УДК 1(091)«19»:[141.3:11]+929Бубер+929Розеншток-Хюсси

DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.248

Онтологии диалога Ойгена Розенштока-Хюсси и Мартина Бубера: сравнительный анализ

Е.А. Львов*, А.А. Гусева**

*Государственный академический институт гуманитарных наук, г. Москва
**Институт философии Российской академии наук, г. Москва

В статье проводится сравнительный анализ двух онтологий диалога – Мартина Бубера и Ойгена Розенштока-Хюсси – с последующим разбором критики, которую Розеншток-Хюсси адресует буберовскому учению. Показано, что Бубер, несмотря на собственную критику картезианства, сохраняет субъект-объектную рамку, противопоставляя отношение Я–Ты (встреча, диалог) отношению Я–Оно (опыт, монолог) и онтологизируя событие встречи. В противовес этому Розеншток-Хюсси разрабатывает грамматико-историческую модель, в которой первичным оказывается призыв, обращённый к человеку, а Я возникает лишь как ответ на это обращение. Основные линии критики Розенштока-Хюсси: отрицание онтологической рядоположенности Я–Ты и Я–Оно, иной взгляд на генезис языка (не лепет, а ответ на призыв), введение категорий Мы и Вы, отсутствующих у Бубера, а также обвинение в гностицизме за утверждение непосредственной встречи человека с Богом без посредничества традиции и общины. Делается вывод, что расхождение между мыслителями носит системный характер и коренится в разных ответах на вопрос о том, что первично – обращение человека к миру или призыв мира к человеку.

Ключевые слова: *Ойген Розеншток-Хюсси, Мартин Бубер, онтология, философия диалога, диалогизм, речевое мышление.*

Главный труд Мартина Бубера «Я и Ты» (1923) не только закрепил за собой статус манифеста философии диалога и «философской поэмы» [5], но и задал принципиально новую онтологическую рамку для разговора о встрече человека с миром. В противовес более ранним (и более распространённым) моделям монологического субъективизма или объективирующего познания, Бубер выстраивает онтологию, в которой подлинная реальность возникает не в изолированном «Я» и не в безличном «Оно», а исключительно в местоименном пространстве отношения «Я–Ты». Именно эта двуполярность – противопоставление отношения к миру как к Ты (встреча, присутствие, диалог) и как к Оно (опыт, использование, анализ) – стала водоразделом, отделившим буберовскую версию диалогизма от альтернативных пониманий диалога у его современников.

© Львов Е.А., Гусева А.А., 2026

Поначалу книга не снискаславы: её жанровая маргинальность и размытость целевой аудитории вызывали долгое недоверие интеллектуального сообщества. Однако к середине века «Я и Ты» прочно утвердилась в интеллектуальном ландшафте Европы и Америки, а её идеи были подхвачены теологами (особенно христианскими) и психологами [7, с. 14]. Сама философия диалога, стоит отметить, никогда не существовала как единая школа с прямой преемственностью; это скорее зонтичный термин, объединяющий мыслителей, которые развивали разные, порой конфликтующие онтологии диалога. Тем не менее именно буберовская версия оказалась в центре полемики. С ней спорили Франц Розенцвейг (соавтор Бубера по переводу Библии), Михаил Бахтин [2, с. 234–407] и Габриэль Марсель, написавший предисловие к французскому изданию «Я и Ты» [10, с. 3–16], – каждый из них предлагал собственное понимание диалогического отношения, не совпадающее с буберовским. На волне популярности Бубера в 1950-е гг. его давний знакомый Ойген Розеншток-Хюсси также выступил с резким ответом, назвав концепцию «Я – Ты» гностической и еретической [9, с. 119]. В данном исследовании мы видим своей целью провести сравнительный анализ двух онтологий диалога (Мартина Бубера и Ойгена Розеншток-Хюсси) и разобрать позиции Бубера, которые критиковал Розеншток.

