

Николай Николаевич Мисюров

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики, Омск, Россия
e-mail: misiurovnn@omsu.ru

Христианские основания идеи свободы в философии Б. П. Вышеславцева

Аннотация. В статье рассматривается проблема «суверенных прав» личности в философии Б. П. Вышеславцева. Фихтеанское «оправдание свободы» актуализировано необходимостью противодействовать превращению человека в «капиталистическую функцию». Такая антропология сфокусирована на единстве свободной человеческой воли и «животворной благодати» бытия: центральный метафизический вопрос — об идеале. Религиозный опыт дает необходимые основания для разработки теории мира как единого целого. «Универсальная», соединяющая теоретическое и практическое, а также эстетическое содержания понятия, идея есть прежде всего идея христианской любви. Всякая социальная («органическая») функция действует нормально и ненормально, допуская злоупотребления и порождая несправедливость. Христианское миропонимание, самоопределение индивидуума — реализация конкретного морального идеала, свободное духовное творчество позволяют противостоять «философской нищете» индустриальной культуры и «коллективной обезличенности».

Ключевые слова: дух, мировая жизнь, значение идеи, свобода и необходимость, личность.

Nikolay N. Misyurov

Dostoevsky Omsk State University, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics, Omsk, Russia
e-mail: misiurovnn@omsu.ru

Christian Foundations of the Idea of Freedom in Philosophy of B. P. Vysheslavtsev

Abstract. The article examines the problem of the “sovereign rights” of the individual in the philosophy of B. P. Vysheslavtsev. The Fichtean “justification of freedom” is actualised by the need to counteract the transformation of man into a “capitalist function”. Such anthropology is focused on the unity of free human will and the “life-giving goodness” of being: the central metaphysical question is about the ideal. Religious experience provides the necessary grounds for developing a theory of the world as a single whole. The “universal” idea, which unites the theoretical and practical, as well as the aesthetic content of the concept, is, first of all, the idea of Christian love. Any social (“organic”) function acts normally and abnormally, allowing abuses and generating injustice. The Christian worldview, self-determination of the individual — the realisation of a specific moral ideal, free spiritual creativity allow to resist the “philosophical poverty” of industrial culture and “collective impersonality”.

Keywords: spirit, world life, meaning of idea, freedom and necessity, personality.

Введение (Introduction)

Свободное «интенсивное» философское творчество как характерное, общественно значимое явление русской эмиграции — в противоположность «несвободной» жизни на покинутой родине — свидетельство того, отмечал протоиерей В. В. Зеньковский, что Россия возвращается на духовный путь развития; постепенно сходит на нет «острая вспышка» интеллигентского секуляризма, перешедшего было в «активное безбожие», в официальную организацию антирелигиозной пропаганды, в воинствующий атеизм марксистского толка — уродливое детище «всесильного» диалектического материализма [1, с. 689]. Однако же свер-

шившуюся революцию невозможно игнорировать как объективную действительность, признавал Г. Г. Шпет (вскоре расстрелянный), так как речь идет об эпохальном контексте развития философских идей, в этом смысле революция есть своего рода антитезис, «преддверие синтеза», реальность «нового бытия» [2, с. 42]. «Импульсивностью» отнюдь не закончившихся революционных потрясений преддверена судьба «угасшей и истлевающей» христианской культуры; дело не столько в «личных прегрешениях» непосредственных участников мировых событий, но также и в первую очередь в серьезных «дефектах метода» всей прежней философии; тем не менее философскому сознанию

© Мисюров Н. Н., 2025

Для цитирования: Мисюров Н. Н. Христианские основания идеи свободы в философии Б. П. Вышеславцева // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2025. № 1 (46). С. 31–37. DOI: 10.36809/2309-9380-2025-46-31-37

современника, вопреки всему, не чужд «здоровый оптимизм»: еще возможен «русский Ренессанс». Религиозный опыт, особо подчеркивал Н. О. Лосский (уже эмигрант), дает нам необходимые основания для решения главной философской задачи — разработки учитывающей все многообразие достижений классической философии современной теории о «мире как едином целом»; только христианское миропонимание раскрывает «сокровенный смысл вселенского существования» [3, с. 544]. Именно в русской философии так отчетливо и столь своеобразно выражено стремление к «цельному» познанию и «острое чувство реальности», сочетающееся с искренней и даже уточненной верой; признание свободы самостоятельной сущностью личности становится важнейшим онтологическим принципом.

