

НАУКА И ТОРА, ЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ

Рувин Фербер

Рига, Латвия

ОБЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИСТИЧЕСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА АВРААМА КУКА И МАРТИНА БУБЕРА

История – это таинственное приближение. Каждый виток ее пути приводит к еще более глубокому искажению и в то же время к более фундаментальному возвращению. ...Боже-ственная же сторона явления, которое в мире зовется возвращением, есть Избавление.

Мартин Бубер. Я и Ты. Заключение

Все сущее шепчет мне по секрету:
Я предложу тебе жизнь – бери ее, бери ее,
Если у тебя есть сердце, в котором пульсирует алая кровь,
В котором отчаяние не иссякает.

Авраам Исаак Кук. Шепоты бытия

В в е д е н и е

Как следует из названия, предметом данного эссе является поиск общих элементов в основных концептах двух знаменитых и абсолютно несхожих еврейских мыслителей — Мартина Бубера¹ (8 февраля 1878 г., Вена — 13 июня 1965 г., Иерусалим) и Авраама Исаака (Ицхака а'Козна) Кука² (1865 г., Грива — 1935 г., Иерусалим). Любой сравнительный анализ может, вообще говоря, строиться на выявлении как различия, так и сходства; мы выбираем последнее. Возможно, это достаточно неожиданный подход — ведь принято считать, что Кук был великим мистиком и каббалистом, в то время как Бубер к моменту создания «Я и Ты» в 1916 г. (работа опубликована в 1923 г.) уже заметно охладел к своим ранним мистическим увлечениям и был более сосредоточен на классической немецкой философии.

Выбор такой сложной темы, как поиск концептуальных параллелей в воззрениях столь несхожих мыслителей, явился автору этой статьи, можно сказать, случайным образом. Так как 2004 г. был годом столетия алии Кука в Палестину, в Латвии — стране, где он родился, состоялся семинар по творчеству Кука. К моему удивлению, начало его, возможно, самой известной работы *Orot ha'Tshuva* («Огни раскаяния»), впервые опубликованной в 1925 г., а также, может быть, даже в большей степени его поэтический язык показали автору этой статьи удивительно знакомыми. Книга Кука открывается сокровенным признанием: «С давних времен внутренняя борьба происходит во мне, и я чувствую себя охваченным мощной необходимостью говорить о раскаянии (*tshuva*), и все мои помыслы только об этом»³. Эти строки сразу напомнили о признании Мартина Бубера, сделанном им не в самом тексте «Я и Ты», а в послесловии к нему, добавленном в

1957 г.: «Когда я сделал первый набросок этой книги... мной двигала внутренняя необходимость. Одно видение, которое с юности вновь и вновь посещало меня»⁴.

Что сходного было в этой «мощной внутренней необходимости»? Почему рождался ощущение чего-то похожего в их «горящих глазах»? Почему их знаменитые «маленькие книжки» в сто с лишним страниц появились одна за другой в течение двух лет? Какое влияние оказал тот факт, что оба выросли в Восточной Европе, на перекрестках между еврейским мистицизмом и еврейским просвещением (Гаскалой), позднее оказавшись вдали от мест, связанных с корнями и реалиями хасидизма? Эти соображения выглядели вполне обнадеживающими для поиска концептуальных совпадений у Бубера и Кука.

Предлагаемое эссе далеко от претензии на серьезный сравнительный анализ — оно скорее нацелено на возбуждение интереса и провоцирование дальнейшей полемики. Принимая во внимание объем и содержание данной статьи, представляется целесообразным не начинать с анализа трудов обоих авторов. Для начала попробуем найти косвенные предпосылки и признаки, которые могли бы предоставить нам основания для поиска общих элементов в рассматриваемых концепциях.

Б и о г р а ф и и

В первую очередь мы постараемся найти основания для появления общих черт во взглядах интересующих нас авторов, рассмотрев ту еврейскую среду, в которой они воспитывались, их происхождение, биографии, образование. Жизненные пути Кука и Бубера, столь непохожие на первый взгляд, все же имеют некоторые общие черты — давайте обратимся к ним.

