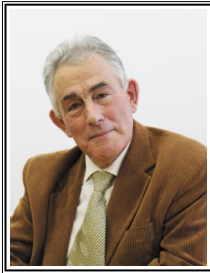


СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МАРТИНА БУБЕРА¹

Мартин (Мордехай) Бубер родился в Вене в 1878 г. До 1933 г. он жил в Германии, затем эмигрировал в Швейцарию, позже – в Палестину. После Второй мировой войны философ выступал с осуждением арабо-еврейской вражды и антигуманных действий по отношению к палестинским арабам. Умер Бубер в 1965 г. в Иерусалиме. Творческое наследие философа чрезвычайно популярно во многих странах. Как мыслитель Бубер соединял в себе множество разнородных интересов и устремлений. Он был нетривиальным мудрецом-философом, ярким переводчиком Танаха, исследователем хасидизма², выдающимся просветителем

¹ Данные тексты были ранее опубликованы в качестве предисловий к первым изданиям на русском языке книг Мартина Бубера, вышедшим в рамках академической программы Российской академии наук «Человек, наука, общество: комплексные исследования»: Гуревич П.С. Философская антропология Мартина Бубера (предисловие) // *Бубер М. Я и Ты* / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИНИОН РАН, 1992. С. 3–15; Гуревич П.С. Панорама философской антропологии // *Бубер М. Проблема человека* / Пер. Ю.С. Терентьев; отв. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: ИНИОН РАН, 1992. С. 5–29. Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным их текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спиrowой.

² Религиозное движение среди евреев Польши и России, возникшее в начале XVIII в.

и проповедником, поэтом и литератором. По своим воззрениям Бубер близок к диалектической теологии и экзистенциализму.

Центральная идея философии Бубера – бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Развивая концепцию религиозного экзистенциализма, мыслитель существенно обогатил философскую антропологию. Выраженное им прозрение, уходящее своими корнями в библейскую традицию, просто и величественно: жизнь человека в диалоге с другими людьми, которые ему подобны. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви. Именно в этом диалоге выявляется жизненность и самого Бога. Так, Бубер всем своим творчеством ответил на философские представления XX века, на идеи «смерти Бога» и «смерти Человека».

Ключевые слова: Бубер Мартин, религиозный экзистенциализм, Я и Ты, другой, диалогический принцип, эпоха обустроенности, эпоха бездомности, экзистенциальное самочувствие, одиночество, индивидуалистическая антропология

Идеи Бубера развиты им в таких значительных работах, как «Я и Ты» (1923), «Вопрос к одинокому» (1935), «Проблема человека» (1943), «Основы межчеловеческого» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960). Вершина его наследия – книга «Я и Ты» [6; 16]. Работа написана специфическим языком, ей присущ своеобразный стиль изложения. Фразы Бубера афористичны. Если в монографии «Проблема человека» Бубер опирается на историко-философскую традицию от Аристотеля до Канта, то в работе «Я и Ты» эта традиция существует как бы в снятом виде. Иначе говоря, мудрец не обращается к ней непосредственно. Он рассуждает, опираясь на собственную субъективность и отзывчивость читателя. Исходная тема Я и Ты, т.е. проблема человеческих отношений, углубляется за счёт всё более проникающего вживания в мир «другого». Изложение носит характер своеобразной медитации, в ходе которой постигается глубина межчеловеческого общения.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Многие мыслители, в частности А. Шопенгауэр, убеждены в том, что человек способен познать тайну собственного бытия путём предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему спонтанного содержания. Ход размышлений Бубера прямо противоположен. Некий парадокс или открытие, по его мнению, состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с «другим». Такого рода «участное мышление» преобладает во всех великих системах.

Странно, что в философии, как она складывалась на протяжении веков, нет понятия «другого». Идея абсолютной равнозначности «Я» и «Ты» – это и есть, по существу, открытие Бубера. Разумеется, он не был единственным мыслителем, подошедшим к этому прозрению. Можно назвать также идеи И.В. Гёте или М.М. Бахтина. Однако иерусалимский философ разработал представление о «встрече», «диалоге» с наибольшей обстоятельностью.

Мир для человека двойственен, утверждает Бубер. Это определяется двойственностью его позиции, которая может быть выражена двумя парами основных слов, которые человек может произносить. Одно слово – это пара Я-Ты. «КТО ПРОИЗНОСИТ ТЫ, не имеет никакого Нечто в качестве объекта» [6, с. 16]. Ты безгранично. Это целый мир. Но он неразъёмен с Я.

Другая пара – Я-Оно. Человек познаёт мир. Он обследует поверхность вещей и знакомится с ними. Он добывает сведения об их структуре. Он приобретает знания. Таким образом, Я познаю Нечто. Но там, где есть Нечто, есть и другое Нечто. Каждое Оно, по мысли Бубера, граничит с другим Оно. Познавая, человек остаётся непричастен миру. Дело в том, что мир не сопричастен процессу познания. Мир позволяет изучать себя, но он не откликается, не соучаствует. Ведь с ним ничего не происходит.

В соответствии с замыслом книги естественно, что не пара Я-Оно становится предметом особого размышления. Эта традиция философского познания противопоставляется другой, рождающейся, диалогической. Этот «диалогический» дух у Бубера противостоит греческому монологизму, и, чтобы преодолеть его, философ обращается к более древним, библейским истокам.

Разъясняя замысел своей работы, М. Бубер отмечал, что некое видение будущего образа книги сложилось ещё в юности. После выхода в свет работы были выпущены и другие труды, в которых пояснялось существо концепции, а также содержались ответы оппонентам. Однако, по мнению философа, оставался нераскрытым основной смысл самого существенного для него самого: тесная связь между отношением к Богу и отношением к человеку.

Бубер называет три важнейшие сферы, в которых реализуется связь между Я и Ты. Он рассматривает эти отношения как универсальные, значимые не только для живых существ. Я-Ты-связь реализуется не только между людьми, она обнаруживается и во встрече с другими существами и вещами. Первая сфера – это жизнь с природой. Здесь отношение доречевое, пульсирующее во тьме. Создания отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше Ты, обращённое к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера – это жизнь с людьми. Здесь отношение очевидно и принимает речевую форму. Мы можем давать и принимать Ты. Третья сфера – общение с духовными сферами. Здесь отношение окутано облаком, оно раскрывает себя безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «Ты», но всё же чувствуем зов, и мы отвечаем, творя образы, думая, действуя. Мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить Ты своими устами.

Итак, три сферы. Но есть ли здесь существенное различие? Если Я-Ты-связь предполагает взаимность, реально охватывающую обоих – Я и Ты, то как можно считать отношение к чему-то в природе такой связью? Бубер формулирует сложность проблемы ещё острее: если мы должны предположить, что существа и вещи в природе, которые мы встречаем

как наше Ты, тоже отвечают нам взаимностью какого-то рода, то каков характер этой взаимности и что даёт нам право распространить на неё фундаментальное понятие Я-Ты-связи?

Отвечая на этот вопрос, Бубер предлагает брать природу как целое, рассматривать отдельно различные её области. Человек когда-то «приручил» животных, и сейчас он способен воспроизводить это своеобразное действие. Он вовлекает животных в свою атмосферу и побуждает их к тому, чтобы они стихийным образом приняли его – «чужого». Он добивается от них активного, иногда поразительного ответа на своё приближение, на своё обращение, иногда тем более мощного и прямого, чем в большей степени его отношение к ним является подлинной Я-Ты-речью. Но и вне сферы «приручения», подмечает Бубер, иногда имеет место сходный контакт между человеком и животным. Это случается с людьми, которые несут в глубине своего существа потенциальное товарищество с животными. Это, как правило, люди, одухотворённые по своей природе.

Совсем иначе обстоит дело с теми областями природы, разъясняет далее свою концепцию Бубер, где отсутствует спонтанность, общая для людей и животных. Растения, как мы считаем, не реагируют на наши действия, не могут нам «отвечать». Но означает ли это, что мы не встречаем здесь обоюдности? Разумеется, в такой встрече человека и растения нет поступков, позиции отдельной особи. Однако, по мысли Бубера, здесь есть обоюдность самого бытия. Та живая цельность и единство дерева, которая не даётся самому острому взгляду исследователя, открывается говорящему Ты. Но эта цельность дерева только тогда тут, когда тут человек говорящий. Он, говорящий Ты, побуждает, как отмечает Бубер, дерево манифестировать свою цельность. И дерево в своём бытии обнаруживает, раскрывает её [6, с. 18]. Зашоренность нашего мышления мешает нам понять, что здесь, в бытии, нечто, пробуждённое нашим поведением, вспыхивает нам навстречу. Эту обширнейшую, простирающуюся от камней до звёзд область Бубер называет предпорогом, имея в виду нижний ярус бытия.