В контексте этой эпистемологической проблемы, порожденной историческими обстоятельствами и логикой развития философских идей, обозначим объект и конкретизируем сам предмет исследования: христианские основания идеи свободы в философии Б. П. Вышеславцева — самобытного мыслителя, сумевшего в тогдашнее непростое время, по его собственным словам, «среди чужой нации, в духовной пустоте», найти нужные аргументы для доказательства органического единства свободной воли человека и животворной «конкретной благодати» абсолютного бытия. Не менее значимым, нежели теоретическое, было практическое решение вопроса — об антиномии свободы и императивного закона необходимости: поиски возможных путей преодоления «философской нищеты» современной индустриальной культуры и «коллективной безличности», восторжествовавшей в большевистской России и в Европе в 1930–1940-х гг. идеологии тоталитаризма. Это было началом трудного и долгого по времени, но подлинного духовного возрождения.

Методы (Methods)

Философский объективизм оставался доминантой развития западноевропейской философии в исторических границах «классической рациональности» вплоть до известной «феноменологической революции» 1910-х гг. Важнейшей задачей новой философской науки (не «философии науки», как в позитивизме), призванной, по словам Э. Гуссерля, преодолеть наконец-таки «слишком великие трудности проникновения в этот мир», является исследование «моментов мира», последовательно трансформирующееся — при условии исключения из самого предмета анализа «естественного» содержания знания — в способ раскрытия характеристик субъекта, для которого все рассматриваемые феномены как раз имеют не какое-то значение, но обладают определенным смыслом [4, с. 244]. Из этих разрозненных, противоречивых и одновременно самодостаточных элементов эмпирического построения безусловно объективного по сущностному содержанию всеобщего целого складывается инобытие субъекта в «предметном» мире [5, с. 216]. Результатом предложенной столь радикальной трансцендентальной редукции сознания ожидалось свободное «чистое Я».

Философская антропология манифестировала кардинальную смену онтологических координат и аксиологических установок, все то, что М. Шелер вскоре назовет «переворотом в ценностях». Проблема заключалась в том, что

«мучительная» для человека негативная оценка его индивидуального бытия основывается на объективном порядке ценностей; начиная «естественным» намерением направить свою волю на благо, человек обычно заканчивает завистью и даже ненавистью к людям добрым и оправданием «общности во зле»; в теории предметность добра подменяется кантовским «общезначимым законом человеческой воли», однако «добро», важнейшее из общечеловеческих понятий, никак нельзя определить «максимой, пригодной, чтобы стать общезначимым принципом» [6, с. 164]. Христианский опыт переживания «зримого» мира как обещанного свыше Царства Божьего, где все земные ценности и «законы воздаяния» находят свое чистое, совершенное выражение, предполагает, что в отношении к «праведности» и в отношении к «греху» евангельская мораль, «ставящая во главу угла спасение и бытие души», сохраняет «строго индивидуалистический характер» [6, с. 98].

Вопрос о свободе выбора — ключевой для современной философской антропологии, как «реалистической» в широком понимании, так и «неклассической» — прагматической, структуралистской, экзистенциалистской; попытка человека как существа, «призванного к объективности», дистанцироваться по отношению к действительному миру не является проблемой, каковой становится его «стиль жизни» (деятельная активность, коррелируемая эмоциональной избирательностью по отношению к «духовным ландшафтам»). Действительность оказывается чуждой человеку субъективно истолкованной «неоформленной реальностью» непосредственно переживаемых феноменов; трансцендентальное условие всякого «подлинного знания» о мире — синергетика чувств и ощущений, дополняющих диалектику восприятия и «мыслительных форм» [7, с. 56]. Христианская компонента продуктивного творческого мировосприятия, к великому сожалению, редуцировалась. Такова методологическая основа исследования.

Конкретную методику анализа философских текстов определим в соответствии с принципами герменевтики Ф. Шлейермахера: первостепенная задача — понять единство изначального «мыслительного ряда», выявить самобытность «произведения» (в нашем случае — корпуса философских работ) изучаемого автора, понять его как значимый факт его жизненного пути; выделить ту ключевую мысль, пусть даже нарушающую в чем-то общие законы «порядка мышления», из которой и «развилось целое» [8, с. 176, 207].

Литературный обзор (Literature Review)

Из всего многообразия католических и протестантских философских построений, близких, но совсем не совпадающих по смыслу с отечественными интерпретациями «социального христианства», выделим лишь некоторые.