С геополитической точки зрения, те регионы, в которых выросли Кук и Бубер, можно охарактеризовать как окраины двух великих империй: западная часть Российской империи (для Кука это нынешняя территория Латвии — Двинск (Даугавпилс)/Грива, позднее — Люцин (Лудза), Воложин, а затем Бауск (Бауска); для Бубера — восточная часть Австро-Венгерской империи — Лемберг (ныне Львов на Украине). В наши дни эти области причисляются к так называемой Восточной Европе. В те времена особенность еврейской среды заключалась в том, что именно на этих территориях формировалась многогранность еврейского самосознания и возникали различные течения еврейской мысли. Сходные черты еврейского населения обоих регионов этого периода состояли в том, что в них одновременно присутствовали евреи разной общинной принадлежности — хасиды, митнагеды, окультуренные немецкоговорящие евреи — с различными моделями реакций на вызовы современности.

Раввин Кук происходит из «смешанной» хасидско-митнагедской семьи, будучи сыном митнагеда Шломо Залмана и Перлы Златы, дочери любавичского хасида. Интересно, что если сегодня его родное местечко Грива — это окраина города Даугавпилса в Латгалии (тогда — в Витебской губернии), то в те времена город Грива, находившийся на противоположном от Динабурга (Двинска, Даугавпилса) берегу реки Западной Двины (Даугавы), принадлежал к Курляндской губернии (латыш. *Kurzeme*). Широко известно, что территория Латвии была мультикультурным регионом, но мало кто знает, что она лежала точно на пересечении трех течений в иудаизме: хасидизма, доминировавшего в Латгалии и в нынешней Белоруссии, митнагедов, преобладавших в Литве, и немецкой Гаскалы и современных иудаистских течений в Курляндии.

Говоря о Курляндии, вспоминается «курляндский мост», по которому немецкая Гаскала проникла в Россию. Город Бауск (идиш *Boisk*, нем. *Bauske* или *Bausken*), где Кук был общинным раввином в 1896—1904 гг., находился в Курляндии, примерно в 40 км от Митавы (нынешняя Елгава), бывшей курляндской столицей. В Митаве жили германизированные евреи — родным языком для них был немецкий, а не идиш. В то же время Бауск находился всего в нескольких километрах от границы с Литвой, где доминировали митнагеды (литваки). Весьма вероятно, что в должности раввина Бауска Куку приходилось искать возможности для сосуществования принявших иную культуру немецкоговорящих евреев и представителей двух традиционных общин — митнагедов и хасидов. Отметим, что в 1897 г. в Бауске проживало 6544 человека, включая 2745 евреев и 536 немцев; остальное население составляли в основном латыши⁵.

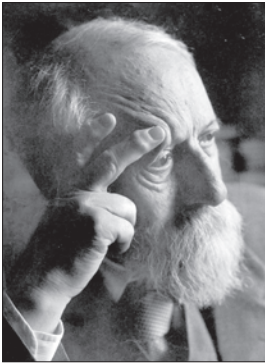


Авраам Исаак Кук

Таким образом, Бауск находился в достаточно необычном месте — на стыке трех течений иудаизма. Здесь, в Курляндии, в Бауске, раввин Кук, знавший идиш, иврит и русский языки, столкнулся с немецкой культурой. Светское влияние на Кука происходило из разных источников. Рассмотрим вначале его образование.

Кук получил глубокое талмудическое образование — с девяти лет он обучался у выдающегося мудреца, раввина митнагедской общины Динабурга Реувена Галеви Левина (известного под прозвищем «Рав Рувеле Динабургер») ⁶. Левина даже называли «талмудистом талмудистов», хотя он не обрел широкой известности, поскольку был человеком «тихим» и мало публиковался. Важно отметить существование свидетельств того, что Левин симпатизировал протосионистскому движению «Хиббат-Цион» ⁷. Позднее, во время обучения в иешиве в латгальском городе Люцине (ныне Лудза), одним из учителей Кука был Яков Рабинович — просветитель-самоучка, обладавший богатой библиотекой, включавшей книги по философии, литературе и истории. Все это дает нам основание полагать, что к 18 годам Авраам Исаак Кук через своих многочисленных учителей и окружение испытал влияние хасидизма, Гаскалы и, в некоторой степени, даже движения Мусар. В дальнейшем Кук учился в известной Воложинской иешиве, главой которой являлся раввин Нафтали Цви Берлин (Нецив), где Кук, вне всякого сомнения, в дополнение к талмудическому образованию получил также и светское, в том числе в области литературы и политики. Говоря о влиянии светских идей, важно отметить и тот факт, что предшественником Кука на посту раввина Бауска был Мордехай Элиасберг, получивший известность как один из первых «религиозных сионистов» в Восточной Европе ⁸.