Что касается сферы духа, то философ обозначает её как надпороговую. Он проводит различие между тем, что от духа уже вошло в мир и, при посредстве наших чувств, стало доступно восприятию, и тем, что ещё не вошло в мир, но готово войти и стать для нас Настоящим. То, что вошло в духовную структуру, можно реально ощутить, показать. Но в сфере духа есть и такое, что ещё не вошло в мир.

Обратимся сначала к тому, что уже воплотилось. М. Бубер приводит примеры, иллюстрирующие взаимность между человеком и духовной сущностью. Предположим, человек вызывает в своём воображении какое-то изречение, дошедшее до нас из глубокой древности, от одного из учителей. Можно воспринять это изречение в форме непосредственного общения и отклика, не как отвлечённую мудрость, а как сердечное признание, нечто впрямую обращённое ко мне и как бы в присутствии древнего

мудреца. Как этого добиться? Важно всем своим существом устремиться к тому, кого уже нет. Это означает, что между живым и умершим рождается позиция, которую М. Бубер называет Я-Ты-речью.

Если встреча состоится, т.е. живой голос будет услышан, сначала может быть неясно, потом более универсально, отчётливо, смысл коммуникации окажется совсем иным. Прежде человек относился к изречению как к объекту, вычлняя из него односторонний смысл. Теперь же, в момент подлинного отклика, живое существо воспримет только неделимую цельность сказанного.

Этот пример не нуждается в особых пояснениях. Ведь изречение принадлежит конкретному человеку. Стало быть, общение не утрачивает межличностного характера. Персональное бытие воздействует в данном случае на другое персонифицированное существо. А вот более сложная иллюстрация. Бубер стоит перед дорической колонной как перед духовной структурой, которую разум и рука человека постигли и воплотили. Исчезает ли здесь взаимность? По мнению Бубера, она лишь снова погружается в сокрытость или трансформируется в конкретное содержание.

Наконец, следуя за этим примером, Бубер переходит к той сфере духа, которая может быть расшифрована как пространство контактов с «духовными сущностями». Это область, где возникают слова и формы. Дух, ставший словом, воплотившийся в форму... Каждый, к кому он прикасался и кто не остался глухим к нему, в той или иной степени постигают; такое возникает только из встреч с Другим. Оно не может само по себе зародиться или вырасти, не будучи посеянным в душе человека. Это встреча с духом, который овеивает нас и изливается на нас.

Рассмотрев встречи с природным и духовным, М. Бубер ещё раз возвращается к вопросу: можно ли усмотреть здесь такое же общение, как в мире людей? Иначе говоря, правомерно ли говорить об «ответе» и об «обращении» применительно к тем сущностям, которые лишены спонтанности и сознания (см. об этом: [8])? Не возникает ли здесь опасность мистики?

Отвечая на эти вопросы, Бубер пишет: «Ясная и устойчивая структура отношения Я-Ты... не имеет мистической природы. Чтобы понять эту структуру, мы порой должны отказаться от привычек нашего мышления, но не от изначальных норм, которые определяют человеческое мышление действительности. Как в области природы, так и в области Духа – Духа, который продолжает жить в изречениях и в произведениях, и Духа, который хочет стать изречением и произведением, – мы вправе понимать оказываемое на нас воздействие как воздействие Сущего» [3, с. 88–89].

Следующий вопрос, который проясняет философ, уже не о пороге, предпороге и надпороге взаимности, а о ней самой как о вратах в наше бытие. Как обстоит дело с Я-Ты-связью между людьми? Может ли она, смеет ли она всегда быть такой? Не подвержена ли она – как и всё человеческое – ограничению из-за нашего несовершенства, да и в силу внутренних закономерностей нашей совместной жизни?

По мнению М. Бубера, первое из этих двух препятствий достаточно известно. «Начиная от твоего собственного взгляда, изо дня в день устремлённого в отчуждённые, исполненные холодного удивления глаза твоего – тем не менее в тебе нуждающегося – “ближнего”, и до печали святых, раз за разом вотще предлагающих великий дар, – всё говорит тебе, что полная взаимность несвойственна совместной жизни людей. Она – Благодать, к которой всегда нужно быть готовым и которую никогда не получают как нечто гарантированное» [6, с. 22].

Вместе с тем Бубер указывает и на такие виды Я-Ты-связи, которые по самому своему характеру не могут достичь полной взаимности, если они сохраняют этот характер. Иерусалимский философ ссылается на взаимоотношения между подлинным воспитателем и его питомцем. Чтобы раскрыть потенциал ученика, надо видеть в нём конкретную личность во всём богатстве присущей ей субъективности. Воспитатель усматривает в подопечном не простую сумму качеств, стремлений и сдерживающих факторов. Он воспринимает его в некой цельности. Но для этого важно, чтобы ученик каждый раз оказывался партнёром в названной биполярной ситуации. В этом случае учитель переживает охарактеризованную встречу и за себя, и за своего партнёра.

Однако может ли ученик осуществить ту же самую духовную работу? Способен ли он с предельной восприимчивостью оценивать совместную ситуацию и за воспитателя? По мнению Бубера, прекратится ли в этом случае Я-Ты-связь или примет совершенно иной характер – дружбы, всё равно очевидно, что специфическому отношению воспитания как таковому полная взаимность не присуща.

М. Бубер приводит и другой пример, характеризующий нормативное ограничение взаимности: психотерапевт и его пациент. Врач может анализировать пациента, т.е. извлекать из его микрокосмоса неосознанные факторы и преобразованную таким образом энергию направлять на сознательную жизнедеятельность. Он может, стало быть, достичь определённого восстановительного эффекта. Врач способен помочь тому, чтобы расчленённая, деструктурированная душа в какой-то мере собрала и упорядочила себя.

Но есть иная, более значимая задача – восстановить угасший или захащенный личностный центр. В названном случае психиатр с такой задачей не справится. Это сумеет осуществить лишь тот, кто глубоким взглядом целителя схватит подспудное, латентное единство страдающей души. Но здесь нужен другой тип связи. Для того чтобы когерентно способствовать высвобождению и актуализации этого единства в новом согласии личности с миром, пациент должен всё время находиться не только в своей роли, но и на другом полюсе этого биполярного отношения. Однако возможно ли такое? Лечить, как и воспитывать, может лишь тот, кто живёт во встрече и всё же обособлен.

По мнению М. Бубера, наиболее убедительно нормативную ограниченность взаимности можно проиллюстрировать на примере духовника.

Здесь охват с противоположной стороны был бы посягательством на сакральную аутентичность мысли. И вот вывод: всякая Я-Ты-связь в рамках такого отношения, которое имеет характер целенаправленного воздействия одной стороны на другую, существует на основе взаимности, которой предписано быть неполной.

Далее М. Бубер последовательно переходит к изложению религиозных основ своей концепции. Как может Я-Ты-связь человека с Богом, условием которой является абсолютный и ничем не отклоняемый поворот к Нему, – как может она охватывать все Я-Ты-отношения этого человека и как бы нести их с собой к Богу? Философ подчёркивает, что здесь вопрос задан не о Боге, а лишь о нашем отношении к нему.

Но, разумеется, и в такой постановке проблемы нельзя обойти вопрос о том, чем является Бог в его отношении к человеку. Философ полагает, что описание Бога понятием «личность» неизбежно для всякого, кто понимает под этим словом не принцип (хотя мистики, например Экхарт, иногда отождествляют бытие с Богом) и не идею (хотя философы, как Платон, временами могут считать его идеей). Под понятием «Бог» Бубер подразумевает того, кто своими созидательными, дарующими откровение спасительными актами вступает в непосредственное отношение с нами, людьми, и тем самым делает для нас возможным непосредственное отношение с Ним.

Бубер разъясняет, что эта основа, этот смысл нашего существования вновь и вновь порождает взаимность, которая возможна лишь между личностями. Разумеется, понятие персональности совершенно не в состоянии выразить сущность Бога. Позже многие представители диалектической теологии будут преодолевать это каноническое воззрение на Бога. Но, по мнению иерусалимского философа, дозволено и нужно говорить, что Бог есть также и личность.

Если попытаться, рассуждает М. Бубер, перевести понятие Бога на язык философа, на язык Спинозы, то из бесконечного числа атрибутов Бога, как окажется, нам, людям, известны не два (так полагает Спиноза), а три атрибута. К *метадуховности*, от которой берёт своё начало то, что мы называем духом, – и *метаприродности*, которая проявляет себя в том, что известно как природа, – добавляется в качестве третьего *метаперсональность*. И только это третье, атрибут метаперсональности, по мнению М. Бубера, даёт распознать себя непосредственно в своём качестве атрибута.