С самых первых строк своей критической статьи Розеншток-Хюсси заявляет, что любому истинному учению всегда сопутствует его извращённый двойник, который покоряет умы молодёжи, но живёт очень мало – как, например, экзистенциализм [9, с. 119]. Истинное непреходящее учение он уподобляет христианству, а популярный эрзац — гностицизму. Метафора прозрачна: учение Бубера – это «гностицизм», который популярен, но будет забыт, тогда как собственная философия Розеншток – «христианство», время для которого ещё придёт [9, с. 119]. За этим полемическим жестом скрывается не просто личная антипатия, а глубинное расхождение в понимании того, что такое диалог, язык и онтология отношения. Чтобы увидеть это расхождение во всей полноте, необходимо сначала реконструировать обе онтологические модели – Бубера и Розеншток – и лишь затем перейти к детальному разбору критики.

Ключевая тема творчества Бубера – онтология диалога – представляет собой своего рода точку пересечения всех линий перспективы, всех классических тем философии и культуры XX века, получающих в этой точке своё оригинальное, буберовское решение или преломление. Бубер исходит из фундаментальной двойственности мира, которая, в свою очередь, определяется двойственностью отношения человека к этому миру. Человек может принимать отношение рационалистически-сциентистского типа, которое Бубер называет также «функциональным» или «ориентирующим», и тогда мир предстаёт перед ним как скопление безличных предметов и орудий, могущих служить нашим целям и интересам.

Это отношение необходимо для нормальной ориентации в мире, для познания вещей в их пространственно-временных и причинно-следственных связях. Такое отношение Бубер называет основным словом Я-Оно, и ему соответствует определённый язык – язык описания, анализа, объективации. Когда человек познаёт мир как объект, как Оно, мир остаётся непричастным процессу познания: он лишь позволяет изучать себя, но не откликается, не соучаствует, ведь с ним ничего не происходит. Подход Я-Оно возможен в отношении предметов, людей и даже Бога. Сам по себе мир Оно не есть зло, но если он становится единственным способом отношения к миру, человек оказывается отчуждён от другого человека, от Бога и от самого себя.Однако существует и другое отношение – «актуализирующее», «встречающее», «личностное», «диалогическое». Его Бубер облекает в художественно-метафорическую форму основного слова Я-Ты. Истоки диалогической духовности Бубер видит в библейской традиции, которая противостоит, с его точки зрения, греческому монологизму. В этом втором типе отношения человек обращается к чему бы то ни было и к кому бы то ни было как к Ты – как обращаются к личности, к собеседнику, к другу, к единственному в своём роде.

Что же означает это основное слово Я-Ты в онтологическом плане? Прежде всего Бубер настаивает: не существует Я самого по себе. Я не есть субстанция, которая предшествует отношению и затем вступает в него. Напротив, Я всегда дано только в паре с основным словом — либо Я-Ты, либо Я-Оно. Нет Я без Ты и нет Я без Оно. Когда человек один, он превращается в свои собственные мысли и не имеет потребности говорить Я. Я становится собой лишь через отношение к Ты: сталкиваясь с Ты, я обретаю себя. В диалоге Я определяется Ты и возникает только тогда, когда человек говорит «Ты». Язык, полагает Бубер, вырос из исходного слова Я-Ты; истинный изначальный язык был диалогом, а не монологом или пассивным восприятием. Более того, язык не просто выражает диалог – он прорастает из диалога, возрастает с человеком. Младенец, рождаясь, кричит: таким образом он взывает к диалогу, и первые его крики и первый лепет – это начала языка. В человеке априорно заложено чувство Ты, интенциональность поиска события диалога по природе. Это чувство интенциональности – не рефлексивное решение, а онтологическая структура самого человеческого существования, направленность на встречу с Другим.