Это размытая концептуально «христианская идея» М.-Д. Шеню («Божий народ в мире», 1966), а также «рефлексивная» метафизика Ж. Марешаля («Отправная точка метафизики», 1923) и его учеников. Этика лежит в основе теологии «жизненной действительности» К. Ранера («Основание веры», 1976), в частности — идея «фундаментального решения»; см. специально [9, р. 158–173].

Весьма оригинальна «теория мандатов» (в формулировке Ф. Реати): не нравственные принципы, но «предписанная» свыше конкретная задача [10, с. 48–49]. В теологии П. Тиллиха («Мужество быть», 1952) она становится сверхзадачей: «самоутверждение бытия вопреки факту небытия» [11, с. 109]. На «идеалистическое происхождение» таких программ указывал Ф. А. Степун в переписке с тем же П. Тиллихом [12, с. 208]. Вопрос в том, замечал он, является ли идея христианства «основной» идеей европейской культуры; одна из неотложных задач современности — разрешение вопроса об отношении христианства и обществу. Это не отвлеченный вопрос религиозного сознания, а «вопрос-указание»: «что же нам делать и как нам жить?» [13, с. 399]. В западноевропейской буржуазной «культуре демократизма» акцент ставится на законопослушном «делании», отечественная религиозная мысль акцентирует «Божье утверждение свободного человека» [14, с. 201–202].

Новейшие зарубежные публикации по интересующей нас проблеме представляют собой «репризы» на заданную тему в ключе постмодернистского дискурса [15; 16].

Сведения биографического характера и краткие характеристики философских взглядов Б. П. Вышеславцева появились в отраслевых словарях только в период перестройки и в новейших энциклопедиях и справочниках [17, с. 140–141; 18, с. 55–57; 19, с. 178–179; 20, с. 115–119; 21, с. 113–115]. Работ (диссертационных исследований и статей), посвященных анализу отдельных положений его философии, совсем немного: [22; 23; 24; 25; 26].

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Что же представляет собой всякая философская идея в качестве «дискурсивной» оболочки мысли? Каково смысловое содержание этого ключевого понятия?

Идею Б. Вышеславцев определял (со ссылкой на Фихте) как «бесконечную задачу» — и в сфере теоретического, и в особенности практического разума. Невозможность завершить однажды начатый процесс познания мира (как и самопознание) предопределена «раздвоенностью» человеческого духа: то он ищет «неизменной догмы», устойчивого единства, «боится вечного искания и жаждет успокоения, трепещет перед зияющей бездной», то вдруг «жадно устремляется в бесконечность, спрашивая, что там»; но его интересует отнюдь не «система», а то, что скрывается за ней, что «грозит разбить всяческую систему» — это и есть «живая тайна бесконечного» [27, с. 120]. Возникает вполне закономерный вопрос: как соотносится изначальная идея «Я» с другими идеями, как она связана с задачами познания, каким образом ею обусловлено всякое нравственное действие? Ответ однозначен: она содержит их в себе, «все бесконечные суждения вытекают из Я, ибо оно есть способность бесконечного полагания, созидания»; определенное сходство с гегелевской идеей состоит в том, что для последней «субъективный дух» есть тоже лишь ступень в дальнейшем развитии [27, с. 133]. Таким образом, эта первостепенная для самоопределения индивидуума идея «Я» становится конкретным моральным идеалом, а моральный идеал в свою очередь истолковывается именно и непосредственно как всеобъемлющая «идея».