Однако здесь рождается противоречие. Понятие личности означает, что хотя, конечно, для неё автономность заключена в самой себе, тем не менее в совместном бытии она релятивизируется множественностью других автономностей. Может ли это относиться к Богу? Разумеется, нет. Этому противоречию противостоит парадоксальное описание Бога как абсолютной личности, т.е. такой, которая не может быть релятивизирована. В непосредственное отношение с нами Бог вступает как абсолютная личность. Противоречие вынуждено отступить, как полагает Бубер, перед более глубоким осмыслением образа Бога.

Можно с полной безусловностью сказать, что Бог сообщает свою абсолютность тому отношению, в которое вступает с человеком. В книге «Я и Ты», как и во всех последующих, М. Бубер предупреждает, что беседа с Богом не может быть понята как нечто, происходящее только в стороне от повседневности или над нею. Речь Бога к людям пронизывает всё, что происходит в жизни вокруг нас, и всё, что происходит в мире вокруг нас, всё, биографическое и всё историческое и делает это указанием, требованием для каждого. Событие за событием, ситуация за ситуацией обретают благодаря личной речи силу и право требовать от человеческой личности, чтобы она выстояла и приняла решение.

Существование взаимности между Богом и человеком недоказуемо, как недоказуемо наличие, присутствие Бога. Кто всё же отваживается говорить об этой взаимности, тот взывает к свидетельству Того, к Кому обращена его речь, – свидетельству нынешнему или будущему. Бубер как религиозный мыслитель предупреждает об опасности прагматического отношения к Богу. Отталкиваясь от мысли Макса Шелера, который считает, что каждый человек обязательно верит либо в Бога, либо в «идолов», Бубер подчёркивает: «Кто одержим идолами, которых он хочет получить, иметь и хранить, кто одержим жаждой обладания, тому нет иного пути к Богу, кроме обновления, которое означает изменение не только цели, но и способа движения» [6, с. 69].

По мнению иерусалимского философа, верность Богу, безусловно, является наивысшим назначением человеческой личности. Однако для достижения этой цели он должен не отстраняться от внешней и внутренней реальности земного бытия, а утверждать его в истинной, богонаправленной сущности и, таким образом, преобразить его так, чтобы принести Богу. В каждом человеке есть божественная сила. Но именно в человеке легче, чем во всех других существах, она может быть извращена и использована во зло. Это происходит, когда человек вместо того, чтобы направить эту силу к её Истоку, даёт ей ненаправленно растекаться и обращаться во что попало. Вместо того чтобы освятить власть, он превращает её в грех. Но и тогда, как полагает Бубер, открыт путь к спасению. Тот, кто всем своим существом поворачивается к Богу, здесь, в этой самой точке универсума, поднимает божественную имманентность из унижения, виной которого был он сам.

Раскрывая философскую антропологию М. Бубера, невозможно обойти вниманием его работы, посвящённые хасидизму. В хасидской общине периода расцвета, в той общине, где жила высокая вера первых хасидов, которые почитали в цадике совершенного человека, в ком бессмертное нашло своё смертное воплощение, философ черпает вдохновение для своих антропологических выводов. Вспоминая одну из картин своего детства, Бубер пишет: «Здесь было несравненное; здесь было униженное, но неповреждённое двойное ядро рода человеческого: истинная община и истинное руководство. Древнейшее было здесь и изначально предстоящее, утраченное и страстно ожидаемое, и возвращающееся...».

В совместной жизни хасидской общины Бубер видел образец общности людей. Она проявлялась не как хоровое пение в унисон. Она утверждала себя как беседа между Я и Ты. Таким образом, буберовское прозрение диалогического отношения Я-Ты между человеком и человеком и между человеком и Богом созрело, когда он был погружён в мир хасидизма.

Хасидское учение, подчёркивает М. Бубер в работе «Путь человека» [5], не занимается исследованием отдельных психических проблем, а рассматривает человека как целостность. Подлинное возрождение сначала самого человека, а впоследствии и отношений между ним и его ближними может быть достигнуто только путём постижения целого как целого. Это не означает, что не нужно рассматривать отдельные явления души. Однако ни на одном из них не следует акцентировать внимание чрезмерно и пытаться вывести из него всё остальное. Все они должны стать отправными точками, взятыми не по отдельности, а в живом единстве.

В хасидизме человека не рассматривают как объект исследования, а призывают «выпрямиться». Прежде всего, сам человек должен понять, что конфликтные ситуации между ним и другими являются не чем иным, как проявлением конфликтных ситуаций в его собственной душе. Затем он должен стараться преодолеть этот внутренний конфликт с тем, чтобы впоследствии вернуться к своим ближним и вступить с ними в новые, преобразённые отношения.

Человек, естественно, как показывает М. Бубер, пытается избежать этого решительного поворота, в высшей степени несовместимого с его привычным отношением к миру. Он оправдывается перед тем, кто взывает к нему (или перед собственной душой, если это она взывает к нему): мол, в каждом конфликте участвуют две стороны, и если он должен перенести внимание с внешнего конфликта на внутренний, то и его противник должен бы сделать то же самое.

Но именно эта установка, при которой человек воспринимает себя только как индивида, противостоящего другим индивидам, содержит фундаментальную ошибку, которую и вскрывает хасидское учение. Суть дела, разъясняет Бубер, именно в том, чтобы начать с себя. Любой другой подход может отвлечь человека от того, что он собирается совершить, ослабить его решимость и тем самым погубить все его смелые начинания.

М. Бубер подчёркивает: для того, чтобы человек оказался способен на этот великий подвиг, он должен пробиться сквозь случайные, второстепенные стороны своего существования к самому себе, обрести своё Я – не тривиальное Эго эгоцентрического индивида, но глубинное Я личности, живущей во взаимосвязи с миром. Развивая философско-антропологическую концепцию, Бубер выдвигает ещё одну заповедь: не быть поглощённым собой. Но нет ли здесь противоречия? Ведь до сих пор говорилось о том, что каждому человеку следует очистить своё сердце, избрать свой особый путь, восстановить единство своего существа, начать с самого себя. Теперь же утверждается нечто иное: человек должен забыть о себе.

Однако, считает Бубер, эта заповедь не только согласуется с другими, но естественно входит в состав целого как неотъемлемое звено и необходимая ступень. Одно из главных отличий христианства от иудаизма состоит в том, что христианство считает высшей целью каждого человека его личное спасение. Иудаизм, как разъясняет философ, видит душу каждого человека слугой, действенным органом Божьего Творения, которое благодаря труду человеческому должно стать Царством Божьим. Поэтому ни одна душа не имеет целью самой себя, своё собственное спасение. Разумеется, каждый должен знать себя как личность, совершенствовать свой духовный мир, но не ради только самого себя, а во имя того труда, который он призван совершить.

По мнению М. Бубера, погоня за собственным спасением рассматривается здесь всего лишь как самая возвышенная форма эгоцентризма. Есть нечто такое, что можно отыскать только в одном-единственном месте. Это – неисчерпаемое сокровище, которое можно назвать реализацией существования. И обрести это сокровище возможно только там, где ты стоишь. Большинство из нас лишь в редкие моменты ясно осознают тот факт, что они так и не извели тайны самореализации, что, существуя, они проходят мимо истинного существования. Вместе с тем мы постоянно испытываем ощущение неполноты. Если бы мы даже обрели власть над всеми частями света, она не дала бы нам той полноты существования, какую даёт незаметное, преданное служение окружающей нас жизни. Если бы мы познали тайны высших миров, это не привело бы нас к тому подлинному включению в истинное существование, какого можно достигнуть, выполняя со святым умыслом свои повседневные обязанности.

Обращаясь к проблеме философского постижения человека, М. Бубер подчёркивает, что если мы пренебрегаем этой духовной субстанцией, если мы заботимся только о сиюминутных целях и не вступаем в реальное взаимоотношение с существами и вещами, в жизни которых мы должны участвовать, как и они – в нашей, то мы сами будем отчуждены от истинного существования. Душа, обладающая самой высокой культурой, остаётся по существу бесплодной и опустошённой, если её не омывают изо дня в день воды жизни.

Некоторые религии не считают наше земное существование истинной жизнью. Они учат: всё, что мы видим, – простая видимость, за пределы которой следует проникнуть, либо что эта жизнь – лишь преддверие подлинного мира, преддверие, которое нужно пройти, не придавая ему решающего значения. По мнению Бубера, иудаизм, напротив, учит: то, что человек делает здесь и сейчас, не менее важно, не менее истинно, ибо является хоть и земной, но ничуть не менее действенной связью с Богом, чем жизнь в мире грядущем.

Бубер разъясняет, что в своей подлинной сущности названные два мира – одно целое. Они как бы удалились друг от друга, но они должны снова слиться воедино, став тем, что они и есть в своей подлинной сущности.

