Б. Вальденфельса и др., которые видят в диалоге путь к воскрешению духовных ценностей, возвращению к вечному Ты – Богу.

Знаменитая книга М. Бубера «Я и Ты» стала первой работой, в которой прозвучала идея диалога как средства преодоления духовного кризиса. Она явилась своеобразным отражением этого кризиса и дала толчок для разработки разного рода концепций диалога и межличностной коммуникации, а само творчество М. Бубера стало предметом пристального изучения такими западными учеными как, например: Ч. Д. Аксельрод, М. Л. Даймонд, П. Вермес, М. Фридман и др. С 80-х годов к

творчеству М. Бубера обратились и отечественные ученые. В статьях П. С. Гуревича, Г. С. Померанца, Л. А. Чухиной мы найдем очень тонкий и глубокий анализ творчества философа. Заметное место среди этих работ занимает и монография М. Перлина «Бахтин и Бубер». Указанные исследования преимущественно посвящены реконструкции концепции Бубера и трактуют диалог в качестве средства спасения человека от духовного кризиса, недостаточно освещая те положения учения философа, которые заслуживают критического анализа. Целью данной статьи является такое осуществление анализа концепции диалога Мартина Бубера, которое избежало бы наблюдаемой однозначности выводов.

В работе «Проблема человека» М. Бубер замечает, что антропологическая проблема в XX ст. достигла своей зрелости. Такое внимание к проблематике человеческого бытия, по мнению философа, связано не только с общим развитием философии, но и с духовным кризисом человечества XX столетия. М. Бубер выделяет два основных фактора, которые, по его мнению, усугубили кризис человеческого бытия.

Один из таких факторов имеет социологическую природу. Здесь подразумеваются те «человеческие общности», которые в данный момент подвергаются распаду. Их прогрессирующий распад приводит человека к новому «приступу одиночества». Новые общественные формы не могут заменить прежних органических форм совместной человеческой жизни. Они создают искусственные межчеловеческие связи, которые не дают человеку защиты от одиночества [4, с. 246].

Второй фактор М. Бубер определяет как фактор истории духа. На протяжении столетия человечество погружалось в духовный кризис. Отличительной чертой кризиса XX столетия стало обособление человека от мира, который он создал сам. Эта обособленность повлекла за собой негативные последствия для самого человека. Созданный мир подчинил себе человека. Человек предстал перед новой для него реальностью, смысл которой заключался в бессилии человека перед этим миром. Поэтому вопрос о сущности человеческого бытия зазвучал еще более актуально.

В поиске ответа на данный вопрос М. Бубер не поддерживает точку зрения ни «индивидуалистического» подхода, ищущего сущность человека в изолированном индивиде, ни «коллективного» подхода, пытающегося открыть сущность человека в коллективе. Для философа ни тот, ни другой метод не дает о человеке полноценного целостного знания. Индивидуалистическое мировоззрение видит человека в его обращенности и замкнутости на себе, что может дать только приблизительное понимание человека и его бытия, которое, по мнению философа, носит вообще иллюзорный характер. Для того чтобы постичь

человека целостно и выйти из кризисной ситуации, философ считает этот путь недостаточно верным, так как видит в нем дальнейшую обреченность человека на сознательное одиночество. Современный коллективизм, по мнению М. Бубера, также обречен на неудачу. Человек, спасаясь от одиночества, вливается в «общую волю», тем самым снова попадает в иллюзорную ситуацию, ибо в коллективе человек все равно не может избавиться от своего внутреннего одиночества.

Как альтернативу этим позициям М. Бубер предлагает свой подход. Смысл его позиции заключается в создании нового мировоззрения, которое не будет ни возвратом к одному из названных подходов, ни компромиссом между ними. В антропологии М. Бубера предметом исследования является не индивид и не коллектив, а «человек с человеком». Такой подход к выяснению сущности человека и его бытия, по мнению философа, дает возможность увидеть «динамическую двойственность» человека. Раскрытие и анализ этой двойственности, по словам философа, и определит сущность человека.