Идею можно рассматривать также как определенную «систему»; в результате непрерывного процесса взаимодействия разума и опыта достоянием мыслящего субъекта становится сфера бесконечного; «разум никогда не исчерпывает всей беспредельности опыта своими пределами», сталкивается с постоянно множасьимися все новыми проблемами, требующими от человека «сознательного участия в решении мировых задач»; в этом «действительном напряжении» человеческого духа, бесконечном творчестве мировой жизни выражается во всей полноте и универсальности «закон идеи», уже не только как «бесконечной задачи», но и как «живой системы взаимодействия противоположностей» [27, с. 148]. Это свободное созидание духовных ценностей есть, по словам Вышеславцева, «истинная жизнь», в которой любовь к жизни достигает наивысшего напряжения и дает блаженство» [27, с. 158]. Однако благодать не может быть просто дана, пояснял эту сложную экзистенциальную ситуацию Лосский, она должна быть также «свободно избрана» индивидуумом и всеми людьми; следовательно, свобода личности, стремящейся к совершенству, «ограждена» (но вовсе не ограничена!) человеколюбием Бога: от нас требуется осознанно исполнить во всем его волю — совсем «не как рабы», а как «друзья и сыновья» [3, с. 548]. Гносеологическое значение идеи свободы отнюдь не исчерпывается обретенным знанием, утверждал Вышеславцев, поскольку идея универсальна, она объемлет собой теоретическое и практическое, и эстетическое (в аристотелевском понимании катарсиса) [27, с. 123]. Свобода и бытие, говорил Фихте, образуют в своем слиянии определенное — субъективное, полученное путем рефлексии — знание (само по себе «нечто покоящееся и неизменно пребывающее»); результатом является некоторое «объединительное» действие, некий акт «непосредственной» свободы; «формальная» свобода становится здесь созерцанием, она есть «качественное знание»; «абсолютная» же свобода не имеет никаких других оснований для ее определения вне себя самой [28, с. 38, 56]. «Воление» принципиально отличается от «способности желания», как действительное от возможного [29, с. 101]. Таким образом, «необходимо свободное» знание и вожденная свобода оказываются неразрывно связанными между собой, представляют собою нечто «совершенно единое», нечто свободное, «бесконечно жизненное».

Условием знания, согласно Фихте, есть завершенность; в этом смысле знание должно быть «замкнутой системой» положений, вытекающих из единого основания; достаточное основание, на котором покоится все разнообразие опыта, очевидно, должно быть самодостаточным, не должно нуждаться ни в каком дальнейшем обосновании, следовательно, должно быть «непосредственно очевидным», недоказуемым и не нуждающимся в доказательстве [30, с. 35–36]. Иначе говоря, продолжает фихтеанскую логику доказательств Вышеславцев, знание должно быть «совершенно свободным от всякой проблематичности, не должно заключать в себе никакой задачи, ничего иррационального»; таким первостепенным и «безусловным», недоказуемым и «непосредственно достоверным» принципом становится «Я» [27, с. 117]. В трактовке самого Фихте «Я»

должно быть определено «абсолютно и безусловно» через себя самого; если субъект определяется иначе, каким-то иным образом, то утрачивается его субстанциональное содержание (у Фихте это отсылка к Спинозе), что противоречит основополагающему тезису («Я есть для Я») всего философского учения [30, с. 62]. Обратим внимание на существенные моменты эволюции самого текста сочинения Фихте: если в «системе» 1794 г. акцентированное рассуждениями об императивности отношений субъекта и объекта «Я» «существует с необходимостью» независимо от «сущего» лишь постольку, поскольку себя «полагает необходимым образом» [30, с. 80], то в «системе» 1801 г. уже говорится о том, что основанием «всякой субстанциальности» является свобода как «субстрат акциденции», которая может быть, а может также не быть; «если же она есть, то она является неизменно определенной через посредство абсолютного бытия как субстанции» [28, с. 81]. Свобода есть единство, от которого путем «объединяющей» рефлексии совершается непосредственный переход к множественности; эта внутренняя рефлексия пока еще «бессодержательной» предполагаемой формальной свободы вовне, «через посредство дальнейшего определения», опирается на два поворотных пункта — в бытии и в абсолютном; абсолютная свобода по своему существу есть не что иное, как некоторое «внутреннее для-себя-бытие» [28, с. 31, 34]. Свобода, таким образом, есть необходимое «посредствующее» начало между единичным (индивидуальным) и бесконечным всеобщим.

Итак, свобода есть прямая противоположность властвующей над всем «причинной необходимости»; особое «царство свободы» противостоит «царству природы». Вопрос в том, как соотносятся эти два мира? О сложности, запутанности и неопределенности этой антиномии (диалектической взаимосвязи противоположностей) говорит тот факт, что два классика немецкой философии противоречат друг другу: если остроумное решение Канта состоит в том, что причинная необходимость властвует в мире явлений, а свобода — в мире «вещей в себе», то этика Фихте как решительное «оправдание свободы» указывает необходимые и непременные условия самой ее возможности и ее совместимости с трансцендентной системой природы [27, с. 271, 274].

Это теоретическое, философское обоснование идеи свободы, а что же демонстрирует общественная практика, каковы социально-философские аспекты рассматриваемой проблемы?