Если Кук получил всестороннее религиозное образование, включавшее в себя некоторые светские элементы, то жизненный путь Мартина Бубера был абсолютно иным. Рожденный в 1878 г. в Вене, Бубер рос в Лемберге (Львове), большом городе и столице австрийской Галиции (в настоящее время это Западная Украина). Благодаря своей бабушке Адели Бубер познакомился со светской немецкой культурой, а благодаря деду Соломону Буберу — с ивритом и еврейской традицией. Соломон Бубер был не только банкиром и лидером лембергской еврейской общины, но и талантливым редактором раввинистической литерату-



Мартин Бубер

ры⁹. Так же как и Кук, до десяти лет Бубер находился на домашнем обучении, в котором основное внимание уделялось изучению языков — иврита, латыни, французского. Отметим, что во второй половине XIX в. Лемберг также являлся местом встречи митнагедов, хасидов и немецких просветителей, пользовавшихся поддержкой австрийских властей и ставших в 1840-х гг. лидерами еврейской общины. Очевидно, что Бубер познакомился с идеями хасидизма еще в детстве (в частности, он был знаком с цадиком из Буковины). Однако «откровение» снизошло на него гораздо позднее — в 1903—1904 гг., по окончании учебы в польской гимназии в Лемберге и Венском университете, когда он активно увлекался светским сионизмом, а также занимался наукой и журналистикой.

Что же произошло?

Бубер познакомился с документом, автором которого являлся Исраэль Баал-Шем-Тов¹⁰, и осознал «сущность религиозности в иудаизме», в том числе основополагающую важность представления о том, что человек создан по образу и подобию Бога. Интересно, что именно в 1904 г. произошли два события: раввин Кука переселился на Святую землю, а Мартин Бубер познакомился с хасидскими идеями. Вскоре Бубер оставил свою сионистскую деятельность и с головой погрузился в изучение хасидизма. Отметим также, что, несмотря на кажущуюся неожиданность столь резкой смены деятельности, ее нельзя назвать удивительной — восприимчивость к «откровению» была обусловлена тем, что Бубер вырос в мультикультурной среде, где ощущалось непосредственное влияние хасидизма.

В заключение разговора о биографиях М. Бубера и А. И. Кука отметим, что, хотя карьера и воспитание Бубера, даже с учетом полученного им еврейского образования, были вполне светскими, а ситуация Кука была абсолютно противоположной, у нас есть возможность обозначить определенные общие элементы их жизненного пути.

Эпистемологические аргументы

Здесь мы подходим к общему вопросу о взаимосвязи экзистенциализма и мистицизма в современной еврейской философии. Не должно быть сомнений по этому поводу в отношении Бубера, который, по его собственному определению, был е в р е й с к и м мыслителем. Сомнительной кажется идея о том, что «экзистенциалистское крыло» еврейской мысли могло полностью отказаться от своих мистических корней, уходящих глубоко в Средневековье, игнорируя тем самым любое вовлечение мистического источника существования. Таким образом, определенные общие элементы философских концептов, затрагивающих отношение человека — мира — Бога, созданных раввином Куком и Мартином Бубером, являются э п и с т е м о л о г и ч е с к и н е и з б е ж н ы м и.

Еврейский философский взгляд на экзистенциализм всегда представляет собой некую комбинацию экзистенциализма и иудаизма. В не так давно вышедшей книге Рафаэля Йошпе¹¹ обсуждается принципиальный подход к определению еврейской философии и в ходе этого обсуждения называются ее основные черты: она согласовывает или указывает на соответствия между философским

экзистенциализмом и еврейской традицией, адаптируя идеи экзистенциализма в соответствии с традицией. Существует мнение, что еврейская философия должна изучать вопросы, связанные с иудаизмом или, по крайней мере, не противоречащие его сущности. Однако, поскольку философия представляет собой универсальный метод, он подразумевает невозможность выделить отдельную еврейскую философию на основании изучаемых ею тем или других формальных показателей¹². Главная идентификация еврейского философа — это результат «встречи» иудаизма, с какой бы точки зрения он ни рассматривался конкретным мыслителем, с независимой системой его философского мышления.