Искомой величиной в данном анализе для философа является сфера Между (*deswischen*). По мнению Бубера, эта сфера характеризуется своей прямой причастностью к межчеловеческому событию, и диалог в этом случае является адекватным выражением области «Между». Суть диалога, считает Бубер, реализуется не в участниках диалога, не в мире, в котором они пребывают наряду с вещами, а *между* участниками диалога, в том измерении, которое доступно только им и существует между ними.

Время показало, что философия диалога М. Бубера, вскрывающая важные моменты межчеловеческого со-бытия, одновременно является отражением глубоких противоречий, свойственных западной цивилизации XX века. О таких признаках кризиса в самой концепции диалога М. Бубера речь пойдет ниже.

Бубер делает акцент на межличностных отношениях, различая два «способа бытия» человека – «Я–Ты» и «Я–Оно». Он считает «Я–Ты» первичным и основным отношением, потому что полноценное и самодостаточное Я формируется в рамках именно этого отношения: «Я основного слова Я–Ты проявляется как личность и осознает себя как субъективность» [4, с. 69]. «Отношения» для философа первичны по отношению к «Я» и «Ты». Этим отношениям не предшествует опыт и знания из прошлого, отношения «Я–Ты» существуют только в настоящем. Философ утверждает, что «между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии» [4, с. 31].

Диалогические отношения, которые устанавливаются между Я и Ты, согласно Буберу, дают возможность постичь человека целостно.

Он пишет, что «средоточение и становление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь Я, соотнося себя с Ты, становясь Я, я говорю Ты» [4, с. 31].

Своеобразие концепции диалога М. Бубера состоит в том, что в ней духовное возрождение человека сопряжено с определенным отрицанием самоценности Я. Этот парадокс объясняется тем, что философ не видит возможности воссоздать некую гармонию между миром и человеком, между человеком и человеком путем совершенствования индивида. По мнению философа, надо идти путем воссоздания межличностных отношений, которые будут иметь характер диалога и предполагают максимальное внимание участников диалога друг к другу. Философ пишет: «Дух не в Я, он между Я и Ты. Будет неверным уподобить дух крови, что струится в тебе, он как воздух, которым ты дышишь» [4, с. 51]. В таком обесценивании инициативы Я в концепции Бубера находит выражение кризис человека и культуры, выросшей на основе трансцендентальной субъективности. Человек уподобляется сосуду, через который протекает и встреча, и Дух, и слово. Я человека не является изначальным инициатором ничего из того, что содержательно наполняет диалог. Бубер наделяет этот процесс такой характеристикой, как таинственность, и на этом в общем-то останавливается. Ни слово, которое для Бубера есть Дух, ни момент встречи не несет отпечаток изначального человеческого акта. Философ пишет: «Человек пользуется разными языками – языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть слово. И подобно тому, как устная речь сначала оформляется в слове в мозгу человека, затем озвучивается в его гортани, хотя то и другое суть лишь своего рода рефракция истинного процесса, ибо поистине речь не заложена в человеке, но человек пребывает в речи и говорит из нее, – так всякое слово, так всякий дух» [4, с. 51].

Здесь хочется поставить вопрос, которым задался другой представитель философии диалога, О. Розеншток-Хюсси: «Что есть человек?». Действительно, что есть человек до встречи с Ты. Ведь из слов Бубера даже встреча с Ты не зависит от Я: «Ты встречает меня по милости, его не обрести в поиске» [4, с. 30]. Что тогда может побудить Я искать Ты, если до формирования этого *Между*, конституирующего смысл Я, само Я не установило собственного смысла, намерения и стремления?

Если остановиться на этом моменте рассуждений Бубера, окажется проблематичным и требующим дополнительных обоснований его утверждение о том, что диалогические отношения приводят к становлению человека как самодостаточного и внутренне суверенного «Я». Ведь оказывается, что Бубер лишает человека до встречи с Ты духовной наполненности и тем самым отрицает у него наличие