Обратимся к трудам популярных в 1900-х гг. последователей и пропагандистов «единственно верного» марксистского учения. Порождаемые существующей экономической структурой (как правоверный марксист Плеханов подразумевает капитализм) правовые и политические отношения оказывают «решительное влияние» на психику общественного человека [31, с. 47]. О какой тогда свободе — «формальной» свободе в фихтеанском определении или же «действительной» свободе в гегелевском понимании — можно вести речь? Все дело в том, говорит он, что именно понимать под необходимостью, поскольку еще Аристотель показал, что «понятие необ-

ходимости имеет много оттенков» (необходимо принять лекарство, чтобы выздороветь; необходимо дышать, чтобы жить; необходимо съездить туда-то, чтобы получить долг); это будет стихийным проявлением «условной необходимости». Диалектика же, «наша», уточняет Плеханов, марксистская диалектика, требует от нас четкого понимания сложности рассматриваемой антиномии, ибо свобода, согласно Гегелю, состоит в господстве над природой и над самим собой, в господстве, основанном на познании «естественной необходимости», согласно же Энгельсу, свобода и вовсе заключается в безусловном подчинении необходимости, т. е. осознания того непреложного факта, что «иное дело — свобода, а иное дело — историческая необходимость» [31, с. 86]. Как утверждалось в немецкой классической философии (логическим завершением которой Марксом и Энгельсом объявлена не гегелевская диалектика, но именно философский антропологизм Фейербаха), формальная «чистая» свобода, будучи материализованной, является продуктом отношения «действительного» мышления рефлектирующего субъекта к «неизменно объективному» реальному бытию [28, с. 84].

«Дополняющая», по его собственным словам, философско-материалистическое наследие Маркса и Энгельса известная книга Г. В. Плеханова («Основные вопросы марксизма», 1908) была переиздана в 1922 г. и стала своего рода катехизисом одолевшего «вечную» философию «научного коммунизма». Плехановская критика метафизической по своей основе знаменитой гегелевской процедуры «снятия» всевозможных диалектических противоречий, обнаруживающихся в мышлении, смещала акцент с субъекта на структурные особенности и сущностное содержание самого объекта («социальной и духовной жизни общества, разделившегося на классы»); согласно пропагандируемому материалистическому учению, противоречия, заключающиеся в понятиях, на самом деле представляют собой лишь отражение, «перевод на язык мысли», тех фундаментальных противоречий, которые содержатся в анализируемых общественных явлениях [31, с. 164, 167]. Ни трансцендентный идеализм Канта, ни абсолютный идеализм Гегеля не устанавливают и не могут установить единство бытия и мышления, они его «разрывают»; исходная точка идеалистической философии (самодостаточность «Я» как основной философский принцип) совершенно ошибочна; точка отправления истинной философии (равноправность взаимоотношений «я» и «ты»), напротив, дает возможность прийти к «правильному» пониманию и необходимому разрешению имеющегося противоречия между мышлением и бытием, сложных отношений между субъектом и объектом [32, с. 18, 19].

Марксизм, утверждал Вышеславцев, не справился с «третьей антиномией» Канта — антиномией свободы и необходимости — по причине двойственности и даже двусмысленности собственной философской системы: морализаторство в изобличении «эксплуатации» вообще сочетается с аморальной социальной и политической практикой «экспроприации экспроприаторов» и ужасающей апологетикой «диктатуры пролетариата» [32, с. 46]; догматической «нищете философии» марксизма посвящена специально

его поздняя публицистическая книга («Философская ницета марксизма», 1957) [33]. В другом своем исследовании кардинально изменившегося в результате революционных потрясений и колоссальных материальных и духовных утрат, разрушений и человеческих жертв двух мировых войн «облика мира» («Кризис индустриальной культуры», 1953) он приходил к жесткому выводу: метод сведения (редукции) к низшему, одинаково характерный для Маркса и Фрейда, к «интересу» или же сексуальному влечению, есть настоящая «спекуляция», поскольку результатом является вовсе не философская «сублимация», а «профанация возвышенного», уничтожение в человеке чувства благоговения перед красотой «мира сего»; атеистический материализм предоставляет возможность остаться «по ту сторону добра и зла» (большое преимущество для «профессионального революционера» и политика, но серьезное искушение для мыслителя) [32, с. 47, 49].

