

*Д.А. Регульская*

## **Б.П. Вышеславцев как критик индустриальной культуры: в поисках нового общественного и антропологического идеала**

*Регульская Диана Азатовна* – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: dana.regulskaya@gmail.com

В статье рассматривается философская мысль Б.П. Вышеславцева как критика индустриальной культуры. Обсуждаются базовые тезисы мыслителя в отношении индустриализма в целом, анализируются его представления об актуальной современности с целью выявления критической стратегии в формулировании антропологического и социального идеала новой индустриальной культуры. Взяв как основание критицизм Б.П. Вышеславцева, автор осуществляет попытку реконструировать оригинальные представления русского философа об антропологическом идеале, выявляя его связь с христианскими религиозными интуициями. В рамках рассмотрения антропологической концепции в статье учитывается в том числе ее влияние на формирование общественного идеала и та внутренняя смысловая взаимосвязь, которая выстраивается между ее антропологическим, этическим и социально-культурным модусами проявления.

**Ключевые слова:** Борис Вышеславцев, индустриализм, антропологический идеал, общественный идеал, русская религиозная философия, христианство

### **Масса и личность в культуркритике Б.П. Вышеславцева**

Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954) – философ, ставший свидетелем слома веков и творивший под впечатлением от революционных и военных событий, происходивших в России и Европе. С.А. Левицкий называет его «Рахманиновым русской философии» и пишет о нем как об одной «из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века» [Левицкий, 1996, с. 402]. Вместе с тем, по мнению современников, мыслитель остался недооцененным широкой публикой [Степун, 2000, с. 203]. В рамках данного исследования нам важно обратить внимание на Вышеславцева как на симптоматическую фигуру Серебряного века – философа, в творчестве которого находят развитие темы, связанные с критикой современной культуры и поиском духовных и социальных идеалов

жизни человека и общества. Это дискурс, который активно развивали многие русские авторы – Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Г.П. Федотов, С.Л. Франк, – критически осмыслявшие масштабные и радикальные по своему значению социальные, культурные и политические изменения в жизни русского и европейского общества. Нами будут рассмотрены как специфика культуркритицизма Вышеславцева, так и ее внутренняя взаимосвязь с религиозно-философскими интуициями мыслителя, с формулируемой им антропологической концепцией, которая имеет ярко выраженное этическое и социальное измерение и непосредственно отражает представления Вышеславцева об идеале человека и его общественном бытии.

Во многом критический пафос сочинений Вышеславцева определен его негативным отношением к марксизму – как в его европейской, так и в русской, трагической для философа версии, историческим воплощением которой стала русская революция. Это событие оказалось поворотным в судьбе многих отечественных мыслителей, решительно изменив траекторию всей их жизни: это и ограничения в свободе творчества и мысли на родине, и вынужденная эмиграция. Из-за невозможности свободно работать Вышеславцев стал одним из тех, кто навсегда покинул Россию, отвергнув марксистский тип мышления и социалистическую идеологию, которая изменила культурный облик России, погрузив даже способных, мыслящих людей «в своего рода метафизическое небытие» [Кантор, 2010, с. 58].

В результате Вышеславцев стал относиться к марксизму предельно критично. Он посвятил этому несколько статей и очерков (например, «Парадоксы коммунизма» [Вышеславцев, 1926]), и в том числе один из своих крупнейших политико-философских трудов – «Критика индустриальной культуры». Однако его мысль в этой работе не исчерпывается критикой марксизма, развиваясь до постановки проблем всей индустриальной культуры и поиска ее изъянов и противоречий в духовных, моральных и социальных сферах, вне зависимости от различения политических систем и идеологических программ.

Индустриальная революция, по Вышеславцеву, порождает абсолютно новый тип культуры. Население всего мира, и в особенности Европы, за короткий срок возросло до размеров, которые ранее трудно было представить, – Вышеславцев указывает на это как на одну из новых культурных координат, которую приходится учитывать [Вышеславцев, 1982, с. 11]. Философ признает, что он не первый, кто замечает эту тенденцию. Очевидный параллелизм обнаруживается с критическим анализом Х. Ортеги-и-Гассета: «Головокружительный рост [народонаселения] означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой. И в результате современный средний европеец душевно здоровее и крепче своих предшественников, но и душевно беднее. Оттого он порой смахивает на дикаря, внезапно забредшего в мир вековой цивилизации» [Ортега-и-Гассет, 2008, с. 68]. Вышеславцев позаимствует у испанского мыслителя термин «масса» в его социальном и философском значении.