Кроме этих общих аргументов, есть еще один, специфичный — в еврейской философии попытка проникновения в суть первичного источника существования традиционно приводит к мистицизму. Так, раввин Кук — это «блестящий пример еврейского мистика»¹³. Более того, бесспорным является значительное влияние учения Кука на современные размышления на тему каббалы. Гершом Шолем отмечает, что «“Огни святости”, великий труд Кука, включает в себе подлинную мистическую теологию (*theologica mystica*) иудаизма, примечательную как своей оригинальностью, так и богатством ума своего автора. Это последний из известных мне примеров продуктивной каббалистической мысли»¹⁴.

С другой стороны, зачастую считается (см. книгу Памелы Вермс¹⁵), что к моменту написания «Я и Ты» Бубер уже преодолел влечение к мистицизму, которое так переполняло философа в юности и которое выражается в яркой мистической окраске его ранних хасидских произведений. Как настаивает Гершон Шолем, «есть много правды в ремарке Бубера в первой из его хасидских книг, что хасидизм представляет собой каббалу, превращенную в этос»¹⁶. Невозможно не заметить, что явный мистический привкус присутствует в отношении Я с миром и Богом в «Я и Ты» Бубера. Говоря об отношении Бубера к истории народа Израиля, важно отметить его размышления, описанные в «Затмении Бога»¹⁷, где Бубер отмечает, что цель народа заключается в соединении (слиянии) норм этики с религиозными нормами. Цель народа Израиля — стать не «хорошим» народом, а «святым». «Израиль должен стать святым, потому что Я (Бог) свят»¹⁸.

Есть и еще одна общая черта: для Кука и Бубера 1920-е гг. стали не периодом работы над созданием всеобъемлющей теории познания или философской системы, а скорее периодом рефлексии, поэтического ответа мистическому «шепоту бытия», который они оба были столь равно одарены и талантливы услышать.

Концептуально сходные тенденции в работах 20-х гг. обнаруживаются не только в двух рассматриваемых нами книгах. Следует упомянуть по крайней мере еще одного значительного еврейского философа — Франца Розенцвейга и его работу “*Der Stern der Erlösung*” («Звезда избавления»), вышедшую в 1921 г. Розенцвейг анализирует мистическую связь между «тремя сущностями»: Богом, человеком и миром, а также интерпретирует связь Я—Ты как связь между Богом и человеком. Кроме этого, он считает, что не только человек, но и все сущее (физический мир) нуждаются в спасении, или избавлении (ср. раскаяние в предствлении раввина Кука).

Если уж речь зашла о физическом мире, то стоит упомянуть, что как раз в 1923 г. была опубликована стопроцентно мистическая, с точки зрения физики, работа французского физика (и философа) Луи де Бройля, в которой выдвигалась идея о том, что все материальные сущности (частицы) являются волнами. Известно, что в годы своей юности Луи де Бройль, потомок древних аристократи-

ческих родов Франции и Италии, сильнее увлекался изучением философии и истории, нежели физики. Идея де Бройля свелась к волновой, или квантовой, механике — теории, до сих пор не имеющей общепризнанной интерпретации. Одна из попыток интерпретации была предложена лауреатом Нобелевской премии по физике Джоном фон Нейманом в 1932 г., а позднее дополнена другим нобелевским лауреатом — Юджином Вигнером (оба физика имеют еврейское происхождение). Их подход основывается на включении сознания индивида в квантовую реальность. Удивительное сходство можно обнаружить¹⁹ между их интерпретацией двух видов квантовой реальности и двумя видами взаимодействия («Я—ты» и «Я—оно»), описанных в «Я и Ты» Бубера.