Человек создан для того, чтобы объединить эти два мира. Он вносит свой вклад в дело этого воссоединения, если живёт святой жизнью в том мире, куда он помещён, на том месте, где он находится.

Диалогический принцип М. Бубера более обстоятельно рассматривается в другой работе философа «Проблема человека» [4; 15]. Книга посвящена анализу европейской философии, начиная от античности и кончая М. Хайдеггером и М. Шелером под углом зрения антропологической проблематики.

Тема человека всегда была ключевой для философии. Но как отыскать путеводную нить для историко-философского очерка по этой теме? Многие философы преимущественное внимание уделяли космосу, абсолюту, социуму, природе, универсально трактованному бытию. И вместе с тем этих мыслителей трудно вынести за скобки при воссоздании собственно философско-антропологической темы. Вместе с тем непосредственное обращение к проблеме человека в разные эпохи не гарантирует строгой последовательности, преемственности идей. Здесь, судя по всему, возникали какие-то разрывы, парадоксальные отвлечения от державной темы, полемические ходы мысли и даже умышленные отречения от антропологических сюжетов.

Исследование М. Бубера «Проблема человека», на наш взгляд, – уникальная попытка восстановить историю философско-антропологической мысли. Философ следует от античности до наших дней, однако последовательность в разработке темы, строгая историческая дистанция, восхождение от эпохи к эпохе не сопутствуют в целом замыслу Бубера. Мы видим постоянные хронологические сбои. Размышление начинается с Канта, чтобы затем обратиться к античности. После изложения взглядов М. Хайдеггера автор приступает к разбору учения М. Шелера. О концепции неокантианца Э. Кассирера не говорится ни слова, хотя издание 1948 г., по видимому, позволяло М. Буберу сослаться и на этого мыслителя.

Историко-философский замысел иерусалимского философа подчинён проблемному. Обращаясь к далёким эпохам, к преемственности идей, автор стремится развить концепцию диалога, обосновать её экскурсами в историю философии. Он соотносит панораму философско-антропологической мысли с соучастной установкой и, определяя содержание труда, замечает, что стремился дополнить разработку диалогического принципа исторической перспективой.

Одна из увлекательных идей М. Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определённые эпохи, когда окружающий мир представляется обжитым и благополучным, размышления о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обострённое чувство одиночества, хрупкости и неустроенности рождает желание обратиться к названной теме. Эта идея придаёт концепции Бубера определённую стройность и остроту.

«В истории человеческого духа, – пишет М. Бубер, – я различаю эпохи обустроенности (*Behaustheit*) и бездомности (*Hauslosigkeit*)» [4, с. 40]. Развивая эту мысль, Бубер пытается связать философскую антропологию с иными сферами философского знания. Дело в том, что, когда человек живёт во Вселенной, как дома, антропологическая проблема растворяется в общих космологических сюжетах. Напротив, в те эпохи, внутри которых представление о благоустроенной Вселенной разрушается, размышление о человеке, о его предназначении и судьбе приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность.

Вполне понятно, что это культурологическое построение можно принять лишь как некую идеальную конструкцию. Внутри одной и той же эпохи могут возникнуть самые различные экзистенциальные самоощущения. На фоне господствующей установки благополучия может родиться тревожная интуиция, и, напротив, душевная озабоченность и тревога могут в «бездомную эпоху» обрести нотки вселенского успокоения, желания не утратить мужество и оптимизм.

Можно согласиться, скажем, с мнением американского социолога Д. Белла, который считает: «В истории было мало периодов, когда человек чувствовал, что мир его прочен и надёжно размещён, как сказано в христианской аллегории, между хаосом и небесами...» [14, р. 369]. Вот, скажем, античность. По описанию Гилберта Мюррея, эллинский период был временем недостатка мужества. Имели место рост пессимизма, утрата уверенности в себе, надежды в этой жизни и веры в обыкновенное человеческое усилие.

Бубер же, обращаясь к античности, репрезентирует её Аристотелем. Анализируя взгляды этого мыслителя, он приходит к убеждению, что человек в философии Аристотеля перестаёт быть проблематичным. Он говорит о себе в третьем лице и предстаёт своему самосознанию как «он», а не как «я». Отчего такая установка? Античные греки видели мир замкнутым пространством, где соответствующее место отведено и человеку. Человек – частичка космоса, он вещь среди других вещей, он имеет собственный угол в мироздании.

Из рассуждений М. Бубера очевидно, что философское познание человека он в значительной степени отождествляет с самосознанием человека. История философских раздумий о человеке тесно связана с внутренним самоощущением человека. Следовательно, философское познание человека – это не что иное, как самосознание человека, его экзистенциальное самочувствие.

По мнению иерусалимского философа, первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, был Августин Блаженный. Характерно, что М. Бубер обращается не к космологии, которая могла бы, как это случилось впоследствии, изменением своих очертаний «вытолкнуть» человека из мироздания. Распад обустроенности начинается у Августина с человеческого

самопостижения. Возникает вопрос: добр или зол человек? И поскольку в самой человеческой душе гнездятся разные устремления, возникает и разделённость мира. «Место погибшей системы сфер, – пишет М. Бубер, – заняли теперь два независимых и враждебных друг другу царства – Царство Света и Царство Мрака» [4, с. 42].

Августин Блаженный, в трактовке М. Бубера, опирается на гностическую традицию, которая исповедует иерархичность умопостижаемого мира. Человек у гностиков рассматривается как средоточие мирового процесса. Он хотя и рождён как тварь тёмными силами, им, однако, не принадлежит. Душа иноприродна и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере. «В гностицизме проявляется умонастроение, окрашенное переживанием человека своей тождественности абсолютному, присущее, например, культуре Древней Индии... Убеждённость в своей тождественности абсолютному отвращала гностика от социальности, ориентированной на признание других, влекла его к самоуглублённости, к медитативной активности. Это умонастроение искало средства не только понять и обосновать, но и пережить в личном опыте свою продолженность в мироздании, неограниченность от его основ» [1, с. 168].

Ощущение одиночества, падшести, покинутости, по мнению М. Бубера, впервые возникает именно в философии Августина. Здесь надлежит, стало быть, искать истоки специфически антропологического размышления. Здесь рождается прямая обращённость к человеку. Ещё одна посылка, которую пытается обосновать иерусалимский философ: чтобы подойти к тайне человека, надо обрести чувство изумления перед ним. Без этой обострённой пытливости и зачарованности невозможно войти внутрь самой антропологической темы.

Нам представляется, что эта идея заслуживает благодарного признания. Человек загадочен, неизъясним. Он представляет собой некую тайну. Без ощущения непостижимости человека трудно обрести путеводную нить в философско-антропологическом размышлении. Ни религия, ни наука, ни философия не в состоянии без остатка раскрыть эту тайну. Ведь мы имеем дело с неисчерпаемым миром субъективности, который обладает текучестью, постоянно преобразуется. По мнению Бубера, человек – тайна, достойная удивления.

Отметим, что философская идея, усматривающая в человеке тайну, нашла признание в персоналистской философии. «Человек есть загадка в мире, – писал в 1939 г. Н.А. Бердяев, – и величайшая, может быть, загадка. <...> Человек переживает агонию, и он хочет знать, кто он, откуда пришёл и куда идёт» [2, с. 19]. Дополним это суждение мыслью М. Бубера: человечество, борющееся за самопонимание, – величайший исторический феномен. Философия демонстрирует нам неустанные усилия человеческого духа понять тайну человеческого бытия.

Обосновывая свою концепцию, М. Бубер выделяет ещё одно специфическое свойство философской антропологии – проблемность. Речь идёт,

разумеется, не о том, что внутри этой области философского знания возникают вопросы, требующие решения. Философия без проблем немислима. Бубер же говорит о специфическом постижении человека. «Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса» [4, с. 68].

Что такое человек? Если этот вопрос не становится мучительным, нет и философской антропологии. Но ощущение тайны, изумления, неразгаданности возникает далеко не всегда. Например, человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение человеком у Аристотеля давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление Августина, по словам Бубера, являет себя во всей глубине и тревоге.

Сопоставив Аристотеля и Августина, Бубер показывает, что антропологическая проникновенность последнего отнюдь не закрепляется в философии. Напротив, то и дело рождается стремление уйти от психологической дискомфортности, от той растревоженности духа, которая сопровождает постижение человека. Не созерцание природы, как у греков, а вера – вот что, по мнению М. Бубера, создаёт новый космический дом для одинокой души послеавгустиновского Запада.