Вышеславцев особым образом заостряет внимание на том, как фундаментальные прорывы в области науки и техники серьезно изменили сам образ жизни европейского человека, и приводит в пример остроумное размышление Мартина Эвертта, который писал, что Сократ, попади он в Англию XVIII в., сможет с легкостью приспособиться к новой реальности, – для этого ему будет необходимо только выучить английский язык и ознакомиться с катехизисом Англиканской церкви. Ведь общество этой эпохи развивается медленно и эволюционно, во многом по-прежнему сходно в своем жизненном укладе с Античностью, и глубоко удивить Сократа в Англии XVIII в. смогло бы, по мнению Эвертта, разве что огнестрельное оружие и книгопечатание. Но если представить себе Сократа в Нью-Йорке XX в., то мы увидим поистине огромную пропасть, разделившую время до и после

индустриализации [Everett, 1932, p. 62]. Такие фундаментальные изменения лучше всего характеризуются термином «революция», обозначающим резкий скачок, парадигмальный сдвиг в развитии мировой цивилизации, который противопоставляет XX век всей прежней истории и культуре.

Индустриализм, построенный на научных открытиях и технике, позволил обществу разрастись, после чего подчинил его себе: «Бесконечно сложный образ нашей эпохи можно выразить в следующей формуле: массы, которые пользуются техническим аппаратом и которые использованы техническим аппаратом» [Вышеславцев, 1982, с. 14]. Создавая новые технические и научные мощности, позволяя человеку дольше и качественнее жить, индустриальная культура одновременно «съедает» человеческую свободу. Она подчиняет индивидуальность массам, которые необходимы ей для продолжения наращивания своей силы. Одолев ранее господствовавшие над ним силы природы с помощью индустриализации, человек оказался зависим от необходимости обслуживать саму индустрию. Проявляется эта зависимость на нескольких уровнях: начиная с очевидных промышленных и экономических аспектов и заканчивая аспектами культурными и политическими. Поэтому Вышеславцев считает обманчивыми озвучиваемые новыми политическими идеологиями либеральные лозунги о борьбе за свободу – они не могут быть реализованы из-за самого устройства новых политических систем, которые являются порождением индустриализма.

По причине стремительности произошедшей смены цивилизационной и культурной парадигм либерализм в старой традиции оказался не готов к новым законам и возникшим на их основе социальным отношениям. Своим идеалом и целью либерализм как политическая теория и практика избрал свободного человека, но либеральный идеал свободного человека не может реализоваться постольку, поскольку вместе с индустриализмом появляются массы [Там же, с. 16]. Массы и свободная личность в либеральном духе – два концепта (и две социальные реальности), которые находятся в противоречии и которые невозможно примирить внутри одной политической системы. Но индустриализм нуждается в массах – они обеспечивают его жизнь, «обслуживают индустриальный аппарат». Он не может позволить себе отказаться от масс в пользу идеала индивидуальности и свободы – это прекратит его существование. Потому Вышеславцев считает ложными капиталистические и социалистические девизы, обещающие человеку свободу. Они могут бороться за свободу как цель, но избирают пути, которые с идеей либерализма на деле оказываются несовместимы. Новые социальные и культурные условия начинают диктовать норму, которая неизбежно влияет в том числе на прежде существовавший антропологический идеал и трансформирует его в силу прочной связи между социальным, культурным и персональным. Либерализм в новых условиях становится нежизнеспособен, поскольку ориентирован на прежние представления о культуре и человеке. А индустриализм не способен реализовать либеральный идеал свободного человека, потому что перед культурой индустриализма стоят другие приоритетные задачи, формирующие иные антропологические и общественные характеристики.

### **Образ человека индустриальной культуры**

Вышеславцев предпринимает умозрительное психологическое исследование в юнгианском духе – анализ нового идеала человека, который наиболее востребован в новой культуре и наиболее ей соответствует. Он ставит вопрос: какой он, человек индустриальной культуры, в своей индивидуальности, выделенный из толщи масс? Какие качества важны индустриализму в человеческой единице?

Две главные черты, которые выделяет Вышеславцев, – это «экстравертированность» и рациональность такого человека. В силу того что индустриальная парадигма – это парадигма материи, на нее и должен быть ориентирован индустриальный человек. Люди интровертированные, чья мысль больше интроспективна, направлена на исследование души, признаются бесполезными и в некоторых ситуациях даже вредными. Это поэты, художники, религиозные верующие, ученые, сумевшие избежать переориентации своих ценностей под запросы индустрии. Поэтому человек, «строящий технический аппарат, должен быть экстравертированным типом» [Вышеславцев, 1982, с. 17]. Напротив, с точки зрения философии экстравертированное миросозерцание не представляет интереса, если изъять из него хотя бы некоторую вовлеченность «Я». Но для идеологических целей это, как полагает Вышеславцев, оказывается удобно. Исключая вовлеченность «Я», отказываясь от некоторого следа индивидуальности на результате исследований (будь то гуманитарные или точные науки) и представляя подобные достижения как эталон, мы идеализируем исключительно работу с материей без всякой обращенности к себе самому, без внутреннего вопрошания, например, о том, что этически верно, – а значит, не ставим под вопрос доминирующую идеологию и не пытаемся критически ее осмыслить, так как у нас нет в этом потребности.