внутренней свободы, обеспечивающей выбор Ты. В кризисной ситуации, вызванной доминированием научно-технического прогресса, лишить человека этого качества может означать одно: полное обесценивание человеческого «Я». Но свобода и духовность неотделимы друг от друга. На это справедливо обращает внимание А. Швейцер, когда он пишет: «способность человека быть носителем культуры, то есть понимать ее и действовать во имя ее, зависит от того, в какой мере он является одновременно мыслящим и свободным существом» [7, с. 40]. И для самого Бубера значимость “событие-встреча” выходит далеко за пределы встречи Я с Ты. Это событие философ характеризует как момент рождения новой культуры. По его мнению, направленность этого события будет долгие годы поддерживать человечество в рамках этой культуры. Философ понимает, что: «этот акт, подкрепленный действующей в этом же направлении силой последующих поколений, творит свое собственное понимание космоса в духе – лишь через этот акт космос человека становится снова и снова возможным; только теперь человек может снова и снова со спокойной душой строить жилище дома для людей в пределах собственного понимания пространства» [4, с. 62]. Но опять же человек должен чувствовать индивидуальность, личность, которая может себя полноправно реализовать в диалоге, и только тогда человек может использовать потенциальную свободу и стать полноправным носителем культуры.

Поэтому Бубер все-таки наделяет человека действием, которое выражается в имманентном стремлении к встрече. Именно это желание у человека в какой-то мере дает надежду на встречу с Ты. «В начале – отношения: как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души; априори отношения; врожденное Ты» [4, с. 43]. И вместе с тем Бубер говорит, что эта встреча может прийти по милости. Здесь вводится трансцендентный Абсолют как основа установления диалогических отношений. Философ ставит человека в парадоксальную ситуацию: с одной стороны, человек наделен врожденным стремлением к отношению, а с другой стороны встреча не зависит от человека, но от этой встречи зависит цельность, становление и внутреннее состояние человека. Для того чтобы все-таки свершилась встреча, Бубер выводит Бога из мира человеческой субъективности, куда, как считает философ, поместила его современная философия, в мир объективности. Современный человек ощущает себя отчужденным и чужим в этом мире, по мнению Бубера, в силу того, что только субъективность и человеческая мысль, изолированные от Божественного бытия, не смогут дать человеку знание о бытии как таковом. Как мы говорили выше, бытие для Бубера существует «между» – между Я и Ты, между человеком и Богом. Бог у Бубера предстаёт как высший партнёр в диалоге. Бог, Вечное Ты – это

одновременно высший собеседник, партнёр в диалоге, и сила, делающая возможными все другие встречи Я–Ты. Диалог с Вечным Ты является основанием всех встреч Я–Ты благодаря всеобщей основе бытия, полноценное ощущение которого приходит, когда мы вступаем в любое отношение Я–Ты. Но только диалог между Я и Вечным Ты продуцирует смыслы, которые создают вседержашую основу человеческого бытия. В этом диалоге человек выходит из мира отчуждённости. Мир предстаёт перед человеком как единый дом бытия, где при каждой встрече с Ты человек познаёт Бога и в Боге открывается человеку мир. Вечное Ты вносит в бытие человека цельность, некую завершенность и самоидентичность.

Другие представители философии диалога придают решающее значение не самим по себе диалоговым отношениям, а «Я» как их истоку. Так, в концепции диалога М. Бахтина мы находим мысль об огромной важности «Я». Философ ставит личность в центре своей «бытийственной вселенной». Для русского философа суть диалога лежит не в межличностном пространстве, не в области «между», а в категории «Я» и «Ты». Бахтин говорит о вечном элементе человека – о духе. Но его он не трансцендирует, что дает право признать человека единственной силой, способствующей диалогу и до конца раскрывающейся только в нем.

Бубер придерживается противоположной точки зрения, не видит ценности в изолированном «Я»: «Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я–Ты, и Я основного слова Я–Оно» [4, с. 24]. Из этого видно, что лишенное Божественного основания и диалога “Я”, вступая в диалог с человеческим “Ты”, не несет в себе никакой значимой информации. Выходит, что диалог становится предметным и наполняется смыслом благодаря тому, что в него включается Высшее Ты.