Встреча Я и Ты у Бубера онтологизирована [6, с. 93]. Это событие времени, жизни, а не просто форма организации диалога или речевой акт. Встреча происходит в настоящем, которое у Бубера не совпадает с физическим или хронологическим временем, а представляет собой событийное измерение, в котором Ты является как Ты. Пространство, время и причинность исчезают в этом измерении – или, точнее, они не имеют к нему прямого отношения. Настоящее – это само Ты, познанное в опыте. Как только Ты становится объектом познания, фиксации, обсуждения,

оно переходит в прошлое, становится историей, чем-то неживым, уже отмершим – то есть переходит в мир Оно. Ты неисчислимо, надопытно, неподвластно редукции. Оно связано с любовью и ответственностью, не поддаётся калькуляции. Встреча Я и Ты – это всегда взаимность: Ты выступает мне навстречу, однако это Я вступаю в непосредственное отношение с ним. Отношение, по Буберу, – это и выбирать, и быть избранным, страдание и действие в одном лице. Это действие существа в его целостности, приостанавливающее всякую частную деятельность и потому внешне напоминающее бездействие. Когда ничто отдельное, ничто частное уже не волнует человека, он действует цельно, и тогда происходит событие диалога.

Врождённое чувство Ты направлено не только на других людей, но и на нечто большее. Каждое взятое в отдельности Ты, утверждает Бубер, есть лишь прозрение к Вечному Ты – к Богу. Продолженные линии всех отношений пересекаются в Вечном Ты, которое есть та граница и одновременно полнота, к которой стремится всякий подлинный диалог. Через посредничество этого Вечного Ты осуществляется исполненность отношений к отдельным. Более того, врождённое Ты становится завершённым только в непосредственном отношении к тому Ты, которое по своей сущности не может стать Оно – то есть к Богу. Бубер далёк от того, чтобы сводить Бога к абстрактной идее или метафизической сущности. Для него Бог – это живой собеседник, личный Бог Ветхого Завета, Ты, которое всегда остаётся Ты и никогда не может быть превращено в Оно. Бог не есть нечто, что мы познаём или используем, – с Ним можно только встретиться, Ему можно только ответить. Но и ответить можно лишь потому, что Он первым обратился к человеку, призвал его по имени. И всё же, несмотря на эту оговорку (а Бубер её делает), богословский вектор его мысли направлен от человека к Богу: человек способен первым задать Богу истинный вопрос и получить истинный ответ [3, с. 176], после чего мир раскрывается для него как речь. В каждой встрече с любым Ты мы видим кромку вечного Ты: «Кто воистину выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу» [3, с. 56–57].

Если кратко обобщить буберовскую онтологию, можно выделить два момента: 1) язык растёт с человеком; у него два начала: в истории мира – основное слово Я-Ты, а в жизни человека – крик и лепет младенца как призыв к диалогу; 2) в плоскости диалога существуют Я, Ты, Бог (как вечное Ты, обусловливающее чувство Ты), Я-Ты – диалог, а Я-Оно – монолог. И всё это, пользуясь метафорой А. Бадью, можно представить как «навешивание» конкретных диалогов Я-Ты на событие вечного Ты [1, с. 18].

Розеншток-Хюсси выстраивает принципиально иную модель диалога. Если Бубер мыслит в категориях встречи и события, то Розеншток мыслит в категориях языка, времени и социальной организации. Его философия – это не столько «философия диалога» в привычном смысле,

сколько «речевое мышление», в котором грамматика становится главным инструментом социального анализа. В отличие от Бубера, который ищет онтологию диалога в моменте встречи Я и Ты, Розеншток утверждает, что язык – это не средство выражения уже существующего диалога, а сама ткань социальной реальности. Язык не растёт из диалога – диалог и есть язык в его подлинном измерении. Более того, власть языка есть власть речи, способной устанавливать длительные и свободные отношения между людьми. Но эта власть коренится не в субъекте, который говорит, а в самой ситуации речи, которая всегда предполагает как минимум двух участников: говорящего и слушающего, изменяемого этой речью. Розеншток, таким образом, переносит акцент с субъекта (Я) на ситуацию, с внутреннего состояния на межличностное событие, но это событие у него имеет иную природу, чем у Бубера: это событие речи, а не встречи как таковой.