Рациональность же, необходимая для развития науки и техники, со временем начинает претендовать на тотальность, вынуждает человека закрыть глаза на любое иррациональное в нем. Это и заставляет Вышеславцева раскритиковать такой подход: «Исчезает вообще иррациональное, непостижимое, таинственное, во всех его аспектах, космических и духовных; иррациональное, которое выходит за пределы небольшой рациональной зоны, которую освещает наше сознание и которая составляет поле действия нашей цивилизации и ее аппаратов» [Там же]. Человек с чрезмерно обостренным *ratio* постепенно утрачивает то, что позволяет ему быть духовным, и для Вышеславцева, как для религиозного мыслителя и автора философских размышлений об этике, такое изменение человеческих идеалов является неприемлемым.

Будучи притесненным, почти уничтоженным, иррациональное тем не менее старается проявить себя, но иными путями. Вышеславцев подходит к этому вопросу с точки зрения концепции коллективного бессознательного Карла Юнга: «На внезапное вторжение рационального технического разума коллективно-бессознательное реагирует посредством пробуждения атавистических и варварских инстинктов. Из глубочайших слоев бессознательного как бы выходят на поверхность доисторические чудовища или появляется “неандертальский человек”» [Там же, с. 19]. Архетипические образы коллективного бессознательного могут меняться, развиваться, обретать свои трактовки и подсмислы в зависимости от локальной культуры. В этом контексте важно отметить, что сам Вышеславцев считал, что, используя открытия коллективного бессознательного, можно углубить понимание христианства [Crone, 2010, p. 190]. Когда архетипические образы игнорируются, они не перестают являть себя, но приобретают наиболее примитивные формы. Тогда человек индустриальной культуры становится подобен варвару, которого описал Джамбаттиста Вико, автор концепции о «втором варварстве». Люди, принадлежащие к типу «второго варварства», или «варварства рефлексии», – это люди незрелые духовно, но уже вооруженные некоторыми техническими достижениями; это описание напоминает Вышеславцеву тот новый тип человека, который он наблюдает в индустриальной эпохе. Но стоит заметить, что Вико, описывая «второе варварство», говорит о конкретных временах, нациях и исторических реалиях. Тем не менее мы действительно наблюдаем схожесть описаний – как, например, экстравертированность познания, когда главным становится собирание фактов, а не суждение о них [Вико, 1994, с. 304]. И если Дж. Вико еще в XVIII в. верил, что «второе варварство» осталось позади, то Вышеславцев считает, что оно вновь предстало в лице человека индустриализма.

Помимо обращения к юнгианскому коллективному бессознательному, Вышеславцев упоминает и так называемую характерологию Юнга: деление функций сознания на мышление, ощущение, чувствование и интуицию. Из четырех обозначенных Юнгом функций Вышеславцев выделяет ощущение и интуицию как наиболее ярко проявившиеся в эпоху индустриализма. Ощущение становится превалирующей функцией в силу связи с доминантой рационального, так как ощущение позволяет экстравертированному рациональному типу познавать мир эмпирически, собирать факты и задействовать результаты на пользу индустриализма. Интуиция обостряется из-за «задавленности» иррационального, находящего выход в том числе в инстинктивном угадывании.

Вышеславцев выносит такому образу человека негативную оценку: из четырех функций сознания ощущение и интуиция являются общими со способностями животных, которые так же могут ориентироваться на ощущения и некоторую интуицию. Доминирующая роль этих функций в обществе индустриальной культуры указывает на очевидный регресс. О функциях разума и чувствования в условиях новой парадигмы Вышеславцев пишет следующее: «Чувствование, в сущности, больше не нужно: технический аппарат не имеет “сердца” и аппарат власти отбрасывает всякую сентиментальность. Изыскание возможностей и технических средств не выносит того, чтобы чувство отбрасывало многие из этих средств как недопустимые (например, ложь и преступление). “Логика сердца” гораздо более стеснительна для вождей и политиков, чем логика разума; к последней еще приходится прибегать и ее соблюдать в технических вычислениях» [Вышеславцев, 1982, с. 22]. Если мышление еще пригодно в силу его причастности к служению эмпирической науке, то чувствование оказывается вовсе не нужным. Оно вредно для масс, потому что, по мнению Вышеславцева, тогда они яснее будут чувствовать свою несвободу и видеть несправедливость, творимую вождями. Человек с сильной способностью чувствования не сможет выносить обмана и жить по принципу достижения цели любыми средствами, а для дальнейшего технического прогресса необходимо обрести оптику, при которой всё можно рассматривать как *ресурс*, готовый к использованию, а значит, и к «утилизации».