Бубер прочувствовал всю трагедию двойственности человеческого бытия: «Но в том состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно» [4, с. 35]. Этим переходом из отношений «Я–Ты» в отношения «Я–Оно» он объясняет становление Я как *самостоятельной* личности: «Основное слово Я–Оно может быть сказано только благодаря этому сознанию, только через обособленное Я» [4, с. 39]. В свете этого становится понятным, почему Бубер видит ценность не в Я, а в отношении Я–Ты: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я–Оно, основное слово Я–Ты создает мир отношений» [4, с. 26]. Он считает, что растворение человека в отношениях «Я–Оно» неизбежно влечет утрату им подлинной сущности: «Тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [4, с. 49]. Из этого можно сделать вывод, что в универсализации отношения «Я–Оно» Бубер видит основную причину

духовного кризиса человечества. Эти отношения несут в себе двойственный смысл: с одной стороны, человек познавая и преобразуя мир, реализует свой творческий потенциал, а с другой, это приводит к росту мира Оно, духовно опустошающему личность.

Вместе с тем, Бубер не склонен считать само по себе отношение «Я–Оно» злом. Он пишет: «Я–Оно не причастны злу, как и материя не причастна злу. Основное слово Я–Оно причастно злу, как и материя, когда она претендует на то, что она есть само бытие» [4, с. 56].

В сегодняшнем мире произошла подмена: отношения Я–Оно пытаются утвердиться на месте подлинного бытия – и, как результат, духовный потенциал человека слабеет. По этой причине мы наблюдаем энергичную слабость отношений Я–Ты. Вследствие этого выстраивается опасное для человека соотношение между Я–Ты и Я–Оно. Как удержать первенство отношений Я–Ты, как восполнить духовный мир человека – эти вопросы у Бубера остаются открытыми. Такое неравное соотношение между Я–Ты и Я–Оно влечет за собой потерю целостности восприятия мира. Человек все дальше уходит от своей подлинной сущности. Научные поиски в этой сфере необходимы, любые открытия в этой области смогут положительно повлиять на духовную жизнь человечества XX столетия.

Как нельзя точнее мир, в котором живет наш современник, описал А. Блок:

Двадцатый век... Еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла.
Что, ж человек? – За ревом стали,
В огне, в пороховом дыму,
Какие огненные дали
Открылись взору твоему?
О чем – машин немолчный скрежет?
Зачем – пропеллер, воя, режет
Туман холодный – и пустой? [3, с. 143-145]

Поэтому подлинный диалог между «Я» и «Ты» в данной ситуации может дать целостные знания о мире, о человеческом бытии в целом.

Человек приходит к диалогу как личность, которая рефлексивна, которая способна слушать и понимать. Умение слушать снимает в человеке агрессию по отношению к «Ты», к миру. В результате такого совместного творческого акта Я и Ты могут открыть подлинное бытие. Мир предстанет перед человеком не как нечто чужое и другое, а как дом, в котором есть место человеку. Субъектно-объектные отношения к миру отдалают человека от понимания подлинного мира и себя в нем. И только диалогизируя с миром, человек может успокоиться в нем, посмотреть на

достижения в науке, медицине как на результат диалогических отношений, вычеркнуть все то, что мешает жить вечному диалогу.

Концепция диалога М. Бубера во многом наделила «Я» пассивностью в диалоге. Кроме этого, антропологический аспект в ней был освещен недостаточным образом. Главный и волнующий вопрос XX–XXI века: «что есть человек?», – так и остался открытым. При этом концепция диалога Бубера показала, как важны для человеческого бытия диалогизированные отношения, обоснованные Божественным участием, как гармонично в их условиях чувствует себя человек, какие горизонты бытия могут открыться ему. Для человека XXI столетия, который находится в дискурсе постмодерна и авангарда, более тщательное внимание к антропологическому вопросу в философии диалога может стать основой для возрождения духовной сферы человечества, что отвечало бы потребностям и желаниям современного человека.

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2-е.– М.: Сов. писатель, 1963.– 363 с.
2. Бердяев Н. Философия свободы.– М., 2002.
3. Блок А. Два века // Блок А. Избранное.– М., 1975.
4. Бубер М. Два образа веры.– М.: АСТ, 1999.– 592 с.
5. Осипова Н. А. Современная философия диалога (философия встречи) Ф. Розенцвейг – М. Бубер – Э. Левинас – М. Бахтин // Философия XX в.– М., 1997.
6. Тойнби А. // Антология культурологической мысли / Авт.-сост.: С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов.– М.: РОУ, 1996.– 363 с.
7. Швейцер А. Культура и этика.– М.: Прогресс, 1973.– 343 с.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории.– М.: Политиздат, 1991.– 572 с.