Прежде всего Розеншток отрицает онтологическую рядоположенность Я-Ты и Я-Оно, которую постулирует Бубер [9, с. 120]. Для него не существует природы в том смысле, какой молчаливо вкладывают в это слово учёные и сам Бубер. Дефиниция того, что мы называем природой в постиндустриальном обществе, проблематична. Очевидно, что представление романтизма о природе как дикой стихии неприменимо к реалиям сегодняшнего дня, да и к реалиям 1950–1960-х годов, в которые Розеншток и писал об этом, тоже. Люди живут в городах, в которых и вокруг которых природа тесно сращена с цивилизацией. Получается то, что Брюно Латур назвал гибридами [4, с. 67–68]: сцепка технологического, человеческого и природного. По-настоящему дикую природу большинство людей не видело никогда (например, глухая тайга или открытое море). Выходит, что природу мы определяем сугубо интуитивно. Розеншток вывел формулу природы (такой, как её видят учёные): мир минус язык [9, с. 124]. Природное – то, с чем нельзя говорить и что не может выражать себя. Артефакты, например, говорят: дом выражает себя через речь его архитектора и строителей; те, кто его строил, вложили в него свой язык, обсуждали его проект и результат. Дерево же, хоть и может быть предметом обсуждения, не может быть точкой приложения языка: его никто не конструировал речью, не обсуждал его план, оно не может выражать себя. Субстратом этой позиции, конечно, является представление о природном как о не сотворённом человеком, но здесь даётся большая конкретизация и избегается вопрос о том, является ли культурным или природным объект, к которому приложено человеческое усилие: даже при условии трудового участия в природном объекте человек всё равно не участвовал в его языковом порождении, потому что он сотворён по слову Бога. Как бы подарив эту позицию учёным, Розеншток тут же её уничтожает, говоря, что такие представления, которые, как он предполагает, неосознанно разделяют учёные, когда интуитивно отделяют природное от культурного, не имеют права на существование, потому что не

существует языкового мира и мира, который себя не выражает. Говоря о неодушевлённости природы, мы ограничиваем Бога, не позволяя ему одушевить природу, и являемся гностиками, потому что верим, что знаем истину о природе [9, с. 124].

Таким образом, онтология Розенштока не терпит субъект-объектного деления. В отличие от Бубера, для которого истоком языка была пара «Я–Ты», Розеншток утверждает принципиально иную последовательность: язык начинается не с Я и не с Ты, а с призыва, обращённого к человеку. Всякая речь начинается с вокатива и императива – с обращения к кому-то как к «Ты» и с побуждения к действию. Только после этого человек отвечает и становится «Я». Розеншток не устаёт повторять: Я глубоко вторично и производно от Ты, оно образуется гораздо позже, а отнюдь не симультанно [9, с. 130]. Младенец не может первым сказать «Ты» – он может только дать ответ на обращение, на призыв. Только услышав своё имя, он начинает быть в состоянии ответить. В истории мира Бог первым призвал человека по имени, и тот ответил. В истории отдельного человека его призывают родители, сообщество, традиция, и он отвечает. По сути, Розеншток переворачивает буберовскую схему: для Бубера человек кричит – и тем самым призывает мир к диалогу; для Розенштока человека призывают – и он отвечает. Язык, следовательно, не может быть выведен из детского лепета: на лепете нельзя сообщить, что отец ушёл на войну, или отдать приказ солдатам [9, с. 89].