Всякая необходимая социальная (т. е. «органическая») функция, утверждал Вышеславцев, допускает то или иное злоупотребление: существует злоупотребление властью, дискредитирующее законы и общественные установления злоупотребление правом, злоупотребление свободой, например свободой слова, свободой торговли (расхожий торгашеский принцип «не обманешь — не продашь»); следовательно, может действовать нормально и ненормально, справедливо и несправедливо [32, с. 105]. Современный индустриализм, включая в этом же формационном смысле трактуемый «коммунизм», означает «возрастающую мощь и власть капитала», индустриализации, которая теперь везде и повсюду в мире «есть первое и последнее слово» во всех государственных проектах и в большинстве частных начинаний; приносится в жертву все: жизнь, свобода, элементарные потребности рядового человека; уничтожаются основы национального бытия народов; «обезличенный» человек раздавлен ее тяжестью, превращен в «капиталистическую функцию» [32, с. 131, 155]. Следовательно, тот, кто исходит из идеала свободы, не может отрицать наряду с «абсолютной» свободой («непосредственной», по определению Фихте) в том числе и свободу обмена услугами, или продуктами труда, «ибо без этого невозможно свободное взаимодействие людей, невозможен свободный договор, вытекающий из разделения труда»; означает ли все это признание имманентности экономических законов [32, с. 203]? С таким рудиментом позитивистского мышления он никоим образом не намерен был мириться. Христианская идея справедливости, пояснял Вышеславцев, построена на «парадоксе равноценности индивидуума и коллектива, личности и общины»; при этом важно понимать, что ни при каких обстоятельствах ни одна из обозначенных противоположностей не должна «приноситься в жертву» другой [32, с. 350]. Таким образом, настоящая и «решающая» противоположность возникает между либеральными ценностями традиционной христианской этики и новейшей идеологией тоталитарного «коллективизма» (к которому принадлежит и нынешний «авторитарный» социализм) [32, с. 161].

В связи с тезисом Вышеславцева о «равноценности» индивидуальности и всеобщности прокомментируем весь-

ма характерное для тогдашней философии, оказавшейся в ситуации как бы на распутье между «классической рациональностью» и модернистской «нерациональностью», одно рассуждение Шпета на эту же тему, обозначающее неразрешенную методологическую проблему. Есть нечто, что эмпирически решительно выделяет всякое «Я» из среды множества других «конкретных вещей» тем, что оно не допускает образования общих понятий; оказывается, что единственным серьезным препятствием для допущения идеи «Я» как «предмета, обозначенного собственным именем», является традиционная (т. е. аристотелевская) логика, которой хоть и провозглашается нужное соотношение между объемом и содержанием понятий, в действительности же остающаяся «логикой объема». Содержание в понятии обусловлено преимущественно суммой неких эмпирических фактов, но не глубинным («сущностным» или же смысловым) содержанием исследуемого предмета или феномена; этот классический инструментальный философский анализ оказывается «слишком рассудочным» для того, чтобы справиться с возникшими затруднениями: «разумное» раскрытие понятий, выводящих нас далеко за привычный горизонт рационального восприятия мира, предполагает религиозный опыт [34, с. 26, 27, 29]. Таким образом, правомерно говорить не только об эмпирическом, «действительном», однократно существующем «Я», но и о некоем его идеальном корреляте, изначальном духовном «Я», ниоткуда не возникающем и «непреходящем», а потому рассматриваемом вне эмпирического временного порядка его действительного осуществления; идеальное «Я» (обратим внимание на один нюанс — в отличие от фихтеанского «Я» у Шпета субъект обозначен строчной буквой), как всякий предмет «существенного рассмотрения», характеризуется констатированием «того же» в смене текущего и неустойчивого своего содержания [34, с. 32]. Фактически признается равноценность индивидуума и общины (в духе программы новой «религиозной общности»).

Философия Вышеславцева, как отмечал Лосский, убедительно доказывает, что в складывающихся обстоятельствах (в первые послевоенные годы обострилось противостояние двух политических систем, много говорилось о «смерти» классической культуры, ужасающей несвободе «массового человека») «воспитание воображения, чувств и воли в духе Христианства — единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни» [35, с. 517]. Закон, имеющий императивный характер, который сам по себе есть только лишенная творческой силы общепризнанная абстрактная норма, запрещающая дурные поступки и карающая преступления, не может быть «высшим руководителем» в жизни, потому — как и сознательное усилие воли — вызывает порой в человеке дух сопротивления. Христианское вероучение указывает иной путь, ибо направляет все помыслы и духовные силы человека к Царству Божию как абсолютной красоте и «совершенству бытия»; любовь к ближнему несказанно увеличивает силу свободных творческих способностей индивидуума; эта «преображающая» сила находит должное применение в каждом конкретном случае какого-либо морального конфликта внутри общины [35, с. 519].