В философии Фомы Аквинского рождается новый христианский космос. Человек снова обретает очаг. Этот мир ещё более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьёзностью – то самое библейское конечное время, которое преображено в христианское. Никакой отдельной проблематики сущности человека, которую всем сердцем ощутил и выразил Августин, Фома Аквинский не знает. Разумеется, эти выводы М. Бубера не следует понимать в том смысле, что Фома не задумывается над проблемой человека. Средневековый мыслитель много внимания уделяет этой теме. Он исходит из представления о человеческом индивиде как личностном соединении души и тела. Исчезает лишь то смятение, то беспокойство духа, которые одушевляли философские размышления Августина. Личность для Фомы Аквинского – самое благородное существо во всей разумной природе. Он воспроизводит восходящие к Аристотелю представления о человеке как общественном существе, об общем благе как цели государственной власти, о моральном добре как середине между порочными крайностями. В этом ходе мысли нет места бередящей тайне.

Новые признаки серьёзного отношения к человеку как самобытному существу М. Бубер усматривает в позднем средневековье. Антропологическая тема обнаруживает себя здесь со всей конкретностью. Беспредельность надвинулась со всех сторон. Человек оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нём прежний обжитой дом. Если Николай Кузанский раскрывает образ человека, который похваляется, что содержит в себе все вещи и потому может познать их, то Б. Паскаль, провозвестник новой постренессанской эпохи, воссоздаёт уже воззрение одиночки,

стойко переносящего общую для всех людей незащищённость перед бесконечностью.

Вот как размышляет Блэз Паскаль: «Я не знаю, кто дал мне место в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам. Я нахожусь в страшном неведении всего. Не знаю ни своего тела, ни своих чувств, ни души, ни даже той части меня самого, которая мыслит то, что я говорю, размышляет обо всем и о себе самой и, однако, так же мало знает себя, как и всё остальное» [10, с. 124].

Человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые охватывают его со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечности звёздной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

Но, может быть, человек способен преодолеть эти чувства в религиозной вере? Б. Паскаль отмечает: есть три вида людей. Одни служат Богу после того, как они его нашли. Другие стараются отыскать его, тогда как ещё не сделали этого. Третьи живут без поисков Бога. Первые разумны и счастливы. Последние сошли с ума и несчастны. В середине – несчастные и разумные. Без сомнения, нет блага без познания Бога. Но человек недостоин Бога. Внутренняя борьба разума против страстей делит людей на два класса. Одни отказались от страстей и хотят стать богами, другие отказались от разума и хотят стать животными.

Итак, по мнению Бубера, антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, когда человек почувствовал себя пришельцем и одиночкой. Бездомный человек, как это очевидно, задался рядом новых вопросов. Между различными кризисными эпохами, как выясняется, есть нечто общее. «Космологический образ Вселенной Аристотеля, – отмечает М. Бубер, – раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила вокруг себя раздвоившийся мир. Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что Вселенная объявила себя беспредельной. <...> Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбытнее» [4, с. 48].

По мнению М. Бубера, самая серьёзная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем его младшим современником Б. Спинозой. Этот мыслитель рассматривал человека как часть природы. Он утверждал, что тело и душа взаимно независимы вследствие онтологической независимости двух атрибутов субстанции. Так предпринимается ещё одна попытка обрести дом в предельно горестной ситуации.

Спиноза безоговорочно признаёт астрономическую бесконечность. Но вместе с тем пытается устранить её зловещий облик. Протяжённость и мысль – это атрибуты бесконечной субстанции. Отвечая на вопрос Б. Паскаля, что есть человек в бесконечности, Спиноза рассматривает человека как существо, в котором Бог любит самого себя. Здесь обнаруживается попытка примирить космологию и антропологию. Человек соглашается на свою бездомность и затерянность во Вселенной, ибо такое согласие даёт ему силы для равнозначного познания вечности и бесконечной сущности Божьей.

Паскаль говорил о человеческой бренности, о вселенском страхе человека. Эпоха рационализма соединила космос и человека, но при этом, как выражается М. Бубер, обломала острие антропологического вопроса. Классический рационализм XVII–XVIII вв. исходил из идеи естественного порядка – бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир. Это философское направление пыталось решить вопрос, как знание, полученное в процессе познавательной деятельности человека, приобретает объективный, всеобщий и необходимый характер.

Однако в рамках рационализма рождается и новое устремление к философско-антропологической проблематике. Родоначальник немецкой классической философии И. Кант был одновременно и создателем новой области философского знания – философской антропологии. По выражению Х. Ортеги-и-Гассета, Кант оставил только одну монаду. Только одно уникальное «я» – отныне и центр, и периферия всей реальности [9, с. 107].

М. Бубер отмечает огромный вклад И. Канта в разработку философских проблем человека, но вместе с тем указывает и на ограниченность концепции немецкого мыслителя. Оставив множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутке, Кант не добился в своих размышлениях о человеке человеческой целостности, иначе говоря, он не смог ответить на вопрос о сущности человека.

Вместе с тем иерусалимский философ возражает М. Хайдеггеру, который в своей книге «Кант и проблема метафизики» [17] полагает, что Кант так и не отважился дать философское обоснование вопросам, названным им основными. По мнению М. Бубера, знаменитые кантовские вопросы получили у Хайдеггера совершенно иную аранжировку. На самом деле у Канта конечность человека и его причастность к бесконечности должны познаваться одновременно и в единстве – не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса. В нём только и может быть познана двойственность человеческого бытия. С историко-философской точки зрения очевидно, что Кант предлагает курс ранней антропологической науки, близкой некритическому человековедению XVII–XVIII вв.

В самом деле, философия либо исключает человека в его целостности и видит в нём лишь частицу природы, что характерно для космологии, либо, как отдельные её дисциплины, отрывает от этой целостности некую

специальную область. По мнению М. Бубера, философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и народы, не только человеческая душа, но и типы и характеры, не только человеческая жизнь, но и возрастные её периоды. Философская антропология не может схватить человека в его абсолютности.

Интерпретаторы наследия Канта предлагают различные версии, позволяющие истолковать его учение. По мнению Дж. Шрейдера, среди этих вариантов можно указать на два основных и противостоящих друг другу направления – абсолютистское и экзистенциальное [13, с. 8]. Гегель, например, походя из опосредствованности и субъективности знания, попытался преодолеть его непосредственность с помощью абсолютного посредничества. Антропологический вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе, был устранён Гегелем. Это нашло своё отражение в низложении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности в интересах Мирового разума. То, что предпринял Гегель, по словам Бубера, должно придать человеку новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Эта третья в истории западноевропейской мысли попытка обустроить человеческий очаг вслед за космологией Аристотеля и теологией Фомы Аквинского. Всякая неуверенность, всякая тоска по смыслу, весь страх перед актом выбора, вся бездонность проблематики человека преодолены.

В течение целого столетия гегелевская модель мироздания оказывала огромное воздействие на все сферы духовной жизни. Но вместе с тем возникает и противостояние этой картине мира. Рождается требование антропологической перспективы. Гегелю противостоит протест С. Кьеркегора против бесконечного расширения человеческого субъекта. Датский мыслитель наиболее радикальным образом восстанавливает дуализм между субъектом и объектом. Бог у Кьеркегора абсолютно трансцендентен и совершенно отличен от мира. Основная задача человека – стать личностью. «В том-то и дело, – пишет Кьеркегор, – что различие между Богом и человеком – зияющая пропасть, вследствие чего в освещении современности вступление в христианство (пересоздание себя по образу Божию) обозначает с человеческой точки зрения обречение себя на ещё большую муку, нежели вообще терпит человек, да вдобавок – грехопадение в глазах современников. И так окажется всегда, когда вступление в христианство будет совершаться в духе современности Христу. В противном случае вместо вступления в христианство получится только болтовня, суета, высокомерие, тщеславие и отчасти богохульство и грех против второй заповеди, а также грех против Духа Святого» [7, с. 41].

М. Бубер подробно исследует то направление в философии Канта, которое было названо экзистенциальным. Он показывает, что многие мыслители пытались преодолеть гегелевский панлогизм. Первым из них был Л. Фейербах. В своём программном сочинении немецкий философ ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного

человека. Так произошла антропологическая редукция – редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Между тем, по мнению М. Бубера, программа Л. Фейербаха даже не включает вопроса, что есть человек. Собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективируется. Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему «обогащение человека». Он рассматривал человека как единственный, универсальный и высший предмет философии. Однако Фейербах имел в виду не столько человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между «Я» и «Ты». «Человек для самого себя одновременно и “я” и “ты”; он может стать на место другого именно потому, что предметом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его *сущность*» [12, с. 24].

Открытие «Ты», по мнению М. Бубера, можно оценивать как Коперниково свершение современной мысли. Философия в целом есть постижение человеком самого себя и окружающего мира. Кто такой Я? Некий парадокс или открытие Фейербаха состоит в том, что, по его убеждению, только соотнося себя с иным субъектом, можно проникнуть в мир моей собственной субъективности. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятия «человек», «Я», «объект», «мир», но нет понятия «другой» как суверенной инстанции, как незаменимой и значимой для меня личности.