Эта инверсия, на первый взгляд кажущаяся чисто грамматической, становится для Розенштока основанием целого социально-философского проекта. Он различает формальный и неформальный языки [8, с. 284]. Формальный язык – это язык команд, призывов, клятв, молитв, ритуалов, то есть язык, который формирует человека, создаёт общественные институты, учреждает порядок. Неформальный язык – это разговорная речь, ежедневное общение, которое, однако, не могло бы существовать без опоры на формальный язык. Формальная речь – это то, что создаёт нас как человеческих существ: она намеревается сформировать слушающего в существо, которого не существовало до того, как к нему обратились. Человеческая речь формативна, созидательна; именно поэтому она стала грамматической и артикулированной. Розеншток идёт ещё дальше: он вводит в онтологию диалога отсутствующий у Бубера грамматический ряд местоимений, который одновременно является и последовательностью этапов человеческого становления. Речь начинается с вокатива и императива, которые обращаются к нам как к «Ты», затем вынуждают нас отвечать как «Я», потом мы сообщаем о случившемся как «Мы», и, наконец, возникает повествование, которое говорит о нас как о «Они». Это четыре грамматических лица соответствуют четырём речевым ориентациям действительности: императив, субъектив, траекторная

речь и объектив. В совокупности они составляют то, что Розеншток называет «Крестом реальности» – схемой, охватывающей будущее и прошлое, внутреннее и внешнее в пространстве.

Для Розенштока, таким образом, троичная онтология Бубера (Я, Ты, Оно) рассыпается. Существует не только Ты, но и Мы, и Вы, и Они. Более того, не существует Оно как самостоятельной категории: когда мы говорим о ком-то в третьем лице, мы всё равно ведём с ним диалог: если не онтологически, то исторически и коммуникативно. Оно – это мёртвая абстракция, удобная для учёных, но не имеющая онтологического веса. Но даже если человек умер, он остаётся личностью и членом общины, которая помнит его, передаёт его имя, чтит его ответственность. Человек может быть включён в традицию и историю; он сам может быть историей и продолжать ею оставаться [9, с. 136]. Диалог, по Розенштоку, всегда укоренён в социальном и историческом: он происходит не только между отдельными Я, но и между группами, между поколениями, сквозь века. Очень эгоистично, считает Розеншток, включать группу своих единомышленников в одно лишь «Я»: живя вместе, люди становятся организмом «Мы», который больше любого отдельного «Я» [9, с. 136]. Бубер, с этой точки зрения, проявляет невнимание к коллективному измерению диалога: его диалог – это всегда встреча двух индивидов, тогда как для Розенштока диалог с самого начала имеет социальный, институциональный и временной размах.

Наконец, Розеншток даёт собственную формулу человеческого существования, прямо противостоящую картезианскому «Cogito ergo sum». Вместо «Я мыслю, следовательно, я существую» он предлагает: «Я отвечаю, хотя буду изменён». Это не просто риторическая фигура – это ключевое онтологическое утверждение. Человек не самосозидает себя через мышление и не находит себя в изолированном акте рефлексии. Он всегда уже отвечает –на призыв, на требование, на вызов, который бросает ему жизнь. И, отвечая, он не остаётся прежним: речь изменяет его, формирует заново. Человек, по Розенштоку, не является хозяином собственного становления: «Мы не самоделатели самих себя». Ответы делают людей. Тот, кто слышит вокатив и следует за ним, находится в состоянии рождения как личность. Но он должен принять на себя унизительное переживание того, что кто-то другой создаёт его в то, что он должен делать. История творится не просто присутствием в ней – она творится теми, кто отвечает на призыв от Ты. Право первого слова, таким образом, никогда не принадлежит человеку – оно всегда у Другого, у сообщества, у Бога.

Имея перед глазами две развёрнутые онтологии, можно понять, по каким линиям проходит основной водораздел. Главный пункт критики: Бубер, вопреки своей собственной критике картезианства, остаётся внутри субъект-объектной парадигмы. Он рассматривает Я-Ты и Я-Оно