Оригинальная и интереснейшая антропология Вышеславцева, отмечал В. Зеньковский, сфокусирована на важнейшей проблеме не одних только исследований в области этики и психологии — «подлинной динамики духа», привлекательность и убедительность его философских построений объясняется «блестящей интерпретацией» новых концепций, опирающихся исключительно на неоспоримые факты; удачным применением разнообразного инструментария современной науки (в междисциплинарном, как сказали бы сегодня, подходе к решению поставленных исследователями задач). Все усилия философа направлены на «разыскание тех движущих сил, которые обуславливают в человеке реализацию всяческого смысла» [36, с. 768]. Центральный метафизический вопрос здесь — об идеале, о «суверенных правах» свободы.

Философия приобретает отчетливо выраженный национальный характер не в ответах на первостепенные, фундаментальные вопросы бытия и «наболевшие» вопросы повседневной жизни — общественной, культурной, хозяйственной, поскольку предполагаемый научный ответ будет один и тот же — «для всех народов и языков», но в самой постановке и в подборе этих вопросов [2, с. 40]. В этом смысле русская философская мысль начала 1900-х гг., продолжившая развитие на чужбине в 1920–1930-х гг. при не самых благоприятных условиях и в не самое подходящее время для философствования, пережившая кратковременное «возрождение» в 1950-х гг. (несмотря на поддержку правительством США и филантропическими организациями многих проектов эмиграции, «котмена» русской культуры фактически начиналась уже тогда), сумела обозначить самобытные «координаты» в развитии русского национального духа. Весь мир, согласно Вышеславцеву, есть пример «актуальной бесконечности», ибо весь мир есть «интеграл», т. е. «предел бесконечного суммирования» [27, с. 178]. Знание — в любом философском толковании — прежде всего есть «дифференциация субъективного и объективного, рождающихся из недр беспредельного»; фихтеанский «сверхиндивидуальный» субъект требует определенной корректировки, поскольку речь идет не только о «моем Я», но о всяком другом «Я» каждого человека, это признание бесконечной «множественности» феноменов мировой жизни (которая по своей логической сущности есть «всеобщность») делает индивида «моральной личностью» [27, с. 258]. В этой «всемирной отзывчивости», согласно известному высказыванию Ф. М. Достоевского, состоит русское национальное начало.

Заключение (Conclusion)

Итак, идея личности, по определению Вышеславцева, есть безусловно и прежде всего «идея существенно-христианского происхождения»; с нею теснейшим образом связана в первую очередь этика любви; бесконечен «этический» (духовный) процесс, в котором «каждый индивид и каждое его действие должны иметь свое особое индивидуальное место, определенное идеалом»; однако возможности реализации человеком своих творческих способностей ограничены неким «пределом ряда» [37, с. 207]. В одной из своих книг, итоговой по смыслу, посмертно уже изданной стараниями сотрудников нью-йоркского издательства им. Чехова («Вечное в русской философии», 1955), он справедливо замечал, что невозможно переоценить значение антиномии свободы и необходимости, ибо за этим известным и до сих пор никем не разрешенным «философским противоречием» скрывается глубоко укорененное противоречие жизненное, социального характера и даже психического [37, с. 45].

«Философскими отзвуками» социально-политического революционного движения, коренным образом изменившего господствующие в российском обществе умонастроения и даже сам вектор развития прежней, классической русской культуры в начале XX в., были не менее характерные для русского ума (помимо известных рассуждений о русском бунте, «бессмысленном и беспощадном») серьезные «метафизические сомнения» — в отношении движущих сил истории, «суверенных прав свободы», по поводу ценности и притягательности общественного идеала и «подлинной динамики» человеческого духа. Это реформистское движение, поколебавшее основы «вечной» философии, идеалистической и материалистической равным образом, есть своеобразная форма «нового религиозного сознания», отмечал протоиерей В. Зеньковский; его программа — сознательное противопоставление «новых откровений» и эсхатологических ожиданий историческому христианству; «все это очень сложно, богато, иногда расплывчато», но в этом и заключается обаяние живой мысли [1, с. 711]. Эти многообразные отражения — вечного и преходящего, всемирного и человеческого — оказались весьма плодотворными для дальнейшей эволюции русской философской мысли, способствовали закреплению духовных традиций всего предшествующего периода (от «любомудров» и славянофилов до адептов высокой культуры Серебряного века). Именно в таком контексте следует оценивать посильный и заметный вклад в отечественную и новейшую мировую философию Б. П. Вышеславцева.