В функцию чувствования заложено и чувство морали, и в этом одна из ее главных ценностей. Ограничения и запрет чувствования означают неизбежное разрушение представлений о духовных ценностях – и, как следствие, деградацию духовной и нравственной жизни общества. Мышление обладает в индустриальной культуре большей силой, чем чувствование, так как может действовать на службе у точных наук, необходимых для развития технологий и индустрии в целом. Но вместе с тем мышление оказывается строго ограниченным внутри этих рамок. Критическое мышление, развернутое во всей свободе, и объективное суждение опасны для индустриального аппарата. Если человек начнет вопрошать в областях, помимо строго прикладных, – в социальной, политической, культурной, всё труднее будет повлиять на него одними лишь идеологическими лозунгами и убедить его жертвовать своей индивидуальностью на благо масс.

Таким образом, в своей критике Вышеславцев демонстрирует, как философия и идеология индустриализма изменяют весь социально-антропологический ландшафт. Человеческий идеал индустриализма оказывается заметно отличным от идеала предыдущей эпохи: эта перемена касается и человека как самостоятельной единицы, и идеала общества в целом. Невозможно, чтобы это изменение не повлияло вовсе или лишь незначительно изменило ориентиры человека, – новые представления о бытии человека в социуме и культуре становятся основанием для конструирования некоторого совершенного человеческого образца. Личный опыт Вышеславцева является для него ярчайшим примером того, насколько быстро изменившиеся культурно-политические ориентиры и социальные условия способны трансформировать

общественные идеалы, самого человека и его ценности: Вышеславцев стал свидетелем этого необратимого процесса во время революции – он не узнавал свою страну, свою культуру и свой народ.

### **Труд и творчество: поиск компромисса**

Вышеславцев сконструировал описание идеального антропологического типа, в котором нуждается индустриализм для продолжения своего существования. Но полное воплощение данного типа невозможно, потому что это противоречит природе человека, потребностям его духа. Даже соглашаясь с индустриальной установкой и служа ей, человек будет тосковать по творчеству, по возможности проявить себя, свою волю и индивидуальность.

Но и отказаться от индустриализма, считает Вышеславцев, уже невозможно – нельзя представить себе возвращение к образу жизни крестьян и ремесленников. Встает вопрос о поиске срединного пути, позволяющего человеку оставаться свободной индивидуальностью, способной к творчеству и мышлению, но тем не менее не утратить того экономического уровня и повседневного образа жизни, которые были достигнуты. К тому же, несмотря на общую негативную оценку индустриальной тенденции, Вышеславцев усматривает и некоторые положительные качества индустриализма. Например, разделение труда само по себе, как концепт, видится ему выражением «свободной солидарности», единства и взаимопомощи. Но ряд злоупотреблений привели к плачевным результатам, когда «солидарность трудящихся превращается в принудительную мобилизацию труда, а координация действий превращается в абсолютную субординацию, работа превращается в послушный автоматизм» [Вышеславцев, 1982, с. 327]. Проблема заключена не в самой идее разделения труда, а в том, как оно было реализовано на практике.

В контексте разговора о разделении труда и заложенном в него представлении о солидарности Вышеславцев обращается к проблеме реализации творческого потенциала человека в условиях технократии и индустриализма. Здесь им вводится противопоставление, которое он заимствует у профессора Ласки<sup>1</sup> и развивает в рамках своего политико-философского мировоззрения, наделяя христианским духом, – противопоставление труда и творчества. Вышеславцев уверен, что каждый человек способен к творчеству: «...христианская культура не признает “рабов по природе” именно потому, что утверждает творческую потенцию, творческий постулат, творческое призвание в каждой личности (“к свободе призваны вы, братья!”). <...> Свет Логоса, “искра Божия”, небесный огонь, присутствует в каждой душе. В этом богоподобие человека, в том, что Бог есть Творец» [Там же, с. 328–329]. Творческое зерно заложено в каждого, и потому каждому необходима возможность реализации его творческой потенции. Но, следуя этой христианской максиме, Вышеславцев вспоминает и другую библейскую истину: «Много званых, но мало избранных» (Мф. 20: 16).

В рамках рассуждения о творческом начале и самом творчестве Вышеславцев так трактует этот стих из Евангелия от Матфея. В повседневности нам с очевидностью открывается, что творчество не всегда одинаково: философ приводит в качестве примера концерт музыкального оркестра, на котором в наивысшей степени реализуется творчество композитора, а затем по нисходящей – творчество дирижера, музыкантов и, наконец, слушателя, психологически воспроизводящего творчество музыкантов, духовно соучаствующего музыкальному действию. И творчество слушателя, хоть

<sup>1</sup> Б.П. Вышеславцев опирается на прослушанный им в Париже в 1949 г. доклад профессора Гарольда Ласки “L’Etat, l’ouvrier et le technicien”.