К о н ц е п ц и и

Здесь мы приближаемся к сути нашего рассмотрения. Для начала следует понять, возможно ли проследить некие параллели между различными уровнями раскаяния (*тшува*) у Авраама Исаака Кука и отношения Я с Миром и Творцом в концепте Бубера. С точки зрения компаративного анализа, необходимо сопоставить способы, которыми оба мыслителя — Кук и Бубер — так тщательно структурировали свои представления о предстоянии человека миру и Творцу. Такое структурирование прослеживается уже с самых первых строк в обеих работах.

Так, Бубер начинает «Я и Ты» со знаменитого утверждения: «Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать»²⁰ (разрядка моя. — Р. Ф.). Эта двойственность взаимоотношений «Я—ты» и «Я—оно» является лейтмотивом книги и подвергается дальнейшему структурированию за счет выявления высшего уровня «вечного» Ты, адресованного Богу.

Первый абзац первой главы раввина Кука «Огни раскаяния» выглядит еще более структурированным: «Мы встречаем феномен раскаяния (*тшува*) на трех уровнях: раскаяние на уровне природы, раскаяние на уровне веры и раскаяние на уровне разума»²¹. Далее, раскаяние у Кука структурировано во времени: как внезапное и постепенное, затем как личное и общее (публичное) — в мире и в еврейском народе.

На первый взгляд, идея выявления прямых соответствий кажется заманчивой — по крайней мере при рассмотрении определенной взаимосвязи между уровнями отношений, описанными Бубером, и уровнями раскаяния, описанными Куком. К примеру, может ли физическое раскаяние (*тшува*), которое «относится ко всем прегрешениям против законов природы»²², быть соотнесено, хотя бы в некоторой степени, с взаимоотношениями типа «Я—оно»? Однако такой «структурный» подход оказывается слишком примитивным или вообще лишенным смысла, если только сходство или взаимосвязь между *тшува* Кука и отношениям Бубера не будут доказаны. И действительно, такое доказательство могло бы предложить необходимый ключ для сравнения системы «на основе раскаяния (*тшува*)» с системой «на основе отношения».

Интересно упомянуть, что такой подход в известном смысле соответствует совету Рамбама (Маймонида) всегда анализировать смысл сложных понятий, уделяя особое внимание раскрытию различных значений одних и тех же полисемантических слов. Его «Путеводитель растерянных» во многом задуман как под-

робный словарь, раскрывающий многослойность категорий и множественные значения (способы выражения) понятий. Существование множественных значений, однако, связано с невозможностью постичь высшую (святую) мудрость в низшем мире, тогда как объединение (конвергенция) всех значений в единое станет возможным и даже неизбежным в грядущем мире²³. Наша же задача, напротив, состоит скорее в поиске с х о д н ы х значений, которые могли бы объединить кажущиеся столь непохожими основные понятия (термины), встречающиеся в эссе Бубера и Кука. Первый вывод, который можно сделать, приступив к этим поискам, — слова «раскаяние» и «отношение» не имеют между собой ничего общего. Однако надо помнить, что эти термины — всего лишь переводы: *תשובה* — с иврита и *Beziehung* — с немецкого, поэтому важно проследить за тем, как сами авторы раскрывают значения этих понятий через развитие своих концепций, хоть и делают они это разными способами.

Представляется, что книга раввина Кука «*Орот ха-Тшува*» в основном посвящена раскрытию множества значений слова «*תשובה*». Слово о т н о ш е н и е (*Beziehung*) у Бубера не настолько многозначно само по себе, насколько разнообразно раскрывается в самом концепте, заменяясь «основными словами» Я—Оно и Я—ты, в которых отношение несомненно «присутствует по умолчанию». Далее, слове «*תשובה*» само по себе подразумевает направление, включая возврат во временном измерении и пересекаясь с совершенствованием в этическом измерении, таким образом, обладая свойствами цикла или вектора. Напротив, отношение кажется однозначно симметричным, взаимовозвратным, простираясь во все стороны крайностей (философской и, что хуже, этической) относительности, с некой негативной оценкой с этической точки зрения. Здесь следует отметить, что немецкое *Beziehung* отличается от русского «отношение», не имея общего корня с «относительностью» или произвольностью — этому соответствует немецкое слово *Relativität*. И, что не менее важно, Бубер четко разделяет *Beziehung* как отношение и *Begegnung* как встречу. Если *Beziehung* лишь открывает возможность, *Beziehung* означает уже нечто существующее. Ни одно из этих понятий не адекватно, и можно лишь попытаться преодолеть это, комбинируя слово-скелет *Beziehung* с другими, более специфичными терминами, такими как *Begegnung*. Скажем, для истинно верующего наличие Бога изначально реально как *Beziehung*, даже несмотря на то, что конкретная встреча (*Begegnung*) невозможна²⁴. Направление же придается отношению при помощи комбинации слов как направленное совершенствование от «Я—ты» до «Я—Вечный Ты».