Библиографический список

1. Зеньковский В. В. Общие черты последнего периода русской жизни // Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект : Раритет, 2001. С. 689–745.
2. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. М. : Рос. полит. энцикл., 2008. Кн. 1. 592 с.
3. Лосский Н. О. Характерные черты русской философии // Лосский Н. О. История русской философии. М. : Академический проект, 2011. С. 539–548.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 : Общее введение в чистую феноменологию. М. : Академический Проект, 2009. 489 с.
5. Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б. Т. Григорьян. М. : Наука, 1986. 295 с.
6. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука, 1999. 231 с.

7. Мисюров Н. Н. «Безусловность» как трансцендентная основа свободы // Сибирский философский журнал. 2023. № 4. С. 48–58.
8. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб. : Европейский дом, 2004. 242 с.
9. Marmion D., Hines M. E. The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. 315 p.
10. Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века). СПб. : Европейский дом, 2002. 187 с.
11. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. С. 7–131.
12. Степун Ф. А. Письма. М. : Российская политическая энциклопедия, 2013. 683 с.
13. Степун Ф. А. Мысли о России // Соч. М. : Российская политическая энциклопедия, 2000. С. 201–424.
14. Кантор В. К. Густав Шпет: русская философия как показатель европеизации России // Вестник Европы: Журнал европейской культуры. 2005. № 13–14. С. 191–206.
15. Komonchak J. New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II by J. Mettepenningen (review) // Toronto Journal of Theology. 2014. No. 30 (1). P. 158–159.
16. Olson R. E. The Journey of Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction. Illinois : IVP Academic, 2024. 720 p.
17. Императорский Московский университет: 1755–1917 : энцикл. слов. / гл. ред.: А. Ю. Андреев, Д. А. Цыганков. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. 894 с.
18. Московские профессора XVIII — начала XX вв. Гуманитарные и общественные науки : биогр. слов. / сост.: В. А. Волков, М. В. Куликова, В. С. Логинов. М. : Янус-К, 2006. 299 с.
19. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / сост. П. В. Алексеев. М. : Академический Проект, 1999. 944 с.
20. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М. : Московские учебники, 2005. Т. 10. 750 с.
21. Русская философия: Малый энциклопедический словарь / отв. ред. А. И. Алешин. М. : Наука, 1995. 624 с.
22. Кондратьев Е. А. Философия творчества Б. П. Вышеславцева : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998. 23 с.
23. Голович Р. Философия преображенного Эроса и метафизика сердца Б. П. Вышеславцева : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 22 с.
24. Дворянов С. В. Проблема абсолюта и духовной индивидуальности в философском диалоге Н. О. Лосского, Б. П. Вышеславцева и С. Л. Франка : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000. 23 с.
25. Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 55–62.
26. Гришина Е. В. Идеал-реализм как религиозная онтология в философии религии Б. П. Вышеславцева // Вестн. Правосл. Св.-Тихон. гуманитар. ун-та. Сер. 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 113. С. 98–120.
27. Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М. : Печатня А. Снегиревой, 1914. 438 с.
28. Фихте И. Г. Наукоучение 1801-го года. М. : Логос, 2000. 192 с.
29. Фихте И. Г. Опыт критики всякого откровения // Соч. М. : Ладомир, 1995. С. 99–230.
30. Фихте И. Г. Понятие о наукоучении, или так называемой философии // Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993. Т. 1. С. 5–433.
31. Плеханов Г. В. Основные вопросы марксизма. М. : Московский рабочий, 1922. 182 с.
32. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1953. 352 с.
33. Петров Б. (Вышеславцев Б. П.). Философская ницета марксизма. Франкфурт-на-Майне : Посев, 1957. 232 с.
34. Шпет Г. Г. Философские этюды. М. : Прогресс, 1994. 376 с.
35. Лосский Н. О. Новейший период развития русской философии // Лосский Н. О. История русской философии. М. : Академический Проект : Трикта, 2011. С. 509–538.
36. Зеньковский В. В. Метафизика на основе трансцендентализма // Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект : Раритет, 2001. С. 764–861.
37. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1955. 298 с.