

Осмысление свободы и власти Б. П. Вышеславцевым как пример русского европеизма

Давлетшина Диана Азатовна

Аспирант

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Факультет гуманитарных наук, Москва, Россия

E-mail: dana.davletshina@yandex.ru

Русский европеизм произрастает из посылки, что европейская и русская культура имеют общий источник, однако разница пролегает в том, какими путями, исходя из единого источника, эти культуры развиваются после, какие обретают особенности и оригинальные характеристики и черты. Русский европеизм не отказывается от особенностей русской культуры (в широком смысле) и не пытается их стереть, а старается таким образом работать с ними, чтобы они оказались в гармоничном синтезе с европейскими ценностями, пытается найти области пересечения и, беря их за фундамент, примирять различия, при этом их не уничтожая.

Идея свободы оказывается той темой, которая затрагивает в творчестве Вышеславцева проблемы чисто европейского характера - об исторических переменах, о власти и о той роли, которую играет религия в этих темах.

О европейском характере философствования Б. П. Вышеславцева говорит его метафизика свободы (сам Вышеславцев называет так главы своих трудов, «Этики преображенного Эроса» и «Вечного в русской философии») и обращенность к христианским смыслам - та черта, которую мы можем наблюдать у всех европейцев. Представления о свободе Вышеславцева глубоко религиозны и связаны с христианской антропологией и этикой. Для него свобода - это «образ и подобие». Свобода оказывается возможной лишь с возникновением новой этики - христианской этики любви. Суть ветхозаветного закона - это повеление, он заставляет подчиниться. Христианство же, будучи религией свободы - это не принуждение, но призыв.

Самым же сильным антиподом идеи свободы в его эпохе Вышеславцеву кажется марксизм. Вся марксистская посылка видится ему ложной и обманчивой, потому что если и развивать мысль Карла Маркса, то мы неизбежно придем к идее о личности как самоцели, однако Маркс не делает этого по той причине, что эта мысль - христианская по своей сути и потому ему чуждая.

Сам же Вышеславцев отмечает, на каких уровнях возникают проблемы в столкновении марксистской идеологии и идеи свободы:

1. «Бытие определяет сознание» — нет, «сознание определяет бытие».
2. «Все есть природа, все есть материя» (из природной необходимости нельзя выскочить) — нет, «не есть все природа, не есть все материя, и возможен скачок из царства необходимости в царство свободы».
3. «Все определяется причинной необходимостью» — нет, «не все определяется причинной необходимостью, существует еще свободная целесообразность».
4. «Нельзя начать причинный ряд, ибо цепь причинности убегает назад в бесконечность» — нет, «можно начать причинный ряд, ибо существует причинность через свободу» [2, 48-49].

Получается, что вся марксистская установка с её имморализмом несмотря на иллюзорную тягу к свободе становится, напротив, главным к ней препятствием. Здесь Вышеславцев выступает как европеист, во-первых, в его тяге к свободе как главному приоритету,

во-вторых, в утверждении метафизических оснований свободы. Также отметим, что без духовного и религиозного смысла Вышеславцев, подобно прочим европейцам, не видит для человечества перспективы.

Перейдем к другой ключевой для европейцев теме - теме власти. В феномене власти Вышеславцеву видится некоторая мистика, одновременно божественная и демоническая природа. Антиномичность власти для того, кто эту власть имеет, по мнению Вышеславцева, столь же трагична, как в целом для человечества трагично внутреннее противостояние закона и благодати.

Однако христианство истинно именно потому, что в нем разрешаются все антиномии - так пишет Вышеславцев и очерчивает общий план своего политического проекта, основывающийся на том, что «власть имущие» религиозны и чувствуют себя не столько владыками мира, сколько подчиненными божественной власти. Аксиологический аспект становится водоразделом, позволяющим провести различие между властью от Бога и властью от дьявола, т.к. тот, кому дана власть от Бога высшей ценностью ставит христианские идеалы и Царство Божье.

Европейский дух в этих размышлениях оказывается выдержан в первую очередь по факту попытки подобного выстраивания политического проекта, что в целом свойственно европейцам. Но здесь, как мне видится, нужна оговорка, касающаяся того, что русские европейцы часто, если не сказать всегда, выстраивали свои проекты с расчетом на некоторые исключительные национальные черты, в то время как проект Вышеславцева видится скорее общехристианским, нежели русским. Однако сам факт выстраивания такой системы с опорой на религиозное основание говорит о Вышеславцеве как о европейце.

Обратим внимание на то, как сам философ определяет, как соотносятся между собой русская и европейская философии: «Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. [. . .] В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант» [2, 7].

И сам Вышеславцев является европейцем в том духе, в каком он описывается синтез европейской и русской философии - это не очевидное складывание первого и второго, не прямой поиск корреляций. Вышеславцев европейстичен по факту специфики своего рассуждения при взятии в фокус тем общих для русских и европейских мыслителей.

Источники и литература

- 1) Алексеев Н. Н. Б. П. Вышеславцев // Вестник русского студенческого христианского движения. №35. С. 42-45.
- 2) Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955.
- 3) Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Париж: YMCA Press, 1931.