и явленное в наименьшей степени, остается творчеством по своей природе, важным элементом общего процесса сотворчества [Вышеславцев, 1982, с. 327–328]. Вышеславцев приводит этот пример, чтобы продемонстрировать, что каждый человек обладает творческим началом, но оно может выражаться с разной степенью силы: некоторые гении будут творцами во всей полноте смысла, но кто-то будет причастен творчеству по факту созерцания и сочувствия творческим результатам гениев. Тем не менее, при неочевидности наличия творческого начала у большинства людей, оно присутствует и так же требует своей реализации.

В «Критике индустриальной культуры» Вышеславцев определяет труд как трудность, совершаемое в поте лица усилие; творчество же – это то, что разрешает трудности. При этом труд и творчество находятся в необходимой связи: «Труд и творчество суть противоположности, нераздельно связанные и взаимно проникающие друг друга. Обе присутствуют в каждой человеческой личности, хотя и в разной степени: нет труда без какой-то степени творчества и нет творчества без какой-то степени труда» [Там же, с. 325–326]. Вышеславцев предлагает следующий пример: невозможно представить, чтобы часть человечества взяла бы на себя функцию питания, а другая – функцию размножения. Они существуют в комплексе – так же существуют труд и творчество, однако, как уже было отмечено, в одной личности может преобладать талант к одному, но без полного уничтожения второго. Потому, если человеку оказывается оставлен только труд, что часто встречается в индустриальной культуре, то он неизбежно чувствует умаление своей личности. Более того, будучи отсеченным от какой-либо сопричастности творчеству, человек оказывается отсеченным от культуры как таковой. Причастность к культуре осуществляется путем причастности к творчеству, первая создается вторым.

Главной задачей, которую обозначает Вышеславцев, становится создание таких условий труда, в которых было бы возможно реализовать творческий потенциал, заложенный в человеке. Не раз философ обращает внимание на решения, предпринимаемые в капиталистической Америке: так, он приводит в пример слова из декларации руководителя “General Food”, где указывается, что можно купить за деньги время человека, но нельзя купить добросовестность и энтузиазм, поэтому важно внутренне пробуждать желание работать. Вышеславцев добавляет, что желание работать пробуждается путем обретения в работе творческого смысла. Обретя смысл в труде через реализацию творческого потенциала, человек достигнет как удовлетворения потребности в самом творческом процессе, так и чувства признания, чувства своего индивидуального значения. Обращаясь к творческому началу в человеке, мы обращаемся к его самости и, позволяя ей проявиться, оказываем уважение тому, кем человек является как самостоятельная индивидуальность.

Если мы ранее рассматривали тезис Вышеславцева о том, насколько культурные и социальные перемены способны влиять на человека и его ценности и идеалы, трансформировать его под новые ориентиры, то теперь мы видим, как философ доказывает, что это не одностороннее влияние. В самом человеке есть некие устойчивые черты, способные сопротивляться, когда их желают подавить, и могущие направлять и модерировать культурные и социальные изменения. Культура и человек, общество и человек не существуют друг без друга, поэтому возможно конструирование культуры и социума изнутри духовных потребностей человека, – это видит Вышеславцев на примере США<sup>2</sup>. Индустриализм культивирует некоторые черты и способности человека, а другие пытается подавить, но это лишь требование, выдвигаемое в одностороннем порядке, попытка навязать некий эталон. Такой идеал,

<sup>2</sup> Стоит помнить, что философ, очевидно отдавая предпочтение индустриализму по американскому типу, тем не менее относит его к общей негативной тенденции – подчиняющей, а не освобождающей человека.

который при конструировании отталкивается только от потребностей индустриализма, но игнорирует нужды человека и не позволяет ему стать сотворцом нового идеального антропологического образа, вступает в противоречие с человеческой природой. Поэтому он может быть воспринят не как личный идеал, но только как навязываемый, искусственный, не имеющий отклика изнутри человека.

### **Религиозные основания антропологического идеала в философии Вышеславцева и его культурные и социальные проекции**

Если капитализм в глазах Вышеславцева пытается найти равновесие между трудом и творчеством, между человеком и индустрией, то социализм с его восприятием человека оказывается, по мнению философа, едва ли не преступным. Если в некоторых аспектах индустриализма Вышеславцев видит проблему образовавшейся пропасти между идеей и ее реализацией, то социализм, полагает он, виновен в отношении к человеку как к ресурсу еще на уровне теории. Вышеславцев пишет, что другого и нельзя было ожидать от такого человека, как Ленин, для которого не существуют «Я» и свободная воля: для него это лишь «пустая побасенка» [Ленин, 1979, с. 159]. Тот факт, что социалистической России становятся близки лозунги о том, что истинное мужество – это подчинение своей воли коллективу<sup>3</sup>, что «лучше одного человека погубить, нежели всему народу погибнуть» (Ин. 18: 14)<sup>4</sup>, – говорит о дефекте в самой теории, а не об ошибках внутри процесса проведения теории в жизнь.