как рядоположенные отношения, просто предписывая этическое предпочтение одному из них [9, с. 120]. Картезианская онтология сохраняется неизменной: Бубер лишь переставляет слова и добавляет этические указания. Для Розенштока же не существует изначального Я, которое могло бы выбирать между Оно и Ты. Более того, само разделение на субъект и объект он считает иллюзией, порождённой дурной грамматикой, которая принимает именительный падеж за исходную форму речи. Более того, эта критика напрямую связана с обвинением в гностицизме. Гностицизм (для Розенштока) это вера в то, что человек может обладать тайным знанием о мире, минуя посредничество традиции, сообщества и откровения. Бубер, утверждая, что человек может познать Ты в непосредственной встрече, что он способен первым обратиться к Богу и получить ответ, и что априорно заложенное в нём чувство Ты уже направлено на Вечное Ты, совершает, по мнению Розенштока, именно гностическую операцию: он объявляет человека самодостаточным в самом акте обращения, минуя тот унизительный опыт, что ты должен быть сначала призван извне. Бог для Бубера – это Ты, которого человек может достичь через любое конкретное Ты; но примат обращения остаётся за человеком. Для Розенштока же Бог – это тот, кто всегда уже первым назвал человека по имени.

Второй пункт критики– генезис языка. Бубер выводит язык из детского лепета как призыва к диалогу; Розеншток настаивает, что язык начинается с ответа на уже прозвучавший призыв. Слабейший (младенец, человек перед Богом) никогда не заговорит первым [9, с. 130]. Бубер тоже писал о призыве и ответе, но наоборот: человек задаёт Богу вопрос и получает ответ, после чего мир раскрывается как речь [3, с. 176]. Розеншток считает эту интуицию неверной, ибо «право первого слова» не может принадлежать человеку. Это различие имеет далеко идущие последствия. Если у Бубера язык – это способность, которая прорастает из диалогической природы человека, то у Розенштока язык – это сила, которая извне формирует человека, вызывает его к бытию в качестве личности [11]. Буберовская модель предполагает определённую автономию человека в акте обращения: я могу сам крикнуть в мир, и мир мне ответит [13, s. 137]. Розенштоковская модель требует глубокого смирения: я всегда уже отвечаю на то, что было сказано до меня, и моя свобода – не в автономии первого шага, а в верности ответа.

Третий пункт – критика базовых категорий. Розеншток не признаёт существования Я без Ты, а Оно считает мёртвой абстракцией. Более того, Бубер, по мнению Розенштока, эгоистично игнорирует социальное и историческое: диалог всегда укоренён в Мы, в традиции, в передаче ответственности от поколения к поколению [12]. Бубер, действительно, много внимания уделяет личной встрече, присутствию, событию «здесь и сейчас». Розеншток упрекает Буберав том, что егоучение «не касается борьбы и катастроф, которые составляют историю». Для Розенштока диалог не исчерпывается моментом встречи – он протянут во времени, он

наследуется, он требует институционального закрепления. Бубер(в этом смысле) «останавливается на "встрече" Я и Ты», не видя того, что встреча всегда происходит внутри уже существующего социального организма, внутри Мы, которое её предваряет и делает возможной.

Наконец, различно понимание отношения человека и Бога. У Бубера человек способен первым обратиться к вечному Ты [3, с. 176], у Розенштока – нет, ибо способность к языку нуждается в толчке со стороны полноты языка. Розеншток, будучи христианским теологом, настаивает на абсолютном примате откровения: не человек ищет Бога, но Бог призывает человека. Любая попытка поставить человека в позицию ищущего или вопрошающего, который способен задать истинный вопрос и получить истинный ответ, есть, с его точки зрения, гностическое высокомерие. Человек не может задать истинный вопрос, если ему не был дан язык; а язык ему даётся только через обращение, через призыв Другого. Таким образом, этическая и теологическая разница между Бубером и Розенштоком разворачивается на почве различных онтологий диалога. Пока Бубер воспевает встречу, Розеншток организует ответ. Ответственность для одного – это взаимность и любовь, для другого – повиновение и историческая верность. Близкие по исходным интуициям, эти мыслители расходятся в самом важном: что первично – обращение человека к миру или призыв мира к человеку?