Основная идея, которой мы будем руководствоваться при поиске схождения или пересечения между концепциями Бубера и Кука, состоит в следующем. Мы будем искать такие характеристики о т н о ш е н и я Бубера, как: а) существование направленности отношения, несмотря на наличие взаимности, б) его изменчивость во времени и в) черты мистицизма в отношениях между человеком, Богом и миром. И, хотя «отношение есть взаимность» и «мы живем, непостижимым образом включенные в поток вселенской взаимности»²⁵, в «отношении» Бубера нет симметрии. Это становится очевидно, когда Бубер знакомит нас с отношением типа «Я—оно» и «Я—ты». Я получает из «Я—оно» любые знания и умение принимать решения на основе опыта и анализа, а также возможность вступить в более сильные отношения типа «Я—ты» в уникальном качестве знающего «только все. Потому что никаких частных о нем больше не знают»²⁶. Однако отношение «Я—ты» неизбежно оказывается временным. Бубер отдельно

указывает на то, что каждое «ты» рано или поздно переходит в (низший?) мир «оно». Можно ли этого избежать? Да — и в этот момент включается мистицизм, привносящий, на мой взгляд, согласие (коннотацию, связь) с *тиува*. Есть только один (одно) «ты», который (которое) никогда не сможет превратиться в «оно» — «Ты», которое человек обращает к Богу. Несмотря на то, что понятие «о Боге» может быть перемещено в мир «оно» и стать объектом, есть то *п о т а е н н о е* в Боге, то мистическое Нечто, к которому обращается Я человека.

Это говорит о том, что Буберу интересен процесс внутри божественного, которое не находится ни в пределах мира, ни вне их, таким образом, он обращается к еврейскому мистицизму, определяемому Горшомом Шоломом²⁷ как *т е о с о ф с к и й* подход. Бубер пишет: «Вечное Ты не может по самой сути своей превратиться в Оно, ибо не может быть снабжено мерой и границей, даже мерой неизмеримого и границей безграничного бытия». Интересно, что, рассуждая об отношении «Я—вечное Ты», Памела Вермс приходит к понятию «*тиува*» и отмечает, что в духовном мире «невозможно движение ни вперед, ни назад, возможен только поворот — *тиува*»²⁸. Из следующего текста становится ясно, что Бубер не считает мистическое «Ты» скрытым за пределами этого мира: оно везде. «Но кто бы он ни был... когда он самоотверженно, всем своим существом обращается к Ты своей жизни, как к Ты, которое не может быть никем ограничено, он обращается к Богу»²⁹. Согласно Буберу, Бог — «тайна самоочевидного, которая мне ближе, чем мое Я». Дальше читаем: «Я ничего не знаю о “мире” и о “мирской жизни”, которые якобы отделяют человека от Бога»³⁰. Чтобы доказать наличие лирики в его «поэме в прозе», давайте посмотрим, как Бубер включает в свой текст упоминание о божественной сути любви с первого взгляда: «Кто любит женщину и вбирает ее жизнь в свою собственную, чтобы в ней она достигла своего воплощения, тот в “ты” ее очей увидит лучи Вечного Ты»³¹.