Даже средневековая интуиция, воплощённая в «альтер-эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «Я» и «Ты». Ведь речь идёт о различных ипостасях «Я», о конкретных ликах моей единственной персоны. Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, если бы такое понятие фигурировало, это объект, вещь, но вовсе не реальное существо.

Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чуждого мира, зависимого от активной субъективности. Отвлечённо-теоретический самозаконный мир принципиально чужд постижению другого в его реальной ответственности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в её многообразии, а мир идеи. Вот почему общение двух субъектов в этой традиции, даже если помыслить их суверенность, непременно предполагает нечто дополнительное, безличное вроде «абсолютной идеи», «мирового духа», «логоса».

Л. Фейербах пишет: «Отдельный человек, как нечто *обособленное*, не заключает в себе человеческой *сущности* ни как в *существе моральном*,

ни как в мыслящем. Человеческая *сущность* налицо только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [11, с. 143]. Разумеется, в этом суждении угадывается лишь провозвестие будущей диалогической концепции, которую разрабатывали М. Бубер, М. Бахтин и другие философы. Однако именно в обосновании «Ты» можно разглядеть начало европейской мысли, которое, как полагает иерусалимский философ, сулит более широкие перспективы, нежели картезианский вклад в современную философию.

Буберу принадлежит весьма оригинальная трактовка антропологической темы внутри философии жизни, особенно у Ф. Ницше. Он подчёркивает, что немецкий философ делает шаг назад по сравнению с Л. Фейербахом, возвращаясь в оценке межчеловеческих отношений к французским моралистам XVII–XVIII столетий. Но Ницше значительно превзошёл предшествующую ему философскую традицию, поскольку осознал человеческое создание как существо, проблематичное по самой своей природе. Воспринимая человека как загадку, как предмет тёмный и сокрытый, немецкий философ видит в антропологической проблеме громадную тему.

Ницше принадлежит идея становления человека как живого существа. Если многие философы рассматривали человека как некую уже установленную сущность, то он, напротив, полагает, что этот вид, в отличие от других, совсем не сформировался. Это положение обладает огромной эвристической силой, оно приведёт впоследствии к рождению всей богатейшей проблематики философской антропологии. Немецкий философ справедливо полагает, что если допустить, что человек – существо законченное, то надо признать, что он выглядит крайним заблуждением природы.

Каждый человек – это всего лишь набросок, некий эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной породы. Однако есть ли какие-нибудь гарантии, что этот процесс реализуется неотвратно? По мнению Ницше, таких гарантий нет. Нынешний человек, человек-животное, как полагал немецкий философ, не имел никакого значения, а его земное существование – никакой цели. Аскетический идеал христианства хотел освободить человека от бессмысленного страдания. Он достигал этого тем, что отторгал человека от основ его бытия и уводил в ничто.

Но какого же человека, по мнению Ницше, можно считать настоящим? Того, чья совесть чиста перед его волей к власти. М. Бубер, как это вполне понятно, отвергает эти ницшеанские послышки. Ничем не оправданы социологические и этнологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества. Неверны психологические и исторические воззрения немецкого философа на волю к власти. Всё это означает, что никакого положительного обоснования философской антропологии Ницше не дал. Но он тем не менее обеспечил неслыханный стимул к разработке философских проблем человека, вообще возвёл проблематику человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета, чего не делал никто из прежних философов.

Для доницшеанской философии, как подчёркивает М. Бубер, человек – не просто вид, но и категория. Ницше же не признаёт такой категории и такой постановки вопроса. Он хочет осмыслить человека чисто генетически, т.е. как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. Своеобразие антропологической проблемы Ницше усматривает в том, что человек неправильно относится к своим инстинктам. Эта тема получит затем в европейской философии разностороннюю аранжировку. Однако Ницше разорвал ту традицию, в которой родилось понимание человека как существа, близкого другому созданию. Этой проблемой (человек с человеком) Ницше пренебрегал.

Особое внимание в работе М. Бубера уделяется характеристике современных антропологических исканий. Им посвящена вторая часть книги «Проблема человека» [4, с. 80–141]. По мнению иерусалимского философа, антропологическая проблема достигла зрелости, т.е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема именно в наше время. Определяя два важнейших фактора, которые обусловили интенсивный интерес к теме человека, Бубер обращается прежде всего к сопоставлению двух типов человеческого сообщества.

В современном мире произошел распад таких форм человеческого сообщества, как семья, ремесленный союз, сельская и городская община. Внутри таких образований человек ощущал себя совсем иначе, нежели в нынешних сверхпервичных общностях. Вообще тема противопоставления органического (община) и механического (общество) типов человеческих отношений со времён Ф. Тенниса нередко возникала в философских размышлениях, однако имела преимущественно общесоциологический смысл. Мало кто обращал внимание непосредственно на человеческое самочувствие, рождённое тем, что человек катапультировался из общины в общество.

М. Бубер усматривает в этом социологическом факторе прежде всего антропологическое содержание. Человек нового времени, как отмечалось уже в работе «Проблема человека», утратил чувство собственной обустроенности в мире, т.е. ощущение своей космологической безопасности. Тем не менее органические формы общественного бытия ещё спасали человека от чувства полнейшей заброшенности. Теперь новые общественные формы и рождённые ими человеческие взаимосвязи – клуб, профсоюз, партия – заполняют человеческую жизнь коллективными страстями, заботами, но не устраняют ощущения одиночества. Только соприкоснувшись с реальной жизнью, человек осознаёт всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор, который оказал значительное воздействие на философское понимание человека, М. Бубер расценивает как факт истории духа, точнее, души. На протяжении XX столетия человек всё глубже погружается в пучину кризиса. Его отличительная черта – отторжение человека от собственного творения, отчуждение продуктов его труда. Мир оказался сильнее своего творца, он обособился от него. Машины, которые изобрёл человек, сделали его своим рабом. Хозяйство, которое разрослось

до неслыханных размеров, перестало поддаваться регулированию. Политическая практика обнажила стихию иррациональных сил.

Не случайно от начала Первой мировой войны стали появляться глубочайшие работы по философской антропологии. М. Бубер прежде всего называет имя исследователя, которого меньше всего связывали с философскими проблемами человека. Речь идёт об основателе феноменологии Э. Гуссерле, о его работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [18].

По мнению Гуссерля, человеческий дух сталкивается с величайшими трудностями, с гигантским сопротивлением той проблемной материи, над пониманием которой он бьётся, т.е. своего собственного существа. Другое философское постижение немецкого учёного сводилось к тому, чтобы признать специфически человеческим и то, что не принадлежит в человеке разумному существу.

Третье постижение Гуссерля особенно близко философской рефлексии М. Бубера. Немецкий исследователь говорит о том, что сущность человека следует искать не в изолированных индивидах, ибо связь человеческой личности с её поколением и обществом отвечает этой сущности. Индивидуалистическая антропология видит человека лишь обособленно, в состоянии изоляции. Если же она касается межчеловеческих уз, то усматривает в них разрушение подлинной сущности и, таким образом, имеет в виду совсем не ту фундаментальную связь, о которой говорит Гуссерль.

Уже отмечалось, что в хронологическом смещении имён, которое сопутствует замыслу М. Бубера, анализ философской концепции С. Кьеркегора начинается уже после Гуссерля. Это продиктовано желанием обратиться к изучению тех фундаментальных уз, о которых сказано у немецкого философа. На материале Кьеркегоровой философии это воззрение получает более развёрнутое обоснование.

Для Кьеркегора, как и для всякого религиозного мыслителя, характерно осмысление онтического отношения, т.е. такого, которое затрагивает не только субъективность и эмпирическую жизнь человека, но и его объективное бытие. Датский философ называл стремление к реализации и воплощению веры экзистенциальным. Экзистенция, в его трактовке, это переход от возможности в духе к реальности в полноте личного бытия. Вот почему человеческие страсти и состояния (вина, страх, отчаяние) превращаются у Кьеркегора в предмет метафизического раздумья.

Оценивая антропологические интуиции Кьеркегора, Бубер подчёркивает, что никогда ещё в истории мысли метафизика не завладевала с такой логикой и последовательностью реальностью живого человека. Это произошло потому, что конкретный человек стал предметом рассмотрения не как изолированное существо, но во всей проблематике его связей с абсолютным. В теологической антропологии Кьеркегора рассматривается не то абсолютное «Я», которое культивировалось немецким идеализмом, а действительная человеческая личность, взятая внутри онтического отношения.