Подводя итог, можно сказать, что Мартин Бубер и Ойген Розеншток-Хюсси были близки в некоторых вопросах, но понимали диалог поразному. Сравнение их онтологий показывает, что критика Розенштока – не просто придирки давнего знакомого, а системное столкновение двух моделей: картезианско-экзистенциальной (Бубер) и лингвистическо-исторической, центрированной на призыве и ответе (Розеншток). Именно это расхождение заставляет Розенштока называть учение Бубера гностическим и еретическим – за игнорирование историчности человеческого бытия и событийности языка как призыва, за утверждение возможности непосредственной встречи без посредства традиции и сообщества, за неоправданную, с его точки зрения, автономию человека перед лицом Бога и другого человека.

Список литературы

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 1999. 95 с.
2. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. 600 с.
3. Бубер М. Я и Ты. М.: АСТ, 2024. 192 с.
4. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб: изд-во ЕУ СПб, 2021. 296 с.
5. Лифинцева Т.П. «Я и ТЫ» [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия. URL:

https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH019bdbef018c3a8289a2579b (дата обращения: 15.01.2026).
6. Львов Е.А. «Invenio» Аврелия Августина в работах Мартина Бубера и Мартина Хайдеггера // ЕссеHomo. № 3. 2025. С. 92–94.
7. Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М.: Лабиринт, 1997. 252 с.
8. Молодов Е.А. Формальный и неформальный языки в философской концепции Ойгена Розенштока-Хюсси // Преподаватель XXI век.2009. № 4. С. 281–285.
9. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / пер с нем. А.И. Пигалева. М.: Канон+, 1998. 286 с.
10. BuberM. MoietToi.Paris: Aubier, 1970. 186 p.
11. Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg : L. Schneider, 1965. 324 S.
12. MaorZA Dialogic Theology of Migration: Martin Buber and Eugen Rosenstock-Huessy //Religions. 2024. Vo.15,№ 42.P. 1–16.
13. Stahmer H. Speech is the Body of God: The Religious Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy. Toronto : CBC Publications, 1974. 98 p.

Ontologies of dialogue of Eugen Rosenstock-Huessy and Martin Buber: a comparative analysis

E.A. Lvov*, A.A. Guseva**

*State Academic Institute for the Humanities, Moscow
**Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

This article presents a comparative analysis of two ontologies of dialogue – those of Martin Buber and Eugen Rosenstock-Huessy – followed by an examination of the latter's critique of Buber's philosophy. It is argued that despite Buber's own critique of Cartesianism, he remains within the subject-object framework, opposing the I–Thou relation (encounter, dialogue) to the I–It relation (experience, monologue) and ontologizing the event of encounter. In contrast, Rosenstock-Huessy develops a grammatical-historical model in which the primary element is the call addressed to a human being, while the "I" arises only as a response to that call. The main lines of Rosenstock's criticism include: the denial of the ontological parity of I–Thou and I–It; a different account of the genesis of language (not babbling but response to a call); the introduction of the categories "We" and "You" (plural), which are absent in Buber; and the accusation of Gnosticism for asserting a direct encounter between man and God without the mediation of tradition and community. The article concludes that the disagreement between the two thinkers is systemic and stems from opposing answers to the question of what is primary: the human being's address to the world or the world's call to the human being.
Keywords: *Eugen Rosenstock-Huessy, Martin Buber, ontology, philosophy of dialogue, dialogism, speech thinking.*

Об авторах:

ЛЬВОВ Егор Александрович – студент кафедры метафизики и сравнительной теологии философского факультета, ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук», г. Москва, пер. Мароновский, д.26, 119049, egorlvov265@gmail.com.

ГУСЕВА Анна Андреевна – доцент, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва, ул. Гончарная, д.12, с. 1, 109240, uhlein@rambler.ru.

Authors information:

LVOV Egor Aleksandrovich – Student, Department of Metaphysics and Comparative Theology, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN), 26 Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation, erlvov265@gmail.com.

GUSEVA Anna Andreevna – Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Research Fellow, Section of Philosophical Problems of Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Building 1, 12 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russian Federation, uhlein@rambler.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.06.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 30.06.2026.