Это замечание похоже на краткое философское изложение Песни песней, служившей, как известно, источником вдохновения для молодого Авраама Исаака Кука. Это отражено и в его концепции «внезапного» раскаяния, описываемого как «вспышка света». Отметим, что слово *тиува* содержит в себе множество значений, развернутых в концепции Кука. И действительно, здесь есть утверждение, что «через раскаяние все на свете объединяется с Богом»³². В таком ракурсе идея *тиува* неизбежно пересекается с буберовской связью «Я—Ты», что наиболее осязаемо, если обратиться к понятию *тиува* отдельного человека. Внезапное раскаяние «...осеняет человека сквозь благодать некоей внутренней духовной силы, чьи следы ведут в глубины мистического»³³. И далее: «Высшее проявление покаяния проявляется как результат *вспышки озарения* всего хорошего, божественного, как свет Его, который пребывает в вечности» (сравните «луч вечного Ты» у Бубера). Для Кука «вселенская душа открывается нам во всей своей величественности и святости в той мере, в какой человеческое сердце может впитать ее. В самом деле, разве все сущее не является хорошим и благородным, а наша собственная доброта и благородство не являются выражением нашей связанности со всем?»³⁴ (разрядка моя. — Р. Ф.). Это одно тех из редких мест, где Кук открыто говорит об отношении (ср. пересечение продолженных линий отношения в вечном «Ты» у Бубера). Отведение какого-либо конкретного места нахождения вечного «Ты» представляется невозможным для обоих.

Идея Кука о всеобъемлющем стремлении к раскаянию обладает сходными чертами с идеей Бубера о врожденном стремлении к отношению в растущем

человеке. Бубер считает, что ребенок рождается в холодном свете творения и стремление к отношению проявляется уже в самом раннем, бессознательном возрасте. Однако существует стремление и к высшему отношению, к превращению всего в самого себя в виде «нерасчлененных звуков»³⁵, что переключается с «шепотами бытия» в стихотворении Кука³⁶.

Совершенствование, или *тиува*, еврейского народа как единого целого является известным и важным открытием Кука (см. подробный комментарий, приведенный Пинхасом Полонским в недавно вышедшей книге³⁷). Но — ту же мысль можно обнаружить и в работе Бубера «Затмение Бога»³⁸. Бубер обращает наше внимание на то, что еврейский народ как единое целое был перенесен в сферу святости, ибо народ Израиля как народ союзный состоял с Творцом в «едином основополагающем отношении».

З а к л ю ч е н и е

Подводя итоги, можно сказать, что, несмотря на то, что философские концепции Кука и Бубера представляют собой достаточно различающееся структурирование многомерного пространства человека (Я) — мира (космоса) — Бога, они бесспорно и однозначно связаны — в первую очередь, как принадлежащие философии иудаизма, следовательно, предполагающие мистическое присутствие Творца. Существует концептуальное пересечение этического измерения буберовского отношения/познания (*Beziehung/Begegnung*) и раскаяния (*тиува*) у Кука, подразумевающее этическое единение народа с Творцом. Можно сделать вывод, что «нетипичный» Бубер обращается к мистике *тиува* в отношениях (*Beziehung*), тогда как «нетипичный» Кук обращается к бытию, состоящему из отношений, под звуки «шепота бытия» зовущего к покаянию. И здесь есть благоприятный повод подчеркнуть схожесть, гармонию, а не (явные) отличия, ведь, по Куку, гармония — это основа существования еврейского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бубер Мартин (Мордехай) (1878—1965) — еврейский религиозный философ и писатель; его философия близка к экзистенциализму и диалектической теологии, ее центральная идея — диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Родился в Австро-Венгрии, жил в Германии, где нацистский режим запретил ему заниматься общественной и преподавательской деятельностью. В 1938 г. эмигрировал в Палестину, где до 1951 г. был профессором социальной философии Иерусалимского университета. В 1960—1962 гг. — первый президент Академии наук Израиля. Труды: «Еврейское искусство» (1902), «Обновление еврейства» (1919), «Я и Ты» (1922), «Диалог» (1930), «Гог и Магог» (1941), «Свет сокровенный» (1941), «Учение пророков» (1942), «Сад хасидизма» (1945), «Моисей» (1946), «Проблема человека» (1947), «Два образа веры» (1951), «Образы добра и зла» (1952), «Затмение Бога» (1952) и др. — *Ред.*