Известно, что М. Хайдеггер пытался сделать принципом метафизики не философскую антропологию, а «фундаментальную онтологию», т.е. учение о наличном бытии как таковом. Однако онтология такого типа охватывает человека не в его конкретной множественности и сложности, а только внутри наличного бытия человека. Конкретность человеческой жизни интересует Хайдеггера постольку, поскольку в ней обнаруживаются разные модусы отношений. Человек либо обретает самого себя, становится «Я», либо упускает такую возможность.

М. Бубер ставит вопрос: правомерно ли с антропологической точки зрения выделять «наличное бытие» из действительной человеческой жизни? По мнению иерусалимского философа, действительное наличное бытие, т.е. действительный человек в его отношении к своему бытию, постижимо лишь в связи с качеством того бытия, к которому он относится. История человеческого духа показала, как человек становится всё более и более одиноким, т.е. ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чужим и неприятным. Он неспособен ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними действительным образом.

По мнению М. Бубера, учение М. Хайдеггера интересно как описание взаимосвязей различных, абстрагированных от человеческой жизни сущностей. Для самой же этой жизни и для её антропологического понимания оно непригодно. Человеческая жизнь соприкасается с абсолютом в силу её диалогического характера, ибо человек, несмотря на всю свою уникальность, углубляясь в толщу жизни, не найдёт там цельного бытия в себе, не обнаружит в основах этой жизни того бытия, которое заключало бы в себе всё и в качестве такого было бы причастно абсолюту. «Из жизненной целостности, – пишет Бубер, – Хайдеггер выгородил область, где человек относится к самому себе, ибо он абсолютизировал обусловленную временем ситуацию радикально одинокого человека и думал вывести сущность человеческого бытия из полунощного кошмара» [4, с. 95].

Сопоставляя взгляды С. Кьеркегора и М. Хайдеггера, Бубер обстоятельно разъясняет диалогическую концепцию. Более того, он использует историко-философские экскурсы для последовательного проведения своего принципа, в соответствии с которым раскрывается бытийственный смысл человеческого общения. «Стать одиночкой» для Кьеркегора – это лишь предпосылка к установлению связи с Богом. Иначе говоря, человек может вступить в эту связь лишь после того, как станет одиночкой. «Одиночка» Кьеркегора – это открытая система, хотя открыта она лишь для Бога. Для Хайдеггера стать «Я» совсем не то, что стать одиночкой для Кьеркегора. Его человек в отличие от Кьеркегорова открыт только для самого себя.

М. Бубер, как и экзистенциалисты, отвергает представление о человеке как «вещи». Но между ним и данным философским направлением (в книге «Проблема человека» оно репрезентировано только Хайдеггером) обнаруживается принципиальное различие. В частности, скажем, Ж.-П. Сартр

(его концепция в работе Бубера не рассматривается) сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблемы сознания французский философ понимает не как гносеологические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в терминологии Сартра, экзистенциальные.

Межличностные отношения, по мнению экзистенциалистов, фундаментально конфликтны. Субъективность автономного, изолированного субъекта, как они разъясняют, обнаруживает свою предметность, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания. Для другого «Я» личность, её суверенность, уникальность – всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы.

Нетрудно заметить, что позиция экзистенциалистов диаметрально противоположна буберовской. У человека Хайдеггера нет никаких сущностных связей, от которых он мог бы отречься. В мире этого философа нет такого «Ты» – истинного, произнесённого всем своим существом. Хайдеггеровская открытость бытия себе самому есть на самом деле его окончательная (хотя и проявляющаяся в гуманных формах) закрытость для всякой настоящей связи с другим и со всякой инаковостью.

М. Бубер, подробно остановившись на экзистенциальной антропологии, умозаключает: «Ответ на вопрос, что такое человек, нельзя получить через рассмотрение наличного бытия или “Я-бытия” как такового, но можно только через рассмотрение сущностной связи человеческой личности со всем бытием и её отношения ко всему бытию» [4, с. 110].

Антропологию М. Шелера, который признан сегодня одним из выдающихся мыслителей в области философского постижения человека, М. Бубер также выводит из школы Э. Гуссерля. В отличие от Хайдеггера Шелер не хочет абстрагироваться от конкретности целостного данного человека и исследовать одно его «наличное бытие» как единственно существенное с метафизической точки зрения. Он пытается понять человека не как создание, отделённое от всего природного царства, а, напротив, как неотторжимо с ним связанное. Вместе с тем он ищет и специфически человеческое, что отдаляет человека от остального природного мира.

Первосущное бытие – мировая причина – наделена Шелером двумя атрибутами: духом и порывом. На этом дуализме строится вся сущность абсолютного бытия. Дух и порыв находятся в отношении изначального напряжения, которое преодолевается и разряжается в мировом процессе. Оценивая эту концепцию, Бубер приходит к убеждению, что немецкий философ переосмыслил Шопенгауэровы первопринципы: волю переименовал в порыв, а представление – в дух.

По мнению М. Бубера, этот вскормленный А. Шопенгауэром дуализм в конечном счёте возвращается к гностическому представлению о первобогах – низшем, обращённом к материи и устрояющем физический мир,

и высшем – чисто духовном, спасающем этот мир. Учение Шелера о мировой причине в самых своих истоках обнаруживает связь с душевным устройством человека нашей эпохи. Однако критический разбор его концепции показывает, что драму великой жизни нельзя свести к дуализму духа и инстинкта.

В работе иерусалимского философа исследуется ранний и поздний Шелер, сопоставляются два разных способа подразделения человеческого рода. Но, по мнению М. Бубера, оба они неприемлемы, потому что изобилуют внутренними противоречиями. Человек, как он подчёркивает, начинается не там, где ищут Бога, но там, где страдают от того, что Бог далеко, хотя и не понимают причины страдания. «Духовный» же человек, в котором живёт «дух», нигде более не встречающийся и ловко отстраняющийся от всякой жизни, – такой человек возможен лишь как курьёз.

Из проведённого Бубером анализа видно, что эпохи надёжно обустроенного бытия чередовались с эпохами неукоренённости во Вселенной. Однако даже в тех случаях, когда человек выглядел одиноким и заброшенным, атмосфера первичной общности поддерживалась социальной стабильностью. Возможность доверия в такой общине компенсирует космическую озабоченность её членов. После раскола органической общности изнутри, как полагает М. Бубер, пути духа меняются. Возникает недоверие, господствующее место занимает подавление. Коллизии, описанные Шелером как противостояние духа и инстинктов, по убеждению Бубера, можно изложить в виде совсем другой драмы. Это следствие разделения между человеком и человеком.

Чем отличается животное от человека? Философская антропология М. Шелера и его последователей отвечает на этот вопрос однозначно: человек преодолевает природную программу, разрывает диктат инстинктов. М. Бубер оспаривает эту посылку. Он усматривает сущность человека не в его отделении от инстинктивной связи с вещами и живыми существами, а в ином, новом способе отношения к ним. Инстинктивно-родовое во все не является той первичной и определяющей силой, над которой человек постепенно возвышается через борьбу духа и инстинкта. Напротив, как полагает иерусалимский философ, человеческое начинается лишь с обращённости к людям как личностям, существующим самостоятельно и постоянно. Из этого типа связи можно объяснить, скажем, возникновение речи. Здесь несомненное единство духа и инстинктов, зарождение нового духовного инстинкта.

Таким образом, индивидуалистическая антропология, т.е. такая философская дисциплина, которая игнорирует диалогический принцип, не может привести к познанию человека. Раскрыть тайну человека можно, обращаясь к самому человеку, который всей своей жизнью реализует доступное ему отношение к собственной сущности. Человек, который хочет познать себя, должен сохранить всю напряжённость одиночества, весь жар этой проблематики. Работа М. Бубера завершается сопоставлением прин-

ципов индивидуализма и коллективизма. Оба они отвергаются Бубером как несовместимые с человеческой сущностью, с потребностью выявить специфически человеческое.

Работа М. Бубера «Проблема человека» обладает несомненными достоинствами. Она позволяет обозначить панораму философской антропологии, выявить ряд изначальных проблем, ведущих к построению целостной теории, обеспечить реальную преемственность идей в истории философии, стремящейся к постижению человека. Однако в книге иерусалимского философа есть и противоречия, о которых, видимо, стоит сказать.

М. Бубер пытается очертить различные эпохи, которые отличаются друг от друга экзистенциальным самочувствием. Однако реализовать этот замысел он не может. Вместо конкретных исторических периодов, которые будто бы разнятся тем, что человек в них либо обустроен, либо бездомен, у иерусалимского философа возникает сопоставление имён. Фактически эпохи не отличаются друг от друга. Не совпадает лишь философский настрой. Один мыслитель исходит из предустановленного порядка вещей, второй – раскрывает глубины человеческого одиночества. Стремление Бубера соотноситься с космологией, с общенаучными парадигмами также оказывается противоречивым. Бездна, которая разверзается перед мыслителем, порождает различные мировоззренческие ходы мысли. Одни склонны драматизировать ситуацию, бесстрашно анализировать все следствия, которые вытекают для человека из открывшейся истины. Другие, напротив, ищут утешения, пытаются отыскать духовную опору в тех или иных послылках.