Одну из главных причин такого отношения социализма к человеку философ видит в отказе от религиозной веры. Многие критики Вышеславцева (см.: [Вишняк, 1953; Денике, 1953; Юрьевский, 1953; Тимашев, 1953; Карпович, 1953]) восстали против его оценки марксизма, но спорили они преимущественно в экономическом поле<sup>5</sup>, не обращая необходимого внимания на важнейшие религиозно-философские тезисы Вышеславцева, который напоминает, что по принципу убийства одного ради блага многих был распят Иисус Христос. Поэтому христианство не приемлет подобных формул: ему одинаково ценны и индивидуум в своей единичности, и коллектив как целое. Оно находит баланс между ценностью личности и общности – Вышеславцев приводит в пример цитату из посланий апостола Павла: «Страдает ли один член – страдают все, радуется ли один – радуются все» (1Кор. 12: 26). Христианству одинаково чужды и излишний индивидуализм, и принесение в жертву индивидуальности ради коллектива.

С утратой опоры культуры на христианское мировоззрение утрачивается и основание для усмотрения в каждом человеке творческого начала. Нет фундамента, который предопределяет саму необходимость и возможность развития творческой потенции человека. А значит, не существует и проблемы нереализованности творческого потенциала, когда человек занимается одним лишь трудом и в результате становится ресурсом без индивидуальности и личной ценности. Система, выстроенная подобным образом, получает полезные для индустрии результаты и не учитывает необходимости для человека выражать себя иначе, чем через труд. Для нее не встает вопроса о разрешении поставленной проблемы труда и творчества – развитие творческого начала становится необязательной частью человеческой жизни. Такой

<sup>3</sup> Так звучало определение мужества Иосифом Сталиным.

<sup>4</sup> Это принцип, которым руководствовался Иуда, когда шел на предательство Иисуса Христа, и который он услышал от первосвященника Каиафы.

<sup>5</sup> На это Вышеславцев в своем ответе заметит, что он мыслит не в рамках политической экономики, а в рамках социальной философии [Вышеславцев, 1954, с. 246].



результат мы получаем, отказавшись от христианства, его идеалов и ценностей, воплощающих представления о природе человека. Поэтому отказ от веры в практике построения социума и его культуры стал одним из факторов, наиболее отчуждавших Вышеславцева от социалистической идеи и способов ее реализации в Советской России. Отказавшись от религии, но восприняв индустриальный идеал, новая политическая система не только пожертвовала, утверждал он, прежними ценностями – она стала античеловечной, полностью подчинив себе людей, сделав их обслуживающим персоналом действующего аппарата – политического и индустриально-технологического. И это особенно контрастирует с доминирующей в дореволюционном укладе христологичностью русской культуры, выраженной в православных традициях, задававших идеально-ценностную перспективу интеллектуально-творческой мысли [Жукова, 2016], – той культуры, в которой был воспитан и начинал свой творческий путь Вышеславцев. Показательно воспоминание Н.Н. Алексеева после кончины Вышеславцева о том, что он «был человеком особой насыщенной духовной культурности, каких не родится более в современном моторизованном мире, в мире спорта и бездушных роботов» [Алексеев, 1954, с. 44]. Во многом из этого личного духовного и культурного склада мыслителя рождается его неприятие новой индустриальной цивилизации.

Справедливо говорить, что формулируемый Вышеславцевым антропологический идеал внутренне обусловлен христианским антропологическим идеалом. Основная философская задача заключается в том, как примирить его с новыми культурными условиями. И если мы обратим внимание на то, какие именно аспекты образа человека индустриальной культуры подвергает критике Вышеславцев, то в оппозиции к критикуемому мы заметим то, что неизменно направляет нас к духовному содержанию этого идеала.

Вышеславцев выстраивает ряд противопоставлений: «Массовому человеку и культу вождей противостоит индивидуальная личность и критическое суждение; коллективизму противостоит персонализм; обезличению противостоит воспитание личной самостоятельности (“Erziehung zum Selbst” Pestalozzi – вместо Entselbstung); морали “цель оправдывает средства” – противостоит мораль: “дурные средства осуждают и дискредитируют цель”; в метафизике – материализму противостоит критическая онтология, утверждающая множество ступеней бытия, из которых материя есть лишь первая и низшая ступень: и наконец, последняя и глубочайшая противоположность выражается в утверждении: “нет ничего святого” и “существует нечто святое”» [Вышеславцев, 1982, с. 30]. И эти противоречия оказываются внутренне заключены в индустриальную культуру: личность еще не уничтожена, воля человека к свободе по-прежнему жива, хоть и задавлена, вследствие чего Вышеславцев и называет это *кризисом* индустриальной культуры. Кризис образуется в точке, где желание индустриализма подчинить себе человека сталкивается с той частью человеческой природы, которая стремится к свободе и не позволяет завладеть собой. И качества, не позволяющие человеку окончательно стать машиной, – это, по Вышеславцеву, лучшие, наиболее ценные черты, которые, будучи освобожденными, получившими возможность воплотиться во всей полноте, станут поэтому выраженным антропологическим совершенством.