² Авраам Исаак Кук (1865—1935) — раввин, теолог и мыслитель. Родился в Гриве-Земгаллене Курляндской губернии (ныне часть г. Даугавпилса, Латвия), в 1884—1886 г. учился в Воложинской иешиве (Белоруссия). С 1888 г. был раввином в Жеймели (ныне Жеймялис в Литве), а с 1895 г. — в Бауске Курляндской губернии (ныне в Латвии). В 1904 г. эмигрировал в Палестину, где стал раввином Яффы и стремился приобщить ортодоксальных евреев к идеалам сионизма, хотя критиковал сионистов за чрезмерное увлечение мирскими потребностями и за пренебрежение религией. Один из основателей религиозно-сионистского движения «Мизрахи». Во время Первой мировой войны руководитель одной из еврейских религиозных общин Лондона. С 1919 г. главный раввин Иерусалима, а с 1921 г. — первый верховный раввин Страны Израиля. В подготовке духовенства считал важным также преподавание ряда светских предметов. Автор многочисленных богословских и религиозно-философских сочинений. — *Ред.*

- ³ *Kook A. I.* The lights of penitence, etc. / Transl. B. Z. Bokser. Paulist Press, New Jersey, 1978. P. 41.
- ⁴ *Buber M.* I and Thought / Transl. W. Kaufmann. N. Y.; London; Toronto, 1966. P. 171.
- ⁵ *Уртанс А.* Бауска в конце XIX — начале XX в. // Евреи в меняющемся мире: Материалы 5-й Междунар. конф., Рига, 16—17 сент. 2003 г. Рига, 2005. С. 253.
- ⁶ *Мирский И.* Раввин Кук: Из Бауски в Сион // Евреи в меняющемся мире: Материалы 5-й Междунар. конф., Рига, 16—17 сент. 2003 г. Рига, 2005. С. 15.
- ⁷ Там же.
- ⁸ См.: Там же. С. 18—19; *Фербер Р.* Восстановленная гармония реальности: два великих раввина из Бауска — М. Элиасберг и А. И. Кук // Евреи в меняющемся мире: Материалы 3-й Междунар. конф., Рига, 25—27 окт. 1999 г. Рига, 2000; *Luz E.* Parallels meet: Religion and nationalism in the early Zionist movement, 1882—1904. Philadelphia; New York; Jerusalem, 1988.
- ⁹ *Vermes P.* Buber // Ed. P. Halban. L., 1988.
- ¹⁰ Баал-Шем-Тов (букв. др.-евр. «обладатель доброго имени»), Израэль бен Элизер (сокр. Бешт; 1700—1760) — основоположник хасидизма. — *Ред.*
- ¹¹ *Jospe R.* What is Jewish Philosophy. Moscow, 2003.
- ¹² *Ibid.* P. 109—110.
- ¹³ *Scholem G.* Major trends in Jewish mysticism. N. Y., 1995. P. 18.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 354.
- ¹⁵ *Vermes P.* *Op. cit.*
- ¹⁶ *Scholem G.* *Op. cit.* P. 342.
- ¹⁷ *Buber M.* Eclipse of God: Studies in the relation between religion and philosophy. N. Y., 1957.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 105.
- ¹⁹ *Ferber R.* Epistemology of Martin Buber and the paradoxes of contemporary science // 13th World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 2001.
- ²⁰ См.: *Buber M.* I and Thought. P. 53.
- ²¹ *Kook A. I.* *Op. cit.* P. 43.
- ²² *Ibid.*
- ²³ Это замечание было сделано д-ром Ильей Дворкиным на 12-й конференции по иудаике центра «Сэфер», Москва, 1—3 февраля 2005 г.
- ²⁴ *Vermes P.* *Op. cit.*
- ²⁵ *Buber M.* I and Thought. P. 67.
- ²⁶ *Ibid.* P. 61.
- ²⁷ *Scholem G.* *Op. cit.*
- ²⁸ *Vermes P.* *Op. cit.* P. 50.
- ²⁹ *Buber M.* I and Thought. P. 24.
- ³⁰ *Ibid.* P. 144.
- ³¹ *Ibid.* P. 154.
- ³² *Kook A. I.* *Op. cit.* P. 49.
- ³³ *Ibid.* P. 45.
- ³⁴ *Ibid.* P. 45—46.
- ³⁵ *Buber M.* I and Thought. P. 78.
- ³⁶ *Kook A. I.* *Op. cit.* P. 381.
- ³⁷ *Полонский П. Р.* Авраам Ицхак Кук: Личность и учение. [Иерусалим], 2006.
- ³⁸ См.: *Buber M.* Eclipse of God. P. 103.