Само собой понятно, что постижение человека возможно только в том случае, когда данное живое существо демонстрирует некую проблемность. Задуматься о бренности, хрупкости, неустроенности своего бытия можно только в ситуации неблагополучия. Что же вытекает из этой послылки? Получается, будто субъективный, экзистенциальный опыт человека не обладает статусом всеобщности. Вместо разбора универсального мира человеческой субъективности воссоздаётся мироощущение разных эпох и культур. Естественно, вопрос о цельности человеческого опыта здесь как бы исчезает. Оказывается, человек определённой культуры, внутри которой господствует психология обустроенности, вообще неспособен развернуть мир собственной спонтанности во всём его богатстве.

Исходным пунктом концепции М. Бубера, как уже отмечалось, служит диалогический принцип. Человек обретает собственную сущность, только вбирая в себя всечеловеческое, соотнося себя с другими людьми. Такое тяготение к другому выступает у Бубера как проблема. Ни один из представленных мыслителей не может последовательно провести этот принцип. Напротив, в ряде случаев он предумышленно игнорируется, отвергается. Человек, воссозданный экзистенциалистами, принципиально замыкается в мире собственной субъективности, отвергая безличность социального общения. Стало быть, осознание диалогичности человеческого общения – это нечто, возникающее скорее как результат мучительного развития философской мысли.

У М. Бубера сущность человека как поиск диалога выступает в виде некой данности. Касаясь истоков человеческого общества, иерусалимский философ усматривает эту установку видеть в другом суверенную личность едва ли не врождённой. Диалог оказывается и исходной точкой, и перспективой. Но в таком случае исчезает то, что, вообще говоря, питает философскую антропологию, – проблемность.

Тем не менее М. Бубер – один из крупнейших мыслителей, внесший огромный, ещё не оценённый по достоинству вклад в философское постижение человека.

Список литературы

1. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Авт. пер., исслед. статей, примеч. и коммент. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. М.: Мысль, 1989. 333 с.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-PRESS, 1939. 224 с.
3. Бубер М. Два образа веры / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: Республика, 1995. 464 с.
4. Бубер М. Проблема человека / Пер. Ю.С. Терентьев; отв. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: ИНИОН РАН, 1992. 146 с.
5. Бубер М. Путь человека по хасидскому учению / Пер. Н. Гучинской // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2006. С. 357–372.
6. Бубер М. Я и Ты / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИНИОН РАН, 1992. 80 с.
7. Кьеркегор С. Введение в христианство // Современный протестантизм. Ч. 1 / Ред. В.К. Зелинский. М.: [б. и.], 1973. С. 3–46.
8. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989. 288 с.
9. Ортега-и-Гассет Х. Кант (1724–1924). Размышления по поводу двухсотлетия // Философия Канта и современность: сб. переводов. Ч. II / Отв. ред. З.В. Смирнова. М.: [б. и.], 1976. С. 107.
10. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., послесл. и коммент. О. Хомы. М.: REFL-book, 1994. 528 с.
11. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 90–145.
12. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 5–320.
13. Шрейдер Дж. Философия существования // Философия Канта и современность: сб. переводов. Ч. II / Отв. ред. З.В. Смирнова. М.: [б. и.], 1976. С. 8.
14. Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties. Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, 1960. 416 p.
15. Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg: Verl. Schneider, 1948. 169 S.
16. Buber M. Ich und Du. Köln: Hegner-Bucherei, 1966. 160 S.
17. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a/M.: Fr. Cohen, 1929. XII, 236 S.
18. Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag: Nijhoff, 1954. 557 S.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MARTIN BUBER

Martin (Mordechai) Buber was born in Vienna in 1878. He lived in Germany until 1933, then emigrated to Switzerland, and later to Palestine. After the Second World War, the philosopher condemned Arab-Jewish hostility and inhumane actions towards Palestinian Arabs. Buber died in 1965 in Jerusalem. The creative legacy of the philosopher is extremely popular in many countries. As a thinker, Buber combined many diverse interests and aspirations. He was a non-trivial sage-philosopher, a brilliant translator of the Tanakh, a researcher of Hasidism, an outstanding educator and preacher, poet and writer. Buber's views are close to dialectical theology and existentialism.

The central idea of Buber's philosophy is being as a dialogue between God and man, man and the world. Developing the concept of religious existentialism, the thinker significantly enriched philosophical anthropology. The insight expressed by him, rooted in the biblical tradition, is simple and majestic: a person's life is in dialogue with other people who are like him. This dialogue is creative and saving when it is carried out through the medium of God, his precepts about morality and love. It is in this dialogue that the vitality of God himself is revealed. Thus, Buber responded with all his creativity to the philosophical ideas of the XX century, to the ideas of "the death of God" and "the death of Man".

Keywords: Buber Martin, religious existentialism, I and Thou, another, dialogical principle, the era of comfort, the era of homelessness, existential well-being, loneliness, individualistic anthropology

References

1. *Apokrify drevnikh khristian: issledovaniya, teksty, kommentarii* [Apocrypha of Ancient Christians: Studies, Texts, Comments], trans. I.S. Svetsitskaya, M.K. Trofimova. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 333 pp. (In Russian)
2. Bell, D. *The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties*. Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, 1960. 416 pp.
3. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi metafiziki* [About Slavery and Human Freedom. The Experience of Personalistic Metaphysics]. Paris: YMCA-PRESS, 1939. 224 pp. (In Russian)

4. Buber, M. "Put' cheloveka po khasidskomu ucheniyu" [The Way of Man According to Hasidic Teaching], trans. N. Guchinskaya, in: M. Buber, *Khasidskie istorii. Pervye uchitelya* [Hasidic Stories. The First Teachers]. Moscow: Mosty kul'tury Publ., Jerusalem: Gesharim Publ., 2006, pp. 357–372. (In Russian)
5. Buber, M. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Verl. Schneider, 1948. 169 S.
6. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Images of Faith], eds. P.S. Gurevich, S.Ya. Levit, S.V. Lezov. Moscow: Respublika Publ., 1995. 464 pp. (In Russian)
7. Buber, M. *Ich und Du*. Köln: Hegner-Bucherei, 1966. 160 S.
8. Buber, M. *Problema cheloveka* [The Human Problem], trans. Yu.S. Terentiev; eds. P.S. Gurevich, S.Ya. Levit. Moscow: Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS Publ., 1992. 146 pp. (In Russian)
9. Buber, M. *Ya i Ty* [I and Thou], ed. P.S. Gurevich. Moscow: Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS Publ., 1992. 80 pp. (In Russian)
10. Feuerbach, L. "Osnovnye polozheniya filosofii budushchego" [The Main Provisions of the Philosophy of the Future], in: L. Feuerbach, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 90–145. (In Russian)
11. Feuerbach, L. "Sushchnost' khristianstva" [The Essence of Christianity], in: L. Feuerbach, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 5–320. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a/M.: Fr. Cohen, 1929. XII, 236 S.
13. Husserl, E. *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag: Nijhoff, 1954. 557 S.
14. Kierkegaard, S. "Vvedenie v khristianstvo" [Introduction to Christianity], *Sovremenyi protestantizm* [Modern Protestantism], Vol. 1, ed. V.K. Zelinsky. Moscow, 1973, pp. 3–46. (In Russian)
15. Nalimov, V.V. *Spontannost' soznaniya: Veroyatnostnaya teoriya smyslov i smyslovaya arkhitektonika lichnosti* [Spontaneity of Consciousness: Probabilistic Theory of Meanings And Semantic Architectonics of Personality]. Moscow: Prometei Publ., 1989. 288 pp. (In Russian)
16. Ortega y Gasset, J. "Kant (1724–1924). Razmyshleniya po povodu dvukhsotletiya" [Kant (1724–1924). Reflections on the Bicentennial], *Filosofiya Kanta i sovremennost': sbornik perevodov* [Kant's Philosophy and Modernity: a Collection of Translations], Vol. II, ed. Z.V. Smirnova. Moscow, 1976, p. 107. (In Russian)
17. Pascal, B. *Mysli* [The Pensées], trans. O. Khoma. Moscow: REFL-book Publ., 1994. 528 pp. (In Russian)
18. Shreider, Dzh. "Filosofiya sushchestvovaniya" [Philosophy of Existence], *Filosofiya Kanta i sovremennost': sbornik perevodov* [Kant's Philosophy and Modernity: a Collection of Translations], Vol. II, ed. Z.V. Smirnova. Moscow, 1976, p. 8. (In Russian)