Таким образом, представления Вышеславцева об антропологическом идеале вступают в конфликт с действительностью развития индустриальной культуры и с вырабатываемыми ею социальными идеалами, возникающими как потребность и быстро становящимися нормой. Из его культуркритицизма и религиозных интуиций формируется авторская философско-антропологическая концепция. Отстаивая представления о том, каким должен быть человек, Вышеславцев лишь отчасти описывает идеальный образ. В своих антропологических размышлениях он характеризует не столько идеальное, сколько необходимое. Он говорит о человеке с его

базовыми потенциями и потребностями: это потребность в возможности творить, чувствовать, поступать согласно логике сердца, обращаться не только к тому, что может быть освещено сознанием, но и к сфере мистического и иррационального, потому что в ней нам приоткрывается духовное и религиозное. Через причастность к иррациональному открывается пространство для действия воображения. Благодаря этому раскрывается способность преобразовать реальность и таким путем следовать за Богом и Царствием Божьим [Вышеславцев, 1931, с. 71–72]. Взятая в таком ключе, антропологическая концепция Вышеславцева обретает культурное и социальное измерения в их идеальном виде – преобразование мира через личное творчество, сублимация из данностей воображения во внешнее общее культурное пространство тех лучших образов, что транслируются нам в подсознание божественным, меня всё вокруг к лучшему, направляя к Богу. Н.О. Лосский по этому поводу замечает: Вышеславцев «показывает, что воспитание воображения, чувств и воли в духе христианства – единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни» [Лосский, 1991, с. 451].

Вышеславцев, указывая нам на некоторые важные для него характеристики идеала человека, критикует индустриализм за то, что он не учитывает изначальные, заложенные Богом потенции и таким образом уничтожает человека как самость, индивидуальность. Социальный же идеал индустриальной культуры, с точки зрения Вышеславцева, оказывается скорее антиантропологическим – он технократичен, несообразен природе человека, более похож на машину, что делает его непригодным для творческого развития общества. Именно этот негативный процесс более всего подвергает критике русский философ, настаивая на необходимости дать возможность человеку оставаться человеком.

### Список литературы

- Алексеев, 1952 – Алексеев Н.Н. Б.П. Вышеславцев // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1952. № 35. С. 42–45.
- Вико, 1994 – Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.: REFL-book: ИСА, 1994. 656 с.
- Вишняк, 1953 – Вишняк М. О старом социализме, неосоциализме и неолиберализме // Новый журнал. 1953. Кн. XXXIV. С. 269–278.
- Вышеславцев, 1926 – Вышеславцев Б.П. Парадоксы коммунизма // Путь. 1926. № 3.1. С. 110–118.
- Вышеславцев, 1931 – Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Париж: YMCA-Press, 1931. 273 с.
- Вышеславцев, 1954 – Вышеславцев Б.П. Ответ моим критикам // Новый журнал. 1954. Кн. XXXVIII. С. 246–262.
- Вышеславцев, 1982 – Вышеславцев Б.П. Критика индустриальной культуры. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1982. 353 с.
- Денике, 1953 – Денике Ю.П. Социализм и хозяйственная демократия // Новый журнал. 1953. Кн. XXXIV. С. 279–286.
- Жукова, 2016 – Жукова О.А. Религиозная интерпретация свободы в русской философии культуры и политики // Культура культуры. 2016. № 3 (11). URL: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (дата обращения: 12.12.2021).
- Кантор, 2010 – Кантор В.К. Перекрестья эмигрантских судеб (письма Ф.А. Степуна к Б.П. Вышеславцеву с приложением речи Ф.А. Степуна о большевизме) // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2010. № 2 (5). С. 49–72.
- Карпович, 1953 – Карпович М. По поводу книги Б.П. Вышеславцева // Новый журнал. 1953. Кн. XXXV. С. 288–295.
- Крестинский, 1956 – Крестинский Б. Кризис индустриальной культуры и хозяйственная демократия // Грани. 1956. № 32. С. 237–242.

Левицкий, 1996 – *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.

Ленин, 1991 – *Ленин В.И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1979. С. 125–346.

Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 482 с.

Ортега-и-Гассет, 2000 – *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 2000. 704 с.

Степун, 2000 – *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000. 648 с.

Тимашев, 1953 – *Тимашев Н.С.* В защиту промышленной культуры // *Новый журнал.* 1953. Кн. XXXV. С. 280–287.

Юрьевский, 1953 – *Юрьевский Е.* О «кризисе» индустриальной культуры // *Социалистический вестник.* 1953. № 7–8 (663). С. 138–141.

Crone, 2010 – *Crone A.L.* Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: the Philosophers and the Freudians. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 188–227.

Everett, 1932 – *Everett D.M.* The Conflict of the Individual and the Mass in the Modern World. N.Y.: H. Holt, 1932. 198 p.

## **Boris Vysheslavtsev as a Critic of Industrial Culture: in Search of a New Social and Anthropological Ideal**

*Diana A. Regulskaya*

School of Philosophy and Cultural Studies. National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: dana.regulskaya@gmail.com

The article examines the ideas of B.P. Vysheslavtsev as he is a critic of industrial culture. Critical theses concerning industrialism as a whole are discussed in order to then highlight and focus in more detail the critique of the anthropological ideal of the new industrial culture from the general critical reflection of the philosopher. Taking as a basis the criticism of B.P. Vysheslavtsev, the author makes an attempt to construct an idea of the Russian philosopher's own anthropological ideal, linking them with the religious intuitions of B.P. Vysheslavtsev in line with Christianity. In the light of the consideration of the anthropological concept, its influence on the formation of the social ideal and the relationship that is built between the anthropological and social dimensions and their mutual influence are taken into account.

**Keywords:** Boris Vysheslavtsev, industrialism, anthropological ideal, social ideal, Russian religious philosophy, Christianity

### **References**

Alekseev A.A. B.P. Vysheslavtsev, *Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], 1952, no. 35, pp. 42–45. (In Russian)

Crone A.L. *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: the Philosophers and the Freudians.* Leiden; Boston: Brill, 2010, pp. 188–227.

Denike Y. Socializm i khozyajstvennaya demokratiya [Socialism and Economic Democracy], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXIV, pp. 279–286. (In Russian)

Everett D.M. *The Conflict of the Individual and the Mass in the Modern World.* New York: H. Holt, 1932. 198 p.

Kantor V.K. Perekrest'ya emigrantskih sudeb (pis'ma F.A. Stepuna k B.P. Vysheslavtsevu s prilozheniem rechi F.A. Stepuna o bol'shevizme) [Crosshairs of Emigre Destinies (letters from F.A. Stepun to B.P. Vysheslavtsev with the Attachment of F.A. Stepun's Speech on Bolshevism)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2010, no. 2 (5), pp. 49–72. (In Russian)

Karpovich M. Po povodu knigi B.P. Vysheslavtseva [About the Book by B.P. Vysheslavtsev], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXV, pp. 288–295. (In Russian)

Krestinskij B. Krizis industrial'noj kul'tury i hozyajstvennaya demokratiya [Industrial Culture Crisis and Economic Democracy], *Grani* [Facets], 1956, no. 32, pp. 237–242. (In Russian)

Lenin V.I. Chto takoe “druz'ya naroda” i kak oni voyuyut protiv social-demokratov? [What are “Friends of the People” and How Do They Fight Against the Social Democrats?] In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1979, pp. 125–346. (In Russian)

Levitskij S.A. *Ocherki po istorii russkoj filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Canon Publ., 1996. 496 p. (In Russian)

Losskij N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskij pisatel' Publ., 1991. 482 p. (In Russian)

Ortega y Gasset J. Vosstanie mass [Rise of the Masses]. In: *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Moscow: Ves' mir Publ., 2000. 704 p. (In Russian)

Stepun F. Byvshee i nesbyvsheesya [Past and Unfulfilled]. St.-Petersburg: Aletejya Publ., 2000. 648 p. (In Russian)

Timashev N.S. V zashchitu promyshlennoj kul'tury [In Defense of Industrial Culture], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXV, pp. 280–287. (In Russian)

Vico G. *Osnovaniya novoj nauki ob obshchej prirode nacij* [The New Science], trans. by A. Guber. Moscow: REFL-book Publ., ICA, 1994. 656 p. (In Russian)

Vishnyak M. O starom socializme, neosocializme i neoliberalizme [About Old Socialism, Neo-socialism and Neoliberalism], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXIV, pp. 269–278. (In Russian)

Vysheslavtsev B.P. Otvet moim kritikam [Answer to My Critics], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1954, no. XXXVIII, pp. 246–262. (In Russian)

Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of the Transformed Eros]. Paris: YMCA-Press, 1931. 273 p.

Vysheslavtsev B.P. *Kritika industrial'noj kul'tury* [Criticism of Industrial Culture]. New York: Chalidze Publications, 1982. 353 p. (In Russian)

Vysheslavtsev B.P. Paradoksy kommunizma [The Paradoxes of Communism], *Put'* [Path], 1926, no. 3.1, pp. 110–118. (In Russian)

Yur'evskij E. O “krizise” industrial'noj kul'tury [About the “Crisis” of Industrial Culture], *Socialisticheskij vestnik* [Socialist Bulletin], 1953, no. 7-8 (663), pp. 138–141. (In Russian)

Zhukova O.A. Religioznaya interpretaciya svobody v russkoj filosofii kul'tury i politiki [Religious Interpretation of Freedom in Russian Philosophy of Culture and Politics], *Kul'tura kul'tury* [Culture of Culture], 2016, no. 3 (11). Available at: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (accessed: 12.12.2021). (In Russian)